

Rationale Philosophie

Eine präzise Herleitung der Fundamente der Erkenntnistheorie und philosophischen Ethik,
sowie kritische Zusammenfassung des Status quo.

Über Wirklichkeit, Realismus, Bewusstsein, Wahrnehmung, Erkenntnis, Wahrheit, Wissen, Rechtfertigung,
Externalismus/Internalismus, Kontextualismus, Abduktion, Induktion, Parsimonie, Normativität, Moral, Metaethik,
Utilitarismus und Gerechtigkeit.

Vorwort

Dies ist der Versuch, die großen Themen und Probleme der Erkenntnistheorie und philosophischen Ethik auf ihren wahren Kern herunterzubrechen und vollständig neu herzuleiten. Somit sollen die Fundamente der theoretischen und praktischen Philosophie auf eine neue Ebene des Verstehens und der argumentativen Schlüssigkeit gehoben werden. Dies ist nötig, da in der Welt der wahrheitssuchenden Philosophie bisher nur unzureichend mit fehlgeleiteten Diskussionen und überholten Theorien aufgeräumt wurde.¹ Die Diskurse lösen sich zu selten von der Philosophiegeschichte und ihren großen Denkern. In der philosophischen Fachwelt gibt es ungewöhnlich wenig Konsens bei Problemen, für die es eigentlich eindeutige Lösungen geben sollte.² Stattdessen werden auch heute noch oft unnötig komplizierte Theorien mit unverständlichen Schreibstilen aufgestellt.³

Dieses Grundlagenwerk hingehen soll einen voraussetzungsfreien, aktuellen Erkenntnisstand schaffen und ihn auf ein sicheres Fundament stellen. Dabei geht es unter anderem um die Suche nach elementaren, rationalen Rechtfertigungen, auf denen jegliche Erkenntnis aufbaut, sowie die Frage, inwiefern Erkenntnis der Wirklichkeit möglich ist. Somit handelt es sich letztlich auch um die erkenntnistheoretischen Grundlagen für die empirische Wissenschaft. Es scheint, als könnte die moderne Erkenntnistheorie bald eine vollständige Rechtfertigung auf allen Ebenen liefern.

Über fünfzehn Jahre hinweg habe ich die Argumentationen stetig weiterentwickelt, sowie herkömmliche Theorien und Argumente umfassend analysiert. Entstanden sind somit präzise Herleitungen und kompakte Erkenntnisse in einfacher Sprache. So sollen die neu hergeleiteten Themen dieses Buches auch ohne Vorkenntnisse verständlich sein. Es zeigt sich, dass vieles im Kern deutlich einfacher und eindeutiger ist, als in bisherigen Theorien. Viele Erkenntnisse existieren dabei bereits in einer ähnlichen Form in der philosophischen Fachwelt, haben sich jedoch zum Teil noch nicht durchgesetzt, da es an strengen Beweisführungen mangelt - wie sie die Philosophie anstreben sollte, wenn sie als Wissenschaft betrieben wird.

Der Großteil des Buches besteht aus zusammenfassenden Darstellungen und kritischen Untersuchungen des aktuellen Forschungsstandes, gekennzeichnet als *Herkömmliches und Fortführendes* (H&F). Viele große Strömungen der Erkenntnistheorie werden in ihren komplexen Verzweigungen und Vernetzungen aufschlussreich verbunden. Die Theorien und Argumentationen sind natürlich keinesfalls abgeschlossen, sondern stehen zur Diskussion offen. Ich arbeite daran, sie im Austausch mit der Fachwelt weiterzuentwickeln und weiterzugeben. Mein Ziel ist es, der Welt der Philosophie auf einem breiten Themenfeld zu Erkenntnisfortschritt zu verhelfen.

¹ Siehe z. B. Ernst 2016, 14.

² Chalmers 2014; Bourget & Chalmers 2013

³ Siehe z. B. The Atlantic 2015 und Pinker 2014.

Programm (mit fachlichen Begrifflichkeiten)

Der erkenntnistheoretische Teil des Buches untersucht die *ontologischen* Fragen des *Realismus* von Wirklichkeit und Bewusstsein. Die physikalische Wirklichkeit scheint sich fundamental und damit auch ontologisch von Bewusstsein zu unterscheiden, und dieses zu determinieren (*psychophysische Supervenienz; Epiphänomenalismus*). Es wird untersucht, ob sich die Realismus-Hypothese der Wirklichkeit aus selbstevidenten *Basisüberzeugungen* einer *Fundierungstheorie* (unseren momentanen Bewusstseinsinhalten) und fundamentalen Schlussmethoden rational begründen lässt (*instrumentelle Rechtfertigung*). Die Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit könnte dabei logisch aus einem *intuitiven, direkten Realismus* übertragen werden (*realistische Rechtfertigung*). Unsere fundamentalen, fehlbaren Schlussmethoden lassen sich als bestimmte Arten von *Induktionen* und *Abduktionen* identifizieren, deren herkömmliche Begründungsversuche untersucht werden. Es zeigt sich, dass fehlbare Schlüsse möglicherweise fundamental in unserer *intuitiven Logik* gründen.

Um zu klären, welche Teile unserer Wahrnehmungen unter welchen Bedingungen die Wirklichkeit wahrheitsgetreu wiedergeben, ist möglicherweise ein *Kohärentismus* nötig. Jeder *externalistische* Erkenntnisanspruch scheint nur *internalistisch* gerechtfertigt werden zu können. Die alltäglichen Verwendungen der Begriffe *Wahrheit* und *Wissen* verweisen aufgrund ihrer verschiedenen, aufeinander aufbauenden, fehlbaren *Rechtfertigungsarten bzw. -stärken* auf einen *Kontextualismus* des Begriffs der Rechtfertigung. Wahrheit und Wissen scheinen also möglicherweise für ein Subjekt nur unvollständig gerechtfertigt sein zu müssen, bis die Unvollständigkeit bzw. Fehlbarkeit ihrer Rechtfertigung begründet aufgezeigt wird.

Der Teil zur philosophischen Ethik untersucht das Konzept der *Normativität* und ethische Begriffe wie das *Sollen*, der *Wertung* und das *Gute*. Ethische/moralische Inhalte werden hinsichtlich ihrer Ontologie, Bedeutung, Wahrheit und Objektivität untersucht. Dazu zählt eine Analyse ethischer Theorien und Konzepte, wie *Naturalismus*, *Sensualismus*, *Subjektivismus*, *Relativismus*, *(Non-)Kognitivismus*, *Realismus*, *Teleologie*, *Deontologie*, *Utilitarismus* und *moralischer Status*. Dabei wird unter anderem geklärt, ob normative Fragen rein beschreibend beantwortet werden können. Zuletzt wird eine präzise Definition des Begriffs der Gerechtigkeit aufgestellt.



Leonardo Weinreich, geboren 1995, aufgewachsen in Thüringen, studierte Medien- und Kommunikations- und Wirtschaftswissenschaften in Halle an der Saale sowie Interfacedesign in Potsdam. Früh entwickelte er eine Leidenschaft für Philosophie und begann grundlegende Theorien neu zu formulieren. Er arbeitet als Interface-Designer in Leipzig und veröffentlicht seit 2020 jedes Jahr eine aktualisierte Auflage seines Buches über die Fundamente der Philosophie.

Rationale-Philosophie.de
s2d@me.com

Erkenntnistheorie

1 Wirklichkeit und Bewusstsein

- 1.1 Wirklichkeit als unmittelbar Gegebenes
- 1.2 Von der intuitiven Wirklichkeit zur Wahrnehmung der Wirklichkeit (Theorie der Wirklichkeit)
 - 1.2.1 Erkennbarkeit von Wirklichkeitsinhalten
- 1.4 Bewusstsein
- 1.5 Wirklichkeit als Grundlage von Bewusstsein
- 1.6 Fremdes Bewusstsein
- 1.7 H&F: Existenz der Wirklichkeit
 - 1.7.1 Begriff der Wirklichkeit
 - 1.7.2 Realismus (der Wirklichkeit)
 - 1.7.3 Direkte Erkenntnis der Wirklichkeit; Intuitive Wirklichkeit
 - 1.7.4 Idealismus und Solipsismus
 - 1.7.4.1 Possibilistischer Idealismus
 - 1.7.5 Spekulativer Realismus & objektorientierte Ontologie
- 1.8 H&F: Existenz von Bewusstsein
 - 1.8.1 Mentaler Anti-Realismus / Reduktionismus
 - 1.8.2 Mentaler Realismus
 - 1.8.3 Repräsentationalismus
 - 1.8.4 Zusammenhang zwischen Bewusstsein und Wirklichkeit
 - 1.8.4.1 Emergentismus vs. Panpsychismus
 - 1.8.4.2 Problem des Epiphänomenalismus
 - 1.8.4.3 Bewusstsein als fundamental ins Physische eingebettet

2 Bewusstseinsinhalte

- 2.1 Herkömmliches & Fortführendes
 - 2.1.1 Über das *Ich*
 - 2.1.2 Unbewusste Bewusstseinsinhalte?
 - 2.1.3 Abstrakte Objekte und angeborene Ideen
- 2.2 Intentionalität als abstrakter Bewusstseinsinhalt des Bezugs Herkömmliches & Fortführendes
 - 2.2.1 Repräsentationalität, Wahrnehmung und Wahrheit
 - 2.2.2 Externalismus/Internalismus mentaler Inhalte
- 2.3 Gefühl der Freiheit, Determinismus und Zufall
 - 2.3.1 Kompatibilismus von Freiheit und Determinismus?
 - 2.3.2 Newcombs Paradoxie

3 H&F: Verschiedenes Erkenntnistheoretisches

- 3.1 Erkenntnistheoretische Rätsel von Schurz
- 3.2 Sprachzeichen
- 3.3 Kants Kritik der reinen Vernunft
 - 3.3.1 Raum, Zeit und Kausalität apriori?
- 3.4 Apriori/posteriori & analytisch/synthetisch
 - 3.4.1 Synthetisch-apriori
 - 3.4.2 Notwendigkeit
- 3.5 Grenzen intuitiver Logik; Rationalität
 - 3.5.1 Mathematik

4 Wahrnehmung der Wirklichkeit

- 4.1 Begriff der Wahrnehmung
 - 4.1.1 H&F: Klassifizierung von Bewusstseinsinhalten
- 4.2 Wahre Wahrnehmung der Wirklichkeit; Kohärenz
- 4.3 Kontraste als wahre Wahrnehmungen
- 4.4 Wahrheitskriterien der Sinneswahrnehmung
- 4.5 Wahrnehmung als physikalischer Vorgang; gleiche Wahrnehmung unter Individuen
- 4.6 Visuelle und dingliche Wahrnehmung

5 Wahrheit

- 5.1 Wahrheit als Bezug zu etwas Existentem
 - 5.1.1 Sprachzeichen als Wahrheit

5.1.1.1 H&F: Propositionen

- Herkömmliches & Fortführendes
- 5.2 Korrespondenztheorie
 - 5.2.1 Verschiedenes zur Übereinstimmung
 - 5.2.2 Verschiedenes zur Korrespondenztheorie
 - 5.2.3 Korrespondenz von Logik
- 5.3 Verschiedenes zur Subjekt-Abhängigkeit
- 5.4 Deflationistische Wahrheitstheorien
- 5.5 Epistemische vs. Erkenntnis-unabhängige Wahrheit
- 5.6 Begriff der Objektivität
 - 5.6.1 Kritik an herkömmlicher Definition
 - 5.6.2 Objektivität als Mehrheitlichkeit
- 5.7 Wissen als erkannte Wahrheit

6 Rechtfertigung

- 6.1 Herkömmliches und Fortführendes
 - 6.1.1 Kohärenz als Rechtfertigung?
 - 6.1.2 Pragmatische Rechtfertigungen?
 - 6.1.3 Erkenntnistheoretischer Externalismus/Internalismus
 - 6.1.3.1 Kausale und reliabilistische Wissenstheorie
- 6.2 Fehlbarkeit von Wahrheit und Rechtfertigung
 - 6.2.1 Rechtfertigungsstärken
 - 6.2.2 Kontext-Abhängigkeit von Wahrheit und Rechtfertigung (Kontextualismus)
 - 6.2.3 Herkömmliches & Fortführendes
 - 6.2.2.1 Ernsts perspektivische Variante des Wissens; Grabit-Beispiel
 - 6.2.2.2 Wissen als unvollständige Rechtfertigung; vernünftiger Zweifel
 - 6.2.2.3 Rechtfertigung als Teil des Wahrheitsbegriffs
 - 6.2.2.4 Kontext-Abhängigkeit der Bedeutung von Wahrheit und Rechtfertigung? - Genuiner Kontextualismus
 - 6.2.2.5 Gültigkeit als Teil des Rechtfertigungsbegriffs?
 - 6.2.2.6 Allgemeine Kontext-Abhängigkeit von Bedeutung
 - 6.2.2 Gettier-Problem; zufällig wahres Wissen
- 6.3 Fundierungstheorie Herkömmliches & Fortführendes
 - 6.3.1 Einwände
 - 6.3.2 Trennung von Wahrnehmung selbst und erkannter Wahrnehmung?
 - 6.3.3 Übergang und Übereinstimmung von Gegebenen und Begrifflichen; Sellars' Dilemma
 - 6.3.4 Unfehlbarkeit fundierungstheoretischer Überzeugungen?
 - 6.3.5 *Epistemic Conservatism*

7 Fundamentale Rechtfertigung

- 7.1 Fundamentalrechtfertigung als fundamentale Schlussmethode
- 7.2 Letzte Rechtfertigung von Annahmen nur mittels intuitiver Logik
- 7.3 Die Natur einer Fundamentalrechtfertigung bzw. fundamental-gerechtfertigten Annahme
 - 7.3.1 Schluss auf gleiche Existenz - Induktion
 - 7.3.2 Schluss auf ungleiche, unbekannte Existenz - Abduktion
 - 7.3.3 Erwartete Unüberprüfbarkeit
- 7.4 Fundamentalrechtfertigung und Realismus
 - 7.4.1 Fundamental-gerechtfertigter Realismus?
- Herkömmliches & Fortführendes
- 7.5 Arten von Schlüssen bzw. Rechtfertigungen
- 7.6 Induktive Schlüsse und ihre Begründbarkeit
 - 7.6.1 Rechtfertigung von Induktion durch Einfachheit?
 - 7.6.2 Goodman Paradoxie
- 7.7 Fundamentale Optimalitätsrechtfertigungen (Schurz)
 - 7.7.1 Optimalität von Metainduktion?

- 7.7.2 Optimalitätsprinzip für induktiven Glauben (Prognose-Zwang)
- 7.7.3 Optimalitätsrechtfertigung klassischer Logiken
- 7.8 Abduktive Schlüsse (Schurz)
 - 7.8.1 Kriterien rational gerechtfertigter Theorieabduktion
 - 7.8.2 Kritik an Schurz' Rationalitätskriterien für Abduktion
 - 7.8.3 Gemeinsame Ursachen als gerechtfertigte Abduktion?
 - 7.8.4 Instrumentalistische und realistische Rechtfertigungen
 - 7.8.5 Optimalität von Abduktion als Abgrenzung alternativer Theorien
 - 7.8.6 Rechtfertigung von Abduktion durch Kausalität?
 - 7.8.7 Rechtfertigung der Kausalität
- 7.9 Kriterium der Einfachheit
 - 7.9.1 Wahrscheinlichkeit und Einfachheit einer gemeinsamen Ursache
 - 7.9.2 Zur herkömmlichen Bedeutung von Einfachheit
 - 7.9.3 Schönheit und Eleganz als Sackgasse? (Hossenfelder)
 - 7.9.4 (Ockham's) Razor of silence/denial
 - 7.9.5 Sober über Einfachheit beim Curve-fitting
 - 7.9.5.1 Wahrheitsnähe und Wahrheitswahrscheinlichkeit

8 Rechtfertigung der Wirklichkeit

- 8.1 Rechtfertigung durch Intuition?
- 8.2 Fundamentalrechtfertigungen der Wirklichkeit und Physik
 - 8.2.1 Rechtfertigung der Theorie der Wirklichkeit
 - 8.2.2 Rechtfertigung der Wirklichkeit durch Bewegungsgesetze
 - 8.2.3 Rechtfertigung von Erinnerungen
 - 8.2.4 Gehirn-im-Tank-Szenario
 - 8.2.5 Rechtfertigung von Elementarteilchen und -kräften
- 8.3 Wirklichkeit bzw. Fundamentalrechtfertigung als Wahrheit
 - 8.3.1 Theorie der Wirklichkeit als fundamental-gerechtfertigte Wahrheit
 - 8.3.2 Kontextualismus von Wahrheit und Rechtfertigung
 - 8.3.3 Fehlbarkeit physikalischer Theorien
 - 8.3.4 Physikalische Theorien als Wahrheit

9 H&F: Verschiedenes zur Wirklichkeitserkenntnis

- 9.1 Empirismus und Rationalismus
 - 9.1.1 Schurz' abduktiver Empirismus
 - 9.1.2 Konstruktiver Empirismus
 - 9.1.3 Positivismus
- 9.2 Kausalität
 - 9.2.1 Kausalität nur Korrelation? (Hume)
 - 9.2.2 Beschriebene Regelmäßigkeiten oder reale physische Notwendigkeiten?
- 9.3 Kritischer Rationalismus, Karl Popper, Falsifikation
 - 9.3.1 Wahrheitsähnlichkeit
 - 9.3.2 Nicht beweisbare Wahrheiten und Annahmen
 - 9.3.3 Fundamentalrechtfertigungen und Gehalt einer Theorie
 - 9.3.4 Wahrscheinlichkeit und Relevanz
 - 9.3.5 Falsifikation und Verifizierung
- 9.4 Erkenntnistheoretischer Konstruktivismus

Gesamtfazit

Philosophische Ethik

10 Inhalte von Moral/Ethik

- 10.1 Normativität als Bedeutung
- 10.2 Begriffe des Guten und der Wertung
- 10.3 Normativität als gemeinsamer Nenner - Begriff des Normativum
- 10.4 Bewusste und intuitive Normativa

- 10.5 Quantitative Bestimmung des erlebten Guten
- 10.6 Logische Grundlagen: Mehrheitlich Gutes

Herkömmliches & Fortführendes

- 10.7 Begriff des Guten
- 10.8 Ethische Grundbegriffe
 - 10.8.1 Außerethische Bedeutung des Guten
- 10.9 Begriff der Moral (Frankena; Hübner)
 - 13.9.1 Moral als Zwischenmenschliches
 - 13.9.2 Moral bezüglich Normativität/Handlungen vs. Wertungen/ Zuständen
- 10.10 Ethischer Naturalismus; deskriptive Bedeutung von Normativa?
- 10.11 Generalismus und Partikularismus
- 10.12 Rationalismus und Sensualismus
- 10.13 Wahrnehmung von Gut und Schlecht?
- 10.14 Situative moralische Wahrnehmung? - Regeln vs. Intuitionen
- 10.15 Glücksmaschine: Unmittelbar Gutes und bewusste Normativa
- 10.16 Ist die Schaffung von Leben gut?

11 Begründung und Gültigkeit von Ethik

Herkömmliches & Fortführendes

- 11.1 Ethischer Subjektivismus
 - 11.1.1 Subjektiver ethischer Rationalismus
- 11.2 Ethischer Relativismus
- 11.3 Rechtfertigung von Normativa
 - 11.3.1 Ethischer Kohärentismus
- 11.4 Bedeutung moralischer Aussagen - Wahrheitsfähigkeit, (Non-)Kognitivismus
- 11.5 Ethischer Objektivismus
- 11.6 Ethischer Realismus
- 11.7 Hübner über den Skeptizismus moralischer Wahrheiten

12 H&F: Aspekte ethischen Handelns (Haupttypen der Ethik)

- 12.1 Teleologien (Konsequentialismus) - Folgen von Handlungen
- 12.2 Deontologie - Handlungen und Motivationen
- 12.3 Tugendethiken
- 12.4 Kants Moralphilosophie
- 12.5 Kants kategorischer Imperativ und Universalisierbarkeit

13 Mehrheitlich Gutes

- 13.1 Prinzipien gegen schlechte Normativa; Freiheit; Unversehrtheit
- 13.2 Gute Handlungen mit schlechtem Anteil
 - 13.2.1 Einwände zur Verletzlichkeit der Menschenwürde
 - 13.2.2 Herkömmliches & Fortführendes
 - 13.2.2.1 Prinzip der Doppelwirkung
 - 13.2.3 Menschenwürde als Tötungsverbot, Rettung von Leben
- 13.3 Über das Aufgeben schlechter Normativa

14 H&F: Utilitarismus und mehrheitlich Gutes

- 14.1 Wertmonismus des Utilitarismus
- 14.2 Hedonismus oder Präferenzen als unmittelbar Gutes
- 14.3 Regel-Utilitarismus und allgemeine Prinzipien
- 14.4 Ist das Erstrebte gut?
- 14.5 (Gerechtigkeits-)Kritik an der Maximierung der Summe des Nutzens
- 14.6 Untragbare, aber mehrheitlich gute Handlungen?
 - 14.6.1 Lösung anhand bereits vorhandene Normativa?
 - 14.6.2 Notwendigkeit moralischer Prinzipien neben dem Utilitarismus
 - 14.6.2.1 Allgemeingültige Wertungsprinzipien
- 14.7 Beschränkung auf existierende Subjekte

14.8 Weitere Arten des Utilitarismus

15 Normative Relevanz (moralischer Status)

15.1 Normative Relevanz über Menschen hinaus

Herkömmliches & Fortführendes

15.2 Kants Zweckformel, Würde und normative Relevanz

15.3 John Rawls Gedankenexperiment

16 Gerechtigkeit

16.1 Definition von Gerechtigkeit

16.2 Praktische Details

16.3 Ist Gerechtigkeit gut?

16.4 Herkömmliches und Fortführendes

16.4.1 Gerechtigkeit als Chancengleichheit?

16.4.2 Formen und Kriterien der Gerechtigkeit

16.4.3 John Rawls: A Theory of Justice

16.4.4 Scanlons Argumente gegen Ungleichheit

16.4.5 Robert Nozicks Utility Monster

Gesamtfazit

Literatur- und Quellenverzeichnis

Erkenntnistheorie

Im ersten Teil des Buches geht es um *Erkenntnistheorie*, als die Ergründung der Voraussetzungen und der Möglichkeit von Erkenntnis und Wissen im Allgemeinen. Es werden jedoch auch verschiedene andere Themenbereiche der *theoretischen Philosophie* behandelt, wie *Metaphysik*, *Ontologie* und *Philosophie des Geistes*. Die Erkenntnistheorie arbeitet zwar mit den empirischen Erkenntnissen der Wissenschaft, versucht jedoch auf grundlegendster Ebene durch rein rationale Überlegungen und (intuitive) Logik zu formulieren, was unser Verstand erkennen kann. Eine gute, allgemeinere Einführung in die Disziplin der Erkenntnistheorie liefert z. B. Gerhard Schurz' Buch *Erkenntnistheorie: Eine Einführung* (2021).

Schurz (S. 9 f.) benennt das Programm einer *meliorativen Epistemologie* bzw. eine Verbesserung anstrebende Erkenntnistheorie, als Teil einer Aufklärungsphilosophie, welche mit einer *universellen Rationalität der Erkenntnisprinzipien grundlegende weltanschauliche Kontroversen konsensuell lösen* will. Im Kern steht die rationale Begründbarkeit als die Suche nach Rechtfertigungen. Schurz (S. 92) beschreibt eine *aufgeklärte Rationalität mit intrinsischer Selbstkorrigierbarkeit* durch die *Methode der kritischen Überprüfung*.¹

Ausgangspunkt einer Erkenntnistheorie, kann wie z. B. Ernst (2016, 17 ff.) ausführt, eine Skepsis gegenüber unseres Wissens und unseren Möglichkeiten für Wissen sein. Ein *radikaler Skeptizismus* kann aufzeigen, dass wir möglicherweise *überhaupt nichts* wissen können.

1 Wirklichkeit und Bewusstsein

1.1 Wirklichkeit als unmittelbar Gegebenes

Wir scheinen ein *direktes Erleben* einer räumlichen, materiellen bzw. physikalischen² Wirklichkeit zu haben. Unser Erleben von dem, was wir Wirklichkeit nennen, ist (z. B. visuell und haptisch) räumlich. Diese Erlebenswelt ist intuitiv auch gleichzeitig die räumliche Wirklichkeit selbst. Dass unsere Umgebung und die Dinge mit denen wir in Kontakt stehen *intuitiv real* sind, ist unbestreitbar. Ihre Existenz und Erkennbarkeit erscheint uns unmittelbar gegeben. Die Existenz der Wirklichkeit muss nicht erst angenommen werden, da sie unmittelbar als existent erlebt wird, sie ist intuitiv real.

Teilt man diese Einsicht bzw. diese Intuition einer *intuitiven Wirklichkeit* nicht, ist die Existenz einer von uns unabhängigen Wirklichkeit zunächst ungewiss. So gibt es die gegensätzliche Auffassung, dass wir nur subjektives Erleben haben und somit die Welt nur unser subjektive Erlebenswelt ist. Damit würde die objektive Wirklichkeit als bloße Annahme weitere Rechtfertigungen benötigen.

Alles was Teil der Wirklichkeit ist, können wir *Wirklichkeitsinhalt* nennen. Bezüglich unseres Erlebens als uns unmittelbar Gegebenes können wir zweifelsfreie, absolute Wahrheiten formulieren (die als eigenes Erleben natürlich vorerst nur für einen selbst, also subjektiv wahr sind). Wir können uns absolut gewiss sein, dass wir erleben, was wir erleben. Und was wir erleben, ist – entsprechend der beschriebenen Einsicht – eine räumliche Wirklichkeit mit räumlichen Dingen und Zuständen (bzw. physikalischer Existenz). Da wir also die Existenz von z. B. Gegenständen in der (intuitiven) Wirklichkeit als unmittelbar gegeben erleben, ist es wahr, dass sie existieren, weil genau dies, ihre Existenz, uns unmittelbar gegeben ist.

1.2 Von der intuitiven Wirklichkeit zur Wahrnehmung der Wirklichkeit (Theorie der Wirklichkeit)

Durch unser Erleben der intuitiven Wirklichkeit erkennen wir jedoch, dass ebendieses Erleben nur durch Wahrnehmungsprozesse mittels Sinnesorganen entsteht, womit das Erleben eigentlich nur *Wahrnehmungen* der echten Wirklichkeit „dahinter“ sind. Wir betrachten unser Erleben einer Wirklichkeit nicht mehr als unmittelbares Erleben einer Wirklichkeit, was bedeuten würde, dass alles als Wirklichkeitsinhalt so existiert, wie wir es erleben, sondern lediglich als ein

¹ Davidson (2004) meint, dass Rationalität eine notwendige Bedingung ist, um das Denken, Sprechen und Handeln anderer zu interpretieren, also verstehen zu können. Pinker (2021, Kapitel 2) weist auf ein Argument von Nagel (1997) hin, demzufolge Ablehnung von Rationalität (ebenso wie von Objektivität und Wahrheit) selbstwidersprüchlich ist. Rationalität bzw. Vernunft sind gewissermaßen alternativlos für das Aufstellen von Erkenntnissen.

² Der Begriff der *physikalischen Wirklichkeit* bedeutet, dass die Wirklichkeit in dem Sinne physikalisch ist, als dass ihre Existenz bzw. ihre Wirklichkeitsinhalte von der Physik als Wissenschaft erkannt werden (sollen). Die Physik entwirft Beschreibungen, Modelle und Theorien ihrer Wirklichkeitsinhalte.

Erleben „in uns“, weil wir das Erleben als vom Gehirn (in einer Wirklichkeit) konstruiert betrachten.¹

Deswegen, so könnte man meinen, kann die Existenz der Wirklichkeit „hinter“ unseren Wahrnehmungen bloß *angenommen* werden. Dass unser Erleben der Wirklichkeit nicht die Wirklichkeit selbst, sondern nur ein Erleben ist, ist jedoch eine Idee bzw. ein Gedanke, auf den wir durch ebendieses Erleben schließen. So gesehen liegt diesem Gedanken die real existierende Wirklichkeit zugrunde, da genau dies, eine real existierende Wirklichkeit, intuitiv unser Erleben ist.²

Unsere Erlebenswelt als reine Erlebenswelt und nicht als räumliche Wirklichkeit zu betrachten, ergibt entweder keinen Sinn, weil sie uns als letzteres erscheint, oder setzt die Annahme der Wirklichkeit voraus.³ Wir erleben die räumliche Wirklichkeit also entweder intuitiv als real, oder die Annahme ihrer Existenz ist die Grundlage dafür, unser Erleben der Wirklichkeit als Wahrnehmungen bzw. Erlebnisinhalte zu bezeichnen (womit sie uns dennoch wie eine direkt erlebte Wirklichkeit vorkommen). Dass all unser Erleben nur Wahrnehmungen sind, hinter denen eine Wirklichkeit existieren *könnte*, ist so nicht richtig, weil es bereits impliziert, dass es eine Wirklichkeit „dahinter“ gibt. Ansonsten ergibt es keinen Sinn zu sagen, dass wir nur ein (nicht-phisches) Erleben haben, wenn doch dieses Erleben uns als ein direktes Erleben einer räumlichen Wirklichkeit vorkommt. Ob wir, unabhängig von der Existenz einer Wirklichkeit „dahinter“, unser Erleben einer Wirklichkeit als reines Erleben oder als direktes Erleben einer realen Wirklichkeit betrachten, ist insofern gleichbedeutend, als unser intuitives Erleben eben eine reale, physikalische Wirklichkeit ist.

Die Existenz der Wirklichkeit, als etwas, das nicht direkter Teil unseres Erlebens ist, wäre also nicht wirklich eine *unsichere Annahme*. Da uns die Wirklichkeit intuitiv real und unmittelbar erscheint, besteht die eigentliche Annahme vielmehr darin, dass wir nur Wahrnehmungen der Wirklichkeit haben.

Wir interpretieren also die intuitive räumliche Wirklichkeit als Erlebnisinhalte, und nehmen diesen zugrundeliegende Wirklichkeitsinhalte an. Wir schlussfolgern, dass es eine von uns unabhängig existierende Wirklichkeit gibt, und all unser Erleben nur ein reines Erleben ist. Diese Erkenntnisse können wir *Theorie der Wirklichkeit* nennen. Durch die Erkenntnis der Mittelbarkeit unseres Erlebens als Wahrnehmung, bzw. durch die Theorie der Wirklichkeit wird die Existenz der Wirklichkeit zwar in gewissem Sinne ungewiss, aber gleichzeitig wird ihre Existenz auch begründet *angenommen* bzw. logisch geschlussfolgert. Wir erfahren also einen Wirklichkeitsinhalt nie direkt, sondern immer nur Wahrnehmungen von ihm. Denn einerseits ist unser Erleben nicht der Wirklichkeitsinhalt selbst, und andererseits findet das eigene Denken (als physikalischer Prozess) im Kopf statt und hat damit nur einen indirekten Kontakt zu anderen Wirklichkeitsinhalten (mittels eines Wahrnehmungsprozesses).

Der den *Realismus*, als die Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit, übertragende Schluss von der *intuitiven Wirklichkeit* auf die *Theorie der Wirklichkeit* kann *abduktiv* begründet werden, siehe dazu später den Abschnitt *Fundamentale Rechtfertigung*. Mit der Theorie der Wirklichkeit können wir eine *konsistente* Theorie und Empirie der Wirklichkeit aufstellen bzw. erkennen, da sich die scheinbare Wirklichkeit so verhält als wäre sie real (bzw. da sich die intuitive Wirklichkeit so verhält wie nach der Theorie der Wirklichkeit).

1.2.1 Erkennbarkeit von Wirklichkeitsinhalten

Nicht nur die Existenz der Wirklichkeit kann beim dargelegten Schluss auf die Theorie der Wirklichkeit als gesichert betrachtet werden, sondern auch die Existenz konkreter Wirklichkeitsinhalte. Die Auffassung, dass unser Erleben bzw. die Wirklichkeitsinhalte eigentlich nur Wahrnehmungen der echten Wirklichkeitsinhalte „dahinter“ sind, bilden wir nur aufgrund ebendiesem Erleben. Wir haben gar keine andere Grundlage zum Annehmen von Wirklichkeitsinhalten, als die in unseren Wahrnehmungen gegebenen Formen von Dingen. Das heißt wir müssen unser Erleben von intuitiven bzw. räumlichen Wirklichkeitsinhalten (zum Teil) als wahr betrachten, um zu schlussfolgern, dass sie nur Wahrnehmungen sind. Denn die Idee, dass z. B. unsere visuellen Erlebnisinhalte eigentlich Wahrnehmungen durch einen Wahrnehmungsprozess

¹ Gray (2004) meint: „When we look at an object, the impression is overwhelming that we simply have a direct window upon the world out there as it actually is.“ Er erwidert jedoch: „It makes no [...] sense to assert that a seen cow resembles or represents a cow-as-it-really-is.“ „The visual sense of the cow is *all there is to the cow that has been sighted.*“

Wir nehmen nach der *indirect-theory of perception* (Gregory 1970) nur *sense-data* (Wahrnehmungen) und nicht *mind-independent objects* (Wirklichkeitsinhalte) direkt wahr.

² Auch z. B. für Schlick (1918) ist der *naive Realismus*, also dass das in der Wahrnehmung Gegebene das Wirkliche ist, der Ausgangspunkt für den Wirklichkeitsbegriff.

³ So meint z. B. Jackson (1977), dass die *sense-data theory of perception* die Unterscheidung zwischen unmittelbaren und vermittelnden Wahrnehmungsobjekten voraussetzt.

mit Sinnesorganen sind, setzt voraus, dass ebendieses Erleben einer Trennung von z. B. Gegenständen in unserer Umwelt, von unseren Sinnesorganen, von unserem Gehirn, real sind, also wirklich so existieren.

Die Erkenntnis, dass unser Erleben der Wirklichkeit nur Wahrnehmungen mit einem Wahrnehmungsprozess sind, setzt also voraus, dass es etwas gibt, das wahrgenommen werden kann – und eigentlich auch, dass all das, was wir erlebt haben, also eine Wirklichkeit, unsere Körper und Wahrnehmungsprozesse, tatsächlich existieren (wenn auch nur teilweise bzw. größtenteils, da unsere Wahrnehmungen trotzdem zum Teil falsch sein können). Demnach können wir also absolut wahre Wahrnehmungen haben. Diese Schlussfolgerung aus der intuitiven Wirklichkeit rechtfertigt jedoch nicht die Wahrheit der intuitiven Wirklichkeitsinhalte als ganze, sondern nur, dass diese in ihrer grundsätzlichen Gestalt, „grob“ die Wirklichkeit wahrheitsgetreu wiedergeben. Siehe auch die Abschnitte *Wahrnehmung der Wirklichkeit* und *Fundamentalrechtfertigungen der Wirklichkeit und physikalischen Gesetze*.

Und natürlich können Wirklichkeitsinhalte noch viel mehr enthalten, als wir wahrnehmen können. Wir können zwar ihre Kontraste erkennen, siehe den Abschnitt *Wahrnehmung der Wirklichkeit*, aber ihre fundamentale Natur ist vielleicht nicht wahrnehmbar – da es vielleicht schlicht physikalisch nicht möglich ist die fundamentale Existenz als Information abzubilden.

Fazit: Wir erleben scheinbar direkt eine räumliche, physikalische Wirklichkeit, weshalb wir sie intuitiv als real betrachten. Aus den uns unmittelbar gegebenen und damit wahren intuitiven Wirklichkeitsinhalten schlussfolgern wir jedoch, dass diese bloß Wahrnehmungen der eigentlichen, indirekt erkennbaren Wirklichkeitsinhalte sind. Dabei wird die Wahrheitsfähigkeit dieser Wahrnehmungen jedoch (zum Teil) nicht in Zweifel gestellt, da die Wahrheit ihrer Grundlage (also der intuitiven Wirklichkeit) uns unmittelbar gegeben ist, und wir aus dieser die Existenz der wahrgenommenen Wirklichkeitsinhalte logisch schlussfolgern. Die Existenz der Wirklichkeit ist keine unsichere Annahme, sondern Voraussetzung dieser Ansicht (bzw. Ergebnis der Schlussfolgerung). Nach dieser *Theorie der Wirklichkeit* ist die (physikalische) Wirklichkeit also existent und erkennbar.

1.4 Bewusstsein

Neben dem Erleben einer Wirklichkeit nehmen wir auch die Inhalte unseres eigenen Bewusstseins wahr, haben also ein Erleben mentaler Zustände und Prozesse wie Wahrnehmen, Denken und Fühlen. Alles was Teil unseres Bewusstseins ist, können wir *Bewusstseinsinhalt* nennen. (Der Begriff des *Bewusstseins* ersetzt hier den Begriff des *Erlebens*, weil wir, wie später ausgeführt, es als eine eigene *Seinsform* neben der Wirklichkeit betrachten können.)

Wenn die scheinbare intuitive räumliche Wirklichkeit lediglich eine Wahrnehmung (Bewusstseinsinhalt) der eigentlichen Wirklichkeit ist, ist alles was wir je erleben nur ein Bewusstseinsinhalt. Alles was wir von der Existenz außerhalb unseres Bewusstseins erfahren ist das, was Teil unseres Bewusstseins wird. Etwas zu erleben bzw. zu erfahren, oder etwas wahrzunehmen bedeutet, dass es Bewusstseinsinhalt wird. Nur die Existenz unserer momentanen bzw. gegenwärtigen Bewusstseinsinhalte ist eine gesicherte Erkenntnis.¹ Unsere Erinnerungen (an die Existenz vergangener Bewusstseinsinhalte) könnten uns täuschen.

Ein wahrgenommener Wirklichkeitsinhalt ist die intuitive Annahme, dass der Bewusstseinsinhalt der Wahrnehmung unabhängig von einem selbst als Wirklichkeitsinhalt existiert.² Ein Bewusstseinsinhalt kann im Fall von korrekter Sinneswahrnehmung mit einem Wirklichkeitsinhalt übereinstimmen (später mehr dazu), also ihn abbilden bzw. ihm entsprechen, womit der Bewusstseinsinhalt eine Wahrnehmung der Wirklichkeit ist.³ Ein Bewusstseinsinhalt kann jedoch

¹ Siehe den Abschnitt *Fundierungstheorie*.

² Aus was die verschiedenen Seinsformen eines Wirklichkeitsinhaltes genau bestehen, wissen wir nicht. Was uns materiell erscheint, ist nach den Erkenntnissen der Quantenphysik eigentlich eine abstrakte Existenz, die wir uns nicht vorstellen können. Anbetracht dessen, dass wir die Wirklichkeit nur annehmen, erscheint das vielleicht jedoch gar nicht so überraschend. Denn die Wirklichkeit muss sich schließlich nicht aus ähnlichen Inhalten zusammensetzen wie unser Bewusstsein. So besteht z. B. der Bewusstseinsinhalt einer visuellen Wahrnehmung aus Formen, welche aneinandergrenzen und den Raum ausfüllen. Nach der Quantentheorie besteht ein Wirklichkeitsinhalt jedoch nicht aus Materie mit einer bestimmten Form, sondern aus abstrakten Eigenschaften, für die kein Äquivalent als Bewusstseinsinhalt existiert.

³ Ein Grundproblem der Abbildtheorien der Wahrnehmung ist, wie z. B. G. Gabriel (2020, 99) es beschreibt, dass wir immer nur annehmen können, dass das Wahrgenommene, der Wirklichkeitsinhalt, so aussieht wie unsere Sinneswahrnehmungen, weil wir nur letztere haben. Wir könnten demnach also nie mit Sicherheit wissen ob unsere Wahrnehmungen mit dem Wahrgenommenen übereinstimmen.

auch bloß einen *möglichen*, also nicht unbedingt gegenwärtig existenten Wirklichkeitsinhalt darstellen.

1.5 Wirklichkeit als Grundlage von Bewusstsein

Was man im eigenen Kopf erlebt und was sich wissenschaftlich/empirisch im eigenen Kopf feststellen lässt, ist gänzlich verschieden (vgl. *epistemische Asymmetrie*). Eine Farbe, wie z. B. Rot, hat als Bewusstseinsinhalt nichts gemeinsam mit dem Gehirnzustand aus Elementarteilchen und -kräften, welcher sie realisiert. Bewusstsein scheint nicht in den Gehirnzuständen zu stecken, denn es ist nicht durch die Sinne oder andere Messinstrumente wahrnehmbar. Ein Bewusstseinsinhalt, wie das Erleben einer Farbe, scheint zwar physikalisch verursacht, lässt sich selbst aber nicht als etwas physikalisches einordnen. Physikalische Existenz bzw. Elementarteilchen und -kräfte haben nach dem Status quo der Physik nur physikalische Eigenschaften. Das Bewusstsein, also die Inhalte unseres Erlebens wie Gedanken und Gefühle, *findet keinen Platz in der Physik*. Ein Bewusstseinsinhalt und ein Wirklichkeitsinhalt sind völlig anderer Natur.

Natürlich sind nicht nur Bewusstsein und Wirklichkeit fundamental verschieden, sondern auch verschiedene Arten von Bewusstseinsinhalten wie etwas Visuelles und ein Geschmack, jedoch lassen sich unsere Bewusstseinsinhalte als ebendiese zusammenfassen, als Teil unserer Erlebnisse bzw. Teil unseres Bewusstseins.

Wir erkennen jedoch zum Teil eine Kopplung von bestimmten Gehirnzuständen und bestimmten Bewusstseinsinhalten. Unser Bewusstsein scheint durch die Zustände unseres Gehirns *realisiert* zu sein. Die sinnvollste bzw. beste Erklärung scheint zu sein, dass Bewusstseinsinhalte eine zweite nicht-physikalische bzw. immaterielle Ebene über den Wirklichkeitsinhalten sind. So nehmen wir an, dass Bewusstseinsinhalte als nicht-räumliche Existenz parallel zur bzw. im metaphysischen Sinne über der angenommenen räumlichen Existenz existieren. Dabei ist ein bestimmter Bewusstseinsinhalt immer an einen bestimmten Wirklichkeitsinhalt gekoppelt, denn zu jedem Bewusstseinsinhalt den wir erleben, existiert ein Gehirnzustand. Alle Bewusstseinsinhalte haben also eine parallele *Wirklichkeitsgrundlage*. Es gibt keine Hinweise auf Wirklichkeits-unabhängige Existenz von Bewusstsein, und keine Gründe, warum solch eine Annahme sinnvoll wäre.

Die Verursachung von Bewusstsein durch die Wirklichkeit ist dabei natürlich nicht physikalischer Art (bzw. gibt es keine physikalische Theorie die dies erklärt). Stattdessen nehmen wir an, dass Bewusstsein aus dem Nichts immer zusammen mit bestimmten Wirklichkeitsinhalten entsteht, in unserem Fall Gehirnzuständen. Gehirnzustände sind also Wirklichkeitsinhalte, welche einen Bewusstseinsinhalt realisieren. Da die Bewegung von Wirklichkeitsinhalten auf der Größenebene von Neuronen physikalisch ohne Bewusstseinsinhalte geklärt werden kann, bestimmt diese Bewegung der Wirklichkeitsinhalte auch die Veränderung der Bewusstseinsinhalte. Bewusstseinsinhalte sind demnach vollkommen von der Wirklichkeit abhängig. (In diesem Buch werden oft Begriffe spezifischer Bewusstseinsinhalte wie z. B. *Gefühl* verwendet, obwohl zum Teil ebenso der Gehirnzustand des Bewusstseinsinhaltes eines Gefühls, also das Gefühl als Wirklichkeitsinhalt, gemeint sein könnte.)

Natürlich macht das Bewusstsein nur einen kleinen, sich teilweise ständig ändernden Teil des Gehirns aus. So werden ständig unbewusste Teile des Gehirns auch aktiviert und somit zum Gehirnzustand eines Bewusstseinsinhaltes. Das heißt ein Teil des „Unterbewusstseins“ gelangt ins Bewusstsein. Und vielleicht besitzen auch die Teile des Gehirns, die nicht Gehirnzustand unseres Bewusstseins sind, Bewusstseinsinhalte – nur wissen wir davon eben nichts, da sie nicht Teil des eigenen Bewusstseins sind.

Fazit: Bewusstseinsinhalte sind nicht Teil der Wirklichkeit, weil sie völlig anders sind als physikalische Existenz. Sie existieren aber (als zweite Seinsform) „parallel“ zu bzw. „über“ den Wirklichkeitsinhalten, von deren Existenz die ihre abhängt. Welche Bewusstseinsinhalte wir erleben, ist also durch die physikalische Wirklichkeit bestimmt. Unsere Bewusstseinsinhalte sind an Gehirnzustände gekoppelt.

1.6 Fremdes Bewusstsein

Wir nehmen jedoch an, dass Wirklichkeitsinhalte, welche den Gehirnzuständen unseres Bewusstseins ähneln, auch Bewusstseinsinhalte besitzen bzw. realisieren. So nehmen wir an, dass andere Menschen ein ähnliches Bewusstsein wie man selbst besitzen, und bei ähnlichen bestimmten Gehirnzuständen auch ähnliche bestimmte Bewusstseinsinhalte

besitzen.¹ So gibt es in der Wirklichkeit vieles was der Informations-vernetzenden Struktur unseres Gehirns ähnlich ist, wie natürlich die Gehirne bzw. Zentralnervensysteme anderer Lebewesen, aber auch künstliche Intelligenz.²

Da jedoch im Prinzip alle Wirklichkeitsinhalte sich in geringen Maße ähnlich sind (weil sie alle aus Elementarteilchen bestehen), und da unser Gehirn bloß aus gewöhnlicher Materie besteht, ist es sinnvoll anzunehmen, dass alle physikalischen Wirklichkeitsinhalte Bewusstseinsinhalte besitzen (siehe den Abschnitt *Emergentismus vs. Panpsychismus*). Es gibt keine sinnvolle Grenze welche Arten von ähnlichen Wirklichkeitsinhalten noch Bewusstsein besitzen und welche nicht. So würde zwar jeder Wirklichkeitsinhalt Bewusstsein besitzen, jedoch natürlich nicht in der Form des menschlichen Bewusstseins, da nur das Gehirn die Anordnungen der Außenwelt durch Sinneswahrnehmung abbildet oder repräsentiert, und neuronal komplex vernetzt.

Wir nehmen also an, dass andere Lebewesen ebenfalls ein Bewusstsein im ontologischen Sinne besitzen, und können auch annehmen, dass jeder physikalische Wirklichkeitsinhalt einen Bewusstseinsinhalt besitzt (*Panpsychismus*). Diese Annahme ist induktiv daraus geschlussfolgert, dass man selbst ein Bewusstsein besitzt, bzw. dass der Wirklichkeitsinhalt des eigenen Gehirns Bewusstseinsinhalte besitzt. Die dem Panpsychismus widersprechende Annahme einer Verschiedenheit, also dass von identischen physikalischen Teilchen nur manche „Bewusstseinsbausteine“ besitzen, oder dass nur die Gesamtheit der Teilchen in Form eines Gehirns Bewusstseinsinhalte besitzt, wäre weniger einfach, und erscheint geradezu unlogisch.

Fazit: Dass alle Wirklichkeitsinhalte eine Art Bewusstseinsinhalt besitzen, wäre eine logische und konsequente Annahme.

1.7 H&F: Existenz der Wirklichkeit

1.7.1 Begriff der Wirklichkeit

Die *Wirklichkeit* definiert sich meist nach Wittgenstein (1990, Ziffer 1, S. 9.) als *alles, was der Fall ist*. Diese Auffassung entspringt jedoch der (auch heute noch weitverbreiteten) Vernachlässigung der Existenz von Bewusstsein als eigene Seinsform, denn es sollte dieses nicht einschließen. Meistens bezeichnet *Wirklichkeit* nur die *physikalische Wirklichkeit*, da alles was sie enthält durch die Physik beschrieben wird (bzw. werden soll). So soll der Begriff der Wirklichkeit auch in diesem Sinne hier verwendet werden. *Wirklichkeit* als kürzerer Begriff für die *physikalische Wirklichkeit* ist auch praktischer, da diese in der Erkenntnistheorie deutlich häufiger zur Sprache kommt als die Gesamtheit aller Existenz, für welche man auch schlicht den Begriff des Seins verwenden kann, denn alles was der Fall ist, *ist*.

1.7.2 Realismus (der Wirklichkeit)

Die beschriebene Theorie der Wirklichkeit entspricht dem erkenntnistheoretischen Realismus. Schurz (2021; 5, 116 f.) definiert die ontologische Realismus-Frage als „Gibt es eine subjektunabhängig existierende Realität bzw. Außenwelt?“, und die epistemische (erkenntnistheoretische) Realismus-Frage als „Wenn es eine solche Realität gibt, in welchem Ausmaß können wir sie erkennen?“. Die wissenschaftstheoretische Realismus-Frage beschäftigt sich damit, ob wissenschaftliche Theorien über das Unbeobachtbare die Realität abbilden (S. 115).

Das Verhältnis von Bewusstsein (oder Mensch bzw. Gehirn) und Wirklichkeit entspricht der *Subjekt-Objekt-Spaltung* in der Erkenntnistheorie, wie sie z. B. G. Gabriel (2020) beschreibt. Schurz (S. 116) beschreibt die Subjekt-Objekt-Relation im Realismus als Subjekt und Realität, die „außerhalb“ und ontologisch unabhängig vom Subjekt existiert.

Die beschriebene *intuitive Wirklichkeit*, welche als räumlich und real erscheint, entspricht dem Standpunkt des *Common-Sense-Realismus*. So meint Putnam (1994, 488), dass wir die fundamentale Intuition haben, dass unser Geist in echtem Kontakt mit der „äußeren“ Welt stehen kann. Dieser Standpunkt wiederum entspricht dem *direkten Realismus*, nach dem wir die *Dinge selbst* sehen (S. 126). Dies alles sind *externalistische Rechtfertigungsansätze*. Popper (1970) bezeichnete das, was hier intuitive räumliche Wirklichkeit genannt wurde, als Realismus des Alltagsverständes. Moores (1939) Argument, man könne durch das Betrachten seiner Hände mit Sicherheit wissen, dass man Hände (als Wirklichkeitsinhalte)

¹ Herkömmlich spricht man vom Problem des *Fremdpsychischen* oder *geistiger Zustände* (Ernst 2016, 24).

Auch z. B. Carnap (1928 (2)) erkannte, dass die erkenntnistheoretische Grundlage für das *Fremdpsychische* das Physische ist, dessen Grundlage wiederum *Eigenpsychische* ist, welches als dem erkennenden Subjekt unmittelbar Gegebenes der Ausgangspunkt jeder Erkenntnis ist.

² Dass auch digitale Technik Bewusstsein besitzen könnte, meint z. B. auch Chalmers (1997, 294 f.).

hat, entspricht der Erkenntnis der intuitiv unmittelbar gegebenen Wirklichkeit.

Nach dem *indirekten Realismus* nehmen wir die „Dinge an sich“ nur indirekt wahr. Nach dem *naiven, indirekten Realismus* können wir *alle* wahrnehmbaren Merkmale von Gegenständen so wahrnehmen, wie sie wirklich sind (Schurz S. 127). Nach dem *nichtnaiven, indirekten Realismus* gilt dies nur für *einige* Merkmale, während andere Merkmale lediglich Vorstellungen im Geist sind. Beim epistemischen bzw. erkenntnistheoretischen Realismus ist die Wirklichkeit hinter unseren Wahrnehmungen wirklich erkennbar. Das heißt wir können prinzipiell beobachtungsunabhängig existente Objekten in einer für alle Beobachter identischen Welt erkennen. Mit zunehmenden wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt würde sich unser Bild der Wirklichkeit immer weiter dem realen annähern. Nach dem *epistemischen Anti-Realismus* lassen sich hingegen die fundamentalen Eigenschaften der Wirklichkeit nicht adäquat abbilden, wie vielleicht die Quantenphysik zeigt.

Da ein direkter Realismus bei näherer Betrachtung nicht haltbar ist (S. 127 ff.), hat er mit der real erscheinenden intuitiven Wirklichkeit nur eine *methodologische* Funktion in der Rechtfertigung des Realismus. Wie die meisten Philosophen übersieht auch Schurz in seiner Abweisung des direkten Realismus, dass dieser, wie im Abschnitt *Wirklichkeit und Bewusstsein* gezeigt, die beweisführende Grundlage für den indirekten Realismus liefert. Er ist insofern nicht bloß eine kognitive Illusion, als dies schon die Existenz des Kognitiven in einer Wirklichkeit voraussetzt. (Allerdings ist anzumerken, dass Schurz (S. 9) bewusst auf Begründungen durch subjektive Intuitionen verzichtet.)

Rund 82 % der Philosophie-Professoren in einer Umfrage (Bourget & Chalmers 2013) befürworteten einen nicht-skeptischen Realismus (gegenüber einem skeptischen), und rund 75 % einen wissenschaftlichen Realismus (gegenüber einem wissenschaftlichen Anti-Realismus).

Nach dem *schwachen Realismus* gibt es zwar eine Realität und diese steht in gewisser Beziehung zum wahrnehmenden Subjekt, doch dies ließe keine Rückschlüsse auf die Welt an sich zu. Für den Menschen existiere nur, was für ihn erkennbar ist. Jeder andere Rückschluss sei spekulative *Metaphysik*.

Nach dem *metaphysischen Realismus* bestimmen unsere Ansichten über die Welt nicht wie diese beschaffen ist. Allerdings bestimmen unsere Ansichten die Welt (Wirklichkeit) insofern, als wir die Welt nur entsprechend unserer „Ansichten“ (intuitive Wirklichkeit) annehmen. Der Begriff *metaphysisch* könnte hier jedoch irreführend sein, da diese Ansicht eigentlich auch Teil der normalen Physik ist.

Beim *repräsentationalen Realismus* bilden die Bewusstseinsinhalte die Wirklichkeit nicht (unbedingt) ab, sondern repräsentieren sie durch die Kausalität des Wahrnehmungsprozesses als gleichbleibende Beziehung (*Isomorphie*) zwischen Außenwelt (Wirklichkeit) und Bewusstsein (Repräsentation).

Die Wirklichkeit bzw. unser Erleben einer Wirklichkeit könnte zwar nur eine Simulation (in der tatsächlichen Wirklichkeit) sein, aber trotzdem ist dies nicht die von uns bevorzugte Ansicht. Siehe dazu den Abschnitt *Gehirn-im-Tank-Szenario*.

1.7.3 Direkte Erkenntnis der Wirklichkeit; Intuitive Wirklichkeit

Locke (1690, Teil 4), dass wir durch unsere Sinneswahrnehmung außerhalb von uns existierende Dinge erkennen (*sensitives Wissen*), weil dies uns genau so vorkommt. Die *Ideen, die durch die Sinne dem Verstand zugeführt werden*, kommen nicht von uns, sondern scheinen durch eine Außenwelt bestimmt. Und er meint, dass wir durch unsere Sinneswahrnehmung zumindest die momentane bzw. gegenwärtige Existenz der Dinge außerhalb von uns so erkennen können, wie sie wirklich ist.

Dreyfus und Taylor (2015) argumentieren gegen eine *mediational epistemology*, nach welcher die Wirklichkeit nur indirekt mittels Wahrnehmungen erkannt wird, und beschreiben einen Standpunkt der *contact theory*, welcher wahrscheinlich dem der hier beschriebenen *intuitiven Wirklichkeit* entspricht: „The reality of contact with the real world is the inescapable fact of human (or animal) life, and can only be imagined away by erroneous philosophical argument.“ (S. 107) Sie meinen ebenfalls, dass wir durch unser Erleben einen direkten Zugang zur physischen Wirklichkeit haben.

Der Realismus von Dreyfus und Taylor sollte zeigen, wie wir in direkten Kontakt mit der Wirklichkeit treten, indem Gedanken und Wissen in die körperlichen und sozial-kulturellen Kontexte eingebettet werden, in denen sie stattfinden. Durch körperliche Interaktion könnten wir Wissen über die Welt erlangen. Sie meinen z. B., dass Erkenntnis nicht vermittlungsgebunden sei, also zwischen Geist und Welt keine Kluft liege. Da jedoch offensichtlich eine Kluft zwischen Umgebung und Gehirnzustand liegt, könnte damit das Erleben der intuitiven Wirklichkeit gemeint sein, welches tatsächlich nicht vermittlungsgebunden ist.

Thema ist auch eine *embodied cognition*, was bedeutet, dass unser Denken in einen Körper eingebettet ist, und durch die Wahrnehmungsprozesse der Sinneswahrnehmung Informationen über seine Umwelt bildet. Informationen über die

Wirklichkeitsinhalte bleiben dabei von diesen bis zu unseren Wahrnehmungen erhalten, sodass letztere nicht nur willkürliche Repräsentationen sind. „Clearly, the universe has some independent structure and we embodied being have to get in the right relation to that structure in order to experience anything, but if we can only describe how these boundary conditions affect us embodied beings, we are still stuck in internal realism.“ (S. 139) Die Argumentation der intuitiven Wirklichkeit des Kapitels *Wirklichkeit* hat gezeigt, warum es nicht nur ein *interner Realismus* ist, sondern warum wir die externe Wirklichkeit zum Teil so erkennen können, wie sie ist.

Die intuitive Wirklichkeit, die hier nur als „Sprungbrett“ für die Theorie der Wirklichkeit dient, scheint für Dreyfus und Taylor jedoch dauerhafter Bestandteil ihrer Realismus-Theorie. Da wir die Dinge an sich nur mittels Wahrnehmungen erkennen, sei es überflüssig für wahre Wahrnehmungen noch Dinge an sich anzunehmen. Unser intuitives Erleben einer Wirklichkeit wäre als alles was wir je von ihr erleben direkte Erkenntnis der Dinge an sich. Wie im Abschnitt *Wirklichkeit und Bewusstsein* gezeigt erkennen wir so auch die Dinge wie sie an sich sind, aber eben nur zum Teil, denn nach der Theorie der Wirklichkeit muss es unabhängig von uns existierende Wirklichkeitsinhalten geben, die wir nur mittels ihnen entsprechenden Bewusstseinsinhalten (bzw. ihren Gehirnzuständen) erkennen können (was Dreyfus und Taylor jedoch wahrscheinlich nicht bestreiten). Manche Wirklichkeitsinhalte könnten für uns schlicht nicht wahrnehmbar sein.

Was im Abschnitt *Wirklichkeit und Bewusstsein* als unmittelbar gegebene, *intuitive Wirklichkeit* beschrieben wurde, könnte man auch (*naiven*) *direkt-realistischen Erlebens-Externalismus* nennen (siehe den Abschnitt *Erkenntnistheoretischer Externalismus/Internalismus*), da wir ein externes Erleben haben, dieses jedoch nur *unskeptisch* als die echte Wirklichkeit betrachten, da es uns so erscheint. Dieser ist, in der Sprache von Schurz (S. 70), nur *methodologisch* ist, da er die Grundlage für den Schluss ist, dass wir es nur mit Wahrnehmungen zu tun haben, also internalistisch rechtfertigen müssen. Von dieser Position des *Erlebens-Externalismus* ist wie gezeigt also ein logischer, oder, wie später behandelt, ein abduktiver Schluss auf die Theorie der Wirklichkeit, als *erlebens-externalistischer Realschluss* möglich, was zu einem externalistisch-fundiertem Internalismus führt, da die Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit interne Überzeugungen sind, die extern gerechtfertigt sind. Da die Existenz und Erkennbarkeit der bzw. *einer* Wirklichkeit beim Schluss aus dem intuitiven direkten Realismus übertragen werden kann, muss die Theorie der Wirklichkeit nicht *realistisch*, sondern nur *instrumentell* gerechtfertigt werden. Wie später gezeigt, kann die Theorie der Wirklichkeit als *Fundamentalrechtfertigung* letztlich scheinbar nur durch intuitive Logik gerechtfertigt werden.

1.7.4 Idealismus und Solipsismus

Nach dem *erkenntnistheoretischen Idealismus* gibt es Gegenstände nicht unabhängig von ihrer Wahrnehmung; ihre Existenz wird nur dadurch konstituiert, dass sie wahrgenommen werden (Schurz 2021, 119). Der Idealismus ist jedoch im Gegensatz zum *Solipsismus* (meist) intersubjektiv, betrachtet also auch andere Subjekte als existent. Der Standpunkt, dass nur man selbst als wirklich existiert, erscheint sehr unattraktiv. Er widerspricht der (wenn auch nicht fundamentalen) Intuition, dass andere Subjekte im Grunde genauso wirklich sind wie man selbst. Nach dem *subjektiven Idealismus* bzw. *metaphysischen Solipsismus* existiert nichts außerhalb des eigenen Bewusstseins. Der Schluss auf die Persistenz der Gegenstände (wenn sie nicht beobachtet werden) beruht auf einem induktiv-abduktiven Schluss, der nicht akzeptiert wird, so Schurz (S. 119). *Fundierungstheoretische* Erkenntnistheorien hingegen können einen *methodologischen* Solipsismus als Ausgangspunkt haben, der nicht alle Phänomene auf interne reduzieren will, sondern auch kreative abduktive Erweiterungsschlüsse zulässt, meint Schurz (S. 50).

Auch wenn man ausgehend vom Solipsismus die Annahme trifft, dass andere Subjekte gleichwertig wie man selbst existieren, stellt sich für solch einen Idealismus die Frage, in welchem einem „Raum“ diese existieren und inwiefern sie eine gleiche Erlebenswelt teilen. Der subjektive oder intersubjektive Idealismus könne weder die zeitliche Stabilität, noch die Gesetzmäßigkeiten unserer Wahrnehmungen erklären, fasst Schurz zusammen (S. 121). Er steht in extremem Widerspruch zum naiven Realismus, nach dem wir die objektive Wirklichkeit unmittelbar wahrnehmen.

Betrachtet man die Schlussfolgerung ausgehend von der intuitiven Wirklichkeit im Abschnitt *Wirklichkeit und Bewusstsein* als gültig, ist diese These des Idealismus insofern nicht haltbar, als die Subjekt-unabhängige Existenz der Gegenstände gesichert ist, wenn man unser Erleben als *Wahrnehmung* dieser betrachtet. Denn unser Erleben ist intuitiv keine Wahrnehmung von Dingen, sondern besteht aus den realen Dingen selbst.

Der philosophische Konflikt zwischen Realismus und Anti-Realismus bzw. Idealismus wurde auch als *Scheinproblem* bezeichnet. So meint z. B. Carnap (1928 (1)), dass die Positionen des Realismus und Idealismus sinnlos sind, da nicht denkbar sei, dass sie sich beweisen oder widerlegen lassen.

Auf Kants (1781) Bedauern, dass es ein „Skandal der Philosophie“ sei, dass das „Dasein außer uns“ bloß geglaubt und

nicht bewiesen werden kann, antwortet Heidegger (1960), dass der *Skandal darin* bestehe, dass solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden, denn zu „beweisen ist nicht, dass und wie eine *Außenwelt* vorhanden ist, sondern aufzuweisen ist, warum das Dasein als In-der-Welt-sein die Tendenz hat, die *Außenwelt* zunächst *erkenntnistheoretisch* in Nichtigkeit zu begraben, um sie dann erst zu beweisen. Wie beschrieben muss bzw. kann dies nicht bewiesen werden.

1.7.4.1 Possibilistischer Idealismus

Nach dem *possibilistischen* Idealismus (wie im *Positivismus* oder *Phänomenalismus*) existieren Gegenstände, die momentan nicht wahrgenommen werden, insofern, als sie wahrgenommen werden *könnten* bzw. wahrgenommen werden *würden*, wenn ein Subjekt seine Aufmerksamkeit auf sie richtet. Insofern würden Dinge als reale Möglichkeit und als reale Notwendigkeit existieren. Somit soll die unbeweisbare Annahme einer Wirklichkeit vermieden, und ohne kognitiven Bedeutungsverlust durch *Wahrnehmungskonditionale* ersetzt werden – da die scheinbare Existenz von Dingen für uns nur in ihrer Wahrnehmbarkeit bestehe. Im Gegensatz zum momentan-Wahrgenommenen ist es jedoch ähnlich ungewiss, ob etwas zukünftig wahrgenommen werden könnte bzw. würde, wie ob es unabhängig von unserer Wahrnehmung real in der Wirklichkeit existiert. Ein zukünftiges Erleben und eine momentane Wirklichkeit sind beide ungewiss. Schurz (S. 124) meint, dass der possibilistische Idealismus eine Vorform des epistemischen Realismus ist, da er eine das Subjekt umgebende Raumzeit annimmt, die zwar nicht aktuelle Gegenstände, aber subjektunabhängige, reale Möglichkeiten des „Beobachtetwerdens“ mit gesetzmäßig festgelegten Beobachtunggehalten enthält.

Der possibilistische Idealismus scheint jedoch wie jeder andere Idealismus im Gegensatz zur Theorie der Wirklichkeit die Gesetzmäßigkeiten tatsächlicher oder möglicher Wahrnehmungen nicht erklären zu können. So meint Schurz (S. 125), dass aktual-realistische Objekte und Merkmale die beste Erklärung durch abduktiven Schluss von Wahrnehmungsdispositionen des possibilistischen Idealismus sind. Des Weiteren seien Sätze der realistischen Dingsprache nicht bedeutungsgleich mit den Konjunktionen von Beobachtungsmöglichkeiten.

1.7.5 Spekulativer Realismus & objektorientierte Ontologie

Nach der *objektorientierten Ontologie* (OOO) existieren Objekte unabhängig von der menschlichen Wahrnehmung (als externe Relation), und haben (sehr wahrscheinlich) Eigenschaften, die über diese hinausgehen. Deswegen wird diese Richtung oft dem sogenannten *Spekulativen Realismus* zugeordnet, da Wirklichkeitsinhalten Eigenschaften zugesprochen werden, die für uns nicht wahrnehmbar sind. Meillassoux (2008), kritisiert einen *Korrelationismus*, als die Sichtweise, dass der Mensch bzw. das Denken nicht ohne die Welt bzw. das Sein und umgekehrt existieren kann, und dass die Welt nicht so beschreiben wird (bzw. werden könne), wie sie unabhängig von unserer Erkenntnis wirklich ist.

Die OOO will ohne die Unterscheidung in Subjekt und Objekt auskommen, da das menschliche Erleben keinen besonderen (ontologischen) Status habe. Subjekte hätten kein *kognitives Primat* gegenüber den Beziehungen der Objekte zu anderen Objekten. Nach der OOO gibt es nicht nur eine *relationale Kluft* zwischen Mensch und Objekt, sondern auch zwischen allen Objekten oder Entitäten. (Graham 2002) Dies ist natürlich insofern richtig, als wir (nach der Theorie der Wirklichkeit) annehmen, dass unser Bewusstsein nur ein kleiner Bestandteil der Welt ist, und nicht fundamentaler ist als Wirklichkeitsinhalte oder fremdes Bewusstsein. Und der Mensch ist natürlich nur Wirklichkeitsinhalt in einer Wirklichkeit wie jeder andere auch ist, und interagiert nach den Regeln der Physik mit ihr. Das eigene Erleben hat jedoch insofern einen besonderen Status, als (nach der Theorie der Wirklichkeit) alles was wir erleben unsere Bewusstseinsinhalte sind.

Bezüglich des *kognitiven Primats* und der gesonderten Stellung des Subjekts: Die Definition davon, was als „kognitiv“ gilt kann beliebig weit gefasst werden, da als kognitiv alles gelten kann, was auch nur entfernte Ähnlichkeit mit dem Gehirn und der Sinneswahrnehmung des Menschen hat. So wird bei der OOO der Wahrnehmungsprozess des Menschen, weil er auch nur aus Physik bzw. Wirklichkeitsinhalten besteht, verglichen mit dem bloßen Kontakt von Objekten oder einer Reaktion von Objekten miteinander, wodurch diese mit ihren „sinnlichen Seiten“ in Kontakt kämen. Die irreführende Erkenntnis der OOO scheint hier lediglich, dass die Wahrnehmung eines Objektes A durch ein Objekt B (z. B. ein Gehirn), nicht dadurch geschieht, dass das B A „in sich aufnimmt“, sondern dass B physikalisch durch A verändert wird.

Statt Wirklichkeitsinhalte als aus immer kleineren fundamentalen physikalischen Elementen bestehend zu betrachten, will die OOO den Fokus auf Dinge an sich auf jeder Größenebene lenken, und spricht ihnen vielleicht eigene ontologische und damit fundamentale Existenz zu. Dieser Ansatz wäre insofern falsch, als Dinge schlicht Anordnungen kleinerer, fundamentaler Bestandteile sind. Auf ähnlichem Niveau sind viele Argumentationen von Vertretern genannter

Bewegungen, welche zum Teil an die irrationalen und zum Teil absurden Theorie-Konstrukte Heideggers anknüpfen.¹ Insgesamt scheint die OOO keinen fundamentalen erkenntnistheoretischen Beitrag zu liefern.

Markus Gabriel vertritt mit seinem „Neuen Realismus“ ebenfalls einige falsch erscheinende Ansichten, welche unter rationale-philosophie.de/Gabriel-Realismus kurz beleuchtet werden sollen.

1.8 H&F: Existenz von Bewusstsein

Für Leser ohne Vorkenntnisse gibt das Video *Where Does Your Mind Reside?: Crash Course Philosophy #22* (CrashCourse 2016) eine gute Einführung um die Problematik des Bewusstseins.

Bewusstsein bzw. Bewusstseinsinhalte (als *ontologische Seinsform*) werden herkömmlich auch *phänomenales Bewusstsein* bzw. *Phänomenologie* einer Erfahrung (Tye 2015, section 1; Siegel 2016, section 1), *Erleben* oder *Qualia* genannt, wobei letzterer Begriff veraltet ist (Dennett 1988).

1.8.1 Mentaler Anti-Realismus / Reduktionismus

Nach dem *Naturalismus* besteht alles aus physikalischer Natur und ist durch diese bestimmt. Damit sei auch das Bewusstsein Teil dieser oder existiere überhaupt nicht. Nach dem *Funktionalismus* sind Bewusstseinszustände mit den funktionalen Zuständen des Gehirns identisch. Nach dem *Physikalismus* ist alles physikalisch, das heißt es gäbe kein Bewusstsein, bzw. wäre dieses auch physikalisch. Nach der *Token-Identitätstheorie* (SEP: The Mind/Brain Identity Theory) sind mentale Zustände eines Individuums mit materiellen Zuständen dessen Gehirns identisch. Ein Bewusstseinsinhalt wäre also nichts anderes als das „Feuern“ bestimmter Nervenzellen im Gehirn. Bewusstseinsinhalte und Gehirnzustände sind jedoch völlig verschiedene Dinge. Zu sagen sie seien identisch ergibt keinen Sinn. Es ist zwar vorstellbar, dass Bewusstsein eine bisher unentdeckte Eigenschaft von Materie sein kann, und dass sozusagen nur man selbst als die Materie seines Gehirns sich als Bewusstsein erlebt, jedoch erklärt dies nicht die Existenz der beiden als völlig verschiedenartig angenommenen Phänomene. Bezüglich der Identitätstheorie kommt Chalmers (1996, 2.3) zu dem Schluss: „When it comes to issues of *explanation*, this position is just as nonreductive as mine.“

Der Glaube, dass sich das Bewusstsein physikalisch erklären ließe, ist weitverbreitet. Jedoch ist Bewusstsein wie beschrieben völlig verschieden von der physikalischen Wirklichkeit. Die Existenz mentaler Zustände und ihre Andersartigkeit gegenüber physischen Zuständen wurde von vielen Philosophen als offensichtlich und intuitiv erkennbar beschrieben. Viele Menschen können allerdings die logisch erscheinende Erkenntnis, dass es zwei verschiedene Seinsformen geben muss, schlicht nicht nachvollziehen. Sie empfinden es als ebenso logisch, dass ein bestimmtes Erleben *dasselbe* ist wie der Gehirnzustand. Aus der Perspektive meiner Logik kann dies jedoch nur ein Irrtum sein. Denn wenn z. B. eine bestimmte Konstellation von Atomen, die einen Gehirnzustand bilden, offensichtlich etwas anderes ist als z. B. ein Wahrnehmen der Farbe Blau, ist es eine logische Schlussfolgerung, dass beides auch zwei verschiedene Entitäten sind.

Bei einer Umfrage unter Philosophie-Professoren (Bourget & Chalmers 2013) befürworteten rund 57 % den Standpunkt des *Physikalismus* bezüglich dem *mind* (Geist). Die Unzulänglichkeiten des materialistischen Standpunkts scheinen jedoch zunehmen zu anerkannt zu werden (Koons 2010).

Strawson (2006 (1)) meint, dass der Physikalismus daran scheitert, dass alles Physikalische in seiner fundamentalen Natur kein Erleben ist bzw. kein Bewusstsein enthält, und dass aus nicht-Erlebens-behafteten Phänomenen keine Erlebens-Phänomene entstehen können, obwohl das Physikalische in seiner Natur die Möglichkeit enthält, sich als mentale Aktivität (Bewusstsein) zu manifestieren (wie wir es alle offensichtlich selbst erleben). Deshalb müsse das Physische intrinsisch etwas mit Erleben zu tun haben. „In fact [...] it is hard to see why this view would not count as a form of dualism.“ (Strawson 2006 (2); 19)

Es gibt auch die Ansicht, dass Bewusstsein und physikalische Wirklichkeit nur zwei Varianten sind, ein und dieselbe Realität zu beschreiben bzw. zu erleben. Diese Ansicht liefert jedoch auch keine wirkliche Erklärung, sondern führt nur die eigentliche Realität als dritte Sphäre ein. Eine einfachere und deshalb zu bevorzugende Theorie ist es deshalb, dass die Wirklichkeit so ist wie die Physik es beschreibt, und dass Bewusstseinsinhalte zusätzlich zu dieser existieren.

1.8.2 Mentaler Realismus

¹ „Obwohl [...] die deutschen Idealisten Gegner der Aufklärung waren und sich oft auf Scheinargumente stützten, erhoben sie doch wenigstens noch Anspruch auf Vernünftigkeit. Dagegen stehen die Heideggerianer der rationalen Ausweisung philosophischer Behauptungen bestenfalls gleichgültig gegenüber.“ (Glock 2004)

Nach dem *nicht-reduktiven Materialismus* bzw. *nicht-reduktiven Physikalismus* kann der Geist als Phänomen nicht allein physikalisch erklärt werden kann. Nach dem *Emergentismus* ist der Geist eine höhere Systemeigenschaft, die nicht allein auf die Summe der neuronalen Aktivitäten reduziert werden kann. Das Problem der nicht-Reduzierbarkeit des Mentalen auf das Materielle wurde auch behandelt unter den Begriffen *Leib-Seele-Problem* und *Qualiaproblem*. Die Frage, warum es neben der Wirklichkeit auch Bewusstsein gibt, und wie Bewusstsein (aus der physikalischen Wirklichkeit) entstehen kann, wird diskutiert unter dem Begriff *hard problem of consciousness*, als Gegensatz zum einfachen Problem, als dem Verstehen des Geistes als Gehirn. Es ist eine Frage, welche für viele Philosophen und Wissenschaftler unlösbar erscheint. Der Standpunkt, dass es (für menschliche Gehirne) keine Erklärung für die Existenz von Bewusstseinsinhalten und ihrer Dualität zur Wirklichkeit geben kann, nennt sich (*new*) *mysterianism*, wie er von Colin McGinn vertreten wird.

Die Unterscheidung in Wirklichkeit und Bewusstsein entspricht dem *ontologischen Dualismus* (auch *Substanzdualismus*), welcher davon ausgeht, dass alles, was ist, in zwei einander ausschließende Arten von Entitäten oder Substanzen zerfällt. So werden materielle und immaterielle („geistige“) Entitäten einander gegenübergestellt.

„Experience may arise from the physical, but it is not entailed by the physical.“ wie Chalmers (1994) meint. Er schreibt auch: „Most existing theories of consciousness either deny the phenomenon, explain something else, or elevate the problem to an eternal mystery.“ Chalmers (1996) meint, dass eine reduktive Erklärung des Bewusstseins, als ein Zurückführen auf eine einzige fundamentale Seinsform, wahrscheinlich unmöglich ist. Stattdessen, meint er, sollten wir nach Gemeinsamkeiten suchen, um fundamentale Prinzipien zu erkennen wie Bewusstseinsinhalte mit Wirklichkeitsinhalten zusammenhängen. Wir sollten nicht nur herausfinden welche Bewusstseinsinhalte mit welchen Gehirnzuständen korrelieren, meint er, sondern auch wie und warum durch die Wirklichkeitsinhalte Bewusstseinsinhalte entstehen. Die Idee der *bridging principles* die Chalmers (1998) beschreibt, scheint jedoch auch nur eine Korrelation auf fundamentaler Ebene zwischen einem Wirklichkeitsinhalt und einem Bewusstseinsinhalt zu sein.

Davidson (2005, 295 ff.) fasst Erkenntnisse von Spinoza wie folgt zusammen: „Both thoughts and extended bodies are real. Yet our conception of thoughts, of desire, of memories, and of reasoning is a conception that does not include the defining properties of physical objects such as precise location in space, a shape, physical texture, and chemical composition. For this reason our physical system, which explains causal interactions in terms of such properties, leaves no room for mental events.“ (Spinoza meint (wie von Davidson beschrieben) in weiteren Überlegungen jedoch, dass das Mentale und Physische nur zwei Arten des Sehens und Verstehens derselben Welt sei.)

Nagel (1989) meint, dass es durchaus vorstellbar ist, dass die Realität Aspekte enthält, die die Erkenntnisfähigkeit des Menschen überschreiten. Dabei könne der Mensch, auch wenn er konsequenterweise keine Aussagen über diese Aspekte selbst machen könne, über diesen Tatbestand als solchen sprechen, ohne die Regeln der Sprache und Kommunikation zu verletzen. So könne ein „wie es ist, zu sein“ niemals durch ein „was es ist“ begrifflich eingeholt werden. Für Nagels These spreche, dass es Tiere gibt, die Sinnesorgane haben, über die der Mensch nicht verfügt. Es ist korrekt, dass man oft nicht mehr als die Aussage tätigen kann, dass es nicht wahrnehmbare Dinge geben kann, oder dass es sinnvoll sein kann anzunehmen, dass die Tiere Bewusstseinsinhalte haben können, welche wir nicht haben können. Könnte man z. B. eine Farbe nicht wahrnehmen, könnte man sie auch nicht beschreiben oder sich vorstellen. Nicht vorstellbare *Wirklichkeitsinhalte* können aber wie im Fall von höherdimensionalen Räumen auch mit Wörtern bzw. Mathematik beschrieben werden.

1.8.3 Repräsentationalismus

Der *Repräsentationalismus* wollte Bewusstsein als Art von Repräsentationen erklären. Eine Reduktion der Seinsform von Bewusstsein (auf die Seinsform der Wirklichkeit) ist damit jedoch nicht möglich. Gray (2004, 55) kommt zu dem Schluss: „Intentionality can attach to processes that are achieved *unconsciously*. Thus, it is unlikely that a deeper scrutiny of the properties of intentionality will lead *ipso facto* to a solution of the Hard Problem of consciousness. The laws of physics and chemistry plus the principles of cybernetics are able in principle to accommodate, without residual mystery, intentionality and representation.“

Bei einer Umfrage unter Philosophie-Professoren (Bourget & Chalmers 2013) befürwortete der größte Anteil mit rund 32 % bei der Frage um *perceptual experience* den Repräsentationalismus, und nur rund 12 % eine *qualia theory* (Bewusstsein als extra Seinsform). Dies kann bedeuten, dass viele denken, der Repräsentationalismus könnte Bewusstsein ontologisch reduktiv erklären. Klammert man Bewusstseins als Seinsform aus, kann Sinneswahrnehmung natürlich auch rein physikalisch erklärt werden. Der geringe Anteil derer, die für *qualia theory* gestimmt haben, könnte jedoch auch daran liegen, dass diese gegenüber neueren nicht-reduktiven Theorien veraltet ist und falsche Überzeugungen enthält (Dennett

1988).

1.8.4 Zusammenhang zwischen Bewusstsein und Wirklichkeit

Streng genommen ist es eine nicht beweisbare Annahme, dass Gehirnzustände Bewusstseinsinhalte realisieren bzw. hervorbringen, da wir lediglich eine Korrelation erkennen.

Die Korrelation zwischen Bewusstsein und Wirklichkeit wird in verschiedenen Wissenschaften untersucht, unter anderem den Neurowissenschaften (vgl. *Neuronale Korrelate bewussten Erlebens*). Nach dem *interaktionistischen Dualismus* interagieren Wirklichkeit und Bewusstsein kausal miteinander. Dies ist jedoch empirisch unplausibel, da die Neurowissenschaften keinen derartigen Interaktionsort zwischen Geist und Gehirn finden können (vgl. *Mentale Verursachung*), und da dies dem Prinzip der Geschlossenheit der physikalischen Welt widerspricht, nach welchem nur Physikalisches anderes Physikalisches beeinflussen kann (Beckermann 2001, 115). Alles was in der physikalischen Wirklichkeit geschieht, geschieht nach physikalischen Gesetzen, auch wenn wir diese noch nicht vollständig kennen.

Die physikalischen Prozesse des Gehirns könnten theoretisch auch ohne ein Bewusstsein „im Dunkeln“ ablaufen, wie z. B. Chalmers (1994) meint. Bezüglich den Gehirnzuständen schreibt er auch: „A nonreductive theory of experience will specify basic principles telling us how experience depends on physical features of the world“; „physical laws already form a closed system“ und „We know that experience depends on physical processes“. Chalmers meint auch, dass man aus den Gehirnzuständen theoretisch die Bewusstseinsinhalte herleiten kann: „The geometric structure of the visual field is directly reflected in a structure that can be recovered from visual processing.“ „If we were given only the story about information-processing in an agent’s visual and cognitive system, we could not directly observe that agent’s visual experiences, but we could nevertheless infer those experiences’ structural properties.“

Die Abhängigkeit der Existenz des Bewusstseins von seinen Gehirnzuständen entspricht dem Prinzip der psychophysischen *Supervenienz* bzw. dem Standpunkt des *Epiphänomenalismus*, welcher ebenfalls vom Dualismus aus Wirklichkeit und Bewusstsein ausgeht. (Siehe z. B. Lewis 1994; SEP: Epiphenomenalism) Wenn mentale Eigenschaften über physischen Eigenschaften *supervenieren*, bedeutet dies, dass Änderungen im Physischen immer von Änderungen im Mentalen begleitet werden, jedoch nicht notwendigerweise umgekehrt. Gleiche physische Zustände müssen somit auch immer gleiche mentale Aspekte besitzen. Als *Epiphänomen* bezeichnet man eine Entität, die zwar kausal verursacht wurde, aber selbst keine (signifikante) kausale Wirkung hat. Physikalische Ereignisse wie die des Gehirns verursachen demnach die Bewusstseinsinhalte, welche selbst keine kausale Wirkmacht (zum Physischen oder untereinander) besitzen. Mentale Ereignisse (bzw. Bewusstseinsinhalte) werden als komplett abhängig vom Physikalischen betrachtet, können also auch nicht unabhängig von diesen existieren. Der Begriff der Verursachung scheint jedoch zu weit zu gehen, da wir lediglich sagen können, dass Bewusstseinsinhalte immer parallel zu ihren Gehirnzuständen existieren.

Solms (2021) meint, dass Bewusstsein ursprünglich im Hirnstamm in Form von Gefühlen entstand, welche sich gut oder schlecht anfühlen, und dass die verschiedenen Arten von Gefühlen Wirklichkeitsinhalte des Körpers oder seiner Umgebung repräsentieren, was einen evolutionären Vorteil schafft. Dies klärt jedoch nicht, warum die Gehirnzustände der Gefühle auch einen Bewusstseinsinhalt besitzen bzw. realisieren.

Unter *Multipler Realisierung* versteht man die Vermutung, dass ein mentaler Zustand (also ein bestimmter Bewusstseinsinhalt) (in verschiedenen Wesen) durch ganz verschiedene Gehirnzustände realisiert sein kann. Das Problem ist hierbei, dass verschieden scheinende Gehirnzustände vielleicht im Detail gleiche Strukturen besitzen, und deshalb gleiche Bewusstseinsinhalte zu bewirken scheinen. (Siehe auch IEP: Mind and Multiple Realizability: ii. New Physical Typologies I.) Denn dass tatsächlich verschiedene Gehirnzustände gleiche Bewusstseinsinhalte bewirken, erscheint unlogisch.

1.8.4.1 Emergentismus vs. Panpsychismus

Siehe auch die Abschnitte *Fremdes Bewusstsein* und *Rechtfertigung fremden Bewusstseins*.

Nach dem *Emergentismus* besitzt das Gehirn bzw. Teile von ihm das Bewusstsein als ein emergentes Phänomen, das durch die Gesamtheit der Anordnung der Bestandteile des Gehirns existiert (Hossenfelder 2023). Als emergentes Phänomen könnte Bewusstsein dabei sowohl ontologisch verschieden von Wirklichkeitsinhalten sein, oder reduktiv wie im mentalen Anti-Realismus als Wirklichkeitsinhalt aufgefasst werden. Der Emergentismus führt jedoch zu dem Problemen, ab welcher Menge eine Materie-Konstellation Bewusstsein besitzt (oder wann Bewusstsein verschwindet, wenn man immer weiter Teilchen wegnimmt), und warum überhaupt nur manche Konstellationen ein Bewusstsein besitzen sollen und andere nicht. Wenn Bewusstsein emergentes Phänomen ist, muss die Veranlagung für dieses Phänomen trotzdem in allen

physikalischen Teilchen stecken, da sich die Elementarteilchen unseres Gehirns nicht von anderen unterscheiden. Statt so einer Veranlagung könnte man dann jedoch genauso gut annehmen, dass jedes Teilchen einen Bewusstseinsinhalt besitzt. So besitzt nach dem *Panpsychismus* jeder Wirklichkeitsinhalt einen Bewusstseinsinhalt. Die *Integrated Information Theory of Consciousness* (Tononi 2015) basiert auf der Idee des Panpsychismus und knüpft den Grad des Bewusstseins an die Komplexität von vorhandener Information.

Wenn Wirklichkeitsinhalte Bewusstseinsinhalte realisieren, also die kleinen Bestandteile des Gehirns kleine „Bewusstseinsbausteine“ besitzen, stellt sich die Frage, warum unser Bewusstsein nicht aus vielen kleinen Bestandteilen entsteht, entsprechend dem, dass auch die Wirklichkeitsinhalte aus vielen kleinen Bestandteilen bestehen, oder aber warum die Welt nicht ein einziges großes Bewusstsein ist, weil die ganze Welt physikalisch zusammenhängt. Dies ist bekannt als das *Combination Problem*. „How do microexperiences combine to yield macroexperiences? It is at least very hard to see how a number of separate experiences had by separate entities could combine to yield a distinct experience had by a composite entity. It is especially hard to see how they could combine to yield the distinctive kind of macroexperience that we find in our own case.“ (Chalmers 2013) Die unser Bewusstsein realisierenden Gehirnzustände müssten klar von anderen getrennt sein, was nicht der Fall zu sein scheint.

1.8.4.2 Problem des Epiphänomenalismus

Bei paralleler Existenz von Wirklichkeit und Bewusstsein (*Epiphänomenalismus*), stellt sich die Frage, wie unsere Gehirne als Wirklichkeitsinhalte von der Existenz von Bewusstseinsinhalten wissen können, wenn doch Bewusstseinsinhalte keine Wirkung auf Wirklichkeitsinhalte haben können. Dass das Gehirn die Idee von Bewusstsein als zweite Seinsform entwickelt, obwohl es keine Interaktion von Wirklichkeit und Bewusstsein gibt, erscheint paradox. Jedoch entwickeln wir als Bewusstsein ebenfalls die Idee der Wirklichkeit, ohne diese je direkt wahrzunehmen – denn alles was wir erleben sind nur unsere Erlebnisinhalte. Wir als Bewusstsein können genauso wenig von der Existenz der Wirklichkeit wissen, und bezeichnen nur bestimmte Bewusstseinsinhalte als Wahrnehmung einer Wirklichkeit.

Es ist eine physikalisch gesetzmäßige Reaktion des Gehirns, genau wie wir als Bewusstsein zu erkennen, dass die räumliche, materielle Existenz der Sinneserscheinungen (als Gehirnzustand) sich gänzlich von anderen Erlebnisinhalten (als Gehirnzustand) unterscheidet. Genau wie wir erkennt das Gehirn, dass unsere Sinneswahrnehmungen etwas völlig anderes sind als die Dinge an sich „dahinter“ bzw. die Gehirnzustände „darunter“.

Weil wir auch unser Gehirn sind, entwickelt das Gehirn die Vorstellung aus denselben Gründen wie auch wir. Das Gehirn weiß nicht, dass es selbst ein Gehirn in der Wirklichkeit ist, sondern nimmt dies erst an, genauso wie wir annehmen, dass wir in einem Gehirn stecken, das Teil der Wirklichkeit ist. So wie wir als Bewusstsein erkennen, dass der Bewusstseinsinhalt der Farbe Rot etwas anderes ist als der Bewusstseinsinhalt bzw. die Wahrnehmung des korrelierenden Gehirnzustandes der Farbe Rot, erkennt auch das Gehirn als Wirklichkeitsinhalt, dass der Gehirnzustand der Rot-Wahrnehmung etwas anderes ist als der Gehirnzustand bzw. die Wahrnehmung des ersteren Gehirnzustandes.

Das Gehirn spricht ebenfalls von Bewusstseinsinhalten, welche getrennt von Wirklichkeitsinhalten sind, weil es seine Gehirnzustände selbst primär erlebt (genau wie wir Bewusstseinsinhalte erleben), und das Erkennen der Gehirnzustände als Gehirnzustände nur eine Außenperspektive ist, welche das Gehirn wiederum nur als dieses eigene Erleben realisiert (genau wie für uns alles Bewusstseinsinhalt ist). Die Selbsterkenntnis eines Gedankens als Wirklichkeitsinhalt ergibt etwas anderes (wahrgenommener Gehirnzustand bzw. Vorstellung des Gehirnzustandes), als der Gedanke sich selbst fühlt. Deswegen erkennt das Gehirn, dass es mehr gibt als seine eigene Existenz als Wirklichkeitsinhalt.

Das über sein eigenes Erleben reflektierende Ich-Bewusstsein ist als Gehirnzustand schlicht eine Funktion des Gehirns, die sich über die Evolution herausgebildet hat (unabhängig davon, dass zusätzlich zu den physikalischen Wirklichkeitsinhalten auch Bewusstseinsinhalte existieren). Erkennt dieser denkende Geist als Gehirnzustand, dass zwei Bewusstseinsinhalte (qualitativ) verschieden sind, tut er dies, weil er in Kontakt mit den verschiedenen Gehirnzuständen der Bewusstseinsinhalte tritt. Es ist Teil der Funktion des Gehirns, dass diese Gehirnzustände nicht als Gehirnzustände erkannt werden, sondern als irgendeine Art von Erleben. Als Gehirnzustände können sie nur durch eine Wahrnehmung von außen erkannt werden. Die „innere Wahrnehmung“ als das Erkennen bzw. Erleben von Bewusstseinsinhalten bzw. ihren Gehirnzuständen ist schlicht eine Funktion des Gehirns. Das Problem erscheint paradox, weil es für uns als Bewusstsein nicht vorstellbar ist, wie das Gehirn einen Gehirnzustand erlebt. Die Wirklichkeit selbst ist für uns nicht vorstellbar, weil wir Bewusstsein und nicht Wirklichkeit sind.

Die Idee, dass Bewusstsein nur die Selbstzuschreibung eines privaten Innenlebens durch das Gehirn ist, haben z. B. auch Graziano & Kastner (2011, 98-113) und Frankish (2017) verfolgt.

Wie das Gehirn die Vorstellung des Bewusstseins bildet, könnte vielleicht auch dadurch erklärt, dass Bewusstsein eine fundamentale, intrinsische Eigenschaft der physikalischen Existenz ist bzw. die physikalische Existenz selbst ist. Andererseits nehmen wir gerade an, dass sich die Prozesse im Gehirn nur nach den physikalischen Gesetzen bewegen. Ob physikalische Existenz also die intrinsische Eigenschaft des Bewusstseins hat, sollte keinen Einfluss haben. (Die Gedanken, dass es Bewusstsein gibt, sind mittels extrinsischen, kausalen, physikalischen Wirklichkeitsinhalten abgebildet, und hätten damit keinen Zugriff auf das intrinsische Bewusstsein. Es gäbe also einen Dualismus aus extrinsischen und intrinsischen Eigenschaften.)

Warum das Gehirn und damit auch wir die Idee von Bewusstseinsinhalten entwickelt haben, ist eigentlich eine rein physikalische Frage, denn es ist im Grunde wie alles Folge der physikalischen Gesetze. Die Antwort wäre schlicht eine kausale Ursache. Es sind lediglich Wörter als bestimmte Anordnungen von Materie, die sich gebildet haben. Die Beschreibung des Erlebens als Bewusstsein durch das Gehirn könnte sich auch durch rein physikalische Vorgänge ergeben, weil auch das Gehirn verschiedene Gehirnzustände als verschieden erkennt, und dabei denken kann, dass sie im Grunde aus Elementarteilchen bestehen. Diese Argumentation erklärt jedoch trotzdem nicht, warum es ausgerechnet zu dem Zufall kommen sollte, dass das Gehirn den Dualismus annimmt, und es auch tatsächlich Bewusstseinsinhalte gibt.

Chalmers (1996) meint, dass selbst ein interaktionistischer Dualismus, bei dem Bewusstsein mit der physikalischen Wirklichkeit interagieren soll, das Problem des Epiphänomenalismus nicht lösen kann, weil Bewusstsein immer unabhängig von kausalen Dynamiken sein könnte. Nach einer interaktionistischen Lösung zu suchen, könnte eine völlig falsche Herangehensweise sein, da auch *wir als Bewusstsein* nicht mit der physikalischen Wirklichkeit interagieren, sondern sie nur anhand unserer Bewusstseinsinhalte erschließen und annehmen.

Fazit: Die Frage, wie der Wirklichkeitsinhalt unseres Gehirns vom Bewusstsein wissen können, wenn doch keine Interaktion zwischen ihnen stattfindet, könnte dadurch beantwortet sein, dass es eine physikalisch gesetzmäßige Reaktion des Gehirns ist, genau wie wir als Bewusstsein zu erkennen, dass die räumliche, materielle Existenz der Sinneserscheinungen (als Gehirnzustand) sich gänzlich von anderen Erlebensinhalten (als Gehirnzustand) unterscheidet.

1.8.4.3 Bewusstsein als fundamental ins Physische eingebettet

Wie schon Chalmers (1996) festhielt, gibt es des Weiteren viele Überlegungen und Ansätze von hypothetischen Theorien dazu, wie Bewusstsein mit der physikalischen Wirklichkeit zusammenhängen könnte bzw. ein Teil von ihr sein könnte. So könnte es fundamentale physikalische Gesetze geben, durch die eine Vorstufe von dem uns bekannten Bewusstsein (*proto-experiential properties* oder *microexperiences*) ein intrinsischer Teil der Existenz ist (Panpsychismus), oder zusätzlich zu allen oder manchen Wirklichkeitsinhalten entsteht (und sich im Falle unseres Gehirns zu unserem Bewusstsein zusammensetzt). So könnten Bewusstseinsinhalte über ein fundamentales, *psychophysisches* Naturgesetz mit den neuronalen Zuständen verbunden sein (Chalmers 1997).

Nach dem *Eigenschaftsdualismus* gibt es nur eine Seinsform, die Physische, welche jedoch physische und mentale Eigenschaften besitzt. Dass das Bewusstsein eine Eigenschaft des Physischen ist, und im Physischen existiert ist jedoch an sich keine bessere Erklärung als der Substanzdualismus, sondern an sich erst einmal eine weniger einfache Theorie als die Existenz von zwei Seinsformen – da sich an der fundamentalen Verschiedenheit von beidem nichts ändert. Bewusstseins als etwas Physisches zu definieren, weil es durch Physisches verursacht ist, wie beim *nicht-reduktiven Physikalismus*, obwohl Bewusstsein dabei als völlig verschieden vom Physischen anerkannt wird, ist eine selbstwidersprüchliche Definition.

Die physikalischen Eigenschaften könnten nur die quantitativen Aspekte der Existenz sind, die beschreiben wie sich die Existenz verhält, und z. B. die Teilchen und Kräfte selbst könnten Bewusstseinsseinheiten sind. Bewusstsein könnte eine fundamentale, intrinsische Eigenschaft der physikalischen Existenz bzw. die physikalische Existenz selbst sein. Denn die Physik beschreibt nur die extrinsischen, kausalen Eigenschaften der Wirklichkeitsinhalte. So meinen z. B. R. Goldstein (Harris 2019) und Strawson (2016), dass die Physik uns nicht sagen kann, was die intrinsischen Eigenschaften von Wirklichkeitsinhalten sind, und dass wir mit unseren Bewusstseinsinhalten möglicherweise intrinsische Eigenschaften von Wirklichkeitsinhalten erfahren. Die Idee, dass Bewusstsein als intrinsische Existenz die Lücke füllt, welche durch die rein extrinsischen Eigenschaften der Materie entsteht, wurde ursprünglich von Russel (1927) entworfen. Chalmers (1996) bezeichnet diese Idee als „the single most attractive way to make sense of the place of experience in the natural order“. Auch schon Fechner (1879) meinte, dass das Psychische (Bewusstsein) eine phänomenale Eigenschaft bzw. Innenperspektive des materiellen Körpers ist. Das Psychische sei somit in gewisser Weise identisch mit dem Physischen.

Die Theorie, dass Bewusstsein und Physisches eins sind, sei einfacher als die Theorie, dass es zwei verschiedene

Seinsformen sind. Hier wird jedoch wieder so kategorial unterschieden, dass es nicht wirklich eine Vereinfachung darstellt. Bewusstsein als intrinsische Eigenschaft ist wahrscheinlich in dieser Form erst einmal nur eine andere Begrifflichkeit, die ansonsten gleichwertig zu dem hier dargelegten Dualismus ist, nach dem Bewusstseinsinhalte immer (parallel) zu den physikalischen Existenzen bestehen. Wir können uns nicht vorstellen, dass Bewusstseinsinhalte die Innenwelt der Materie selbst sind, oder dass Bewusstseinsinhalte als zweite Seinsform wie eine unsichtbare, räumlich exakt überlappende Parallelwelt existieren. Die Theorie wäre jedoch sinnvoll, wenn Physikalisches und Bewusstseinsinhalte tatsächlich als Puzzlestücke des Quantitativen und Qualitativen zusammenpassen würden, und dies vereinfachend im Sinne einer Fundamentalrechtfertigung ist (siehe den Abschnitt *Fundamentale Rechtfertigung*).

Fazit: Bewusstsein könnte die bzw. eine intrinsische Eigenschaft der Materie bzw. physikalischen Existenz sein, welche wir sonst nur anhand ihrer extrinsischen Eigenschaften beschreiben. Dies scheint den Dualismus jedoch nicht zu lösen, da so nur ein Dualismus mit einer Kluft zwischen intrinsischen und extrinsischen Eigenschaften entsteht.

2 Bewusstseinsinhalte

2.1 Herkömmliches & Fortführendes: Bewusstseinsinhalte

2.1.1 Über das *Ich*

Ein Einwand gegen Descartes *ich denke also bin ich* ist, dass man nicht wissen könne, dass es ein *Ich* gibt (siehe z. B. IEP: Fallibilism: 7. Philosophical Sources of Fallibilism: Descartes) bzw. dass das *Ich* eine Illusion ist und eigentlich nicht existiert. Jedoch fühlt man dieses *Ich*, wenn man etwas erlebt und denkt. Wenn wir unser eigenes Bewusstsein wahrnehmen, dann fühlen wir durch dieses sich-selbst-bewusst-sein unser (sich frei anfühlendes) *Ich*. Das *Ich* kann als der bewusst denkende, wahrnehmende Geist aufgefasst werden. Auch Descartes meint z. B., dass das *Ich* im Wesentlichen *Denken* ist. Unser *Ich* ist dabei nur ein Teil unseres Bewusstseins, denn z. B. unsere Sinneswahrnehmungen sind nicht Teil unseres *Ichs* – unser *Ich* erlebt diese Wahrnehmungen nur – es ist sich den Wahrnehmungen als Bewusstseinsinhalt bewusst.

Bei Kant (1781, *Transzendente Analytik* §§ 15–25, *Transzendente Ästhetik*) entstand die Argumentation, dass das Selbstbewusstsein oder *Ich*-Bewusstsein lediglich die *Form* ist, an die ein Inhalt wie etwas Gedachtes oder Erlebtes gebunden ist, und dass ein „*Ich denke*“ (als reine Vorstellung des Denkens) ohne einen Inhalt nicht existiert, also dass es kein Denken gibt, das sich nicht auf Anschauungen bezieht. So erleben wir das *Ich*-Bewusstsein immer nur mittels einem Inhalt des Denkens. Aber das *Ich*-Bewusstsein selbst ist ein – wenn auch möglicherweise untergründiger und abstrakter – Bewusstseinsinhalt, der an unseren Gedanken heftet.

Das heißt jedoch natürlich nicht, dass ein *Ich* über längere Zeit konstant oder unverändert ist, aber durch die Verortung im eigenen Körper und die Erinnerungen an ein früheres *Ich* kann man zeit seines Lebens vom gleichen *Ich* sprechen. Der Begriff *Ich* kann jedoch auch zusätzlich das eigene Bewusstsein (mit den eigenen Charaktereigenschaften) oder auch den eigenen Körper bezeichnen. Im Kern bezeichnet er jedoch das *Ich*-Bewusstsein bzw. *Ich*-Gefühl, da man immer noch *Ich* wäre, auch wenn das eigene Bewusstsein in einem Computer realisiert werden könnte, und da ohne das *Ich*-Bewusstsein (bzw. dessen Gehirnzustand) überhaupt niemand da wäre, der behaupten würde *Ich* zu sein.

2.1.2 Unbewusste Bewusstseinsinhalte?

Wenn wir etwas nur aus dem Augenwinkel sehen, uns diesem Etwas nicht bewusst sind und uns nicht erinnern können es gesehen zu haben, dann war es nie Teil unseres Bewusstseins. Wir scheinen also auch Dinge unbewusst wahrnehmen zu können. So meint z. B. Schurz (2021, 176 f.), dass große Teile unserer visuellen Wahrnehmung nur undeutlich-halbbewusst oder gar nicht bewusst sind, und dass nur die *fokalen* Sehbilder, auf die unsere bewusste Aufmerksamkeit gerichtet ist, deutlich vor unser Bewusstsein treten. Dabei gebe es einen graduellen Übergang zwischen klar-fokalen und verschwommen-nicht-fokalen Anteilen unserer Wahrnehmungen.

Dennoch ist es scheint es nur logisch anzunehmen, dass das aus dem Augenwinkel Wahrgenommene auch als Bewusstseinsinhalt einer visuellen Wahrnehmung vorhanden war – nur, dass sich dies im Unterbewusstsein abspielte und nicht in Kontakt zum bewussten *Ich*-Bewusstsein stand. Deswegen könnte man davon auszugehen, dass Bewusstseinsinhalte als Wahrnehmungen auch vom *Ich*-Bewusstsein getrennt existieren können. Nicht jeder Bewusstseinsinhalt wäre also Teil eines Selbstbewusstseins, sondern könnte auch unbemerkt, nur für sich existieren. Mit dem Bewusstsein einer Person bleibt jedoch für gewöhnlich das „Ober-Bewusstsein“ gemeint, also das bewusste Erleben. Bewusstsein kann jedoch auf unterschiedlichen Niveaus oder Komplexitätsgraden auftreten, womit die Grenze zu dem, was bewusst ist, bzw. was dem *Ich* bewusst ist, unscharf ist.

2.1.3 Abstrakte Objekte und angeborene Ideen

Eine metaphysische, ontologische Frage ist die Existenz von konkreten und abstrakten Objekten. Letztere könnten als weitere Seinsform neben der Wirklichkeit und Bewusstsein existieren. Angebliche abstrakte Objekte lassen sich jedoch wahrscheinlich immer als Gedanken bzw. Vorstellungen (Bewusstseinsinhalte oder Gehirnzustände) oder als abstrakte, physikalische Wirklichkeitsinhalte beschreiben. So z. B. die abstrakte Vorstellung der *Richtung* (einer Linie) oder einer *Art* von etwas, also eine „Universalie“ (siehe den Abschnitt *Universalienproblem*). Natürlich hat eine Linie eine Richtung, genau wie jedes Objekt eine Form hat, allerdings sind Richtungen und Formen keine eigenständige Existenz. (Allerdings könnte sich der Begriff der *Form* effektiv derart identisch zum Begriff *Objekt* definieren, dass die Existenz eines Objekts auch die Existenz einer Form bedeutet.) Auch die Existenz von Zahlen wurde als abstrakte Objekte diskutiert. Eine Zahl bzw. Anzahl

ist jedoch nur ein Gedanke und existiert nicht für sich als Wirklichkeitsinhalt. Des Weiteren gibt es in der Physik jedoch „abstrakte Objekte“ die als existent angenommen werden. Dennoch glaubte der größte Anteil mit rund 39 % der Philosophie-Professoren in einer Umfrage (Bourget & Chalmers 2013) an die platonistische Idee, dass abstrakte Objekte existieren, die nicht-physikalisch und nicht-mental sind.

Bei Platon entspringt auch die Vorstellung, dass es angeborene Ideen gibt. Ein bestimmtes Verständnis von z. B. Arithmetik und Geometrie könnte als Teil unserer „intuitiven Logik“ „angeboren“ sein, wie z. B. Leibnitz und Kant feststellten. Sätze der Mathematik sind nach Hume (1758) durch *die reine Tätigkeit des Denkens zu entdecken*. Solche Erkenntnisse, die wir „aus uns heraus“ entwickeln, könnten allerdings auch nur eine Abstraktion bzw. Mustererkennung durch ebendiese angeborene Fähigkeit unseres Verstandes bzw. Gehirns sein. Mathematische Erkenntnisse ergeben sich erst aus dem Nachdenken über sinnlich Wahrgenommenes, bzw. aus dem Nachdenken über eine Abstraktion bzw. allgemeine Vorstellung der sinnlichen Wahrnehmungen (bzw. der Wirklichkeit). So besitzt unser Gehirn viele „angeborene“ „Algorithmen“, wie auch G. Gabriel (2020, 49) feststellt.

Eine kurze Anmerkung zu Spiritualität und Psychedelika sowie der Annahme eines Gottes findet sich unter rationale-philosophie.de/spiritualitaet.

2.2 Intentionalität als abstrakter Bewusstseinsinhalt des Bezugs

Ein Bewusstseinsinhalt der sich auf einem Wirklichkeitsinhalt *bezieht*, wie eine visuelle, räumliche oder dingliche Sinneswahrnehmung oder Vorstellung, steht (abgesehen vom kausalen Prozess korrekter Sinneswahrnehmung) natürlich in keiner direkten physischen Beziehung zum Wirklichkeitsinhalt (welcher auch gar nicht tatsächlich existieren muss). Es stellt sich also die Frage inwiefern sich ein mentaler Zustand auf etwas beziehen kann (*Intentionalitätsproblem*). Eine visuelle Vorstellung ist an sich schlicht ein visueller Bewusstseinsinhalt, welcher jedoch mit dem Gedanken verknüpft ist, dass er sich auf etwas bezieht. *Intentionalität*, als der Bezug eines Bewusstseinsinhaltes auf etwas, selbst ist nur ein mentaler Zustand bzw. ein Bewusstseinsinhalt. Es ist ein mehr oder weniger abstrakter Gedanke der mit anderen Bewusstseinsinhalten verknüpft wird. Dass ein Bewusstseinsinhalt eine *Vorstellung von etwas* ist, ist sozusagen nur ein Gefühl bzw. eine Art von Bewusstseinsinhalt, welches jedoch eine fundamentale Rolle im Bewusstsein spielt. Dass sich die Vorstellung eines Gegenstandes auf den Gegenstand bezieht, bedeutet nur, dass wir die Vorstellung des Gegenstandes verknüpfen mit der Idee, dass dieser Gegenstand als Wirklichkeitsinhalt existiert, sowie mit einer erinnerten oder momentanen Wahrnehmung, oder mit der Vorstellung einer möglichen Wahrnehmung.

So beziehen sich intentionale Bewusstseinsinhalte nach dem *Repräsentationalismus* nur auf Repräsentationen als abbildende Vorstellungen der intendierten (möglichen) Wirklichkeitsinhalte. Dass eine Vorstellung nun einen bestimmten Wirklichkeitsinhalt darstellt bzw. repräsentiert, also eine *Intention* ist, ist demnach ist ein bloßer Gedanke.

In den herkömmlichen Debatten um Intentionalität gibt es auch die heute oft angezweifelte Behauptung, dass Intentionalität als charakteristisches Merkmal des Mentalen (ontologisch) nur in Form von Bewusstseinsinhalten existieren kann, also nicht als etwas naturwissenschaftlich Beschreibbares. Dass ein Bewusstseinsinhalt als ein bestimmtes Erleben Intentionalität besitzt, ist jedoch nur eine Zuschreibung, die wir auch dem Gehirnzustand einer Wahrnehmung zuordnen könnten. Intentionalität als ein abstrakter Gedanke existiert sowohl als Bewusstseinsinhalt als auch als zugrundeliegender Wirklichkeitsinhalt (Gehirnzustand).

Fazit: Ein *intentionaler* Bewusstseinsinhalt bezieht sich auf etwas. Die *Intentionalität* selbst ist nur ein abstrakter Bewusstseinsinhalt, verknüpft z. B. mit einem visuellen Bewusstseinsinhalt, welcher dadurch zur Vorstellung von etwas wird.

Herkömmliches & Fortführendes: Intentionalität

2.2.1 Repräsentationalität, Wahrnehmung und Wahrheit

Die beschriebene Auffassung von *Intentionalität* ähnelt dem *Adverbialismus*, nach welchem intentionale Zustände Eigenschaften von Subjekten sind, und das Objekt des intentionalen Zustands eine Modifikation dieses Zustands ist (Jackson 1975). Eine herkömmliche Gegenthese ist, dass Intentionalität eine untrennbare Eigenschaft eines Bewusstseinsinhaltes sei. Somit würde sich jeder Bewusstseinsinhalt immer auf etwas beziehen. So meint z. B. Brentano (1874), dass alle mentalen Phänomene intentional ein Objekt enthalten, da z. B. eine Vorstellung immer eine Vorstellung von etwas ist. Jedoch kann man sich z. B. auch eine Farbe vorstellen, ohne dass diese sich auf etwas bezieht. Eine (visuelle)

Vorstellung oder ein Gefühl kann auch einfach für sich existieren, bzw. kann es das Objekt selbst sein.

Es gibt auch den Standpunkt, dass *visuelle* Erfahrungen bzw. Erlebnisinhalte immer *repräsentational* sind, also dass sie für uns immer etwas repräsentieren (siehe z. B. Tye 2018). So sind für uns Sinneswahrnehmungen immer Wahrnehmungen *von etwas*. Bei der Wahrnehmung eines Objekts könnte immer gefragt werden, ob es wirklich so ist, wie es aussieht. Dass eine visuelle Wahrnehmung einen bestimmten Wirklichkeitsinhalt bzw. seine Existenz repräsentiert, wird „Existenzthese“ (*existential thesis*) genannt (Tye 2018, 3 ff.). Nun kann durch eine optische Täuschung ein Objekt z. B. an einem anderen Ort erscheinen als es eigentlich ist, aber an diesem Ort kann zufällig ein gleiches Objekt sein, welches jedoch nicht wahrgenommen wird. Eine Kritik an der Existenzthese ist nun, dass eine eigentlich falsche Wahrnehmung zufällig wahr sein kann, womit nach der Existenzthese eine Repräsentation wahr wäre, wenn das Repräsentierte existiert, auch wenn dies nur zufällig so ist (vgl. den Abschnitt *Gettier-Problem; zufällig wahres Wissen*). Da die Wahrnehmung jedoch eigentlich falsch ist, da sie eigentlich täuscht, ist sie keine gültige Rechtfertigung, um die mit ihr verbundene „Existenzthese“ als wahr zu betrachten. Sie ist nur insofern wahr, als das was sie repräsentiert, zufällig wahr ist. Unser Wahrheitsbegriff bzw. unsere Auffassung davon, ob ein repräsentationaler Inhalt *akkurat* ist, ist Kontext-sensitiv, kann also je nach Verwendung verschiedenes bedeuten. So ist eine *Wahrnehmung* nicht wahr, wenn sie nur „zufällig wahr“ ist, also wenn zufällig das existiert was sie repräsentiert, weil eine wahre Wahrnehmung ihre kausale Ursache korrekt abbilden muss. Eine *Repräsentation* hingegen kann „zufällig wahr“ sein, wenn das Repräsentierte existiert, da es nicht Teil des Begriffs einer bloßen Repräsentation ist, dass sie ihre kausale Ursache repräsentiert.

Tye (S. 8 ff.) argumentiert, dass eine Halluzination genau wie ein nicht angeschlossenes Messinstrument, welche beide keinen kausalen Zusammenhang zu dem haben, was sie repräsentieren, nicht wahrheitsfähig bzw. weder richtig noch falsch sein können, auch wenn sie zufällig (*veridical*) Existentes repräsentieren. Da diese Phänomene jedoch etwas repräsentieren, könnte man sie ebenso gut als (zufällig) wahrheitsfähig definieren. Allerdings wäre diese Wahrheitsfähigkeit als zufällige Wahrheitsfähigkeit von normaler (kausaler) Wahrheitsfähigkeit zu unterscheiden. Dieser erweiterte Wahrheitsbegriff ist bereits vielfältig im Sprachgebrauch etabliert, da z. B. auch Aussagen und Überzeugungen (zufällig) wahr sein können, obwohl sie nicht kausal durch den Wahrmacher hervorgerufen wurden. (Somit ist es auch nicht nötig zusätzlich zu den repräsentationalen Eigenschaften von visueller Erfahrung „imperative Inhalte“ zu definieren, wie Tye (S. 18 ff.) es tut. Eine Wahrnehmung kann unmittelbar als Rechtfertigung einer Überzeugung betrachtet werden.) Vgl. auch den Abschnitt *Wahrheit impliziter und widersprüchlicher Bedeutungen*.

2.2.2 Externalismus/Internalismus mentaler Inhalte

„In the philosophy of mind, *externalism* is the view that what is going on in an individual's mind is not (entirely) determined by what is going on inside her body, including her brain.“ (SEP: Externalism About the Mind) Manche unserer Bewusstseinsinhalte könnten demnach nicht nur durch unsere Gehirnzustände bestimmt sein, sondern auch durch andere Dinge in der Wirklichkeit. Worum es geht sind Bewusstseinsinhalte bzw. mentale Inhalte, die sich (gedanklich) auf Externes beziehen. *Content externalism* bzw. *internalism* behandeln, wie der Inhalt unserer Ansichten bestimmt ist. Ein Begriff (Sprachzeichen) für einen Wirklichkeitsinhalt kann seine Bedeutung dadurch erhalten, dass wir (intern) eine bestimmte Vorstellung von ihr haben, welche aus den Wahrnehmungen des Wirklichkeitsinhaltes besteht - oder aber (extern) durch den Wirklichkeitsinhalt selbst, weil wir einen bestimmten Wirklichkeitsinhalt meinen (ohne diesen vollständig wahrgenommen zu haben bzw. überhaupt vollständig wahrzunehmen können) bzw. Wirklichkeitsinhalte die ihm ähnlich sind. Letzteres entspricht dem *semantischen Externalismus*. Die internalistische Bedeutung enthält nicht die uns unbekanntenen Eigenschaften eines Wirklichkeitsinhaltes, während die externalistische Bedeutung diese einschließt, also den ganzen Wirklichkeitsinhalt meint, auch wenn wir den exakten physikalischen Zustand nicht kennen.

So kann z. B. der Begriff *Wasser* externalistisch sein, wenn wir ihn nur auf Wasser beziehen, welches so ist wie auf der Erde (mit einer H₂O Molekülstruktur), und nicht auch auf hypothetisches Wasser mit einer anderen Molekülstruktur - oder aber internalistisch, wenn beide Wasserarten als *Wasser* aufgefasst werden würden (vorausgesetzt sie sind in ihrer Erscheinung ansonsten gleich), also wenn die Definition von *Wasser* nicht an den externen Umstand des Wassers auf der Erde gebunden wäre. Siehe dazu das *Zwillings-Erde-Gedankenexperiment* von Putnam (1975 (b), 223 ff.). Dieses entspricht dem *natural kind externalism*, weil die Bedeutung eines Begriffs wie *Wasser* nicht durch unsere geistigen Zustände bestimmt sei, sondern durch kausale Interaktion mit dem Ding (*natural kind*) selbst. Das Gedankenexperiment zeigt auch, dass zwei *gleiche* Wahrnehmungen (Bewusstseinsinhalte und ihre Gehirnzustände) durch *verschiedene* Wirklichkeitsinhalte (*Wasser* und *Zwasser*) entstanden sein können (bzw. sich auf diese beziehen können), da diese Wirklichkeitsinhalte oberflächlich gleich sind.

Bei einer Umfrage unter Philosophie-Professoren (Bourget & Chalmers 2013) befürworteten rund 51 % den Externalismus bezüglich mentaler Inhalte. Gertler (SEP: Externalism About the Mind) vertritt die Ansicht, dass die Internalismus-Externalismus-Debatte irreführend ist und fallen gelassen werden sollte.

Nach der Idee des *extended mind* (ebd.) können die Träger mentaler Inhalte außerhalb des Gehirns liegen. Das heißt externe Wirklichkeitsinhalte könnten Teil des *mind* bzw. mentaler Inhalt sein. So sei ein geschriebener Satz eine Überzeugung, wenn er als Überzeugung fungiere. Dies scheint jedoch lediglich eine Begriffszuordnung zu sein. Unsere Bewusstseinsinhalte bzw. Gehirnzustände können sich lediglich gedanklich auf Externes beziehen.

Bezugnehmend auf Argumente von Putnam meint auch Davidson (2001), dass die Bedeutung von Wörtern zum Teil von Dingen in der Wirklichkeit abhängt. Dies ergibt jedoch nur insofern Sinn, als die Bedeutung eines Wortes ein Ding in der Wirklichkeit sein kann. Denn wenn ein Subjekt *die Bedeutung eines Begriffes kennt*, kann es den Begriff dem Ding in der Wirklichkeit zuordnen, wenn es dieses wahrnimmt, ohne dass diese Zuordnung von anderen Faktoren in der Wirklichkeit abhängt. Will man wissen, welche Bedeutung ein Subjekt mit einem Begriff verknüpft, kann man dies natürlich daran erkennen, welchen Wirklichkeitsinhalt das Subjekt mit dem Begriff bezeichnet, aber auch aus den bloßen Gehirnzuständen des Subjekts könnte sich die Bedeutung herleiten lassen, da gerade diese Gehirnzustände bestimmen, welchen Wirklichkeitsinhalt das Subjekt verknüpft. Es heißt auch, dass man manchmal nicht weiß was man meint, wenn man etwas sagt. Dies kann jedoch insofern nicht sein, als wir mit Sprache nur unsere bereits vorhandenen Meinungen ausdrücken.

Eine (ältere) Kritik der Essays von Donald Davidson habe ich unter rationale-philosophie.de/Davidson verfasst. Darin geht es unter anderem um eigene und fremde Bewusstseinsinhalte, Körper-externe Erkenntnis, Davidsons distale und proximale Theorie, und die Erkennbarkeit der Wirklichkeit.

Davidson hat auch versucht, anhand der externalistischen Theorie von Bedeutung die Skepsis gegenüber der Erkennbarkeit der Wirklichkeit bzw. der Wahrheit unseres kohärenten Überzeugungssystems durch rein apriorische, begriffliche Überlegungen zu widerlegen (Ernst 2016, 108 ff.). Diese Argumentationen sollen zeigen, warum es nicht möglich sei, ein überwiegend falsches System von kohärenten Überzeugungen zu haben.

Fazit: Der *Externalismus* mentaler Inhalte bzw. der *semantische Externalismus* besagt im Grunde, dass wir manche Bewusstseinsinhalte gedanklich nur auf externe Bewusstsein-/Wirklichkeitsinhalte mit bestimmten Eigenschaften beziehen, ohne diese Eigenschaften erkannt zu haben, da sie extern sind.

2.3 Gefühl der Freiheit, Determinismus und Zufall

Wir nehmen an, dass alle makroskopischen Bewegungen in der Wirklichkeit deterministisch ablaufen, also sich auf eine deterministische Ursache zurückführen lassen. (Die Quantenphysik zeigt, dass es auf mikroskopischer Ebene *objektiv indeterministische* Prozesse gibt (Schurz 2021, 253 f.)) Determinismus und Zufall sind beide Teil einer Kausalkette, als nacheinander auftretende Zustände. Eine *freie* Veränderung besäße keine Ursache. Sollte eine Bewegung nicht deterministisch ablaufen, muss es sich zwangsläufig um eine *zufällige* Bewegung handeln. Denn entweder beobachten wir nur, dass sich Existenz ohne eine Ursache in irgendeine Richtung bewegt - oder wir beobachten, dass identische Ursachen zu verschiedenen Wirkungen führen, ohne, dass es dafür wiederum eine Ursache gibt. Dies Freiheit zu nennen, wäre eine nicht-gerechtfertigte Interpretation.¹ Eine Bewegung muss also entweder deterministisch oder zufällig sein.

Da wir annehmen, dass unsere Bewusstseinsinhalte durch ihre Gehirnzustände bestimmt sind, kann es keine Freiheit darin geben, welche Bewusstseinsinhalte wir erleben. Unsere erlebte Freiheit, also die Willensfreiheit bzw. geistige Freiheit als ein grundlegender Bestandteil von Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein, ist demnach nur ein illusionäres Gefühl, als eine bestimmte, möglicherweise anderen Bewusstseinsinhalten zugrundeliegende Art von Bewusstseinsinhalt.

Diese Erkenntnis ändert jedoch nichts an dem was wir wahrnehmen und fühlen.² Wir wissen wir entscheiden nicht frei und doch fühlt es sich so an. Da wir uns als frei empfinden, sollten wir nicht nur so handeln als wären wir frei - wir können normalerweise auch gar nicht anders als so zu handeln als wären wir frei. Denn wir fühlen uns vor, während und nach einer

¹ Quante (2017; 174, 176) beschreibt eine *Urheberkausalität* als *inkompatibilistische* Form der Willensfreiheit, bei der eine freie Entscheidung nicht durch andere Faktoren determiniert ist, und somit neue Kausalketten anfängt, aber dabei auch nicht zufällig oder willkürlich ist. Quante meint, dass dieser Begriff einer Urheberkausalität widersprüchlich erscheint.

² Glock (2004) meint, dass wir *die naturalistische Auffassung des menschlichen Geistes als eines mechanischen, neurophysiologischen Phänomens weder uns selbst noch anderen gegenüber konsistent einnehmen können*.

Entscheidung frei. (Es sei denn wir erkennen, dass wir einem inneren, unterbewussten Willen unterliegen.) Dass wir nicht frei sind, hat keine Bedeutung für unser Handeln und Entscheiden. Deswegen sprechen wir auch von unseren Handlungen so als ob sie frei wären. Das, was unsere Handlungen „frei“ macht, ist das Gefühl, dass man auch hätte anders handeln können. Deswegen heißt frei handeln letztlich frei fühlen.

Fazit: Wir nehmen an, dass alle Bewegungen in der Wirklichkeit deterministisch oder zum Teil zufällig ablaufen, und dass unsere Bewusstseinsinhalte durch ihre Gehirnzustände bestimmt sind. Unsere erlebte (geistige) Freiheit (Willensfreiheit) ist demnach nur ein illusionäres Gefühl (Bewusstseinsinhalt). Da wir uns jedoch unabdinglich als frei empfinden, können wir normalerweise auch gar nicht anders als so zu handeln als wären wir frei.

Herkömmliches und Fortführendes

2.3.1 Kompatibilismus von Freiheit und Determinismus?

Der *Kompatibilismus* bzw. der *weiche Determinismus* behauptet, dass freier Wille (bzw. metaphysische Freiheit) nicht im Widerspruch zum Determinismus steht. (Quante 2017, 171) Nach der *konditionalen* Lesart hätte das „freie Subjekt“, von dem wir sagen, dass es sich hätte anders entscheiden können, sich anders entschieden, *wenn* es sich dazu entschieden hätte, anders zu entscheiden (S. 172 f.). Da nur eine Alternativlosigkeit der Konsequenz unter gegebenen Bedingungen behauptet werde, sei dies mit dem Determinismus vereinbar. Nach dem *Inkompatibilismus* ist dies keine Freiheit, da eine Entscheidung somit durch vorhergehende Faktoren bedingt ist. Auch Quante (S. 175) meint, dass beide Positionen verschiedene Begriffe von Freiheit verwenden. Deshalb spricht er von einem argumentativen Patt.

Jedoch ist der Freiheitsbegriff des Kompatibilismus gar keine echte Freiheit mehr. Der Kompatibilismus definiert den Begriff der Freiheit eigentlich so, dass er sich auf deterministische Entscheidungsprozesse bezieht. Wir könnten eine Handlung demnach trotzdem als frei bezeichnen, wenn sie in uns selbst determiniert ist (und sie nicht durch äußere Ursachen beeinflusst ist). Ob etwas intern oder extern verursacht ist, lässt sich jedoch nicht klar abgrenzen.

Für die moralische Bestimmung der Schuld ist relevant, wie viel Kontrolle ein Individuum über sein Handeln besitzt, und inwiefern es sich anders entscheiden kann. Solch eine Diskussion verwendet jedoch weiterhin den Begriff der Freiheit und bleibt auch sinnvoll, wenn man erkennt, dass es (ontologisch) keine Freiheit gibt.¹ Das als Freiheit bezeichnete ist dann also eigentlich eine bestimmte Art von deterministischem Vorgang.

So versteht Hume (1758) unter Freiheit die hypothetische Fähigkeit, eine andere Entscheidung treffen zu können, wenn der Mensch psychologisch durch andere Wünsche oder Überzeugungen anders disponiert gewesen wäre. Dass andere Ursachen andere Wirkungen haben, ist schlicht Determinismus. Denn laut Hume werden alle freien Handlungen durch Entscheidungen verursacht, die aufgrund von Wünschen, Überzeugungen und Charaktereigenschaften getroffen werden. Sie sind also determiniert oder zufällig.

Rund 70 % der Philosophie-Professoren befürworteten in einer Umfrage (Bourget & Chalmers 2013) den Kompatibilismus. Eine „kompatibilistische“ Position ist insofern richtig, als es sinnvoll ist, den Freiheitsbegriff verträglich mit einem möglichen Determinismus für und durch unsere ethische Praxis neu zu bestimmen. Siehe z. B. Quante 2017 (175 ff.).

2.3.2 Newcombs Paradoxie

Das Gedankenexperiment *Newcombs Paradoxie* (Nozick 1969) handelt im Grunde von einem Wesen, das die Zukunft voraussagen kann und von einer Entscheidung, die man treffen soll, deren Ergebnis das Wesen schon vorausgesagt und dementsprechend Vorbereitungen getroffen hat, je nachdem wie man sich entscheiden wird. Paradox ist nun, dass es uns

¹ Schuld hat, wer sich bewusst (freiwillig) für eine schlechte Handlungsoption entschieden hat. (In der physikalischen Wirklichkeit gibt es natürlich keine Freiheit, aber dem, was wir freie Entscheidungen nennen, liegen bestimmte Gehirnzustände zugrunde, welche sich theoretisch eindeutig von „nicht-freien“ unterscheiden lassen.) Dabei zählt lediglich, dass die Person dachte sie könne sich frei entscheiden (denn es gibt keine physikalische Freiheit, Freiheit ist immer nur ein Gefühl). So beschreibt z. B. auch Quante (2017, 178) ethische Freiheit in unserer Praxis der Verantwortungszuschreibung nur als die Bedingungen für bestimmtes Verhalten, und nicht unter einer Abwesenheit des physikalischen Determinismus.

Dies löst das Problem eines Gedankenexperimentes von Harry Frankfurt, in dem eine Person eine gefühlte freie Entscheidung trifft, ohne zu wissen, dass sie sich gar nicht anders hätte entscheiden können - sie wäre also schuldig, weil sie sich gefühlt frei entschieden hat. (Siehe z. B. SEP: Free Will: 2.3 Freedom to Do Otherwise vs. Sourcehood Accounts.)

so scheint, als ob wir uns im Moment der Entscheidung auch anders entscheiden könnten, und das Wesen demnach die falschen Vorbereitungen getroffen hat. Die eigentliche Paradoxie ist schlicht jene, dass wir uns frei fühlen, obwohl wir gleichzeitig annehmen, dass wir nicht frei sind. Denn wir fühlen uns in dem Moment der Entscheidung frei, obwohl durch die Vorbereitungen des Wesens bereits feststeht, wie wir uns entscheiden werden. Diese Paradoxie besteht nun in diesem Gedankenexperiment, gerade weil angenommen wird, dass durch die Fähigkeit des Wesens die Zukunft vorherzusagen, schon feststeht, wie wir uns entscheiden werden. Diese Paradoxie besteht jedoch auch allgemein, denn wir fühlen uns frei, nehmen jedoch trotzdem an, dass die Wirklichkeit deterministisch ist. Bei einer Umfrage unter Philosophie-Professoren (Bourget & Chalmers 2013) wählte der größte Anteil mit rund 31 % an die Entscheidung „beide Boxen“, welche die falsche Entscheidung ist, da in einem deterministischen Universum diese Entscheidung eindeutig vorhergesagt wurde. Die meisten erliegen also der Illusion der Freiheit, und übersehen, dass sie den Determinismus nicht austricksten können.

3 Herkömmliches & Fortführendes: Verschiedenes Erkenntnistheoretisches

3.1 Erkenntnistheoretische Rätsel von Schurz

Schurz (2021, 6 ff., 260 f.) stellt fünf erkenntnistheoretische Rätsel mit folgenden Lösungen auf: Wie können wir sicher sein, dass...

1. ...es Dinge auch gibt, wenn sie gerade nicht wahrgenommen werden? Lösung: Die abduktive Rechtfertigung der Realismushypothese (sowie des Kausalprinzips). Die Annahme einer subjektunabhängigen Außenwelt ist die erklärende gemeinsame Ursache unserer willensunabhängigen Sinneserscheinungen und der intrasensuellen, intersensuellen und intersubjektiven Korrelationen zwischen ihnen.
2. ...unsere Erinnerungen echt sind? Lösung: Die beste Erklärung für die interne Kohärenz unserer Erinnerungen ist, dass unsere erinnerten Wahrnehmungen und Erlebnisse tatsächlich stattfanden. Die Rechtfertigung ist hier ebenfalls abduktiv, und beinhaltet Prinzipien, die in diesem Buch unter dem Begriff *Fundamentalrechtfertigung* behandelt werden. Siehe des Weiteren den Abschnitt *Rechtfertigung von Erinnerungen*.
3. ...die Wirklichkeit unserem Gehirn nicht nur vorgespielt wird? Lösung: Die Gehirn-im-Tank-Hypothese ist viel komplizierter als die Normalwelthypothese, und besteht in einer durch spekulative Zusatzannahmen angereicherten isomorphen Kopie dieser. Die Normalwelthypothese ist also einfacher, und somit zu bevorzugen. Siehe den Abschnitt *Gehirn-im-Tank-Szenario*.
4. ...wir von bisheriger Wahrnehmung auf nicht-Wahrgenommenes schließen können (Induktionsproblem), also dass z. B. Naturgesetze auch in Zukunft gelten? Lösung: Es könne mathematisch-analytisch gezeigt werden, dass *Metainduktion* ein universell optimales Voraussageverfahren ist. Durch den bisherigen Erfolg induktiver Voraussagemethoden wären wir berechtigt, ihnen auch in Zukunft zu vertrauen.
5. ...unser Erleben nicht nur ein Traum ist? Lösung: Im Wachzustand können wir uns durch die hohe logische und induktive Kohärenz unserer erinnerten und aktuellen Wachzustände vergewissern, dass wir wach sind. Im Traumzustand fehlen uns die kognitiven Reflexionsfähigkeiten.

Schurz entwickelt ein neuartiges Konzept einer *Optimalitätsrechtfertigung*, das eine Lösung des *fundierungstheoretischen* Regressproblems ermöglichen soll, siehe die Abschnitte *Fundamentale Optimalitätsrechtfertigung* und *Abduktive Schlüsse*.

3.2 Sprachzeichen

Ein sprachliches Zeichen bzw. *Sprachzeichen* ist z. B. ein geschriebenes, gesprochenes oder gedachtes Wort (auch *Significans* genannt). Ein Sprachzeichen lässt sich im Rahmen dieses Buches als etwas definieren, das sich als bewusst festgelegte Repräsentation auf mindestens eine Bedeutung als internen Sachverhalt (auch *Signifikat* genannt) bezieht, und durch diese auf mindestens einen anderen, nicht unbedingt gegenwärtig existenten Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalt, als das nicht-sprachliche Bezugsobjekt (auch *Referent* oder *Denotat* genannt). (Lehmann (2023); Schurz (2021, 44)) Der Bezug zum Referent geschieht dabei nur gedacht mittels Vorstellungen – es sei denn natürlich es handelt sich beim Referent um eigene, momentane Bewusstseinsinhalte. Funktion eines Sprachzeichens in der Kommunikation ist es, im Rezipienten einen Bewusstseinsinhalt als die Vorstellung der Bedeutung oder des Referenten zu erzeugen.¹ Der Kontext des Auftretens eines einzelnen Sprachzeichens bestimmt seine konkrete Bedeutung bzw. seinen Referenten.

Die Bedeutung eines Sprachzeichens ist meist nur eine abstrakte Vorstellung.² So bezieht sich „Hund“ auf alle *möglichen* Hunde, bzw. kann auf alle *möglichen* Hunde bezogen werden, als die Menge aller möglichen physischen Zustände, welche wir als Hund bezeichnen würden. Bedeutungen sind zum Teil unbewusst. So geschieht die Verknüpfung von Sprachzeichen und Referent meist intuitiv. Die Bedeutung ist eigentlich das neuronale Netzwerk im Gehirn, welches die Begriffe und Referenten (bzw. deren Vorstellungen oder Wahrnehmungen) einander zuordnet.

¹ Wird eine Information zur Kommunikation der Bedeutung genutzt, ist es die Wirkung der Information (pragmatischer Aspekt), im Rezipienten eine Bedeutung zu erzeugen (semantischen Aspekt). Diese Verschränkung von Semantik und Pragmatik bezeichnet Lyre (2002) als *Semantopragmatik*.

² Dass eine allgemeine Idee, wie die Idee eines allgemeinen Dreiecks, nicht (bildlich) vorstellbar ist, sondern nur eine abstrakte Idee bzw. eine Beschreibung sein, da jede Vorstellung eines Dreiecks immer ein bestimmtes Dreieck ist, meint sinngemäß z. B. auch Berkeley (1710, § 13, S. 13f.).

Ausführlichere Untersuchungen der Begriffe des *Sprachzeichens* und der *Bedeutung* finden sich unter rationale-philosophie.de/sprachzeichen. Behandelt werden ebenfalls folgende Themen: Kontext-Abhängigkeit der Bedeutung, Indexikalische Sprachzeichen bzw. Deiktika, eine neuartige Unterscheidung in verweisende Bedeutungen/Referenten und Kontext-Bedeutungen/Referenten, Referenztheorie der Bedeutung, Bedeutungen als Schlussfolgerungen oder Intentionen, intentionale Inexistenz, Wittgenstein Theorien, Starre Sprachzeichen, Universalienproblem.

Fazit: Ein Sprachzeichen, wie z. B. Wort, bezieht sich als bewusst festgelegte Repräsentation auf mindestens eine Bedeutung als internen Sachverhalt, und durch diese gedanklich auf mindestens einen anderen, nicht unbedingt gegenwärtig existenten Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalt, als das nicht-sprachliche Bezugsobjekt.

3.3 Kants Kritik der reinen Vernunft

Kant wollte mit der *Transzendentalphilosophie seiner Kritik der reinen Vernunft* (1781) herausfinden, was die Grundlagen bzw. die Bedingungen jeglicher Erkenntnis sind, die vor jeder Erfahrung (apriori) im Subjekt liegen, und damit inwiefern Erkenntnis über die Empirie hinaus, allein mittels unserem Verstand, möglich ist.¹ Absolut nicht wahrnehmbare Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalte nennen sich herkömmlich *transzendent*, denn als transzendent gilt, was außerhalb oder jenseits eines Bereiches möglicher Erfahrung, insbesondere des Bereiches der normalen Sinneswahrnehmung liegt und nicht von ihm abhängig ist. *Transzendente Argumente* sollen die Inkonsistenz des skeptischen Zweifels an einer Außenwelt aufzeigen und ihn somit widerlegen. Kant versuchte zu zeigen, wie die subjektiven Bedingungen des Denkens objektive Wahrheit ermöglichen können. Kants transzendente Beweisversuche sind jedoch nicht logisch zwingend, meint Schurz (2021; 108, 168). Denn so lässt sich herkömmlich die Existenz der Außenwelt nicht streng beweisen.

Nach Kant ist jegliche Erkenntnis immer gewissermaßen zugleich durch unsere sinnliche Wahrnehmung (bzw. durch sie erhaltene Inhalte) und unseren Verstand konstruiert. Das kann ganz einfach schon bedeuten, dass eine bloße Wahrnehmung erst durch das bewusste Erkennen des Verstandes (durch Denken) zur Erkenntnis (bzw. Wissen) wird (z. B. wenn sie mit Begriffen verbunden wird, meint Kant). Das bedeutet aber auch, dass Sinneswahrnehmung immer schon „verarbeitet“ ist, und gewissermaßen eine Konstruktion unseres Wahrnehmungsprozesses und damit auch unseres Verstandes ist.^{2,3} Deswegen sei ein *Ding an sich* nicht erkennbar. So erkennen wir Wirklichkeitsinhalte immer nur mittels unserer möglicherweise verfälschenden Wahrnehmung. Wir könnten „nämlich von den Dingen nur das apriori erkennen, was wir selbst in sie legen“ (Vorrede, XVIII f. WW. III. 19). (Empirische) Erfahrung selbst beruhe auf nicht-empirischen Voraussetzungen.

Kants fundamentale Erkenntnis war, dass wir nur die Dinge verstehen, die unser Verstand begreifen kann, und dass wir sie auch nur so verstehen, wie wir sie begreifen können. Unsere Erkenntnisse hätten neben ihrem empirischen Inhalt auch eine vom Subjekt vorgegebene Form bzw. Struktur. Wie die Wirklichkeit *wirklich* ist können wir insofern also nie erkennen – damit spielt es für uns jedoch auch keine Rolle mehr; wir bleiben immer nur in dem uns gegebenen Erkenntnisvermögen.

Ein Ding an sich sei nicht mit dem Verstand erkennbar, aber mit der *Vernunft* denkbar. So können wir also trotzdem Annahmen über die Wirklichkeit aufstellen. Kant meint wir könnten trotzdem Wissen über Dinge an sich haben. So nehmen wir an, dass wir nur Wahrnehmungen (von Wirklichkeitsinhalten) haben, aber auch wie gezeigt werden soll, dass diese wahr sind. Wobei man einwenden könnte, dass wir beide Annahmen gleichzeitig treffen (siehe den Abschnitt *Wirklichkeit und Bewusstsein*), wodurch ein Ding (bzw. seine Form) an sich nicht unerkennbar ist. Unsere (unter den richtigen Bedingungen entstandenen) Sinneswahrnehmungen entsprechen für Kant als *kausale Empfindungen* der Wirklichkeit.

¹ Ein ähnliches Programm wie Kant hat z. B. Lowe (2001, 5) aufgestellt. Er verwendet den Begriff der *Metaphysik* für die fundamentale Form rationaler Untersuchung in der Philosophie, die ihre eigenen Methoden und Kriterien der Validierung haben sollte. Für Lowe ruhen alle anderen Formen der Untersuchung wie die Bereiche des Empirischen und Logischen auf metaphysischen Voraussetzungen. Er meint, dass wir metaphysische Abgrenzung des *Möglichen* brauchen, um anhand von empirischer Erfahrung (Wahrnehmung) zu erkennen, was wirklich ist. Gemeint sein könnten Rechtfertigungen der Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit.

² „Die Gegenstände der Erkenntnis sind [...] mentale Repräsentationen, deren Inhalt von unerkennbaren Dingen an sich, und deren Struktur von unserem Geist geliefert wird.“ (Glock 2004) Dem gegenüber steht die These, dass unser Geist „nicht diese Gegenstände [beeinflusst], sondern nur die Art und Weise, wie wir über sie nachdenken und reden.“

³ Siehe auch Schurz' (S. 182) zusammenfassende Beschreibung eines größtenteils unbewussten abduktiven Konstruktionsprozesses unserer visuellen Wahrnehmung.

P. Stekeler-Weithofer meint (Erhard 2017, 54): „Kants Artikulationsversuch einer Unterscheidung zwischen Ding an sich und anschauungsrelativer Erscheinung liegt folgende logische Tatsache bzw. begriffliche Einsicht zugrunde: Jeder reale Weltbezug ist als Bezugnahme relational. Das Objekt des Bezugs, die Referenz einer Vorstellung qua Repräsentation oder wahrnehmender Präsentation kann immer nur als Gegenglied der Bezugsrelation begriffen werden. [...] Nach Kant sind die einzigen wirklichen Objekte wirklichen oder möglichen Erfahrungswissens Erscheinungen.“

3.3.1 Raum, Zeit und Kausalität apriori?

Raum und Zeit sind für Kant nicht Gegenstände der Wahrnehmung, sondern *Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung*, also Formen der Anschauung und damit unabhängig und vor aller Erfahrung, also *apriori*. Man könne sich nicht denken, wie Wahrnehmungsprozesse ohne Raum, Zeit und Kausalität ablaufen sollten. Dies ist insofern richtig, als unser Erleben von Raum und Zeit als Veranlagung bereits im Gehirn vorhanden. Die Fähigkeiten bzw. Voraussetzungen zum Erleben (Wahrnehmen) fundamentaler Bestandteile unseres Erlebens besitzen wir unabhängig von diesem Erleben. Die Möglichkeit Raum und Zeit zu erleben ist *apriori*, da diese Möglichkeit durch unsere Wahrnehmungsprozesse und unseren Verstand gegeben ist. So spricht Kant z. B. vom „reinen Raum“, als die Möglichkeit ein Nebeneinander zu denken. Zeit ist insofern Bedingung für jegliches Bewusstsein, wenn Bewusstsein (das Reflektieren über) das Erleben von etwas ist.

Raum und Zeit selbst sind jedoch insofern nicht Bedingung der Wahrnehmung, als sie Teil der Wahrnehmung selbst sind, also Teil jeder sinnlichen Erfahrung, und wir annehmen, dass Raum und Zeit unabhängig von uns in der Wirklichkeit existieren. So nehmen wir Zeit wahr, wenn sich unsere Wahrnehmungen bzw. Bewusstseinsinhalte verändern.¹ Die Veränderung selbst ist Teil des Inhaltes einer Wahrnehmung. Zu der Erkenntnis, dass es Zeit gibt, kommen wir nur, wenn wir anhand eines sich verändernden Bewusstseinsinhaltes Zeit wahrnehmen.

Kant meinte, dass Raum nur eine Repräsentation der Wirklichkeit durch unser Bewusstsein, also kein Bestandteil der Wirklichkeit selbst ist. Jedoch ist Raum grundlegender Bestandteil der Wirklichkeit, welche eine sinnvolle Annahme ist und auch intuitiv wahrgenommen wird.

Kant meint, dass das *Kausalgesetz*, also dass jede Veränderung eine Ursache hat, eine *Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung* ist, als Begriff des Verstandes also *apriori* gegeben ist. So meint Kant durch seine transzendentalen Argumente zu zeigen, dass es kausale Verknüpfungen geben muss. Für das Erleben von Erfahrung nacheinander (wie bei Ursache und Wirkung) benötigt man jedoch kein Kausalgesetz. Dass jede Veränderung eine Ursache hat, ist bloß erlernt, da wir in einer deterministischen Wirklichkeit leben – oder dies ist eine Annahme der Theorie der Wirklichkeit, die wir aufgrund unserer Wahrnehmungen aufstellen. Würden sich unsere Bewusstseinsinhalte ohne Ursache verändern, würden wir auch nicht annehmen, dass Veränderung eine Ursache erfordert. Kant meint, dass man über Veränderung nur reden kann, wenn man zumindest zuvor (empirische) Erfahrungen gemacht hat. Dies ergibt schon allein deswegen Sinn, da man zum Reden Wörter braucht, welche wahrgenommen werden müssen (wenn sie nicht selbst erdacht sind). Der Begriff *Veränderung* muss sich außerdem auf irgendetwas beziehen, dass sich verändert, wäre also ohne eine Wahrnehmung bzw. einen Bewusstseinsinhalt bedeutungslos. So meint Kant auch, dass der Begriff der Bewegung etwas Empirisches voraussetzt (1781; *Transzendente Ästhetik*, 2., § 7).

„Alle Körper sind ausgedehnt“ gilt nach Kant *apriori*, weil ein Körper ohne Ausdehnung nicht vorstellbar ist. Der Begriff *Körper* definiert sich jedoch als etwas räumlich Ausgedehntes, womit der Satz schlicht der Definition nach wahr ist. Dass Körper ausgedehnt sind, erkennen wir wiederum bloß durch die Sinneswahrnehmung von Körpern. Andererseits ist diese *intuitive Logik*, dass Körper ausgedehnt sein müssen, fundamentaler Bestandteil unseres Erkenntnis- und Vorstellungsvermögens, und damit *apriori*.

3.4 Apriori/posteriori & analytisch/synthetisch

Die Debatte um die Klassifizierung von (wahrheitsfähigen) Sätzen durch Begriffe wie *apriori*, *analytisch*, *synthetisch* und

¹ Zeit ist die Veränderung bzw. Bewegung von Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalten. Das heißt wir erleben Zeit, wenn sich unser Bewusstsein verändert bzw. wir neue Bewusstseinsinhalte wahrnehmen. Bei einer Umfrage unter Philosophie-Professoren (Bourget & Chalmers 2013) befürwortete der größte Anteil mit rund 26 % die *B-Theorie* bezüglich Zeit, nach welcher der Fluss der Zeit eine Illusion ist, und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichermaßen real sind. Es gibt verschiedene Argumentationen dafür und dagegen, aber mir scheint unser intuitives Erleben der Zeit das stärkste Argument zu sein, demzufolge Zeit Bewegung ist und nur die Gegenwart existiert. Alternative Hypothesen über Zeit von Carlo Rovelli sowie intuitive Einwände werden unter rationale-philosophie.de/Zeit kurz beleuchtet.

notwendig verlief oft sehr irreführt, lässt sich jedoch relativ einfach auflösen.

Ein wahrer Satz *apriori* bzw. ein *apriorisch* wahrer Satz definiert sich als erfahrungsunabhängig, also als ohne Erfahrung (Empirie) bzw. (Sinnes-)Wahrnehmung wahr, da er Bedingung der Erfahrung ist oder den Bedingungen der Erfahrung abgeleitet ist. Im Gegensatz dazu stehen Sätze *aposteriori* bzw. *aposteriorische* Sätze, die nur durch Rückgriff auf Sinneserfahrung begründet werden können. (Schurz 2021, 47) So ist nach dem *Apriorismus* apriorische Erkenntnis möglich (Ernst 2016, 32).

Natürlich kann keine Erkenntnis insofern ohne Erfahrung gefällt werden, als Erkenntnisse immer ein Bewusstseinsinhalte sind, welche erst wahrgenommen bzw. erlebt werden müssen, oder aus erinnerter bzw. reflektierter Erfahrung zusammengesetzt werden. Als apriorisch gelten jedoch nicht spezifische Einzelheiten der Erfahrung, sondern die fundamentalen, allgemeineren, abstrakteren Prinzipien, die wir aus unserer Erfahrung schlussfolgern, bzw. die Teil unserer *intuitiven Logik* sind, welche wir anhand der Erfahrung erkennen. So meint Schurz (S. 48), dass eine apriorische bzw. erfahrungsunabhängige Überzeugung sich entweder auf Denkgesetze (intuitive Logik), auf Gesetze unseres Vorstellungsvermögens oder auf Begriffskonventionen (Definitionen) stützen kann. Z. B. die apriorische Aussage „Wenn Georg V. mindestens vier Tage regiert hat, dann hat er mehr als drei Tage regiert.“ kann man nur deshalb allein aus der Vernunft ableiten, weil man die Bedeutung der Begriffe kennt, also weil man bereits Erfahrung besitzt, aus welcher man die Vorstellung der Bedeutung zusammensetzen kann.

Damit ist der Begriff des *Apriorischen* nicht ganz eindeutig. Besser wäre die Unterscheidung ob ein Satz logisch oder der Definition nach wahr ist (oder eben nicht, was dem *Aposteriorischen* entspricht). Rund 71 % der Philosophie-Professoren in einer Umfrage (Bourget & Chalmers 2013) glauben an *Wissen apriori*.

Die Ansicht, wie sie z. B. von Hume und Leibniz vertreten wurde, dass es apriori Wahrheiten gibt, die wahr sein müssen, weil ihr Gegenteil einen Widerspruch enthält, bedeutet, dass sie wahr sind, weil sie unserer intuitiven Logik entsprechen.

Siehe des Weiteren den Abschnitt *Raum, Zeit und Kausalität apriori?*.

Analytische Urteile drücken aus, was im Subjektbegriff enthalten ist. Ihre Wahrheit ist unabhängig von der faktischen Beschaffenheit der Welt und allein durch Gesetze der Logik oder Bedeutungsfestlegungen der Sprache bestimmt: „Wenn alle Menschen sterblich sind, dann ist kein Mensch unsterblich“ (logisch wahr) oder „Junggesellen sind bislang unverheiratete Männer“ (der Definition nach wahr). *Synthetischer* Sätze sind dagegen begriffs- und erkenntniserweiternd, da sie dem Subjektbegriff ein neues Prädikat hinzufügen, wie „Keine Katze ist Vegetarier“. Ihre Wahrheit kann nur durch die Erforschung der realen Welt herausgefunden werden. (Schurz 2021, 45 f.; G. Gabriel 2020, 51) Problematisch an dieser Unterscheidung ist, dass Definitionen oft unscharf sind, und somit unklar sein kann, ob etwas noch zur Definition gehört und somit der Definition nach wahr ist, oder ob es sich schon um eine synthetische Information handelt. (Schurz, S. 47) In der oben genannten Umfrage vertraten rund 65 % die begriffliche Unterscheidung in synthetisch und analytisch.

Die Begriffe apriori und analytisch sowie aposteriori und synthetisch scheinen gleich zu sein. Da analytische Urteil aposteriori logisch unmöglich sind, stellt sich die Frage ob es synthetische Urteile apriori gibt – was der Frage gleichkommt, ob es gerechtfertigte bzw. wahre Annahmen gibt.

3.4.1 Synthetisch-apriori

Eine „synthetische apriori“ Aussage soll z. B. sein: „Ein und dieselbe Fläche kann nicht zugleich grün und rot sein.“ Wittgenstein (1953) meinte, dass diese Aussage eine syntaktische Unmöglichkeit ausdrückt, also der Definition nach wahr ist. (Wobei für die folgende Untersuchung vorausgesetzt sein soll, dass jede Fläche nur eine Farbe hat, also nur als diese Farbe wahrgenommen wird, da Farbwahrnehmung ansonsten je nach Subjekt verschieden sein kann.) Das Besondere an einer Aussage wie dieser soll sein, dass sie etwas über die Welt aussagt, man aber weiß, dass sie wahr ist, ohne etwas (neues bzw. bestimmtes) von der Welt wahrnehmen zu müssen.

Die Aussage könnte durch die physikalischen Gesetze bzw. physikalischen Begriffe wahr sein, da sie eine physikalische Unmöglichkeit ausdrückt. Die Aussage wäre insofern synthetisch aposteriorisch, wenn wir die physikalischen oder auch die das Bewusstsein betreffenden (*phänomenalen/phänomenologischen*) Ideen von Farben nur durch Sinneswahrnehmung erlangen. Es sei denn man betrachtet (die Rechtfertigung durch) die physikalischen Bedingungen als *intern*, also apriori, weil wir sie z. B. als (vom Verstand) konstruierte Ideen betrachten. Als Teil oder Konsequenz einer physikalischen Theorie wäre sie synthetisch. Die Aussage könnte insofern als Beschreibungen der Welt angesehen werden, als sie den impliziten Informationswert enthält, dass es grüne oder rote Flächen geben kann.

Man könnte aber auch sagen die eigentliche Unmöglichkeit der Aussage ist, dass etwas nicht zugleich etwas anderes sein kann. Damit wäre die Aussage logisch wahr, also analytisch und apriori. Denn dass etwas Rotes nicht grün sein kann, ist

genauso eine logische Schlussfolgerung, wie dass etwas Rundes nicht quadratisch sein kann. Vielleicht liegt die Unmöglichkeit aber auch nur darin, dass es nicht (visuell) vorstellbar ist.

Man könnte auch sagen, dass die Aussage der Definition nach wahr ist, wenn bereits die Definition der Begriffe die logischen oder physischen Bedingungen enthält, durch welche die Aussage wahr wird. Wohingegen Definitionen selbst synthetisch sind, wäre die Aussage als Konsequenz einer begrifflichen Definition analytisch.

Für Kant (1781) waren mathematische Aussagen, wie $7+5=12$, synthetische Urteile apriori. Für Kant ist der Begriff 12 nicht unmittelbar im Begriff der Summe aus 7 und 5 enthalten. Jedoch bezeichnen „7+5“ und „12“ das gleiche, weswegen sie auch gleichgesetzt sind. Sie haben die gleichen Bedeutungen und beziehen sich auf die gleiche Menge. Die Mengen 5 und 7 sind in der Menge 12 enthalten. Kants transzendente Beweise von „synthetischen Urteilen apriori“ sind nicht gültig, meint Schurz (2021, 108, 168). Die Gleichung gilt des Weiteren nur insofern *apriori*, als man durch die Kenntnis der Bedeutung der Zahlen weiß, dass die Gleichung wahr ist. Synthetisch an der Mathematik sind allein ihre (sprachlichen) Definitionen. Ohne einen Bezug zu „synthetischer“ Empirie sind mathematische Aussagen bloß logische bzw. ihrer eigenen Logik folgende, „analytische“ Schlüsse.

Ob es synthetisch apriorisch wahre Sätze gibt, ist zwischen empiristischen und rationalistischen Strömungen kontrovers (Schurz 2021, 47). Sie wurden als unbedingt gültige Erkenntnisse aus reiner Vernunft vielfach prinzipiell abgelehnt bzw. als unmöglich betrachtet, da ihr Inhalt Erfahrung erfordert, und da man bisherige Erfahrung nur (logisch) analysieren kann, was nur zu analytischen Erkenntnissen führen kann, sowie da Schlüsse von bisheriger Erfahrung auf etwas außerhalb der Erfahrung nicht notwendig wahr sind.

Ein echtes „synthetisches apriori“ Urteil, also eines, dass nicht logisch oder per Begriffsdefinition notwendig ist, und für welches wir keine (weiteren) Wahrnehmungen machen müssen, und das etwas über den tatsächlichen Zustand eines Sachverhaltes aussagt, könnten Annahmen sein, welche wir als *wahr* betrachten.

3.4.2 Notwendigkeit

Kontingente Tatsachen bzw. Wahrheiten sind nicht notwendig (der Fall), aber möglich. Notwendigkeit hingegen kann gegeben sein aufgrund unserer intuitiven Logik, Begriffsdefinitionen, physikalischen Theorien, oder anderer Festlegungen von uns, wie bei einem (rein) logischen Schluss (wenn p, dann q (Festlegung/Annahme); p, also q).¹ Dementsprechend unterscheidet Schurz (2021, 48) in analytische Notwendigkeit, als logische Notwendigkeit und Notwendigkeit der Definition nach (*extralogisch-analytische Bedeutungskonventionen*), welche apriori ist, und naturgesetzliche bzw. physikalische Notwendigkeit, welche aus der subjektunabhängigen Wirklichkeit resultiert, und damit aposteriori ist.

Nach dem logischen Empirismus sind nicht-widersprüchliche (bzw. nicht-logisch-selbst-widersprüchliche) Beschreibungen, welche jedoch unseren (angenommenen) physikalischen Gesetzen widersprechen, in einem schwächeren Sinne unmöglich als widersprüchliche Beschreibungen, welche logisch unmöglich bzw. logisch widersprüchlich sind. Denn es gibt eine Rangordnung von Wahrheit bzw. von der Gültigkeit von Annahmen. Die Aussage „etwas kann nicht zugleich existieren und nicht existieren“ betrachten wir auf fundamentalster Ebene als wahr, weil sie unserer intuitiven Logik entspringt. Eine Aussage wie „Es kann keine Elektronen mit einem Durchmesser von einem Zentimeter geben“ ist nur wahr, weil sie der Physik entspricht, deren Annahmen auf unserer intuitiven Logik aufbauen, und somit nur in einem schwächeren Sinne als wahr betrachtet werden. (Nun gibt es physikalische Theorien, welche vielleicht unserer intuitiven Logik widersprechen. Diese Annahmen wären aber trotzdem in einem schwächeren Sinne wahr, weil wir sie nur annehmen, wohingegen wir unsere intuitive Logik möglicherweise nicht als angenommen, sondern als gegeben betrachten.)

Herkömmlich heißt es oft die Aussage „Wasser ist H_2O “ wäre logisch notwendig. Dies wäre der Fall, wenn sich Wasser als H_2O definiert. Dann wäre die Aussage jedoch nicht *logisch* notwendig, sondern der Definition nach. Definiert sich Wasser nicht als H_2O , beschreibt die Aussage bloß Wasser „synthetisch/aposteriorisch“ näher. Die Aussage ist nur *physikalisch* notwendig, da Wasser nicht seine Molekülstruktur ändern kann. Das ist wiederum wie die physikalischen Gesetze streng genommen nur eine Annahme. (Allerdings ist die Physik so fundamental, dass wir sie zum Teil als wahr definieren, siehe den Abschnitt *Fundamentale Rechtfertigung*.)

Fazit: Die Debatte um die Klassifizierung von Aussagen durch die Begriffe *apriori/posteriori*, *synthetisch/analytisch* und *notwendig* ist oft irreführend. So ist z. B. ein *apriori Urteil*, als ein Urteil unabhängig von Erfahrung (im Sinne von

¹ „Im Gegensatz zu den kontingenten Eigenschaften der Dinge sind die notwendigen Eigenschaften ein Resultat der Art und Weise, wie wir die Welt begrifflich erfassen.“ (Glock 2004)

Wahrnehmungen) nicht möglich, da wir sonst keine Vorstellungen besitzen um Urteile aufzustellen. Unsere Erlebens- bzw. Bewusstseinsinhalte als das uns Gegebene ist immer „aposteriori“ und „synthetisch“. Untersuchen wir das Gegebene allein durch Nachdenken ist dies immer „apriori“ und „analytisch“. Definitionen und Annahmen, die wir aufstellen, wären „aposteriori“ und „synthetisch“. Der eigentliche Kern der Debatte ist, dass Aussagen anhand von (intuitiver) Logik, Physik (Gesetze/Theorien) oder ihrer Begriffsdefinitionen wahr/falsch oder möglich/notwendig sein können.

3.5 Grenzen intuitiver Logik; Rationalität

Rational bzw. *vernunftgemäß* könnte bedeuten, dass etwas unserer intuitiven Logik¹ folgt oder entspricht, also den intuitiv wahren Schlüssen (z. B.: wenn etwas existiert, kann es nicht zugleich nicht existieren) und Annahmen der Möglichkeit von Existenz, also was sein und nicht sein kann (z. B.: räumliche Existenz muss intuitiv dreidimensional sein) - oder aber einer erweiterten Version dieser intuitiven Logik. (Erweitert in dem Sinne, als sie mehr Schlüsse und Möglichkeiten zulässt, da sie Regeln der Logik reduziert sind.)

Rationalität könnte durch *Konsistenz* bestimmt werden (Ernst 2016, 82 f.). Rationale Überzeugungen müssten also untereinander konsistent sein. Auf grundlegendster Ebene wäre dies logische Konsistenz, also dass etwas im Einklang mit einer Logik steht. Die Logik gibt hier vor, was richtig sein kann oder falsch ist. Eine weitere Rationalitätsanforderung sei die *Evidenzforderung*, nach der Überzeugungen begründet sein müssen (S 84 f.).

Da Rationalität in Logik gründet, sei sie internalistisch und die internen Fakten ließen sich allein durch Nachdenken erschließen bzw. begründen. Andererseits könnte unsere intuitive Logik auch extern erlernt sein, also durch unsere Umgebung bestimmt sein. Die rationalen Regeln darüber, was sein kann und was woraus folgt, lassen sich vielleicht aus unseren Wahrnehmungen der Wirklichkeit ableiten. Es ist auch möglich verschiedene Logiken (und Systeme der Rationalität) zu entwickeln und anzuwenden.

Die gleichzeitige Existenz und nicht-Existenz von etwas ist sowohl nicht logisch als auch nicht vorstellbar. Unsere (intuitive) Logik kann also vielleicht auch als Vorstellungsvermögen verstanden werden. Man kann Logik aber auch weiter fassen - als das was denkbar, aber nicht (visuell) vorstellbar ist. Ein höherdimensionaler Raum widerspricht zwar unserer intuitiven Logik, ist jedoch in physikalischen Theorien ein logisches Weiterdenken des dreidimensionalen Raumes. „For this reason, the Humean thesis [if something is unimaginable, then it is impossible] is often interpreted as about conceivability rather than imaginability, where conception is supposed to be an intellectual faculty.“ (IEP: Imagery and Imagination)

Kreuzen sich zwei Geraden, erscheint es uns notwendig, dass gegenüberliegende Schnittwinkel gleich sein müssen. Es gibt jedoch auch nicht-euklidisch gekrümmte Räume, bei denen dies nicht so ist. (Siehe dazu z. B. Schurz 2021, 109.) Der Notwendigkeitseindruck unserer Raumvorstellung sei damit ein subjektiver. Vieles was uns notwendig wahr erscheint, ist also nur im Rahmen unserer intuitiven Logik als unser Vorstellungsvermögen wahr.

Nach dem *Antiexzeptionalismus* haben die Gesetze der Logik keinen „exzeptionellen“ apriori-Status, sondern können durch empirische Befunde revidiert, korrigiert oder abduktiv gestützt werden (Schurz 2021, 204). Letztere These scheint unhaltbar, da jede Beschreibung eine Logik erfordert, so Schurz. Die Rechtfertigung eines Systems der Logik setzt Logik voraus. Fehlen objektive Kriterien für die Wahl zwischen klassischen und nichtklassischen Logiken, könnte dies zu einem Relativismus führen. Siehe des Weiteren den Abschnitt *Fundamentale Optimalitätsrechtfertigung*.

3.5.1 Mathematik

Es gibt viele mathematische Schlüsse, die intuitiv unanzweifelbar falsch erscheinen, so als ob im Beweis ein Fehler in den angewandten mathematischen Regeln liegen muss. So stellt sich für nicht-Mathematiker die Frage, warum man in der Mathematik Regeln aufstellt bzw. anwendet, welche eigentlich offensichtlich unlogisch sind - also warum intuitiv unlogische Logiken aufgestellt werden.² Eine Möglichkeit wäre also, dass unsere intuitive Logik falsch ist und wir eine bessere bzw. „wahrere“ Logik erkennen können. Diese müsste allerdings auch wieder „aus uns heraus“, aus unserer Intuition kommen, damit wir sie anerkennen. Wie kann jedoch unsere normale Intuition falsch sein, wenn uns ihre Begründung doch so offensichtlich richtig und logisch erscheinen? Die Mathematik scheint absichtlich die Logik zu brechen, um über die Grenzen der Logik hinaus als sprachliches Konstrukt agieren zu können. Mit der Sprache der Mathematik stellen wir also Behauptungen auf, die unserer intuitiven Logik widersprechen. Mit intuitiver Logik meine ich, dass sie gegeben ist, und wir nichts daran ändern können. Wir können nicht anders, als Sachen als falsch zu betrachten die dieser intuitiven Logik

¹ Siehe z. B. auch den Abschnitt *Korrespondenz von Logik*.

² Dieser Standpunkt entspricht einem *Intuitionismus*, welcher der Intuition eine Priorität einräumt.

widersprechen. Unsere grundlegendsten intuitiven Logiken erscheinen uns so unumgebar, dass es uns unsinnig erscheint, ihr widersprechende Behauptungen aufzustellen. Dennoch scheint es sinnvolle Anwendungen (auch in Bezug zur physikalischen Wirklichkeit) für solche Mathematik zu geben.

Aufgrund abzählbarer und nicht abzählbarer Mengen spricht man in der Mathematik von *verschiedenen Arten von Unendlichkeit*. Dies widerspricht der Idee von Unendlichkeit als etwas ohne Ende. Von dieser kann es entsprechend unserer intuitiven Logik keine verschiedenen Arten geben. Dieses Problem habe ich unter rationale-philosophie.de/unendlichkeit näher beleuchtet.

Viele Aspekte der Speziellen und Allgemeinen Relativitätstheorie erscheinen intuitiv widersprüchlich. Siehe dazu rationale-philosophie.de/relativitaetstheorie.

Eine kurze intuitive Argumentation dafür, warum es keinen nicht-existierenden Raum geben kann, bzw. warum es kein Außerhalb des Raumes geben kann, findet sich unter rationale-philosophie.de/raum.

4 Wahrnehmung der Wirklichkeit

4.1 Begriff der Wahrnehmung

Eine Wahrnehmung im enger gefassten Sinne ist eine Wahrnehmung von etwas, wie eine Sinneswahrnehmung. Sie ist durch einen Wahrnehmungsprozess entstanden und kann ihre Ursache zum Teil abbilden, oder sie bloß repräsentieren. Eine Repräsentation ist dabei „willkürlich“, aber konsistent, wenn gleiche Ursachen gleich repräsentiert werden.¹

Eine Wahrnehmung kann im weit gefassten Sinne definiert werden als ein „originaler“ Bewusstseinsinhalt (bzw. sein Gehirnzustand), der keine Erinnerung bzw. Reflexion (Vorstellung) eines anderen ist, wie eine visuelle Wahrnehmung oder ein Körpergefühl. Des Weiteren bezeichnet der Begriff der Wahrnehmung auch den Entstehungsprozess solcher Bewusstseinsinhalte. *Originale* Bewusstseinsinhalte erleben wir also durch Sinnes- und Selbstwahrnehmung. Ein reflektierter Bewusstseinsinhalt hingegen kann bewusst (frei) aus den Erinnerungen an bisher erlebte Bewusstseinsinhalte konstruiert sein. So sind Vorstellungen als Reflexionen nur abstrakte, einfachere, abgeschwächte Versionen des Vorgestellten. Auch eine Reflexion kann jedoch nicht bewusst angestoßen sein. So scheint es vielleicht einen graduellen Übergang zwischen reflektierten und originalen Bewusstseinsinhalten zu geben, da jede Wahrnehmung im Grunde ein Reaktivieren fundamentaler Wahrnehmungselemente ist, wie z. B. einer Farbe.

Fazit: Eine *Wahrnehmung* ist im weiter gefassten Sinne ein nicht-erinnerter (originaler) Bewusstseinsinhalt und dessen Gehirnzustand. Eine erlebte Wahrnehmung kann reflektiert werden, wie beim bewussten Versuch sie sich wieder vorzustellen.

4.1.1 Herkömmliches & Fortführendes: Klassifizierung von Bewusstseinsinhalten

Bei Gegenfurtner (2003) ist *Wahrnehmung* der Prozess und das Ergebnis der Informationsgewinnung und -verarbeitung von Reizen aus der Umwelt und dem Körperinnern eines Lebewesens. *Informationsverarbeitung* könnte jedoch auch *reflektierte* Wahrnehmung einschließen, womit jeder Bewusstseinsinhalt eine Wahrnehmung wäre. (Den Begriff der *Information* habe ich unter rationale-philosophie.de/information näher analysiert.)

Ähnlich den beschriebenen originalen und reflektierten Bewusstseinsinhalten unterscheidet Hume (1758) in Eindrücke und Ideen, wobei die Ideen bzw. Vorstellungen nur „Abbilder“ der Eindrücke (Wahrnehmungen) sind. Sie sind (so die empiristische Grundthese) alle auf diese zurückführbar. Herkömmlich spricht man meist von der *perception/cognition divide*, als Gegenüberstellung von Sinneserfahrungen und Gedanken (Kriegel 2019).

Was hier als „originaler“ Bewusstseinsinhalt beschrieben wurde, wird herkömmlich auch *präsentierender Charakter* der Wahrnehmung bezüglich Wirklichkeitsinhalten genannt (Berghofer & Wiltsche 2019). (Siehe auch *Intentionalität als abstrakter Bewusstseinsinhalt des Bezugs*.) Eine Wahrnehmung ist dabei eine *unmittelbare Rechtfertigung* von Überzeugungen bezüglich des Wirklichkeitsinhaltes. Nicht präsentierend sind z. B. Gedanken, Vorstellungen und Überzeugungen – also reflektierte Bewusstseinsinhalte. Vgl. mit Schurz (2021, 90), welcher basale, evidente Sachverhalte auch *selbstpräsentierend* nennt. So schließt der Begriff der „originalen“ Bewusstseinsinhalte bzw. der weite Begriff der Wahrnehmung auch jene Bewusstseinsinhalte ein, die nicht etwas anderes wie einen Wirklichkeitsinhalt präsentieren, aber trotzdem nicht willentlich erzeugt werden.

Schurz (2021, 51) unterscheidet introspektiv (also im Erleben eines Subjekts) zugängliche Phänomene in willentlich direkt kontrollierbare und willentlich nicht (bzw. nicht direkt) kontrollierbare Phänomene. Letztere lassen sich wiederum in Sinneserscheinungen (auch *Sinnesdaten* genannt) und Innenerscheinungen unterscheiden. Schurz unterscheidet Innenerscheinungen in Erinnerungen (als Reflexionen vergangener Bewusstseinsinhalte), aktuelle Selbstreflexionen über gegenwärtige Bewusstseinsinhalte (bzw. deren bewusste Wahrnehmung oder ein Bilden von Erkenntnissen über diese), und die nicht selbstreflektierten Gefühle selbst, womit alle Bewusstseinsinhalte gemeint sind, die nicht wie eine Erscheinung von außen scheinen. Introspektive Urteile bzw. Erscheinungsurteile, schreibt Schurz, setzen nicht zwangsläufig voraus, dass ihnen etwas in der Außenwelt entspricht. Man nennt die ausgedrückte Einstellung eines Sinneserscheinungssatzes wie „Ich habe jetzt das Seherlebnis, dass dort eine Person steht“ auch *de-dicto*, und die eines Sinnesrealsatzes wie „Ich sehe jetzt eine Person, die dort steht“ auch *de-re*.

¹ Ich verwende den Begriff der *Repräsentation* neben dem Begriff eines Abbilds als etwas, das nicht abbildet sondern im strengen Sinne nur repräsentiert, also dessen Verknüpfung in gewissem Sinne willkürlich ist und nicht auf abbildender Ähnlichkeit beruht.

Die hier beschriebenen *originalen* Bewusstseinsinhalte bzw. Wahrnehmungen im weiteren Sinne sind nicht willentlich kontrollierbare Erscheinungen. Reflektierte Bewusstseinsinhalte können sowohl willentlich kontrollierbar als auch nicht kontrollierbar sein. Die Innenerscheinungen, die Schurz erst als eine Art von nicht willentlich kontrollierbaren Erscheinungen definiert, beschreibt er später als interne Selbstwahrnehmung reflexiver Natur (S. 52) – damit könnte sie jedoch auch willentlich kontrollierbar sein. *Reflexiv* im Sinne von *rückbezüglich* oder *reflektiert* meint wie beschrieben, dass ein Bewusstseinsinhalt lediglich eine Reflexion eines *originalen* Bewusstseinsinhaltes ist. Eine innere Selbstwahrnehmung scheint sich des Weiteren nicht einfach klassifizieren zu lassen, da sie zwar willentlich angestoßen werden kann, aber – sofern sie wahrheitsgetreu ist – keinen (im Moment des Erkennens) willentlich kontrollierbaren Inhalt hat. Und da sie als Wahrnehmung zwar ein originaler Bewusstseinsinhalt ist, welcher aber möglicherweise einen anderen Bewusstseinsinhalt reflektiert.

4.2 Wahre Wahrnehmung der Wirklichkeit; Kohärenz

Wie im Abschnitt *Wirklichkeit und Bewusstsein* gezeigt können wir grundsätzlich davon ausgehen, dass wir Wirklichkeitsinhalte richtig wahrnehmen können – jedoch nur zum Teil, denn Sinneswahrnehmung geben die Wirklichkeit nur zum Teil wahrheitsgetreu wieder.¹ Wenn unsere Sinneswahrnehmung nicht zumindest in einem eingeschränkten Bereich die Wirklichkeit zum Teil wahrheitsgetreu wiedergeben würde, hätten wir kein derart konsistentes Erleben der Wirklichkeit. Denn wenn wir davon ausgehen, dass unsere Wahrnehmungen und kognitiven Prozesse in einer realen Wirklichkeit gründen, dann muss jede Wahrnehmung genau wie unser Körper kausal in diese eingebunden sein. Würden wir nun z. B. ein Objekt sehen, wo es keines gibt, könnten wir uns nicht durch dieses hindurchbewegen. Unsere Wahrnehmungsgehalte sind *intersensuell* korreliert, da z. B. das Visuelle und Haptische übereinstimmen (Schurz 2021, 120, 234 f.) (siehe den Abschnitt *Rechtfertigung der Theorie der Wirklichkeit*). Natürlich kann auch eine konsistente Täuschung zu einem konsistenten Erleben führen, aber bei genauer (wissenschaftlicher) Überprüfung würden sich Widersprüche ergeben – welche wir als solche erkennen und dadurch wissen, welche Teile unserer Wahrnehmung täuschen bzw. wann diese täuscht und wann nicht. So können wir durch kritische Prüfungen erkennen, welche Bestandteile unserer Sinneswahrnehmung tatsächlich die Wirklichkeit repräsentieren. Unsere Wahrnehmungsprozesse sind also zum Teil fehlbar bzw. unzuverlässig. So gibt es verschiedenste optische Täuschungen (wie den *blinden Fleck* im Sichtfeld), und unser Gehirn bzw. unser Wahrnehmungsprozess verändert an vielen Stellen den Inhalt der Wahrnehmung. Aber wenn wir diese Täuschungen erkannt haben, können wir darauf achten, dass sie in einer momentanen Wahrnehmung nicht auftreten bzw. keine Erkenntnisse aufzustellen, die durch sie verfälscht sein könnten. Die Wahrnehmung ein und desselben Wirklichkeitsinhaltes kann aus verschiedensten Gründen unterschiedlich ausfallen², also „subjektiv“ sein, aber dennoch können wir (z. B. mit den Erkenntnissen und Methoden der Wissenschaft³) wahre von falscher Wahrnehmung

¹ „What perception does provide is approximately accurate representation [...]“ (Burge 2020, 17) „Susceptibility to error should not be overrated as a limitation on the sorts of objectivity that perception can provide.“ (S. 19) „Although there is nothing intrinsic to perception that guarantees that it is even reliable, much less infallible, our actual perceptual systems – specifically our visual system – are, as noted, amazingly approximately accurate, within their proper domain of operation.“ (S. 20)

² Z. B. durch Wahrnehmungslernen können wir mit zunehmender Übung bestimmte Dinge besser unterscheiden, bzw. stellen sich bestimmte konzeptuell abgegrenzte Eigenschaften in unsere Aufmerksamkeit (Connolly 2017, section 3.1). Berghofer & Wiltsche (2019, 18) argumentieren, dass sich die Wahrnehmungserfahrungen dann auch *phänomenologisch* unterscheiden können.

³ Nach modernen *naturalistischen* Theorien führen nur die Naturwissenschaften zu den grundlegenden Beschreibungen der Strukturen der Welt (Ernst 2016, 127). Dies ergibt insofern Sinn, als wir die Welt außerhalb unseres Bewusstseins nur durch unsere Sinne wahrnehmen können. Dem *methodologischen Naturalismus*, welcher die naturwissenschaftlichen Methoden als einzig gültige Erkenntnismethoden betrachtet, wird unter anderem vorgeworfen, dass er selbstwidersprüchlich ist, da er sich nicht selbst begründen kann. So sind die Rechtfertigungen dafür, dass die Wirklichkeit physikalisch erklärt werden kann, und dafür, dass neben Bewusstseinsinhalten nur die physikalische Wirklichkeit besteht, natürlich keine physikalischen Erklärungen. Ernst (S. 128) meint, dass die erkenntnistheoretischen Begriffe wie *Rechtfertigung* und *Rationalität* normative oder wertende Fragen zu sein scheinen, die nicht durch die rein beschreibende Perspektive eines Naturalismus beantwortet werden können. Wie später im Teil zur philosophischen Ethik gezeigt, können jedoch auch normative Fragen rein beschreibend beantwortet werden.

unterscheiden.

Insofern sind also *Kohärenz* und *Konsistenz* Kriterien bzw. Rechtfertigungen dafür, welche Teile unserer Wahrnehmungen der Wirklichkeit entsprechen (bzw. welche Teile unserer Sinneswahrnehmungen *wahr* sind). Sollten wir nicht anderweitig ausschließen können, welche Teile unserer Wahrnehmung fehlbar sind, ist an dieser Stelle somit ist möglicherweise ein *Kohärentismus* notwendig um zu definieren, welche Arten von Wahrnehmungen wahr sind. Siehe auch den Abschnitt *Kohärenz als Rechtfertigung?*. Diese Kohärenz als Widerspruchsfreiheit unserer Wahrnehmungen kann jedoch nicht begründen, dass es überhaupt eine Wirklichkeit gibt. Eigentlich sind Kohärenz/Konsistenz Prinzipien innerhalb der induktiven und abduktiven Rechtfertigung des *Realismus* der Wirklichkeit, siehe den Abschnitt *Fundamentale Rechtfertigung*. Die Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit (Theorie der Wirklichkeit) könnte eine beste Erklärung (abduktiver Schluss) für unser Erleben einer scheinbaren Wirklichkeit sein. Und in den nächsten Abschnitten soll auch dafür argumentiert werden, dass die Schlussfolgerung aus der *intuitiven Wirklichkeit* im Abschnitt *Wirklichkeit und Bewusstsein* rechtfertigt, dass wir die Bewusstseinsinhalte unserer momentanen Wahrnehmung *unter verschiedenen Bedingungen* als wahre bzw. abbildende Wahrnehmungen von Wirklichkeitsinhalten betrachten können.

Fazit: Um zu klären, welche Teile unserer Wahrnehmungen unter welchen Bedingungen die Wirklichkeit wahrheitsgetreu wiedergeben, ist möglicherweise ein *Kohärentismus* nötig.

4.3 Kontraste als wahre Wahrnehmungen

Visuelle Wahrnehmung stellt Wirklichkeitsinhalte immer nur mittels unterschiedlich farbigen Flächen dar (wobei mit *Farbe* auch Helligkeit und Schwarz/Weiß gemeint sein sollen). Farben, aber auch jeder andere Bewusstseinsinhalt, aus dem eine Wahrnehmung der Wirklichkeit besteht, bilden allerdings nicht die Wirklichkeit ab. Wie bei allen Bestandteilen unserer Sinneswahrnehmungen gibt es auch die von uns erlebten Farben nicht als Wirklichkeitsinhalte, sondern nur als Bewusstseinsinhalte, welche den Wahrnehmungen verschiedener Wirklichkeitsinhalte angehängen werden. Bei Farben sind es die Wellenlängen des Lichtes. Die Farbe eines Wirklichkeitsinhaltes ist also kein Abbild von ihm, sondern nur eine willkürliche Repräsentation. Da man sich den als Wirklichkeitsinhalt erscheinenden Farben nicht entziehen kann, sind sie eine native Täuschung (siehe z. B. Quante 2017, 104). Unser Gehirn repräsentiert also nicht vorstellbare Wirklichkeitsinhalte (elektromagnetische Wellen) mittels Bewusstseinsinhalten (Farben), die nicht der Wirklichkeit entsprechen.¹ Auch z. B. ein Hungergefühl kann man als repräsentierende *Wahrnehmung* des leeren Magens definieren.

Jedoch entsprechen die Kontraste zwischen den einzelnen Farben und der Verlauf dieser Farb-Kontraste durch den Raum den Kontrasten der Wirklichkeitsinhalte als ihre Formen. Nur die *Kontraste* zwischen Bewusstseinsinhalten wie Farben, Gerüchen, Geschmäcker und Schallwahrnehmungen entsprechen der Wirklichkeit, nicht aber ihre Qualität. Dabei haben die im Gehirn gespeicherten Kontraste bzw. Anordnungen von Wirklichkeitsinhalten wie die physischen Daten auf einem Speicherchip bei einem digital gespeicherten Foto keine direkte abbildende Ähnlichkeit mit dem Abgebildeten, enthalten aber dessen Kontraste und Anordnungen und lassen sich in diese übersetzen. (Siehe des Weiteren den Abschnitt *Visuelle und dingliche Wahrnehmung*.) Denn auch z. B. die binäre Zahlenfolge einer digitalen Bilddatei enthält letztlich die gleichen Kontraste wie das physische Bild, sonst könnte es dieses gar nicht wieder erzeugen (wie auch beim Gehirnzustand und Bewusstseinsinhalt).

Aus einer bestimmten Farbe oder einem bestimmten Geschmack können wir jedoch auch auf Informationen über Wirklichkeitsinhalte schlussfolgern. So können wir von einer Farbe auf die Wellenlänge des Lichtes (Wirklichkeitsinhalt) schließen, und von einem Geschmack auf das was geschmeckt wurde. Dies ist jedoch nur möglich, weil wir vorher schon den Wirklichkeitsinhalt untersucht haben, der diese Sinneswahrnehmung auslöst. Und das Erkennen dieses Wirklichkeitsinhaltes geschieht wiederum nur mittels Kontrasten.

Nimmt man einen „farbigen Wirklichkeitsinhalt“ wahr, aktiviert die Wahrnehmung der Lichtwellen für eine einzelne Farbe den Bewusstseinsinhalt der Farbe. Nimmt man hingegen die Form eines Wirklichkeitsinhaltes wahr, wird nicht die

¹ Die repräsentierende, und nicht abbildende Sinneswahrnehmung, wie Farben, ähnelt den sekundären, subjektbezogenen Eigenschaften von Gegenständen, wie Locke (1690, Teil 2) sie als Gegensatz zu den primären Eigenschaften (z. B. Form) beschreibt, die die Gegenstände an sich als materielle Substanzen haben. Dies erkennt z. B. auch Berkeley (1710, § 10, S. 30). So meinte Berkeley ebenfalls sinngemäß, dass wir die wahren Eigenschaften von Dingen nur mittels repräsentativen (sekundären) Eigenschaften erkennen können. Jedoch ist z. B. das Erkennen der Form durch das Erkennen unterschiedlich farbiger Bereiche ein und dasselbe.

Form im Gehirn aktiviert (auch wenn sie schon als Erinnerung vorhanden ist), sondern die Form wird als Bewusstseinsinhalt neu gebildet.

Das Einzige, was wir uns von der Wirklichkeit vorstellen können, sind demnach ihre Formen bzw. die Kontraste zwischen verschiedenen Wirklichkeitsinhalten.¹ Die Wirklichkeitsinhalte selbst können wir uns hingegen nicht vorstellen. Wenn wir uns also einen materiellen Gegenstand vorstellen, könnte seine Form der Wirklichkeit entsprechen, denn die Form ist Kontrast. Wäre die Wirklichkeit hingegen selbst nichts anderes als Kontrast, würden wir sie so wahrnehmen wie sie ist.^{2,3}

Siehe des Weiteren den Abschnitt *Korrespondenztheorie*.

Fazit: Unsere Wahrnehmungen der Wirklichkeit sind immer entweder Abbilder oder Repräsentationen, welche keine Ähnlichkeit mit ihrer Ursache besitzen. Das Einzige, was wir uns von der Wirklichkeit vorstellen können, sind ihre Kontraste. Ein der Wirklichkeit entsprechender Bewusstseinsinhalt bildet die Kontraste der Wirklichkeit ab, aus welchen sich die Formen z. B. von Gegenständen zusammensetzen.

4.4 Wahrheitskriterien der Sinneswahrnehmung

Bedingung dafür, dass ein Bewusstseinsinhalt (bzw. der Gehirnzustand) als der Wirklichkeit entsprechender Bewusstseinsinhalt anerkannt wird, ist (unter anderem), dass wir Hinweise darauf haben, dass es einen angemessenen bzw. *unverfälschenden* Wahrnehmungsprozess gab.⁴ Denn für jede Wahrnehmung eines Wirklichkeitsinhaltes muss es einen Wahrnehmungsprozess gegeben haben. Wir können erkennen bzw. sinnvollerweise annehmen, dass es einen Wahrnehmungsprozess von Wirklichkeitsinhalten durch unsere Sinnesorgane zu unseren der Wirklichkeit entsprechenden

¹ Dass wir die Wirklichkeit nur als Kontraste wahrnehmen, entspricht auch dem *ontologischen Strukturalismus*. Nach diesem ermöglichen unsere wissenschaftlichen Theorien uns keinen gegenständlichen, sondern einen strukturalen Zugang zur Welt - wobei mit *Struktur* im weiteren Sinne ein Netz physikalischer Relationen zwischen Objekten gemeint ist, welche selbst nicht existieren. (SEP: Structural Realism) Es sollen also nur die Beziehungen zwischen den Dingen, aber nicht die Dinge selbst existieren. Nach einer anderen Variante des Strukturalismus existieren Objekte, konstituiert durch ihre relationalen Eigenschaften, als eine Stelle in einer Struktur - jedoch nicht eigenständig und ohne intrinsische Eigenschaften. Verwiesen wird hier auch auf ähnliche Verhältnisse in der Quantentheorie, welche ganz andere Seinsformen in der Wirklichkeit als existent betrachtet als es klassische Theorien tun. Es heißt auch, dass der *epistemische Strukturalismus* vielleicht nicht den anti-realistischen Argumenten unterliegt, jedoch geht auch der Strukturalismus bloß von der nicht beweisbaren Annahme aus, dass eine Wirklichkeit existiert.

² Auch die Quantentheorie beschreibt die Wirklichkeit nicht als verschiedene Inhalte, sondern als bloßen Kontrast zwischen nicht vorhandenen Inhalten. Dabei geht sie jedoch noch einen Schritt weiter, denn sie beschreibt die Welt als formlos, also nicht einmal als Kontraste im Raum, welche eine Anordnung und so eine Form ergeben.

³ Ähnlich der Idee, dass Kontraste das Fundament der Wirklichkeit sind, erkennt Spencer-Brown (1969), dass *Unterscheiden* als fundamental für Logik und Wirklichkeit. Demnach teilt die Unterscheidung die anfängliche Unbestimmtheit in Bereiche, ähnlich wie der Kontrast zwischen unterschiedlichen Wirklichkeitsinhalten überhaupt *etwas* hervorruft. (Unterscheidung ist jedoch eine aktive Tätigkeit eines Subjekts, und damit entweder nicht notwendig für die eigenständige Existenz der Wirklichkeit, oder nicht notwendig damit das Subjekt etwas erkennen kann, da das bloße Wahrnehmen eines Kontrastes kein Unterscheiden ist. Auch den Begriff der Unterscheidung als fundamental zusammenhängend mit dem Begriff des Kontrasts zu definieren ergibt keinen Sinn, da der Begriff keine neue Information enthalten würde.)

⁴ Wenn wir technische Mittel wie Mikroskope zur Wahrnehmung einsetzen, können wir die so gewonnenen Wahrnehmungen über den Untersuchungsgegenstand ebenso als wahr betrachten, wenn wir sicher gehen, dass die Kontraste des Bildes im Mikroskop den Kontrasten des Gegenstandes entsprechen. (Dieses Beispiel führte Hacking (1985) an.) Letztere Überprüfung kann letztlich durch unsere Sinnesorgane erfolgen, wenn wir die Funktionsweise des Mikroskops lückenlos untersuchen. Natürlich könnte es sein, dass auch all unsere Sinnesorgane uns alle täuschen, und dass wir nie die wahre Wirklichkeit erkennen werden, während dies hingegen einem Alien mit anderen Sinnesorganen gelingt - aber diese Möglichkeit vernachlässigen wir. Es ist Teil unserer Theorie der Wirklichkeit, dass wir wie beschrieben die Wirklichkeit richtig wahrnehmen können. Und so entspricht es auch unserem normalen Verständnis der Welt, dass das was wir mittels Messgeräten wahrnehmen real ist (abgesehen von der Möglichkeit von Messfehlern).

Bewusstseinsinhalten gibt, wenn wir über gesunde Sinnesorgane verfügen.¹ Das heißt ein Wirklichkeitsinhalt verursacht den ihm identischen Bewusstseinsinhalt.² Der Kontrast bzw. die Form/Anordnung des Wirklichkeitsinhaltes blieb dabei über den Wahrnehmungsprozess erhalten und ist auch in dem Bewusstseinsinhalt als Wahrnehmung enthalten. So wird z. B. die Form eines Gegenstandes durch die Reflexion von Licht zum Auge transportiert, weshalb die Wahrnehmung der Form (Bewusstseinsinhalt) die Form des Gegenstandes (Wirklichkeitsinhalt) als seine Ursache abbildet. Eine Schallwahrnehmung hingegen, welche z. B. durch eine Glocke verursacht wurde, enthält den wahren, abbildenden Kontrast der Bewegung, welche in der Luft und in der Glocke vorkommt.

Das Erkennen bzw. Annehmen eines angemessenen Wahrnehmungsprozesses erfolgt natürlich selbst auch nur durch unsere angeblichen Wahrnehmungen von Wirklichkeitsinhalten. Wie im Abschnitt *Wirklichkeit und Bewusstsein* gezeigt können wir unsere Wahrnehmungen jedoch als wahr betrachten.

Ein Hinweis dafür, dass es sich bei einem Bewusstseinsinhalt um eine Wahrnehmung der Wirklichkeit handelt, ist z. B., dass der wahrgenommene Wirklichkeitsinhalt in eine Umgebung eingebettet ist, und nicht eine zusammenhanglose Erscheinung ist.³ Weitere Bedingungen sind, dass wir uns nüchtern und wach fühlen, um auszuschließen, dass es sich um Halluzinationen oder Träume handelt. Und wenn wir nüchtern und wach sind, wissen wir dies auch definitiv, weil es sich richtig anfühlt. (Natürlich kann sich auch ein Traum so anfühlen als wären wir wach. Aber wenn wir dann wirklich wach sind, erkennen wir eindeutig, dass wir nicht mehr träumen.⁴) Sind wir nüchtern und wach, betrachten wir unsere *normale Sinneswahrnehmung*, wie die Wahrnehmung der Form eines Gegenstandes, als intuitiv *wahre* Wahrnehmung der Wirklichkeit.⁵ Dies entspräche dem alltäglichen Wahrheitsbegriff, welchen wir herkömmlich vom strengen philosophischen Wahrheitsbegriff unterschieden, nachdem die Wahrheit der Existenz der Dinge in der Wirklichkeit angezweifelt wird. Wie im Abschnitt *Wirklichkeit und Bewusstsein* gezeigt, können wir unsere normale Wahrnehmung jedoch auch im strengen Sinne als wahr betrachten.⁷

Fazit: Wir nehmen unter bestimmten Voraussetzungen an, dass eine normale Sinneswahrnehmung durch einen unverfälschenden Wahrnehmungsprozess entstanden ist und in ihren Kontrasten eine *wahre* Wahrnehmung der Wirklichkeit ist. Diese Annahme beruht jedoch auf einer fundamentalen Erkennbarkeit der Wirklichkeit.

4.5 Wahrnehmung als physikalischer Vorgang; gleiche Wahrnehmung unter Individuen

Ebenso wie die Gehirne (oder dem ähnliches) ist auch das Erkennen bzw. Wahrnehmen der Wirklichkeit selbst bloß ein physikalischer Zustand bzw. Vorgang in der Wirklichkeit. Das heißt, dass theoretisch jedes Subjekt mit der richtigen Technik und den richtigen Sinnesorganen – welche man auch nachträglich erschaffen könnte, da sie bloß Wirklichkeitsinhalte sind –

¹ So meint z. B. Pylyshyn (2003), dass es eine direkte präkonzeptionelle Verbindung zwischen visueller (räumlicher) Repräsentation (durch Neuronen) und Dingen in der Welt gibt.

² Vgl. den kausalen Wissensansatz von Goldman (1967). Siehe Abschnitt *Externalistische Lösungsansätze*. Oder auch Goldmans (1979) *reliabilism*, nach dem gerechtfertigte Überzeugungen *zuverlässig* erzeugte Überzeugungen sind, siehe auch den Abschnitt *Epistemic Conservatism*.

³ So meinen z. B. Berghofer & Wiltsche (2019, 11), dass Wahrnehmungserfahrungen in eine umgebende Welt eingebettet sind.

⁴ Auch z. B. Ernst (2016, 19) und Schurz (2021, 91) meinen, dass wir im Wachzustand normalerweise sehr gut erkennen, dass wir wach sind. Das wesentliche Unterscheidungskriterium, meint Schurz (S. 249), ist die interne und externe Kohärenz unserer (wachen) Erinnerungsgeschichte, siehe den Abschnitt *Rechtfertigung von Erinnerungen*. Im Traumzustand fehlen uns die kognitiven Reflexionsfähigkeiten, mit denen wir uns im Wachzustand unseres Zustandes vergewissern (S. 261).

⁵ Dafür spricht zum Teil die These der *evolutionären Erkenntnistheorie*: Unter evolutionärem Selektionsdruck werden die Erkenntnisapparate von Lebewesen immer besser dazu befähigt, die Wirklichkeit wahrheitsgemäß zu erkennen (Burge 2020, 20 f.). Unsere evolutionär selektierten „kognitiven Module“ können jedoch in ihnen fremden Lebenssituationen irren, meint Schurz (2021, 111).

⁶ Putnam (1990, viii) formuliert ähnliche gute epistemische Bedingungen.

⁷ Der Rechtfertigungswert epistemischer „Normalsituationen“ wird also nicht bzw. nicht nur externalistisch als evident vorausgesetzt, sondern bedarf einer internalistischen Rechtfertigung (Schurz 2021, 80).

die Wirklichkeit und ihre Inhalte erkennen kann – sofern es physikalisch möglich ist diese wahrzunehmen, also ihren Zustand zu erkennen und als Information abzubilden. Jeder Wahrnehmungsprozess zur Darstellung eines Wirklichkeitsinhaltes als Information kann gebildet werden. So haben wir z. B. Elektronenmikroskope entwickelt, um auch Moleküle wahrnehmen zu können, und *Brain-Machine-Interfaces* entwickelt, um z. B. blinde Menschen wieder etwas sehen lassen zu können.

Da andere Menschen ein eigenes Gehirn besitzen, nehmen sie die Wirklichkeit auch auf ihre eigene Weise wahr. Wir haben jedoch keine Zweifel daran, dass andere Menschen die Dinge in der Welt größtenteils genauso wahrnehmen wie wir.^{1,2} Denn zum einen besitzen unsere Gehirne und Sinnesorgane alle einen grundlegend gleichen Aufbau. Vor allem aber können wir durch Kommunikation feststellen, ob jemand einen Wirklichkeitsinhalt bzw. seine Form anders (falsch) wahrnimmt.³ Da sich die Wirklichkeit (zumindest auf größerer Ebene vereinfacht) als Kontraste betrachten lässt, kann man mittels „Kontrast vorhanden“ und „Kontrast nicht vorhanden“ den Verlauf von Kontrasten zwischen unterschiedlichen Wirklichkeitsinhalten durch den Raum theoretisch eindeutig beschreiben. Ähnlich könnte man sich jedoch auch über die Verschiedenheit von Elementarteilchen oder Kräften verständigen, wenn deren Eigenschaften nur durch Kontraste ausgedrückt werden können. Qualitäten lassen sich hingegen nicht kommunizieren, wenn man sie nicht selbst erfahren hat, Unterschiede als *sein* und *nicht-sein* oder *weniger* und *mehr* aber schon.⁴

Die Wirklichkeit enthält wahrscheinlich auch Inhalte, die wir nicht erkennen können, da unsere Sinnesorgane bzw. unser Wahrnehmungsprozess dazu nicht in der Lage sind. (Auf fundamentaler Ebene könnte es z. B. nicht wahrnehmbare Elementarteilchen oder -kräfte geben, bzw. sind diese wahrscheinlich wirklich alle nicht wahrnehmbar.) Die absoluten Wahrheiten die wir erkennen können, beschränken sich also natürlich nur auf das Wahrgenommene. Andere Subjekte können so andere Wirklichkeitsinhalte und damit andere Wahrheiten erkennen – jedoch in dem Sinne, dass sie andere, nebeneinander existierende Wirklichkeitsinhalte wahrnehmen, und nicht sich widersprechende, also dass sie denselben Wirklichkeitsinhalt verschieden wahrnehmen. (Dabei muss dies nicht unbedingt wortwörtlich räumlich nebeneinander bedeuten, sondern auch in einem gleichen Raumabschnitt könnten Subjekte andere Dinge wahrnehmen, weil sie jeweils nur andere Teilchen wahrnehmen können.) Da es jedoch sinnvoll bzw. logisch ist, dass es nur eine Wirklichkeit gibt, würden alle Subjekte, welche die gleiche Art von Wirklichkeitsinhalten wahrnehmen können, auch dieselben bestimmten Wirklichkeitsinhalte wahrnehmen bzw. erkennen. Die Wahrheiten die wir erkennen, sind also auch für alle (potenziellen) Subjekte absolut wahr. Es kann nicht sein, dass ein anderes Subjekt etwas Widersprechendes wahrnimmt, aber es ebenfalls wahr ist.

Fazit: Fremde bzw. nicht-gegenwärtige Bewusstseinsinhalte werden durch wahrgenommene Gehirnzustände geschlussfolgert.

4.6 Visuelle und dingliche Wahrnehmung

Die Frage, wie es sein kann, dass Bewusstseinsinhalte die Wirklichkeit abbilden oder dass Gehirnzustände die Wirklichkeit repräsentieren (und auch die Frage, was unseren bildlichen Vorstellungen zugrunde liegt), wurde diskutiert als *Imagery debate* oder *Debatte um bildliche Vorstellung*, jedoch oft nicht sehr zielführend. Die Gehirnzustände *müssen* die

¹ So ist nach dem Intersubjektivitätsargument die intersubjektive Übereinstimmungen der Meinungen verschiedener Menschen im Fall von Sinneserfahrungen (in gleichartigen Wahrnehmungssituationen) extrem hoch, auch zwischen Menschen mit unterschiedlichem Hintergrundsystem (Schurz 2021, 111).

² Auch Descartes (1641) meinte, dass wir uns vor Irrtum dadurch schützen können, dass wir unseren Willen beim Urteilen im Zaum halten, bis wir etwas so klar und deutlich erkannt haben wie unsere eigene Existenz im *Ich denke also bin ich*.

³ Das meint z. B. auch Burge (2020, 16).

⁴ „Obwohl der subjektive Ausgangspunkt aller Erkenntnis in den Erlebnisinhalten und ihren Verflechtungen liegt, ist es doch möglich, wie der Aufbau des Konstitutionssystems zeigen soll, zu einer intersubjektiven, *objektiven Welt* zu gelangen, die begrifflich erfassbar ist und zwar als eine identische für alle Subjekte.“ (Carnap 1928 (1)) Carnaps *Konstitutionssystem* sollte dabei zeigen, wie aus subjektiv unmittelbar Gegebenen das gesamte komplexe Gebäude naturwissenschaftlicher Erklärungssysteme und Theorien entwickelt werden kann (Quitterer 2003, 627). (Siehe den Abschnitt *Positivismus*.) Dass letzteres *irgendwie* auf ersterem aufbaut, ist dabei keine Annahme, denn man selbst hat nur sein subjektives Erleben.

Anordnungen (Kontraste) der Wirklichkeitsinhalte (codiert) abbilden, da sonst die Bewusstseinsinhalte (bildliche Vorstellungen) nicht die gleichen Anordnungen zeigen, wie wir z. B. durch den Tastsinn an den Wirklichkeitsinhalten erkennen. Wobei unsere bildlichen Vorstellungen zum Teil natürlich abstrakter (also nicht-bildlicher) Natur sind, und nicht wie ein Bild ein eindeutiger Zustand sind. So kann eine bildliche Vorstellung auch mit einem beschreibenden Gedanken kombiniert sein. Z. B. Tye (1991) vertritt auch eine „hybride“ Ansicht aus *Pictorialism* und *Descriptionalism*. Auch Schurz (2021, 182) verweist auf die kognitionspsychologische Erkenntnis, dass ein bewusstes visuelles Bild kognitiv und damit implizit begrifflich strukturiert ist.

So gibt es den Einwand, dass wir nur in willkürlichen, subjektiven Kategorien wahrnehmen können.¹ Aber auch wenn unsere visuelle Wahrnehmung kognitiv strukturiert ist, also die dingliche Kategorisierung Teil der unmittelbar gegebenen Bewusstseinsinhalte ist, heißt das nicht, dass keine wahre, objektive Erkenntnis möglich ist. Zwar enthält eine andere dingliche Wahrnehmung andere Unterscheidungen, aber die wahrgenommenen Kontraste bleiben die gleichen, wie sich durch Kommunikation herausstellt.^{2,3,4}

Ein Wirklichkeitsinhalt könnte auch solch eine Kategorie sein, weil die Vorstellung von einem Wirklichkeitsinhalt ihn vom Rest der Wirklichkeit abgrenzt. Auf welche Ansammlung von Existenz bzw. welchen Raumabschnitt wir unseren begrifflichen Fokus lenken, kann rein willkürlich sein, bzw. machen wir die Grenzziehungen meist anhand der Kontraste von verschiedenen Wirklichkeitsinhalten, welche wir wahrnehmen. Da wir mit unseren Wahrnehmungen nur fähig sind einen bestimmten Ausschnitt der Wirklichkeit bzw. nur bestimmte Arten von Wirklichkeitsinhalt zu erkennen, bilden wir so Subjekt-abhängige Kategorien. Das ändert jedoch nichts daran, dass die Wirklichkeitsinhalte bzw. Kontraste, die wir erkennen, wahr bzw. real existierend sind. Nicht die Grenzziehungen sind real, sondern die Unterschiede der Wirklichkeitsinhalte.

So argumentiert auch Schurz (S. 184), dass sich die normale Dingsprache des *Common Sense* zur unmittelbaren Beschreibung unserer Sehbilder eignet, und dass eine *phänomenale Sinnesdatensprache* ohne dinghafte Kategorisierung nicht nötig ist.

Fazit: Zwar ist unsere Wahrnehmung zum Teil dinghaft kategorisiert, aber dies mindert nicht die wahre und objektive Erkennbarkeit der Wirklichkeit.

¹ Z. B. ist nach Searle (2015) ist *Sehen* ein „sehen als [etwas]“, also immer konzeptuell bzw. propositional.

² Dretske (2009, S. 97 - 112) vertritt die Idee, dass es ein *simple seeing* geben könnte, als eine Art von *Sehen* das nicht epistemisch ist, also keine Erkenntnis bzw. kein Wissen erzeugt. Solange ein *Sehen* jedoch bewusst ist, wäre es „epistemisch“. Denn bewusstes Sehen gelangt ins Kurzzeitgedächtnis, wodurch das Gesehene wieder ins Gedächtnis gerufen werden kann, direkt nachdem man es nicht mehr sieht. Für Smith (2001, 283-309) ist jede Wahrnehmung normalerweise epistemisch.

³ Wenn wir ein Ding sehen, sehen wir eigentlich nur eine Seite, also einen Teil seiner Oberfläche (siehe z. B. Clarke 1965; Berghofer & Wiltsche 2019, 2.). Die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks *ein Ding zu sehen* ist also, dass man einen Teil des Dings sieht (oder auf fundamentaler Ebene, dass man den Erlebnisinhalt oder „sense data“ eines Dings hat), und dann interpretiert, dass es sich um das ganze Ding handelt. Deswegen kann man ein Ding auch als ein falsches Ding sehen, weil die Interpretation falsch ist. *Ein Ding zu sehen* ist jedoch trotzdem eine legitime Verwendungsweise des Begriffs *Sehen*, welcher in diesem Fall eine Interpretation einschließt. Die Möglichkeit andere Teile eines Dings zu sehen sei immer schon in der intentionalen Haltung bezüglich einem Ding wie bei einer Wahrnehmung gegeben, meinen Berghofer & Wiltsche (S. 6) (*co-given horizons of possible further experiences*). „Both self-giveness and co-giveness determine the overall phenomenal character of any perceptual experience.“ (S. 11)

⁴ Des Weiteren erfolgt Wahrnehmung zwangsläufig aus einer endlichen, begrenzten Perspektive, und kann nicht alle Merkmale der eines Ausschnitts Welt darstellen (Burge 2020, 16). „One should not confuse selectivity with subjectivity.“

5 Wahrheit

5.1 Wahrheit als Bezug zu etwas Existentem

Eine Wahrheit ist irgendeine Art von Vorstellung oder Information, die dem entspricht, worauf sie sich bezieht. So können wir einen Bewusstseinsinhalt als wahr bezeichnen, wenn er etwas anderes richtig beschreibt bzw. darstellt. Damit ein Bewusstseinsinhalt wahrheitsfähig ist, also wahr oder falsch sein kann, muss er sich auf etwas beziehen (bzw. muss auf etwas bezogen werden können). (Siehe den Abschnitt *Intentionalität als abstrakter Bewusstseinsinhalt des Bezugs.*) Normalerweise betrachten wir etwas jedoch nur als wahrheitsfähig, wenn es auch den Anspruch einer Wahrheit erhebt. Eine bloße Vorstellung von etwas betrachten wir also nur als „wahr oder falsch“, wenn sie mit dem Gedanken verknüpft wird, dass das Vorgestellte existiert. So beziehen wir also einen Bewusstseinsinhalt (in Gedanken) auf einen anderen möglichen (also nicht unbedingt existenten) Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalt. Zu sagen, dass ein Bewusstseinsinhalt wahr ist, bedeutet, dass sein bezogener Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalt existiert - und dabei auch so existiert, wie es der Bewusstseinsinhalt darstellt.

Ein visueller Bewusstseinsinhalt wäre also wahr, wenn wir erkennen bzw. wahrnehmen, dass er ein korrektes Abbild von etwas ist. Entspricht ein Bewusstseinsinhalt wie die Vorstellung oder Wahrnehmung eines Dings dem Ding - bzw. existiert ein identisches Ding - ist der Bewusstseinsinhalt bezogen auf das Ding wahr. Bei einer visuellen Wahrnehmung sind es die Kontraste, welche einen Wirklichkeitsinhalt abbilden und wahr sein können, siehe den Abschnitt *Wahrnehmung der Wirklichkeit*. Sollte eine Vorstellung jedoch abstrakterer Natur sein, ist sie schlicht wahr, wenn das existent ist, worauf sie sich bezieht.

Es ist sinnvoll, auch den Gehirnzustand eines wahren Bewusstseinsinhaltes als wahr zu bezeichnen. Wahrheit z. B. als Gehirnzustand der sinnlichen Wahrnehmung eines anderen Wirklichkeitsinhaltes entspricht natürlich, im Gegensatz zu Wahrheit als Bewusstseinsinhalt (dieser Wahrnehmung), nicht in direkt abbildender Weise dem worauf es sich bezieht, siehe den Abschnitt *Wahrnehmung der Wirklichkeit*. Des Weiteren können wir den Begriff der Wahrheit auch auf ähnliche physische Erkenntnisprozesse beziehen, wie bei einem Computer, der mittels Sensoren wahre Informationen über seine Umwelt bilden kann.

Von einer wahren/falschen Information (bzw. Bewusstseinsinhalt) kann möglicherweise mittels Logik, physikalischen Gesetzen oder anderen Regeln höherer Ebene auf andere Informationen geschlossen werden, welche dann in dem Sinne wahr sind, wie es die Regeln vorgeben.

Die entscheidende Frage, wie wir wissen können, ob ein Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalt existiert, wird im Rest dieses Buches geklärt.

Fazit: Eine Wahrheit ist etwas, das sich auf etwas anderes bezieht, und mit der Vorstellung verknüpft wird, dass das andere auch existiert - wenn es auch tatsächlich existiert. So entspricht z. B. ein wahrer Bewusstseinsinhalt als Vorstellung eines anderen Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhaltes diesem Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalt, auf den er bezogen wird.

5.1.1 Sprachzeichen als Wahrheit

Da Wörter bzw. *Sprachzeichen* (siehe gleichnamiger Abschnitt) sich auf Bedeutungen beziehen, welche wiederum auf etwas (als den *Referenten*) verweisen und diesen somit repräsentieren, also sozusagen Ersatz für eine Bedeutung oder einen Referenten sind, ergibt es Sinn sie (mit Ausnahmen) als wahrheitsfähig zu definieren.¹ Ein Sprachzeichen, das nur auf seine Bedeutung bezogen wird, betrachten wir allerdings nicht als wahrheitsfähig. Erst wenn man es auf ein (potenziell

¹ Nach sprachanalytisch orientierten Wahrheitstheorien sind nicht Bewusstseinsinhalte wahr, sondern Sprachzeichen und/oder Propositionen. Wie gezeigt ist es jedoch auch sinnvoll Bewusstseinsinhalte als wahrheitsfähig zu bezeichnen.

existentes¹) Bezugsobjekt (Referent) bezieht, kann es wahr oder falsch sein. Wenn nun die Vorstellung eines Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalt wahr ist (weil dieser existiert), dann kann ebenso das Sprachzeichen, das diesen Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalt (als seinen zugeordneten Referent) repräsentiert, als wahr bezeichnet werden.² So ist eine Aussage wie „Dieser Gegenstand ist rund“ ist wahr, wenn der Gegenstand tatsächlich rund ist.³

Die Aussage bzw. das Sprachzeichen „Der Drache spie Feuer“ kann insofern wahr sein, als es sich auf eine Geschichte bezieht, in der ein Drache Feuer spie. Es wäre also wahr, wenn ein Referent der Bedeutung existent ist, also wenn in einem Buch steht, dass ein Drache Feuer spie.⁴

Die Wahrheit eines Sprachzeichens bzw. einer Aussage ist natürlich immer abhängig von der Wirklichkeit auf welche sie bezogen ist. Bei subjektiv unterschiedlichen Wahrnehmungen oder Empfindungen bezeichnen wir meist jene im allgemeinen Sinne als wahr, welche von der Mehrheit der Subjekte geteilt wird. So ist etwas im allgemeinen Sinne *niedlich*, wenn die Mehrheit es als niedrig empfindet. Und etwas *ist rot*, weil Menschen es *normalerweise* als rot wahrnehmen.

Eine Aussage wie „Der gegenwärtige König von Frankreich ist kahlköpfig“ impliziert, dass es einen König gibt. Da diese Voraussetzung nicht gegeben ist, könnte man die Aussage entweder als nicht wahrheitsfähig betrachten, oder als falsch.⁵ Der Begriff der Wahrheitsfähigkeit meint zwar eigentlich, dass etwas theoretisch wahr sein kann, aber den Begriff der Wahrheit bzw. nicht-Wahrheit könnten wir trotzdem auch auf physikalisch unmögliche oder logisch widersprüchliche Begriffe oder Aussagen anwenden, wie „Es gibt verheiratete Junggesellen“ oder „ein Ding kann zugleich existieren und nicht existieren“. Diese wären demnach schlicht falsch bzw. nicht wahr, weil das was sie beschreiben nicht existiert. Die Einschränkung der Verwendung des Begriffs der Wahrheit auf Wahrheitsfähiges erscheint unnötig. Eine selbstwidersprüchliche Aussage wie „Dieser Satz ist falsch“ drückt also keinen Wahrheitswert aus. (Er hat lediglich die implizite und auch wahre Bedeutung, dass der Satz existent ist.) (Ernst 2016, 57 f.)

¹ Statt jedoch davon zu sprechen ob es möglich ist, dass der Wirklichkeitsinhalt existiert, gibt es herkömmlich die Überlegung, dass es eine Menge an *möglichen Welten* gibt, in denen der Wirklichkeitsinhalt existiert. Anstatt die Bedeutung eines Sprachzeichens einfach nur als den entsprechenden Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalt zu benennen, benennt man hier den Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalt in Kombination mit jeder beliebigen möglichen Welt drumherum. Natürlich ist es egal in was für einer Wirklichkeit ein Objekt existiert, aber deswegen muss man dies nicht als Zusatz in jede Begriffsdefinition aufnehmen. Die Bezeichnung bzw. das Sprachzeichen eines Objektes bezeichnet nur dieses Objekt (auch wenn es in vielen Versionen existiert). Zur Kritik an Argumentationen mit „möglichen Welten“ siehe auch rationale-philosophie.de/Moegliche-welten.

² Nach der *wahrheitskonditionalen Semantik* besteht die Bedeutung von Sprachzeichen in ihren Wahrheitsbedingungen. Das, was existieren muss, damit ein Sprachzeichen wahr ist, ist also gleichzeitig seine Bedeutung. Putnam meint, dass die Wahrheitsbedingungen das Bezugsobjekt (Referent) eines Sprachzeichens nicht vollständig bestimmen, da das Bezugsobjekt Eigenschaften haben kann, die nicht in den Wahrheitsbedingungen enthalten sind (Rochefort 2021, 5.). Wenn die Bedeutung eines Sprachzeichens diese Eigenschaften jedoch auch einbezieht, dann sind sie auch Teil der Wahrheitsbedingungen (unabhängig davon ob sie überprüft werden können).

³ Nach Wittgensteins (1990) *Abbildtheorie der Sprache* zerfallen Sätze in deren Namen bzw. Begriffe, so wie die Wirklichkeit in Dinge zerfällt. Wenn die Anordnung von Begriffen im Satz die gleiche Struktur aufweist wie die Anordnung der von den Begriffen vertretenen Gegenständen in der Wirklichkeit, also denselben Sachverhalt darstellt, werde ein Satz dadurch wahr. Bilden die Dinge in Wirklichkeit einen anderen Sachverhalt als ihre Begriffe im Satzzeichen, werde ein Satz dadurch falsch.

⁴ Siehe dazu z. B. auch Chalmers (2016).

⁵ Strawson (1950, 320-344) hatte ursprünglich argumentiert, dass die Aussage weder wahr noch falsch ist.

Eine *Präsupposition* bezeichnet in der Sprachphilosophie eine implizite Voraussetzung, die erfüllt sein muss, damit ein Satz überhaupt als wahr oder falsch beurteilt werden kann. So ist die Präsupposition der Behauptung „Ich existiere nicht“, dass ich existiere, da ich sonst die Behauptung nicht aufstellen kann – was zu einem Widerspruch führt (Quante, 2017, 87). Nach Rescher (2009) besitzt ein Satz die impliziten Voraussetzungen, dass er *sinnvoll*, *möglich* und *wahr* ist. Durch eine Existenzpräsupposition eines Begriffs wird vorausgesetzt, dass das bezeichnete Objekt existiert. Ein Satz spezifiziert einen Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalt, weil er sagt wie der Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalt ist oder was er macht. Damit impliziert er, dass es den Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalt gibt. Eine Aussage ist in der klassischen Logik ein sprachliches Gebilde, das wahr oder falsch sein kann. Aussagen sind somit Sätze, die Sachverhalte beschreiben und denen man einen Wahrheitswert zuordnen kann.

Fazit: Sprachzeichen sind wahr, wenn der zugeordnete (exakte) Referent existent ist.

5.1.1.1 Herkömmliches und Fortführendes: Propositionen

In der Linguistik bezeichnet *Proposition* allgemein den *Inhalt* eines Satzes, also die Bedeutung. Propositionen als der Inhalt von Überzeugungen (Ernst 2016, 67 f.) existieren nicht in dem Sinne eigenständig wie es die Überzeugungen tun, sondern sind nur der bewusst geformte abstrakte Gedanke, der den Inhalt von Überzeugungen getrennt von diesen betrachtet.

„*Propositions are abstract entities; they do not exist in space and time. They are sometimes said to be ‘timeless’, ‘eternal’, or ‘omnitemporal’ entities. Terminology aside, the essential point is that propositions are not concrete (or material) objects. Nor, for that matter, are they mental entities; they are not ‘thoughts’ as Frege had suggested in the nineteenth century.*“ (IEP: Truth) Diese unsinnige Ontologie ist für viele Philosophen Grund zur Ablehnung des Begriffs der *Propositionen*. So meint z. B. Armstrong (1973), dass Propositionen nur Abstraktionen von mentalen Zuständen sind, und ontologisch nicht ernst genommen werden sollten.

Ein Grund für die Verwendung des Begriffs der *Proposition* soll sein, dass somit ein Satz verschiedene Propositionen haben kann, welche jeweils wahr oder falsch sein können, womit der Satz selbst, durch seine verschiedenen Bezüge bzw. Inhalte in verschiedenen Kontexten, nicht zugleich wahr und falsch ist. Jedoch bezeichnen wir für gewöhnlich auch Sätze und Aussagen als wahr oder falsch, womit sie je nach Kontext auch zugleich wahr und falsch sein können. Jeder Satz ist nur wahr innerhalb der Zuordnung zu jener Bedeutung, dessen Existenz den Satz wahr macht. Fasst man Wahrheit die Existenz des Bezogenen auf, muss es keine eindeutige, zeitlose Zuordnung von dem als „wahr“ Bezeichnetem zu dem „Wahrmacher“ geben.

Dass, wenn man einen wahren Satz in eine andere Sprache übersetzt, der neue Satz dann ebenfalls wahr ist, wird herkömmlich als ein Beispiel dafür angeführt, dass nicht Sätze sondern höchstens ihre „Bedeutungen“ wahr sind. Da beide Sätze jedoch gleiche Bedeutungen haben, können wir beide Sätze als wahr bezeichnen.

Fazit: Der Begriff der *Propositionen* ist ontologisch irreführend und wahrscheinlich überflüssig.

Herkömmliches & Fortführendes: Wahrheit und Rechtfertigung

5.2 Korrespondenztheorie

Bei einer Wahrheit geht es grundsätzlich darum zu erkennen bzw. auszudrücken, wie etwas anderes ist. Eine Wahrheit kann also etwas abbilden oder muss anderweitig Informationen über etwas enthalten – und dabei natürlich damit übereinstimmen. Und da der existente, bezogene Sachverhalt genau das sein muss, was die Wahrheit ausdrückt, muss er auch genau übereinstimmen, und nicht nur ähnlich sein. Wahrheit *muss* also eine Übereinstimmung bzw. *Korrespondenz* besitzen. Dass es sich um eine Übereinstimmung bzw. um eine Korrespondenz handelt, ist aber eigentlich nicht der Kern des Wesens der Wahrheit. Im Grunde kann Wahrheit als Information¹ verstanden werden, die sich auf etwas Existentes bezieht, bzw. als die Information, dass etwas existiert.

Wahrheit ist nach den *Korrespondenztheorien* die Übereinstimmung von erkennendem Verstand bzw. dem Bewusstsein und der objektiven Realität, aber auch die Übereinstimmung eines Satzes mit dem von ihm abgebildeten Sachverhalt. (Siehe z. B. SEP: The Correspondence Theory of Truth; Ernst 2016, 58 f.) Nach der Korrespondenztheorie ist eine Überzeugung wahr, wenn das, was ihr entspricht, (als Fakt) existiert. Zu klären sei was *Wahrheitsträger* (Erkenntnis) und *Wahrmacher* (Erkanntes) sind, und inwiefern sie übereinstimmen. Wahrheitsträger ist wie gezeigt ein Bewusstseinsinhalt, oder stellvertretend für diesen ein Sprachzeichen. Wahrmacher kann natürlich *alles* sein, also Wirklichkeit und Bewusstsein, denn intuitiv kann man über alles wahre Aussagen treffen. Und Übereinstimmung kann eine (bildliche) Gleichheit, oder eine abstraktere Übereinstimmung der Informationen sein.

Herkömmlich heißt es oft, dass Wahrheit eine Eigenschaft oder die Übereinstimmung *selbst* ist. Jedoch führen diese Formulierungen in die Irre. So impliziert *Eigenschaft*, dass die Wahrheit nur ein Teil von einem Bewusstseinsinhalt ist, obwohl der ganze Bewusstseinsinhalt selbst die Wahrheit ist. So ist etwas ist wahr, wenn damit die Erkenntnis verknüpft ist, dass das worauf es sich bezieht, existiert. Und Wahrheit als Übereinstimmung widerspricht dem tatsächlich verwendeten Sprachgebrauch, da wir Vorstellungen und Aussagen als Wahrheit bezeichnen.

¹ Den Begriff der *Information* habe ich unter rationale-philosophie.de/information näher analysiert.

Fazit: Die Korrespondenztheorie der Wahrheit stimmt insofern, als eine Wahrheit als *Wahrheitsträger* (Erkenntnis) mit dem *Wahrmacher* (Erkanntes) übereinstimmt. Die Korrespondenz ist jedoch nicht das fundamentalste Merkmal von Wahrheit.

5.2.1 Verschiedenes zur Übereinstimmung

Korrespondenz wird herkömmlich zum Teil auch als *Isomorphie* verstanden, was bedeuten soll, dass es hinreichend gleiche Strukturen gibt, also dass der Wahrmacher sich aus den Eigenschaften des Wahrheitsträgers ergibt. „This is not a qualitative resemblance; it is a more abstract, structural resemblance.“ (SEP: The Correspondence Theory of Truth) Schurz (2021, 18) versteht die Übereinstimmung als strukturelle Korrespondenz bzw. Abbildungsrelation, die bestimmte Informationen überträgt. Die Erkennbarkeit der Wirklichkeit besteht im besten Fall in strukturgleichen bzw. isomorphen kognitiven Modellen (S. 129). Praktisch könnten unsere kognitiven Modelle jedoch nur ein homomorphes (strukturähnlichen) und möglichst wahrheitsnahes Bild eines Teilbereichs der Wirklichkeit liefern.

Schurz (S. 20) definiert einen verallgemeinerten klassischen Wissensbegriff, nach dem eine Erkenntnis als sprachliche oder visuelle Repräsentationsstruktur in einer (zumindest partiellen und approximativen) Abbildungsrelation zum Ausschnitt der Realität steht, auf die sie sich mittels semantischer Konventionen bezieht.

Eine herkömmliche Frage ist, worin die Übereinstimmung besteht, wenn man (als wahr) erkennt, dass ein bestimmter Gegenstand nicht vorhanden ist bzw. dass ihm bestimmte Eigenschaften nicht zukommen (siehe z. B. Merricks 2007, 173 f.). Denn nach der Korrespondenztheorie müsse etwas existieren, um das es bei einer Wahrheit geht. Die Vorstellung der nicht-Existenz von etwas ist natürlich nur ein abstrakter Gedanke. Die Übereinstimmung besteht schlicht darin, dass die Wirklichkeit ist, wie die Vorstellung der nicht-Existenz es ausdrückt - also ohne die ausgedrückte Existenz. Diese Auffassung ist sprachlich und gedanklich trivial.

Merricks führt als weiteres Beispiel für Wahrheiten, die nicht die bloße Existenz von etwas betreffen, die Aussage an: „Es hätte sein können, dass es noch ein Dutzend mehr Elementarteilchen gibt.“ Aber auch diese Aussage ist wahr, wenn sie mit einem Zustand in der Vergangenheit korrespondiert, bei dem unser Kenntnisstand der Physik die Möglichkeit offen gelassen hat, dass es noch ein Dutzend mehr Elementarteilchen gibt. Diese Möglichkeit ist hierbei keine besondere Art der Existenz, sondern lediglich der Umstand, dass die Regeln der Physik nicht der beschriebenen Existenz widersprechen.

Gegen das Konzept einer echten bildlichen Beziehung gibt es den Einwand, dass unklar bleibe, wie die Übereinstimmungsrelation von zwei so unterschiedlichen *Entitäten* wie Wissen und Gegenstand überhaupt gedacht werden soll. Die Beziehung ist jedoch tatsächlich bildlich, wenn ein Wirklichkeitsinhalt nur die Annahme ist, dass ein visueller oder räumlicher Bewusstseinsinhalt (z. B. die Form einer Wahrnehmung) unabhängig von uns in der Wirklichkeit existiert. Die Korrespondenz zwischen Wahrheitsträger und Wahrheitsmacher, also Vorstellung und Vorgestelltem, besteht ansonsten im Allgemeinen nicht unbedingt darin, dass beide gleich sind, sondern darin, dass das Vorgestellte alle Merkmale enthält, die durch die Vorstellung festgelegt sind. Siehe des Weiteren den Abschnitt *Visuelle und dingliche Wahrnehmung*.

5.2.2 Verschiedenes zur Korrespondenztheorie

Die Korrespondenztheorie wird auch dafür kritisiert, dass unklar ist wie der Bezug zwischen Wahrheitsträger und Wahrheitsmacher bestehen bzw. erkannt werden soll. Ist das Vorgestellte kein momentaner Bewusstseinsinhalt, der mit der Vorstellung verknüpft werden kann, sondern ein Wirklichkeitsinhalt, ist der Bezug auf ihn natürlich nur eine gedankliche Vorstellung, genau wie der Wirklichkeitsinhalt für uns nur eine Vorstellung ist. Alles was wir haben, ist also nur die Vorstellung von etwas. Und von dieser nehmen wir an, dass sie wahr oder falsch ist. Obwohl wir wissen, dass wir nur Vorstellungen haben, sprechen wir von Vorstellungen und vorgestellten Wirklichkeitsinhalten.

Ein Einwand gegen die Korrespondenztheorie ist, dass es auch moralische Wahrheiten gebe, aber keine moralischen Fakten, mit denen die Wahrheiten übereinstimmen. Moralische Wahrheiten stimmten jedoch schlicht damit überein, dass Menschen moralische Einstellungen besitzen. Besitzen alle oder die Mehrheit die gleichen, bezeichnen wir dies als moralische Wahrheit.

Ein weiterer Einwand ist, dass die Korrespondenztheorie verlange, dass man direkten Zugang zu Dingen außerhalb unseres Geistes brauche, um Wahrheiten aufstellen zu können. Es ist richtig, dass wir demzufolge nur über unsere eigenen Bewusstseinsinhalte echte Wahrheiten aufstellen können. Die erkenntnistheoretisch-strenge Definition von Wahrheit lässt sich jedoch um *fundamental-gerechtfertigte Wahrheit* erweitern, wie in den folgenden Kapiteln ausgeführt wird. Wahrheit ist also insofern mehr als Korrespondenz, als diese (oft) nicht erkannt, sondern nur angenommen werden kann, weil

Wirklichkeitsinhalte als *Dinge an sich* vielleicht nur angenommen werden können – was bestimmte Rechtfertigungen erfordert, welche dann Teil einer Wahrheitstheorie sind.¹

Es gibt auch die Ansicht, dass der Zustand zu glauben, dass etwas existiert, streng genommen an sich nicht wahr ist, sondern nur, die Proposition, dass etwas existiert (SEP: The Correspondence Theory of Truth). Die hier dargelegte Theorie spricht jedoch nur von Vorstellungen, die wahr sind.

Nach dem logischen Atomismus entsprechen (als isomorphe Korrespondenz) nur elementare bzw. atomare Wahrheitsträger einem Wahrheitsmacher. Dem entspricht, dass nur eine Vorstellung von etwas dem Vorgestellten entspricht. Andere Dinge, die wir Wahrheit nennen, wie Aussagen, beziehen sich nur auf diese Vorstellungen.

Um zu zeigen, dass eine Vorstellung sich nicht aufgrund ihrer Ähnlichkeit auf das Vorgestellte bezieht, schrieb White (1990): „One is imagining exactly the same thing when one imagines that, for example, a sailor is scrambling ashore on a desert island, however varied one’s imagery may be.“ Und Wittgenstein (1953) meint: „What makes my image of him into an image of *him*? Not its looking like him.“

Nach der *experiential theory* wie Vendler (1984) sie vertritt, ist sind Vorstellungen vorgestelltes Erleben. Das ist einleuchtend, denn unsere Vorstellung sind nur (neu zusammengesetzte) Reflexionen unseres Erlebens.

Nach der *Truthmaker Theory* (SEP: The Correspondence Theory of Truth: 8.5 Truthmaker Theory) hat jede Wahrheit einen oder mehrere Wahrmacher, welche wiederum selbst einzeln mehrere Wahrheiten wahr machen können. Es erscheint trivial, dass eine Information (was eine Wahrheit im Grunde ist) sich auf mehreres beziehen kann bzw. auf mehreres bezogen werden kann, und dass mehrere Informationen sich auf einen einzelnen Sachverhalt beziehen können.

5.2.3 Korrespondenz von Logik

Ein herkömmliches Problem der Korrespondenztheorie ist, inwiefern die Logik komplexer Wahrheitsträger, wie die Aussage „Es existiert entweder A oder B“, mit einem Fakt korrespondiert, also in der Wirklichkeit existent ist. Inwiefern Logik real ist, also in der Wirklichkeit existiert, ist jedoch keine Frage einer Wahrheitstheorie. Eine logische Wahrheit bezieht sich schlicht auf eine Vorstellung, die z. B. Unserer intuitiven Logik entspringen kann. Als Vertreter des *logischen Atomismus* meinte z. B. Russel (1918): „You must not look about the real world for an object which you can call ‘or’, and say ‘Now look at this. This is ‘or’.“ Das „oder“ ist nur ein abstrakter Gedanke, den wir an sich nicht auf einen Wirklichkeitsinhalt beziehen (das Wort hat jedoch eine Bedeutung). (Es ist nach Schurz (2021, 43) ein logischer Begriff mit einer strukturellen Funktion.) „Es existiert entweder A oder B“ bezieht sich auf die zwei verschiedenen Wirklichkeitsinhalte A und B, sowie die Nicht-Existenz des jeweils anderen. Wenn eines dieser Szenarien existiert, ist die Aussage wahr. (In einer alternativen Bedeutung wäre sie jedoch nur zum Teil wahr, da man nicht weiß ob bei Existenz des anderen Wirklichkeitsinhaltes der wiederum andere ebenfalls nicht existieren würde.) Dass nur einer von ihnen existieren muss, ist Teil der Logik der Aussage. Die Logik selbst ist eine abstrakte Vorstellung und bezieht sich nicht auf einen Wirklichkeitsinhalt. Sie ist selbst kein Wahrheitsträger der wahr sein soll. Sie bewirkt jedoch im Zusammenhang der Aussage die Bedeutung der Nicht-Existenz des jeweils anderen Wirklichkeitsinhaltes. Diese Nicht-Existenz ist selbst ein Wirklichkeitsinhalt, als jeder mögliche Zustand, der nicht jeweils A oder B ist.

Logik kann jedoch insofern die Wirklichkeit beschreiben (und damit auch korrespondierend wahr sein), als wir manche Schlüsse oder Annahmen der Möglichkeit von Existenz als logisch bezeichnen. So nehmen wir manche Schlussfolgerungen aus der Wirklichkeit als allgemeine Prinzipien in eine (intuitive/empirische) „Logik“ auf, oder bezeichnen intuitiv notwendige Vorstellungen über die Wirklichkeit als intuitiv logisch bzw. wahr. Beispielsweise: Aus der Existenz der Dinge, und daraus, dass überall da, wo nichts existiert, leerer Raum existiert, kann man schlussfolgern, dass ein Ding und leerer Raum nicht gleichzeitig am gleichen Ort existieren können, also dass ein Ding nicht zugleich existieren und nicht existieren kann (siehe auch *Bestimmtheit der Welt* und *Zweiwertigkeitsprinzip* der klassischen Logik (Schurz 2021, 203 f.)).

Fazit: Die Logik von Aussagen bezieht sich an sich nicht auf etwas, sondern bestimmt nur, worauf sich die Aussagen beziehen.

5.3 Verschiedenes zur Subjekt-Abhängigkeit

Nach dem *Wahrheitsrelativismus* (auch *kognitiver Relativismus*) gibt es keine absolute Wahrheit, da wir diese nicht

¹ Siehe dazu z. B. auch Putnams (1994) *model-theoretic argument*, welches zeigen soll, dass Wahrheit keine eindeutige Entsprechung (Korrespondenz) zwischen Wörtern und Objekten ist (Rocheft 2021).

erkennen können. Stattdessen hänge Wahrheit vom Beobachter ab (S. 59). Wie im Abschnitt *Wahrnehmung der Wirklichkeit* gezeigt ist es jedoch nicht möglich, dass verschiedene Beobachter verschiedene Wahrheiten erkennen. Es muss „absolute Wahrheiten“ (einzige, eindeutige Wahrheit) geben, da z. B. ein Gegenstand nicht sowohl existieren als auch nicht existieren kann. Die Argumente des Wahrheitsrelativismus enthalten im Grunde lediglich die Erkenntnis, dass vieles, was wir als Wahrheit bezeichnen, nur eine Annahme ist. Der epistemische Relativismus liefert keine Antwort darauf, wie man Wahrheit von nicht-Wahrheit unterscheidet.

Es gibt es die Ansicht, dass es eine nicht akzeptierbare paradoxe Folge sei, dass es ohne Subjekte keine Wahrheiten gäbe. Der Begriff der Wahrheit ist jedoch kein physikalischer Begriff bzw. bezeichnet keinen physikalisch fundamentalen Zustand in der Wirklichkeit. Wahrheit ist nur etwas, dass in Subjekten existiert, denn wir als Subjekte definieren Bewusstseinsinhalte als wahr.

Für die *Konsenstheorie* ist wahr, worüber durch Argumente ein allgemeiner Konsens erreicht werden kann (S. 61). Wahrheit ist hier also, wenn wir alle die gleiche Wirklichkeit erkennen. Jedoch kann man auch als Einzelner eine Wahrheit erkennen. Eine Wahrheitstheorie muss auch auf ein einzelnes Individuum anwendbar sein.

Putnam (1981) argumentiert für einen *internen Realismus*, nach dem es, im Gegensatz zum metaphysischen Realismus, keine eindeutig entsprechenden (korrespondierenden) Beschreibungen der Wirklichkeit gibt, sondern mehrere Möglichkeiten gebe einen Diskurs wahr zu machen, und es mehrere Diskurse gebe, die die Realität beschreiben können. Unsere Sprachzeichen würden nicht intrinsisch mit Objekten korrespondieren, sondern nur innerhalb des konzeptuellen Schemas der Nutzer der Sprachzeichen. Deswegen würden Objekte nicht unabhängig von konzeptionellen Schemata existieren. „We cut up the world into objects when we introduce one or another scheme of description. Since the objects and the signs are alike *internal* to the scheme of description, it is possible to say what matches what.“ (S. 52) Nur weil verschiedene Beschreibungen die Wirklichkeit auf verschiedene Weisen beschreiben, sollte es jedoch nicht verschiedene Wahrheiten oder Beschreibungs-abhängige Existenz von Wirklichkeitsinhalten geben.

5.4 Deflationistische Wahrheitstheorien

Die Redundanztheorie der Wahrheit besagt, dass in Sätzen das Wort *wahr* in der Regel redundant sind (Ernst 2016, 55). Die Aussage „Schnee ist weiß, ist wahr“ bedeutet nichts anderes als „Schnee ist weiß“, weil wir solche Aussagen standardmäßig so interpretieren, dass sie die Existenz von Wirklichkeitsinhalten beschreiben. Aber schon im Satz „Die eben getätigte Aussage über Schnee ist wahr“ ist das Wort *wahr* nicht mehr redundant, kann also nicht weggelassen werden, ohne dass der Satz seinen Sinn verliert.

Nach deflationistischen Wahrheitstheorien (S. 57) bedeutet die Wahrheit einer Aussage nicht mehr, als dass die Aussage der Fall ist. Wie die Korrespondenztheorie zeigt, bedeutet sie jedoch auch, dass die Aussage dem entspricht, auf was sie sich bezieht. Dass eine Aussage wahr ist, kann auch bedeuten, dass wir sie als wahr anerkennen, was wiederum bedeutet, dass sie bestimmte Kriterien der Wahrheit erfüllt, bzw. dass wir eine Rechtfertigung besitzen. So scheinen die deflationären Wahrheitstheorien zu verkennen, dass die eigentliche Frage ist, unter welchen Bedingungen wir etwas als wahr bzw. als existent betrachten.

Fazit: Die sprachliche Verwendung des Begriffs der Wahrheit ist nicht grundsätzlich redundant. Deflationäre Wahrheitstheorien schaffen keine Erklärung.

5.5 Epistemische vs. Erkenntnis-unabhängige Wahrheit

Nach *epistemischen* Wahrheitskonzeptionen muss Wahrheit verifizierbar sein, womit prinzipiell unerkennbare Wahrheit unsinnig sei. (Ernst 2016; 59 f., 74) Annahmen über nicht Erkennbares würden wir also nie als *wahr* rechtfertigen können – was dann zu einem Antirealismus führen kann, da die Wirklichkeit nicht als existent gerechtfertigt werden könnte. Wenn auch unsere fundamentalen Schlussmethoden (Induktion/Abduktion) nicht als Verifikation zählen würden (weil es für sie selbst möglicherweise keine strenge Rechtfertigung gibt), könnten wir den Begriff der *Wahrheit* nur für unsere *Basisüberzeugungen* verwenden, siehe Abschnitt *Fundierungstheorie*.

Demgegenüber steht die Auffassung, dass Wahrheit nicht prinzipiell an unser Erkenntnisvermögen geknüpft ist (S. 62). Wahrheit wäre also wahr, unabhängig davon ob wir wissen können, was wahr ist. Dies entspricht einem *Realismus* der analytischen Philosophie, demzufolge die Wahrheit einer Aussage unabhängig von der Möglichkeit ihrer Verifikation oder Rechtfertigung ist (Quante 2017, 92). Wahr sind Aussagen demnach unabhängig von unseren Erkenntnismöglichkeiten. Dass es Dinge außerhalb unserer Erkenntnismöglichkeiten gibt, wäre hier allerdings nur eine Annahme aufgrund unserer

gegebenen Erfahrung.

So meinte auch Popper (1960), dass wir folgender Aussage zustimmen würden: „Eine Theorie kann selbst dann wahr sein, wenn ihr niemand glaubt, und selbst dann, wenn wir keinen Grund haben, sie für wahr zu halten.“ So würden wir auch sagen, dass eine Theorie immer entweder wahr oder falsch ist. Dass wir aber nicht wissen können, ob es sich bei etwas von uns Erkanntem um eine *echte Wahrheit* handelt, nannte Popper die *objektive Wahrheitstheorie* bzw. die *objektive oder absolute Wahrheit*. Popper meint, dass *schon die bloße Vorstellung von Irrtum oder Zweifel die Idee einer objektiven Wahrheit impliziert*. Dass wir durch ein bestimmtes Kriterium eine Erkenntnis von uns als Wahrheit erkennen könnten (bzw. es aufgrund dieses Kriteriums als Wahrheit definieren), nannte er subjektive oder *epistemische Wahrheitstheorie* bzw. *subjektive Wahrheit*. (Auch in einer epistemischen Wahrheitskonzeption könnte allerdings in objektive und subjektive Wahrheit unterschieden werden.) Die „subjektive Wahrheit“ meinte er, ist nur Wahrheit, wenn sie als Wahrheit erkannt wurde. Dabei können wir auch *annehmen*, dass unsere „subjektive Wahrheit“ eine „objektive Wahrheit“ ist, also dass wir eine absolute Wahrheit erkannt haben. (Die Annahme hingegen, dass die absolute Wahrheit nie erkannt werden kann, kann nicht in einem stärkeren Maße gerechtfertigt sein, als die Annahme, dass sie erkannt werden kann.)

Fazit: Nur eine *nicht-epistemische* Wahrheitskonzeption, nach der Wahrheit nicht prinzipiell erkennbar sein muss, ermöglicht es, die Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit (Realismus) als *gerechtfertigt wahr anzunehmen*, siehe den Abschnitt *Theorie der Wirklichkeit als fundamental-gerechtfertigte Wahrheit*.

5.6 Begriff der Objektivität

5.6.1 Kritik an herkömmlicher Definition

In Theorien über Wahrheit und die Wirklichkeit spielt oft der Begriff der *Objektivität* eine wichtige Rolle. Objektivität bezeichnet herkömmlich die *Unabhängigkeit der Beurteilung oder Beschreibung einer Sache, eines Ereignisses oder eines Sachverhalts vom Beobachter bzw. Subjekt* (Thiel 1984). Solch eine Beurteilung oder Beschreibung kann im weiter gefassten Sinne als *Information* verstanden werden. Objektivität wäre also die Unabhängigkeit einer Information vom Subjekt.

Jedoch ist etwas wie ein Bewusstseinsinhalt oder Gehirnzustand immer Teil eines Subjekts. Bezieht man die Eigenschaft der Unabhängigkeit von Subjekten auf Wirklichkeitsinhalte, wären diese mit Ausnahme von Subjekten objektiv, und die Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalte von Subjekten subjektiv. Diese Einteilung von Wirklichkeitsinhalten und Bewusstseinsinhalten ist jedoch nicht Sinn des Begriffs *Objektivität*, sondern könnte einfach durch die Begriffe *Subjekt* und *nicht-Subjekt* ausgedrückt werden.¹ Würde die Definition von Objektivität bedeuten, dass eine Information (oder irgendwas anderes) keinen *Bezug* zu einem Subjekt hat, dann sind die Ausdrücke *subjekt-abhängig* und *subjekt-unabhängig* wesentlich treffender und würden nicht ständig zu Fehlinterpretationen des Begriffs führen. Ein objektiver bzw. Subjekt-abhängiger Wirklichkeitsinhalt könnte auch als ohne Einfluss von Subjekten definiert werden. Dies ist jedoch ebenfalls nicht der gewollte Sinn von Objektivität, sondern eher des Begriffes der *Kultur* als Gegensatz zur *Natur*. Das Wort *subjektiv* wird auch oft im Sinne von *individuell* gebraucht. Dies ist natürlich falsch da sich Individualität auf die Beziehung (bzw. Unterschiede) zwischen Individuen bezieht und Subjektivität herkömmlich auf die Beziehung zwischen irgendeinem Subjekt und einem nicht-Subjekt.

Die Möglichkeit eines neutralen Standpunktes, der absolute Objektivität ermöglicht, wird herkömmlicherweise verneint. „Objektivität“ sei ein Ideal der Philosophie und der Wissenschaften. Solch ein Begriff einer unerreichbaren Objektivität erscheint jedoch fragwürdig. Es stellt sich außerdem die Frage, wie ein Standpunkt so nie auch nur teilweise objektiv sein kann.

In den Naturwissenschaften erscheint die Verwendung des Begriffs der *Objektivität* oft synonym zum Begriff der *Wahrheit*. Gemeint ist hier eigentlich, dass eine Erkenntnis von allen nachvollzogen werden kann, bzw. dass alle zu gleichen Ergebnissen kommen. Objektivität bezieht sich also auf eine Gesamtheit an Subjekten. Herkömmlich wird *objektive Wahrheit* auch oft als ein anderer Ausdruck für die Wirklichkeit oder die Gesamtheit aller Wahrheiten gesehen. *Subjektive Wahrheit* wäre somit ein einzelner Wirklichkeitsinhalt oder eine einzelne Wahrheit. Solch synonyme Definitionen sind jedoch ebenfalls nicht sinnvoll. Wenn nur Wahrheit objektiv sein könnte und immer objektiv wäre, wär der Begriff

¹ Z. B. Burge (2020) kritisiert eine Definition von (*subject-matter type*) Objektivität als (konstitutiv-)geistesunabhängig, da viele als objektiv angesehene Objekte abhängig von einem mentalen Geist sind.

Objektivität redundant. Objektivität würde auch kein besonderer Aspekt von Wahrheit sein, den es zu untersuchen gäbe. Denn der Begriff der Wahrheit ist bereits vollständig definiert.

„The terms ‘objectivity’ and ‘subjectivity’, in their modern usage, generally relate to a perceiving subject and a perceived or unperceived object. The object is something that presumably exists independent of the subject’s perception of it. In other words, the object would be there, as it is, even if no subject perceived it. Hence, objectivity is typically associated with ideas such as reality, truth and reliability.“ „The perceiving subject can either perceive accurately or seem to perceive features of the object that are not in the object. For example, a perceiving subject suffering from jaundice could seem to perceive an object as yellow when the object is not actually yellow. Hence, the term ‘subjective’ typically indicates the possibility of error.“ (IEP: Objectivity) Hier ist der Begriff der Objektivität nicht notwendig, sondern redundant. Die hier verwendete Definition ist bereits vollständig durch die Unterscheidung in Wahrheit und nicht-Wahrheit bzw. der Wirklichkeit entsprechende und nicht-entsprechende Bewusstseinsinhalte abgedeckt.

5.6.2 Objektivität als Mehrheitlichkeit

Die herkömmliche Definition von Objektivität als *die Unabhängigkeit der Beurteilung oder Beschreibung vom Beobachter bzw. Subjekt* kann bedeuten, dass jeder Beobachter bzw. jedes Subjekt zur gleichen Beurteilung bzw. Beobachtung kommt. Unabhängigkeit von *einem* Subjekt wäre also eigentlich die Abhängigkeit von *allen* Subjekten bzw. von der Mehrheit an Subjekten. So wurde der Begriff der *Objektivität* zum Teil durch *intersubjektive Objektivität* ersetzt, wonach etwas für mehrere Subjekte gleichermaßen erkennbar und nachvollziehbar ist. Mit der *Objektivität* von etwas ist somit herkömmlich oft gemeint, dass es auf eine Mehrheit von Subjekten (oder alle Subjekte) bezogen ist bzw. auf sie zutrifft, oder von ihr wahrgenommen werden kann bzw. geteilt wird, während *Subjektivität* meint, dass es sich um eine Minderheit an Subjekten (oder nur ein einzelnes Subjekt) handelt. So ist *subjektiv* für die Intersubjektivitätstheorie, was nur einzelnen Individuen zugänglich ist.

Da jedoch jeglicher Bewusstseinsinhalt nur dem einzelnen Individuum zugänglich ist, und jeder Wirklichkeitsinhalt theoretisch von jedem Subjekt erkannt werden kann (siehe den Abschnitt *Wahrnehmung der Wirklichkeit*), drohen die Begriff der *Objektivität* und *Subjektivität* wieder nur redundanter Weise in *Wirklichkeit* und *Bewusstsein* zu unterscheiden.

Relevanz besitzen diese Begriffe weniger in den *Möglichkeiten von Erkenntnis* bzw. den Möglichkeiten des Bildens von Bewusstseinsinhalten (wie es die herkömmliche Intersubjektivitätstheorie beschreibt), sondern im Bilden von Erkenntnissen bzw. Bewusstseinsinhalten selbst. Sie beschreiben, *wie viele* Subjekte sich gleiche Bewusstseinsinhalte teilen. Ein Bewusstseinsinhalt wäre objektiv, weil die Mehrheit ihn besitzt bzw. ihn unter bestimmten Bedingungen bildet. Gutes/Schlechtes ist objektiv, dass es für die Mehrheit gut/schlecht ist oder von der Mehrheit als gut/schlecht empfunden wird.

Oft lässt sich *objektiv* ohne Bedeutungsverlust durch *allgemeingültig* ersetzen. Die Begriffe *subjektiv* und *objektiv* meinen oft auch nur *relativ* und *absolut*. Also dass z. B. eine Aussage von den Meinungen von Personen abhängt, und deswegen nur relativ zu diesen korrekt ist.

Die Verbindung mit dem Begriff der *Wahrheit* und damit mit den *Möglichkeiten von Erkenntnis* wird jedoch wieder fragwürdig. *Objektive Wahrheit* wäre eine Wahrheit die von der Mehrheit der Subjekte als wahr erkannt werden kann. Hier wird der Begriff der *Objektivität* in der Praxis eigentlich verwendet um zu unterscheiden, welche Wahrnehmungen oder Empfindungen von der Mehrheit geteilt werden und welche nicht. So ist die *physikalische Wirklichkeit* (unter einem Realismus) ebenso wie das *Empfinden von -30°C als kalt* eine objektive Wahrheit, während individuell verschiedene Wahrnehmungen bzw. Empfindungen wie ein Geschmacksurteil eine subjektive Wahrheit sind.

Fazit: Die herkömmliche Definition von *Objektivität* als eine *vom Beobachter bzw. Subjekt unabhängige Beurteilung oder Beschreibung* ist unbrauchbar oder irreführend, da solch eine allgemeingültige Information schlicht eine Wahrheit ist. Mit *Objektivität* ist herkömmlich jedoch oft gemeint, dass etwas von einer Mehrheit von Subjekten (oder allen Subjekten) z. B. wahrgenommen werden kann oder wahrgenommen wurde, während *Subjektivität* meint, dass es sich um eine Minderheit an Subjekten (oder nur ein einzelnes Subjekt) handelt. Die Begriffe *objektiv/subjektiv* werden also oft als *mehrheitlich* und *minderheitlich* verwendet.

5.7 Wissen als erkannte Wahrheit

Wahrheit als *Wahrheitsträger* ist kein Ding in der Wirklichkeit (als *Wahrmacher*), dass gänzlich unabhängig von uns existiert. Wahrheit als Bewusstseinsinhalt oder Information ist natürlich vom Menschen oder irgendeinem anderen Subjekt „erkannt“. Trotzdem sagen wir, dass etwas (wie eine Aussage), das (noch) nicht (durch eine gültige Rechtfertigung) als wahr erkannt

wurde, trotzdem möglicherweise wahr ist. Wurde etwas als Wahrheit erkannt, ist es dadurch *Wissen* - aber zuvor war es nur (nicht erkannte) Wahrheit, da es auch damals schon wahr, aber kein Wissen war. Der Begriff der *Wahrheit* trifft also auf manches zu, ohne dass wir wissen auf was. Wahrheit ist das, was theoretisch als Wahrheit erkannt werden kann.

Wissen definiert sich herkömmlich als wahre, gerechtfertigte Meinung (bzw. passender: Überzeugung) (Schurz 2021, 16). Der Begriff des Wissens wird jedoch auch für schriftlich festgehaltene (wahre) Aussagen verwendet, denn wir sagen, dass z. B. in Büchern Wissen steht. Sich hier auf einen Begriff wie Aussagen oder Überzeugungen festzulegen, wäre unnötig eingeschränkt. Wissen wäre demnach schlicht eine gerechtfertigte Wahrheit. Jedoch ist jede von uns erkannte Wahrheit gerechtfertigt. Denn wir erkennen nur dann, dass etwas wahr ist, wenn wir begründen bzw. rechtfertigen können, warum es wahr ist. Und genauso weiß man etwas ebenfalls nur dann, wenn man begründen bzw. rechtfertigen kann, warum es wahr ist. Wir wissen nur, dass etwas wahr ist bzw. dass etwas der Fall ist, wenn wir erkannt haben, dass es wahr ist bzw. der Fall ist, bzw. wenn wir dies rechtfertigen können - wobei eine gerechtfertigte Wahrheit auch eine erkannte Wahrheit ist. Wissen ist also schlicht (von uns) erkannte Wahrheit, was bedeutet, dass es eine als wahr gerechtfertigte Information ist. (Das in Büchern oder im Gedächtnis „gespeicherte“ Wissen, ist dabei Wissen, welches bereits von uns erkannt wurde, und wieder erkannt werden kann.)

Siehe auch den Abschnitt *Epistemische vs. Erkenntnis-unabhängige Wahrheit*.

6 Rechtfertigung

6.1 Herkömmliches & Fortführendes

6.1.1 Kohärenz als Rechtfertigung?

Ein klassisches Kriterium von Wahrheit oder Grund für das Aufstellen von Annahmen ist *Kohärenz*. Nach der Kohärenztheorie müssen alle Wahrheiten ein kohärentes, also nicht widersprüchliches Ganzes bilden, in das sich neue Wahrheiten einfügen müssen. (Ernst 2016; 61 f., 101 f.) Die Rechtfertigung einzelner Überzeugungen ergebe sich aus der Rechtfertigung des Gesamtsystems, trage aber auch zur Rechtfertigung des Systems bei. Es ist jedoch fragwürdig, inwiefern Konsistenz/Kohärenz zu bisherigen Erkenntnissen bzw. Widerspruchsfreiheit eine Annahme rechtfertigen kann, bzw. inwiefern das Gesamtsystem gerechtfertigt ist (S. 103). So ist nach dem *Irrelevanzeinwand* unklar, wie die interne Kohärenz eines Meinungssystems allein jemals ein Wahrheitsindikator sein kann, da Wahrheit eigentlich die Übereinstimmung mit etwas ist (Schurz 2021, 100). Kohärenz und noch grundlegender auch ein Zusammenhang mit bereits vorhandenen Erkenntnissen ist eine Voraussetzung, aber keine Rechtfertigung für Annahmen, siehe den Abschnitt *Fundamentale Rechtfertigung*.

Für strikte Kohärenztheorien gibt es keine evidenten Überzeugungen. Selbst introspektive Überzeugungen seien mehr oder weniger kritisierbar und begründungsbedürftig (S. 98). Nach dem *Isolationseinwand* muss es jedoch empirische „Inputs“ in Form von nicht kontrollierbaren Sinneserscheinungen geben (S. 100), da sonst ein kohärentes System von der Welt „isoliert“ und als Ganzes falsch sein könnte (Ernst S. 103). Diesen „Input“ könnte die Schlussfolgerung der Existenz und grundsätzlichen Erkennbarkeit der Wirklichkeit aus der *intuitiven Wirklichkeit* geben, siehe die Abschnitte *Wirklichkeit* und *Wahrnehmung der Wirklichkeit*. Sind diese gegeben, könnte dann durch Kohärenz erschlossen werden, welche Sinneswahrnehmungen die Wirklichkeit wahrheitsgetreu wiedergeben.

Schurz (S. 100 f.) erhebt auch folgende weitere Einwände gegen Kohärenztheorien: Nach dem *Reflexionseinwand* müssen reflektierte Überzeugungen darüber, welche Überzeugungen man besitzt, als evident vorausgesetzt werden, wodurch auch die Evidenz aller anderen introspektiven Sätze anerkannt werden muss. Nach dem *Pluralitätseinwand* (oder *Mehrere-Systeme-Einwand*) können verschiedene, widersprüchliche Überzeugungssysteme gleichermaßen kohärent sein, obwohl nicht beide zugleich wahr sein können. Nach dem *Negationseinwand* ergibt die Negation aller atomaren Teilsätze eines Meinungssystems ein ebenso kohärentes, aber widersprüchliches Meinungssystem. Zusammengefasst führe die strikte Kohärenztheorie in einen erkenntnistheoretischen Relativismus (oder *Konservativismus*) (Schurz S. 102 f.). Die deshalb entstandenen moderaten Kohärenztheorien kommen moderaten Fundierungstheorien nahe, schreiben jedoch (vollständigen) Rechtfertigungszirkeln einen epistemischen Wert zu, und sehen introspektive Überzeugungen als epistemisch korrigierbar (fehlbar) an. Der Kohärentismus scheitere auf der Ebene der *Metarechtfertigung*, da verschiedene „Metaüberzeugungen“ wie die Rechtfertigung des Gesamtsystems ungerechtfertigt bleiben (Ernst S. 104).

Ein anderes klassisches Kriterium für das Erkennen von Wahrheit ist, dass ein angeblicher Wirklichkeitsinhalt bei jeder Untersuchung konsistent immer wieder gleich wahrgenommen wird (vorausgesetzt er verändert sich nicht), also dass man nicht einer einmaligen Täuschung erlag. Dies ist jedoch ebenfalls nur ein Hinweis auf Wahrheit. Denn eine wiederholte Wahrnehmung ist noch keine Wahrheit, und auch eine einmalige Wahrnehmung kann Wahrheit sein.

Fazit: Kohärenz zu bisherigen Erkenntnissen kann keine angebliche Wahrheit bzw. Annahme *rechtfertigen*. Sie ist nur eine logische Folge bzw. Eigenschaft von Wahrheit.

6.1.2 Pragmatische Rechtfertigungen?

Der *Fiktionalismus* lehnt zwar eine Erkennbarkeit der Wirklichkeit ab, hält es aber aus *pragmatischen* Gründen für sinnvoll von der Fiktion einer Realität auszugehen. Der *hypothetische Realismus* geht davon aus, dass die Realismus-Frage an sich nicht lösbar ist, dass es aber *zweckmäßig* ist den Realismus als nützliche Hypothese zugrunde zu legen. Nach dem *Pragmatismus* bemisst sich die Wahrheit einer Theorie an ihrem praktischen Erfolg. Dass Vorhersagen bzw. Annahmen pragmatisch sind oder uns helfen, gilt jedoch nur rückblickend, und nicht für zukünftiges (bzw. momentan unbekanntes). Die Nützlichkeit einer Vorhersage ist nur eine Folge ihres Erfolgs bzw. ihrer Richtigkeit, was für die Zukunft immer nur eine Annahme ist. (Nützlichkeit oder Zweckdienlichkeit bzw. Ergebnisse einer Handlung als Wahrheitskriterium sind irreführend, da auch ein rein passives, beobachtendes Subjekt sinnvoll Wahrheiten erkennen kann.) Und eine rückblickend

pragmatische Annahme als eine eingetretene Vorhersage ist im Grunde nichts anderes als eine gute Erklärung für das Gegebene (Ursache und Wirkung).

Eine Theorie bzw. Annahme und ihre Vorhersagen deswegen zu bevorzugen bzw. damit zu rechtfertigen, dass sie bisher erfolgreich war, entspricht der induktiven Annahme der Gleichheit von Zukunft und Vergangenheit, bzw. dem Gleichbleiben der Fundamente der Wirklichkeit, siehe *uniformity of nature assumption*. Siehe den Abschnitt *Induktive Schlüsse und ihre Begründbarkeit*.

Des Weiteren ist es streng genommen auch eine Annahme, dass eine Vorhersage bisher eingetreten ist, da unsere Erinnerungen uns trügen könnten. Nur im Moment des Erlebens können wir uns dessen sicher sein, was wir erleben.

Fazit: Pragmatische Rechtfertigungen gründen auf nicht-pragmatischen Annahmen bzw. Rechtfertigung des Realismus.

6.1.3 Erkenntnistheoretischer Externalismus/Internalismus

Nach dem erkenntnistheoretischen *Internalismus* hängt Wahrheit von etwas kognitiv Zugänglichem, also unseren internen Ansichten ab. (Ernst 2016, 116) Die Rechtfertigung geschieht mittels inneren Zuständen bzw. Eigenschaften des Erkenntnissubjekts, die bewusst oder bewusstseinsfähig sind. Eine Überzeugung ist für den Internalismus (oder auch *Mentalismus*) gerechtfertigt, wenn wir rein intern die nötigen Rechtfertigungen besitzen. Die basalen bzw. selbstevidenten Überzeugungen sind dabei introspektiv bzw. „reflektiv“ direkt zugänglich, also aktuell oder potenziell bewusst. (Bezüglich introspektiven Basisüberzeugungen siehe den Abschnitt *Fundierungstheorie*.) Als notwendige Rationalitätsbedingung für internalistische Rechtfertigung nennt Schurz (S. 75), dass man sich bemüht hat relevante Evidenz zu sammeln und dass man gewisse Minimalkompetenzen in Bezug auf rationales Schließen besitzt.

Nach dem erkenntnistheoretischen *Externalismus* hängt Wissen bzw. eine Wahrheit (über die Wirklichkeit) nicht *nur* von internen Zuständen ab, sondern *auch* davon, wie die Wirklichkeit (als externer Faktor) wirklich ist. Nach dem *externalistischen* Rechtfertigungsbegriff hängt die Rechtfertigung einer Überzeugung im Wesentlichen nicht vom Erkenntnissubjekt, sondern von externen Tatsachen ab (Schurz S. 36 f.). Wahrheit wäre demnach externalistisch, da ihre Rechtfertigung in der Tatsache besteht, dass das Wahre existiert. Die Rechtfertigung geschieht dabei also auch durch Zustände oder Eigenschaften der subjektunabhängigen Wirklichkeit, selbst wenn das Subjekt davon nichts weiß oder nichts wissen kann (Schurz S. 69 f.). Zum Bereich des Externen gehören jedoch auch alle permanent unbewussten, also nicht bewusstseinsfähigen Eigenschaften des Subjekts, schreibt Schurz. Allgemeiner hängt also Wahrheit bzw. Wissen von etwas ab, das dem Subjekt nicht kognitiv zugänglich ist, was nicht Teil seiner Überzeugungen ist (Ernst S. 115 f.). Für den Externalismus kann eine Überzeugung gerechtfertigt sein, auch wenn man intern keine Rechtfertigung erkennen kann, weil sie z. B. durch einen verlässlichen (reliablen) Prozess zustande kam (SEP, 3.) (*Reliabilitätsexternalismus*). Wenn wir durch Reflexion keine Rechtfertigung erinnern, kann für den Internalismus die erinnerte Überzeugung, dass eine Überzeugung korrekt (gerechtfertigt) ist, eine Rechtfertigung sein (SEP, 6.) (siehe auch den Abschnitt *Fehlbarkeit von Wahrheit und Rechtfertigung*).

Der *Rechtfertigungsinternalismus*, schreibt Schurz (S. 75), soll die Möglichkeit von Wissen über die externe Realität nicht ausschließen. Er sei mit einem *Zielexternalismus* eines korrespondenztheoretischen Wahrheitsziel gekoppelt, das jedoch nicht wie im Externalismus möglicherweise dogmatisch ist. Das Wahrheitsziel impliziere dabei nicht den externen Realismus, da dieser abduktiv gerechtfertigt werden soll. Der internalistische Vollständigkeitsanspruch könnte jedoch uneinlösbar sein, womit der Rechtfertigungsinternalismus zum Skeptizismus führen würde, schreibt Schurz. So wird die internalistische Rechtfertigung von induktiven und abduktiven Schlüssen vom Externalismus als unlösbar eingestuft (S. 75). Mit einer minimalen fundierungstheoretischen Basis wird es zum Teil als unmöglich angesehen, Wissen über die Außenwelt zu rechtfertigen. (S. 94) Deshalb wird eine dogmatisch verbreiterte Fundierungstheorie verwendet, die die Existenz von Wirklichkeitsinhalten bzw. von der Wirklichkeit als fundamental postuliert oder den Realschluss als verlässlich annimmt.

Sowohl Externalismus als auch Internalismus sind zum Teil richtig, da Wahrheit einerseits externalistisch bedeutet, dass etwas Bestimmtes existiert, aber andererseits internalistisch etwas nur wahr ist, wenn wir (kognitiv) erkennen (oder annehmen), dass es wahr ist, was eine Rechtfertigung darstellt. Der Externalismus von Wahrheit kann also nur internalistisch gerechtfertigt bzw. angenommen werden. (Auch der im Abschnitt *Wirklichkeit und Bewusstsein* beschriebene direkte Schluss von der intuitiven Wirklichkeit auf die Theorie der Wirklichkeit wäre eine interne Rechtfertigung. Die dabei übertragene Rechtfertigung der Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit ist aber externalistisch.) Wissen wäre insofern internalistisch, als ein Erkenntnissubjekt für sich eine Rechtfertigung aufstellen muss, und externalistisch, als Wissen in der Überzeugung besteht, dass das Gewusste extern wahr bzw. real ist.

Externalistische Rechtfertigungen können schlicht Rechtfertigungen höherer Ebene bzw. geringerer Stärke sein. Wenn es uns z. B. so scheint, als ob wir ein Objekt sehen, ist dies für uns eine alltägliche, nicht-wissenschaftliche Rechtfertigung dafür, dass wir das Objekt tatsächlich sehen (SEP, 10.).

6.1.3.1 Kausale und reliabilistische Wissenstheorie

Jede Informationsübertragung von der externen Realität in das Subjekt beruht auf einem Kausalprozess, zu dem nicht nur externe physikalische Prozesse (z. B. Lichtstrahlen) oder sinnesphysiologische Prozesse, sondern auch Rechtfertigungen im Gehirn bzw. Geist des Erkenntnissubjekts gehören, schreibt Schurz (S. 70 f.). Ein Sachverhalt sei hierbei kognitiv *direkt zugänglich*, wenn seine informationsübertragende Kausalkette vollständig im reflexiven Bewusstseins liegt, wie bei einem Seherlebnis. Im *reflexiven Bewusstseins liegend* bzw. *kognitiv direkt zugänglich* sind jedoch letztlich alle momentanen Bewusstseinsinhalte – eine *informationsübertragende Kausalkette* jedoch nicht. Jede Information über ein externes Objekt kann das Subjekt nur erreichen, wenn sie sich in einem korrespondierenden Zustand im reflektierenden Subjekt niederschlägt, schreibt Schurz. Deswegen müsse jede vollständige Rechtfertigung einer Realüberzeugung sich auf einen direkt zugänglichen kognitiven Zustand beziehen. Somit könne der *commonsensistische Externalismus*, nach welchem auch Beobachtungstatsachen oder Alltagstatsachen direkt zugänglich bzw. evident sein können, ausgeschlossen werden. (Siehe auch den Abschnitt *Direkte Erkenntnis der Wirklichkeit; Intuitive Wirklichkeit*.)

Nach dem *kausalen Wissensansatz* (Goldman 1967) bzw. der kausalen Theorie des Wissens ist eine Überzeugung Wissen, wenn der Gegenstand der Überzeugung die Ursache dafür ist, dass sie gebildet wurde. (Schurz S. 36 f.; Ernst 2016, 118 f.) Problem ist hierbei, dass wir nichts Zukünftiges wissen können. Auch logisch oder mittels physikalischen Gesetzen Erschlossenes wäre kein Wissen, da es nicht durch den bezogenen Gegenstand verursacht ist. Die Idee kausaler Verursachung trifft jedoch auf wahre (Sinnes-)Wahrnehmung zu, denn diese muss durch den erkannten Wirklichkeitsinhalt verursacht sein – dass dies der Fall ist, wird jedoch wieder nur intern angenommen bzw. gerechtfertigt.

Auch wenn ein Subjekt seine Überzeugung nicht rechtfertigen kann (*Evidenzforderung*), wie bei einem kleinen Kind oder einem Tier, kann diese Wissen sein, da ihre kausale Entstehung als rechtfertigend betrachtet wird bzw. sie zu Wissen macht (Ernst S. 114 f.). (Diese externe Ursache oder Bedingung wird jedoch nur zum Teil als Rechtfertigung betrachtet (S. 116 f.)) Das bedeutet jedoch nicht, dass Rechtfertigung keine notwendige Bedingung für Wissen ist, denn diese Subjekte besitzen selbst nicht den Begriff des *Wissens*. Wir schreiben diesen Subjekten Wissen zu, da wir die Art der Entstehung als Rechtfertigung betrachten. Die kausale Entstehung von Wissen erfordert trivialerweise keine Rechtfertigung. Die Erkenntnis von Wissen selbst, und damit die Zuschreibung des Begriffs, hingegen schon. (So könnte man sagen, dass die Subjekte kein „echtes“ Wissen besitzen (S. 117)).

Am Beispiel (von Bonjour 1985 (1)) einer tatsächlich verlässlichen Hellseherin, welche die Fähigkeit jedoch nicht für möglich hält, wird argumentiert, ob sie durch Hellseherei Wissen erlangt oder nicht (Ernst S. 117 f.). Sie erlangt zwar durch ihre Fähigkeit wahre Überzeugungen, ist jedoch selbst nicht von diesen Überzeugt, da sie keine Rechtfertigung besitzt, weshalb diese Überzeugungen (bzw. neutralere Informationen) für sie kein Wissen (und auch nicht wahr) sind. So kann Wahrheit durchaus durch verlässliche, kausale Prozesse entstehen, da Wahrheit nur eine Information ist, deren Bezug existiert – aber wir erkennen etwas erst als Wahrheit (und damit Wissen an), wenn wir überzeugt sind, dass es wahr ist – was wiederum einer „internen“ Rechtfertigung bedarf.

Nach dem *Reliabilitätsansatz* bestehen Rechtfertigungen in kognitiven Mechanismen, welche in relevanten Anwendungssituationen objektiv verlässlich sind bzw. mit hoher Wahrscheinlichkeit zu wahren Überzeugungen führen (Schurz 2021, 37 f.). Zukunftswissen kann hierbei durch verlässliche induktive Schlüsse gebildet werden. Problematisch sei hierbei, dass unklar ist, welche Umstände zu der reliablen Methode und welche zu den Umständen ihrer Anwendung zu rechnen sind (Ernst S. 124). Durch die Umstände der Anwendung kann eine Methode nicht mehr verlässlich sein. Ernst (S. 127, 90 f.) kommt zu dem Schluss, dass auch die verschiedenen Varianten reliabilistischer Wissenstheorien das *Relevanzproblem* nicht lösen können, als das Problem, welche Zusatzinformationen relevant sind. Die reliabilistische Wissenstheorie scheint schon Wissen darüber vorauszusetzen, worüber Wissen gebildet werden soll, da man die Anwendungssituationen kennen muss, um zu wissen ob eine Methode verlässlich ist. Es entspricht jedoch der tatsächlichen Verwendung des Wissensbegriffs, dass dieselbe Rechtfertigung in verschiedenen Kontexten als ausreichend oder als unzureichend angesehen wird. Nur eine strengere Definition, welche strengere Rechtfertigungen erfordert, kann einen einheitlichen Maßstab enthalten.

Der *Reliabilitätsexternalismus* hingegen verlange lediglich die Reliabilität der Kausalmechanismen als externes Faktum. Offen bleibt jedoch, wie diese erreicht und begründet werden kann, meint Schurz (S. 72). Der Externalismus könne die

skeptischen Herausforderungen nicht wieder legen (Ernst S. 131). Das Problem des externalistischen, Rechtfertigungsbegriffs, schreibt Schurz (S. 77), ist, dass seine „Rechtfertigungen“ von Annahmen abhängen, über die ohne Zuhilfenahme internalistischer Rechtfertigungen nicht entschieden werden kann (vorausgesetzt der internalistische Vollständigkeitsanspruch ist einlösbar). (Vgl. auch *Subject's Perspective Objection*; SEP, 8.) Eine internalistische Rechtfertigung der Annahme der Reliabilität kognitiver Mechanismen ist, dass sie als Teil der Theorie der Wirklichkeit eine beste Erklärung (abduktiver Schluss) für unser Erleben einer scheinbaren Wirklichkeit sein können. Siehe den Abschnitt *Wahre Wahrnehmung der Wirklichkeit*.

Nach *deontologischer* Auffassung von Rechtfertigung besteht diese im Erfüllen der eigenen intellektuellen Pflichten oder Verantwortlichkeiten (SEP: Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification). Die *Tugendepistemologie* scheint jedoch auch einen Reliabilismus zu enthalten (Ernst S. 129). Der deontologische Internalismus nehme bestimmte Erkenntnisquellen wie eine Begründung Wahrnehmung als intuitiv gegeben an (Schurz S. 69). Dieser Position wird Subjektivismus vorgeworfen.

Fazit: Wahrheit (und Wissen) ist insofern *externalistisch*, als sie bedeutet, dass etwas Bestimmtes (extern) existiert, und insofern *internalistisch*, als etwas nur wahr ist, wenn wir (kognitiv) erkennen (oder annehmen), dass es wahr ist, was eine Rechtfertigung darstellt. Jeder externalistische Erkenntnisanspruch kann nur internalistisch gerechtfertigt (oder dogmatisch angenommen) werden (mit Ausnahme des beschriebenen direkten Realismus der *intuitiven Wirklichkeit*).

6.2 Fehlbarkeit von Wahrheit und Rechtfertigung

Nach herkömmlichen Definitionen oder intuitiven Auffassungen des Begriffs *Wahrheit* ist sie nicht fehlbar. Das heißt wir dürften nichts *Wahrheit* nennen, oder davon sprechen, dass etwas *wahr* ist, wenn nicht ausgeschlossen wäre, dass wir falsch liegen könnten. Das würde jedoch die Verwendung des Begriffs extrem einschränken und dem tatsächlichen Sprachgebrauch widersprechen. Denn fast alles was wir im Alltag für wahr halten bzw. als wahr bezeichnen, ist fehlbar. Wahrheit als fehlbar zu betrachten erscheint zwar paradox, entspricht aber der tatsächlichen Begriffsverwendung.

Wenn man z. B. auf die Uhr schaut, nimmt man an, dass die angezeigte Uhrzeit korrekt und damit wahr ist, obwohl wir gleichzeitig die – wenn auch geringe – Möglichkeit als (im strengeren Sinne) wahr betrachten, dass die gezeigte Uhrzeit nicht stimmen könnte.¹ Die Annahme, dass Uhrzeit stimmt, ist – so könnte man sagen – also keine *echte Wahrheit*, sondern nur eine *angenommene Wahrheit*. So bezeichnen wir vieles als *Wahrheit*, würden aber bei näherer Betrachtung zugeben, dass es keine Wahrheit im strengen Sinne ist – oder, wenn etwas sich als falsch herausgestellt hat, dass der Begriff der *Wahrheit* rückblickend irrtümlich verwendet wurde.

Natürlich muss Wahrheit wahr sein, aber ob sie wahr *ist*, hängt *für uns* an Rechtfertigungen. Ist eine Rechtfertigung hinfällig, weil es z. B. berechtigte Zweifel gibt, betrachten und bezeichnen wir etwas nicht mehr als Wahrheit. Es zeigt sich jedoch, dass im Grunde fast jede Rechtfertigung fehlbar ist. Jede Überzeugung über nicht ausschließlich unmittelbar gegebene Bewusstseinsinhalte ist fehlbar, da sie auf einer fehlbaren Rechtfertigung beruht (siehe auch den Abschnitt *Fundamentale Rechtfertigung*). Nur die strengste bzw. fundamentalste Rechtfertigungsart (bzw. Verwendung des Begriffs der Wahrheit) ist als eine *Basisüberzeugung* nicht fehlbar, siehe Abschnitt *Fundierungstheorie*. „Echte Wahrheiten“ wären nur Basisüberzeugungen, als Erkenntnisse über momentane Bewusstseinsinhalte. Neben diesen *logisch-gerechtfertigten Wahrheiten* ist das, wofür wir den Begriff der Wahrheit noch verwenden, nur fehlbar gerechtfertigt bzw. angenommenen. (Hier beginnt herkömmlich das Problem des „Faktum des Wissens“ (siehe z. B. Ernst 2016, 147 f.).)

Das meiste, was wir in der Praxis als *wahr* betrachten bzw. als *Wissen* bezeichnen, ist Wissen aus zweiter Hand bzw. Wissen *durch Zeugnis anderer Menschen* (S. 171 f.) – also Wissen, dass wir nur aus informationsübermittelnden Quellen erhalten, denen wir vertrauen. Eine verlässliche Quelle ist also insofern auch eine *Rechtfertigung* für Wissen und damit für Wahrheit. Bzw. nehmen wir an, dass das Wissen aus verlässlichen Quellen gerechtfertigt ist – aber diese Annahme stellt eine Rechtfertigung für die Verwendung des Wissensbegriffs dar, was wiederum nichts anderes heißt, als dass es eine Rechtfertigung für Wissen ist.

Man könnte die fehlbare Begriffsverwendung von Wahrheit und Wissen, von der echten Überzeugung, dass etwas wahr ist, unterscheiden. Und so ist es auch vorstellbar, dass wir in der Praxis möglicherweise die Begriffe *Wahrheit* und *Wissen* verwenden, ohne zu glauben, dass etwas *wirklich* wahr ist. So kann etwas nicht im strengen Sinne gesichert-Wahres als wahr zu bezeichnen auch eine praktische sprachliche oder gedankliche Vereinfachung sein. Es gibt jedoch viele

¹ Dies war ein Beispiel von Russell (1949).

verschiedene Arten von Fällen, bei denen wir glauben, dass etwas wahr ist, und erst bei näherer Reflexion feststellen, dass es das möglicherweise gar nicht ist. Des Weiteren kann die Fehlbarkeit unserer Überzeugungen auch daraus resultieren, dass wir vieles aus Gründen der Praktikabilität nur annehmen, da wir das, was wir als Wahrheit bezeichnen, nur bis zu einem gewissen Grad überprüfen können.

Wenn die Verwendung des Begriffs der Wahrheit fehlbar bzw. abhängig von einer Rechtfertigung ist, ist jede Verwendung nur eine Annahme, da wir nur (gerechtfertigt) annehmen, dass etwas wahr ist. Eine *angenommene Wahrheit* (siehe Abschnitt *Theorie der Wirklichkeit als fundamental-gerechtfertigte Wahrheit*) scheint selbstwidersprüchlich zu sein, da eine Annahme keine Wahrheit sein kann. Wir wissen einerseits, dass wir etwas nicht genau wissen, weshalb wir es nur annehmen, nehmen aber gerade an, dass es tatsächlich so ist, also dass es wahr ist. Dieser Widerspruch löst sich dadurch auf, dass *Wahrheit* im Grunde nur bedeutet, dass etwas der Fall ist, bzw., dass etwas *ist*. Wenn wir eine Annahme treffen, können wir immer nur die Annahme einer Existenz bzw. die Annahme *von etwas* treffen. Etwas als existent anzunehmen, obwohl wir nicht wissen ob es existiert, entspringt jedoch unserer intuitiven Rationalität (siehe Abschnitt *Fundamental-gerechtfertigter Realismus?*). Man könnte auch sagen, dass wir die beiden sich widersprechenden Ansichten nicht gleichzeitig vertreten, sondern immer gedanklich zwischen ihnen wechseln.¹

Fazit: Fast alles was wir als *Wissen*, *Wahrheit* und *Rechtfertigung* bezeichnen ist fehlbar. Trotzdem kann die Verwendung dieser Begriffe legitim sein.

6.2.1 Rechtfertigungsstärken

Dass Wahrheit auf fehlbarer Rechtfertigung beruht, bedeutet dabei nicht, dass Wahrheit selbst, als der Fakt, *was ist*, fehlbar ist, sondern nur, dass was wir für Wahrheit halten, oder als wahr bezeichnen, fehlbar ist. Fehlbar sind also die Überzeugungen bzw. Annahmen, was Wahrheit ist. Wenn wir eine Rechtfertigung als fehlbar erkennen, kann die Wahrheit dabei insofern nicht ihren Status als Wahrheit verlieren, als wir die Rechtfertigung möglicherweise trotzdem weiterhin als *Rechtfertigung* betrachten. Die Fehlbarkeit einer Rechtfertigung mindert lediglich ihre *Stärke*. Wir betrachten bestimmte Rechtfertigungen als sicherer als andere. So gibt es eine Hierarchie von verschiedenen Rechtfertigungsstärken. Damit ist auch Wahrheit und Wissen nur mit einer bestimmten Stärke gerechtfertigt. Fast alles Wissen ist in im beschriebenen Sinne fehlbar und baut nur auf Rechtfertigungen unterschiedlicher Stärke bzw. Fehlbarkeit auf. Wir haben unterschiedlich hohe bzw. strenge Rechtfertigungsstandards für Wahrheitsansprüche, z. B. in Alltag und Wissenschaft, durch welche es zu verschiedenen Verwendungen des Begriffs der Wahrheit kommt.²

Dementsprechend meint Schurz (2021, 40 f.), dass der intuitive Wissensbegriff durch den wissenschaftlichen Begriff des *graduellen Wahrscheinlichkeitswissens* ersetzt werden sollte. Unterschiedlich hohe Rechtfertigungsstandards für Wissensansprüche würden dabei mithilfe unterschiedlich geringer Toleranzschwellen für Irrtumswahrscheinlichkeit modelliert. Dies würde, meint Schurz, gemäß der Methode der *Begriffsexplikation* (Carnap 1950, Kap. 2), einen unklaren Begriff der Alltagssprache (unfehlbares Wissen) durch einen präzisen Begriff ersetzen, der dem Alltagsbegriff immer noch hinreichend ähnlich ist, aber dessen logische Defekte eliminiert.

Wir können ganz grundlegende, verschiedene Arten von Rechtfertigungen für Wahrheit unterscheiden, wie normale Sinneswahrnehmung, Schlussfolgerung anhand von (intuitiver) Logik (oder physikalischen Gesetzen), oder *Fundamentalrechtfertigung* (siehe Abschnitt *Wirklichkeit bzw. Fundamentalrechtfertigung als Wahrheit*). Aber auch z. B. kommunikative Zeugnisse vertrauenswürdiger Quellen stellen im Alltag die wahrscheinlich häufigste Rechtfertigung bzw. Quelle für Wissen dar.

Fazit: Da unsere Rechtfertigungen für Wahrheit und Wissen aufeinander aufbauen, besitzen sie verschiedene Rechtfertigungsstärken, welche sich ebenso auf Wissen übertragen. Wir stellen auch verschiedene

¹ Eine derartige Argumentation vollzieht z. B. auch Clarke (1965, 112) bei der philosophischen Behandlung der Frage, ob man mehr als einen Teil der Oberfläche eines Objekts sehen kann. Durch das Bemerkens dieses Faktens verändere man die Situation (bzw. die Bedeutungen der Begriffe) derart, dass dieser zuvor nicht wahre Fakt wahr wird (*stipulative element*). Denn bevor man diesen Fakt bemerkte, war es wahr, dass man *einen Gegenstand* (als Ganzes) *sehen kann*.

² Da sich Teile einer Gesellschaft (wie die Wissenschaft) darauf einigen können, welche Arten von Theorien als gerechtfertigt oder wahr gelten, ist (die Begriffszuschreibung von) Wissen und Wahrheit zum Teil eine soziale Konstruktion. Boghossian (2013) nennt dies die *Gesellschaftsabhängigkeit des Wissens*.

Rechtfertigungsansprüche für die Verwendung der Begriffe Wissen und Wahrheit.

6.2.2 Kontext-Abhängigkeit von Wahrheit und Rechtfertigung (Kontextualismus)

Betrachten wir eine Rechtfertigung einer Wahrheit als zu unsicher, weil die Rechtfertigung im Grunde nur eine unsichere Annahme ist, die wir als Rechtfertigung erklärt haben, können wir eine stärkere Rechtfertigung verlangen. In bestimmten Situationen oder Lebensbereichen, wie z. B. dem Alltag oder der Wissenschaft, welche im Folgenden als *Kontexte* bezeichnet werden sollen, verlangen wir bestimmte Rechtfertigungsstärken für Wahrheit. So betrachten wir je nach Kontext aufgrund verschiedener geforderter Rechtfertigungsstärken andere Rechtfertigungen als gültig. Dass der epistemische Kontext die Strenge der Rechtfertigungsstandards für Wissen (und Wahrheitszuschreibungen) festlegt, entspricht dem epistemischen *Kontextualismus* (Schurz S. 81; SEP: Epistemic Contextualism) (oder auch dem epistemischen Relativismus). Nach dem *Invariantismus* hingegen hat der Kontext keinen Einfluss auf die Standards, die etwas, das als Wissen bezeichnet werden soll, erfüllen muss. Da Wissen sich als *erkannte Wahrheit* definieren lässt, gelten alle folgenden Untersuchungen zur *Wahrheit* auch für den Begriff des *Wissens*.

Statt von der Gültigkeit einer Rechtfertigung zu sprechen, könnte man auch sagen, dass in einem bestimmten Kontext, wie der Wissenschaft, eine bestimmte Art von Rechtfertigung keine Rechtfertigung für Wahrheit mehr ist. Insofern ist also Rechtfertigung *kontextabhängig* (*kontextualistisch*).

Das führt nun dazu, dass wir andere Dinge als wahr bezeichnen. Wahrheit ist also insofern kontextabhängig, als je nach Kontext die Möglichkeiten, was als wahr bezeichnet werden kann, und insofern auch, was wir als wahr betrachten, verschieden sind. Nicht *Wahrheit an sich* ist dabei kontextabhängig, und auch nicht der *Begriff von Wahrheit*, da Wahrheit in verschiedenen Kontexten trotzdem noch die gleiche Bedeutung hat. Die *Kontextabhängigkeit* von Wahrheit bedeutet, dass es vom Kontext der (geforderten) Rechtfertigungsstärke abhängt, was wir als Wahrheit *betrachten* (weil es die geforderte Rechtfertigungsstärke erfüllt oder nicht). Die Kontextabhängigkeit von Wahrheit ist also eigentlich die Abhängigkeit von der geforderten Rechtfertigungsstärke. So kann man auch ohne einen „Kontext“ in Gedanken erkennen, dass eine Wahrheit von der Stärke ihrer Rechtfertigung abhängt.

Eine andere geforderte Rechtfertigungsstärke hebt nur eine Wahrheitszuschreibung auf, widerlegt aber nicht die Wahrheit bzw. den durch sie ausgedrückten Fakt. Eine Rechtfertigung geringerer Stärke bleibt in ihrem Kontext Wahrheitsrechtfertigend. Ein bestimmter Kontext mit einer bestimmten geforderten Rechtfertigungsstärke besitzt dementsprechend natürlich auch bestimmte inhaltliche Rechtfertigungen, die anderen Rechtfertigungen widersprechen können. Aber in verschiedenen Kontexten gibt es unmittelbar durch verschiedene Rechtfertigungsstärken bloß verschiedene, aber nicht widersprüchliche Wahrheitszuschreibungen. Widersprüchliche Wahrheitszuschreibungen gibt es nur durch inhaltlich verschiedene Rechtfertigungen.

Fazit: Rechtfertigung ist insofern *kontextualistisch*, als wir in verschiedenen Kontexten verschiedene Rechtfertigungsarten bzw. -stärken verlangen bzw. als gültig betrachten. Wahrheit ist insofern *kontextabhängig*, als es vom Kontext der (geforderten) Rechtfertigungsstärke abhängt, ob als wahr Bezeichnetes gerechtfertigt ist, und somit, was wir als Wahrheit *betrachten*.

6.2.3 Herkömmliches & Fortführendes

Der Kontextualismus kann die skeptischen Argumente gegen alltägliche Wissensansprüche als richtig anerkennen, und trotzdem diese in ihrem Kontext aufrechterhalten (Ernst 2016, 140 f.). Um zu klären, welche Fehlermöglichkeiten für Wissensansprüche (in einem Kontext) legitimerweise ignoriert werden können, stellt Lewis (1996) verschiedene negative Regeln auf (Ernst 141 ff.). In ihrem Inhalt besagen diese zum Teil, dass Wissen nicht durch einen andere, fundamentalere bzw. stärkeren Rechtfertigungsstandard falsch sein darf – in dem Sinne, dass die nicht-Existenz des Gewussten nicht nach einer anderen Rechtfertigung wahr sein darf. Skeptische Hypothesen scheinen durch die Regeln (bzw. die „Ähnlichkeitsregel“) jedoch nur *ad hoc* bzw. unbegründet ausgeschlossen zu werden (S. 143). Nach der „Regel der Aufmerksamkeit“ bestimmen im Grunde die alternativen Wissens- bzw. Rechtfertigungsmöglichkeiten, denen sich der Wissenszuschreiber bewusst ist, den jeweiligen kontextualistischen Rechtfertigungsstandard. Beachten wir also im Alltag nicht die skeptischen Hypothesen, haben sie in diesem Moment auch keinen Einfluss auf unsere Wissenszuschreibung (S. 144).

Es gibt die Kritik, dass Gründe für Zweifel nicht einfach ignoriert werden können, sondern immer relevant sind, wenn es um die Rechtfertigung einer Überzeugung geht (144 f.). Dem können wir zustimmen – aber trotzdem können wir fehlbare

Rechtfertigungen als gültig definieren, und tun dies effektiv bereits. Es gibt jedoch auch die Auffassung, dass skeptische Argumente zeigen, dass wir überhaupt keine Gründe oder Rechtfertigungen für unsere Überzeugungen haben. Jedoch lassen sich für all unsere Wissensansprüche Rechtfertigungen aufstellen. Inwiefern diese wiederum selbst gerechtfertigt sind, ist eine Frage für die *Fundierungstheorie*.

Problematisch am Kontextualismus von Rechtfertigung sei, dass es nicht rational sei, eine Überzeugung beizubehalten, wenn wir gute Gründe für Zweifel haben (S. 146). Es ist jedoch insofern rational, als wir bestimmte, grundlegende Rechtfertigungen als rational betrachten, auch wenn sie fehlbar sind.

Ernst (S. 141 ff.) unterscheidet subjektabhängige Faktoren und zuschreiberabhängige Faktoren. (Vgl. *persönliche* und *sachliche* Rechtfertigung, S. 80 ff.) Erstere betreffen das Subjekt, das etwas weiß. Letztere scheinen die Perspektive desjenigen Subjekts zu betreffen, das darüber urteilt, ob etwas gewusst wird, also ob man Wissen zuschreiben kann. Eine Wissensanalyse dürfe in sogenannten Gettier-Beispielen (siehe den Abschnitt *Gettier-Problem; zufällig wahres Wissen*) kein Wissen zuschreiben (S. 146 f.). Gelingt dies in einem kontextualistischen Ansatz (wie dem von Lewis), müssten aber skeptische Hypothesen unbegründet ausgeschlossen werden, damit wir trotzdem noch wie im Alltag Wissen zuschreiben können. Oder aber ein kontextualistischer Ansatz taugt nicht zum Ausschluss von Gettier-Beispielen (S. 147; *Cohens Dilemma*), sodass im Grunde alle möglichen, und nicht nur grundlegende fehlbare Rechtfertigungen Wissen zuschreiben könnten - weil keine unbegründete Grenze gezogen wird, welche Rechtfertigungen (bzw. welche skeptischen Hypothesen) gültig sind und welche nicht. Dies ist im Grunde wieder das *Relevanzproblem* (siehe z. B. den Abschnitt *Kausale und reliabilistische Wissenstheorie*), meint Ernst. Die Lösung ist, dass anhand der Hierarchie der aufeinander aufbauenden Rechtfertigungen, also der Rechtfertigungsstärken, grundlegende Rechtfertigungen einen gesonderten Status haben, siehe auch den Abschnitt *Fundamentale Rechtfertigung*.

Dass Wissenszuschreibungen bzw. Wahrheitswerte von zuschreiberabhängigen Kontextfaktoren abhängen, widerspricht unserer Vorstellung vom „Faktum des Wissens“ (S. 147 f.), welche jedoch zum Teil falsch ist, wie auch Ernst andeutet. Ernst (S. 148 f.) meint, dass wir mit dem Wissensbegriff in verschiedenen Situationen möglicherweise verschiedenes meinen, also dass es verschiedene Definitionen bzw. Bedeutungsvarianten gibt. Wahrscheinlich ist es jedoch besser, nicht die Bedeutung von Wissen selbst als kontextabhängig zu betrachten, siehe den Abschnitt *Kontext-Abhängigkeit der Bedeutung von Wahrheit und Rechtfertigung? - Genuiner Kontextualismus*.

6.2.3.1 Ernsts perspektivische Variante des Wissens; *Grabit-Beispiel*

Ernst (2016, 149) schlägt vor, die Bedeutung eines Wortes als durch dessen Zweck bestimmt zu betrachten. Allerdings kann der Zweck des Wissensbegriffs als reine deskriptive Bedeutung verstanden werden. Welche Fehlermöglichkeiten ein Wissenszuschreiber bzw. Wissender (abhängig von seinem Sicherheitsbedürfnis und sonstigem Wissen) ernst nimmt (bzw. im Moment der Wissenszuschreibung in Betracht zieht), bezeichnet Ernst (S. 151) als die (kontextualistische) *perspektivische Variante von Wissen*. Bei der *objektiven Variante von Wissen* ginge es hingegen nicht unbedingt darum, alle Zweifel auszuräumen, sondern von etwas überzeugt zu sein, dass (objektiv bzw. absolut) wahr ist (S. 151 f.). Da letztere Wissensvariante von Ernst keine Rechtfertigung enthält, könnte jedoch jede Überzeugung zu einer Wissensüberzeugung werden - oder aber wir könnten keine normale Überzeugung als Wissen bezeichnen, da wir abgesehen von *fundierungstheoretischen Basisrechtfertigungen* nie wissen, was absolut wahr ist. (Zu seiner vorgeschlagenen *Zweivariantentheorie* siehe des Weiteren Ernst 2002, 2. Teil.)

Die perspektivische Variante komme jedoch nur zum Einsatz, wenn wir schon wissen, was wahr ist, und nur darüber urteilen, ob andere es auch wissen (S. 150, 153). Denn in diesem Fall scheint nur relevant, was andere zu wissen glauben, und nicht, ob sie es rechtfertigen können. Was wir für wahr halten, könnte jedoch auch falsch sein. Im Grunde spielt es vielleicht auch gar nicht so sehr eine Rolle, was wir für wahr halten, denn man könnte auch sagen, dass, wenn ein Subjekt denkt etwas zu wissen, dies schon eine Form von Wissen ist. Natürlich kann man sagen, dass sich das Subjekt darin irren kann, zu wissen, aber das können wir auch. Jedes Subjekt, das denkt, etwas zu wissen, besitzt irgendeine Art von Rechtfertigung (und wenn sie auch nur darin besteht, dass man sich daran erinnert, dass man etwas als Wissen bzw. als wahr angesehen hat, siehe auch den Abschnitt *Erkenntnistheoretischer Externalismus/Internalismus*). Die zwei Varianten des Wissensbegriffs von Ernst lassen sich also (aus philosophischer Perspektive) in den einen, normalen Wissensbegriff zusammenführen - als eine als wahr gerechtfertigte Überzeugung. (So meint auch Ernst (S. 161), dass die perspektivische mit der objektiven Variante zusammenfällt, wenn alle (möglichen) Zweifel ausgeräumt sind.) Was jedoch eine Rechtfertigung für Wahrheit bzw. Wissen ist, hängt davon ab, was wir wissen, und welche Rechtfertigungsstärken bzw. -arten wir verlangen. Wissen ist insofern wie in der perspektivischen Variante kontextabhängig. So kommt auch Ernst zu

dem Schluss, dass Wissen letztlich perspektivisch ist (S. 156 ff.) - wir aber trotzdem häufig von der objektiven Wissensvariante sprechen (S. 160).

Um wie Ernst (S. 154) das Scheunen-Beispiel aufzugreifen (siehe den Abschnitt *Gettier-Problem; zufällig wahres Wissen*): Steht man vor der Front der einzig echten Scheune in einer Region voller Scheunenattrappen, ist die Überzeugung, dass es eine echte Scheune ist, gerechtfertigt, wenn man nicht weiß, dass man in einer Attrappen-Region ist, weil der Schluss vom Sehen der Front auf die Überzeugung normalerweise als rechtfertigend angesehen wird - die Überzeugung ist aber nicht gerechtfertigt, wenn man weiß, dass man in einer Attrappen-Region ist, ohne zu wissen, dass man vor der einzig echten Scheune steht, weil dann der Schluss vom Sehen der Front nicht als rechtfertigend angesehen wird.

Ernst (S. 154 f.) untersucht auch das *Grabit-Beispiel* (Lehrer 1990, 139), bei dem unklar ist, ob man einem Subjekt Wissen zuschreiben will, weil das Subjekt im Gegensatz zu einem selbst bestimmte Zweifel nicht ausgeräumt hat. Das *Relevanzproblem* kann man bei diesem Beispiel so verstehen, dass unklar ist, welche Rechtfertigung - also mit oder ohne widerlegte Zweifel - man als gültig erachten will. Unsere Rechtfertigung ist stärker, weil wir bestimmte Zweifel widerlegt haben, aber trotzdem betrachten wir auch die Rechtfertigung des Subjekts als gültig. Konkret geht es bei der Überzeugung des Subjekts im Grunde darum, eine bestimmte Person gesehen zu haben. Sieht man eine Person, betrachten wir dies als gültige Rechtfertigung dafür, dass es auch tatsächlich die gemeinte Person, auch wenn wir z. B. nicht ausgeschlossen haben, dass wir nur ihren Zwilling gesehen haben. Man kann diese Rechtfertigung aber auch als ungültig betrachten.

Ob wir die Rechtfertigung als gültig betrachten und Wissen zuschreiben, könne (im Grabit-Beispiel in der Variante von Fogelin (1994, 37 ff.)) davon abhängen, ob wir erst Zweifel erheben, und diese später ausräumen, oder ob wir alternative Hypothesen unmittelbar ausschließen können, meint Ernst (S. 155 f.). Dass wir jedoch im ersteren Fall nicht sagen würden, dass das Subjekt die ganze Zeit über etwas wusste, ist jedoch trivial, da wir selbst auch nicht an die Wahrheit der Überzeugung glaubten, als wir Informationen erhielten, die einen zunächst nicht widerlegten Zweifel aufwarfen. Denn die Wissenszuschreibung geschieht die ganze Zeit über aus der eigenen Perspektive als Wissenszuschreiber. Das Subjekt, das keine zusätzlichen Informationen erhält, ist die ganze Zeit davon überzeugt, etwas zu wissen. So kommt auch Ernst (S. 156 f.) zu dem Schluss, dass Wissenszuschreibung eine Frage der Perspektive ist, und dass, wenn wir den Wissensbegriff für uns selbst verwenden, es natürlich aus unserer eigenen Perspektive beurteilen.

Entscheidend für Wissenszuschreibungen sei, ob wir bestimmte Zweifel *in Betracht ziehen* (S. 158 f.). Dass Subjekte in Gettier-Beispielen kein Wissen haben, könne nicht rein durch subjektabhängige Bedingungen (also aus Perspektive der Subjekte) festgelegt sein, und werde aus verschiedenen Zuschreiberperspektiven unterschiedlich beurteilt. Nur die perspektivische bzw. kontextualistische Variante von Wissen sei eine adäquate Behandlung von Gettier-Beispielen und eine Lösung des Relevanzproblems.

Nach dem „Faktum des Wissens“ hingegen dürfe die Wahrheit einer Wissenszuschreibung nicht von der Situation des Wissenszuschreibers abhängen (S. 159 f.). Ob jemand etwas wisse, hinge demnach allein von der Person und der Beschaffenheit der Welt ab. Sobald wir als Wissenszuschreiber erkennen, dass jemand etwas nicht *wirklich* weiß, widersprechen wir dem intuitiven „Faktum des Wissens“ - aber auch nur weil wir glauben erkannt zu haben, was *wirklich* wahr ist, womit wir wieder für uns selbst das „Faktum des Wissens“ beanspruchen. Zu wissen wie die Welt beschaffen ist, also es nicht nur zu glauben, sondern etwas wirklich als wahr erkannt zu haben, benötigt jedoch eine „allwissende“, unfehlbare Perspektive. Nur unsere *fundierungstheoretischen Basisüberzeugungen* stellen als „absolute Wahrheiten“ ein „Faktum des Wissens“ dar. Alles darüber hinausgehende bewegt sich im Bereich des Wissens, das nur fehlbar gerechtfertigt ist. Da Ernst die Unterscheidung nicht bei den Rechtfertigungen, sondern im Begriff des Wissens zieht, entspricht unfehlbar und fehlbar gerechtfertigtes Wissen seiner *Zweivariantentheorie* zufolge der objektiven und der perspektivischen Variante von Wissen. Wie zum Teil hier und durch viele andere Abschnitte gezeigt ist es jedoch nicht nötig bzw. sinnvoll in zwei verschiedene Wissensbegriffe zu unterscheiden. Die bessere Frage ist, welche Arten von Rechtfertigungen es gibt, und wie diese begründet sind. Ein einheitlicher, philosophischer, perspektivischer Wahrheitsbegriff könnte jedoch *revisionistisch* sein, also dem tatsächlichen Sprachgebrauch widersprechen. So sprechen wir häufig so von Wissen, als sei es objektiv bzw. absolut wahr (S. 160).

Fazit: Man kann eine *perspektivische* Variante von Wissen, bei der ein Subjekt sein Wissen (kontextabhängig) nur gegen bestimmte Fehlermöglichkeiten absichert (unvollständig rechtfertigt), von einer *objektiven* Variante unterscheiden, bei der ein Subjekt von etwas Wahrem überzeugt ist. Letzterer entspricht dem alltäglichen Sprachgebrauch, aber ersterer entspricht der philosophischen Analyse, was wirklich vorliegt, da (so gut wie) jede Rechtfertigung fehlbar ist. Im Falle einer vollständigen *fundierungstheoretischen* Rechtfertigung würden beide Varianten zusammenfallen.

6.2.3.2 Wissen als unvollständige Rechtfertigung; vernünftiger Zweifel

Die (*agrippische*) Skepsis (*Regressproblem*) bezüglich (der Begründung von) Wissen ergebe sich nur, wenn man davon ausgeht, dass Wissen aus der Perspektive des Subjekts (internalistisch) eine (persönliche) Rechtfertigung (Gründe) benötigt (*Evidenzforderung*) (Ernst 2016, 162; Williams 1991). Da auch Gründe begründet werden müssen, könnte man jedoch auch, statt immer weiter Gründe für Wissen zu suchen, Wissen schlicht als gerechtfertigt betrachten, und nur aufkommende Zweifel versuchen zu widerlegen. Ein (*agrippischer* oder *cartesischer*) Zweifel kann dabei als Gegenhypothese verstanden werden; entweder als widersprechende Annahme der Existenz von etwas, oder als Annahme, dass das durch Wissen (bzw. seine Rechtfertigung) Behauptete möglicherweise nicht existiert. (Der Zweifel an der Wahrheit (einer Rechtfertigung) ist insofern *agrippisch*, als somit eine Rechtfertigung (der Rechtfertigung) gefordert wird.) Es kann jedoch sein, dass das Ausräumen philosophischer Zweifel gerade im Rechtfertigen der angezweifelte(n) Überzeugung steht. Aber dennoch könnte man die Position einnehmen, dass (unvollständig gerechtfertigte) Überzeugungen als gerechtfertigt gelten, bis die Unvollständigkeit ihrer Rechtfertigung aufgezeigt wird. Dies gilt jedoch nur aus der Perspektive eines Subjekts. Denn andere Subjekte werden nur als wahr betrachtet, was für sie gerechtfertigt ist. Man könnte die Formulierung auch zuspitzen: Wissen muss nicht gerechtfertigt sein – es sei denn man behauptet ihr Gegenteil bzw. ihre Falschheit – dann kann man versuchen Wissen zu rechtfertigen, bzw. zu zeigen, dass die Gegenhypothese nicht gerechtfertigt ist.

Diese Vorgehensweise („default and challenge“) entspricht der alltäglichen Praxis, wenn auch wahrscheinlich meist in einer abgeschwächten Form: Wissen muss teilweise begründet sein, und erst durch eine (begründete) Herausforderung verliert es seinen Status als Wissen, und muss weiter begründet werden. So stellt für uns die radikale Skepsis im Alltag kein Problem dar. Unser gewöhnliche Wissensbegriff sei *fallibilistisch* (fehlbar) da nicht alle Fehlermöglichkeiten ausgeschlossen werden (S. 165).

Eine Herausforderung von Wissen bzw. ein Aufzeigen der Unvollständigkeit einer Rechtfertigung dürfe jedoch nicht bloß im Fragen nach weiteren Gründen bestehen (Ernst S. 162 f.). Ein *vernünftiger* Zweifel müsse selbst begründet sein (da auch unsere Überzeugungen zum Teil begründet sind). Die *logische* Möglichkeit, dass wir uns täuschen können, reiche nicht aus, um Gründe für universelle Zweifel zu liefern (S. 166). Wir bräuchten keine Gründe für die Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit – es genüge, dass wir keine ernsthaften Gründe dagegen haben (S. 167). So können wir unseren normalen Überzeugungen (wie der Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit) vertrauen und sie als wahr ansehen, weil bzw. wenn diese uns grundlegend und intuitiv erscheinen. Erst wenn wir uns ebenso sinnvoll erscheinende Gründe haben an unseren (fundamentalen) Überzeugungen zu zweifeln, verlieren unsere Ansichten ihre Status als Wissen. Diese Erkenntnis ist jedoch insofern trivial, als sie möglicherweise nur beschreibt, was wir tun: Wir betrachten vieles intuitiv so lange als wahr, bis wir uns mit überzeugenden, philosophischen Gegenargumenten beschäftigen.

Fazit: (Unvollständig gerechtfertigte) Überzeugungen können für ein Subjekt als gerechtfertigt (wahr) gelten, bis die Unvollständigkeit bzw. Fehlbarkeit ihrer Rechtfertigung begründet aufgezeigt wird.

6.2.3.3 Rechtfertigung als Teil des Wahrheitsbegriffs

Während ein wissenszuschreibender Satz ausdrückt, dass ein Subjekt etwas weiß, und damit, dass es rechtfertigen kann, drückt ein „wahrheitszuschreibender“ Satz aus, dass etwas wahr ist, wie es z. B. auch eine einfache Beschreibung tut. Bei einer expliziten Verwendung des Wahrheitsbegriffs in einem Satz („Es ist wahr, dass...“) wird das Vorhandensein einer Rechtfertigung nun Teil der Bedeutung der Aussage. Ein expliziter Wahrheitsausdruck bedeutet, dass ein Fakt gerechtfertigt wurde. (Man kann jedoch sagen, dass dies nicht Teil der *verweisenden* Bedeutung als Bedeutung im engeren Sinn ist, sondern Teil der *Kontext-Bedeutung* als Bedeutung im weiten Sinn, siehe dazu den entsprechenden Abschnitt unter rationale-philosophie.de/sprachzeichen. Diese *Kontext-Bedeutung* ist jedoch nicht zu verwechseln mit der später beschriebenen *Bedeutung in einem Kontext*.) (Eine Rechtfertigung kann natürlich von einer weiteren Rechtfertigung abhängen, aber wenn wir hier sagen, dass eine Wahrheit von einer Rechtfertigung abhängt, meinen wir eine vollständige Rechtfertigung.)

Alternativ könnte man in den folgenden Untersuchungen den Begriff der Wahrheit durch Wissen ersetzen, deren „unmittelbare Bedeutung“ enthält, dass es gerechtfertigt ist.

6.2.3.4 Kontext-Abhängigkeit der Bedeutung von Wahrheit und Rechtfertigung? – Genuiner Kontextualismus

Der Begriff der Wahrheit besitzt in verschiedenen Kontexten keine verschiedenen *Bedeutungen*, da die Wahrheit von etwas

nur bedeutet, dass es gerechtfertigt ist – nicht mit welcher Rechtfertigungsstärke (und auch nicht mit welcher inhaltlichen Rechtfertigung). Die Rechtfertigungsstärke ist jedoch auch nicht unmittelbar Teil (der Bedeutung) des Begriffs der Rechtfertigung. Die Rechtfertigungsstärke einer Wahrheit oder Rechtfertigung kann sich aus dem Kontext ergeben, aber nicht bereits daraus, dass etwas eine Wahrheit oder Rechtfertigung *ist*. Was etwas „in einem Kontext bedeutet“, ist als durch den Kontext eingeschränkte bzw. aus dem Kontext abgeleitete Bedeutung nie eine *allgemeine Bedeutungsvariante*. Wahrheit und Rechtfertigung sind also bezüglich ihrer Bedeutung so kontextabhängig wie alle anderen Begriffe auch. Ein die Bedeutung einschränkender Kontext ist als *Kontextualismus von Bedeutung* keine spezielle Eigenschaft von Wahrheit oder Rechtfertigung.

Wahrheit und Rechtfertigung sind insofern kontextabhängig, als die Stärke der für Wahrheitszuschreibung erforderlichen Rechtfertigung kontextabhängig ist, wodurch eine Information und ihre Rechtfertigung in verschiedenen Kontexten wahr oder nicht wahr ist, weil ihre Rechtfertigung eine (gültige) ist oder nicht. Die Begriffsverwendung bzw. Wahrheitszuschreibung ist also kontextabhängig. Die Begriffsverwendung bestimmt natürlich auch die Bedeutung, aber wie beschrieben nur die Bedeutung in einem Kontext. So besitzt der Begriff der Rechtfertigung in einem Kontext eine eingeschränkte Bedeutung, da nur manche (Arten von) Rechtfertigungen als (gültige) Rechtfertigung zählen. Der Begriff der Wahrheit besitzt in einem Kontext jedoch keine eingeschränkte Bedeutung, sondern bedeutet weiterhin (unter anderem) nur, dass etwas eine (gültige) Rechtfertigung erfordert. Hier unterscheidet sich also die Kontextabhängigkeit von Wahrheit und Rechtfertigung. So ergibt sich aus der Kontextabhängigkeit der (allgemeinen) Bedeutung die kontextabhängige (konkrete) Begriffsverwendung von *Rechtfertigung*, und dadurch die kontextabhängige (konkrete) Begriffsverwendung von *Wahrheit*, aber nicht eine kontextabhängige verschiedene (allgemeine) Bedeutung von *Wahrheit*. So gesehen ist also der *Bedeutungs-Kontextualismus* von Rechtfertigung doch eine besondere Eigenschaft des Rechtfertigungsbegriffs.

Rechtfertigung ist damit genuin kontextualistisch, weil der Kontext unmittelbar und bewusst festgelegt die Bedeutung von Rechtfertigung bestimmt. Dies ist bei Wahrheit nicht so. Die Bedeutung einer Wahrheit in einem Kontext ergibt sich aus der Bedeutung von Rechtfertigung (oder aber aus der Summe aller konkreten Wahrheiten (Wahrheitszuschreibungen) in diesem Kontext).

Man könnte aber auch den Wahrheitsbegriff so definieren, dass er einen Bedeutungs-Kontextualismus besitzt (bzw. genuin kontextualistisch ist). So könnte man die in einem Kontext geforderte Rechtfertigungsstärke nicht (nur) als Bedeutungs-unabhängige Eigenschaft eines Teils des semiotischen *Referenten* des Wahrheitsbegriffs auffassen (also der kognitiven Rechtfertigung bzw. der Disposition diese zu bilden), sondern zum Wahrheitsbegriff (also seiner Bedeutung) selbst zählen. Man könnte also zur Bedeutung des Wahrheitsbegriffs zählen, dass eine bestimmte Rechtfertigungsstärke (im Subjekt) vorliegt, welche sich auf dem Kontext ergibt. Dies entspricht jedoch nicht der üblichen Verwendungsweise von Begriffsbedeutungen, nach der die *Bedeutung in einem Kontext* nicht zur Bedeutung des Begriffs selbst zählt. Etwas zu wissen würde also weiterhin nur bedeuten, dass man es rechtfertigen kann, aber nicht mit welcher Stärke – da sich diese nur aus einem Kontext ergibt.

Die *Kontextabhängigkeit* von Wahrheit und Rechtfertigung fällt jedoch insofern zusammen, als sich die Abhängigkeit von Wahrheit von dem Vorhandensein einer Rechtfertigung unmittelbar aus der Kontextabhängigkeit von Rechtfertigung ergibt, welche je nach Kontext eine Rechtfertigung ist oder nicht.

Siehe des Weiteren die Untersuchungen der *Semiotik* zu *Sprachzeichen* und Bedeutungen unter rationale-philosophie.de/sprachzeichen.

Fazit: Die in verschiedenen Kontexten erforderten bzw. als gültig betrachteten Rechtfertigungsarten bzw. -stärken können in ihrer Gesamtheit pro Kontext als verschiedene Bedeutungsvarianten des Begriffs der Rechtfertigung in verschiedenen Kontexten verstanden werden. Der Begriff der Wahrheit ist nicht (genuin) kontextualistisch, da sich seine kontextabhängige Begriffsverwendung nur aus dem Kontextualismus des Begriffs der Rechtfertigung ergibt, welcher kontextabhängig verschiedene Bedeutungen besitzt.

6.2.3.5 Gültigkeit als Teil des Rechtfertigungsbegriffs?

Es könnte sich nun aber die Frage stellen, ob es zur unmittelbaren Bedeutung des Begriffs der *Rechtfertigung* gehört, dass sie eine Stärke besitzt. Man kann natürlich sagen, dass jede Rechtfertigung eine Stärke besitzt, aber trotzdem muss dies wie bei jedem Begriff bzw. Sprachzeichen nicht Teil ihrer Bedeutung sein, sondern kann bloß eine Eigenschaft der *Referenten* sein. Wenn jedoch nur eine Rechtfertigung ausreichender Stärke überhaupt *eine Rechtfertigung* wäre, wäre

Rechtfertigungsstärke Teil des Rechtfertigungsbegriffs. Da verschiedene Kontexte verschiedene Rechtfertigungsstärken und damit verschiedene Rechtfertigungen verlangen, ist der Begriff der Rechtfertigung genuin kontextualistisch. Würde man Rechtfertigung aber auch als Rechtfertigung definieren, wenn sie (z. B. in einem Kontext) nicht gültig ist, wäre nicht Rechtfertigung, sondern ihre Gültigkeit kontextabhängig bzw. kontextualistisch.

Die Frage ist also ob wir den Begriff der Rechtfertigung selbst als fehlbar definieren möchten, sodass man also in gültige und nicht gültige Rechtfertigungen unterscheiden würde, oder ob wir lediglich die Begriffsverwendung als fehlbar definieren möchten. Dass wir im ersten Fall von *gerechtfertigter Rechtfertigung* sprechen könnten, kann als Argument aufgefasst werden, das gegen solch eine fehlbare Definition spricht. Eine nicht gültige Rechtfertigung wäre also keine Rechtfertigung. Eine Rechtfertigung wäre ebenso wie Wahrheit insofern fehlbar, als sie vielleicht keine Rechtfertigung oder Wahrheit ist, wir also die Begriffe irrtümlicherweise verwendet haben.

Eine Rechtfertigung oder Wahrheit kann insofern je nach Kontext gültig bzw. wahr sein oder nicht, als sie je nach Kontext eine Rechtfertigung bzw. Wahrheit ist oder nicht. So sprechen wir (in philosophischen Untersuchungen) durchaus von der Gültigkeit einer Rechtfertigung, meinen aber nicht, dass eine Rechtfertigung im Kontext ihrer Ungültigkeit immer noch eine Rechtfertigung ist. In einem anderen Kontext kann sie jedoch eine (gültige) Rechtfertigung sein.

Die Gültigkeit einer Rechtfertigung bzw. was als Rechtfertigung gilt, ist nun die Frage einer *Fundierungstheorie*, oder die Frage nach der in einem Kontext geforderten Rechtfertigungsstärke.

Fazit: Definieren wir den Begriff der *Rechtfertigung* so, dass nur eine gültige Rechtfertigung bzw. eine Rechtfertigung ausreichender Stärke eine *Rechtfertigung* ist, würde sich ein Kontextualismus der Begriffe Wissen, Wahrheit und Rechtfertigung durch eine Abhängigkeit von der in einem Kontext erforderlichen Rechtfertigungsstärke auszeichnen.

6.2.3.6 Allgemeine Kontext-Abhängigkeit von Bedeutung

Nach einer kontextualistischen Wissenstheorie im engeren Sinne hänge Wissen nicht von der Situation des Subjekts ab, das Wissen beansprucht – denn das sei bei jeder Wissenstheorie der Fall – sondern vom Kontext der Wissenszuschreibung, meint Ernst (S. 139). Diese Unterscheidung scheint jedoch nicht sehr treffend, da solch ein Kontext auch solch eine Situation sein kann. Eine andere Situation kann eine andere *Rechtfertigungsstärke* verlangen, und damit die Verwendung des Wissensbegriffs verändern. (Rechtfertigungsstärke kann ebenso als Rechtfertigungsart beschrieben werden.) Es kann aber auch insofern schlicht von der Situation abhängen, ob etwas Wissen ist bzw. ob ein Satz wahr ist, als ein Satz je nach Situation verschiedene Bedeutungen haben kann. (Ein Wanderer beschreibt eine Landschaft als flach, während ein Hochgeschwindigkeits-Testfahrer sie als hügelig beschreibt (S. 139 f.)) In diesem Fall ist es jedoch nicht der Wissensbegriff innerhalb des Satzes, welcher kontextabhängig ist. Dass ein Satz durch verschiedene Bedeutungen verschiedene Wahrheitswerte haben kann, heißt nicht dass der Begriff der Wahrheit bzw. des Wissens verschiedene (kontextabhängige) Bedeutungen hat. Diese Kontext-Abhängigkeit der Wahrheit bzw. Wahrheitszuschreibung ergibt sich nur aus der Kontext-Abhängigkeit der Bedeutung, da ein Satz je nach Kontext verschiedenes bedeuten kann. So ist das von Ernst aufgegriffene Beispiel kein Fall eines kontextabhängigen Wissensbegriffs im engeren Sinne bzw. einer kontextualistischen Wissenstheorie.

Wahrheit oder Wissen sind insofern kontextabhängig im weiten Sinne, als eine Information oder Aussage kontextabhängig ist, weil ihre Bedeutung je nach Kontext verschieden sein kann. So kann auch das gerechtfertigt-sein einer Wahrheit je nach Kontext eine (inhaltlich) andere Rechtfertigung bedeuten (da z. B. eine andere Rechtfertigungsstärke erforderlich ist). Wahrheit selbst ist kontextabhängig im engeren Sinne, wenn die Bedeutung davon, dass etwas wahr ist, je nach Kontext verschieden sein kann. Siehe voriger Abschnitt.

Kontextabhängigkeit im weiten Sinne als die Kontextabhängigkeit der Bedeutung einer Information bzw. als die Kontextabhängigkeit der konkreten Bedeutung von einer allgemeinen Bedeutung bzw. von einem Begriff, könnte als *Kontextualismus* von Bedeutung bzw. Information definiert werden.

Fazit: Der *Kontextualismus* von Wissen/Wahrheit aufgrund verschiedener Rechtfertigungsstärken ist von einem Kontextualismus von Information bzw. Bedeutung zu unterscheiden, bei welchem z. B. eine Aussage je nach Kontext verschiedene Bedeutungen haben kann.

6.2.4 Gettier-Problem; zufällig wahres Wissen

Der berühmteste Einwand gegen die klassische Definition von Wissen als *wahre, gerechtfertigte Überzeugung* ist das

Gettier-Problem (Ernst 2016, 77 ff.; Gettier 1963). Dieses sollte zeigen, dass die klassische Definition von Wissen nicht stimmen kann. In einem der Beispiele wollen Smith und Jones denselben Job bekommen. Smith hat gute Gründe für die Annahme, dass Jones den Job bekommen wird. Er weiß außerdem, dass Jones 10 Münzen in der Tasche hat. Die von Smith formulierte Überzeugung lautet nun: „Der Mann, der den Job bekommen wird, hat zehn Münzen in seiner Tasche.“ Später stellt sich raus, dass Smith selbst den Job bekommt und unerwartet auch 10 Münzen hat. Die Überzeugung war also gerechtfertigt und (zufälligerweise) wahr. Wissen darf also nicht zufällig wahr sein, da wir die Überzeugung rückblickend nicht mehr als Wissen bezeichnen. Wenn Wissen nur zufällig wahr ist, bedeutet dies, dass ihre Rechtfertigung ihre Wahrheit nicht richtig begründet hat. So hat sich hinterher die Rechtfertigung (die guten Gründe) von Smith als falsch herausgestellt. Somit ist die Lösung des Gettier-Problems, dass die Rechtfertigung rückblickend als nicht mehr gültig betrachtet wird, und dass unsere Rechtfertigungen für Wissen nicht unfehlbar sind.¹ So hat es sich lediglich um eine *hochwahrscheinliche* Rechtfertigung gehandelt, wie Schurz (2021, 34) es formuliert.

Ein niedrigwahrscheinlicher Schluss, dessen Konklusion durch „Glück im Unglück“ dennoch eintritt (S. 34) ist das *Scheunen-Beispiel* (Goldman 1976; siehe auch den nächsten Abschnitt): Ein unwissentlicher Besucher einer Region mit täuschend echten Scheunenattrappen befindet sich durch Zufall vor der einzigen echten Scheune und kommt zu der Überzeugung, dass es eine Scheune ist. Diese Überzeugung ist wahr – jedoch würde man nicht sagen, dass er *weiß*, dass es eine Scheune ist. Wenn man aber das bloße Betrachten der Front als fehlbare Rechtfertigung akzeptiert, ging der Besucher zu Recht davon aus, dass es eine Scheune ist – nur hat sich diese Rechtfertigung später als falsch herausgestellt, womit es sich rückblickend um irrtümliches Wissen handelt – entstanden eben aufgrund einer zu schlechten Rechtfertigung.² Das bloße Betrachten der Front gilt nicht als zweifelsfreie Überprüfung dafür, dass es sich um eine Scheune handelt. Wenn man also eine Rechtfertigung als zweifelsfrei auffasst (vgl. *Unanfechtbarkeitstheorie*, Ernst 2016, 87), hat es sich nie um Wissen gehandelt, da auch für den Besucher keine gültige Rechtfertigung vorgelegen hätte. Das bloße Betrachten der Front können wir des Weiteren als Rechtfertigung für die *Annahme* auffassen, dass sich hinter der Scheunen-ähnlichen Front auch eine echte Scheune befindet. Durch diese Rechtfertigung wäre die Annahme noch kein Wissen, aber wir können sie als *wahrheitsnah* oder als wahrscheinlich auffassen.

Die Beispiele zeigen auch, dass wir Wissen und Wahrheit zwar als (metaphysisch bzw. absolut) wahr definieren können, aber dies immer fehlbar bleibt, da für uns nur das wahr ist, was wir als wahr erkennen bzw. rechtfertigen können. Die Wahrheit von Wissen in insofern (paradoxe Weise) irrelevant dafür, ob etwas Wissen ist, als Wissen nur als wahr gerechtfertigt sein muss – wobei eine Rechtfertigung immer eine gültige, aber möglicherweise fehlbare Rechtfertigung ist. Somit können wir rückblickend eine Rechtfertigung als nicht gültig erkennen, womit als Wissen/Wahrheit Bezeichnetes seine Rechtfertigung verliert, wodurch eine Begriffsverwendung rückblickend falsch ist, obwohl das Bezeichnete trotzdem wahr ist.

Zagzebski (1994) meint, dass das Gettier-Problem die unvereinbaren Intuitionen offenlegt, dass zum einen die Rechtfertigung von Wissen für uns nicht wahrheitsgarantierend sein muss, also dass wir nicht jeden Zweifel ausschließen wollen, und dass zum anderen Wissen nicht zufällig wahr sein darf. Letzteres lässt sich nur ausschließen, wenn die Rechtfertigung perfekt ist. Es bedeutet also im Grunde, dass eine Rechtfertigung richtig bzw. wahr sein soll. So wäre z. B. die Rechtfertigung, dass man sich vor einer Scheune befindet, wenn man eine Scheunenfront sieht, falsch, wenn man sich in einer Region befindet, in welcher lediglich Scheunenfronten aufgestellt werden – und sie wäre eben auch dann falsch, wenn man sich zufällig vor einer echten Scheune befindet. Unsere Anforderung an den Wissensbegriff ist also nicht (nur),

¹ So gibt es die Erweiterung des Wissensbegriff, dass die Rechtfertigung nicht auf falschen Prämissen beruhen darf (Ernst 2016, 87 f.). Das macht Rechtfertigungen aber auch nicht unfehlbar.

² Vgl. z. B. mit Berghofer & Wiltsche (2019, S. 10), welche den Schluss von einem Teil von etwas auf das Ganze bzw. auf den Rest anhand von Hintergrundüberzeugungen als *inferentially justified* bezeichnen.

Es gibt auch die Erweiterung des Wissensbegriff, dass die Rechtfertigung nicht durch zusätzliche Informationen zerstört werden können soll (Ernst 2016, 88 f.). Im Falle des Scheunenbeispiels handelt es sich somit rückblickend nicht um eine gültige Rechtfertigung. Die Frage, wann Zusatzinformationen objektiv als relevant zu gelten haben (S. 92), sei jedoch problematisch.

Die Überlegungen zeigen, dass, ob man etwas weiß oder nicht, davon abhängt, von welchem Standpunkt aus man die Frage betrachtet, so Ernst (S. 91). Das bedeutet jedoch nur, dass Wissen und ihre Rechtfertigung fehlbar sind, weil unser Betrachten einer Rechtfertigung als gültig davon abhängt, was wir über die in ihr enthaltenen unsicheren Annahmen wissen.

dass das angebliche Wissen wahr sein muss (denn zufällig wahres Wissen ist für uns kein Wissen), sondern dass unsere Rechtfertigung dafür, dass etwas Wissen ist, wahr sein muss. Das verlagert das Problem jedoch nur vom Wissen auf die Rechtfertigung. Denn jede Rechtfertigung muss wahr sein. Eine Rechtfertigung, von der wir wissen, dass sie falsch ist, wäre so gesehen keine Rechtfertigung mehr.

Nach der Theorie der *epistemischen Sicherheit* darf Wissen nicht auf Zufall beruhen (Schurz 2021, 39). Dies bedeutet logisch jedoch eigentlich nichts anderes, als dass man sich sicher sein muss, dass Wissen wahr ist. Wie diese Sicherheit aussieht ist jedoch unklar, da wir verschiedene Intuitionen davon haben, wann uns eine Rechtfertigung ausreicht, um von Wissen zu sprechen. Die Anforderung, dass Wissen nicht zufällig wahr sein darf, ist wie jeder Wahrheitsanspruch, der nicht auf einer streng-logischen Rechtfertigung beruht, fehlbar. (Schurz (2021, 39) meint dementsprechend, dass der Anti-Zufalls-Wissensbegriff die *Abgeschlossenheit unter sicher gewusster Implikation* verletzt.) Sollte sich also im Nachhinein herausstellen, dass als Wissen bezeichnetes nur zufällig wahr war, ist die Rechtfertigung falsch, womit auch der Wissensanspruch rückblickend falsch ist. (In der Gegenwart dieser Erkenntnis gibt es jedoch schon wieder eine neue, gültige Rechtfertigung, da man sonst nicht wüsste, dass es zufällig wahr war.) Die Lösung des Gettier-Problems bzw. der (angeblichen) Widersprüchlichkeit des Wissensbegriffs ist also, dass unsere Rechtfertigungen (zum Teil) fehlbar sind, und dass eine falsche Rechtfertigung nicht mehr als Rechtfertigung zählt. Auch der herkömmliche Wissensbegriff als *wahre, gerechtfertigte Meinung* funktioniert insofern in Gettier-Fällen, als wir rückblickend erkennen, dass die Rechtfertigungen falsch waren, wodurch diese Definition rückblickend nicht erfüllt war, sodass die Überzeugungen doch kein Wissen waren (aber inzwischen sind). Die Begriffe des *Wissens* und der *Wahrheit* erfordern keine unfehlbaren Rechtfertigungen - zielen aber insofern auf *absolute* Wahrheit ab, als sie *gültige* Rechtfertigungen fordern. Welche Rechtfertigungen wir nun als gültig erachten, und ob wir überhaupt all unser Wissen rechtfertigen können, oder ob wir es (dogmatisch) als gerechtfertigt *annehmen* müssen (um es weiter als Wissen zu bezeichnen), ist eine Frage für eine *Fundierungstheorie* (siehe auch den Abschnitt *Fundamentale Rechtfertigung*).

So meint z. B. Ernst (2016, 63 ff.), dass man etwas nur weiß, wenn man davon in *ausreichendem Maße* überzeugt ist. Verschiedenen Überzeugungsgraden können wir *subjektive Wahrscheinlichkeiten* zuordnen (S. 70).

Siehe des Weiteren den Abschnitt *Kausale und reliabilistische Wissenstheorie*. Schurz (S. 36 f.) und Ernst (2016, 118 f.) meinen, dass man nach der kausalen Theorie auch im Scheunenbeispiel von Wissen sprechen müsste. Jedoch wurde die Überzeugung, dass es eine Scheune ist, nur durch die Front der zufällig einzig echten Scheune verursacht. Die Überzeugung, dass es sich um eine (echte) Scheune handelt, gründet somit nur zum Teil kausal in ihrem Gegenstand - zum Teil ist sie eine Interpretation. So oder so muss die Existenz der Front oder der ganzen Scheune jedoch (internalistisch) gerechtfertigt werden. Beim *Reliabilitätsansatz* sei problematisch dass, angewendet auf das Scheunenbeispiel, das Sehen von Scheunenfronten in der aktuellen Welt bzw. normalerweise verlässlich ist, in der Scheunenattrappen-Landschaft hingegen nicht, und die Entscheidung für eine Anwendungsklasse unklar erscheint (also welche Methode wann verlässlich ist).

Fazit: Unsere Überzeugung, dass Wissen wahr sein muss, widerspricht der Beobachtung, dass viele Rechtfertigungen für Wahrheit fehlbar sind. Die Beispiele zeigen, dass wir etwas auch ohne perfekte, das heißt streng zweifelsfreie Rechtfertigung seiner Wahrheit als Wissen bezeichnen. Vieles was wir als Wissen bezeichnen ist eigentlich nur eine unsichere Annahme. Es zeigt sich, dass Wissen schlicht von uns erkannte Wahrheit ist - also eine Information, für deren Wahrheit wir eine (gültige) Rechtfertigung haben. Die Rechtfertigungen für Wissen müssen dabei bloß bis zu einem gewissen Grad zweifelsfrei sein. So haben wir unterschiedlich hohe Rechtfertigungsstandards für Wissensansprüche, z. B. in Alltag und Wissenschaft.

6.3 Fundierungstheorie

Nach *fundierungstheoretischen* Rechtfertigungsansätzen (*foundationalism*) gibt es gänzlich unfehlbare oder hinreichend selbstevidente Basisüberzeugungen (*basale* Überzeugungen), die unabhängig von anderen Überzeugungen wahr sind und auf denen alle anderen Erkenntnisse aufbauen (Schurz 2021, 28; SEP: Foundationalist Theories of Epistemic Justification). So müsse es nach dem *Regressargument* (gültige) Rechtfertigungen geben, die nicht aus anderen Rechtfertigung geschlussfolgert sind, da wir sonst keine gültige Rechtfertigung erkennen könnten. Nach der radikalen

Lesart des *Regressproblems* bzw. des *Agrippa-Trilemmas*¹ hingegen gibt es keine nicht-geschlussfolgerten, gültigen Rechtfertigungen. Für eine Fundierungstheorie gibt es jedoch gültige Basisüberzeugungen (und gültige Schlussmethoden).

Schurz (S. 28) meint, dass es nur zwei Arten von echt selbstevidenten Basisüberzeugungen gibt: Introspektive Überzeugungen über die eigenen gegenwärtigen Bewusstseinszustände² und analytische Überzeugungen wie Logik³ und Definitionen.⁴ Aus diesen könnte man jedoch nicht rein logisch die Zukunft oder objektive Außenwelt erschließen (S. 29, 53), und selbst interne Vergangenheitssätze seien schwach hypothetisch, da Erinnerungen trügen können.

So ist die Existenz all unserer momentanen Bewusstseinsinhalte sicher, denn wenn wir etwas wahrnehmen, sind wir uns absolut sicher, dass wir es wahrnehmen. Bzw. impliziert *etwas zu erleben*, dass das Erlebnis bzw. der Erlebnisinhalt existiert. Die Existenz eines gegenwärtigen Bewusstseinsinhaltes ist unfehlbar.⁵ Dabei handelt es sich jedoch nur um die *fokalen* Erlebnisinhalte, als jene, auf die unsere bewusste Aufmerksamkeit gerichtet ist (Schurz S. 176 f.).⁶ Basale, evidente Sachverhalte nennt Schurz (S. 90) auch *selbstpräsentierend*. Er betont jedoch, dass nicht nur aktuelle, sondern auch *dispositionell*, also potenziell zugängliche introspektive Sachverhalte als basal gelten sollten.

Schurz (S. 53) merkt des Weiteren an, dass streng genommen auch nur die *kognitiv „hinreichend“ einfachen* analytisch wahren Überzeugungen *basal* bzw. selbstevident sind, da komplizierte Beweise Fehler enthalten könnten, und dass es auch andere, nichtklassische Logiken gibt. Zweifelsfreie Basissätze sind aus konsequent fundierungstheoretischer Perspektive, so

¹ Auch *Münchhausen-Trilemma* genannt (Ernst 2016, 22). Für den Versuch, Überzeugungen zu begründen geben es drei Möglichkeiten: Man gerät in einen *infiniten Regress*, da jede Rechtfertigung gerechtfertigt werden muss, man bricht die Rechtfertigung ab, womit sie *dogmatisch* gelte, oder man rechtfertigt zirkulär.

² Rechtfertigt man Basisüberzeugungen mit Wahrnehmungen, da diese als gegeben und nicht Rechtfertigungs-bedürftig erscheinen (Ernst 2016, 96 ff.), dürfen daraus keine realistischen Überzeugungen über das Wahrgenommene (die Wirklichkeit) abgeleitet werden, da Wahrnehmungen auf vielfältige Weise falsch sein können. Somit sind es nur unsere Bewusstseinsinhalte selbst, welche als Basis dienen, und welche auch als „Basisüberzeugungen“ definiert werden können, auch wenn eine *Überzeugung* eigentlich eher eine bewusst geformte Ansicht ist. Dass wir nur Aussagen bzw. Überzeugungen über unsere *Sinnesdaten* bilden, kann hierbei als *phänomenalistischer* Standpunkt angesehen werden (S. 100). Der Begriff der Sinnesdaten ist hier jedoch problematisch.

³ Logische Überzeugungen (siehe z. B. Schurz S. 26) können insofern nur als Schlüsse aus gegebenen Bewusstseinsinhalten verstanden werden, als unser Gehirn zwar die Veranlagung besitzt sie zu bilden, wir sie aber nur anhand unserer Erlebnisse bilden. Relevant für die Frage fundierungstheoretischer Basisüberzeugungen ist jedoch ihre Rechtfertigung, und diese liegt in unserer intuitiven Logik.

Ob unsere intuitive Logik wiederum jedoch bloß kausal in unseren Gehirnstrukturen gründet, oder (zusätzlich) eine Notwendigkeit der Wirklichkeit darstellt, ist eine andere Frage.

⁴ Vgl. *acquaintance theory*, welche z. B. Russell (1984) charakterisiert als eine Beziehung des direkten oder unmittelbaren Bewusstseins, bei der dem Subjekt etwas *präsentiert* oder einfach *gegeben* wird.

An diesen präsentierenden Charakter lässt sich auch die Beschreibung anknüpfen, dass Wahrnehmungen für uns repräsentierende Erscheinungen (*seemings*) herrufen würden, weil etwas so und so zu sein scheint, obwohl es das wie bei einer optischen Täuschung möglicherweise gar nicht ist. Diese Erscheinungen würden uns ihrer Wahrheit „versichern“ (*phenomenal force*). (SEP: Foundationalist Theories of Epistemic Justification, Abschnitt 4)

⁵ So meint auch Descartes (1641), dass wir uns nicht darin täuschen können, dass wir etwas empfinden bzw. wahrnehmen. Parallel dazu meint z. B. Locke (1690, Teil 4), dass wir von der Existenz der Ideen in unserem Bewusstsein ein *intuitives Wissen* haben.

Schlick (1932) gibt folgendes Beispiel: „I observe two pieces of green paper and determine that they have the same color. The proposition which asserts the sameness of color is verified, among other ways, by the fact that at the same time I have two experiences of the same color. The proposition: 'there are two spots of the same color before me now' cannot be reduced to others; it is verified by the fact that it describes the given.“

⁶ Jackson (1977) hat drei Kriterien für unmittelbare Wahrnehmungsobjekte skizziert, die er jedoch selbst als problematisch kritisiert: Ihre Wahrnehmung beinhaltet keine Schlussfolgerung; ihre Wahrnehmung lässt keinen Raum für Zweifel; sie werden vollständig in ihrer Gänze wahrgenommen.

Der Begriff basaler Überzeugungen ist auch verwandt mit dem älteren Begriff der *Sinnesdaten* (vgl. *sense-data theory of perception*).

Schurz (S. 49), nur interne Gegenwartssätze bzw. introspektive Sätze (bzw. Erkenntnisse), die dem (normal ausgebildeten) Bewusstsein direkt zugänglich sind, sind. Der Vorwurf, introspektive Ich-Sätze seien unwissenschaftlich, ist unhaltbar, meint Schurz (S. 99).

Schurz (S. 185) unterscheidet des Weiteren in unmittelbar-perzeptuelle Basisüberzeugungen, die den Gehalt des direkt Wahrgenommenen wiedergeben, und mittelbar-perzeptuelle Basisüberzeugungen, die durch logisch-analytischen Operationen aus ersteren gewonnen werden. Ob nun diese (unmittelbar-perzeptuellen) Basisüberzeugungen, die wir scheinbar durch Sinneswahrnehmung gewinnen, die Wirklichkeit wahrheitsgetreu wiedergeben, ist eine andere Frage.

Schurz (S. 176 ff.) verteidigt die Fundierungstheorie gegen verschiedene Einwände. So gebe es zwar einen graduellen Übergang zwischen klar-fokalen (aufmerksam-bewussten) und verschwommen-nicht-fokalen Anteilen unserer Wahrnehmungen, aber für die Fundierungstheorie genüge es, dass es fokale und vollbewusste Wahrnehmungsinhalte gibt.

Herkömmliches und Fortführendes

6.3.1 Einwände

Ein Argument gegen eine Fundierungstheorie bzw. *acquaintance theory* ist, dass sie voraussetze, dass wir (mit unseren basalen Überzeugungen bzw. *acquaintances*) die Welt richtig erkennen können (*strong realistic correspondence conception of truth*; SEP, Abschnitt 3.3). Dies muss jedoch nicht der Fall sein. Die uns als gegeben erscheinenden Erlebnisinhalte müssen nicht der Wirklichkeit entsprechen.

Klassische Fundierungstheorien seien jedoch vom Skeptizismus bedroht, da man ausgehend von strengen basalen Überzeugungen über eigene momentane Bewusstseinsinhalte erkenntnistheoretisch nicht weit komme. (Schurz S. 176 ff.) „To advance beyond foundations we will inevitably need to employ non-deductive reasoning and [...] that will ultimately require us to have [...] conclusions that are not logically implied by the evidence.“ (SEP, Abschnitt 3.4) So meint z. B. Schurz, dass man (z. B. für die Rechtfertigung der Realismus-Hypothese) induktive Annahmen benötigt, siehe den Abschnitt *Fundamentale Rechtfertigung* und alle darunter folgenden. Eine andere Lösung könnte das Akzeptieren von „ausreichend guten“ Rechtfertigungen wie beim *epistemic conservatism* sein.

Fiocco (2019) argumentiert für eine fundierungstheoretische Erkenntnistheorie mit einem naiven Realismus bezüglich Wahrnehmung, bei der das durch die Beziehung zwischen passivem Geist und Welt als Geisteszustand Gegebene als Basisüberzeugungen dient. Dem Gegebenen diesen rechtfertigenden Status zu geben sei alternativlos, da sonst keine Erkenntnistheorie betrieben werden könne, die nicht in einem Idealismus ende (S. 109). Wenn das Gegebene eine begriffliche bzw. propositionale Struktur hätte, also einen Wirklichkeitsinhalt auf eine bestimmte Weise repräsentiert, dann werfe das die Frage auf, ob dieser wirklich so beschaffen sei, wie dargestellt (S. 105). Wenn ein Erlebnisinhalt wie im hier beschriebenen *intuitiven Realismus* jedoch der Wirklichkeitsinhalt selbst zu sein scheint, dann ist er nicht fehlbar. Die Lösung dafür, dass Wahrnehmung, wie Fiocco meint, nicht-repräsentational sein muss, um als Rechtfertigung der Wirklichkeit zu dienen, wir aber nach der Theorie der Wirklichkeit Sinneswahrnehmung als Repräsentation annehmen, ist also ein *methodologischer* naiver bzw. direkter Realismus, bei dem die nicht-repräsentationale intuitive Wirklichkeit wie beschrieben nur der Ausgangspunkt für eine rechtfertigende Schlussfolgerung ist, sodass auch repräsentationale Wahrnehmung gerechtfertigt ist.

Für eine Fundierungstheorie (Ernst spricht von *Fundamentalismus*) gebe es natürliche epistemische Arten von Inhalten unserer Überzeugungen (Ernst 2016, 163), wie z. B. Sinnesdaten (Erlebnisinhalte), Außenwelt (Wirklichkeit), Fremdpsychisches (fremde Bewusstseinsinhalte), Zukünftiges. Zwischen diesen epistemologischen *Klassen* bestünden dann epistemische Abhängigkeiten: Überzeugungen über die Außenwelt beruhen auf Sinnesdaten; Überzeugungen über Bewusstseinsinhalte anderer Menschen beruhen auf deren physischen Zuständen. Welche Überzeugung jedoch grundlegend, und welche begründungsbedürftig ist, sei jedoch kontextabhängig, meint Williams (1991 & 2001; Ernst S. 163 f.). Zwar betrachten wir je nach Kontext manche epistemologischen Klassen als nicht weiter begründungsbedürftig, weil z. B. in der Geschichtswissenschaft keine in die Geschichte zurückreichende erkenntnistheoretische Begründung der Existenz der Welt erfordert wird, aber dennoch beruhen Überzeugungen einzelner Klassen letztlich auf Rechtfertigungen durch bestimmte andere Klassen. Überzeugungen über Wirklichkeitsinhalte können nur durch Erlebnisinhalte gebildet werden. Die Existenz eines anderen Bewusstseins kann nur sinnvoll durch die Existenz eines anderen Lebewesen mit Gehirn geschlussfolgert werden.

6.3.2 Trennung von Wahrnehmung selbst und erkannter Wahrnehmung?

Schurz (S. 177) bezeichnet unsere Wahrnehmungsgehalte bzw. den Inhalt unserer Sinneswahrnehmungen als selbstevident und basal, was jedoch nicht bedeutet, dass die durch sie repräsentierten Wirklichkeitsinhalte gerechtfertigt sind. Stattdessen lassen sich die Ausdrücke so verstehen, dass nicht unsere Erlebnisse bzw. Wahrnehmungen selbst als selbstevident gelten – denn sie selbst betrachten wir nicht als „Wahrheitsträger“, welche gerechtfertigt werden sollen – sondern die in ihnen enthaltenen Inhalte, also die kognitive Auffassung die wir sozusagen aus unseren Eindrücken bilden. Schurz (S. 178) verwendet jedoch den Begriff des *Wahrnehmungsgehalts* für das erste im Bewusstsein Gegebene, und *Wahrnehmungsüberzeugung* für das introspektive Erkennen.

An der von Fumerton (1995, 75) formulierten Trennung von Wahrnehmungsgehalt und Wahrnehmungsüberzeugung kritisiert Schurz (S. 178 f.) jedoch, dass das bewusste Repräsentieren eines Wahrnehmungsgehaltes kein von der Wahrnehmung getrennter Akt sei, da diese Auffassung in dem infiniten Regress resultiere, dass das Bewusstsein einer Wahrnehmung in einer Überzeugung bestehe, deren Bewusstsein dann wiederum in einer weiteren Überzeugung bestehe. So ist eine visuelle Sinneswahrnehmung zwar durch unser Wahrnehmungs- und Repräsentationsvermögen geprägt (physischer Wahrnehmungsprozess, Gehirnstrukturen und visuelle Bewusstseinsinhalte (Farben)), und beim Erkennen einer Wahrnehmung fangen wir normalerweise automatisch an Überzeugungen zu entwickeln – aber die Wahrnehmung selbst erscheint uns intuitiv als *ein* Inhalt (Bewusstseinsinhalt) – welchen die Fundierungstheorie als basalen Ausgangspunkt nimmt. *Das Bewusstsein eines fokalen Wahrnehmungsgehaltes sei kein davon unterschiedener doxastischer Zustand, sondern eine konstitutive Eigenschaft des fokalen Wahrnehmungsgehaltes*, so Schurz (S. 179). Der Wahrnehmungsgehalt werde nicht ins Bewusstsein übertragen, sondern sei Teil dieses Bewusstseins.

So ist für eine Fundierungstheorie auch nicht das „echte“ Wahrnehmungsbild relevant, als die reinen „Sinnesdaten“, sondern nur der Teil einer von unserem Wahrnehmungsapparat verarbeiteten Wahrnehmung, der uns bewusst wird (S. 184 f.).

Aber trotzdem kann das Bilden von (abstrakten) Vorstellungen über das eigene Erleben möglicherweise fehlbar sein. Solch eine Kategorisierung oder Konzeptualisierung des Erlebens benötige eine Rechtfertigung (durch das Erleben selbst), wäre also nicht mehr an sich fundierungstheoretisch gerechtfertigt, siehe nächster Abschnitt. Das bedeutet im Grunde jedoch nur, dass unsere fundierungstheoretischen, basalen Überzeugungen nicht an sich selbstevident sind, sondern der Rechtfertigung durch momentanes Erleben bedürfen.¹ So bezeichnet z. B. Schurz (S. 28) zwar introspektive Überzeugungen über die eigenen gegenwärtigen Bewusstseinszustände als echte selbstevidente Basisüberzeugungen, jedoch nur weil sie gerade an die Existenz gegenwärtiger Bewusstseinszustände geknüpft sind.

6.3.3 Übergang und Übereinstimmung von Gegebenen und Begrifflichen; Sellars' Dilemma

Problematisch sei, wie Wahrnehmungen bzw. Erleben, die selbst nicht gerechtfertigt werden können, Überzeugungen über sie rechtfertigen können (Ernst 2016, 97). Es gebe nichts, das zugleich Grundlage sein kann, ohne selbst begründungsbedürftig zu sein (S. 98). Wenn wir nach *Sellars' Dilemma* (vgl. BonJour 2003, 18 f.; Schurz 2021, 181 f.; SEP: Foundationalist Theories of Epistemic Justification, Abschnitt 3.2) die gegebenen Wahrnehmungsgehalte als nicht-propositional und nicht-begrifflich, sondern bildlich betrachten sollten, dann stelle sich die Frage, wie sie andere (*propositionale*) Überzeugungen rechtfertigen können, da Bilder und Urteile *kategorial verschieden* seien. Die Frage ist also, ob eine begriffliche Wahrnehmungsüberzeugung (bzw. abstraktere, dingliche Vorstellungen) den bildlichen Wahrnehmungsgehalt (bzw. reinem, nicht-begrifflichem Erleben) zutreffend wiedergibt.

Es gelte jedoch als bewiesen, dass *das bewusste visuelle Bild durch und durch kognitiv und damit implizit begrifflich strukturiert ist* (Schurz S. 182). Somit ist ein Übergang zu Wahrnehmungsbegriffen und -urteilen möglich (S. 184), sodass eine (propositionale) Überzeugung sprachlicher Natur mit einem bildlichen Wahrnehmungsgehalt nichtsprachlicher Natur übereinstimmen könnte. (Aber auch wenn ein Bewusstseinsinhalt rein bildlich wäre, könnte man argumentieren, dass wir ihn möglicherweise verlässlich begrifflich wiedergeben können.)

Der andere Teil von *Sellars' Dilemma* besagt, dass wenn Wahrnehmungsgehalte bereits sprachlich repräsentiert

¹ Ungefähr dem entsprechend heißt es, dass man entsprechend der *acquaintance theory* argumentieren kann: „[...] that one has a noninferentially justified belief that *P* only when one has the thought that *P* and one is acquainted with the fact that *P*, the thought that *P*, and the relation of correspondence holding between the thought that *P* and the fact that *P*.“ (SEP, Abschnitt 3.2) Trete alles zusammen auf, handele es sich um eine gültige fundierungstheoretische Rechtfertigung. Oder: „An act of acquaintance alone is not sufficient for justification; one must also form a belief in such a way that the direct object of acquaintance becomes a constituent of the belief itself, or part of the belief's very content.“

gegeben sind, ihre Richtigkeit begründet werden muss. Dies ist im Grunde jedoch die Frage des Realismus, die sich auch stellt, wenn die ersten Wahrnehmungsgehalte rein bildlich wären.

Des Weiteren kann das Formulieren von Überzeugungen mit sprachlichen Begriffen, deren Bedeutungen nicht eindeutig sind, und die eine weitere „Entfremdung“ vom ursprünglichen Erleben darstellen, fehlbar sein.¹ McGrew (1995, 90) argumentiert, dass man durch den reinen Verweis auf ein Erleben („I am experiencing *this*.“) wiederum unfehlbare Überzeugungen für eine Fundierungstheorie hat. Schurz (S. 180) meint im Grunde, dass zwar öffentliche Sprache missverstanden werden kann, aber man selbst in der eigenen Privatsprache mit Begriffen die Basisüberzeugungen meint. Somit können diese möglicherweise nicht verfehlt werden.

Es gibt auch die Ansicht, dass Wahrnehmung nicht Überzeugungen rechtfertigt, sondern diese nur kausal verursacht (siehe z. B. Ernst 2016; 102, 108). Dies ist jedoch selbst wiederum eine externalistische Annahme die gerechtfertigt werden muss.

Internalistische Rechtfertigungstheorien sind *doxastisch*, wenn nur *sprachlich-propositionale Überzeugungen* rechtfertigen können, und nicht-doxastisch, wenn auch nichtsprachliche, also z. B. bildhafte Erfahrungsinhalte *Rechtfertiger* sein können (Schurz S. 82). So kann eine visuelle Wahrnehmung die Annahme der Existenz eines Wirklichkeitsinhaltes im strengen Sinne nur rechtfertigen, wenn wir auch die sprachliche Begründung haben, warum man von Sinneswahrnehmungen auf die Existenz von Wirklichkeitsinhalten schließen kann. Schurz beschreibt einen *dispositionellen Doxastizismus*, bei dem die introspektiven Basisurteile, auf die sich Realurteile stützen, lediglich bei Rechtfertigungsbedarf generiert werden müssen. Allerdings wäre ein bloßes Seherlebnis als ein visueller Bewusstseinsinhalt der alleinig nötige (nichtdoxastische) Rechtfertiger für die Überzeugung, dass man ebendiesen Bewusstseinsinhalt besitzt.

9.5.4 Unfehlbarkeit fundierungstheoretischer Überzeugungen?

Die fundierungstheoretische Evidenz gilt nach klassischen Fundierungstheorien als unfehlbar. Nach zeitgenössischen Fundierungstheorien ist eine fundierungstheoretische Rechtfertigung jedoch fehlbar, da man sich bezüglich der eigenen Bewusstseinszustände irren könne (SEP: Foundationalist Theories of Epistemic Justification, Abschnitt 2.2). So meint Schurz (2021; 93, 181), dass introspektive Basisüberzeugungen nicht strikt unfehlbar, sondern nur *rationaliter unkorrigierbar* sind, da ihre Instabilität eine *kognitive Dysfunktionalität* bedeutet. Das heißt, dass man durchaus zu falschen Basisüberzeugungen gelangen kann, aber nur, wenn die Denkprozesse defekt sind. Ein Irrtum über die eigenen, bewussten Sinnes- oder Innenerscheinungen ist nur in einem *schizoid gestörten Bewusstseinszustand* möglich, der die *rationale Korrektur der widersprüchlichen Selbstwahrnehmung* unmöglich macht, so Schurz.²

Die Unfehlbarkeit basaler Überzeugungen verhält sich also ähnlich zum Bewusstsein davon, ob man schläft oder wach ist - wenn man einen Bewusstseinszustand erlebt, dann kann man sich nicht darin irren. Dies ist intuitiv unmittelbar wahr. Irrt man sich, weiß man natürlich nicht, dass man sich irrt, aber wenn man sich (tatsächlich) nicht irrt, weiß man, dass man sich nicht irrt. Dies erscheint paradox, ist aber angewendet auf das eigene Erleben intuitiv wahr. Die Gewissheit ein sich nicht bezüglich des eigenen Erleben sich irrender Geisteszustand zu sein ist nur aus der Innenperspektive dieses Geisteszustandes selbst logisch und wahr.³

6.3.4 Epistemic Conservatism

Aus einem Standpunkt des *epistemic conservatism* bzw. *doxastic conservatism* heraus kann man argumentieren, dass wir für die Richtigkeit unserer fundamentalen Überzeugungen, wie der Existenz der Wirklichkeit und der grundsätzlichen Möglichkeit der Richtigkeit unserer Erinnerungen, keine beweisende Rechtfertigung brauchen, sondern lediglich die Abwesenheit einer Widerlegung (*absence of defeaters*) (SEP: Foundationalist Theories of Epistemic Justification, Abschnitt 4). So gibt es z. B. kein stärkeres Argument dafür, dass wir uns in all unseren Erinnerungen ständig irren, als es Argumente

¹ Lehrer 1974, S. 95-100, 103 f.; 1990, S. 51-54

² So ist z. B. unter dem Einfluss psychedelischer Drogen vorstellbar, dass man überzeugt ist etwas zu erleben, obwohl man es gar nicht erlebt. Dabei kann der Übergang zwischen einem echten Erleben und einem abstrakten Denken bzw. Vorstellen eines Erlebens jedoch graduell sein.

³ Deswegen kommt es auch nicht wie BonJour (1985 (2), Kapitel 4) meint zum Regressproblem aus der Sicht eines (starken) *access internalism* für die Fundierungstheorie (SEP, Abschnitt 3.1). „Like most theories foundationalism will, however, ultimately rest its intelligibility on an appeal to a basic or primitive concept, one that defies further analysis.“ (Abschnitt 3.3)

dafür gibt, dass dies nicht so ist.

Unerwünschte Gegenbeispiele mit nicht-fundamentalen Überzeugungen, die sich scheinbar mit solch einer Position rechtfertigen lassen, wie Überzeugungen über nicht wahrgenommene Sachverhalte, lassen sich wiederum dadurch widerlegen, dass wir stärkere ihnen widersprechende Überzeugungen besitzen, wie die physikalische Möglichkeit, dass der Sachverhalt nicht so ist wie in der Überzeugung.

Für eine Fundierungstheorie könnte entsprechend einer Art des *phenomenal conservatism* (SEP, Abschnitt 4) die Erscheinung eines Erlebnisinhaltes in Abwesenheit einer Widerlegung Grund sein, den Erlebnisinhalt als fundierungstheoretisch gerechtfertigt zu betrachten. Wie gezeigt ist diese Position jedoch möglicherweise nicht nötig, wenn echte Basisüberzeugungen nicht fehlbar sind. Eine Variante dieser Position, die jedoch einen größeren Bereich unserer Überzeugungen als vorerst gerechtfertigt definiert wäre jedoch eine (dogmatische) Lösung für die epistemische Begrenztheit einer Fundierungstheorie. Dass wir die Wirklichkeit richtig erkennen können, weil unsere Erlebnisinhalte uns so erscheinen, ist eine sehr schwache Rechtfertigung.

Solch eine Position des *epistemic conservatism* kann zu einem *Dogmatismus* werden, wenn sie z. B. annimmt, dass eine Wahrnehmung in Abwesenheit einer Widerlegung die Annahme des Wahrgenommenen (als das durch die Wahrnehmung repräsentierte) rechtfertigt. In weniger strengen Verwendungsgebieten des Wissen- bzw. Wahrheitsbegriffs ist solch eine konservative Rechtfertigung jedoch gültig. So betrachten wir unsere normale Sinneswahrnehmung als wahr (da sie wahr zu sein scheint), schließen aber nicht aus, dass wir z. B. einer optischen Täuschung erliegen können. Diese Positionen des *conservatism* (und auch *reliabilism*) liefern jedoch keine strengen philosophischen Rechtfertigungen, und rechtfertigen zu leichtfertig Überzeugungen, die sich später leicht als falsch herausstellen können (*problem of easy knowledge*; SEP, Abschnitt 8).

Fazit: Nach einem fundierungstheoretischen Standpunkt gründet die Wahrheit all unseren Wissens letztlich auf fundamentalen Basisüberzeugungen, welche selbstevident sind, und nicht weiter gerechtfertigt werden müssen. Wie gezeigt können wir davon ausgehen, dass unsere momentanen Bewusstseinsinhalte solche sicheren Basisüberzeugungen sind. Ob alle anderen Überzeugungen (unseres Erkenntnisziels) jedoch durch diese gerechtfertigt werden können, hängt davon ab, welche weiteren Arten von (fehlbaren) Rechtfertigungsschlüssen wir als gültig erachten, siehe den Abschnitt *Fundamentale Rechtfertigung*.

Sollte dies nicht gelingen müssten wir also vielleicht für unser Erkenntnisziel (z. B. Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit, (fehlbare) Richtigkeit der physikalischen Gesetze) dieses als Überzeugungen höherer Ebene dogmatisch als gerechtfertigt betrachten.

Auch die im ersten Kapitel beschriebene Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit durch einen (methodologischen) intuitiven („naiven“) Realismus stellt eine fundierungstheoretische Rechtfertigung dar.

7 Fundamentale Rechtfertigung

7.1 Fundamentalrechtfertigung als fundamentale Schlussmethode

Die Richtigkeit all unserer Überzeugungen muss, wie unter anderem im Abschnitt *Fundierungstheorie* gezeigt, auf selbstevidenten Basisüberzeugungen gründen bzw. durch diese gerechtfertigt werden. Diese *Basisüberzeugungen* als unsere eigenen, momentan erlebten Bewusstseinsinhalte sind uns unmittelbar gegeben und müssen nicht weiter gerechtfertigt werden. (Wie im Abschnitt *Wirklichkeit und Bewusstsein* gezeigt, können zum Teil jedoch auch unsere Erkenntnisse über die Wirklichkeit bei momentaner Wahrnehmung als zweifelsfrei gelten, da die Existenz und Erkennbarkeit logisch geschlussfolgert werden kann.)

Um von unserem momentanen Erleben bzw. unserer momentanen Wahrnehmung auf das nicht Gegebene zu schließen brauchen wir Methoden der Schlussfolgerung. Wir haben zwar Rechtfertigungen für unsere Annahmen über uns Unbekanntes, aber diese basieren wieder nur auf anderen Annahmen. Die fundamentalen Schlussmethoden, um von Gegebenen auf Unbekanntes zu schließen, wie die Annahme der Wirklichkeit und die physikalischen Theorien, also um Hypothesen aufzustellen, sind *Induktion* und *Abduktion* (siehe z. B. Schurz 2021, 58 f.). Eine fundamentale Schlussmethode bzw. eine fundamentale (letztbegründende) Rechtfertigung soll im folgenden *Fundamentalrechtfertigung* genannt werden, und eine Annahme, die auf diese Weise gerechtfertigt ist, *fundamental-gerechtfertigte* Annahme.¹ So betrachten wir diese Annahmen als gerechtfertigte, aber fehlbare Erkenntnisse. (*Schlussmethode* und *Rechtfertigung* werden hier gleichgesetzt, da für uns die richtige Verwendung einer Schlussmethode gleichzeitig eine Rechtfertigung des Erschlossenen darstellt.) Nur bestimmte Arten von induktiven und abduktiven Schlüssen stellen jedoch Fundamentalrechtfertigungen dar. Es stellt sich die Frage, inwiefern eine Fundamentalrechtfertigung selbst gerechtfertigt ist. Herkömmliche Rechtfertigungsversuche von induktiven und abduktiven Schlüssen werden unter *Herkömmliches und Fortführendes* beleuchtet.

Das Aufstellen von Hypothesen bzw. fundamentalen Annahmen muss dabei nicht gerechtfertigt werden. Es gibt keinen Grund nicht unsichere Hypothesen als solche aufzustellen. Aber was für Hypothesen wir aufstellen bzw. welche Hypothesen wir als „die beste“ bzw. als (fehlbar) gerechtfertigt annehmen, muss gerechtfertigt werden. Die Bevorzugung einer (induktiven oder abduktiven) Annahme gegenüber dem Aufstellen keiner Annahme erscheint rational, wenn es keine anderen gerechtfertigten bzw. bevorzugten Annahmen wie physikalische Gesetze gibt, welche die Möglichkeit des Gegenteils offen lassen. Eine Annahme darf also keinen anderen Annahmen widersprechen.

Fazit: Die fundamentalen induktiven und abduktiven Rechtfertigungen bzw. Schlussmethoden, um von Gegebenen fehlbar auf Unbekanntes zu schließen, sollen *Fundamentalrechtfertigung* genannt werden.

7.2 Letzte Rechtfertigung von Annahmen nur mittels intuitiver Logik

Jede Logik einer Schlussmethode ist entweder von uns erdacht oder uns intuitiv gegeben. Insofern ist keine Schlussmethode von Bekanntem auf Unbekanntes absolut sicher. Es kann keinen *letzten, richtigen, wahren, „objektiven“* oder *rationalen* Grund geben, warum wir eine Annahme von etwas Unbekanntem als richtig ansehen sollten. Auf fundamentaler Ebene können Annahmen nur auf unserer Intuition bzw. *intuitiven Logik* gründen, bzw. durch diese aus dem Gegebenen geschlussfolgert sein. Insofern kann unsere intuitive Logik als Schlussfolgerungsmethode bzw. als Quelle für fundamentale Kriterien für Annahmen ebenfalls als etwas Gegebenes betrachtet werden, das nicht weiter gerechtfertigt werden muss bzw. kann. Jede andere Logik oder Rechtfertigung wäre erdacht bzw. bewusst abgewandelt, und damit noch „willkürlicher“ als die uns intuitiv gegebene Logik. Die Verwendung der intuitiven Logik besitzt insofern eine stärkere

¹ Der hier verwendete Begriff einer *Fundamentalrechtfertigung* ist nicht zu verwechseln mit dem Begriff *foundational justification* einer *Basisüberzeugung* (*foundational belief*), siehe den Abschnitt *Fundierungstheorie* (sowie SEP: Foundationalist Theories of Epistemic Justification). Beides könnte man jedoch als *Basisrechtfertigung* (*foundational justification*) definieren, als jeweils sichere und unsichere Basisrechtfertigungen.

Rechtfertigung, als sie uns intuitiv gegeben ist.¹

Unsere intuitive Logik besitzt fundamentale und weniger fundamentale Bestandteile, die uns nur sinnvoll, aber nicht notwendig erscheinen. Wir nehmen z. B. an, dass Dinge auch weiterhin existieren, wenn wir sie nicht wahrnehmen. Diese Annahme erscheint insofern logisch, als sie unserer *intuitiven Logik* entspricht, welche uns in unserem Denken gegeben ist. Sie ist jedoch nicht im strengen Sinne logisch, als sie nicht unserer fundamentalen intuitiven Logik entspricht. (Streng logisch erschließbar sind nur Negationen des Gegebenen, was Annahmen über das momentan Gegebene entspricht, und somit keine Annahme von etwas Unbekanntem mehr wäre. Eine mit reiner Logik erschlossene Annahme wäre also keine Annahme.)

Eine Rechtfertigung bzw. ein Grund der für die Verwendung der Kriterien spricht, die uns durch unsere intuitive Logik gegeben sind, ist jedoch, dass derartige Kriterien für Hypothesen dafür sorgen, dass es eine theoretisch beste Hypothese gibt, welche die Kriterien bestmöglich erfüllt.² Alle anderen Arten von (Kriterien für) Hypothesen würden sich widersprechende Hypothesen ermöglichen, ohne zu klären, welche die bessere sein soll. So entspricht es auch unserer intuitiven Logik, Hypothesen zu bevorzugen, die sich (anhand bestimmter Kriterien) gegenüber allen anderen durchsetzen. Hier entspricht es jedoch unserer intuitiven Logik, derart herausstechende Annahmen zu bevorzugen.

Diese intuitive Rechtfertigung fundamentaler induktiver und abduktiver Schlussmethoden ist insofern rational, als unsere intuitive Logik als unsere *Rationalität* bzw. unsere *Vernunft* angesehen werden kann. Siehe des Weiteren den Abschnitt *Grenzen intuitiver Logik; Rationalität*.

Fazit: Aus dem Gegebenen geschlussfolgerte Annahmen können fundamental nur durch eine (korrekte) Logik (der Schlussfolgerung) gerechtfertigt werden. Jede Logik gründet jedoch letztlich in der uns gegebenen Intuition. Annahmen können fundamental also nur durch intuitive Logik gerechtfertigt werden.

7.3 Die Natur einer Fundamentalrechtfertigung bzw. fundamental-gerechtfertigten Annahme

Unsere fundamental-gerechtfertigten Annahmen folgen Mustern bzw. Kriterien, welche unserer intuitiven Logik entsprechen. Diese Regeln stellen für uns fundamentale Gründe zur Annahme von etwas dar. Bei näher Analyse unserer fundamentalen abduktiven und zum Teil auch induktiven, also fundamental-gerechtfertigten Annahmen, können wir eine Theorie zu ihrer Struktur aufstellen. Die Kriterien einer Fundamentalrechtfertigung lassen sich zum Teil auch als Theorie einer *Erklärung* oder Abduktion verstehen, welche wie sich zeigt zum Teil auch Induktion enthält.

Bevor wir Annahmen über Unbekanntes treffen, stellen wir kognitive Erkenntnisse oder sprachliche Beschreibungen über das Gegebene auf. Dabei streben wir nach dem Erkennen von Zusammenhängen als vereinfachende Beschreibungen des Gegebenen. So nehmen wir bereits kategorial-vorsortiert wahr und erkennen automatisch Muster und Zusammenhänge. Wir erkennen z. B. die Bewegung eines Objekts (durch den Raum) als ebendies, obwohl unser Gehirn nur Einzelbilder mit einem jeweils versetzten Inhalt wahrnimmt. Durch zusätzliche Annahmen von etwas schaffen wir darauf aufbauend zusätzliche Zusammenhänge, „Vereinfachungen“ und Gesetzmäßigkeiten. Dieses fundamentale Streben nach „Vereinfachungen“ entspricht unserer Wahrnehmung bzw. unserem Denken selbst, entspringt also unserer intuitiven Logik, und ist die Grundlage für die wie folgt beschriebenen Prinzipien einer Fundamentalrechtfertigung.

7.3.1 Schluss auf gleiche Existenz - Induktion

Eine induktive Annahme bzw. Schlussfolgerung ist im Grunde, dass etwas gleich bleibt, wie das Bestehenbleiben der Existenz der Welt (statt ihrem plötzlichen Verschwinden). Dabei besteht ein direkter (kausaler) Zusammenhang von Gegebenen und Angenommenen (bzw. wird dieser Zusammenhang mit dem Bestehenbleiben angenommen). Dieses

¹ Schurz (2021, 61 f.) kritisiert die (*commonsensistische*) Position, gewisse Schlüsse als intuitiv rational anzunehmen, ohne eine Reliabilitätsbegründung zu geben. Auf fundamentaler Ebene kann ihre Reliabilität jedoch nicht begründet werden; und die einzige Rationalität ist fundamental die uns intuitiv gegebene.

Ohne eine akzeptable, nicht-zirkuläre Rechtfertigung der Gesetze der klassischen Logik (gegenüber nichtklassischen) drohe der fundierungstheoretischen Erkenntnistheorie Relativismus und *Inkommensurabilität* unterschiedlicher Logiksysteme (S. 204), weshalb Schurz sogenannte *Optimalitätsrechtfertigungen* anschließt, siehe unter anderem den Abschnitt *Optimalitätsrechtfertigung klassischer Logiken*.

² So wird Abduktion herkömmlich als bessere Erklärung gegenüber skeptischen Hypothesen und ihrer sogenannten *Unterdetermination* angeführt (SEP: Abduction).

fundamentale Prinzip, dass etwas ohne andere Einwirkungen so bleibt wie es ist, als zeitliche Induktion, betrachten wir als fundamental-gerechtfertigt. So auch die (induktive) Annahme einer gleichbleibenden Bewegung oder Bewegungsart - wobei eine Bewegungsart als die angenommene Gesetzmäßigkeit, dass sich etwas Bestimmtes immer auf bestimmte Weise bewegt, wieder selbst einer Rechtfertigung bedarf. Bei der Annahme eines Bewegungsgesetzes (wie der Kraft der Gravitation) gäbe es insofern direkten (kausalen) Zusammenhang zum Gegebenen, als angenommen wird, dass sich das Gegebene selbst auf eine bestimmte Weise bewegt. Die Annahme, dass auch nicht-Gegebenes (wie momentan nicht Wahrgenommenes) dem Bewegungsgesetz folgt, setzt wiederum die Annahme dieses nicht-Gegebenen voraus.

Die nicht-zeitliche, sondern räumliche Annahme unbekannter, „neuer“ Existenz (in der Gegenwart) kann ebenfalls induktiv mittels Einfachheit bzw. Gleichheit geschlussfolgert werden. Jedoch betrachten wir dies wenn überhaupt nur in geringerem Maße als fundamental-gerechtfertigt. So gibt es dabei keinen realen, kausalen Zusammenhang wie bei gleichbleibender Existenz. (Siehe auch den Abschnitt *Induktive Schlüsse und ihre Begründbarkeit*.)

Wird jedoch eine *fundamentale* induktive Gleichheit angenommen, erscheint uns die induktive Annahme also fundamental und entspricht sie unserer intuitiven Logik, können wir sie trotzdem als fundamental-gerechtfertigt betrachten. So z. B. bei der Annahme fremden Bewusstseins, als der Annahme, dass alle hinreichend gleichen Gehirne ebenfalls ein Bewusstsein besitzen (siehe den Abschnitt *Fremdes Bewusstsein*). *Fundamental* soll hier bedeuten, dass etwas Fundamentales wie eine fundamentale Eigenschaft der Wirklichkeit, und nicht nur ein Wirklichkeitsinhalt innerhalb von ihr, angenommen wird. Während zeitlich gleichbleibende Existenz und ein fundamentaler Zusammenhang nur gleich und fundamental sein muss, also Gleichförmigkeit (Induktion) annimmt, muss neue, unbekante Existenz (Abduktion) *vereinfachend* sein.

7.3.2 Schluss auf ungleiche, unbekante Existenz - Abduktion

Eine fundamental-gerechtfertigte (abduktive) Annahme „neuer“ Existenz scheint eine *Zurückführung* (Reduktion) der Bestandteile des Gegebenen (als unser Erleben) zu sein, welche somit einen fundamentalen, „vereinfachenden“ Zusammenhang schafft. Dieser Zusammenhang ist insofern kausal (oder ontologisch), als eine (die Existenz) bestimmende Abhängigkeit zwischen der fundamentalen Entität und dem Erleben (bzw. nur zwischen den Bestandteilen unseres Erlebens) besteht.¹ Das heißt es werden Zusammenhänge zwischen den gegebenen Elementen geschaffen, durch welche sich diese untereinander herleiten bzw. „berechnen“ lassen. Der zentrale Aspekt ist die Reduktion, als die Zurückführung auf etwas Einfacheres, eine „Vereinfachung“. Das Kriterium der Einfachheit einer Fundamentalrechtfertigung kann also eine Induktion (Gleichheit; wie eine Gesetzmäßigkeit) oder eine Abduktion bzw. Reduktion (als eine Zurückführung auf Einfacheres) sein.

Solch eine Zurückführung kann eine gemeinsame kausale Ursache sein, welche (vielleicht) qualitativ einfacher ist, wie bei der Theorie der Wirklichkeit. Es kann aber auch eine ontologische Zurückzuführen sein, also eine Zurückzuführen auf Seinsformen, welche wie Elementarteilchen qualitativ einfacher sind (oder die Bewegungsphänomene qualitativ vereinfachen). Aber auch eine bloße Gesetzmäßigkeit, die keine neue Entität annimmt, kann eine vereinfachende Zurückführung sein.

Ein gemeinsamer Faktor von fundamental-gerechtfertigten Annahmen ist also *Einfachheit*. Einfachheit bzw. Vereinfachung ist eine Grundlage beim Bilden jeglicher Theorien. Eine *Erklärung* soll nicht nur eine (kausale) Ursache des Gegebenen angeben, sondern auch das Gegebene *vereinfachen*. Ein nicht erklärtes Phänomen muss hingegen immer extra beschrieben werden, denn es ergibt sich nicht aus dem bisherigen Wissensstand bzw. den bisherigen Theorien. *Einfacher* heißt hier im Allgemeinen, dass etwas eine geringere Verschiedenheit hat bzw. gleichmäßiger also *mehr gleicher Art* ist. So sind weniger Informationen erforderlich um einen einfacheren Sachverhalt vollständig zu beschreiben.

Durch zusätzliche Annahmen (z. B. innerhalb einer Theorie) können wir die gegebene Existenz auf bestimmte Weise *vereinfachen*. Denn das (zusätzlich oder als Ersatz) als existent Angenommene kann zusammen mit dem gegebenen Sachverhalt (also z. B. den tatsächlich wahrgenommenen Bewusstseinsinhalten) *einfacher* sein als dieser allein. Eine Annahme, welche natürlich erstmal mehr Informationen hinzufügt, kann einen (wahrgenommenen) Sachverhalt insofern vereinfachen, als sich beides zusammen mit weniger Informationen beschreiben lässt. Der Informationsgehalt wird also

¹ Siehe auch den Abschnitt *Rechtfertigung von Abduktion durch Kausalität?*.

einfacher.¹ Eine Annahme (über die Existenz von etwas) wird immer zusätzlich getroffen und geht deshalb immer zuwider einer *quantitativen Einfachheit*, und kann lediglich eine *qualitative Einfachheit* bewirken, also dass Dinge die verschieden erschienen, nun gleicher bzw. gleicherer Arten sind, wie durch weniger unterschiedliche Arten der Existenz (Theorie der Elementarteilchen) und weniger Arten der Bewegungsänderung (physikalische Gesetze)².

Maximal reduziert wäre qualitative Vereinfachung z. B. die Bevorzugung der qualitativ einfacheren Menge aus drei roten Punkten gegenüber einer Menge aus einem roten und einem grünen Punkt. Damit ist auch der Informationsgehalt verringert, weil eine geringe Menge von Arten beschrieben werden muss. (Diese Vereinfachung entspricht einer ontologischen Reduktion.)

Ein intuitiver Schluss von einer Teilmenge auf eine Gesamtmenge ist einfacher, weil es einfacher ist, dass alles gleich ist, anstatt dass nur alles Wahrgenommene gleich ist. Bei einer induktiven Annahme der Art *alle A haben die Eigenschaft B*, besitzt die Evidenz A keinen direkten, kausalen Zusammenhang zur unbeobachteten Existenz B. Solch eine Annahme ist nicht fundamental-gerechtfertigt. Eine fundamental-gerechtfertigte Annahme wäre dies erst, wenn ein fundamentaler Zusammenhang für die Gesamtmenge angenommen wird. Eine mögliche Eigenschaft einer fundamental-gerechtfertigten Annahme ist also, dass sie in einem direkten (kausalen) Zusammenhang zum Gegebenen steht. Ein direkter Zusammenhang wäre der gemeinsame Ursprung der Existenz aller A, also eine gemeinsame Ursache. Siehe auch den Abschnitt *Rechtfertigung von Induktion durch Einfachheit?*.

Diese Zusammenhänge sind jedoch nicht bloß ein Abbild des Gegebenen, also nicht bloß eine *eins-zu-eins* Beschreibung der Änderungen von einem Element A zu einem Element B, sondern es sind einfachere, allgemeingültige Prinzipien, die einen geringeren Informationsgehalt haben als das Gegebene, bzw. durch deren Anwendung der Informationsgehalt des Gegebenen verringert werden kann.

Eine (abduktive) fundamental-gerechtfertigte Annahme scheint oft eine Annahme von Ursachen zu sein, weil sie so im kausalen Zusammenhang mit gegebenen Bewusstseinsinhalten steht (und diese vereinfachen kann). So bei der Wirklichkeit, welche kausale Ursache für unsere Bewusstseinsinhalte ist, oder bei Elementarteilchen, welche eine ontologische Ursache für die aus ihnen bestehenden Phänomene sind, und damit auch eine kausale Ursache für deren Bewegungen sind. Eine Annahme als Ursache vereinfacht damit nicht den Zustand der Gegenwart, sondern Dinge innerhalb einer Zeitspanne, also eine Bewegung bzw. Veränderung. Da jede Wirkung eine Ursache hat, sind die vereinfachenden Ursachen in ihrer Quantität gleich, besitzen aber eine geringere qualitative Verschiedenheit, sie sind *einfacher*. Neue, angenommene Existenz muss (wie eine gemeinsame Ursache) für eine vereinfachende Zurückführung in direktem Zusammenhang zum Gegebenen stehen, um fundamental-gerechtfertigt zu sein.

Zum Kriterium der Einfachheit siehe unter anderem auch die Abschnitte *Abduktive Schlüsse* und *Gemeinsame Ursachen als gerechtfertigte Abduktion?*. Die hier beschriebenen fundamental-gerechtfertigten Abduktionen entsprechen *rational gerechtfertigten Theorieabduktion* nach Schurz, siehe den Abschnitt *Kriterien rational gerechtfertigter Theorieabduktion*.

Fazit: Eine induktive Annahme mit kausalem (zeitlichem) Zusammenhang zum Gegebenen betrachten wir als fundamental-gerechtfertigt. Eine induktive Annahme über unbekannte Existenz, ohne einen solchen Zusammenhang, hingegen nicht. Eine abduktive Annahme unbekannter Existenz muss eine (kausale oder ontologische) *Zurückführung* (Reduktion) der Bestandteile des Gegebenen sein, welche somit einen fundamentalen, „vereinfachenden“ Zusammenhang schafft. Dabei muss das als existent Angenommene zusammen mit dem tatsächlich Wahrgenommenen *einfacher* sein, als letztere allein genommen. Eine Annahme kann einen (wahrgenommenen) Sachverhalt insofern vereinfachen, als beides zusammen einen geringeren und damit einfacheren Informationsgehalt hat.

7.3.3 Erwartete Unüberprüfbarkeit

Eine weitere Bedingung von Fundamentalrechtfertigungen ist möglicherweise, dass wir davon ausgehen, dass wir sie nicht überprüfen können – also das Gegenteil einer klassischen Bedingung *wissenschaftlicher* Hypothesen (siehe z. B. Gould

¹ Es geht also nicht um Einfachheit als absolute Einfachheit, sondern als Ordnung, welche Einfachheit enthält, und damit elegant ist, wie die Fraktale einer *Mandelbrot-Menge*, die in ihrer Gesamtheit nicht absolut einfach, aber geordnet sind, also auf einfachen Prinzipien basieren.

² Aber vielleicht werden auch Elementarteilchen nur angenommen, weil sie Bewegungsänderung vereinfachen.

1995) (*Falsifizierbarkeit*).¹ Denn grade dann, wenn wir annehmen, dass wir die Wahrheit einer Hypothese nie erfahren werden, können wir eine Hypothesen anderen vorziehen, und sie in einem hervorgehobenen Maße als gerechtfertigt, also als fundamental-gerechtfertigt betrachten. Die Bedingung der *erwarteten Unüberprüfbarkeit* kann auch als induktive Annahme aufgefasst werden, dass sie aktuelle Unüberprüfbarkeit fortbestehen wird.

So wäre die Annahme einer fundamentalen, also universell gültigen (induktiven) Gleichheit bzw. Gleichförmigkeit (wie die Existenz fremden Bewusstseins) per Definition nicht (vollständig) überprüfbar und auch nicht falsifizierbar. Dem gegenüber sind *nicht*-fundamentale induktive Annahmen, die sich auch nur teilweise durch Wahrnehmung überprüfen lassen, somit falsifizierbar und damit nicht fundamental-gerechtfertigt. Auch die abduktiven fundamental-gerechtfertigten Annahmen sind scheinbar nicht überprüfbar. So z. B. die interne Richtigkeit unserer Erinnerungen und die Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit.

Eine alternative Bedingung zur Unüberprüfbarkeit wäre, dass eine fundamental-gerechtfertigte Annahme fundamental sein muss, also etwas Grundlegendes statt nur einem Teilaspekt innerhalb etwas Grundlegenden annehmen muss. Damit sind fundamental-gerechtfertigte Annahmen eine besondere Art von induktiven und abduktiven Annahmen. Sie besitzen eine stärkere Rechtfertigung. Alle induktiven und abduktiven Annahmen sind dabei insofern gerechtfertigt, als ein induktiver und abduktiver Schluss per Definition eine eingeschränkte Rechtfertigung darstellt.²

Die Bedingung der *erwarteten Unüberprüfbarkeit* könnte jedoch vielleicht auch bloß eine Bedingung eines besonderen Teils von Fundamentalrechtfertigungen sein, siehe den Abschnitt *Theorie der Wirklichkeit als fundamental-gerechtfertigte Wahrheit*.

7.4 Fundamentalrechtfertigung und Realismus

Eine Fundamentalrechtfertigung ist unsicher, da es sein kann, dass neue Erlebnishalte bzw. Wahrnehmungen ihnen widersprechen, oder da schlicht bessere gefunden werden, als Annahmen, die die Kriterien einer Fundamentalrechtfertigung besser erfüllen. Eine Fundamentalrechtfertigung ist also insofern nur eine *instrumentalistische*, und keine *realistische* Rechtfertigung, als sie eine *beste* Erklärung ist, deren reale Existenz jedoch offen bleibt – also als sie fehlbar ist.³ (Siehe den Abschnitt *Instrumentalistische und realistische Rechtfertigungen*.) Sie wäre demnach kein Grund an die höhere Wahrscheinlichkeit (der Wahrheit bzw. Wahrheitsnähe) einer Hypothese zu glauben, denn schon die Annahme, dass etwas mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit der Fall ist, ist eine realistische Annahme. Fundamentalrechtfertigungen müssen jedoch insofern gar nicht instrumentalistisch rechtfertigen, als der *intuitive direkte Realismus* aus dem Abschnitt *Wirklichkeit und Bewusstsein* wie beschrieben eine realistische Rechtfertigung der Theorie der Wirklichkeit liefert. Teilt man diese Auffassung nicht, kann man auch argumentieren, dass Fundamentalrechtfertigungen realistisch sind.

7.4.1 Fundamental-gerechtfertigter Realismus?

Abduktive fundamental-gerechtfertigte Annahmen sind rational, sie entsprechen unserer Rationalität. Aber warum sollten wir sie als real, und nicht nur als eine *Möglichkeit* betrachten? Weil es die reale Existenz ist, die wir als gerechtfertigt betrachten. Für unsere intuitive Logik bzw. Rationalität, auf der wie gezeigt Annahmen gründen müssen, gibt es keine Unterscheidung in realistische und instrumentalistische Rechtfertigungen für Annahmen. Sondern nur die Unterscheidung in Reales, als unser Erleben, und aus diesem Erleben rational Geschlossenfolgeres, das wir als real annehmen. Insofern braucht es keine realistische Rechtfertigung unserer Fundamentalrechtfertigungen, da diese selbst immer schon realistisch rechtfertigen. Es entspricht unserer intuitiven Logik, fundamental-gerechtfertigte Annahmen auch als fehlbar *wahr* zu betrachten. Wir können also die verwendete Schlussmethode der Fundamentalrechtfertigung intuitiv als realistisch-rechtfertigend betrachten.

¹ So meint z. B. auch Schurz (S. 251), dass unsere theoretischen abduktiven Modelle unbeobachtbar, und nur ihre Konsequenzen empirisch sind.

² Die induktiven und abduktiven Annahmen sind rational akzeptierbare, konditionale Rechtfertigungen erster Stufe, in den Begrifflichkeiten von Schurz (2021; 89, 191).

³ Entsprechend der Auffassung, dass fundamental-gerechtfertigte Annahmen als kreative abduktive Schlüsse nur als gerechtfertigt, aber nicht als wahr aufgefasst werden, meint Kuipers (2000, Abschnitt 7.5.3), dass eine abduktive Hypothese unter allen verfügbaren die *wahrheitsnächste* ist.

Lehnt man auch diese Argumentation ab, könnte man eine realistische Überzeugung bezüglich der Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit einnehmen, weil dies schlicht unserer Intuition entspricht, siehe den Abschnitt *Wirklichkeit bzw. Fundamentalrechtfertigung als Wahrheit*.

Siehe des Weiteren den Abschnitt *Fundamentalrechtfertigungen der Wirklichkeit und Physik*.

Herkömmliches & Fortführendes: Fundamentale Rechtfertigung

7.5 Arten von Schlüssen bzw. Rechtfertigungen

Die herkömmliche Unterscheidung von Schlussmethoden in *Deduktion*, als Schluss vom Allgemeinen auf Einzelnes, und *Induktion*, als Schluss von Einzelfem auf das Allgemeine, kann irreführend sein, da das Allgemeine meist bloß *induktiv* erschlossen wird, und somit deduktive Schlüsse meist lediglich induktive Schlüsse benutzen bzw. induktiv gerechtfertigt sind. Besser ist die Unterscheidung, dass ein Schluss von Prämissen auf eine Konklusion deduktiv bzw. logisch-gültig, oder nicht-deduktiv, und damit unsicher sein kann, wie ein induktiver oder abduktiver Schluss (Schurz 2021, 58). In der philosophischen oder wissenschaftlichen Praxis kann (fundamental) so gut wie nie rein logisch und damit *wahrheitserhaltend* von der Evidenz auf etwas anderes bzw. etwas Unbekanntes geschlussfolgert werden. Im Mittelpunkt der Untersuchungen stehen somit also induktive und abduktive Schlüsse.

Eine Rechtfertigung *erster Stufe* bzw. *horizontale* Rechtfertigung benutzt Schlüsse, die als *reliabel* vorausgesetzt sind.¹ Eine Rechtfertigung *höherer Stufe* bzw. eine *vertikale* Rechtfertigung zeigt, dass bestimmte Arten von Schlüssen reliabel sind (S. 61). Das Rechtfertigungsproblem höherer Stufe bezüglich induktiven und abduktiven Schlüssen wird zum Teil als unlösbar angesehen. Eine vollständige Rechtfertigung bzw. eine vollständige Fundierungstheorie muss zeigen, dass die verwendeten Schlüsse bzw. kognitiven Mechanismen reliabel sind oder dass ihre Reliabilität zumindest rational erwartbar ist, meint Schurz (S. 94). Sonst handele es sich um eine *partielle* Fundierungstheorie. Schurz meint, dass Rechtfertigungen höherer Stufe in aufklärungsorientierten Fundierungstheorien unentbehrlich sind.

Es gibt die Argumentation, dass der erkenntnistheoretische Realschluss (Annahme der Wirklichkeit) keinem formalen (abduktiven), also wiederholt anwendbarem Schlussprinzip folgt, sondern wir intuitiv wüssten, dass der Schluss rational sei, schreibt Schurz (S. 61). Er kritisiert die Tendenz, dass gewisse Schlüsse als intuitiv rational angenommen werden, ohne dass eine Reliabilitätsbegründung gegeben wird, da so die Abgrenzung rationaler Erkenntnis von irrationaler Spekulation schwer möglich sei. Dies trifft jedoch insofern nicht auf die intuitive Rechtfertigung der Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit aus dem Abschnitt *Wirklichkeit und Bewusstsein* zu, als bei dieser lediglich der intuitiv gegebene Realismus übertragen wird. Wie sich zeigt können unsere fundamentalen Schlussmethoden jedoch fundamental nur in gewissen Sinne *intuitiv* gerechtfertigt werden.

Schurz kritisiert auch die Tendenz, die Wahrscheinlichkeit eines Schlusses als bekannt vorzusetzen, ohne zu klären, wie sie rational ermittelt werden kann (S. 62 f.). Die *objektiv-statistische* Wahrscheinlichkeit, die die *Häufigkeitstendenz* eines Ereignis- oder Sachverhaltstyps bezeichnet, ist zu unterscheiden von der subjektiv-epistemischen Wahrscheinlichkeit eines bestimmten Ereignisses oder Sachverhaltes, die dessen rationalen Glaubensgrad ausdrückt. Eine Objektivierung epistemischer Wahrscheinlichkeiten ist nur möglich, wenn sich die *subjektiven Wahrscheinlichkeiten* an den *objektiven Häufigkeiten orientieren*, meint Schurz (S. 63). Die Annahme einer Wahrscheinlichkeit ist also ein induktiver Schluss von der Häufigkeit von Gegebenen auf Unbekanntes.

Eine *fundierungstheoretische Epistemologie* muss neben dem Rechtfertigungsproblem höherer Stufe des Weiteren auch zeigen, warum die Basisüberzeugungen evident sind (S. 96). Die Basisüberzeugungen sind dabei jene, aus denen sich mittels Rechtfertigungen erster Stufe die nicht-basalen Überzeugungen ableiten können.

Fazit: Deduktive Schlüsse sind logisch gültig. Induktive und abduktive Schlüsse hingegen bedürfen einer Rechtfertigung *höherer Stufe*.

¹ Eine geschlussfolgerte gerechtfertigte Überzeugung A muss nicht nur aus einer selbst gerechtfertigten Überzeugung B geschlussfolgert sein, sondern es muss auch gerechtfertigt sein, dass A wahrscheinlich aus B folgt, also dass korrekt geschlussfolgert wurde (*Principle of Inferential Justification*, SEP: Foundationalist Theories of Epistemic Justification, Abschnitt 1).

7.6 Induktive Schlüsse und ihre Rechtfertigung

Induktive Schlüsse im engeren Sinne übertragen eine Regelmäßigkeit von der beobachteten Vergangenheit bzw. beobachteten Fällen auf die Zukunft oder auf unbeobachtete Fälle. Wobei sie wie alle nicht-deduktiven Schlüsse nur rational anwendbar sind, wenn die Prämissen die gesamten bekannten und für die Konklusionswahrheit relevanten Informationen enthalten, so Schurz (2021; 58, 200). Induktive Schlüsse sind wahr, wenn die Welt *gleichförmig* ist, also Vergangenheit und Zukunft hinreichend ähnlich sind. Induktive Schlüsse nehmen also eine Gleichheit an.

Dass gesicherte Erkenntnis eigentlich auf die Erfahrung beschränkt sein muss, und man nicht logisch gültig von bisheriger Erfahrung auf zukünftige oder nicht-Erfahrendes schließen kann, stellt das Induktionsproblem nach David Hume dar. Induktion ist also unsicher, weil Unbekanntes nicht gleich sein muss. Wie sich zeigte ist jedoch sehr vieles was wir als Erkenntnis (und auch als Wahrheit) bezeichnen nur eine Annahme, an welche wir bestimmte Anforderungen (wie eine Fundamentalrechtfertigung) stellen. Die so gewonnenen Erkenntnisse sind nicht zwingend, wir betrachten sie aber als wahrscheinlich.

Die Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit kann zwar wie im Abschnitt *Wirklichkeit und Bewusstsein* logisch geschlussfolgert werden, aber Induktion ist fundamental für viele weitere Schlüsse, wie die physikalischen Gesetze. Es sei denn natürlich es stellt sich heraus, dass wir Induktion als nicht gültig betrachten. Die physikalischen Gesetze (bzw. ihre allgemeine Gültigkeit) wären somit nicht beweisbar, also nur eine Annahme. So werden sie auch herkömmlich nicht als im strengen Sinne wahr betrachtet.

Induktion lässt sich *regelzirkulär* damit „rechtfertigen“, dass induktive Schlüsse bisher Erfolg hatten, und man deshalb induktiv annehmen kann, dass sie auch zukünftig richtig sind (S. 80, 104, 212). Von einer Gleichförmigkeit lässt sich jedoch nicht mit Gewissheit auf eine andere Gleichförmigkeit schließen. Schurz zeigt, dass regelzirkuläre Schlüsse keinen epistemischen Wert haben, da sich mit ihnen absurde Konklusionen „rechtfertigen“ lassen. Wir können also nicht ohne Zirkularität begründen, warum Unbekanntes gleich mit Bekanntem sein soll. Wird von einem Bereich auf einen logisch davon unabhängigen Bereich geschlossen, ist dessen Ähnlichkeit nicht logisch, so Schurz (S. 186).

Induktive Schlüsse können insofern als Abduktionen bzw. als Schlüsse auf die beste Erklärung verstanden werden, als eine Induktion als gesetzesartige Generalisierung die beste Erklärung einer beobachteten Regelmäßigkeit ist, bzw. mit dieser gleichbedeutend ist (S. 213 f.). Trotzdem bleibt die Frage der Rechtfertigung. Die Rechtfertigung von *Schlüssen auf die beste Erklärung* sei noch schwieriger als das Induktionsproblem, da bei ersteren neue, nicht in den Prämissen enthaltene Begriffe in die Konklusion eingeführt werden können, so Schurz (S. 215).

Fazit: Induktive Schlüsse, nach denen, wie bei einer Gesetzesannahme, etwas Unbeobachtetes gleich wie etwas Beobachtetes ist, sind immer unsicher und können nicht streng bewiesen werden.

7.6.1 Rechtfertigung von Induktion durch Einfachheit?

Induktion, also dass Vergangenheit und Zukunft bzw. Erkanntes und nicht-Erkanntes gleich sind, ist eine einfache Annahme. Sie ist einfacher als die gegenteilige der Anti-Induktion (das heißt Gleichheit ist einfacher als Ungleichheit), und könnte gegenüber dieser durch ein Kriterium der Einfachheit gerechtfertigt werden. Sie ist aber nicht einfacher als keine Annahme, also nicht *vereinfachend*, weil sie zusätzliche Annahmen über nicht-Erkanntes aufstellt, ohne dass dies das Erkannte einfacher macht. Induktion als der Definition nach rational zu betrachten, weil sie sich mit unseren semantischen Konventionen und Intuitionen im Einklang befinde (wozu wahrscheinlich auch ein Streben nach Einfachheit zählt), lehnt Schurz (S. 211 f.) ab, da eine echte Rechtfertigung zeigen müsse, dass Induktion dem epistemischen Ziel der *Wahrheitsfindung* bzw. des *kognitiven Erfolgs* förderlich ist. Wenn Induktion nicht fundamental-gerechtfertigt ist, stellt sich die Frage, ob sie anders begründet ist. Siehe dazu die folgenden Abschnitte über *Optimalitätsrechtfertigungen* von Schurz.

Z. B. die Information „zwei Kreise, von denen einer schwarz ist“ lässt sich durch das Hinzufügen der Information, dass auch der andere Kreis schwarz ist, vereinfachen in „zwei schwarze Kreise“. Haben alle bisher wahrgenommenen Dinge einer Art A die Eigenschaft B (alle wahrgenommenen A sind B), ist es eine induktive Annahme, dass auch alle anderen A B sind. Diese Annahme scheint das Gegebene zu vereinfachen, denn es ist einfacher, wenn alle A B sind. Der Informationswert von *Alle wahrgenommenen A sind B*, verringert bzw. vereinfacht sich zu *Alle A sind B*.

Dieses Beispiel eines induktiven Schlusses ist jedoch wie jede Induktion keine Fundamentalrechtfertigung. Dazu müsste eine gemeinsame Ursache dafür angegeben werden, dass alle A B sind, sodass ein Zusammenhang zwischen allen A hergestellt wird. Wahrscheinlich ist nur eine Zurückführung auf zugrundeliegende Prinzipien, welche das Gegebene *berechenbar* machen, eine gültige Fundamentalrechtfertigung. Siehe des Weiteren Schurz' Rationalitätskriterien im

Abschnitt *Abduktive Schlüsse*.

Soll von Bekanntem auf Unbekanntes, oder auch von einem Teil des Bekanntem auf einen anderen Teil des Bekanntem geschlussfolgert werden, könnte sich unsere Bevorzugung von Induktion als Annahme von Gleichheit dadurch erklären, dass wir immer nach Mustern und damit nach Einfachheit streben. Dass aus einem Teil des Bekanntem so wie er ist schlicht der andere Teil des Bekanntem so wie er ist folgt, ist für uns keine gute Schlussfolgerung, da dies keine Vereinfachung enthält. Stattdessen wollen wir nach einfacheren Prinzipien suchen, wie aus einem Zustand ein anderer folgen kann.

Fazit: Induktive Schlüsse könnten zum Teil durch ein Kriterium der Einfachheit gerechtfertigt werden, sind jedoch nicht fundamental-gerechtfertigt.

7.6.2 Goodman Paradoxie

Beim „neuen Rätsel der Induktion“ (Goodman 2006) sind Dinge der Farbe *Grue* vor einem bestimmten Zeitpunkt grün, und danach blau. Demnach könne man nicht darauf schließen, dass etwas z. B. zukünftig grün ist, wenn es bisher grün war, weil es auch *grue* sein könnte. Dies scheint jedoch nur das normale Induktionsproblem zu sein. Da wir noch nie einen Grue-Farbwechsel erfahren haben, ist solch eine Annahme unsinnig. Sie entspricht nicht einem Schluss aus bisheriger Erfahrung, das heißt sie entspricht nicht dem Kriterium der Einfachheit. Sind beobachtete Dinge grün, sind die einfachsten Annahmen, dass sie grün bleiben und andere Dinge gleicher Art auch grün sind. Dass Farben sich des Weiteren nicht einfach ändern, ist eine Annahme, die wir aufgrund physikalischer Gesetze aufstellen. Genauso kann es bei Humes Induktionsproblem eine Folge der physikalischen Gesetze sein, dass z. B. auf einen Blitz immer ein Donner folgt.

Sober (2002) meint, das „neue Rätsel der Induktion“ zeige, dass unklar sei, welche Annahme nach einem Kriterium der Einfachheit zu bevorzugen ist, also welche Art der Veränderung (*change in colour or change in gruler*) einfacher ist. Einer Farbe lässt sich jedoch ein konkreter physikalischer Zustand zuordnen (Oberfläche des Gegenstandes, der nur bestimmtes Licht reflektiert). Die Eigenschaft *gruler* besteht nur aus zwei verschiedenen Farben zu verschiedenen Zeiten. Es gibt hier also keine echten verschiedenen Arten von Veränderung. Es geht nicht um die Einfachheit der Beschreibung oder eines theoretischen Konstruktes, sondern um die Einfachheit der konkreten Existenz und dessen was angenommen wird. Die Informationen, die minimiert werden sollen, sind nur die logischen Informationen die „in der Existenz enthalten sind“. (Um eine Einfachheit der Beschreibung geht es darüber hinausgehend natürlich auch.)

Die *Goodman Paradoxie* stelle den induktiven Schluss von bisherigen Beobachtungen auf Zukünftiges in Zweifel (Ernst 2016, 26). Schurz (S. 217 f.) meint, dass die *Goodman Paradoxie* scheinbar zeigt, dass eine Anti-Induktion (*grue*, als Annahme von nicht-Gleichheit) in eine Induktion verwandelt werden kann, also dass der Schluss auf *grue* scheinbar induktiv gültig ist. So dürften induktive Schlüsse nur auf qualitative Merkmale, die nicht auf bestimmte Raumzeitpunkte Bezug nehmen, (was *grue* nicht ist) angewandt werden. Die *grue*-Anti-Induktion ist also entweder keine gültige Induktion - oder sie ist wie beschrieben schlicht weniger wahrscheinlich bzw. einfach als die normale Induktion, dass andere Dinge auch grün sind und grün bleiben, wenn die bisher beobachteten grün sind. Das heißt das im Prinzip der Induktion enthaltene Prinzip der Einfachheit muss selbst auf mögliche Induktionen angewandt werden.

Schurz (S. 216) meint außerdem, dass die bayesianische Version der Goodman Paradoxie zeigt, dass die Wahrscheinlichkeitstheorie das Induktionsproblem nicht löst.

7.7 Fundamentale Optimalitätsrechtfertigungen (Schurz)

Induktive (und zum Teil auch abduktive) Schlüsse lassen sich, so Schurz (2021, 176), nicht durch ihre Reliabilität (S. 218), sondern nur durch ihre Optimalität in Bezug auf das Reliabilitätsziel rechtfertigen, da dadurch die rationale Erwartbarkeit ihrer Reliabilität folge. Neben der Begründung der Reliabilität soll also auch die Begründung der Optimalität einer Schlussart in Bezug auf das Reliabilitätsziel zugelassen werden. Eine Optimalitätsrechtfertigung zeige, dass eine Erkenntnismethode die beste ist, um das Erkenntnisziel zu erreichen (S. 185 f.). Als oberstes epistemisches Ziel nennt Schurz die Findung gehaltvoller Wahrheiten. Als Erkenntnisziel des induktiven Schließens die Voraussage zukünftiger Ereignisse (S. 188, 218).

Man kann also nicht beweisen, dass induktive Schlüsse richtig sind, da Induktion immer unsicher ist, aber man kann vielleicht zeigen, dass Induktion von allen Methoden der Schlussfolgerung (zur Aufstellung von Annahmen) die beste bzw. optimal ist. Dies kann jedoch insofern unmöglich erscheinen, als man eigentlich nicht wissen kann, ob die bisher erfolgreichste Methode auch zukünftig erfolgreich ist. Wenn Reliabilität als erfolgreiche Vorhersagekraft rational erwartbar wäre, würde das bedeuten, dass man zum Teil weiß wie die Zukunft sein wird bzw. wie Unbeobachtetes ist.

7.7.1 Optimalität von Metainduktion?

Schurz (2021, 220 f.) entwarf *Voraussagespiele*, die möglichen Welten entsprechen, und auch „chaotische“ Ereignissequenzen mit nichtkonvergierenden Häufigkeiten enthalten können, um einzelne Voraussagemethoden gegeneinander antreten zu lassen. Eine Methode kann annehmen, dass das Zukünftige wie das Bisherige wird, aber auch, dass die gleichen Zusammenhänge, wie sie innerhalb des Bisherigen bestehen, auch im bzw. zum Zukünftigen bestehen. Diese Zusammenhänge ermöglichen es aus einem Teil der Ereignisse andere Ereignisse zu berechnen. Methoden, welche induktive Ereignisvoraussagen treffen, werden hierbei *Objektinduktion* genannt. Die *metainduktive* Methode *Imitate-the-best* hingegen kopiert die zu jedem Voraussagezeitpunkt beste Methode. Eine beste bzw. erfolgreichste Methode ist hierbei jene, welche am besten alle Zustände bisheriger Zeitpunkte untereinander herleiten kann. Metainduktion nimmt an, dass die zu jedem Zeitpunkt bisher beste Methode auch zukünftig die beste Methode sein wird. Metainduktion wäre für das Erkenntnisziel der Maximierung des Vorhersageerfolgs optimal, wenn die zu jedem Zeitpunkt bisher beste Methode auch weiterhin die beste sein wird, es also rational ist anzunehmen, dass sie den größten Vorhersageerfolg haben wird. Eine Optimalitätsrechtfertigung von Metainduktion sei im Gegensatz zu Objektinduktion möglich, so Schurz. So könne die *apriori* Rationalität von Metainduktion *mathematisch-analytisch gültig* gerechtfertigt werden. Die folgende Kritik ist unter Vorbehalt zu betrachten, da ich nicht den mathematischen Beweis hinter Schurz' Argumentation nachvollzogen habe.

Zu einem einzelnen Voraussagezeitpunkt scheint Metainduktion genauso optimal zu sein wie die bisher erfolgreichste Methode, da es diese lediglich imitiert. (Die EAW wäre wahrscheinlich sogar ein bisschen weniger optimal als die beste Methode, da sie nur einen Mittelwert errechnet.) Über alle Voraussagezeitpunkte hinweg wäre Metainduktion insofern optimal, als die zu jedem Zeitpunkt beste Methode optimal ist (also besser als die selbe Methode über alle Zeitpunkte hinweg). Für das Erkenntnisziel der Maximierung des Vorhersageerfolgs wäre sie also nicht fundamental besser geeignet (optimaler) als eine gewöhnliche induktive Voraussagemethode. Zu sagen, dass die Metainduktion optimal ist, scheint nichts anderes zu bedeuten als die tautologische Aussage, dass die (jeweils) bisher beste Methode die (jeweils) beste Methode ist (bzw. war). Wie im Abschnitt zuvor erwähnt, scheint eine Optimalitätsrechtfertigung nicht begründen zu können, warum man induktiv annehmen sollte, dass eine bisher beste Methode auch zukünftig die beste sein soll. Jede Vorhersage über die Zukunft bzw. über Unbeobachtetes muss unsicher sein.

Natürlich ist es rational die bisher beste Methode gegenüber einer schlechteren zu bevorzugen, aber das begründet nicht die Annahme, dass eine Methode auch zukünftig erfolgreich ist. Zum Erreichen des Erkenntnisziels der besten Vorhersagen ist es jedoch rational, von den bisher erfolgreichsten Methoden auszugehen. Dies ist jedoch unabhängig von einer Metainduktion, da auch eine gewöhnliche induktive Annahme die zu einem Zeitpunkt erfolgreichste Methode sein kann. Induktion ist insofern die beste Methode, als das Erkennen von Zusammenhängen unter bisherigen Zuständen inhärent nach einfachen (und damit gleichen, also induktiven) Prinzipien sucht, siehe vorheriger Abschnitt.

Es stellt sich die Frage, ob eine Optimalität der Induktion dieses speziellen Schlusses auf andere induktive Schlüsse übertragen werden kann, vor allen da durch die Imitation eigentlich keine echte induktive Gleichförmigkeit angenommen wird. Schurz (S. 225) wendet jedoch die Optimalitätsrechtfertigung von Metainduktion auf Objektinduktion an, um so zirkelfrei als *aposteriori* Rechtfertigung zu zeigen, dass wir per Metainduktion gerechtfertigt sind, die bisher erfolgreichste objektinduktive Methode auch in Zukunft zu verwenden. *A posteriori*, weil der Schluss darauf gründet, dass die objektinduktive Methode bisher tatsächlich die erfolgreichste war. Im Gegensatz zur zirkulären *induktiven Rechtfertigung von Induktion*, welche lediglich annimmt, dass die bisher beste Methode auch in Zukunft gültig ist, soll der Schluss durch Metainduktion begründen, warum es rational ist dies anzunehmen.

Dass eine bisher beste Methode ab dem Zeitpunkt ihrer Imitation immer falsch liegen könnte, bis es eine neue beste Methode gibt, die ausgerechnet ab dann aber wieder immer falsch liegen könnte („betrügerischen Methoden“), soll durch eine (exponentiell-)attraktivitätsgewichtete Metainduktion (EAW) umgangen werden (S. 222 f.). EAW soll im Gegensatz zu *Imitate-the-best* nicht anfällig für täuschende, betrügerische Methoden sein, und die langfristig Optimalität garantieren, da sie ein gewichtetes Mittel der Voraussagen aller zugänglichen Methoden voraussagt. Die EAW mache langfristig insgesamt bessere Vorhersagen als jede andere Methode, die nur kurzfristig bessere Vorhersagen macht. Im Extremfall einer chaotischen, unberechenbaren Welt könnte es für jedes Ereignis eine einzelne Methode geben, welche diese perfekt vorhergesagt hat, aber sonst nichts anderes vorhergesagt hat. Die EAW, die kein Ereignis perfekt vorhergesagt hat, würde langfristig trotzdem noch am besten abschneiden. Hier könnte man einwenden, dass doch trotzdem immer genau das Gegenteil der Vorhersagen von EAW eintreten könnte. Nur weil eine Metainduktion aus bisher erfolgreichen Methoden eine EAW berechnet, heißt das nicht, so scheint es, dass erwartbar ist, dass diese dann in Zukunft erfolgreich ist. Genauso

wenig wie man davon ausgehen kann, dass jede andere einzelne Methode erfolgreich bleiben wird.

Fazit: Möglicherweise kann gezeigt werden, dass induktive Schlüsse von allen Methoden der Schlussfolgerung (zur Aufstellung von Annahmen) die beste bzw. optimal ist. Schurz' *Optimalitätsrechtfertigung von Metainduktion* wirft jedoch bei erster Betrachtung erhebliche Zweifel auf. Dass es eine optimale Methode gibt, die langfristig die besten Vorhersagen macht, erscheint unmöglich, da jede Vorhersage über die Zukunft bzw. über Unbeobachtetes unsicher sein muss.

7.7.2 Optimalitätsprinzip für induktiven Glauben (Prognose-Zwang)

Schurz (S. 226 f.) meint, dass wir (aufgrund unseres Erlebens von Freiheit) gezwungen sind zu handeln, und damit auch Vorhersagen zu machen, also bestimmte Methoden zu bevorzugen. Und da wir durch das Bevorzugen einer Vorhersage so handeln als ob wir die Vorhersage glauben, sei es auch rational sie tatsächlich zu glauben. Nach Schurz' Argument des *Optimalitätsprinzip für induktiven Glauben* ist es rational etwas zu glauben, wenn man so handelt als ob man es glaubt. Es wäre irrational, die impliziten Wahrscheinlichkeiten unserer Handlungsentscheidungen nicht auch explizit zu glauben (S. 251).

Schurz (S. 251) meint, dass damit nur empirische Adäquatheit bzw. handlungsrelevante Voraussagen, aber kein erfahrungstranszendierendes Modell einer Theorieabduktion begründet werden kann. Bezogen auf die Realismushypothese könnte das bedeuten, dass wir durch den Prognose-Zwang berechtigt sind zu glauben, dass unser zukünftiges Erleben so ist, als gäbe es eine Wirklichkeit - über deren Existenz müssten wir uns jedoch enthalten. Denn es besteht lediglich ein Zwang dazu Vorhersagen zu treffen.

Man könnte jedoch auch argumentieren, dass ein Handlungs- bzw. Vorhersagezwang oder eine Handlung selbst einen Glauben an etwas nicht rational machen kann. So gibt es immer andere Gründe, warum wir überhaupt etwas glauben bzw. eine bestimmte Vorhersage bevorzugen. Diese Gründe, sofern sie selbst rational sind, könnten den Glauben rational machen. Aus einem bloßen Zwang kann jedoch kein rationaler Glaube folgen. Die anderen Gründe sind unsere Schlussmethoden, mit welchen wir Vorhersagen treffen. Und diese entspringen wie gezeigt schlicht unser intuitiven Logik.

Fazit: Nach Schurz' *Optimalitätsprinzip für induktiven Glauben* sind wir gezwungen nach bestimmten Voraussagen zu handeln, und deswegen auch die Voraussagen zu glauben. Es bestehen jedoch berechtigte Zweifel.

7.7.3 Optimalitätsrechtfertigung klassischer Logiken

Schurz (S. 204 f.) beschreibt folgende Optimalitätsrechtfertigung klassischer Logiken: Als das zu optimierende Erkenntnisziel logischer Systeme kann das *sprachliche Repräsentationsvermögen* definiert werden, da logische Systeme eine Voraussetzung für sprachliche Beschreibungen sind. Könnten alle nichtklassischen Logiken in klassische Logiken übersetzt werden, wären letztere mindestens so repräsentationsstark wie erstere. Dies wäre ein universelles Optimalitätsargument für klassische Logiken (S. 206). Die eigentliche Optimalität bzw. Bevorzugung klassischer Logiken scheint hier jedoch nicht darin zu liegen, dass sie repräsentationsstärker sind, sondern dass sie einfacher sind (oder dass sie unserer Intuition entsprechen), da sie bei gleicher Repräsentationsstärke einen geringeren Informationsgehalt haben. Mir scheint, dass die eigentliche Rechtfertigung hier der zuvor beschriebene Einfachheits-Aspekt von Fundamentalrechtfertigungen ist.

7.8 Abduktive Schlüsse (Schurz)

Die Frage ist nicht nur, ob wir von der Vergangenheit auf die Zukunft schließen können und ob wir berechtigt sind bestimmte Vorhersagen zu machen - also die Annahme von Induktion als eine Gleichförmigkeit von Bekanntem und Unbekanntem - sondern auch wie wir das bisher Gegebene durch Annahmen unbekannter Existenz besser erklären können - was durch abduktive Schlüsse bzw. *Schlüsse auf die beste Erklärung* geschieht (letztere sollen im folgenden auch Abduktion genannt werden). Diese sollen als erklärende Hypothesen einen gegebenen Sachverhalt bestmöglich erklären und dabei möglichst „einfach und elegant“ sein. Abduktionen schließen von einer beobachteten Wirkung auf die (im gegebenen Überzeugungssystem) plausibelste Ursache, oder von einem empirischen Phänomen auf seine plausibelste theoretische Erklärung. (Schurz 2021, 59) So ist auch der erkenntnistheoretische Realschluss von internen Wahrnehmungen auf eine sie verursachende externe Realität ein abduktiver Schluss, so Schurz.

Auch eine (induktive) Annahme von Gleichförmigkeit kann insofern eine Abduktion sein, als sie ein Schluss auf die beste Erklärung ist, welche die Gleichheit von beobachteten Phänomenen auch für gleichartige unbeobachtete annimmt,

und durch eine implizierte gemeinsame Ursache erklärt.

Die beschriebene Theorie der Fundamentalrechtfertigungen entspricht zum Teil einer *Abduktion*. Herkömmlich ist nicht genau klar, was eine Erklärung *gut* macht, also was genau eine gerechtfertigte Abduktion ist (SEP: Abduction). Die Bestimmung dessen entspricht im Grunde der Suche nach einer Fundamentalrechtfertigung.

Faktenabduktionen sind primär selektiv, da sie unter vielen möglichen Ursachen lediglich auf die plausibelste (als unsichere Hypothese) schließen (S. 234 ff.). Sie stützen sich auf bekannte empirische Gesetze. Eine *Modellabduktion* erklärt eine empirische Regelmäßigkeit durch ein theoretisches Modell (im Rahmen einer Theorie). Sie stützt sich auf bekannte Theorien. In (kreativen) *Theorieabduktionen* werden dagegen *neue* theoretische Begriffe und Gesetze (als Hypothesen über unbeobachtete Entitäten) zur Erklärung empirischer Phänomene abduziert.

7.8.1 Kriterien rational gerechtfertigter Theorieabduktion

Um rational gerechtfertigte Theorieabduktionen von spekulativen Theorieabduktionen abzugrenzen schlägt Schurz (S. 236 f.) zwei *Rationalitätskriterien* vor. Nach dem Kriterium der *Vereinheitlichungskraft* muss eine Hypothese oder Theorie viele elementare Tatsachen (empirische Fakten oder Gesetze) auf wenige zurückführen können. Dies setze die Zerlegung von komplexen Satzungen in ihre elementaren, konjunktiven Bestandteile, ihre *Gehaltselemente*, voraus. Eine Theorie ist damit einfacher, wenn sie durch weniger Gehaltselemente axiomatisierbar ist (S. 245). Dieses Kriterium entspricht der beschriebenen Vereinfachung als Eigenschaft von Fundamentalrechtfertigungen, siehe den Abschnitt *Vereinfachende Annahmen*.

Nach dem zweiten Kriterium der *unabhängigen Bestätigbarkeit* (bzw. potenziellen Voraussagekraft) muss eine Hypothese oder Theorie durch eine *ungebrauchte Evidenz* unabhängig bestätigt werden; als eine Evidenz die unabhängig von jenen Fakten ist, die zu der Konstruktion der Theorie benutzt wurden (S. 238). Dabei hätte die Evidenz potenziell auch durch die Hypothese vorhergesagt werden können. So könnten *spekulative* Faktenerklärungen nur im Nachhinein gegeben werden, wodurch sie nicht unabhängig bestätigt werden können. Das heißt eine abduktive Theorie muss auch neue Fakten erklären bzw. vorhersagen können. Sie darf also nicht *post-facto* nur auf eine spezifische Evidenz *gefittet* wurden sein.

Spekulative Gesetzesabduktionen sind nicht vereinheitlichend, da für jedes elementare empirische Gesetz zwei elementare theoretische Gesetze als Erklärung eingeführt werden (S. 239). Deshalb besäße solch eine spekulative Hypothese auch keine über das zu Erklärende hinausgehende empirische Konsequenz, womit sie nicht unabhängig bestätigbar sei.

Die unabhängige Bestätigbarkeit impliziere hierbei die Vereinheitlichungskraft einer Theorie, da die zur Erklärung einer Evidenz konstruierte Theorie mindestens eine weitere Evidenz implizieren und damit vereinheitlichen muss. Umgekehrt müsse aber nicht jede vereinheitlichende Theorie unabhängig bestätigbar sein. Die in diesem Buch beschriebene Eigenschaft der Vereinfachung von Fundamentalrechtfertigungen, die der Vereinheitlichungskraft entspricht, wäre demnach nicht ausreichend, da eine gemeinsame Ursache oder ontologische Reduktion auch durch unabhängige Evidenz bestätigt werden müsste.

Schurz (S. 245 f.) formuliert ein Einfachheitskriterium, nach dem unter abduzierten Theorien mit gleicher Vereinheitlichungs- und Voraussagekraft die einfacheren zu bevorzugen sind – dieses sei jedoch schon im Kriterium der Vereinheitlichungskraft enthalten.

Fazit: Theorieabduktionen als hypothetische Gesetzmäßigkeiten zur Erklärung gegebener Phänomene müssen sich nach Schurz durch eine Tatsachen-Reduktion (*Vereinheitlichungskraft*) und durch ein Erklärungs- bzw. Vorhersagepotenzial neuer Tatsachen (*unabhängige Bestätigbarkeit*) auszeichnen.

7.8.2 Kritik an Schurz' Rationalitätskriterien für Abduktion

Nach dem Kriterium der *unabhängigen Bestätigbarkeit* soll neue Evidenz erklärt werden können bzw. übereinstimmend sein, und es sollen überprüfbare und korrekte Vorhersagen getroffen werden. Beides sind jedoch Annahmen über Zukünftiges bzw. Unbekanntes. Dass das Kriterium der *unabhängigen Bestätigbarkeit* erfüllt ist, bleibt insofern eine unsichere Annahme. Was wir wissen können ist nur, dass eine Abduktion bzw. Annahme mit bisher gegebener Evidenz übereinstimmt. Das zweite Kriterium scheint in dieser Form also hinfällig zu sein. Als Kriterium kann lediglich angeführt werden, dass eine Theorie Vorhersagen bzw. Annahmen über Unbekanntes machen soll, von dem wir *annehmen*, dass es später wahrgenommen werden kann. Und auch wenn wir nach dem Aufstellen einer Theorie von jeglicher neuer Evidenz

abgeschnitten wären, scheint es sinnvolle, gerechtfertigte Theorien geben zu können. Es stellt sich die Frage, warum eine Theorie überhaupt *unabhängige Bestätigbarkeit* brauchen sollte.

Was diesem Kriterium eigentlich zugrunde zu liegen scheint, ist, dass eine Theorie eine universelle, absolute Gültigkeit besitzt, als eine Gültigkeit für alles von einer Art - wobei diese Gültigkeit natürlich nur angenommen wird. Es geht also im Grunde darum, dass die abduktive Theorie/Annahme etwas Fundamentales annimmt, das für alle (zukünftigen) Erlebnisse (einer Art) gültig sein soll.

Das Kriterium der *Vereinheitlichungskraft* scheint ebenfalls nicht den eigentlichen Kern zu treffen. Der Begriff der *Vereinfachung* als Eigenschaft einer Fundamentalrechtfertigung scheint passender, da z. B. die Annahme der Wirklichkeit das damit insgesamt Existierende nicht wirklich vereinheitlicht, aber vereinfacht. So werden z. B. komplizierte perspektivische Verzerrung unseres zweidimensionalen visuellen Erlebens durch einfache Blickpunkte im dreidimensionalen Raum erklärt. (Siehe auch den Abschnitt *Rechtfertigung der Theorie der Wirklichkeit*.) Die Wirklichkeit ist vereinfachend, weil sie nach einfacheren Prinzipien funktioniert, als sich für unsere reine Erlebenswelt finden lassen würden. Vereinfachung geschieht also nicht durch die Existenz an sich - denn die Wirklichkeit wird nur zusätzlich zu den Erlebnissen angenommen - sondern dadurch, dass Prinzipien die Existenz bzw. unser Erleben als Gegebenes berechenbar machen, also dass z. B. Bewegungsgesetze Zusammenhänge aufzeigen, die zwangsläufig einfacher sind als die einzelnen Bestandteile die in Verbindung gebracht werden.

Die Erklärung unserer 2D-Seherscheinungen als perspektivische Projektionen realer 3D-Objekte sei enorm vereinheitlichend und voraussagestark, meint Schurz (S. 243). Beides sind jedoch nur zwei Aspekte des eigentlichen Umstands, dass 3D-Objekte (und darauf aufbauend auch Bewegungs- bzw. Änderungsgesetze) angenommen werden, die unsere Seherscheinungen *berechenbar* machen. Da Voraussagen immer unsicher sind, ist die Voraussagestärke eigentlich nur eine Berechenbarkeit des bisher (und potentiell zukünftig) Gegebenen. Dass die Erklärung vereinheitlichend sein soll, bedeutet eigentlich, dass Elemente der Prämisse in einen einfachen kausalen Zusammenhang gebracht werden, eben gerade dadurch, dass z. B. angenommen wird, dass ein einzelnes 3D-Objekt für viele 2D-Seherscheinungen verantwortlich ist (und dass darauf aufbauend auch ein einfacheres Set an Kausalitätsgesetzen angenommen wird), sodass die 2D-Seherscheinungen darüber verbunden sind. Die Berechenbarkeit der *unabhängigen Bestätigbarkeit* setzt die Einfachheit der *Vereinheitlichungskraft* voraus, da aus einem Teil das Ganze berechnet werden soll, und ein Teil einfacher als das Ganze ist. Es geht also vielleicht eigentlich um eine Zurückführung bzw. ein In-Zusammenhang-bringen des Gegebenen durch eine gemeinsame Ursache bzw. ein einfaches Set an Regeln, welche Teile des Gegebenen durch andere Teile erschließbar machen.

Das Kriterium der *Vereinheitlichungskraft* bedeutet also eigentlich, dass eine Theorie bzw. Annahme einer zusätzlichen fundamentalen Entität oder einer erkannten Regelmäßigkeit, die zur kausalen Gesetzmäßigkeit erklärt wird, die Bestandteile unseres Erlebens in einen „vereinfachenden“ Zusammenhang bringen muss, welcher den gesamten Informationsgehalt reduzierbar, also die Bestandteile des Erlebens „berechenbar“ macht.

Fazit: Schurz' Rationalitätskriterien für Theorieabduktionen lassen sich wahrscheinlich in das überführen, was hier als (abduktive) Fundamentalrechtfertigungen beschrieben wurde. Das Kriterium des *Erklärungs- bzw. Vorhersagepotenzial neuer Tatsachen* kann in dieser Form nie sicher erfüllt werden. Worum es eigentlich geht ist eine (kausale) Zurückführung des Gegebenen auf Einfaches bzw. Vereinfachendes, bzw. ein berechenbares, kausales Verknüpfen des Gegebenen (innerhalb des Gegebenen), womit sich dann Vorhersagen zu potenziell Wahrnehmbaren ergeben.

7.8.3 Gemeinsame Ursachen als gerechtfertigte Abduktion?

Die meisten wissenschaftlichen Theorieabduktionen (wie Newtons Gravitationskraft) lassen sich als vereinheitlichende Erklärung korrelierter Dispositionen (Reaktionsveranlagungen) durch gemeinsame theoretische Ursachen verstehen, meint Schurz (S. 240). (Siehe auch den Abschnitt *Die Wahrscheinlichkeit und Einfachheit einer gemeinsamen Ursache*.) Er führt ein Beispiel an, bei dem verschiedene Substanzen gleiche Eigenschaften haben. Die Vereinheitlichung (Vereinfachung) geschieht durch eine angenommene weitere Eigenschaft all dieser Substanzen, welche die anderen Eigenschaften bewirkt. Wo vorher jede Eigenschaft einzeln für jede Substanz ein elementares empirisches Gesetz ist, braucht es durch die gemeinsame Ursache nur ein Gesetz pro Art von Eigenschaft, sowie ein Gesetz pro Art von Substanz (damit ausgesagt wird, dass jede Substanz die gemeinsame Ursache besitzt). Die Vereinheitlichungskraft dieser Abduktion liege in einer Reduktion von einer größeren Anzahl empirischer Gesetze auf eine kleine Anzahl theoretischer Gesetze, da nicht jede Disposition jeder Substanz einzeln gezählt wird, sondern gesetzmäßige Zusammenhänge zusammengefasst werden. Dies entspricht

im Grunde der beschriebenen Fundamentalrechtfertigung. Die gemeinsame Ursache ist also vereinfachend, weil sie die gegebene Existenz in einen einfachen Zusammenhang bringt. Der Informationswert wird verringert. (Ob man die gemeinsame Ursache nun als reale Existenz oder rein theoretisches Gesetz der korrelierten Dispositionen betrachtet, wäre eine andere Frage.)

Da Abduktionen auf gemeinsame Ursachen potenziell prognostische Konsequenzen haben, erfüllen sie auch die zweite Rationalitätsbedingung der *unabhängigen Bestätigbarkeit*. Eine gemeinsame Ursache, deren Existenz selbst nicht überprüfbar ist, muss also überprüfbare Vorhersagen zum Auftreten der Phänomene machen. So geht Schurz' (S. 241) Beispiel mit der Annahme einher, dass die Ursache immer *alle* zu erklärenden Phänomene (bzw. Dispositionen) bewirkt, also dass diese immer zusammen auftreten.

Die Annahme, dass bestimmte Phänomene immer zusammen auftreten (weil dies bisher so war), ist allerdings lediglich induktiv. Ist das gemeinsame Auftreten der Phänomene die einzige überprüfbare Vorhersage der gemeinsamen Ursache, ist die Annahme der gemeinsamen Ursache selbst überflüssig (abgesehen von ihrer Vereinheitlichungskraft), bzw. könnte die gemeinsame Ursache selbst lediglich die Gesetzmäßigkeit des gemeinsamen Auftretens der Phänomene sein. So z. B. bei der Gravitationskraft, welche keine real existierende Entität ist, sondern ein reines Bewegungsgesetz. Da somit aber (wenn überhaupt) nur eine theoretische Existenz angenommen wird, handelt es sich vielleicht eigentlich nicht mehr um eine gemeinsame Ursache als Abduktion, sondern bloß um eine induktive Annahme (welche sich nicht fundamentalrechtfertigen lassen).

Fazit: Die meisten Abduktionen als Annahme einer gemeinsamen Ursache entsprechen wahrscheinlich der beschriebenen Fundamentalrechtfertigung, bzw. sind durch solch eine gerechtfertigt.

7.8.4 Instrumentalistische und realistische Rechtfertigungen

Schurz (S. 249 f.) unterscheidet in instrumentalistische und realistische Rechtfertigungen. Bei ersterer ist eine Theorie durch ihre *empirische Adäquatheit* gerechtfertigt, weil sie empirische Tatsachen explanativ vereinheitlicht und voraussagt. Eine realistische Rechtfertigung schließt von der empirischen Adäquatheit auf eine wahrscheinliche Wahrheit oder Wahrheitsnähe. (Siehe auch den Abschnitt Konstruktiver Empirismus.) Eine instrumentalistische Rechtfertigung stütze sich auf die Methode der Metainduktion, nach welcher es rational ist die bisher erfolgreichste Theorie zu verwenden. Es ist also zu erwarten, dass eine instrumentalistisch gerechtfertigte Theorie auch in Zukunft gute Vorhersagen macht.

So betrachtet der wissenschaftstheoretische *Instrumentalismus* den erfahrungstranszendierenden Teil einer Theorie nicht als wahr, sondern als empirisch adäquates nützliches Instrument zur Erklärung (vereinheitlichende Beschreibung) und Vorhersage. Das würde jedoch bedeuten, wie Schurz anmerkt, dass wir die Alltagsrealität bzw. Wirklichkeit nicht als existent betrachten. - Hier könnte jedoch das Argument aus dem Abschnitt *Wirklichkeit und Bewusstsein* die reale Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit rechtfertigen, während wir physikalische Theorien weiterhin nur instrumentalistisch rechtfertigen. Die instrumentalistische Rechtfertigungsstrategie sei jedoch unbefriedigend (S. 251), da wir annehmen (wollen), dass unsere Theorien auch tatsächlich wahr sind. Wir gehen davon aus, dass die Wirklichkeit tatsächlich so ist, wie viele wissenschaftliche Theorien sie beschreiben. Dabei betrachten wir diese Theorien jedoch trotzdem als fehlbar.

Eine Theorieabduktion ist insofern immer eine realistische Rechtfertigung, als nur die reale Existenz von z. B. einer gemeinsamen Ursache (mit ihrer kausalen Wirkkraft) die empirischen Phänomene erklärt. Die Frage ist jedoch ob wir an die Wahrheit solch einer Theorie glauben, also ob die Abduktion für uns realistisch gerechtfertigt ist.

Im Gegensatz zur Induktion gehe es bei einer Theorieabduktion nicht um den Glauben an handlungsrelevante Voraussagen, sondern um den Glauben an das erfahrungstranszendierende Modell bzw. die Existenz der theoretischen Entitäten (S. 251). Das theoretische Modell sei unbeobachtbar, nur seine empirischen Konsequenzen erfahren wir. Der Schluss der empirischen Adäquatheit auf die realistische Wahrheitsnähe einer Theorie benötige Gründe, die über das Optimalitätsprinzip hinausgehen. Das heißt eine Abduktion als Annahme realer Entitäten kann nicht (allein) dadurch (realistisch) gerechtfertigt werden, dass sie optimal ist bzw. dass sie die beste Erklärung ist - was durch Rationalitätskriterien wie die explanative Vereinheitlichungskraft und die potenzielle Vorhersagekraft, sowie eine Abgrenzung zu alternativen Theorien bestimmt wird.

Jedoch scheint auch die induktive Annahme einer Vorhersage reale (zukünftige) Entitäten anzunehmen, womit sich die Frage stellt warum diese nur durch ein Optimalitätsprinzip zu rechtfertigen wäre, falls Schurz dies implizieren wollte. Er meinte wahrscheinlich, dass eine rein induktive Annahme nicht realistisch gerechtfertigt werden kann.

Sollte sich zeigen, dass es keine realistische Rechtfertigung für induktive und abduktive Annahmen gibt, wäre der

einzig Grund für solch einen Realismus, dass er unserer intuitiven Logik entspricht. Siehe die Abschnitte *Fundamentalrechtfertigung als fundamentale Schlussmethode* und *Wirklichkeit bzw. Fundamentalrechtfertigung als Wahrheit*.

Fazit: Eine *instrumentalistisch* gerechtfertigte Theorie ist empirisch adäquat, weil sie empirische Tatsachen explanativ vereinheitlicht und voraussagt. Eine *realistische* Rechtfertigung schließt von der empirischen Adäquatheit einer Theorie auf ihre wahrscheinliche Wahrheitsnähe. Im Gegensatz zur instrumentalistischen Rechtfertigung kann die realistische Rechtfertigung, wie bei einer Abduktion als Annahme realer Entitäten, nicht (allein) durch ein Optimalitätsprinzip geschehen, meint Schurz.

7.8.5 Optimalität von Abduktion als Abgrenzung alternativer Theorien

Eine realistische Theorienrechtfertigung müsse Alternativtheorien weit überlegen sein, meint Schurz (S. 252). Alle minimal plausiblen Alternativerklärungen zu einer abduktiven Theorie verwenden vielleicht wie beim *Gehirn-im-Tank*-Szenario (siehe gleichnamigen Abschnitt) eine *isomorphe Kopie* der präferierten Erklärung. Deshalb schlägt Schurz dies als Optimalitätsprinzip für (kreativ-)abduktive Schlüsse vor. Demnach ist es also rational an die wahrscheinliche Wahrheit oder Wahrheitsnähe einer (abduktiven) Theorie zu glauben, wenn alternative Theorien (mit gleicher Erklärungskraft) eine annähernd isomorphe Kopie als Subtheorie benutzen. Diese Optimalität scheint jedoch keine realistische Rechtfertigung zu sein, sondern lediglich (als instrumentalistische Rechtfertigung), so wie Schurz es formuliert hat, den Glauben an die Wahrheitsnähe rational zu machen.

Die alternativen Theorien sind weniger optimal bzw. rational, weil sie zusätzliche, überflüssige Annahmen enthalten. Hier ist also wieder Einfachheit das eigentliche Kriterium, nach dem eine Theorie bevorzugt wird. Da das Kriterium nur zu Theorien mit isomorpher Kopie abgrenzt, besagt es im Grunde nur, dass nur die einfachste Version einer Theorie ohne überflüssige Annahmen zu bevorzugen ist – wobei sich diese Einfachheit oft nur eindeutig einschätzen lässt, wenn die alternativen Theorien isomorphe Kopien sind.

Eine realistische „Rechtfertigung“ könnte jedoch wie beschrieben unsere intuitive Logik geben. Dies könnte die *einzig* Rechtfertigung auf die von Schurz (S. 253) gestellte Frage sein: „*Weshalb* sollten wir *überhaupt* glauben, dass es unbeobachtete Entitäten und Eigenschaften gibt, die die von uns beobachteten Phänomene verursachen?“ Anstatt z. B. zu sagen, dass sich alles nur so verhält als ob es eine Wirklichkeit gibt, kann man, wenn es keine annähernd guten alternativen Theorien gibt, auch schlicht davon sprechen, dass es die Wirklichkeit gibt – weil wir dies aus intuitiven Gründen bevorzugen. Dass der Glaube an die Wahrheit bzw. Wahrheitsnähe einer Theorie rational ist, scheint im Grunde zu bedeuten, dass es unserer intuitiven Logik entspricht, eine Theorie als wahr anzunehmen, siehe auch den Abschnitt *Theorie der Wirklichkeit als fundamental-gerechtfertigte Wahrheit*.

Fazit: Schurz' Optimalitätsprinzip für abduktive Schlüsse besagt im Grunde, dass wir eine Theorie bevorzugen können bzw. sie instrumentalistische gerechtfertigt ist, wenn sie eindeutig einfacher als alternative Theorien ist.

7.8.6 Rechtfertigung von Abduktion durch Kausalität?

Es erscheint uns intuitiv so, dass angenommene, nicht-beobachtete Entitäten zur Erklärung beobachteter Entitäten mit diesen als ihre Ursache real verbunden sein müssen, meint Schurz (S. 253). Kausalität als Kausalverbindung zwischen Ereignissen müsse hierbei wie eine physikalische Kraft als *theoretischer Begriff* verstanden werden. (Kausalität wäre somit also eine reale Notwendigkeit.)

Nach dem Kausalitätsprinzip der *schwachen Markov-Kausalität* müssen alle probabilistischen Abhängigkeiten zwischen zwei Variablen auf einer kausalen Verbindung beruhen (S. 254). Das Kausalitätsprinzip impliziere, dass korrelierte Dispositionen durch eine (verborgene) gemeinsame Ursache verbunden sein müssen (S. 255) (da es unter den Dispositionen selbst keine direkten Kausalrelationen geben kann). (Siehe auch den Abschnitt *Gemeinsame Ursachen als gerechtfertigte Abduktion*?) Durch das Kausalprinzip sei der Glaube an die reale Existenz einer gemeinsamen theoretischen Ursache nicht mehr nur intuitiv plausibel, sondern auch streng deduktiv begründet.

Das heißt das Kausalprinzip selbst nimmt nur eine Kausalrelation als *theoretische* Ursache an, impliziert jedoch, dass (für korrelierte Dispositionen) auch gemeinsame Ursachen als gewöhnliche reale Entitäten angenommen werden müssen.

Das Problem alternativer Theorien sei damit jedoch noch nicht gelöst (S. 255). Das Kausalitätsprinzip fordere nur, dass es *irgendwelche* gemeinsame Ursachen für korrelierte Dispositionen gibt. Hier könnte man jedoch wahrscheinlich Schurz'

Optimalitätsprinzip bzw. die Rationalitätskriterien für abduktive Schlüsse anknüpfen, um besser erklärende Ursachen zu unterscheiden.

Die Frage ist nun jedoch, wie das Kausalprinzip gerechtfertigt ist.

7.8.7 Rechtfertigung der Kausalität

Schurz (S. 257) stellt folgende abduktive Rechtfertigung von Kausalität auf, um zu zeigen warum Kausalrelationen epistemisch benötigt werden, und vorgefundene empirische Gesetzmäßigkeiten nicht ausreichen: Die Annahme der objektiv gerichteten Kausalrelation ist die einzig plausible Erklärung zwei andernfalls mysteriöser (In-)Stabilitätseigenschaften von statistischen Korrelationen, nämlich *Abschirmung* und *Koppelung*. Kausalität erkläre die Frage, warum korrelierte Variablen voneinander unabhängig werden, wenn man auf konstante Werte einer dritten Variable konditionalisiert (und umgekehrt). Erstere Eigenschaft der *statistischen Abschirmung* würde durch die Annahme direkter und vermittelter kausaler Abhängigkeiten erklärt werden, die ungerichtet und real sind. *Statistische Koppelungen* hingegen würde nur durch die Annahme *gerichteter* Kausalbeziehungen erklärt werden (S. 259). Gerichtet bedeutet hier, dass eine Ursache zu einer Wirkung führt.

Das Kausalprinzip wird damit abduktiv gerechtfertigt, beruht also ausschließlich auf den Rationalitätskriterien der explanativen Vereinheitlichungskraft und der potenziellen Vorhersagekraft (S. 256, 260). Diese sind jedoch nur eine instrumentalistische und keine realistische Rechtfertigung. Auch die Rechtfertigung von Abduktion mittels eines Kausalprinzips erscheint fragwürdig, wenn es doch letztlich wieder die Rationalitätskriterien sind, die eine realistische Überzeugung rechtfertigen sollen. Da das Kausalprinzip Abduktion rechtfertigen sollte, scheint es, als solle diese selbst wieder durch Abduktion gerechtfertigt werden. Die eigentliche „Rechtfertigung“ der Rationalitätskriterien bzw. von Abduktion liegt wie gezeigt in unserer intuitiven Logik.

Fazit: Nach dem Kausalitätsprinzip müssen korrelierte Dispositionen bzw. empirische Gesetzmäßigkeiten durch eine reale gemeinsame Ursache verbunden sein. Schurz rechtfertigt das Kausalitätsprinzip durch seine Rationalitätskriterien der explanativen Vereinheitlichungskraft und der potenziellen Vorhersagekraft. Dies scheint zirkulär und ist nicht überzeugend. Eine Abduktion scheint damit durch ihre eigene Natur gerechtfertigt zu werden. Womöglich bleibt uns nur wie beschrieben eine Rechtfertigung mittels intuitiver Logik.

7.9 Kriterium der Einfachheit

7.9.1 Wahrscheinlichkeit und Einfachheit einer gemeinsamen Ursache

Die höhere Wahrscheinlichkeit einer Hypothese kann diese nicht gegenüber einer anderen fundamental-rechtfertigen, da die Wahrscheinlichkeit von etwas selbst immer nur eine Annahme ist. So kann sich die Wahrscheinlichkeit von etwas aus der Annahme ergeben, dass es mit der gleichen Wahrscheinlichkeit bzw. Häufigkeit eintritt wie bisheriges (bzw. Wahrgenommenes).^{1:2} Diese Annahme gründet auf Induktion und damit auf Einfachheit.

Ansonsten ergibt sich die Wahrscheinlichkeit von etwas fundamental aus dessen Einfachheit. Einfachheit ist wahrscheinlicher, weil komplexere Sachverhalte mehr Entitäten bzw. Eigenschaften enthalten, deren Eintrittswahrscheinlichkeiten die Wahrscheinlichkeit des Sachverhalts immer weiter verringern. Dass Einfacheres wahrscheinlicher ist, scheint unserer intuitiven Logik zu entsprechen. Gründet Wahrscheinlichkeit bloß in unserer intuitiven Logik, wäre sie als Rechtfertigungsprinzip gleichwertig mit dem Bevorzugen von Einfachheit. Bzw. wäre es auch nur eine „Bevorzugung“ von Einfachheit, wenn Einfachheit intuitiv wahrscheinlicher ist. Das Rechtfertigungsprinzip wäre also auch

¹ Wahrscheinlichkeit meint hier die Häufigkeit des Auftretens in einer Menge an möglichen Ereignissen. Also die *epistemische Wahrscheinlichkeit*, als Einschätzungen nach dem Grad der Gewissheit bzw. Sicherheit bezüglich eines Sachverhalts, der selbst keiner Wahrscheinlichkeit unterliegt. Dem gegenüber steht der *objektivistische Wahrheitsbegriff* einer realen, physikalischen Wahrscheinlichkeit. Nach der *Propensitätstheorie* ist Wahrscheinlichkeit das Maß für die Neigung eines Prozesses zu einem bestimmten Ergebnis.

² So meint z. B. Schurz (2021, 84), dass objektive Wahrscheinlichkeiten sich auf induktive Schlüsse aus beobachteten Häufigkeiten stützen. Die wahrscheinlichkeitstheoretische Umformulierung des Induktionsproblems kann induktive Schlüsse nicht begründen, da sie selbst ein probabilistisches Induktionsprinzip voraussetzt (S. 210, 217). Wahrscheinlichkeitstheorien können ohne zusätzliche Annahmen keine induktiven Schlüsse begründen (S. 215).

bloß Einfachheit.¹

Reichenbach (1956) formulierte ein Principle of the Common Cause, das besagt, dass es für unwahrscheinliche Zufälle wahrscheinlich eine gemeinsame Ursache gibt. Das Eintreten von zwei Ereignissen kann unwahrscheinlicher sein als das Eintreten von einem Ereignis, aus welchem sich die zwei Ereignisse zwangsläufig entwickelt haben. So nehmen wir z. B. an, dass sich Materie nicht durch Zufall wie durch physikalische Gesetze wie die Gravitation bewegt, sondern, dass die physikalischen Gesetze die gemeinsame Ursache für die beobachteten Bewegungen der Materie sind.

Die höhere Wahrscheinlichkeit einer gemeinsamen Ursache entspringt hier – unter der Voraussetzung, dass es keine anderen Faktoren gibt – reiner Logik. Denn durch eine gemeinsame statt mehreren verschiedenen Ursachen enthält der gesamte ursprüngliche Zustand weniger Entitäten, was ihn wahrscheinlicher macht. Oder aber die Wahrscheinlichkeit, dass sich Dinge so bewegen wie es wahrgenommen wurde, ist höher durch die gemeinsame Ursache eines Bewegungsgesetzes. Die Wahrscheinlichkeit hier eng mit Einfachheit verknüpft ist, da weniger Entitäten einfacher sind, oder da ein Bewegungsgesetz wie die Gravitation Zusammenhänge (unter den Bewegungen) schafft, was die Bewegungen berechenbar macht und somit ihren Informationsgehalt verringert.

Jedoch gibt es andere Faktoren bzw. Annahmen, welche bestimmen was für hypothetische Ursachen es gibt. So z. B. die physikalischen Gesetze, wobei diese selbst gemeinsame Ursachen sind. Statt also eine gemeinsame Ursache anzunehmen, weil diese rein logisch wahrscheinlicher ist, kann es sein, dass nach den physikalischen Gesetzen eine andere Ursache wahrscheinlicher ist. Hier bevorzugen wir letztere, da sie zu einem größeren System aus Erklärungen gehören, welche konsistent sehr viel erklären können.

Unsere fundamentalen Annahmen, wie die physikalischen Gesetze, scheinen jedoch gemeinsame Ursachen zu sein, was bedeutet, dass Einfachheit bzw. Wahrscheinlichkeit und das Schaffen von vereinfachenden Zusammenhängen fundamentale Kriterien für das Aufstellen bzw. Bevorzugen von Annahmen ist.

Fazit: Wahrscheinlichkeit kann kein Kriterium einer Fundamentalrechtfertigung sein, da sie selbst lediglich auf einem Einfachheitskriterium gründen zu scheint.

7.9.2 Zur herkömmlichen Bedeutung von Einfachheit

Einfachheit ist ein entscheidender Bestandteil von Wissenschaft und Theorien. McFadden (2021) meint, dass das Aufstellen möglichst einfacher Modelle ein fundamentaler Bestandteil der Wissenschaft im Allgemeinen ist. In der Physik gibt es die weitverbreitete Meinung, dass Schönheit bzw. Eleganz von Theorien ein entscheidendes Kriterium ist. (Bohnet & Naumann 2022, 224 ff.) Einfachheit und mathematische Eleganz in den Theorien stellten sich nicht nur über die Wissenschaftsgeschichte immer wieder als korrekt heraus; sie ließen Wissenschaftler Annahmen treffen, die sich später als wahr herausstellten.² Es stellt sich also die Frage, inwiefern Einfachheit der realen Welt selbst innewohnt.

„When a theory is advocated, it is praised for many features other than empirical adequacy and strength: it is said to be mathematically elegant, simple, of great scope, complete in certain respects: also of wonderful use in unifying our account of hitherto disparate phenomena, and most of all, explanatory.“ (Fraassen 1980) Die Gemeinsamkeit der genannten nicht-empirischen Gründe eine Theorie zu bevorzugen, scheint *Einfachheit* zu sein.

Dem hier beschriebenen einfacheren Informationsgehalt entsprechend meinte z. B. auch Albert Einstein (Nash 1963): „[T]he grand aim of all science...is to cover the greatest possible number of empirical facts by logical deductions from the smallest possible number of hypotheses or axioms.“ Es gibt auch bereits herkömmlich die Meinung, dass erkenntnistheoretische Einfachheit einen *intrinsic* Wert hat und ihre Verwendung nicht weiter rational begründet werden kann.

¹ Z. B. Reichenbach (1926, 167) meinte, dass für Naturwissenschaftler die einfachste Theorie die einen Tatbestand erklärt die wahrscheinlichste ist. In den Abschnitten *Bayesian Proposals*, *Predictive Accuracy* und *Truth-Finding Efficiency* unter *IEP: Simplicity in the Philosophy of Science* finden sich weitere Ausführungen zum Zusammenhang von Einfachheit und Wahrscheinlichkeit. Bisher fand sich jedoch noch keine zufrieden stellende Begründung eines Zusammenhangs. So meinen manche, dass sich gar keine Begründung finden lässt, da es sich um ein „fundamentales apriori Prinzip“ handle – was bedeutet, dass es unserer intuitiven Logik entspringt. Siehe auch SEP: Abduction.

² Theorien wie z. B. die Keplerschen Ellipsenbahnen scheinen zwar erst weniger einfach als die Annahme von kreisförmigen Bewegungen der Planeten, passen jedoch besser zu den bisherigen Theorien bzw. erklären mehr Phänomene, was sie effektiv einfacher macht.

Auch z. B. Sober (1975) meint, dass die Einfachheit einer Hypothese daran gemessen werden kann, wie informativ sie ist, also daran, wie wenig Informationen benötigt werden um eine Frage zu beantworten. Er meint, dass Einfachheit als Rechtfertigungsprinzip vielleicht nicht weiter begründet werden kann (2002, 9 f.).

Nach Lewis (1983) gehören die Naturgesetze zu allen wahren deduktiven Systemen mit einer besten Kombination aus Einfachheit und Stärke, wobei Stärke letztlich bedeutet, inwieweit eine Theorie eine Beschreibung des Wahrgenommenen ist. Seine Theorie besagt letztlich, dass wir eine Annahme treffen, weil sie einfach (bzw. vereinfachend) ist.

Die Idee der Bevorzugung von Einfachheit ist auch bekannt unter den Begriffen *Ockham's razor* (Prinzip des *Ockhamschen Rasiermessers*), *Prinzip der Parsimonie* und (ontologisches) *Sparsamkeits-Prinzip*. Vereinfacht ausgedrückt besagen die herkömmlichen Prinzipien: Von mehreren möglichen Erklärungen für einen Sachverhalt ist die einfachste Theorie vorzuziehen, als jene, welche logisch ist und möglichst wenige Variablen und Hypothesen enthält. Hypothetische (unbeobachtete) Entitäten seien nur dann wissenschaftlich anzunehmen, wenn sie zur Erklärung und Voraussage unserer Erfahrungen benötigt werden.

Das herkömmliche Kriterium der Einfachheit besagt, dass von zwei gleichwertigen (physikalischen) Theorien, welche beide einen Sachverhalt erklären, und die gleich gut mit den empirischen Daten übereinstimmen, aber andere Erklärungen bieten, also andere Annahmen treffen, die einfachere zu bevorzugen ist. Wobei *einfachere Theorie* oft bedeutet, dass man statt mehreren Theorien nur noch eine benötigt um alle gegebenen Phänomene zu erklären, denn *eine* Theorie ist (meistens) einfacher als mehrere Theorien. Eine Theorie ist jedoch eigentlich nur eine Beschreibung dessen, was existiert, sowie der Regeln nach denen sich das Existierende bewegt. Das Bevorzugen einer einfacheren Theorie kann nun einerseits bedeuten, dass diese Beschreibung bzw. diese Theorie selbst möglichst einfach soll, oder dass die durch die Theorie beschriebene Existenz (also die gegebene und/oder angenommene) möglichst einfach ist. Das herkömmliche Kriterium der Einfachheit als Regel beim Abwägen gleichwertiger Theorien kann in das Aufstellen vereinfachender Annahmen übertragen werden. Es ist also nicht das Bevorzugen der einfacheren Theorie selbst, sondern das Bevorzugen des einfacheren gesamten Sachverhaltes. Der gegebene Sachverhalt ist auf eine bestimmte Weise weniger einfach als der Sachverhalt aus Gegebenem und zusätzlich Angenommenen.

Zum Streben nach Vereinfachung durch Erklärungen heißt es (IEP: Simplicity in the Philosophy of Science): *„We can justify our preferences for simpler theories once we recognize that there is a fundamental link between simplicity and explanatoriness and that explanation is a key goal of scientific inquiry, alongside truth.“* *„Preferences for simpler theories are widely thought to have played a central role in many important episodes in the history of science. Simplicity considerations are also regarded as integral to many of the standard methods that scientists use for inferring hypotheses from empirical data, the most of common illustration of this being the practice of curve-fitting. Indeed, some philosophers have argued that a systematic bias towards simpler theories and hypotheses is a fundamental component of inductive reasoning quite generally.“* In diesem Artikel unter dem Abschnitt *Information-Theoretic Measures* finden sich außerdem auch Ausführungen zur Bestimmung der Einfachheit einer Annahme anhand der Informationen, welche nötig sind um einen Zustand zu beschreiben.

Auch eine erkenntnistheoretische *Reduktion* ist nichts anderes als Vereinfachung, denn dabei werden Theorien theoretisch obsolet, da sie durch eine andere Theorie vollkommen ausgedrückt sind. Nur theoretisch, weil Theorien über höhere Größenebenen der Wirklichkeit (wie Newtons Theorien) praktikabler sein können. So werden Newtons Theorien oft als *teilweise wahr* bezeichnet, da sie in einem eingeschränkten Bereich immer noch zutreffen. Sie sind jedoch weniger vereinfachend als Einsteins Theorien, da diese „mehr erklären“ können.

Hüttemann (1997) kommt zu ähnlichen Schlüssen wie der hier beschriebenen Fundamentalrechtfertigung.

Fazit: Einfachheit ist herkömmlich als fundamentaler Bestandteil einer Erklärung bzw. gerechtfertigten Annahme erkannt worden.

7.9.3 Schönheit und Eleganz als Sackgasse? (Hossenfelder)

Hossenfelder (2018) meint, dass das Streben nach Schönheit bzw. Einfachheit die Physik in eine Sackgasse geführt hat, da die Wirklichkeit weniger einfach zu sein scheint als wir sie gern hätten. Die Stagnation in der physikalischen Grundlagenforschung durch das Ausbleiben empirischer Erkenntnisse könnte also nicht nur an technischen Begrenzungen liegen, sondern auch daran, dass wir falsche Vorstellungen davon haben, wonach wir suchen müssen. Hossenfelder kritisiert, dass nicht mangelnde Schönheit ein echtes Problem ist, welches wir lösen müssen, sondern noch nicht erklärte Phänomene oder widersprüchliche, aber in ihren Teilbereichen richtige Theorien. Bessere, einheitlichere Theorien, die mehr

Phänomene erklären, enthalten wie beschrieben jedoch zwangsläufig in einem gewissen Sinne ein größeres Maß an Einfachheit. Beim Aufstellen fundamentaler Annahmen können wir nur auf unsere intuitive Logik zurückgreifen. Der Verzicht auf Einfachheit beim Aufstellen einer Theorie kann durch den Gewinn von Einfachheit an einer anderen Stelle gerechtfertigt werden. So könnte eine komplexere Theorie zu physikalischen Grundlagen eine andere in ihrem Teilbereich bisher notwendige Theorie ersetzen. Die beschriebene Einfachheit von Fundamentalrechtfertigungen scheint rational alternativlos.

Hossenfelder führt neben der Einfachheit auch die Natürlichkeit und Eleganz als von Physikern gewünschte Kriterien für Theorien an. *Natürlichkeit* erklärt sie z. B. so, dass es keine grundlegenden Arten von Dingen gibt die dadurch herausstechen, dass sie besonders klein oder groß sind. Dies kann wahrscheinlich jedoch auch unter Einfachheit zusammengefasst werden, da solche Anomalien die Selbstähnlichkeit verringern. *Eleganz* erklärt sie als unerwartete Zusammenhänge, also unerwartete Erklärungskraft einer Theorie. (Vergleiche Schurz' Kriterium der unabhängigen Bestätigbarkeit, siehe Abschnitt *Abduktive Schlüsse*.) Dies scheint letztlich nichts anderes als das Kriterium der Erklärungskraft selbst zu sein, denn wenn eine Theorie mehr erklären kann, ist sie besser. Wobei eine größere Erklärungskraft wiederum letztlich auch auf Einfachheit basiert - bzw. ist Einfachheit ein fundamentaler Bestandteil einer Erklärung.

Fazit: Das Einfachheits-Kriterium ist auf fundamentaler Ebene nicht problematisch, da beim Aufstellen von Hypothesen aus gegebener Evidenz letztlich nur die Prinzipien unserer intuitiven Logik rational sind.

7.9.4 (Ockham's) Razor of silence/denial

Wie Sober (2015, 7) schreibt, lässt sich *Ockham's razor* auch verstehen als „only accept apostulate if it is needed to explain something“. Damit wäre nur eine Erklärung eine gültige Annahme. Und eine Erklärung scheint wie gezeigt eine Fundamentalrechtfertigung mit dem Kriterium der Einfachheit bzw. Vereinfachung zu sein. Sober unterscheidet in ein *razor of silence*, welches im Grunde besagt, dass man keine Annahme aufstellen soll, wenn es dafür keinen Grund (wie Vereinfachung) gibt - also dass Annahmen Rechtfertigungen brauchen - und ein *razor of denial*, welches im Grunde besagt, dass man die einfachste Annahme (innerhalb einer Erklärung) bzw. die einfachste Erklärung bevorzugen soll. (Siehe den Abschnitt *Vereinfachende Annahmen*.)

Annahmen bevorzugen wir eigentlich nicht bloß weil sie einfach sind. Wenn nicht wissen, welche Eigenschaften ein Wirklichkeitsinhalt hat, oder was einem Ort zu einer Zeit passiert ist, können wir zwar vielleicht verschiedene Annahmen mit verschiedenen Wahrscheinlichkeiten aufstellen, aber wir bevorzugen nicht die Annahme mit der höchsten Wahrscheinlichkeit. Sober erkennt (S. 71), dass das nicht-Aufstellen bzw. nicht-Bevorzugen einer Annahme insofern besser ist, als es nicht die Wahrscheinlichkeit vermindert, richtigzuliegen. Bei fundamentalen Annahmen, wie der Existenz der Wirklichkeit oder physikalischen Bewegungsgesetzen, bevorzugen wir jedoch einfache Annahmen, weil sie (vielleicht) *vereinfachend* sind - wobei dies wiederum dem *razor of silence* entspricht, da eine Erklärung bzw. Vereinfachung eine Rechtfertigung für eine Annahme ist.

Popper (1934) meinte, wie Sober schreibt, dass einfachere Annahmen weniger wahrscheinlich sind als weniger einfache Annahmen. Er begründete dies mit dem Beispiel, dass die Funktion PAR ($y=a_0+a_1x+a_2x^2$) wahrscheinlicher ist als die einfachere Funktion LIN ($y=a_0+a_1x$), weil LIN ein Spezialfall von PAR mit der Zusatzannahme $a_2=0$ ist. Da PAR im Gegensatz zu LIN offen lässt, ob es ein a_2 gibt, entspricht dies nur der Erkenntnis des *razor of silence*, dass eine bestimmte (spezifischere) Annahme weniger wahrscheinlich ist als eine Summe vieler Annahmen (bzw. das nicht-Spezifizieren), und dass man somit nur die Wahrscheinlichkeit richtigzuliegen vermindert, wenn man eine (einfache) Annahme bevorzugt. Das Bevorzugen der besten (wahrscheinlichsten oder einfachsten) Annahme ist selbst eine Annahme, die nach dem *razor of silence* nicht gerechtfertigt ist. Hier ist also die Annahme spezifischer Dinge einfacher als die Annahme, dass viele verschiedene spezifische Dinge der Fall sein könnten. Die Annahme von „A“ ist einfacher als die Annahme von „A oder B“ - aber weniger wahrscheinlich. Insofern ist das *razor of denial* nicht sinnvoll. Das *razor of denial* als Bevorzugen einfacher Erklärungen ist jedoch sinnvoll, da Einfachheit eines der Kriterien von Erklärungen bzw. Fundamentalrechtfertigungen ist.

Dass PAR wahrscheinlicher ist, bedeutet aber nicht, wie Popper meinte, dass einfachere Annahmen weniger wahrscheinlich sind. Denn eine Annahme spezifischerer Dinge kann auch insofern *weniger* einfach sein, als sie *mehr* annimmt als eine Annahme die mehr Sachen offen lässt - was dem *razor of silence* entspricht. So könnte PAR auch als einfacher als LIN aufgefasst werden, da sie nicht die Zusatzannahme enthält. Des Weiteren bevorzugen wir trotzdem zum Teil einfache Annahmen bzw. erachten sie als wahrscheinlicher, weil es wahrscheinlich schlicht unserer intuitiven Logik

entspricht.

Fazit: Das *razor of silence* besagt im Grunde nur, dass Annahmen Rechtfertigungen benötigen. Das *razor of denial* als Bevorzugung einfacher Erklärungen entspricht dem Kriterium der Einfachheit von Erklärungen bzw. Fundamentalrechtfertigungen.

7.9.5 Sober über Einfachheit beim *Curve-fitting*

Sober (1994) und M. Forster untersuchten unter anderem inwiefern die Bevorzugung von Einfachheit eine Rolle darin spielt, einen passenden Graphen für gegebene (aber lediglich wahrheitsnahe) Datenpunkte in einem Diagramm anzunehmen. Hierbei werden Graphen als Hypothese angenommen, und später durch neue Daten bestätigt oder widerlegt. Einfacheren Graphen, welche induktiv vom bekannten Teil der Daten auf die unbekanntes Daten schlussfolgern, haben eine höhere Erfolgsquote bzw. statistische Wahrscheinlichkeit. Dies muss grundsätzlich schlicht daran liegen, dass die wahren Datensets bzw. die Datenquellen selbst immer eine gewisse Einfachheit enthalten, und nicht chaotisch bzw. zufällig sind. So ist die Wirklichkeit selbst einfach, da sie nach einfachen Prinzipien, den physikalischen Gesetzen, funktioniert.

Darüber hinausgehend sind komplexere Graphen, die näher an den Datenpunkten liegen, eher falsch, da es sehr unwahrscheinlich ist, dass die Daten exakt richtig sind (S. 5, 8). „Curves that fit a given data set perfectly will usually be false; they will perform poorly when they are asked to make predictions about *new* data sets.“ Dass einfachere (Daten-nahe) Graphen besser neue Datenpunkte vorhersagen und damit also wahrscheinlicher sind als komplexere, Daten-durchlaufende Graphen, bedeutet, dass die Wahrheit hinter den Datenpunkten einfacher ist als diese es sind. Einfachheit wäre hier also zusätzlich deswegen wahrscheinlicher, weil die Erzeugung der Daten durch Störungen bzw. Messfehler zusätzliche Komplexität erzeugt, also die Wahrheit weniger einfach macht.

Gleichzeitig sind die Daten aber wahrheitsnah, und es ist unwahrscheinlicher, dass es mehr Daten gibt die weiter von der Wahrheit abweichen, als es Daten gibt die weniger abweichen. Einfachheit und Daten-Nähe sind hier also sich widersprechende Ziele beim Annehmen von Graphen. Deswegen ist ein Graph wahrscheinlicher, welcher zum Teil Kurven enthält um nah an den Daten zu sein, und zum Teil eine möglichst grade bzw. glatte geschwungene Linie ist, um möglichst einfach zu sein.

Dementsprechend meint z. B. auch Schurz (2021, 256), dass unter gewissen Voraussetzungen bei gleicher Approximationsgenauigkeit Kurvenhypothesen mit weniger frei wählbaren Koeffizienten zu bevorzugen sind, da mit letzteren die Gefahr des fälschlichen Fittens auf Zufälligkeiten der Stichprobe (*Overfitting*) steige. Da Modelle mit mehr Koeffizienten allerdings fast immer bessere Approximationen ermöglichen, sei eine Abwägung zwischen Genauigkeit und Einfachheit vorzunehmen. Deswegen ergebe sich nicht immer eine eindeutige Präferenz für ein bestimmtes Modell.

Sober (2002) zieht als Beispiel für die Rolle der Einfachheit beim Problem des *Curve-fitting* ein Experiment heran, bei dem Temperatur und Druck eines Topfes mit kochendem Wassers gemessen wurden. Die Messpunkte liegen hier nicht genau auf einer Linie. Trotzdem nehmen wir an, dass es sich in Wahrheit um einen gleichmäßigen, kontinuierlichen Prozess handelt, und die Messpunkte nur ungenau sind. Also dass sich das Wasser bei kontinuierlicher Hitze-Einwirkung kontinuierlich erhitzt und dass damit auch kontinuierlich der Druck steigt. Die „Bevorzugung“ von Einfachheit ist hier jedoch nur eine logische Folge unseres Verständnisses von Wärme und Druck, also von den physikalischen Gesetzen (bzw. Gegebenheiten).

Fazit: Die höhere Wahrscheinlichkeit von Einfachheit beim *Curve-fitting* resultiert daraus, dass die Datenquellen selbst wie die Wirklichkeit in gewisser Weise einfach sind, und dass die gegebenen Daten durch Messfehler weniger einfach als die Wahrheit dahinter sind.

7.9.5.1 Wahrheitsnähe und Wahrheitswahrscheinlichkeit

„When a simpler curve is more plausible than its more complex alternatives, this is because it has a higher estimated predictive accuracy.“ (Sober 1994, 27) „Since the truth has the maximum possible predictive accuracy and accuracy is a measure of ‘closeness’, Akaike’s recipe aims to move us *towards* the truth. In contrast, the central thesis of the kind of Bayesianism we will criticize here is that hypotheses should be compared as to their *probability* of truth.“ (S. 22) Man kann jedoch argumentieren, dass das Suchen nach einer Annahme, welche die höchste Wahrscheinlichkeit hat, wahr zu sein, das gleiche ist wie das Suchen nach einer Annahme, welche möglichst nah an der Wahrheit ist. Eine Annahme, von der wir

annehmen, dass sie der Wahrheit am nächsten ist, ist auch die Annahme mit der höchsten Wahrscheinlichkeit. Die Argumente, warum angenommen wird, dass etwas nah an der Wahrheit ist oder die höchste Wahrscheinlichkeit hat (wahr zu sein), sollten also die gleichen sein.

Ebenso unterscheidet Sober das Ziel, inwiefern eine Theorie akkurate Vorhersagen macht, von dem Ziel eine wahre Theorie zu finden. Er meint, dass eine falsche Annahme näher an der Wahrheit sein kann und bessere Vorhersagen treffen kann, als eine wahre Annahme, welche jedoch sehr unspezifisch ist. Unser Ziel ist es also nicht nur wahre Annahmen zu treffen, sondern herausfinden was wahr bzw. was wahrheitsnah ist.

Fazit: Zu unserer Suche nach Wahrheit zählt auch die Suche nach wahrscheinlicher Wahrheit und ungefährer Wahrheit (Wahrheitsnähe).

8 Rechtfertigung der Wirklichkeit

8.1 Rechtfertigung durch Intuition?

Die Theorie der Wirklichkeit besagt unter anderem, dass die intuitive Wirklichkeit nur eine Wahrnehmung der eigentlichen, angenommenen Wirklichkeit ist, also dass eine von uns unabhängige Wirklichkeit existiert und unsere Wahrnehmungen wahrheitsfähig sind. Im Abschnitt *Wirklichkeit und Bewusstsein* wurde gezeigt, dass beim Schluss von der intuitiven Wirklichkeit auf die Theorie der Wirklichkeit die Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit übertragen wurde, also nicht weiter gerechtfertigt werden muss. Der Schluss auf die Theorie der Wirklichkeit selbst könnte damit gerechtfertigt werden, dass sie schlicht unserer fundamentalen Intuition entspricht. Grund die Wirklichkeit als reale, physikalische, räumliche, unabhängig von uns existierende Wirklichkeit anzunehmen könnte also sein, dass wir sie (nüchtern, intuitiv) als genau das wahrnehmen. (Siehe auch den Abschnitt *Epistemic Conservatism*.) Deshalb könnten wir einfach die naheliegende und intuitive Ansicht bevorzugen, dass es eine Wirklichkeit gibt und wir (unter bestimmten Bedingungen) wahre Wahrnehmungen der Wirklichkeit haben können. Siehe auch den Abschnitt *Theorie der Wirklichkeit als fundamental-gerechtfertigte Wahrheit*. Allerdings entspricht eigentlich nicht die Theorie der Wirklichkeit unserer Intuition, sondern die beschriebene *intuitive Wirklichkeit*. Die Theorie der Wirklichkeit lässt sich also nicht *direkt* intuitiv rechtfertigen.

8.2 Fundamentalrechtfertigungen der Wirklichkeit und Physik

Wir können aber auch versuchen die Theorie der Wirklichkeit auf anderem Wege logisch bzw. rational zu begründen, wie durch eine Fundamentalrechtfertigung.¹ Auch physikalische Gesetze scheinen auf Fundamentalrechtfertigung zu beruhen.

Die folgende Untersuchung beschränkt sich nur der Einfachheit halber auf *visuelle* Wahrnehmung. Mit den Tastwahrnehmungen als einen räumlichen Bewusstseinsinhalt, welcher sich nicht von der intuitiven bzw. ihm innewohnenden Vorstellung einer räumlichen Wirklichkeit trennen lässt, könnte man jedoch gleiche Überlegungen vollziehen.

8.2.1 Rechtfertigung der Theorie der Wirklichkeit

Die Theorie der Wirklichkeit ist wahrscheinlich (abduktiv) fundamental-gerechtfertigt, da die Existenz der physikalischen Wirklichkeit eine (kausale) *Zurückführung* (Reduktion) unserer Erlebenswelt ist. Die Theorie der Wirklichkeit schafft einen fundamentalen, „vereinfachenden“ Zusammenhang unserer Erlebensinhalte, die uns wie Wahrnehmungen einer Außenwelt erscheinen. Durch die Theorie der Wirklichkeit und ihre Gesetzmäßigkeiten kann unsere Erlebenswelt wahrscheinlich in ihrem Informationsgehalt reduziert werden.

Ein Grund zur Annahme der Theorie der Wirklichkeit ist das Erleben unseres Körpers als Zentrum all unseres Erlebens. Denn unser Erleben scheint an einen physischen Körper gebunden. Unser Erleben einer Umwelt scheint nur durch Prozesse der Sinneswahrnehmung des Körpers möglich. So ergibt es Sinn anzunehmen, dass unser gesamtes Erleben nur durch diesen Körper geschieht, weshalb es neben unserem Erleben auch die Wirklichkeit (als zweite Seinsform) geben muss. Ohne diese erklärende Annahme wäre es willkürlich und unwahrscheinlich, dass wir die Welt aus der Perspektive unseres Körpers wahrzunehmen scheinen. Die Theorie der Wirklichkeit bringt diesen Fakt in einen kausalen Zusammenhang zum Rest.

Aber auch ohne Bezug zum eigenen Körper scheinen die Wahrnehmungen die Theorie der Wirklichkeit sinnvoll zu machen. Durch die Theorie der Wirklichkeit können unterschiedliche visuelle Bewusstseinsinhalte als Wahrnehmungen eines einzelnen Wirklichkeitsinhaltes erklärt werden, wie bei der Erklärung unserer (untereinander streng korrelierten) perspektivischen 2D-Seherscheinungen als perspektivische Projektionen realer 3D-Objekte (Schurz 2021, 243). Bei dem Argument der perspektivischen Projektion könnte man jedoch argumentieren, dass wir nicht 2D-Seherscheinungen haben, sondern eine räumliche (intuitiv reale) Wirklichkeit erleben, womit das Argument hinfällig ist, da die intuitive Wirklichkeit keinen derartigen Erklärungsbedarf besitzt. Das Argument wird jedoch dann wieder relevant, wenn man die Auffassung der intuitiven Wirklichkeit durch die bessere Theorie der Wirklichkeit ersetzt.

Die physische Wirklichkeit ist die beste Erklärung bzw. Ursache für unser Erleben der intuitiven Wirklichkeit. Mit der Theorie der Wirklichkeit können (theoretisch) alle Phänomene in der nun angenommenen Wirklichkeit mit physikalischen

¹ Die Begründung der Realismus-Hypothese aufgrund der geordneten Struktur (Kohärenz und Konsistenz) unseres Erlebens der Wirklichkeit (also der dahinterliegende Einfachheit entsprechend einer Fundamentalrechtfertigung) ist ein klassischer empiristischer Standpunkt (Robinson 2019).

Gesetzen erklärt werden. Die Erlebnisinhalte physikalischer Phänomene können nur durch die Theorie der Wirklichkeit bzw. der Zweiteilung in Wirklichkeitsinhalt und Bewusstseinsinhalt und nicht in einer reinen Erlebenswelt (Idealismus) bzw. intuitiven Wirklichkeit (aus unmittelbar erlebten Wirklichkeitsinhalten; naiver Realismus) erklärt werden.

Einen Realismus der Wahrnehmung als fundamentale metaphysische Theorie will Schurz (S. 243) durch einen abduktiven Schluss auf gemeinsame Ursachen erkenntnistheoretisch rechtfertigen. Aus *introspektiven Erscheinungsausdrücken* (als Beschreibungen des Erlebens; bzw. aus Wahrnehmungsd dispositionen) als Prämissen soll so auf *Realsätze* (Erkenntnisse über die Wirklichkeit) geschlossen werden. Die Existenz von konstanten, subjektunabhängigen Gegenständen ist dabei eine (induktiv-generalisierte) abduktive Erklärung für die introspektive Regelmäßigkeit (des Erlebens scheinbarer Gegenstände), meint Schurz (S. 119 f.).

Unsere Wahrnehmungsgelalte sind *intrasensuell*, also innerhalb einer Sinnesmodalität korreliert, meint Schurz (S. 120, 234 f.), da wir mit strenger Regelmäßigkeit gleiches wahrnehmen. Sie sind aber auch *intersensuell* korreliert, da z. B. das Visuelle und Haptische (als das Aussehen und die erfühlte Form eines Gegenstandes) übereinstimmen. Diese Korrelationen können durch eine *subjektranszendierende* Realität (Wirklichkeit) erklärt werden, so Schurz, aber auch z. B. durch eine Gehirn-im-Tank-Welt (siehe dazu den Abschnitt *Gehirn-im-Tank-Szenario*). Das sonst zufällige Zusammenspiel an (Sinnes-)Wahrnehmungen wird also durch die Theorie der Wirklichkeit erklärt, da sich unsere Wahrnehmungen auf eine Ursache (Wirklichkeitsinhalte) zurückführen lassen.

Schurz (S. 120) führt ebenfalls *intersubjektive Korrelationen* unserer Wahrnehmungen (aus solipsistischer Sicht) als erklärungsbedürftig an; also die Frage warum andere Subjekte gleiche Wahrnehmungen zu haben scheinen. Diese Regelmäßigkeit ist logisch gesehen jedoch nicht weniger erklärungsbedürftig als jede andere Regelmäßigkeit der Wahrnehmungen einer scheinbaren Wirklichkeit, da die Wahrnehmungen anderer Subjekte auch bloß ein physikalischer Vorgang sind.

Wir nehmen an, dass unser Erleben der Wirklichkeit nur ein Ausschnitt dieser ist, deren Rest auch existiert, wenn er nicht gerade im Ausschnitt unseres Erlebens ist. Die Annahme, dass die erlebten Wirklichkeitsinhalte auch existieren, wenn wir sie gerade nicht erleben bzw. wahrnehmen, ist sowohl Teil der Theorie der Wirklichkeit als auch der unmittelbar erlebten intuitiven Wirklichkeit. Dies ist jedoch keine zusätzliche Annahme in der Theorie der Wirklichkeit, sondern Teil der Annahme der Existenz der Wirklichkeit. Die Wahrnehmungs-unabhängige Existenz der Wirklichkeitsinhalte ist ein grundlegender, notwendiger Bestandteil für die Erklärungskraft bzw. Fundamentalrechtfertigung der Theorie der Wirklichkeit. Die Annahme der konstant existierenden Wirklichkeit ließe sich jedoch auch auf der Basis einer bereits fundamental-gerechtfertigten nicht-konstanten Wirklichkeit fundamental-rechtfertigen. Denn sie bringt die erlebten, nur momentan existierenden Wirklichkeitsinhalte (deren Existenz hier bereits gerechtfertigt ist) in einen kausalen, erklärenden Zusammenhang.

Wären unsere Erlebnisinhalte nur Produkt des Zufalls, dann wäre es sehr unwahrscheinlich, dass wir statt nur einem bunten Wirrwarr die Dinge sehen würden die wir sehen, also dass die eigenen Erlebnisinhalte wie Wahrnehmungen einer Wirklichkeit scheinen. Dass unsere Erlebenswelt in einer Wirklichkeit entstanden ist, und damit, dass die Theorie der Wirklichkeit gültig ist, ist vielleicht viel wahrscheinlicher. Dabei ist aber auch zu beachten, dass wir die Wirklichkeit, so wie sie ist, als sehr unwahrscheinlich einschätzen, siehe *„Feinabstimmung des Universums“*. Eine Rechtfertigung mittels Wahrscheinlichkeit hieße also, dass es wahrscheinlicher ist, dass eine Wirklichkeit so aussieht wie sie ist, als dass unsere Erlebnisinhalte ohne eine Wirklichkeit so aussehen wie sie sind. Jedoch beruht eine Rechtfertigung mittels Wahrscheinlichkeit auch auf einer Fundamentalrechtfertigung, bzw. wäre Wahrscheinlichkeit keine Fundamentalrechtfertigung für die Theorie der Wirklichkeit, siehe den Abschnitt *Wahrscheinlichkeit und Einfachheit einer gemeinsamen Ursache*.

Fazit: Die Theorie der Wirklichkeit ist als gemeinsame Ursache unseres Erlebens die beste (abduktive) Erklärung für unser (streng korreliertes) Erleben. Sie ist fundamental-gerechtfertigt, da die Wahrnehmungs-unabhängige Existenz der physikalischen Wirklichkeit eine kausale, fundamentale, vereinfachende Zurückführung unserer Erlebenswelt ist, welche uns wie Wahrnehmungen einer Außenwelt erscheint.

8.2.2 Rechtfertigung der Wirklichkeit durch Bewegungsgesetze

Die Bewegungen aller (intuitiven) Wirklichkeitsinhalte scheinen bestimmten, fundamentalen Gesetzmäßigkeiten zu folgen. Deswegen nehmen wir an, dass es nur bestimmte Arten von Bewegung bzw. Bewegungsänderung gibt. Dies sind die physikalischen Gesetze als Bewegungsgesetze, die (vielleicht) fundamental-gerechtfertigt werden können – was jedoch

(noch) nicht heißt, dass wir sie als wahr bzw. als *sicher* betrachten. Nach der Theorie der Wirklichkeit geschieht Veränderung in der Wirklichkeit nicht komplett zufällig, sondern nach bestimmten Gesetzen. So nehmen wir an, dass sich mit diesen Bewegungsgesetzen die Veränderungen und Zustände der Wirklichkeit zu Teil herleiten lassen.¹ Eine Wirklichkeit mit Bewegungsgesetzen hätte also einen geringeren Informationsgehalt.² Veränderungen können auf ihre Ursachen zurückgeführt werden, womit der Gesamt-Informationsgehalt aller Bewegungen geringer ist. Die *Änderungen* unseres Erlebens werden also auf die *Änderungen* der Wirklichkeit zurückgeführt (durch sie bestimmt), welche sich geregelt bewegt bzw. weniger Arten der Bewegungsänderung enthält.

Die Theorie der Wirklichkeit erklärt unsere Erlebnisinhalte (bzw. deren Bewegung) bzw. macht sie berechenbar (reduziert ihren Informationsgehalt). Aus dem Auftauchen bestimmter Bewusstseinsinhalte „aus reinem Zufall“ wird ein Auftauchen bestimmter Bewusstseinsinhalte aufgrund bestimmter Prinzipien, den physikalischen Gesetzen. Das Verschwinden von Bewusstseinsinhalten aus dem Blickfeld unserer Wahrnehmung wird dadurch erklärt, dass wir uns oder ihre Ursache sich bewegt. Sich scheinbar verändernde Formen werden durch perspektivische Wahrnehmung von gleichbleibenden, räumlichen Objekten erklärt. Und *erklären* bedeutet hier gemäß einer Fundamentalrechtfertigung, dass eine Annahme zufällige Ereignisse *logisch verknüpft* und berechenbar bzw. *herleitbar* macht, also insofern *vereinfacht*.

Simple Bewegungsgesetze allein rechtfertigten jedoch insofern nicht die Annahme der Theorie der Wirklichkeit, als auch die intuitive, unmittelbar erlebte Wirklichkeit sich nach simplen Bewegungsgesetzen bewegen könnte. Andere Veränderungen, wie eine Änderung der visuellen Erscheinung durch eine chemische Reaktion, können jedoch mit der intuitiven, unmittelbar erlebten Wirklichkeit (bzw. unseren Wahrnehmungen der eigentlichen Wirklichkeit) nicht erklärt werden, sondern nur mit den Prozessen der eigentlichen Wirklichkeit, wie sie durch die Theorie der Wirklichkeit angenommen wird.

Dass sich unser Erleben ändert beinhaltet allerdings schon die Annahme, dass die erinnert erscheinenden Bewusstseinsinhalte tatsächlich Erinnerungen an vorige momentane Bewusstseinsinhalte sind. Bzw. setzt das Erkennen von Gesetzmäßigkeiten der Bewegung wahrscheinlich die interne Korrektheit unserer Erinnerungen voraus. Eine Rechtfertigung der Wirklichkeit durch Bewegungsgesetze wäre also nur möglich, wenn die Korrektheit unserer Erinnerungen nicht selbst durch die Theorie der Wirklichkeit gerechtfertigt wird. Insofern bauen Bewegungsgesetze bzw. physikalische Gesetze nur auf der Theorie der Wirklichkeit auf, sind also in einem schwächeren Maße gerechtfertigt. (Und die Wirklichkeit lässt sich auch allein durch unser momentanes Bewusstsein mit den als erinnert *erscheinenden* Bewusstseinsinhalten rechtfertigen.) Beruht die Theorie der Wirklichkeit hingegen auf der Korrektheit unserer Erinnerungen (wie z. B. Schurz meint, siehe Abschnitt *Rechtfertigung von Erinnerungen*) könnten Bewegungsgesetze ebenfalls zur Rechtfertigung der Wirklichkeit herangezogen werden.

Bewegungs- bzw. Veränderungsgesetze können also abduktiv fundamental-gerechtfertigt werden. Es gilt jedoch zu zeigen, ob die in ihnen enthaltenen induktiven Annahmen der universellen Gültigkeit eines Gesetzes damit ebenfalls gerechtfertigt sind, oder ob sie zusätzlich gerechtfertigt werden müssen. Die Annahme, dass ein Wirklichkeitsinhalt noch existiert, wenn wir ihn nicht mehr wahrnehmen, und er nicht einfach verschwinden kann, kann als grundlegendes physikalisches Gesetz betrachtet werden. Dass physikalische Gesetze über das Wahrgenommene hinaus, also immer und überall gelten, und sich nicht einfach ändern können (was sie auch gerade erst zu *Gesetzen* macht), ist eine unsichere, induktive bzw. induktiv gerechtfertigte Annahme von Gleichheit. Induktive Gültigkeit über Wahrgenommenes hinaus, als (fundamental) eine Gleichförmigkeit der Welt, betrachten wir möglicherweise ebenfalls als fundamental-gerechtfertigt. (Siehe den Abschnitt *Induktive Schlüsse und ihre Begründbarkeit*.)

Fazit: Durch die physikalischen Gesetze als Bewegungsgesetze besitzt die Theorie der Wirklichkeit einen geringeren Informationsgehalt, was Bestandteil ihrer Fundamentalrechtfertigung ist. Es gilt jedoch zu zeigen, ob die Bewegungsgesetze Teil der Rechtfertigung der Wirklichkeit sind, oder umgekehrt.

¹ Dabei muss die Wirklichkeit nicht vollständig deterministisch sein. Nicht-deterministische Ereignisse bzw. Zufälle in der Wirklichkeit wären Teil des nicht-redundanten Informationsgehalts bzw. müssten in Berechnungen zu jedem entsprechenden Zeitpunkt ergänzt werden.

² Zur Theorie der Wirklichkeit gehört auch, dass unsere Wahrnehmungen die Wirklichkeit nur repräsentieren, wir also z. B. eine bestimmte Wellenlänge (Wirklichkeitsinhalt) nur als eine bestimmte Farbe (Bewusstseinsinhalt) wahrnehmen. Zum Gesamt-Informationsgehalt würden also auch die Zuordnungen von Wirklichkeitsinhalten und Bewusstseinsinhalten gehören.

8.2.3 Rechtfertigung von Erinnerungen

Unsere Erinnerungen sind eine bewusst ansteuerbare, besondere Wahrnehmungsform. Erinnerungen scheinen Reflexionen vergangener, momentaner Bewusstseinsinhalte zu sein. Dass wir die erinnerten Bewusstseinsinhalte tatsächlich erlebt haben, also dass unsere Erinnerungen richtig sind, ist eine unsichere Annahme. Ohne diese Annahme müssten wir unsere Erinnerungen als zufällig betrachten. Sie könnte fundamental-rechtfertigt sein, da sie unsere Vorstellung vom Funktionieren unseres Bewusstseins vereinfacht. Mit der Annahme lassen sich Erinnerungen auf unsere normalen, gegenwärtigen Wahrnehmungen zurückführen. So gründen unsere Erinnerungen kausal in unserem momentanen Erleben. Die Annahme bringt unsere Wahrnehmungsform der gegenwärtigen Bewusstseinsinhalte und die Wahrnehmungsform der als erinnert erscheinenden Bewusstseinsinhalte in einen kausalen Zusammenhang.

Schurz (2021, 247 f.) argumentiert, dass sich die (abduktive) Annahme, dass wir unsere Erinnerungen tatsächlich erlebt haben, als interne Korrektheit der eigenen Erinnerungen, dadurch rechtfertigen lässt, dass sie (logisch-analytisch sowie induktiv) kohärent sind und eine zusammenhängende Erinnerungsgeschichte bilden. So sind z. B. unsere Erinnerungen an Wahrnehmungen so gleichförmig und in sich stimmig wie es die Wirklichkeit selbst ist. Schurz meint, dass die interne Korrektheit unserer Erinnerungen bei der abduktiven Realismushypothese lediglich angenommen wird. Jedoch könnte man die Realismushypothese vielleicht auch so verstehen, dass diese Korrektheit bereits ein Teil von ihr ist, und keine der Abduktion zugrundeliegende Annahme bzw. Prämisse, welche zusätzlich gerechtfertigt werden müsste.

8.2.4 Gehirn-im-Tank-Szenario

Ein sogenanntes *Gehirn-im-Tank-Szenario* (GIT), bei dem unser Erleben der Wirklichkeit bloß z. B. durch einen Computer in einer Wirklichkeit simuliert ist, scheint eine gleiche Erklärungskraft wie die Annahme der normalen Wirklichkeit (NW) zu besitzen. Ein schlichtes Einfachheit-Kriterium scheint hier nicht zur Rechtfertigung der Bevorzugung von NW reichen, da, so Schurz (2021, 245), die Welt von GIT, als eine Welt mit nur einem Computer und einem daran angeschlossenen Gehirn, einfacher als die Welt von NW wäre.

Jedoch ist GIT insofern weniger einfacher, als zur vollständigen Beschreibung von GIT alle Beschreibungen von NW, sowie zusätzlich das GIT-Szenario gehören würde. Dies liegt daran, dass unser Erleben der Wirklichkeit in GIT nicht anders ist, womit der einzige Unterschied zwischen GIT und NW darin besteht, dass in letzter das, was wie eine von uns unabhängige Wirklichkeit erscheint, auch von ebendieser stammt, während bei GIT noch das ganze GIT-Szenario zum Informationsgehalt dazu kommt. (Das Kriterium der Einfachheit als ein Aspekt von Fundamentalrechtfertigungen kann wie beschrieben als Informationsgehalt aufgefasst werden.) Schurz argumentiert ähnlich, und meint, dass die Komplexität von GIT höher ist. Das Einfachheitskriterium definiert er mittels Gehaltselementen, siehe den Abschnitt *Abduktive Schlüsse*. GIT enthalte das Erklärungsmodell von NW als *isomorphes Teilmodell* (S. 246 f.), da der Computer die gleiche 3D-Wirklichkeit berechnen müsste, sowie die zusätzliche Annahme des Computers, meint Schurz. Damit sei NW nicht nur einfacher (und damit GIT vorzuziehen), sondern wahrscheinlich auch wahrscheinlicher (der *Wahrscheinlichkeitsvorzug* sei *nahegelegt*).

8.2.5 Rechtfertigung von Elementarteilchen und -kräften

Die physikalischen Theorien der Elementarteilchen und -kräfte sollen als gemeinsame Ursachen die nicht-fundamentalen Teilchen und Kräfte, und somit theoretisch alle wahrgenommenen einzelnen Phänomene der Wirklichkeit erklären. Dies entspricht einer Vereinfachung bzw. einer Reduktion des Informationsgehalts. (Bohnet & Naumann 2022, 77)

Eine gegebene Anzahl an Arten fundamentaler Teilchen/Kräfte (oder Arten von Phänomenen) mit einer geringeren Anzahl hypothetischer, noch fundamentalerer Teilchen/Kräften zu erklären (bzw. zu ersetzen), wäre zwar eine qualitative Vereinfachung, als eine Verringerung der Anzahl verschiedener Arten, aber wahrscheinlich keine quantitative Vereinfachung, also keine Verringerung (sondern eine Erhöhung) der Anzahl von existierenden Teilchen/Kräfte insgesamt. Denn zwei unterschiedliche Arten A und B könnten (vereinfacht dargestellt) nur qualitativ vereinheitlicht werden, indem eines von beiden in Wahrheit nur ein „emergentes“ Phänomen eines mehrfachen Vorkommens des anderen ist. A und B wären somit also A und AA. Stattdessen bzw. zusätzlich dazu muss für eine Fundamentalrechtfertigung ein kausaler Zusammenhang erzeugt werden. Es müssen *Bewegungsarten* (Kräfte) zusammengeführt bzw. angegeben werden, mit denen die Bewegungen/Veränderungen der gegebenen Teilchen erklärt werden, also „berechenbar“ sind.

Eine *epistemische Induktion* bzw. eine *Meta-Induktion* nach Schurz (siehe den Abschnitt *Fundamentale Optimalitätsrechtfertigungen*) nimmt an, dass (bisher erfolgreiche) Theorien zukünftig gleich bleiben, bzw. über die Evidenz hinaus gültig sind. Diese Theorien bestehen dabei aus Bewegungs- bzw. Veränderungsgesetzen, sowie gemeinsamen bzw.

vereinfachenden kausalen oder ontologischen Ursachen bzw. Reduktionen, wie z. B. Elementarteilchen.

Die unwahrscheinlichen Ausprägungen der Eigenschaften (Naturkonstanten) der Grundelemente der physikalischen Wirklichkeit (*Feinabstimmung des Universums*), sollen herkömmlich durch die Hypothese eines *Multiversums* erklärt werden (siehe z. B. Bohnet & Naumann 2022). Diese Hypothese müsste ebenfalls die Kriterien einer abduktiven Fundamentalrechtfertigung erfüllen.

8.3 Wirklichkeit bzw. Fundamentalrechtfertigung als Wahrheit

8.3.1 Theorie der Wirklichkeit als fundamental-gerechtfertigte Wahrheit

Die Theorie der Wirklichkeit nimmt an, dass es neben unserem Erleben die Wirklichkeit als zweite Seinsform gibt, und dass manche Teile unseres Erlebens ein korrektes Abbild dieser Wirklichkeit sind. Die Wirklichkeit und ihre Erkennbarkeit als zu rechtfertigende Annahmen zu betrachten ist Teil der Theorie der Wirklichkeit, wenn man die intuitive Herleitung der Wirklichkeit aus dem Abschnitt *Wirklichkeit und Bewusstsein* ablehnt. (Akzeptiert man jedoch den Schluss aus dem beschriebenen intuitiven direkten Realismus, ist zwar die Theorie der Wirklichkeit weiterhin eine Annahme, aber da die Existenz und Erkennbarkeit der bzw. einer Wirklichkeit übertragen werden kann, muss die Theorie der Wirklichkeit nicht *realistisch*, sondern nur *instrumentell* gerechtfertigt werden.) Dass unsere Erinnerungen zum Teil wahr sind, ist streng genommen ebenfalls nur eine Annahme. So sind viele unserer fundamentalen Ansichten eigentlich nur unsichere Annahmen. Diese Annahmen sind jedoch wie zuvor gezeigt fundamental-gerechtfertigt.

Fundamental-gerechtfertigte Annahmen, die nicht weiter auf anderen Annahmen basieren, sondern unmittelbar auf Basisüberzeugungen (siehe Abschnitt *Fundierungstheorie*), wie die Theorie der Wirklichkeit, sind als fundamentale Annahmen weniger unsicher, weshalb sie für uns einen besonderen Status haben. So können wir *fundamentale Fundamentalrechtfertigungen*, als Rechtfertigung definieren, welche die Verwendung des Begriffs der *Wahrheit* ermöglichen. Denn wir wollen die Wirklichkeit nicht nur als Annahme betrachten bzw. nicht nur von ihr als Annahme sprechen. Wir betrachten die Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit als *Wahrheit*, weil dies unserer intuitiven Auffassung entspricht und weil dies eine *fundamentale, fundamental-gerechtfertigte Annahme* ist.¹ Solch eine *fundamental-gerechtfertigte Wahrheit* ist also eine *angenommene* bzw. *festgelegte* Wahrheit, bzw. *fehlbare Wahrheit*.^{2,3}

So nehmen wir auch Wahrnehmungen der Wirklichkeit unter bestimmten Bedingungen (siehe den Abschnitt *Wahrnehmung der Wirklichkeit*) zum Teil als wahr an. Dies könnte man als unnötig und irrational kritisieren – die Wirklichkeit als existent und erkennbar zu betrachten ist jedoch die natürliche Ansicht mit der wir jeden Tag leben und leben wollen. Die Ansichten der Theorie der Wirklichkeit als wahr zu betrachten und zu bezeichnen ist stark in unserem Denken und Sprachgebrauch verwurzelt. So sprechen wir von all den Dingen, die streng genommen nur Annahmen sind, so, als ob sie wirklich existieren.

Wenn die Richtigkeit⁴ unserer Sinneswahrnehmungen unter bestimmten Bedingungen fundamental-gerechtfertigt ist, und unmittelbar auf Basisüberzeugungen aufbaut, dann können wir diese Sinneswahrnehmungen als wahr bezeichnen. Wenn Annahmen über Wirklichkeitsinhalte jedoch auf anderen Annahmen (bzw. fundamental-gerechtfertigten Wahrheiten) aufbauen, wäre dies für uns keine fundamental-gerechtfertigte Wahrheit. Ist eine Annahme nach den physikalischen Gesetzen nicht zwingend, könnte also auch etwas anderes der Fall sein, betrachten wir sie nur insofern als gerechtfertigt, als wir sie als *wahrscheinlich* annehmen. (Durch eine Rechtfertigung einer höheren Ebene könnte es jedoch wieder als Wahrheit bezeichnet werden, siehe Kontextualismus.)

Der Begriff der *Wahrheit* erfordert eigentlich eine sichere Rechtfertigung. Fundamentalrechtfertigungen sind jedoch insofern sicher, als wir davon ausgehen, dass sie nicht empirisch oder logisch widerlegt werden können, siehe den Abschnitt *Erwartete Unüberprüfbarkeit*. So gehen wir davon aus, dass unser Erleben einer scheinbaren Wirklichkeit so

¹ Dem ähnelt Poppers (1934) Begriff des *Vermutungswissen*.

² Siehe auch den Abschnitt *Epistemic Conservatism*.

³ So werden abduktive Hypothesen herkömmlich als (näherungsweise und/oder wahrscheinlich) wahr betrachtet. (SEP: Abduction, 2.)

⁴ Die fundamental-gerechtfertigte *Richtigkeit* unserer Sinneswahrnehmungen ist hierbei natürlich auch ihre *Wahrheit*. Da ihre Rechtfertigung als Fundamentalrechtfertigung aber zunächst als unsicher aufgefasst wird, wird die Verwendung des Begriffs der Wahrheit erst legitim, wenn dies explizit festgelegt wird.

fortbestehen wird, und wir nicht irgendwann ein völlig anderes Wirklichkeits-Erleben haben werden.

8.3.2 Kontextualismus von Wahrheit und Rechtfertigung

Diese Verwendung des Begriffs der Wahrheit reiht sich ein in die Idee des *epistemischen Kontextualismus*, siehe den Abschnitt *Fehlbarkeit von Wahrheit und Rechtfertigung*. Fundamentale fundamental-gerechtfertigte Wahrheiten könnten dabei die „erste Stufe“ in einem „Kontextualismus“ des Wahrheitsbegriffs sein. Unsere Basisüberzeugungen wären Wahrheiten der „Stufe Null“. Die erste Stufe *fehlbarer Wahrheit* wäre also die Theorie der Wirklichkeit. Während unsere Basisüberzeugungen fundamental wahr sind, wird die Wahrheit der Theorie der Wirklichkeit fundamental als wahr angenommen. Die zweite Stufe baut auf der Theorie der Wirklichkeit auf - es sind die physikalischen Gesetze, und (vielleicht) die interne Korrektheit unserer Erinnerungen.

Parallel dazu können drei fundamentale *Überzeugungsstärken* bzw. *Rechtfertigungsstärken* definiert werden: Unfehlbare bzw. „rationaliter unkorrigierbare“ *logisch-gerechtfertigte Wahrheit* (Basisüberzeugungen, also momentane Bewusstseinsinhalte), *fundamental-gerechtfertigte Wahrheit*, die erkenntnistheoretisch fundamental ist, also unmittelbar auf logisch-gerechtfertigte Wahrheit aufbaut (Theorie der Wirklichkeit), und *fundamental-gerechtfertigte Annahmen*, die nicht erkenntnistheoretisch fundamental sind (physikalische Theorien).¹ Rechtfertigungen höherer Ebenen beruhen auf weiteren Prämissen (Annahmen), und müssen bloß in einem bestimmten Sinne hinreichend gut sein, also nur bis zu einem gewissen Grad zweifelsfrei sein.² Als vierte Rechtfertigungsstärke könnte man nicht-fundamental-gerechtfertigte induktiv/abduktiv-gerechtfertigte Annahmen definieren, falls es induktive oder abduktive Schlüsse gibt, die wir als gerechtfertigt, aber nicht als fundamental-gerechtfertigt betrachten, siehe Abschnitte unter *Die Natur einer Fundamentalrechtfertigung bzw. fundamental-gerechtfertigten Annahme*.

Fazit: Die Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit ist als Annahme sowohl fundamental, da sie unmittelbar auf Basisüberzeugungen aufbaut, als auch fundamental-gerechtfertigt. Da es unserer intuitiven Auffassung entspricht, können wir beides somit als (fundamental-gerechtfertigte) Wahrheit definieren. Dies schließt an einen *Kontextualismus* der Begriffe *Wahrheit* und *Rechtfertigung* an. Es können drei fundamentale *Rechtfertigungsstärken* definiert werden: Logisch-gerechtfertigte Wahrheit (Basisüberzeugungen), fundamentale fundamental-gerechtfertigte Wahrheit (Theorie der Wirklichkeit), und nicht-fundamentale fundamental-gerechtfertigte Annahmen (physikalische Theorien).

8.3.3 Fehlbarkeit physikalischer Theorien

Nach dem *Miracle-Argument* (Putnam 1975 (a), 73) lässt jede Interpretation einer wissenschaftlichen Theorie, die nicht von einem Realismus (und insofern ihrer Wahrheit) ausgeht, den Erfolg dieser Theorie als reines Wunder erscheinen. Es wäre - so die Argumentation - eine sehr unwahrscheinliche Verkettung von Zufällen, dass unsere Theorien richtige Vorhersagen machen, wenn sie nicht wahr wären. Im Gegensatz zur Theorie der Wirklichkeit haben sich physikalische Theorien, welche Annahmen über nicht-Wahrgenommenes aufstellen, bisher oft schon durch neue Wahrnehmungen als falsch herausgestellt. Im Gegensatz zur Theorie der Wirklichkeit nehmen wir an bzw. halten wir es für viel wahrscheinlicher, dass wir bessere physikalische Theorien finden können, welche den alten widersprechen. Die Regelmäßigkeit von (beobachteten) Bewegung von Wirklichkeitsinhalten, aufgrund derer wir physikalische Gesetze aufstellen, könnte nur ein Effekt von zugrundeliegenden anderen Regelmäßigkeiten bzw. Gesetzmäßigkeiten sein, welche auch ganz andere Bewegungen hervorrufen könnten. Deswegen sind physikalische Gesetze nur Annahmen, von denen wir ausgehen dass sie sich als falsch herausstellen können. So ist unser Erleben der Wirklichkeit nur ein Ausschnitt dieser, sodass vor allem im Kleinen (Elementarteilchen/-kräfte) noch viel unentdeckt ist, was unsere physikalischen Theorien revidieren könnte.

So gibt es das (umstrittene) Argument der *pessimistischen Metainduktion*, nach dem sich jede Theorie in der Wissenschaftsgeschichte später als falsch herausgestellt hätte, weshalb man die bisher erfolgreichsten Theorien nicht als

¹ Ähnlich dazu schlägt Chisholm (1976) eine epistemische Rangskala als rationale Glaubensgrade vor: Apriori-Wissen - Gewissheit - unmittelbare Evidenz - mittelbare Evidenz - zweifelsfreier Glaube - akzeptierbarer Glaube.

² Schurz (2021, 21) meint, dass in der Wissenschaft auch dann von Wissen oder Erkenntnis gesprochen wird, wenn nur approximative Wahrheit vorliegt. Und auch unser alltäglicher, intuitiver Wissensbegriff verlange einen Grad an Rechtfertigung mit lediglich sehr hoher objektiver Wahrscheinlichkeit (S. 23). Unser Wissensbegriff scheint jedoch inkohärent (bzw. kontextualistisch) zu sein, wie Schurz an dem Beispiel zeigt, dass wir das Verlieren eines extrem unwahrscheinlichen Lottogewinns nicht vorher als gewusst bezeichnen.

wahr ansehen sollte (Schurz 2021, 252). Nur weil eine Theorie also richtige Vorhersagen trifft, sind nicht all ihre Annahmen wahr. So meint z. B. auch Schurz (S. 251), dass das Miracle-Argument in seiner einfachen Form unhaltbar ist. Davon abgesehen spielt das Miracle-Argument jedoch auf die hohe Erklärungskraft bzw. hohe Wahrscheinlichkeit der Theorie der Wirklichkeit ab, siehe den Abschnitt *Fundamentalrechtfertigungen der Wirklichkeit und physikalischen Gesetze*.

Des Weiteren sind unsere Erinnerungen fehlbar, und die Aufmerksamkeit unserer momentanen Wahrnehmung ist begrenzt, sodass Theorien bzw. Informationen ab einem gewissen Grad an Komplexität nicht sicher sind.

8.3.4 Physikalische Theorien als Wahrheit

Allerdings ist die *Wahrheitsnähe* von physikalischen Theorien vielleicht nicht widerlegbar. So haben wir z. B. keinen Zweifel daran, dass sich Materie *näherungsweise* so bewegt, wie Newtons Gesetze es in einem bestimmten Anwendungsbereich sagen. Und es kann auch sein, dass wir manche grundlegenden physikalischen Theorien bzw. Gesetzmäßigkeiten als sehr sicher betrachten und möglicherweise annehmen, dass sie sich nie als falsch herausstellen können. So können wir vielleicht annehmen, dass die Gesetze der Schwerkraft immer gültig sind. Insofern können wir manche physikalischen Gesetzmäßigkeiten vielleicht nicht nur als wahrheitsnah, sondern als wahr annehmen bzw. definieren. Da physikalische Theorien immer auf der Theorie der Wirklichkeit aufbauen, wäre ihre Wahrheit bzw. Wahrheitsnähe eine nächste Stufe im Kontextualismus des Wahrheits- bzw. Rechtfertigungsbegriffs. Teil dieser Stufe wären alle grundlegenden, möglicherweise fundamental-gerechtfertigten Annahmen, die auf der Theorie der Wirklichkeit aufbauen.

Die Wahrheit einer Theorie selbst, als ein Realismus der Theorie-immanenten Annahmen (*Theorieabduktion*), ist jedoch zu unterscheiden von der induktiv gerechtfertigten Annahme der zukünftig fortbestehenden Richtigkeit (Wahrheit) der Vorhersagen einer erfolgreichen Theorie. Die angenommene Wahrheit der durch eine Theorie getroffenen Annahmen basiert auf der Wahrheitsnähe der Theorie selbst. Die Richtigkeit einer Theorie kann insofern nicht mit der Richtigkeit ihrer Vorhersagen gerechtfertigt werden, als zukünftige Vorhersagen durch die Theorie hergeleitet werden, und vergangene Vorhersagen Teil der wahrgenommenen Evidenz werden, durch welche die Theorie gebildet wurde. (Die wahrgenommenen Vorhersagen sind auf dieser Rechtfertigungsebene gar keine Annahmen mehr, sondern wahre Wahrnehmungen.) Dass eine Theorie richtige Vorhersagen gemacht hat ist also insofern kein Grund dafür, eine Theorie als wahrheitsnah zu betrachten, sondern es ist - als die Kompatibilität zu bzw. Erklärungskraft von nachträglich wahrgenommener Evidenz - eine Bedingung. (Vgl. Schurz' Kriterium der *unabhängigen Bestätigbarkeit*, siehe Abschnitt *Kriterien rational gerechtfertigter Theorieabduktion*.)

Fazit: Wir nehmen auch physikalische Theorien oder Gesetzmäßigkeiten zum Teil als wahr oder als wahrheitsnah an, wenn wir davon ausgehen, dass sie nicht durch neue Wahrnehmungen widerlegt werden.

Wahrheitsnahe und wahrscheinliche Annahmen als Wahrheit

Gehen wir davon aus, dass sich eine Überzeugung möglicherweise nur sehr geringfügig von der Wahrheit unterscheidet, betrachten wir sie als *näherungsweise wahr*, bezeichnen sie aber oft schlicht nur als *wahr*. Und auch wenn wir die (fundamental-gerechtfertigte) Wahrscheinlichkeit von etwas als sehr hoch einschätzen, sprechen wir in bestimmten Fällen statt von korrekten Wahrscheinlichkeits-Aussagen über etwas als wäre es ein Fakt, und bezeichnen es zum Teil auch als wahr. Dies ist eine angenommene Wahrheit „höherer Ebene“. Die Bevorzugung einer Hypothese mit der höchsten Wahrscheinlichkeit - bzw. diese Hypothese als wahr zu betrachten - ist (im strengeren Sinne) nicht gerechtfertigt, da dies der Annahme ihrer Wahrscheinlichkeit widerspricht. Denn eine Wahrscheinlichkeit besagt, dass es unklar ist, ob etwas tatsächlich der Fall ist, und dass auch etwas anderes mit geringerer Wahrscheinlichkeit der Fall sein könne. Gibt es Annahmen, die fundamentaler als die wahrscheinlichste Hypothese sind, wie die Gesetze der Physik, könnte das Bevorzugen der Hypothese auch diesen widersprechen, da es physikalisch möglich sein kann, dass die Hypothese nicht der Fall ist.

9 Herkömmliches & Fortführendes: Verschiedenes zur Wirklichkeitserkenntnis

9.1 Empirismus und Rationalismus

Die Erkenntnis des *Empirismus*, dass alle Erkenntnisse auf Wahrnehmung (im weiteren Sinne) zurückzuführen seien, ist richtig – wobei wir aber auch vom Verstand veränderte Wahrnehmung (also gedankliche Konstruktionen) unter bestimmten Bedingungen (wie Fundamentalrechtfertigung) als Erkenntnis (bzw. als Wahrheit) bezeichnen.¹ (Ernst 2016, 104) (So ist auch ebendiese Erkenntnis des Empirismus nur durch Nachdenken und nicht durch Wahrnehmung entstanden.) Der *Rationalismus*, bei dem der Verstand gegenüber der Erfahrung (Sinneserkenntnis) als Quelle der Erkenntnis Vorrang hat, ist sofern richtig, als sich der Begriff der Erkenntnis so definieren könnte, dass eine bloße Sinneswahrnehmung erst eine Erkenntnis ist, wenn der Verstand sie als Wahrnehmung von etwas, und damit als Erkenntnis über dieses etwas anerkennt. Descartes meinte jedoch, dass wir auch das Physische („Körper“) nicht durch die Sinne, sondern nur durch den Verstand *erkennen* können. Dabei würde er jedoch wahrscheinlich nicht bestreiten, dass wir das Physische durch die Sinne wahrnehmen.

Der *überzogen-dogmatische* Empirismus, wie Schurz (2021, 107) ihn nennt, nimmt Sinneswahrnehmungen (zum Teil) als wahr an, und schreibt der induktiven Methode eine der Logik ähnliche Beweiskraft zu. Der *kritisch-minimale* Empirismus betrachtet wie der neuzeitliche Rationalismus nur introspektive Urteile als evident und den Schluss auf die Außenwelt dagegen als hypothetisch. Für den Empirismus basiert Außenwelterkenntnis auf Sinneserfahrung. Logisch-analytische Vernunftgesetze können nur aus Realerkenntnissen weitere Realerkenntnisse ableiten, aber keine neuen begründen, weshalb es ein Begründungsproblem von Realerkenntnissen gibt (S. 107 ff.) Der Rationalismus postuliert zusätzlich synthetisch-apriorische Vernunftansichten, die notwendige Realerkenntnisse ausdrücken sollen, wie z. B., dass bei zwei sich kreuzenden Geraden die gegenüberliegenden Winkel gleich groß sind. Diese können jedoch nur durch unsere *intuitive Logik* begründet, aber nicht bewiesen werden. Es ist auch eine andere, erweiterte Logik (mathematisch-abstrakt) denkbar, aber (wahrscheinlich) nicht (anschaulich) vorstellbar. Der Empirismus schließt jedoch im Gegensatz zum Rationalismus aus den durch Reflexion erfahrenen Gesetzen nicht auf deren Objektivität als Realerkenntnis (S. 110).

Fazit: Erkenntnis muss wie im Empirismus auf Wahrnehmung basieren, kann jedoch auch wie im Rationalismus durch den Verstand geformt werden.

9.1.1 Schurz' abduktiver Empirismus

Der von Schurz (S. 110) beschriebene abduktive Empirismus besagt, dass nur von Sinneserscheinungen, aber nicht von rationalen Intuitionen (bzw. reflektierten Innenercheinungen) abduktiv auf externe Realursachen (als beste Erklärung) geschlossen werden kann. Beide sind zwar nicht willentlich steuerbare introspektive Erfahrungen, aber Sinneserfahrungen werden nur durch eine subjektunabhängige Realität am besten erklärt, da wir uns andere Sinneserfahrungen vorstellen können. Da wir uns keine anderen rationalen Intuitionen vorstellen können, sind subjektive Gesetze unseres Vorstellungsvermögens die bessere Erklärung. Schurz (S. 111) meint jedoch, dass unsere rationalen Intuitionen nicht durch eine subjektunabhängige Realität verursacht sind. Sie sind jedoch als Bewusstseinsinhalte durch die Wirklichkeit bestimmt, und als Gehirnzustände ein Teil der Wirklichkeit. Diese These des abduktiven Realismus ist damit falsch, da auch für rationale Intuitionen externe Realursachen (die Wirklichkeit) als ihre beste Erklärung gerechtfertigt sind. Erkenntnisse über Wirklichkeitsinhalte sind jedoch weiterhin nur durch Sinneserscheinungen möglich.

Fazit: Schurz' abduktiver Empirismus scheint zu vernachlässigen, dass auch rationale Intuitionen wie alle Bewusstseinsinhalte durch die Wirklichkeit (Gehirn) bestimmt zu sein scheinen.

9.1.2 Konstruktiver Empirismus

Nach dem konstruktiven Empirismus geht es in der Wissenschaft nicht darum *wahre*, sondern *empirisch adäquate* Theorien zu finden, als Theorien deren Aussagen über beobachtbare Phänomene wahr sind. Das bedeutet, dass die Theorien Annahmen über nicht-Wahrnehmbares treffen können (um das Wahrgenommene zu erklären), wir diese jedoch nicht als wahr ansehen (können, weil es eben nur unsichere Annahmen sind). Annahmen über beobachtbare Phänomene bzw.

¹ Des Weiteren meint z. B. Burge (2020, 21), dass sinnliche Wahrnehmung die Grundlage für darüber hinausgehende objektive Erkenntnisse in den empirischen Wissenschaften darstellt.

Wahrnehmbares sind jedoch auch unsichere Annahmen, wenn das Wahrnehmbare nicht auch tatsächlich wahrgenommen wurde. Der konstruktive Empirismus übersieht jedoch, dass wir nur bestimmte „empirisch adäquate Theorien“ bevorzugen. Unsere Theorien gehen weit über empirische Adäquatheit hinaus, siehe den Abschnitt *Fundamentale Rechtfertigung*. Es gibt herkömmlich auch lange Diskussionen um die *Unterbestimmtheit wissenschaftlicher Theorien*, welche sich jedoch nur um den Fakt drehen, dass unsere Theorien aus Annahmen bestehen. Die eigentliche Frage ist, warum wir manche unsicheren Annahmen aufstellen bzw. bevorzugen.

Fazit: Unsere Theorien gehen weit über die empirische Adäquatheit des konstruktiven Empirismus hinaus – siehe Fundamentalphilosophie.

9.1.3 Positivismus

Nach dem logischen Empirismus bzw. logischen Positivismus kann wie im klassischen Empirismus Erkenntnis nur durch Erfahrung erlangt werden oder auf analytischen Voraussetzungen beruhen. Nur Deduktion und Induktion gelten im Positivismus als rationales Schließen, und Wissen sollte auf *erfahrungsimmanente* Phänomene reduziert werden. Durch logische Analyse der Sprache wollte man bestimmte philosophische Probleme lösen bzw. beseitigen. Erkenntnis sollte auf die Interpretation von „positiven“ (wissenschaftlichen) Befunden, Mathematik oder Logik beschränkt sein. Nach dem logischen Empirismus sollten bedeutungsvolle Aussagen auf Beobachtungssätze reduziert werden können, oder zu ihnen in einer „logischen Relation“ stehen, sodass sie durch akzeptierte Beobachtungssätze bestätigt bzw. geprüft werden können. Teil dieser *Interpretation* und *logischen Relation* müssten jedoch auch unsere Theorien, und damit unsichere Annahmen sein, denn auch diese betrachten wir zum Teil als fundamental-gerechtfertigte Erkenntnisse. Dem logischen Empirismus fehlte eine akzeptierte Theorie abduktiver Schlüsse, meint Schurz (2021, 98). Schurz (S. 123) beleuchtet des Weiteren Probleme des positivistischen Reduktionsprogramms.

Nach dem ursprünglichen *Sinnkriterium* des Positivismus sind nur empirisch verifizierbare Aussagen sinnvoll. Popper (1934) kritisierte diesen Verifikationismus als logisch widerlegt. Im Grunde geht es jedoch darum, dass wir in der Philosophie und Wissenschaft auch Theorien als sinnvoll anerkennen, die sich nicht beweisen lassen. Diese müssen jedoch trotzdem nach bestimmten Prinzipien aus dem Empirischen folgen, wie z. B. wenn eine Theorie oder Annahme ein wahrgenommenes Phänomen *erklärt*.

Carnap (1928 (1)) meint, dass Sätze (der Metaphysik), die über die Empirie (oder reine Logik) hinausgehen, sinnlos sind, und bezeichnete Probleme, die mithilfe solcher Scheinaussagen diskutiert werden, als Scheinprobleme. (Dieser Standpunkt wurde auch *Neopositivismus* genannt.) Für ihn waren alle Aussagen über die Wirklichkeit und fremde Bewusstseinsinhalte *Pseudo-Aussagen*, da sie sich immer nur auf eigene Bewusstseinsinhalte beziehen können, und nicht auf die Inhalte ihrer eigentlichen Bedeutungen. Dies ist jedoch kein Problem, denn die Vorstellung von etwas (nicht gegenwärtigem) können wir (ganz intuitiv) trotzdem eben als die Vorstellung von etwas betrachten (bzw. beschreiben). Der „Bezug“ zu nicht-Gegenwärtigem ist natürlich keine existierende Verknüpfung, aber das muss es auch nicht sein.

Im Positivismus und Neopositivismus wird die Realismushypothese nicht akzeptiert (Schurz, S. 96) – bzw. gelingt der positivistische Reduktionsversuch von Realsätzen auf Erscheinungssätze nicht, da der Gehalt der Realismushypothese stärker ist als Überzeugungen über interne Sachverhalte (S. 110).

Die anti-metaphysische Begründung von Wissenschaft im Wiener Kreis, wie von Carnap, wurde später als gescheitert betrachtet (Quitterer 2003). Die analytische Zurückführung von intersubjektiven Realsätzen auf introspektive Erscheinungssätze ist kaum haltbar, meint Schurz (S. 98). Carnaps Idee, dass (wissenschaftliche) Erkenntnis im Grunde auf dem subjektiv Gegebenen aufbauen muss, ist jedoch insofern richtig, als wir streng genommen nur unsere eigenen Bewusstseinsinhalte erleben. Nur baut wissenschaftliche Erkenntnis auf Annahmen auf, die als metaphysisch bezeichnet werden könnten, da sie vielleicht keine rein logische Folge aus unmittelbar Gegebenen sind.

Fazit: Die Beschränkung der Erkenntnis auf Erfahrung und Logik wie im Positivismus vernachlässigt, dass unserer Erkenntnisziele wie die Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit scheinbar darüber hinausgehen.

9.2 Kausalität

Ursachen und Wirkungen als zwei verschiedene Wirklichkeitsinhalte sind, so definieren wir die Begriffe, nach den Gesetzen der Physik verbunden (bzw. nach den *wahren* Gesetzen der Physik, auch wenn wir diese noch nicht erkannt haben). Bei Kausalität als physikalischer Ursache-Wirkung-Zusammenhang geht die Wirkung mittels physikalischer Gesetze aus der

Ursache hervor. (Es gibt des Weiteren auch noch eine andere, alltagssprachliche Definition des Begriffs *Ursache*.) Dass die einzelnen Zustände der Wirklichkeit *kausal* verknüpft sind bedeutet im Grunde nur, dass aus dem einen Zustand der andere folgte bzw. dass sich etwas bewegte. Kausalität verbindet Ursache und Wirkung. Ursache und Wirkung sind jedoch nur durch die physikalischen Gesetze verbunden. *Kausalität* ist also nur die Annahme, dass sich Wirklichkeitsinhalte nach bestimmten Gesetzen bewegen bzw. verändern, oder dass sich Wirklichkeitsinhalte überhaupt bewegen bzw. verändern. Die simpelste Form von Kausalität bzw. physikalischen Gesetzen könnte die Bewegung eines Wirklichkeitsinhaltes oder gar die unveränderte Existenz eines Wirklichkeitsinhaltes in der Zeit sein. (Ursache und Wirkung sind dann die Existenz des Wirklichkeitsinhaltes zu den unterschiedlichen Zeitpunkten.) Denn man nimmt lediglich zwei identische Zustände (an verschiedenen Orten) nacheinander wahr, und könnte es dann lediglich als Annahme betrachten, dass es sich um denselben Zustand handelt, welcher konstant existiert (und sich bewegt). Eine herkömmliche *Kausalaussage* drückt also eigentlich nur eine Bewegung von Wirklichkeitsinhalten aus, welche so komplex bzw. indirekt ist, dass die Zusammenhänge der Kausalität bzw. eben schlicht der Bewegung, also zwischen Ursache und Wirkung, im Fokus stehen und erst durch die Anwendung von physikalischen Theorien erklärt werden. So z. B. wenn sich ein Körper aufgrund von Magnetismus bewegt.

In der Quantenphysik wurde gezeigt, dass der Eindruck eines notwendigen Kausalitätsprinzips subjektiv ist (Schurz 2021, 109).

Fazit: Kausalität ist im Grunde nur Veränderung, welche notwendig *physikalisch* erfolgt.

9.2.1 Kausalität nur Korrelation? (Hume)

Lewis (1986) meinte: „All there is to the world is a vast mosaic of local matters of particular fact, just one little thing and then another.“ (Dies entspricht dem Standpunkt der *Humean supervenience*.) Diese Tatsachen sind jedoch keinesfalls nur materieller Natur und sind vielleicht sogar laut Quantentheorie unbestimmt, das heißt handelt sich nicht um bestimmte, einzelne Tatsachen. Und diese von Lewis beschriebene Ansicht scheint ebenfalls unserer Annahme zu widersprechen, dass es allgemeine physikalische Gesetze gibt, welche eine unsichtbare Grundlage für jede Existenz bilden. Deswegen gab es in der Philosophie eine Debatte um die *Humean supervenience*.

Hume (1758) erklärte Verursachung folgendermaßen: „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.“ Wenn B immer auf A folgt, dann ist dies jedoch lediglich Korrelation. Kausalität wäre dies erst, wenn A B verursacht, was wie beschrieben bedeutet, dass sie sich gemäß der physikalischen Verursachung verhalten müssen. Wobei physikalische Gesetze als Bewegungsgesetze natürlich auch nur annehmen, dass bestimmte Wirklichkeitsinhalte sich immer auf eine bestimmte Weise bewegen. So meinte Hume, dass ein Kausalzusammenhang bzw. ein physikalisches Bewegungsgesetz immer nur eine Annahme ist, die als induktive Annahme vom Bekannten aufs Unbekannte schließt.

Was Hume am Begriff der Verursachung kritisierte war, dass wir nur wahrnehmen, dass B auf A folgt, und dass der Begriff der Verursachung eigentlich nichts weiteres annimmt, also keinen bestimmten Wirklichkeitsinhalt annimmt, der ebenfalls existieren sollte. Die Aussage „A verursachte B“ würde also nichts anderes bedeuten als „B folgte auf A (und B-Ähnliches wird immer auf A-Ähnliches folgen)“. Letzteres könnte aber eben auch eine bloße Korrelation sein. Das heißt wir bezeichnen von all den Korrelationen, welche wir wahrnehmen, manche als Kausalitäten bzw. Verursachungen, weil dies den Gesetzen der Physik entspricht, welche eine (konsistente) Vereinfachung im Sinne einer Fundamentalrechtfertigung, und deswegen sinnvoll sind.

Wenn Kausalität nur Korrelation ist, von welcher wir sagen, dass sie Kausalität ist, könnte man sich fragen warum die Kausalitäten der Wirklichkeit so konsistent und beständig sind bzw. wie wir dazu kommen, nur bestimmte Korrelationen als Kausalitäten zu bezeichnen. Man könnte also vermuten, dass es eine Kausalverbindung als etwas Reales geben muss, welche die angenommene Ursache und Wirkung verbindet. Ohne eine Kausalverbindung erscheint es wie Zufall, dass auf B immer A folgt. Zwischen Ursache und Wirkung kann es jedoch keine Kausalverbindung als weiteren Wirklichkeitsinhalt geben. Ursache und Wirkung wie ein Körper der einen anderen verdrängt (in Bewegung setzt) sind bereits alles was existiert. Dass es kein Zufall ist, dass sich der andere Körper bewegt, wird streng genommen nur angenommen. Und dass es wie ein Zufall erscheint, ist mit der Theorie der Wirklichkeit nicht mehr der Fall, denn dann ist klar, dass auf A immer B folgt, weil die Physik nichts anderes zulässt.

Hume meint jedoch, dass es keine notwendigen Verknüpfungen in der Natur gibt. Er meint, dass die „notwendige Kausalverbindung“ eine metaphysische Erfindung ist, und wir nur eine regelmäßige Aufeinanderfolge von (nahe beieinanderliegenden) Ereignissen beobachten (Schurz 2021, 164). (G. Gabriel (2020) meint, dass Hume den Begriff einer

notwendigen Verknüpfung in den Dingen zu einem psychologischen Begriff der bloßen Erwartung im erkennenden Subjekt abschwächt.) Dies widerspricht jedoch unseren Annahmen von physikalischen Gesetzen. Es gibt also notwendige Verknüpfungen zwischen einer Ursache und einer Wirkung insofern, wie es physikalische Gesetze gibt, welche beschreiben (sollen), wie sich etwas verändern bzw. bewegen muss. Bewegungsgesetze bzw. Kräfte lassen jedoch (wahrscheinlich) nur als abstrakte Existenzen beschreiben. Die Frage ist also, ob wir die Regelmäßigkeiten in den beobachteten Bewegungen lediglich als solche beschreiben, oder ob wir annehmen, dass in der Wirklichkeit eine Ursache dafür existiert.

Hume konnte des Weiteren durch die Ablehnung induktiver Schlüsse nicht begründen, warum Vergangenheit und Zukunft gleichförmig sein sollen, warum also die Kausalgesetze der vergangenen Erfahrung auch in Zukunft gelten sollen. Denn dies ist gerade der Definition nach nicht empirisch begründbar.

Kausalität als Kausalverbindung zwischen Ereignissen müsse wie eine physikalische Kraft als theoretischer Begriff verstanden werden, meint Schurz (2021, 253).

9.2.2 Beschriebene Regelmäßigkeiten oder reale physische Notwendigkeiten?

Physikalische Gesetze können als *Laws of Science* aufgefasst werden, die lediglich Regelmäßigkeiten beschreiben, oder aber als *Laws of Nature*, die reale physische Notwendigkeiten ausdrücken, also dass etwas immer nach einem physikalischen Gesetz geschehen muss. Letztere Ansicht ist eine zusätzliche, nicht beweisbare, aber wahrscheinlich sinnvolle (fundamental-gerechtfertigte) Annahme, welche bei einer Umfrage unter Philosophie-Professoren (Bourget & Chalmers 2013) der größte Anteil mit rund 57 % befürwortet hat.

Physikalische Kräfte bzw. Bewegungsgesetze scheinen keine gewöhnliche, vorstellbare Existenz von etwas anzunehmen, sondern sind nur eine Art theoretische bzw. abstrakte Existenz, da wir nur ihre Auswirkungen als die Bewegung von Materie wahrnehmen. Deswegen, so könnte man meinen, sind sie vielleicht bloß eine einfachere bzw. zusammenfassende Beschreibung der Bewegungen - wobei sie jedoch auch über das Wahrgenommene hinaus gültig sein sollen. Eine Kraft bzw. ein Bewegungsgesetz müsste vielleicht insofern nicht als abstrakte Existenz angenommen werden, als wir auch sagen könnten, dass es einfach so ist, dass sich bestimmte Wirklichkeitsinhalte immer auf bestimmte Weise bewegen. Es wäre einfach ein nicht reduzierbarer Fakt der Wirklichkeit. Genau dies zu sagen könnte jedoch schon wieder eine abstrakte Eigenschaft von Wirklichkeitsinhalten annehmen, sich immer auf eine bestimmte Weise zu bewegen.

Eines der debattierten Aspekte (IEP: Laws of Nature) war die Frage nach kausaler Verursachung. Zu sagen, dass eine Wirkung eintrat weil es eine Ursache gab, wäre keine Beschreibung mehr, sondern die Annahme einer physikalischen Notwendigkeit. Der *Anti-Realismus* von physikalischen Gesetzen scheint Kausalitäten zu vernachlässigen, die wir als gegeben annehmen. Fällt ein Gegenstand auf den Boden, wenn man ihn loslässt, betrachten wir dies als Wirkung der Ursache der real existierenden Kräfte oder Bewegungsgesetze. Der Anti-Realismus kann keine Ursache angeben, sondern nur sagen, dass es eben so geschehen ist. Dass die Idee von Kräften als abstrakte Existenz sinnvoll ist, zeigt sich daran, dass wir die beobachteten Phänomene gar nicht anders erklären können als durch die Annahme einer abstrakten Existenz wie einer Kraft. Wobei *erklären* hier eben heißt, dass man eine gemeinsame Ursache angibt. Wir wollen nicht nur eine einfache Beschreibung, sondern wir wollen, dass die Existenz bzw. die Wirklichkeit selbst nach einfachen Prinzipien funktioniert - und dazu ist die Annahme realer abstrakter Kräfte nötig. Der Quantentheorie zufolge existieren sowieso nur abstrakte Objekte mit abstrakten Eigenschaften, die wir uns nicht wirklich vorstellen können. Die Annahme abstrakter Gesetze bzw. Kräfte wäre also kein logischer Bruch.

Schurz (2021, 257 ff.) meint ebenfalls, dass reale Kausalrelationen epistemisch benötigt werden, und vorgefundene empirische Gesetzmäßigkeiten nicht ausreichen, siehe auch den Abschnitt *Rechtfertigung der Abduktion durch Kausalität*.

Wenn physikalische Gesetze nur Beschreibungen von Regelmäßigkeiten wären, würden wir keine Annahmen über zukünftige Ereignisse treffen. Genau dies wollen wir jedoch. Deswegen sagen wir, dass sich Dinge *immer* nach den physikalischen Gesetzen bewegen, was gleichbedeutend damit ist, dass es physikalische Notwendigkeiten sind.

Ein anderer debattierter Aspekt war, dass die Ordnung des Universums nur ein Zufall sei, wenn es keine zugrunde liegende Notwendigkeit gäbe, warum z. B. alle Elektronen die gleiche Ladung haben. „At some point explanations must come to an end. Regularists place that stopping point at the way-the-world-is. Necessitarians place it one, inaccessible, step beyond, at the way-the-world-must-be.“ Wir wollen jedoch nicht nur sagen, wie das bisher (bzw. momentan) Wahrgenommene ist, sondern wir wollen auch Annahmen über nicht-Wahrgenommenes treffen. In diesem Sinne zu sagen,

dass alle Elektronen¹ die gleiche Ladung haben, ist gleichbedeutend mit der Annahme der physikalischen Notwendigkeit, dass alle Elektronen die gleiche Ladung haben müssen. Denn die Möglichkeit offenzulassen, dass es auch anders sein könnte, und gleichzeitig anzunehmen, dass die Möglichkeit nie eintreten wird, erscheint sinnlos.

Fazit: Die Gesetze der Physik und physikalische Kräfte haben nur als Annahmen realer, aber abstrakter Existenz ihre Erklärungskraft.

9.3 Kritischer Rationalismus, Karl Popper, Falsifikation

9.3.1 Wahrheitsähnlichkeit

Popper (1958) meint, dass unsere Theorien und Annahmen sich der echten Wahrheit annähern, in dem Sinne, dass sie der echten Wahrheit ähnlicher werden. Er nennt dies *Wahrheitsähnlichkeit*. Dies entspricht der Theorie der Wirklichkeit, denn wir nehmen an, dass eine Wirklichkeit existiert und unsere physikalischen Theorien dieser immer besser entsprechen. Als Kriterium für die Wahrheitsähnlichkeit nennt er neben ein paar anderen (wie detailreichere Beschreibungen und bessere Vorhersagen) das (wie er meint zusammenfassende) Kriterium des höheren *empirischen oder logischen Gehalts*. Eine Aussage sei der Wahrheit näher, wenn unter den aus ihr abgeleiteten Aussagen mehr wahre und/oder weniger falsche sind, meint Popper. (Wodurch es auch besser, also näher an der Wahrheit sein kann, überhaupt keine Theorie zu vertreten, als eine Theorie, die nur falsche Aussagen produziert.) Da sich dieser *Gehalt* in meine Theorie der Fundamentalrechtfertigungen überführen lässt, bedeutet dies, dass vereinfachendere Theorien die besseren sind, da sie mehr von der Welt (natürlich richtig bzw. wahr) beschreiben. Annahmen werden als insgesamt falsch betrachtet, wenn sie eine falsche Ableitung haben. Denn diese falsifiziert sie, wie Popper sagen würde. Trotzdem können sie immer noch eine gerechtfertigte Annahme bzw. Theorie sein.)

Dass die Wirklichkeit nach den physikalischen Theorien funktioniert, können wir jedoch nicht wissen. Schon im nächsten Moment könnte sich die Wirklichkeit anders verhalten (was wir durch andere Wahrnehmungen erkennen würden). Alles bisher Beobachtete könnte nur zufällig durch die Theorien beschreibbar gewesen sein. Tatsächlich könnte es auch eine chaotische Wirklichkeit geben, die nicht durch fundamentale Prinzipien bestimmt ist. Da wir jedoch überhaupt nur *annehmen*, dass es eine Wirklichkeit gibt, können wir auch annehmen, dass der Wirklichkeit fundamentale Prinzipien zugrunde liegen. Unter dieser Annahme können wir davon ausgehen, dass sich unsere Theorien diesen Prinzipien und damit der echten Wahrheit immer weiter annähern. (Was nicht ausschließt, dass sich die Prinzipien der Wirklichkeit temporär ändern, da sie nur Effekt von fundamentalen Prinzipien sind. Aber auch das Erkennen temporärer Prinzipien wäre ein Erkennen echter Wahrheit (ohne dass wir es wissen).) Gemeint ist hier also eine echte Wahrheit bezüglich der Kräfte und damit den Regeln der Bewegungen der Wirklichkeit. Ohne die Annahme fundamentaler Prinzipien gäbe es solch eine echte Wahrheit also gar nicht. Haben wir eine unmittelbare Wahrnehmung eines Wirklichkeitsinhaltes, betrachten wir diese (bzw. deren Kontraste) jedoch normalerweise als echte Wahrheit und nicht als mögliche Annäherung an die echte Wahrheit. (Dies fehlt Poppers Theorie der Wahrheitsähnlichkeit.)

9.3.2 Nicht beweisbare Wahrheiten und Annahmen

Nach dem Kritischen Rationalismus können wir nicht wissen was wahr ist, sondern nur Annahmen aufstellen, von welchen wir glauben, dass sie der Wahrheit am nächsten kommen. Das würde bedeuten, dass die zu erkennenden Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalte vorstellbar, aber absolut nicht wahrnehmbar sind. So nehmen wir an, dass es eine Wirklichkeit gibt, wir diese aber immer nur mittels möglicherweise trügerischen Wahrnehmungen erkennen. Wie in den ersten beiden Abschnitten gezeigt, ist die Wahrheit der Wirklichkeit jedoch erkennbar, da wir von der Wahrheit normaler Sinneswahrnehmung ausgehen können.

Selbst wenn man nicht akzeptiert, dass wir durch die intuitive Wirklichkeit davon ausgehen können, dass in der Theorie der Wirklichkeit die Erkennbarkeit der Wirklichkeit realistisch gesichert ist, können wir normale Wahrnehmung (siehe den Abschnitt *Wahrnehmung der Wirklichkeit*) schlicht als *wahr annehmen*. Dass sie nicht beweisbar ist, ist wie im Abschnitt

¹ Elektronen könnten insofern ein ungünstiges Beispiel sein, als ihre Eigenschaften nur aus fundamentalen Elementarteilchen resultieren, wodurch sie alle die gleiche Ladung haben müssen, da dies durch die Elementarteilchen bestimmt ist. Gleichzeitig ist ihre Ladung damit aber auch keine fundamentale Annahme, weshalb die Annahme einer Notwendigkeit hier vielleicht nicht sinnvoll ist.

Wirklichkeit und Bewusstsein gezeigt nicht in einem größeren Sinne richtig, als dass sie wahr ist und nicht bewiesen werden muss. Statt zu glauben, dass es Wirklichkeitsinhalte gibt, die wir nie erkennen können, kann man auch ebenso gut glauben, dass es Wirklichkeitsinhalte gibt, die wir wahrnehmen können. Bzw. ist diese Sichtweise auch zu bevorzugen (siehe den Abschnitt *Wirklichkeit und Bewusstsein*). Des Weiteren gibt es jedoch weniger fundamentale Annahmen, die wir nicht als wahr annehmen, auch wenn sie fundamental-gerechtfertigt sind. So z. B. vielleicht Elementarteilchen, welche wir uns nur durch ihre Wirkungen auf höherer Größenebene erschließen können. Da wir sie möglicherweise nie wahrnehmen können, sind sie tatsächlich nicht beweisbare, potenzielle Wahrheiten.

Nach dem *Fallibilismus* gibt es keine absolute Gewissheit und Irrtümer lassen sich niemals ausschließen. Bis auf Wahrheiten über eigene, momentane Bewusstseinsinhalte ist diese Aussage korrekt. („Logische Wahrheiten“ natürlich ebenfalls ausgeschlossen, da diese Tautologien sind, also lediglich verschiedene Beschreibungen der gleichen Sache. Sie können demnach gar nicht falsch sein.) Wir können uns nie sicher sein, ob eine Annahme wirklich wahr ist, und sie kann auch immer später durch eine bessere ersetzt werden. Auch die Annahme der physikalischen Wirklichkeit kann sich als falsch herausstellen, wenn wir auf einmal wie im Film *Matrix* als „Gehirn-im-Tank“ aufwachen sollten. Dennoch nehmen wir wie in den ersten paar Kapiteln beschrieben an, dass wir Wirklichkeitsinhalte sicher wahrnehmen können.

Nach dem Kritischen Rationalismus soll Erkenntnis kritisch überprüft werden, da sie aus verschiedenen Gründen zu großen Teilen fehlbar ist, siehe den Abschnitt *Wahrnehmung der Wirklichkeit*.

Siehe auch den Abschnitt *Fehlbarkeit von Wahrheit und Rechtfertigung*.

Fazit: Der kritische Rationalismus irrt darin, dass Wahrheit nicht erkennbar bzw. beweisbar ist. Die Theorie der Wirklichkeit ist logisch gerechtfertigt oder kann als wahr angenommen werden.

9.3.3 Fundamentalrechtfertigungen und Gehalt einer Theorie

Popper (1934) und der kritische Rationalismus haben auch erkannt, dass (fast) alle Erkenntnisse nur Annahmen sind, die wir immer weiter verbessern. So meinte Popper, dass es *Vermutungswissen* gibt und dass es *bessere* Vermutungen gibt, die wir anderen vorziehen. Als *Prinzip der Bevorzugung* bezeichnet er das Bevorzugen von Theorien mit einem *größeren informativen Gehalt*, welche eine *größere Erklärungs- und Vorhersagekraft* haben. Popper meinte, dass Theorien mit einer höheren Falsifizierbarkeit, welche sich also leichter falsifizieren lassen, mehr aussagen, also mehr Erklärungskraft haben. Dies entspricht der in diesem Buch beschriebenen Suche nach Theorien, welche eine große Vereinfachung darstellen, weil sie grundlegende Prinzipien annehmen. Der angestrebte hohe Informationsgehalt, den Popper beschreibt, entspricht einem geringeren Informationsgehalt bei gleicher Beschreibung. Mit gehaltvollen Theorien benötigt man also weniger Informationen, um gleich viel zu beschreiben.

Als Beispiel führte Popper hier Newtons Gravitationsgesetz an, welches einen größeren informativen Gehalt als die *Keplerschen Gesetze* hat, da es viel mehr als nur die Planetenbewegung beschreiben kann. Newtons Theorien machen also mehr Informationen über die Welt herleitbar, da sie das Verhalten von (nach damaliger Erkenntnis) *allem mit Masse* erklären können. Newtons Theorien vereinfachen das Gegebene, sodass es weniger Informationsgehalt besitzt. Poppers Überlegungen eines Prinzips der Bevorzugung lassen sich also teilweise überführen in die hier beschriebenen fundamental-gerechtfertigten Annahmen mit dem Kriterium der Einfachheit. Denn *Erklären* bedeutet eben auch *vereinfachen*. Für Popper war das zugrundeliegende Prinzip jedoch, dass die Theorie mit dem *höheren Grad an empirischen Gehalt oder Überprüfbarkeit* besser ist.

Sowie ich eine fundamental-gerechtfertigte Annahme als etwas beschreibe, das Gemeinsamkeiten zusammenfasst und Redundanz reduziert, weil es einfacher ist, und weil sich aus ihm wahrnehmbare Zustände herleiten lassen, meint auch Popper (1960), dass bessere Theorien bzw. Annahmen einen höheren *logischen Gehalt* haben, und definiert diesen als *die Klasse aller Sätze, die logisch aus der Theorie bzw. Annahme folgen*. Ebenso sagt er, dass bessere Theorien einen höheren empirischen Gehalt haben, was bedeuten soll, dass sie die Welt durch Negativaussagen besser beschreiben. Sie sagen also, was nicht der Fall ist.

9.3.4 Wahrscheinlichkeit und Relevanz

Popper (1960) meinte außerdem, dass eine Aussage mit einem höheren Gehalt (an Informationen) unwahrscheinlicher ist, und dass deswegen die Wissenschaft mit ihren Theorien nicht nach höheren Wahrscheinlichkeiten streben kann. Damit scheint er zu ignorieren, dass die Wissenschaft immer bessere Theorien hervorbringt, welche immer mehr Ereignisse mit immer größerer Wahrscheinlichkeit vorhersagen können. (Man betrachte allein die Geschichte der Astronomie. Heute

können wir die Bewegung von Himmelskörpern so gut vorhersagen wie nie zuvor.) Das Eintreten von Ereignissen ist nicht vom Zufall bestimmt (und unterläge der Wahrscheinlichkeit), sondern von Naturgesetzen. Deswegen können unsere besseren Theorien auch Vorhersagen mit höherem Informationsgehalt treffen, welche wahrscheinlicher sind.

Popper (1960) meinte, dass er und die kritischen Rationalisten an der Gewinnung von interessanten und relevanten Wahrheiten interessiert sind, und deutete dabei an, dass dies bei Vertretern anderer Wahrheitstheorien nicht oder weniger stark ausgeprägt der Fall sei. Solch eine Korrelation zwischen der vertretenen Wahrheitsdefinition und der Suche nach relevanten Wahrheiten mag bei Vertretern des einfachen Positivismus bestehen. Denn aufgrund deren Ablehnung erklärender Annahmen könnte ihr Programm zu weniger relevanter Wahrheiten geführt haben. Bei der Theorie der Fundamentalrechtfertigungen jedoch ist die Suche nach *kühnen Theorien*, um Poppers Ausdruck zu verwenden, ein fester Bestandteil. Denn eine fundamental-gerechtfertigte Annahme ist auch die interessanteste und relevanteste, weil sie am meisten erklärt.

Popper (1958) erkannte ebenfalls, dass empirisch nicht widerlegbare Theorien, also Annahmen über etwas, das nicht momentaner Bewusstseinsinhalt ist (er nannte sie *philosophische Theorien*), ein Kriterium brauchen, das erklärt warum für uns manche Theorien besser sind und wir sie bevorzugen. So meine er ebenfalls, dass die Theorien grundsätzlich in einem Zusammenhang mit einer *Problemsituation* stehen müssen, um *vernünftig bzw. kritisch diskutiert werden zu können*. Sie müssen also einen Zusammenhang zu momentanen Bewusstseinsinhalten haben bzw. zu anderen Theorien die solch einen Zusammenhang besitzen.

9.3.5 Falsifikation und Verifizierung

Logischer Empirismus und Positivismus gehen davon aus, dass Annahmen verifiziert, also in ihrer Wahrheit bewiesen werden können. Allgemeine Gesetzesaussagen, wie die Hypothese „Alle Schwäne sind weiß“, können jedoch, wie der kritische Rationalismus (siehe Popper 1972) erkannte, im Gegensatz zu Beobachtungssätzen (Schurz 2021, 54), nicht verifiziert, sondern nur durch widersprechende Sachverhalte falsifiziert werden, sich also als ungültig herausstellen. Andererseits kann eine Hypothese wie „Es gibt schwarze Schwäne“ nie falsifiziert werden, da man nie weiß ob es nicht doch irgendwo einen gibt. Beobachtungssätze bzw. Annahmen über einzelne Wirklichkeitsinhalte können jedoch durch Wahrnehmungen verifiziert werden. (Denn wahre bzw. verifizierte Beobachtungssätze sind auch die Grundlage für eine Falsifikation. Eine Annahme wäre nicht widerlegt, wenn die sie widerlegende Wahrnehmung nicht wahr wäre.)

Unsichere Annahmen können natürlich trotzdem *berechtigt* sein, wenn sie wahrscheinlich sind. Nicht verifizierbare empirische Gesetze können nach dem logischen Empirismus durch neue Wahrnehmungen *bestätigt* werden. Nach kritisch-rationalistischer Auffassung können sie sich jedoch nur *bewähren*.

Des Weiteren ist Falsifikation kein zwingender Grund eine Theorie abzulehnen. So gibt es z. B. auch bei den großen Theorien wie der Relativitätstheorie und Quantentheorie Phänomene auf die sie nicht zutreffen, und trotzdem sind die Theorien unsere besten Theorien, weil sie so viel erklären können wie keine andere Theorie. Denn Sinn von Theorien ist nicht *nicht falsifiziert* zu sein, sondern so viel wie möglich zu erklären.

Poppers (deduktive) Bewährungsmethode kann nicht das Induktionsproblem umgehen, da sie das induktive Prinzip enthält, dass sich unsere zukünftigen Voraussagen und Handlungen auf bisher bewährte Theorien stützen sollen (Schurz 2021, 211). Weil sich die Induktion dabei auf die Metaebene der Theorienbewertung beziehe, spricht man von *Metainduktion* oder *epistemischer Induktion*, welches für alle empirischen Wissenschaften unverzichtbar zu sein scheint.

9.4 Erkenntnistheoretischer Konstruktivismus

Die meisten Varianten des *Konstruktivismus* gehen davon aus, dass ein erkannter Gegenstand vom Betrachter selbst durch den Vorgang des Erkennens konstruiert wird. So ist die Wirklichkeit, die wir erleben und erkennen, immer nur eine „Konstruktion“ unseres Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögens. Der konstruierende Erkenntnisprozess ist der den Bewusstseinsinhalt bzw. Gehirnzustand konstruierende Vorgang der Wahrnehmung. Ebenso könnte man die erkenntnistheoretische Rechtfertigung einer Annahme (wie eine physikalische Theorie) als „konstruiert“ bezeichnen. Dennoch ist es Teil unserer „Konstruktion“ anzunehmen, dass Dinge wirklich unabhängig von uns in der Wirklichkeit existieren, und dass es eine eindeutige Wahrheit darüber gibt. Solange unsere Erkenntnisse jedoch nicht auf unmittelbaren Wahrnehmungen (Basisüberzeugungen) gründen, sind sie nur „Konstruktionen“.

Nach dem *radikalen Konstruktivismus konstruiert jeder Einzelne sich seine Wirklichkeit*. Dies ist insofern richtig, als jeder aus einem eigenen Gehirn und Bewusstsein besteht. Deswegen könne der Mensch keine „objektive“ Realität erkennen. Der Konstruktivismus verneint eine absolute Wahrheit und eine empirische Objektivität, weil der Beobachter nicht als

unabhängig von der Erkenntnis angesehen werden könne. Da alle Wahrnehmung „subjektiv“ sei, sei auch die Sicht der Welt ausschließlich „subjektiv“. Es gebe daher nur miteinander konkurrierende „subjektive Wahrheiten“. Ein Vergleich mit der Sache selbst sei aus systematischen Gründen nicht möglich. Anstatt anzunehmen, dass es keine absolute Wahrheit gibt oder sie nie erreichbar ist, könnte man jedoch ebenso gut annehmen, dass wir die Wirklichkeit so erkennen können, wie sie wirklich ist. *Objektivität* meint hier, dass es nur eine wahre Sicht von Subjekten auf die Wirklichkeit gibt. So ist es sinnvoll anzunehmen, dass es nur eine Wirklichkeit gibt, in der wir uns befinden, womit es auch nur *eine* wahre Wahrnehmung bzw. Vorstellung eines Wirklichkeitsinhaltes gibt. Und wie gezeigt können wir ebenfalls davon ausgehen, dass wir alle theoretisch die gleiche Wahrheit erkennen können. Siehe Abschnitt *Wahrnehmung der Wirklichkeit*.

Der Konstruktivismus liegt auch insofern richtig, als Wissen bzw. Wahrheit als *fundamental-gerechtfertigte Wahrheit* tatsächlich ein soziales Konstrukt sein kann, da man sich darauf einigt, welche Annahmen bzw. Arten von Annahmen man ebenfalls als angenommen wahr bzw. gerechtfertigt betrachtet.

Fazit: Der erkenntnistheoretische Konstruktivismus ist insofern falsch, als es gute Gründe für die Existenz und objektive Erkennbarkeit der Wirklichkeit gibt.

Gesamtfazit (Theoretische Philosophie)

Die physikalische Wirklichkeit erscheint fundamental (und damit *ontologisch*) verschieden von Bewusstsein, und determiniert dieses (*psychophysische Supervenienz; Epiphänomenalismus*). Die Realismus-Hypothese der Wirklichkeit lässt sich aus selbstevidenten *Basisüberzeugungen* einer *Fundierungstheorie* (unseren momentanen Bewusstseinsinhalten) und fundamentalen Schlussmethoden rational begründen (*instrumentelle Rechtfertigung*). Die Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit kann dabei logisch aus einem *intuitiven, direkten Realismus* übertragen werden (*realistische Rechtfertigung*). Jede unsicher geschlussfolgerte Erkenntnis baut letztlich auf einer induktiven oder abduktiven *Fundamentalrechtfertigung* auf, bei welcher Einfachheit als geringer Informationsgehalt (*Reduktion*) eine zentrale Rolle spielt. Herkömmliche Begründungsversuche von Induktion und Abduktion können, wie auch die Begründung von Fundamentalrechtfertigung, fundamental nur in unserer *intuitiven Logik* enden.

Um zu klären, welche Teile unserer Wahrnehmungen unter welchen Bedingungen die Wirklichkeit wahrheitsgetreu wiedergeben, ist möglicherweise ein *Kohärentismus* nötig. Wahrheit ist etwas, das dem entspricht, worauf es sich bezieht, bzw. dessen Bezug existent ist (*Korrespondenztheorie*). Jeder *externalistische* Erkenntnisanspruch kann nur *internalistisch* (kognitiv) gerechtfertigt werden (mit Ausnahme des *intuitiven, direkten Realismus*). Die durch eine Fundamentalrechtfertigung begründete Existenz und Erkennbarkeit der Wirklichkeit betrachten wir auch als (fundamentalgerechtfertigte) *Wahrheit*.

Rechtfertigung ist insofern *kontextualistisch*, als wir in verschiedenen Kontexten verschiedene Rechtfertigungsarten bzw. -stärken verlangen bzw. als gültig betrachten (bzw. uns nur gegen bestimmte Fehlermöglichkeiten absichern), wodurch wir auch verschiedenes als Wahrheit und Wissen *betrachten*. (Unvollständig gerechtfertigte) Überzeugungen können für ein Subjekt als gerechtfertigt (wahr) gelten, bis die Unvollständigkeit bzw. Fehlbarkeit ihrer Rechtfertigung begründet aufgezeigt wird.

Philosophische Ethik

Während der erste Teil des Buches hauptsächlich aus erkenntnistheoretischen Themen bestand, welche sich damit beschäftigen, was und wie wir etwas erkennen können, beschäftigt sich der zweite Teil hauptsächlich mit *Metaethik* und (analytischer) Ethik, also unter anderem mit den Grundlagen des moralischen und ethischen Handelns, der Bedeutung von ethischen/wertenden Urteilen, und den Grundprinzipien dessen, was *gut* ist. *Ethik* definiert sich z. B. bei Hübner (2021, 17) als die Wissenschaft von der Moral, d. h. sie befasst sich damit, welche Moralen es gibt, welche Begründungen sich für die angeben lassen und welcher Logik ihre Begriffe, Aussagen und Argumentationen folgen. Ethik selbst bezeichnet meist also bloß die Untersuchung bzw. philosophische Reflexion des eigentlichen Untersuchungsgegenstandes als *Moral* (Fischer et al. 2008, 25). Quante (2017, 15) spricht von philosophischer Ethik, in Abgrenzung zur alltäglichen, ethischen Praxis. Später werden auch Themen im Bereich einer *Sollensethik* bzw. der *normativen Ethik* behandelt, wobei es um die Analyse sowie Begründung bzw. Rechtfertigung grundlegender moralischer Vorstellungen geht. Für Quante (S. 17) wäre jedoch jede (philosophische) Ethik in diesem Sinne normativ. Metaethik beschreibt er wiederum als sprachphilosophische und methodologische Untersuchungen.

Herkömmlich wird Praktische Philosophie auch als *Handlungsphilosophie* verstanden. Unsere moralischen/ethischen Überzeugungen beziehen sich jedoch nicht nur auf Handlungen. Wir wollen nicht nur, dass sich Menschen so und so verhalten, sondern wir wollen auch, dass Dinge so und so sind. (Wobei die „freie“ Veränderung der Dinge natürlich nur durch unsere Handlungen geschieht.)

Solche Überlegungen setzen natürlich Freiheit voraus, denn ohne Freiheit kann man nicht zwischen Handlungsoptionen wählen.¹ Ohne Freiheit ist es egal wie es sein *sollte*, denn es wäre sowieso deterministisch vorbestimmt oder zufällig. Dazu, warum wir nicht anders können als so zu handeln als wären wir frei, siehe den Abschnitt *Gefühl der Freiheit, Determinismus und Zufall*.

10 Inhalte von Moral/Ethik

10.1 Normativität als Bedeutung

Eine Aussage bzw. ein Begriff (siehe Abschnitt *Sprachzeichen*) bezieht sich auf seine Bedeutung als ein Bewusstseinsinhalt (oder dessen Gehirnzustand). Die normative Aussage, dass etwas (in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft) (*sein/existieren*) *soll* (auch in der Form als Aufforderung ohne das Wort des *Sollens*) bezieht sich auf einen Wunsch bzw. Willen eines Subjekts. Dies ist die Bedeutung, welche ein normativer Begriff repräsentiert. Es ist ein bestimmtes Gefühl wie ein Verlangen oder Bedürfnis, und andererseits die Veranlagung des Gehirns, das Gewollte zu tun, wenn die Situation günstig ist (was wiederum von beliebigen Faktoren abhängen kann). Dieser Bewusstseinsinhalt eines Willens bzw. Sollens wird von einem Subjekt verknüpft mit dem Bewusstseinsinhalt bzw. der Vorstellung davon, was sein soll.²

Dabei kann mit einer normativen Aussage jedoch auch eine Art subjektunabhängiger Wille ausgedrückt werden, weil die abstrakte Vorstellung eines Wunsches bzw. Willens verknüpft wird, ohne, dass dieser der Wille eines Subjekts ist. Diese abstraktere Vorstellung ist ein subjektunabhängiges, reines Sollen, ohne Wille, wie die Aussage, dass man aufmerksam sein soll. Akzeptiert man das Sollen, wird es zum Wollen. Wille ist, dass etwas *soll*. Ein Wollen ist also ein Sollen, wenn ein Subjekt dieses Sollen akzeptiert bzw. übernimmt. Ein unterbewusstes Sollen gibt es insofern nicht, als es nur

¹ Da Freiheit eine externe Bedingung unserer ethischen Praxis sei, in welcher wir davon ausgehen, dass man hätte anders handeln können, ist nach der Position des *Inkompatibilismus* der Determinismus nicht mit dieser Praxis vereinbar (Quante 2017, 166).

In unser *Praxis der Verantwortungszuschreibung* erwarten wir nicht, dass eine Entscheidung ganz ohne bestimmende Einflüsse zustande kommt, meint Quante (S. 177 f.). Wir entscheiden im Lichte unserer faktischen und normativen Überzeugungen. Unser ethischer Freiheitsbegriff fordere nur die Ausübung praktischer Vernunft, also uns durch rationale und ethische Argumente leiten zu lassen. (Ethische) Freiheit sei ein negativer Begriff, da wir nur sagen könnten, ob die Bedingungen für freies Handeln gegeben sind.

² Moores (1903) These der undefinierbarkeit des Begriffs „gut“ entspricht im Grunde der Bestimmung des Normativen als (eine bestimmte Art von) Bewusstseinsinhalt, nur dass für Moore „gut“ etwas nicht-natürliches bzw. nicht-naturwissenschaftliches bezeichnet (Quante 2017, 123).

unterbewussten Willen gibt und dieser kein Sollen mehr ist.

Versteht man also eine Aussage wie, dass man aufmerksam sein soll, bzw. „sei aufmerksam“ als *Sollens/Wollens-Aussage*, wäre ihre Bedeutung ein Gedanke, zusammengesetzt aus dem Zielzustand des Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhaltes als *aufmerksame Person* (bzw. die Vorstellung dieses Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhaltes) verknüpft mit dem Bewusstseinsinhalt des *Sollens* bzw. des Wunsches/Willens. Die Aussage „ich will, dass du aufmerksam bist“ würde bedeuten, dass der Kommunikator dieser Aussage dies will, dass er also dem zukünftigen Wirklichkeitsinhalt (*du bist aufmerksam*) über bzw. mittels dessen (der Wirklichkeit entsprechenden) Bewusstseinsinhalt den (nicht der Wirklichkeit entsprechenden) Bewusstseinsinhalt des Willens anhängt. Wie genau der Gehirnzustand eines Sollens/Wollens aussieht lässt sich theoretisch klären, da er ein bestimmter Gehirnzustand ist. Den Bewusstseinsinhalt des Sollens/Wollens kann man hingegen nur selbst erleben aber nicht beschreiben, wie jeden nicht der Wirklichkeit entsprechenden Bewusstseinsinhalt. Ein Sollen/Wollen kann auch als gut-Wertung der Umsetzung eines Zielzustandes verstanden werden, siehe den Abschnitt *Inhalte von Moral/Ethik*.

Normative Aussagen bzw. Begriffe wie „sei aufmerksam“ werden jedoch eigentlich nicht verwendet um eine Bedeutung zu kommunizieren, sondern um etwas zu bewirken. Das Wort *soll* und normative Aussagen haben eine *Funktion* (ähnlich wie Konjunktionen und Artikel). Funktion der Aussage „sei aufmerksam“ ist, den Rezipienten in einen Zustand erhöhter Aufmerksamkeit zu versetzen. *Ziel* der Aussage, dass man aufmerksam sein *soll*, ist, dass der Rezipienten aufmerksam *ist*. Eine Wirkung hat ein Begriff jedoch nur durch seine vorher definierte und verknüpfte Bedeutung. So kann man eine Aussage wie „sei aufmerksam“ verstehen, ohne sie zu befolgen bzw. ohne, dass ihre Wirkung eintritt. Eine normative Aussage kommuniziert seine normative Bedeutung eigentlich nur als Mittel zum Zweck, um etwas zu bewirken. Natürlich kann man jede Aussage als Mittel benutzen, wenn ihre Bedeutung etwas bewirken soll (so kann z. B. ein Thriller-Roman bestimmte Gefühle im Leser hervorrufen sollen), und auch nur die Vermittlung der Bedeutung erfüllt den Zweck der „Vermittlung von Information“ als Erzeugung bestimmter Bewusstseinsinhalte im Rezipienten. *Normative Aussagen* sollen jedoch nur jene genannt werden, welche den Bewusstseinsinhalt des Sollens/Wollens ausdrücken bzw. in ihrer Bedeutung enthalten. (Sie werden herkömmlich auch unter dem Begriff *nichtassertorischer Satzmodus* diskutiert.)

Eine normative Aussage könnte insofern wahrheitsfähig sein, als man sie als Ausdruck eines Wunsches oder Willens versteht. Dass man z. B. etwas tun soll, würde also bedeuten, dass jemand will, dass man es tut, was wiederum wahr ist, wenn die Person dies wirklich will. Es ist zwar nicht Sinn normativer Aussagen etwas wahrheitsfähiges zu behaupten, aber ihre Interpretation als faktische bzw. deskriptive Aussage ist üblich und sinnvoll. „Du sollst nicht stehlen“ kann also nicht nur als moralische Anweisung verstanden werden, sich auf eine bestimmte Weise zu verhalten, sondern auch als Aussage über den Willen anderer Personen, dass man nicht stehlen soll. Die Aussage ist also wahr, wenn die Personen dies wollen.

Normativität kann auch eine zusätzliche (und vielleicht implizite) Bedeutung eines Begriffes sein. So besitzt der *soziale* Begriff des *Menschen* (als *thick moral concept*) die Bedeutung (und wird auch zur Kommunikation dieser verwendet), dass mit einem Menschen in bestimmter Weise „verfahren“ werden soll, er also bestimmte Rechte hat (Fischer et al. 2008; 108 f., 395). Ein Mensch soll *wie ein Mensch* behandelt werden. Das Verständnis von Begriffen ist somit relevant für moralische Urteilsbildung (126 f.).

Fazit: *Normative Sprachzeichen*, wie die Aussage, dass etwas (*sein/existieren*) *soll*, drücken den Bewusstseinsinhalt des Sollens/Wollens aus, als ein Wunsch bzw. Wille eines Subjekts bzw. als eine (abstraktere, distanzierte) Vorstellung eines Wunsches/Willens - verknüpft in diesem Fall mit „etwas“, als die Vorstellung des Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhaltes, welcher sein soll. Die Bedeutung eines normativen Sprachzeichens ist ein bestimmtes Gefühl wie ein Verlangen oder Bedürfnis, und andererseits die Veranlagung des Gehirns, das Gewollte zu tun, wenn die Situation günstig ist. Bei normativen Sprachzeichen ist die Bedeutung nur Mittel zum Erreichen eines Zieles.

10.2 Begriffe des Guten und der Wertung

Gut oder *schlecht* können z. B. Bewusstseinsinhalte wie ein Glücksgefühl oder körperlicher Schmerz sein, oder auch ein Wirklichkeitsinhalt wie soziale Interaktion oder soziale Ausgrenzung. Die Zuordnung der Wörter *gut* und *schlecht* (im

ethischen Sinne) zu bestimmten Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalten¹, also die Einteilung von etwas in gut/schlecht soll folglich *Wertung*² genannt werden. Etwas im ethischen/moralischen Sinne Gutes *soll sein* bzw. ist gewollt, und etwas ethischen/moralischen Sinne Schlechtes *soll nicht sein* bzw. ist nicht gewollt.³ (Mittelbar) gut/schlecht ist auch, was (unmittelbar) Gutes/Schlechtes bewirkt.⁴ Theoretisch kann jede Sollens-Aussage, jedes Gebot und jeder Wille⁵ auch als *Wertung* interpretiert werden, da sie als Ausdruck einer Einteilung in gut und schlecht, bzw. Einteilung darin, dass etwas (nicht) existieren bzw. sein soll, verstanden werden können.

Einem Bewusstseinsinhalt kann man ein quantitatives Maß an *Gutheit* bzw. *Schlechtheit* zuordnen, da es nicht nur gut und schlecht, sondern auch besser und schlechter gibt.⁶ Denn (absolut) *gut/schlecht* (bzw. gewollt/ungewollt) sind die Pole eines Spektrums, auf welches sich Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalte (kontextabhängig) einordnen lassen. Somit können Wertungen unterschiedliches *Gewicht* haben. Dies entspricht auch der Stärke eines Willens.

Ein *unerfüllter Wille* ist das Bewusstsein davon, dass etwas nicht so ist wie es sein soll. Er ist, im Gegensatz zu einem Willen an sich, auch ein schlechter Bewusstseinsinhalt – bzw. bewirkt er ein schlechtes Empfinden, denn wir wollen einen unerfüllten Willen nur insofern loswerden, als der Wille erfüllt werden soll.

Für moralische bzw. ethische Fragen sind nicht nur die Wertungen von etwas (bzw. allgemein normative Forderungen) relevant, sondern auch die Wertungen des Gegenteils bzw. der nicht-Existenz von diesem (bzw. die normativen Forderungen an dieses). So kann das Gegenteil bzw. die nicht-Existenz von etwas in bestimmten Maße gut Gewertetes in einem anderen Maße als schlecht gewertet werden. Zu jeder Wertung gibt es also eigentlich immer eine Gegenwertung, da z. B. das Fehlen von etwas gut Gewertetem nicht nur im Fehlen z. B. der guten Empfindung resultieren kann, sondern in einer schlechten Empfindung, die jedoch ein ganz eigenes Ausmaß besitzt.

10.3 Normativität als gemeinsamer Nenner – Begriff des Normativum

¹ Viele philosophische Ethiken schränken die Objekte moralischer Bewertungen ein. Wir können jedoch theoretisch alles bzw. jede Wahrnehmung als gut oder schlecht empfinden oder werten. Pfordten (2013) argumentiert für einen externen Pluralismus der Moralobjekte und meint, dass sich monistische Beschränkungen moralischer Normen in der Geschichte der Ethik nicht durchgesetzt hätten.

² *Wertungen* bzw. *Bewertungen* sind bei Graumann & Willig (1983) im allgemeinen Sinne Überlegungen und Feststellungen, wieweit ein Vorgang oder Sachverhalt, eine Eigenschaft von Objekten bzw. Personen oder eine Idee mit damit verknüpfbaren Wertvorstellungen übereinstimmt. Nach Eisler (1904) besteht die Setzung des *Wertens* in der gefühlsmäßig-unmittelbaren oder urteilenden (beurteilenden) Beziehung eines Objekts auf ein (wirkliches oder mögliches, einzelnes oder allgemeines) Wollen, Bedürfen, Zwecksetzen. Davidson (1980) spricht von *Pro-Einstellungen*, in denen festgelegt ist, welche Sachverhalte wir befürworten und welche wir ablehnen. Damit kann man ihnen auch keine Wahrheitswerte zuordnen, heißt es. All diese Begriffsbestimmungen decken sich mit den hier vertretenen.

³ So meint z. B. Frankena (2012, 84), dass Philosophen darin übereinstimmen, dass das Gute das ist, wonach wir streben.

⁴ Das unmittelbar Gute wird herkömmlich auch *intrinsischer Wert* genannt und das mittelbar Gute *instrumentaler Wert*.

Aristoteles Theorie des *höchsten Gutes* als *vollkommenstes Ziel*, welches um seiner selbst willen erstrebt wird, entspricht der Idee des *unmittelbar Gutes*. Er bestimmt es anfangs als ein *gelungenes Leben* oder Glückseligkeit, und später als *Handeln einer tugendhaften Vernunft*, so Hübner (2021, 115). In der Diskussion um das unmittelbar Schlechte wurde auch oft der lateinische Begriff *malum in se*, als das an sich schlechte, verwendet. Dabei ist das Schlechte natürlich keine Eigenschaft eines Dings bzw. Sachverhaltes an sich, sondern bloß eine Wertung.

Des Weiteren sind viele Wertungen (bzw. Normativa) nur Ableitungen von ursprünglichen Wertungen (um die es uns eigentlich geht), oder Herleitungen davon, was man zur Erfüllung der Wertungen tun sollte.

⁵ Der Begriff der *Wertung* hat gegenüber dem Begriff des *Willens* den Vorteil sich nicht auf etwas Bewusstes zu beschränken, wie es bei den herkömmlichen Definitionen von Wille meist der Fall ist. Denn im Unterschied zu Trieb und Begehren definiert sich das Wollen herkömmlich als ein geistiger Akt, von dem ein Impuls zur Verwirklichung bestimmter Ziele ausgeht. (Arnold 1996) Die Einteilung in gut und schlecht geschieht auch unbewusst und beeinflusst dann eventuell erst unseren bewussten Willen.

⁶ Das quantitative Maß an *Gutheit* bzw. *Schlechtheit* eines Bewusstseinsinhaltes kann auch als seine *Qualität* beschrieben werden, ähnlich wie Mill (1863) es tat. Quante (2017, 33) spricht von der *komparativen* Verwendung des Wertbegriffs „gut“, neben der *klassifikatorischen* Verwendung (gut, schlecht, indifferent).

Zur *monistischen* Wertauffassung siehe den Abschnitt *H&F: Gute Handlungen mit schlechten Anteil*.

Die Inhalte von Ethik oder Moral sind (gut/schlecht-)Wertungen (oder Empfindungen), wozu man auch ethische Werte und Urteile des ethisch Richtigen/Falschen zählen kann, sowie Aussagen bzw. Zustände, welche ein Sollen ausdrücken, wie ein Gebot, eine Norm, ein Prinzip, ein Imperativ und ein Wille, also normative Aussagen bzw. Zustände.¹ Des Weiteren gibt es die Begriffe des Interesses² und der Präferenz. Da auch Wertungen als normativ eingestuft werden können, kann man all diese Inhalte als normative Aussagen bzw. Zustände beschreiben. Der Begriff des *Ethischen* eignet sich hier nicht, da z. B. nicht jeder Imperativ oder Wille als ethisch eingestuft wird. Eine Einschränkung, dass es hier um *ethische* Forderungen gehen soll, ist nicht notwendig, da jede Sollens-Aussage, Forderung oder jedes Interesse in z. B. einem (ethischen) Interessenausgleich relevant sein kann. Der Begriff der *Ethik* besitzt des Weiteren das Bedeutungsdetail, dass es sich um etwas *reflektiertes* handelt. Zwar schwingt auch im Begriff der *Normativität* eine Art bewusste Setzung mit, aber dennoch lässt sich z. B. ein nicht bewusst aufkommender Wille als normativ verstehen, da nach ihm etwas sein soll bzw. geschehen soll. Um den Begriff *normativer Aussagen bzw. Zustände* (sowie normativ interpretierbarer Zustände, Akte und Dispositionen) abzukürzen, schlage ich die Wortneuschöpfung *Normativum* (Plural: *Normativa*) als zusammenfassenden Oberbegriff für all die genannten Inhalte von Ethik oder Moral vor.³ Siehe auch die Abschnitte *Moral als Zwischenmenschliches* und *Moral bezüglich Normativität/Handlungen vs. Wertungen/Zuständen*.

Fazit: Ein *Normativum* (Plural: *Normativa*) wird hier definiert als neuer Oberbegriff für alle normativen Aussagen und normativ interpretierbaren Zustände, Akte und Dispositionen; also z. B. eine Wertungen, ein Gebot, ein ethisches Urteil oder ein Wille.

10.4 Bewusste und intuitive Normativa

Eine Wertung kann bewusst bzw. absichtlich sein, indem wir sagen bzw. festlegen, dass etwas gut oder schlecht ist, aber auch unbewusst oder intuitiv, weil wir manche Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalte als gut oder schlecht empfinden. Ebenso kann auch allgemein ein Normativum bewusst festgelegt oder nicht-bewussten Ursprungs sein.

Bewusste Normativa beruhen meist auf einem intuitiven gut/schlecht-Empfinden (Schmerz, Leid, Freude, Zufriedenheit), intuitiven Willen oder Dispositionen, werden also von diesen übernommen.⁴ ⁵ Es gibt auch Normativa, die wir nur eingeschränkt frei wählen können bzw. frei gewählt haben, da sie durch Empfindungen genetisch vorprogrammiert sind. So z. B. das Werten bzw. Empfinden von Schmerz als schlecht oder von hedonistischem Glück als gut. Dennoch können wir immer die bewusste Festlegung treffen, dass etwas sein oder nicht sein soll. Wir können also bewusste Wertungen treffen, die unseren intuitiven Wertungen widersprechen. Die Disposition, etwas anzustreben, kann auch selbst ein unerwünschter

¹ Zur Unterscheidung des (ethischen) Sollen und Guten siehe auch den Abschnitt *Ethische Grundbegriffe*.

² Quante (2017, 56) verwendet den Begriff des *Interesses* als Oberbegriff für alle mentalen Zustände, *in denen ein Subjekt etwas will, wünscht, beabsichtigt, bewertet, wertschätzt, vorzieht etc.* Gemeinsam sei diesen Zuständen, *dass in ihnen eine Wertung des Subjekts enthalten ist.* Im mentalen Zustand werde *etwas als zu Erstrebendes angesehen, an dessen Realisierung ein Interesse besteht.*

³ Fischer et al. (2008, 31) sprechen als Oberbegriff von *Moralbegriffen*. Dieser Begriff bezeichnet jedoch die Begriffe selbst, und nicht ihren Gegenstand.

⁴ „We can amass all the reasons we want, but that alone will not constitute a moral assessment. We need a distinctly emotional reaction in order to make a moral pronouncement. Reason might be of service in giving us the relevant data, but, in Hume's words, 'reason is, and ought to be, the slave of the passions.'“ (IEP: Ethics) Dies bezieht sich natürlich auf unmittelbar Gutes/Schlechtes, denn Mittelbares leitet sich nur rational davon ab.

⁵ Zwar suchen wir Freude und vermeiden Schmerz, aber wir können immer die Vernunft darüber setzen, meint Kant (1785). So können wir unsere gut/schlecht-Wertungen und zum Teil auch Empfindungen selbst festlegen. Er argumentiert, dass wir unsere Vernunft nicht benutzen sollen um unsere Normativa zu erfüllen, sondern um unsere Normativa zu hinterfragen. Dies ist natürlich sinnvoll. Kant argumentiert, dass ein Handeln nach den eigenen Wünschen und Sehnsüchten nicht wirklich frei ist, und dass es damit auch nicht wirklich gut ist. Man könnte auch argumentieren (wie es Kant zu tun scheint), dass etwas das Freude verursacht noch nicht gut ist, da sich Gutes nach höheren, rationalen Prinzipien richtet. Dies würde bedeuten, dass alle intuitiven Normativa für ungültig erklärt werden und nur rational für gültig erklärte Normativa angeben, was gut und schlecht ist. Es ergibt jedoch Sinn, das was intuitiv als gut empfunden wird auch als „intuitiv gut“ zu definieren. Als ungültig kann man es dann immer noch definieren.

Bewusstseinsinhalt sein.

Auch ein Wille kann ein intuitiv bzw. nicht bewusst gebildetes Verlangen sein, oder eben ein bewusst gebildeter Gedanke. Ein Wille (bzw. Wunsch/Bedürfnis/Verlangen) selbst wird von einer Person normalerweise nicht als schlecht empfunden, kann aber auch schlecht gewertet werden, wenn man den Willen loswerden will statt ihn zu erfüllen.

Alle Normativa sind schlicht Vorstellungen von Subjekten oder extern festgehaltene Informationen. Abgesehen von Normativa die letztlich durch unsere Genetik entstehen, sind alle Normativa fundamental willkürlich entstandene Phänomene, die kulturell (z. B. auch durch Autoritäten) weitergegeben werden.

10.4.1 Herkömmliches und Fortführendes

Die Begriffe der *Wertung*, des *Wollens* und des *Willens*, bzw. jegliche Normativa, könnte man alternativ so definieren, dass man nur etwas *bewusst wollen* kann oder dass es nur *bewussten Willen* gibt. Im Unterbewusstsein bzw. im Unbewussten gäbe es somit lediglich Veranlagungen des Gehirns etwas zu tun bzw. zu bewirken, wenn sie Situation günstig ist. Solch eine Veranlagung kann dann ins Bewusstsein steigen und zum Willen werden. Es würde sich erst durch das bewusste Gefühl eines Willens auch um einen *Willen* handeln. Auch ein Instinkt ist nur eine Reiz-Reaktion-Veranlagung des Gehirns, aber kein Wille, denn das Gefühl eines Willens fehlt. Dieses könnte dennoch unbewusst vorhanden sein.

Frankena (2012, 63 ff.) argumentiert, dass neben den moralischen Prinzipien auch die (Charakter-) Eigenschaften einer Person ein wichtiger Teil der Moral sind. So haben wir oft keine bewusst definierten Wertungen bzw. Normativa, sondern nur Eigenschaften, die in guten/schlechten bzw. normativem Empfinden, Denken und Handeln resultieren. Haben wir z. B. die Disposition etwas Bestimmtes zu vermeiden, kann dies einer schlecht-Wertung entsprechen. Quante (2017, 55) beschreibt unbewusste Präferenzen, die sich lediglich im Verhalten eines Handlungssubjekts manifestieren. Da vieles also unbewusst ist bzw. bisher nicht bewusst erkannt wurde, scheint es sinnvoll den allgemeinen Begriff des Normativums auch für Unbewusstes zu verwenden.

10.5 Quantitative Bestimmung des erlebten Guten

Wie gut es einer Person geht bzw. wie viel Gutes sie erlebt richtet sich danach wie es (aus ihrer Sicht) *sein soll* und wie es tatsächlich *ist*, also inwieweit alles ist, wie es sein soll. Es geht also um die guten und schlechten Bewusstseinsinhalte, die sie erlebt, und diejenigen, die sie nicht erlebt, *bzw. von ihrem Willen bezüglich dessen, was nicht ist* (aber sein soll). Denn wie gut es einer Person geht hängt unmittelbar nur von den vorhandenen Bewusstseinsinhalten ab, die sie erlebt.¹ Für jeden nicht vorhandenen Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalt bzw. für jedes nicht vorhandene Erleben, erlebt man etwas anderes (oder gar nichts). Fehlendes Gutes kann also auch als die Anwesenheit von schlechteren (und womöglich schlechten) Bewusstseinsinhalten verstanden werden. Durch den Willen etwas anderes zu erleben wird also das tatsächlich Erlebte schlechter gewertet und wir verspüren aufgrund des unerfüllten Willens ein negatives Gefühl.

Eine Person kann jedoch auch nur vorgeben, dass es ihr gut/schlecht geht. So können geäußerte bewusst festgelegte Normativa gelogen sein, weil sie nicht dem entsprechen, was sie wirklich erleben will oder nicht erleben will. Auch wenn man keine bewussten Normativa getroffen hat, hat man intuitive Normativa, weil man immer intuitiv manches will und anderes nicht will. Wie gut es jemandem wirklich geht lässt sich theoretisch immer an seinen guten und schlechten Bewusstseinsinhalten bestimmen, wenn man die ihnen zugrunde liegenden Gehirnzustände identifizieren kann. Wobei es natürlich relevanter ist wie gut es einer Person über eine Zeitspanne durchschnittlich geht, als wie viel Gutes sie momentan erlebt (wobei sie natürlich immer selbst definiert was gut ist). Nur weil sich jemand also einen neuen Anspruch ausdenkt, wie z. B. etwas Materielles haben zu wollen, geht es ihm nicht unbedingt schlechter. Ein bewusstes Normativum, wie eine bewusste Wertung, welche nie ein schlechtes Empfinden verursacht oder die tatsächlich erlebten Bewusstseinsinhalte „intuitiv“ abwertet (bzw. einer „intuitiven“ schlecht-Wertung entspricht), könnte also als irrelevant betrachtet werden.

Fazit: Eine *Wertung* wird hier definiert als eine bewusste/absichtliche oder unbewusste/intuitive Einteilung von etwas in gut/schlecht. Einem Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalt kann man ein quantitatives Maß an *Gutheit* bzw. *Schlechtheit* zuordnen, da es nicht nur gut und schlecht, sondern auch besser und schlechter gibt. *Gut* heißt, dass etwas *sein soll* bzw. gewollt ist, und *schlecht*, dass etwas *nicht sein soll* bzw. nicht gewollt ist. Eine gut/schlecht-Wertung ist also ein quantitatives Maß, nach dem ein Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalt existieren soll (gewollt ist) bzw. nicht existieren soll (nicht gewollt ist).

¹ So meint z. B. Frankena (2012, 86), dass nur das *Erleben* von angestrebten Dingen *in sich gut* ist.

10.6 Logische Grundlagen: Mehrheitlich Gutes

Etwas kann für alle Subjekte mehrheitlich gut sein, wenn man die Normativa aller einberechnet, um zu bestimmen was für alle insgesamt größtenteils Gutes bewirkt.¹ Dabei muss man also verschiedene Arten von Gutem und Schlechten miteinander abwägen. Eine Entscheidung oder Handlung ist (mittelbar) gut/schlecht, wenn sie mehrheitlich bzw. größtenteils gute/schlechte Wirkungen hat. Wobei die Auswirkungen natürlich immer nur (unsichere) Vorhersagen sind. Wenn z. B. eine Person sich über eine Handlung freut und eine andere Person durch sie starke Schmerzen empfindet, ist die Handlung mehrheitlich schlecht. Wir definieren die Verwendung der Wörter so, dass wir etwas auch schlicht *gut* nennen, wenn es *mehrheitlich gut* ist. Es ist also nicht schlecht Schlechtes zu tun, wenn es mehr Gutes bewirkt, also nur einen minderheitlichen schlechten Anteil hat. Gutes muss also nur größtenteils gut sein. Dies ist insofern schlicht logisch, als es rational keinen Sinn ergibt nicht größtenteils Gutes zu tun, da es eine Verbesserung schafft. Praktisch gesehen kann Gutes oft *nur* durch solche Kompromisse erreichen werden, weil jede Handlung irgendwo auch einen Nachteil hat. Lediglich *mehrheitlich gut* zu handeln ist also eine praktische Notwendigkeit.

Auch zukünftig neue oder geänderte Normativa müssen beachtet werden, denn durch sie ändert sich der gute und schlechte Anteil an weiter zukünftigen Auswirkungen. So kann der Suizid einer Person von dieser selbst als mehrheitlich schlecht angesehen werden, da sie vielleicht, wenn sie von ihren Depressionen geheilt ist, noch viele Jahre leben würde, ohne sterben zu wollen. Ein Suizid widerspricht also dem möglichen zukünftigen Lebenswillen.

Siehe des Weiteren die Abschnitte *Mehrheitlich Gutes* und *H&F: Utilitarismus und mehrheitlich Gutes*.

Fazit: Eine Entscheidung oder Handlung ist (mittelbar) gut/schlecht, wenn sie mehrheitlich bzw. größtenteils gute/schlechte Wirkungen hat. Gutes muss nur größtenteils gut sein. Auch zukünftig neue oder geänderte Normativa müssen beachtet werden, denn durch sie ändert sich der gute und schlechte Anteil an weiter zukünftigen Auswirkungen.

Herkömmliches & Fortführendes: Inhalte von Moral/Ethik

10.7 Begriff des Guten

Die Begriffe *gut/schlecht* werden den Wertungen *gut/schlecht* und damit den gewerteten Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalten angehängen. Wertende Begriffe sind insofern individuell frei definierbar, als jeder andere Dinge als gut wertet oder z. B. als schön empfindet. Ihre genauen Definitionen sind also abhängig von den Bewusstseinsinhalten aller Individuen. Selbst wenn, abhängig von der Situation, jemand etwas Schönes als schlecht empfindet (oder die Tatsache, dass etwas eigentlich gut ist, als schlecht empfindet) bezeichnet das Wort *schön* trotzdem immer etwas Gutes und das Wort *gut* immer etwas zu Vermehrendes bzw. Gewolltes. Jeder empfindet zwar etwas anderes als schön/hässlich oder gut/schlecht, die Wörterpaare selbst dürfen jedoch nicht vertauscht werden, weil dies die etablierte Definition ist. Für etwas, das man eigentlich als schön empfindet, darf man also nicht das Wort *hässlich* verwenden, da dies der in der Sprache festgelegten Bedeutung des Begriffs widerspricht. Innerhalb dieser Bedeutung gibt es das Gute oder das Schöne als für alle gültige Definition.

Der Begriff des Guten als etwas Allgemeingültiges, moralisch-Gutes, wie die Vorstellungen einer guten Lebensführung, kann als Aggregation oder gemeinsamer Nenner aller Normativa aufgefasst werden.

Auch für Quante (2017, 33) ist der Begriff des (ethisch) *Guten* der fundamentalste *Wertbegriff*, der sich auf alles anwenden lässt.

10.8 Ethische Grundbegriffe

Für Quante (S. 28 ff.) sind „ethisch geboten“ und „ethisch richtig“ *deontische* Grundbegriffe, womit gemeint ist, dass sie auf Verpflichtung abzielen. Deontische Behauptungen beziehen sich dabei primär auf Handlungen, jedoch mit einem Fokus auf das Handlungsergebnis (vgl. *Prozess- und Resultatsinn*; Ross 1930, 7). Statt dem Begriff des Gebotenseins könnte man jedoch ebenso gut die Begriffe des Sollens und des Guten verwenden (so meint z. B. Ross (S. 4), dass *ethisch richtig* gleichbedeutend ist mit *ethisch geboten*). Problematisch am Begriff des Gebots als fundamentalen ethischen Begriff ist auch, dass ein Gebot eher etwas Bewusstes ist, womit die nicht bewusst herbeigeführte Reaktion des Empfindens von etwas als gut oder schlecht, welche auch „ethisch“ relevant ist, nicht unter diesen Begriff fällt. Quantes Begriff, dass es sich um ein *ethisches* Gebotensein handelt, ist nicht notwendig, da jedes Gebot für die Untersuchungen um die es geht

¹ Der Begriff des mehrheitlich Guten entspricht hier z. B. dem Begriff des *Endwerts* bei Frankena (1972, 100).

(Interessenausgleich) relevant sein kann. Da deontische Aussagen und Wertaussagen (bisher) jeweils nicht aufeinander zurückgeführt werden könnten, sollten wir das Gute und das Richtige (bzw. das Sollen) als unabhängige Grundorientierungen der Ethik betrachten, meint Quante (S. 107). So unterscheidet sich das Gute als wertende Einordnung vom Richtigen als normative Bedeutung eines Sollens.

Quante (S. 31) führt des Weiteren aus, dass ein Sollen bezüglich einer Handlung, im Gegensatz zu einem Sollen bezüglich einem Sein (*etwas sollte der Fall sein*), nur gültig ist, wenn die „kausale Fähigkeit“ zu Handlung gegeben ist (*Sollen impliziert Können*).

Vertritt ein Subjekt ein Normativum allgemein („A ist gut“), drückt dies nicht nur die Einstellung des Subjekts aus, sondern beansprucht auch eine allgemeine Gültigkeit für alle Subjekte, wie Stevenson (1944, 21 f.) erkannte. Quante (S. 50) spricht von einem evokativen, appellativen Charakter, da ethische Äußerungen Einfluss auf die Einstellungen des Hörers ausüben sollen.

10.8.1 Außerethische Bedeutung des Guten

Das Wort *gut* hat natürlich auch eine außermoralische bzw. außerethische Bedeutung. So kann etwas gut sein, weil es bestimmte Anforderungen erfüllt oder Eigenschaften besitzt. Wertende Sprachzeichen können also teilweise auch zur Beschreibung der Wirklichkeit genutzt werden. Die Aussage, dass jemand gut aussieht, ist also nicht nur wertend, sondern auch (vage) deskriptiv, wenn man weiß, was der Kommunikator als gut aussehend definiert. „Ein guter Hammer“ bedeutet, dass der Hammer so ist, wie es sein soll. Er hat also gute bzw. gewünschte Eigenschaften.

Dies wird auch als attributiver im Gegensatz zum prädikativen Gebrauch bezeichnet (Fischer et al. 2008, 47 f.; Quante 2017, 34 f.) Bei der ethischen Verwendung sei „gut“ ein prädikatives Adjektiv, meint Quante. Andererseits bezeichnet er jedoch auf „grün“ als prädikatives Adjektiv, obwohl dieses im Gegensatz zum ethisch guten eindeutig deskriptiv ist. Quanten Verwendung der Begrifflichkeiten scheint nicht eindeutig. (Ethisch) „Gut“ müsste für die prädikativ-adjektivische Verwendung Anwendungskriterien haben, meint Quante. Dies könnten Eigenschaften sein, die gute Dinge gemeinsam haben (was wiederum bedeuten könnte, wie Quante meint, dass für alle Subjekte gleiche moralische Wahrnehmung gibt, siehe Abschnitt *Wahrnehmung von Gut und Schlecht?*).

Quante (S. 36) schreibt vom ethisch Guten als das, was sich (scheinbar) nicht auf andere (nicht-ethische) kontextabhängige Verwendungsarten des Begriffs „gut“ reduzieren lässt. Diese Formulierung untergräbt zu Unrecht die Eigenständigkeit des Begriffs des *ethisch Guten*.

Fazit: Der Begriff des Guten hat je nach Kontext verschiedenste außermoralische/nicht-ethische, deskriptive Bedeutungen.

10.9 Begriff der Moral (Frankena; Hübner)

Herkömmlich spricht man, statt von *Normativa*, meist von *moralischen Urteilen* oder *moralischen Werten*, oder auch von Wünschen und Bedürfnissen. *Moral* bezeichnet bei Werner (2006) die faktischen Handlungsmuster, -konventionen, -regeln oder -prinzipien bestimmter Individuen, Gruppen oder Kulturen, und bei Hübner (2021, 13) ein *Normensystem*, dessen Gegenstand *menschliches Verhalten* ist und das einen Anspruch auf *unbedingte Gültigkeit* erhebt. Soziale Normen und gesellschaftliche moralische Regeln können als Normativa mit objektivem Anspruch verstanden werden, weil jeder sie befolgen soll. So meint Hübner (S. 16), dass eine Moral einen Anspruch auf unbedingte Gültigkeit hat.

Eine Moral besteht also immer aus Prinzipien mit einem allgemeingültigen Anspruch. Moral ist damit immer (ursprünglich) eine bewusste Festlegung. Der Begriff der Moral wird so verstanden, dass nur Gruppen von Individuen eine Moral besitzen können. Die Normativa eines einzelnen Individuums für sich allein könnten der Definition nach keine *Moral* sein. Ein einzelnes Individuum kann auch nicht die Moral einer Gesellschaft festlegen. Moral, wie ein moralisches Prinzip, muss von mehreren Individuen aktiv geteilt bzw. vertreten werden, bzw. muss es ursprünglich von mehreren Individuen geteilt werden um entstehen zu können. Moral spiegelt nicht lediglich die Normativa wider, welche von der Mehrheit an Individuen einer Gruppe geteilt werden, sondern bezieht sich auf jene, die von der Gruppe für die Gruppe gültig sein sollen – also welche nicht von einem Individuum festgelegt sind, und einen allgemeingültigen Anspruch haben.

Fazit: Moral lässt sich verstehen als die Summe an Normativa, welche von der Gesellschaft vertreten werden und von allen befolgt werden sollen.

10.9.1 Moral als Zwischenmenschliches?

Frankena (2012, 58) unterscheidet in ethische oder moralische Urteile, wie „*Was er tat, war falsch*“, und außermoralische Werturteile wie „*Vergnügen ist etwas in sich Gutes*“. Er meint, dass es sich bei jemandem, der ein „gutes Leben führe“, im Gegensatz zu jemandem, der ein „gutes Leben hatte“, um ein moralisch gutes Leben handelt. *Moralisch* scheint hier jedoch nur zu bedeuten, dass ein Mensch Auswirkungen auf (mindestens) einen anderen Menschen hat. Ebenso unterscheidet Hübner (S. 14) in *moralisch* und *nichtmoralisch*. Letztere Urteile können z. B. geschmacklicher oder künstlerischer Natur sein. Hübner erklärt jedoch nicht, was eine geschmackliche von einer moralischen Einstellung unterscheidet. Er führt das Beispiel an: „Dass Peter Pazifisten ablehnt, ist eine moralische Einstellung. Dass Peter Impressionisten ablehnt, ist eine nichtmoralische Einstellung.“ Was die Urteile unterscheidet ist, dass Pazifismus etwas Zwischenmenschliches ist. Bei Verzicht oder Anwendung von Gewalt geht es um Auswirkungen die ein Mensch mit seinem Handeln auf einen anderen Menschen hat. Impressionisten schaffen nur impressionistische Kunstwerke, die dann als gut oder schlecht empfunden werden können.

Wenn sich Moral lediglich mit menschlichem Verhalten beschäftigen würde (siehe Hübners Definition oben), könnte auch ein Urteil über das Verhalten, impressionistische Kunstwerke zu schaffen, moralisch sein. *Moral* scheint sich also vielmehr mit *zwischenmenschlichem* Verhalten zu beschäftigen. Moral scheint sich auf das soziale (bzw. für andere Menschen) Gute/Schlechte zu beziehen. So schreibt Hübner (S. 15), dass sich Moralen mit äußerem Verhalten befassen, von dem andere Personen betroffen sind. Ob ein Normativum jedoch etwas Zwischenmenschliches behandelt, ist nicht unbedingt ein relevantes Kriterium zur Untersuchung des eigentlichen Sachverhalts, der Werturteile bzw. Normativa. Geschmacksurteile werden herkömmlich vernachlässigt, obwohl sie fundamental ähnlich oder gleich funktionieren wie moralische Urteile, denn sie werten etwas gut oder schlecht.

Außerdem kann es auch ein moralisches Gesetz sein, dass man sich selbst kein Leid zufügen darf. An einer moralischen Handlung selbst müssten demnach also nicht mehrere Individuen beteiligt sein. Moral müsste also keine zwischenmenschliche Handlung betreffen. Es sind dann nur insofern mehrere beteiligt, als die moralische Handlung als moralisches Prinzip von mehreren geteilt werden soll. So meint Hübner, dass bloße Gedanken oder Gefühle wie Hass, und auch Pflichten sich selbst gegenüber, ohne Effekte für andere, Gegenstand von Moral sind. Eine Moral wird daraus jedoch erst, wenn es einen allgemeingültigen Anspruch gibt - insofern ist es trotzdem zwischenmenschlich. Es gibt vielleicht keine klare Grenze zwischen dem Beispiel von Hübner der moralischen Pflicht der Entwicklung eigener Talente und z. B. dem nicht-moralischen Gebot, sich täglich die Zähne zu putzen. Aber dennoch kann man sagen, dass sich der Kern der Bedeutung von Moral meist auf etwas Zwischenmenschliches bezieht. So ist Moral z. B. auch für Luhmann (1978, 51) ein soziales Phänomen. Dass der Begriff der Moral jedoch in vielleicht unklarer Definition darüber hinausgeht, zeigt, dass er nur auf Normativa, also Normativität (Sollen) bzw. (gut/schlecht-) Wertungen, aufbaut.

Frankena (2021, 57 f.) führt „*Die Demokratie ist die beste Regierungsform*“ als außermoralisches, und „*Mein Großvater war ein guter Mensch*“ als moralisches Werturteil auf. Beide Aussagen handeln jedoch von Entitäten, die wir als gut bezeichnen, weil sie Gutes bewirken. Wobei wir den Großvater wie bei dem Beispiel von oben über das Vergnügen auch als an sich gut werten können. Einen moralischen Wert haben für Frankena nur Personen und Persönlichkeitselemente. Alles andere ist im außermoralischen Sinn gut oder schlecht. So sei Liebe zu den Mitmenschen moralisch gut, und Liebe als Quelle des Glücks außermoralisch gut.

Neben dem *Guten* bzw. den *Werten* unterscheidet Frankena auch *richtige* oder *pflichtgemäße* Handlungsarten, welche einem moralischen Prinzip entsprechen. Diese Handlungen werden hier jedoch auch schlicht als *gut* bezeichnet.

Frankena meint in seinem Kapitel über teleologische Theorien, dass nach diesen *moralische* Urteile etwas nur gut/schlecht werten, weil es einen *außermoralischen* Wert erzeugt. Sinnvoller ist es jedoch von *mittelbar* guten Handlungen/Dingen zu sprechen, die nur gut sind, weil sie etwas anderes (unmittelbar) Gutes bewirken.

Frankena unterscheidet auch in moralische Verpflichtungsurteile wie „*Alle Menschen haben ein Recht auf Freiheit*“, welche sich auf Handlungen beziehen, und moralische Werturteile wie „*Eifersucht ist ein niederer Beweggrund*“, welche sich auf Eigenschaften und Zustände von Menschen beziehen. Diese begriffliche Unterscheidung scheint jedoch nicht wirklich nützlich zu sein, da gute Zustände/Eigenschaften implizieren, dass wir sie erzeugen und erhalten sollen, wodurch bestimmte Handlungen mittelbar gut werden, und gute Handlungen sind wiederum oft nur gut, weil sie als mittelbar Gutes etwas anderes Gutes erreichen sollen. Verpflichtungsurteile werten und Werturteile verpflichten. Bei aufgeführten Beispielen auf beiden Seiten gibt es Urteile, die unmittelbar oder mittelbar gut sind, also an sich oder aufgrund ihrer Auswirkungen als gut oder schlecht gewertet werden (oder auch aufgrund ihrer Ursachen, also Intentionen).

Fazit: *Moralische* Urteile beziehen sich meist auf *zwischenmenschliches* Verhalten, und unterscheiden sich fundamental

nicht von Geschmacksurteilen. Beide Urteile sind gut/schlecht-Wertungen (bzw. Empfindungen) bzw. normative Aussagen (oder normativ interpretierbar), also *Normativa*.

10.9.2 Moral bezüglich Normativität/Handlungen vs. Wertungen/Zuständen

Herkömmlich unterscheidet man auch *deontische* Moralbegriffe, wie Regeln, von *evaluativen* Moralbegriffen, wie den Wertungen *gut* und *schlecht*, welche beide auch in nicht-moralischen Kontexten vorkommen können (Fischer et al. 2008, 31 f.). Während erstere explizit normativ sind, sind letztere nur implizit normativ.

Der Begriff einer *moralischen* Bewertung beziehe sich auf Handeln und Verhalten (also Zwischenmenschliches), und nicht auf Zustände wie Freude oder Leid (34 f.). Die (gut/schlecht-)Wertung eines Zustandes, wie das Empfinden von Leid, könnte demnach kein *moralisches* Urteil sein, sondern nur die Wertung, dass kein Leid entstehen soll, da sich diese auf ein Handeln bezieht. Eine konsequenzialistische Bewertung anhand guter/schlechter Folgen (also Zustände) einer Handlung sei demnach nicht moralisch. Die schlecht-Wertung einer Handlung, welche Leid zufügt, wäre also nicht moralisch, wenn sie lediglich eine mittelbare Wertung ist, und moralisch, wenn sie eine unmittelbare Wertung ist. Solch eine Handlung unmittelbar zu werten ist jedoch insofern unnötig, als es uns eigentlich um das Leid geht, welches wir unmittelbar werten. Die beschriebene herkömmliche Begriffsverwendung des Moralischen ist also irreführend. In der Praxis werden auch mittelbare Wertungen von Handlungen, wie, dass es schlecht ist Leid zuzufügen (weil Leid schlecht ist), als *moralisch* aufgefasst. Aus unmittelbaren moralischen Urteilen bzw. Setzungen folgt das moralische Urteil, dass etwas mittelbar moralisch sein kann, wenn es das unmittelbare bewirkt bzw. ermöglicht. Ist es moralisch (unmittelbar) schlecht zu töten, dann ist ein Zustand oder eine Handlung, welche einen Tod bewirkt, mittelbar moralisch schlecht.

Ein Bestandteil einer Moral bzw. eine moralische Festlegung kann eine normative (handlungsanweisende) Festlegung sein, sich also auf eine Handlung beziehen. Eine (gut/schlecht-)Wertung (eines Zustandes) kann insofern eine moralische Festlegung sein, als die Wertung von allen geteilt werden soll, was nichts anderes heißt, als dass alle Individuen der Wertung entsprechend handeln sollen. Denn Teil einer Wertung ist auch immer die normative Festlegung, dass etwas sein oder nicht sein soll. Da Wertungen implizit normativ sind, folgen aus ihnen normative Überzeugungen.

Der Begriff der Moral könnte sich deshalb nicht nur auf aktuelle, explizite Normativa bzw. normative Überzeugungen beziehen, da wir potentiell viel mehr normative Überzeugungen besitzen. Denn Wertungen sind auch immer („implizit“) normativ. Der engere Moralbegriff umfasst nur unmittelbar gewertete Handlungen und „unmittelbar normative“ Handlungen als Zweck an sich. In der Praxis existieren jedoch beide Auffassungen von Moral.

Fazit: Während sich *Moral* im engeren Sinne nur auf Handlungen bezieht, können im weiten Sinne auch Wertungen und alle Normativa *moralisch* sein, da diese normativ, also handlungsanweisend sind.

10.10 Ethischer Naturalismus; deskriptive Bedeutung von Normativa?

Nach dem *ethischen Naturalismus* sind wertende bzw. ethische Begriffe, Aussagen und Phänomene auf nicht-ethische bzw. *naturale*, naturwissenschaftlich respektable zurückführbar (Quante 2017; 21, 110). Für den Naturalismus bezieht sich der Begriff „gut“ auf eine gewöhnliche, naturwissenschaftliche Eigenschaft (Moore 1903). Da alles Ethische auch nur ein Wirklichkeitsinhalt oder ein Geisteszustand sein muss, muss es sich in diesem Sinne auf Nichtethisches zurückführen lassen. Die naturwissenschaftliche Ausrichtung des ethischen Naturalismus sei auch so zu verstehen, dass nur diejenigen Entitäten fundamentale bzw. genuine Bestandteile der Realität sind, die von den Naturwissenschaften postuliert bzw. erforscht werden können (Quante S. 113). Somit bräuchten wir auch keine erkenntnistheoretischen Zusatzannahmen.

Frankena (2012, 94) beschreibt den Naturalismus als die Auffassung, dass moralische oder wertende Urteile verkleidete Tatsachenaussagen empirischer Natur sind. Moralische und deskriptive Prädikate hätten die gleiche Extension. Das heißt, wenn eine Person die Wertung „A ist gut“ äußert (mit der Intention, dass sie die Wertung vertritt), dann hat dies (für einen *naturalistischen Subjektivismus*) die gleiche Bedeutung wie die Aussage, dass diese Person A gut wertet.

Frankena (S. 94) kommt jedoch zu dem Schluss, dass keine reine Definitionstheorie eine angemessene Wiedergabe unserer moralischen Urteile ist, und dass die Ethik (bzw. Normativa) in keinem *logischen* Abhängigkeitsverhältnis zu empirischen Tatsachen über den Menschen oder die Welt steht. Natürlich ist ein *Sollen* etwas völlig anderes als ein *Sein*, aber es bezieht sich wie jeder Begriff zunächst auf einen Geisteszustand. Moralische und natürliche (physische) Eigenschaften sind also insofern *nicht* ontologisch fundamental unterschiedlich, als die moralische Eigenschaft von etwas darin besteht, dass seine Wahrnehmung bzw. Vorstellung mit dem Geisteszustand einer gut-Wertung bzw. von Normativität verknüpft wird, und es sich bei allem nur um Wirklichkeits- oder Bewusstseinsinhalte handelt. Siehe den Abschnitt

Normativität als Bedeutung.

Dagegen, dass wertende Urteile Tatsachenbehauptungen sind, führt Frankena (S. 97) an, dass wir wertenden bzw. normativen Urteilen nicht neutral wie bei normalen Fakten gegenüberstehen. Das liegt schlicht daran, dass wir gleiche oder andere Normativa besitzen können, und dass wir Normativa dementsprechend befürworten oder ablehnen können. Denn natürlich verstehen wir unmittelbare Normativa nicht als Tatsachenbehauptungen, sondern als subjektive Setzungen. In diesem Sinne sind Normativa keine Tatsachenbehauptungen.

Nach der *evolutionären Ethik* als eine Variante des ethischen Naturalismus lässt sich unsere ethische Praxis als evolutionär erfolgreiche Strategie verstehen (Quante S. 118). Die evolutionäre Ethik verspricht eine Reduktion der Ethik auf die Evolutionstheorie, oder eine Erklärung ethischer Entitäten durch die Evolutionstheorie. Die interne Geltung ethischer Begriffe und Ansprüche sei (ohne einen strikten Determinismus) jedoch nicht durch externe evolutionstheoretische Erklärungen gegeben (S. 120). Das heißt aus einer deskriptiven, naturalistischen evolutionären Ethik ergibt sich keine notwendige Rechtfertigung davon, was man tun soll.

Für Hume (1758) sind aus rein deskriptiven Ist-Aussagen keine Soll-Aussagen ableitbar. Der ethische Naturalismus stehe mit Humes Gesetz in Konflikt, wenn er aus einer deskriptiven Basis präskriptive oder wertende Aspekte herleiten will (Quante S. 122). So akzeptieren wir auch eine Kausalerklärung nicht als ethische Begründung (S. 123 f.).

Moore's (1903) Konzept des *naturalistischen Fehlschlusses* hingegen besitze ontologische, realistische Prämissen, da für ihn der Begriff „gut“ eine nicht-definierbare, nicht-natürliche, ethische Eigenschaft sei (Quante S. 122 f.). Nach Moore kann man also Dinge als (moralisch) *gut* bezeichnen, aber die Eigenschaft *gut* bestehe nicht darin, ein natürliches Ding zu sein. Die Existenz eines solchen genuinen ethischen Wirklichkeitsbereichs wird jedoch vom ethischen Naturalismus bestritten (S. 123).

Nach Moore's (1903, §13) *Argument der offenen Frage* (gegen den Naturalismus) lässt jede Definition von „gut“ mit einem Prädikat „p“ die Frage offen: „Dieser Gegenstand ist p, aber ist er auch gut?“ Demnach können wir nicht vernünftigerweise fragen, ob die Tatsache hinter einer Wertung gut ist, weil gut-sein gleichbedeutend mit der Tatsache ist, und die Frage somit bedeuten würde, *ob die Tatsache die Tatsache besitzt*. Das Argument zeigt, dass der Begriff des Guten sich nicht als etwas Spezifisches wie Glückseligkeit definiert. Das Argument der offenen Frage zeigt jedoch nicht, dass Gutes nicht doch eine natürliche Eigenschaft sein könnte, wie z. B. wenn ein Gegenstand gut ist, weil er eine gute Empfindung bewirkt. (Eine gute Empfindung könnte sich hier also als allgemeiner Begriff auf eine bestimmte Art eines Geisteszustandes beziehen.)

Die offene Frage erhält nur durch eine Unterscheidung in mittelbar und unmittelbar Gutes ihre Gültigkeit. Denn es ist keinesfalls unsinnig Wertungen bzw. Normativa zu selbst wieder zu werten bzw. normativ zu belegen, da es z. B. für andere Menschen gut ist, wenn ein Mensch es nicht gut findet, anderen Schaden zuzufügen. So meint Frankena (2012, 96), dass ein Gegenargument des ethischen Naturalismus sein könnte, *dass man zugeben könnte, dass X in sich gut ist, und doch vernünftigerweise fragen, ob es im instrumentalen Sinn, im moralischen Sinn oder alles in allem gut ist*. Man kann bei einer Definition wie „gut bedeutet Q“ also sinnvoll fragen, ob Q gut ist, weil diese Frage einen anderen Sachverhalt als die Definition selbst untersucht. Fragt man hingegen, ob Q *wirklich* gut ist, ist dies unsinnig, da man bezüglich einer Definition wie „gut bedeutet Q“ nur fragen kann, ob Q wirklich die *Bedeutung* von gut ist.

Frankena (S. 98) meint, dass man ein Werturteil nicht dadurch rechtfertigen kann, dass man anhand einer Definition von *gut* und *schlecht* auf Tatsachen verweist. Es ist fraglich, was überhaupt eine Rechtfertigung sein soll. Zur Rechtfertigung der Wahrheit eines Normativums siehe den Abschnitt *Begründung und Gültigkeit von Ethik*. Eine Rechtfertigung eines Normativums könnte auch als die Forderung des Beweises ihrer Existenz verstanden werden, was den Versuchen einer Definitionstheorie als Bestimmung des Bewusstseinsinhaltes eines Normativums entspricht. Da ein (unmittelbares) Werturteil eigentlich nur eine Festlegung ist, kann es nicht *gerechtfertigt* werden. Es gründet in bewusster Willkür, oder in der Natur des Menschen. Frankena spricht von einer *außerlogischen* Rechtfertigung *unserer grundlegenden Normen und Werturteile durch eine Berufung auf die Natur der Dinge*.

Quante (S. 124) kommt zu dem Schluss, dass der ethische Naturalismus zwar nicht rein logisch widerlegt werden kann, aber zumindest bisher nicht unser ethisches Selbstverständnis sowohl in eine naturwissenschaftlich respektable Begrifflichkeit und Methodologie überführen und zugleich dieses Selbstverständnis hinreichend bewahren kann. So können z. B. ethische Motivation und Rechtfertigung sich nicht aus rein naturwissenschaftlichen Sachverhalten ergeben. Wenn man jedoch die Naturwissenschaften als alles Existierende beschreibend definiert, so müssen auch ethische bzw. normative Sachverhalte darunter fallen. Denn jedes Normativum ist letztlich ein Geisteszustand (oder wird durch den Geisteszustand eines Subjekts als Normativum definiert) (siehe auch den Abschnitt *Ethischer Objektivismus*). Alles Ethische

ist also eine in diesem Sinne naturwissenschaftlich beschreibbare kognitive bzw. mentale Leistung.

Fazit: Der ethische Naturalismus ist insofern richtig, als alles Ethische im weitesten Sinne naturwissenschaftlich beschreibbare kognitive bzw. mentale Leistungen sind. Denn jedes Normativum ist letztlich ein Geisteszustand (oder wird durch den Geisteszustand eines Subjekts als Normativum definiert). Siehe den Abschnitt *Normativität als Bedeutung*.

10.11 Generalismus und Partikularismus

Nach dem *Generalismus*, wie Hübner (2021, 69 f.) ihn beschreibt, konstituieren sich moralische Normen in *allgemeinen Prinzipien*, und nach dem *Partikularismus* in *konkreten Einzelfallurteilen*. Dabei ist natürlich klar, dass moralische Urteile beides sein können. Der Frage der Debatte ist, ob ein einzelner Sachverhalt seinen moralischen Wert nur für sich trägt, oder ob er ihn trägt weil er einem gemeinsamen Handlungstyp zugehört. Auch hier kann beides der Fall sein. Wir können einen einzelnen Sachverhalt werten, weil wir ihn z. B. als schlecht empfinden, wir können ihn aber auch werten, weil wir erkennen, dass er zu den (gleichen) gewerteten Sachverhalten einer Wertung zählt. (Letztere Wertung existiert dann also nur als Vorstellung bzw. Gedanke in uns, und nicht als intuitive Empfindung, die einen Sachverhalt direkt wertet, wenn wir ihn wahrnehmen.)

Ein einzelnes wertendes Empfinden kann auf einer geistigen Disposition beruhen, die jeden ähnlichen Sachverhalt ebenso wertend empfinden würde. Die Wertung des einen Sachverhalts würde also darauf beruhen, dass jeder derartige Sachverhalt so empfunden bzw. gewertet werden würde. Da die Funktionsweise unseres Gehirns hauptsächlich in „Mustererkennung“ besteht, werten wir normalerweise immer gleiche Dinge gleich. Zwei gleiche Dinge, die auch in ihren Auswirkungen gleich sind, bewusst nicht gleich zu werten, empfinden wir als höchst fragwürdig. Ein konkretes Einzelfallurteil ist so gesehen immer gleichzeitig auch ein allgemeines Prinzip, wenn alle gleichen Einzelfälle gleich gewertet werden.

Wenn jeder unserer Wertungen bzw. Normativa ein allgemeines Prinzip zugrunde liegt, weil die Normativa bestimmten Veranlagungen entspringen, dann entspricht dies dem Generalismus. So meint Hübner (S. 72), dass nach dem Generalismus ein Einzelfall seinen moralischen Wert nur trägt, weil er eine bestimmte natürliche Eigenschaft besitzt, die für uns prinzipiell einen moralischen Wert hat. Jedoch kann dieser prinzipielle moralische Wert wiederum entsprechend dem Partikularismus darin bestehen, in jedem gleichen Einzelfall gleich zu werten, das heißt zu gleichen Einzelfallurteilen zu kommen. Der Gegensatz aus Generalismus und Partikularismus ist also irreführend. Die eigentliche Erkenntnis der Debatte ist, dass wir die Veranlagung haben, normalerweise Gleiches gleich zu werten.

Hübner meint, dass es nach dem Partikularismus überhaupt keine moralischen Prinzipien gibt, nach denen bestimmte Dinge immer einen bestimmten Wert haben. Jedoch können wir solche Prinzipien bewusst formulieren. Und wir haben ebenfalls die Veranlagungen bestimmte gleiche Einzelfälle alle gut oder schlecht zu finden.

Viele partikularistische Positionen wie bei McDowell (1998; 84, 105) scheinen lediglich betonen zu wollen, dass wir meist Einzelfallurteile aus unserer Intuition über allgemeine Prinzipien stellen würden, welche in der Praxis viel weniger bis keine Anwendung fänden. Da wir jedoch Gleiches gleich werten, liegt das Aufstellen von Prinzipien nahe.

Fazit: Generalismus und Partikularismus sind beide insofern richtig, als einzelne Sachverhalte sowohl direkt gewertet werden können (bzw. direkt Inhalt eines Normativums sein können), als auch deswegen, weil sie unter ein Normativum als allgemeines Prinzip fallen. Einzelfallurteile sind insofern auch immer allgemeine Prinzipien, als wir normalerweise Gleiches gleich werten. Dies ist die eigentliche Erkenntnis um den irreführenden Gegensatz aus Generalismus und Partikularismus.

10.12 Rationalismus und Sensualismus

Nach dem moralischen Rationalismus werden moralische Normen durch die *praktische Vernunft* erkannt, nach dem Sensualismus durch den *moralischen Sinn* (siehe dazu auch den nächsten Abschnitt). Die Vernunft bzw. der rationale Verstand kann jedoch immer nur erkennen, was schon da ist, er kann also versuchen die Normativa anderer zu erschließen, und bestimmen inwiefern etwas mittelbar oder unmittelbar gut ist. Er kann auch abwägend welche von sich widersprechenden Normativa wichtiger ist und was am meisten Gutes bewirkt. Ein unmittelbares Normativum selbst kann jedoch, wenn sie nicht willkürlich bewusst ausgedacht ist, nur aus einer Intuition, einem „moralischen Sinn“ kommen. (Der Begriff *Intuitionismus* hatte jedoch verschiedene andere Bedeutungen, meint Hübner (2021, 80).) So kommt es nach dem Sensualismus auf moralische Empfindungsfähigkeiten an, als die Fähigkeiten zum unmittelbaren Erspüren moralischer Qualitäten, meint Hübner (S. 84). So meint Hübner, dass grundsätzlich nichts dagegen spricht, rationalistische und

sensualistische Komponenten miteinander zu kombinieren. Der Sensualismus scheint insofern richtig, als unsere Psyche bzw. unser Geist durch genetische bis kulturelle Prägungen Veranlagungen hat bestimmte Eindrücke auf bestimmte Weise zu werten. Wir haben also intuitive Normativa als Reaktion auf bestimmte Eindrücke. Im Gegensatz zum Emotivismus, für den alles Moralische in subjektiven Empfindungen wurzelt, gibt es für den Sensualismus jedoch objektive moralische Wahrheit und Erkenntnis.

10.13 Wahrnehmung von Gut und Schlecht?

Intuitionistische Ethik, wie sie von G. E. Moore und W. D. Ross vertreten wird, führt moralische Urteile auf ein (intuitives) *unmittelbar evidenten Wissen* von Gut und Schlecht zurück (Quante 2017, 99). Für Brentano (1969, 82 f.) gibt es eine innere Wahrnehmung, die unmittelbar den allgemeinen Wertcharakter von Gefühlsakten wie Lieben erfasst. Nach dem *Wahrnehmungsmodell moralischen Wissens* weiß man, dass etwas gut oder schlecht ist, wenn man es wahrnimmt, siehe auch Harman (1981). Nach McNaughton (1988) und Audi (2015) habe man durch die Wahrnehmung einen direkten epistemischen Zugang zu einer moralischen Realität, die unabhängig von subjektiven Ansichten existiere. Zwar existierten moralische Eigenschaften nicht in der Welt und entfalteten keine kausalen Kräfte, aber sie würden auf wahrnehmbaren Eigenschaften beruhen, die Teil der natürlichen Welt sind und im Beobachter Reaktionen auslösen können. McNaughton (1988, 71f.) argumentiert dafür, dass moralische Eigenschaften beobachtbar sind, und dass es moralische Wahrnehmung gibt.

Wenn moralische Urteile oder Normativa wahrgenommen werden könnten, würde dies jedoch bedeuten, dass sie als Zustände in den bewerteten Sachverhalten existieren würden. Die angebliche Wahrnehmung von Gut und Schlecht entspringt lediglich unserer Intuition. Eine moralische Intuition ist kein Wissen über etwas, sondern nur ein subjektives Normativum. Moralische Intuitionen hängen von kognitiven Randbedingungen wie *Framing-Effekten* und einem Hintergrundwissen an moralischen Regeln und Prinzipien ab, und sind damit subjektiv, meint Zoglauer (2013).

Entspringt ein subjektives Normativum jedoch einer geistigen Veranlagung, welche von allen (Menschen oder Lebewesen) geteilt wird, wie, dass körperlicher Schaden schlecht ist, kann solch eine subjektive Empfindung gleichzeitig einen objektiven Anspruch haben. Eine scheinbare Wahrnehmung von Gut und Schlecht kann also bedeuten, dass wir alle bestimmte Wahrnehmungen intuitiv gleich (moralisch) werten. Ein wahrnehmendes *Erkennen* von einer guten Tat als gut bedeutet, dass man weiß oder erkennt, dass die Tat für ein Subjekt gut ist, weil sie sie als gut empfindet bzw. weil sie den Normativa des Subjekts entspricht.

Eine moralische Eigenschaft eines Objekts ist jedoch nur ein von mehreren Menschen geteiltes Normativum als Reaktion auf das Objekt. Beobachten bzw. wahrnehmen lassen sich nur Dinge bzw. Wirklichkeitsinhalte, welche unabhängig von uns existieren. McNaughton (ebd.) meint jedoch, dass wir auch viele andere Dinge beobachtbar nennen, die keine „richtigen Objekte“ sind. So meint er, dass man sehen kann, dass etwas gefährlich ist (Potenzial), oder dass jemand besorgt ist (Emotion). Potenziale und Emotionen sind jedoch Wirklichkeits- bzw. Bewusstseinsinhalte, welche unabhängig von uns bzw. von ihrer Beobachtung existieren. Sie sind insofern „richtige Objekte“. Das etwas gut oder schlecht ist, ist nur ein Normativum, das einem wahrgenommenen Objekt angehangen wird. (Wobei ein Normativum natürlich auch ein Wirklichkeits- bzw. Bewusstseinsinhalt ist, und als solcher indirekt beobachtet werden kann. Hier war die Frage jedoch, ob der moralische Wert von etwas unabhängig von bestehenden Normativa beobachtbar ist.)

Die Möglichkeit einer objektiven moralischen Wahrheit muss, so meint Hübner (2021, 63 f.), nicht bedeuten, dass moralische Objekte ontologisch in einer eigenen, exotischen Sphäre existieren, und durch eine besondere, mysteriöse Form der Wahrnehmung erkannt werden. Sondern sie könnten als soziale Normen verstanden werden, die z. B. durch eine praktische Vernunft erkannt werden können. Normativa anderer oder Normativa einer Gesellschaft können jedoch nur durch unseren ganz normalen Verstand erkannt werden, so wie alles andere auch. Und ein *moralischer Sinn*, wie Hübner schreibt, der *neben dem empirischen existieren* könnte, kann höchstens unsere eigene Intuition sein, die (mehr oder weniger „willkürlich“ bzw. aus Gründen die wiederum „willkürlich“ sind) Normativa aufstellt.

Fazit: Eine scheinbare moralische Wahrnehmung von gut und schlecht besteht lediglich in Intuitionen bzw. geistigen Dispositionen.

10.14 Situative moralische Wahrnehmung? - Regeln vs. Intuitionen

Die Theorie moralischer Wahrnehmung geht vom Partikularismus aus, nach dem allgemeine Regeln nur nützliche Abstraktionen sind, die aber keine eingehende Einzelfallbetrachtung ersetzen können. So kann etwas, das sonst schlecht

ist, natürlich im Einzelfall gut sein, weil es mehr Gutes bewirkt, aber moralische Urteile entspringen auch allgemeinen Regeln, weil wir z. B. körperlichen Schaden generell als schlecht werten, und diese schlecht-Wertung mit in die Beurteilung einfließen lassen.

Fischer et al. (2008, 48 ff.) argumentieren am Beispiel „*Peter ist schwer krank und auf Hilfe angewiesen*“, dass die Entscheidung ihm zu helfen durch die Situation selbst (bzw. ihr Erkennen) (als moralisch richtig) begründet werden kann. Dies kann jedoch nur eine kausale Ursache der Entscheidung sein. Nur weil etwas *ist*, folgt daraus nicht, dass etwas geschehen *soll*. Die Rechtfertigung der Entscheidung muss durch ein moralisches Prinzip bzw. ein Normativum geschehen, welches eine verallgemeinerte Regel darstellt. Natürlich könnte man auch eine moralische Intuition in einem situativen Einzelfall als gültige Rechtfertigung definieren, aber dann wäre Moral bzw. eine Einteilung in Gut und Schlecht nicht „berechenbar“ und sehr willkürlich, da sie von nicht weiter begründbaren, einzelnen Reaktionen abhängen kann – auch wenn letztlich der „Verstand“ diese Entscheidungen fällt (S. 50 f.). Eine *rationale* Einschätzung ist hingegen immer in gewissen Maße systematisch.

Die Kritik an einem *Moralismus*, bei der tendenziell realitätsfern um moralische Bewertung gestritten wird (S. 52), ergibt jedoch insofern Sinn, als unsere normativen Vorstellungen immer ursprünglich in unseren Intuitionen gründen (sonst würden wir sie nicht akzeptieren). So habe die *moralische Perzeption* einen fundierenden Status für die Moral (S. 60). Der Begriff einer moralischen *Intuition* scheint jedoch sinnvoller.¹ In der Praxis treffen wir moralische Entscheidungen nicht nur anhand allgemeiner Regeln, sondern auch durch situative Einschätzungen (S. 54 ff.), welche jedoch als Dispositionen unseres Geistes allgemeiner Natur sein können, da wir nur begrenzt viele unterschiedliche Veranlagungen zu normativen Reaktionen auf bestimmte Sachverhalte haben. Nach der Kritik des *Singularismus* an der *Situationsethik* ist unklar, ob diese gleiche Situationen, über die eigentlich gleich moralisch geurteilt werden sollte, auch wirklich gleich bewertet. Fischer et al. (S. 64) erwidern, dass das Einzelne durchaus ein konkreter Fall eines allgemeinen Musters sei, aber eben nicht ein *Fall* einer allgemeinen Regel. Dass gleiches gleich bewertet wird, muss jedoch wie im Abschnitt zuvor beschrieben an einer internen bzw. in uns liegenden allgemeinen Regel bzw. Disposition liegen.

Des Weiteren meinen Fischer et al. (S. 59), dass wir bei der Beurteilung mittels allgemeiner moralischer Urteile oder Regeln untersuchen, *ob* und *inwiefern* ein Einzelfall unter sie fällt, und damit auch, ob wir im Einzelfall geltende Normen übertreten (S. 57 f.). Es heißt (S. 60), dass eine moralische Orientierung nicht nur einseitig eine Orientierung an moralischen Bewertungen oder Überzeugungen ist. Jedoch müssen die Bewertungen (Normativa) und Überzeugungen nicht nur als generelle Urteile und Normen verstanden werden, sondern könnten auch Einzelfall-abhängige Setzungen bezeichnen. Unsere „moralische Perzeption“ sei durch Erzählungen narrativ geprägt, meinen Fischer et al. (S. 65).

Fazit: Wir treffen moralische Entscheidungen bzw. Normativa nicht nur anhand allgemeiner Regeln, sondern auch durch situative, intuitive Einschätzungen, welche jedoch als Dispositionen unseres Geistes allgemeiner Natur sein können.

10.15 Glücksmaschine: Unmittelbar Gutes und bewusste Normativa

Bezüglich utilitaristischer Theorien gibt es das Argument, dass Glücksempfinden theoretisch auch nur z. B. mit einer Maschine erzeugt werden könnte, welche ans Gehirn angeschlossen ist (Nozick 1974). Dies erfüllt zwar die Normativa als das Bedürfnis nach Empfinden von Glück, es erfüllt aber nicht alle anderen Normativa, die bestimmen wie Dinge sein sollen. Also z. B. die gut-Wertung von sozialer Interaktion mit guten Freunden. Denn wir wollen nicht nur Glücksgefühle erleben, sondern auch alle möglichen anderen Bewusstseinsinhalte, wie eben das Erleben von sozialer Interaktion mit guten Freunden. Bzw. wollen wir, dass ein bestimmter Wirklichkeitsinhalt existiert. Natürlich erleben wir einen Wirklichkeitsinhalt wie soziale Interaktion nur mittels Bewusstseinsinhalten, weshalb man meinen könnte, dass nicht der Wirklichkeitsinhalt sondern das Erleben als Bewusstseinsinhalt unmittelbar gut ist. Da das Erleben aber wahr sein soll, wir also (normalerweise) echte soziale Interaktion erleben wollen und nicht nur z. B. eine Simulation in einer virtuellen Realität, existiert zum Erleben auch immer der entsprechende Wirklichkeitsinhalt, welchen wir als unmittelbar gut bezeichnen, da wir wollen, dass er existiert. Des Weiteren kann es sein, dass wir manche Glücksgefühle nur in Kombination mit einem

¹ Es liegt nahe zu vermuten, dass das Vorhaben den Ursprung der Moral in einer *moralische Perzeption* anstatt in Intuition und bewussten Setzungen begründen zu wollen, dadurch motiviert ist, einem *Staus quo an intuitiver Moral* einen objektiveren Anstrich verleihen zu wollen. Das Buch von Fischer et al. (2008) behandelt zu großen Teilen theologische Ethik. Dass die Bewertung von Handlungen als gut in letzter Instanz aus der Wahrnehmung konkreter Situationen abgeleitet sei, sei von großer Bedeutung für die christliche Ethik (S. 121).

anderen Erleben, wie sozialer Interaktion, wollen. Wir wollen nicht die Glücksgefühle von sozialer Interaktion erleben, ohne auch tatsächlich soziale Interaktion zu erleben. Wir werten also beides als unmittelbar gut, weil wir eben beides wollen, und womöglich das eine nur in Kombination mit dem anderen. Unmittelbar Gutes ist also nicht nur ein Empfinden bzw. Gefühl, sondern auch jeglicher als gut gewerteter Wirklichkeits-/Bewusstseinsinhalt. Würde jemand das Glücksempfinden durch eine Glücksmaschine gar nicht wollen, wäre dieses Empfinden für ihn wertlos und damit irrelevant für die Bestimmung dessen, wie gut es ihm geht – denn gut ist nur, was als gut gewertet wird.

Wenn eine Person, welche an die Glücksmaschine angeschlossen ist, keine schlechte Empfindung mehr haben kann, und nur noch glücklich ist, würden wir ihren Willen, nicht mehr an der Glücksmaschine angeschlossen zu sein, trotzdem als berechtigt betrachten. Denn durch den Willen bzw. das Normativum sind die Glücksgefühle nicht mehr gut, sondern schlecht, sie sollen nicht mehr sein. Es ist also der rationale Wille, der bestimmt was gut ist, und damit auch, ob es jemanden gut geht (denn „gut“ ist nur ein Wort das wir Dingen zuordnen), auch wenn das Glücksgefühl intuitiv als gut empfunden wird.

10.16 Ist die Schaffung von Leben gut?

„We are in favour of making people happy, but neutral about making happy people.“ (Narveson 1973, 80) Es gibt jedoch die starke Intuition, dass die Schaffung moralisch relevanter Subjekte (denen es gut geht) selbst weder gut noch schlecht ist. MacAskill (2022, Kapitel 8) kritisiert die Asymmetrie in unseren Intuitionen, dass wir es allerdings schlecht fänden Subjekte zu schaffen, denen es schlecht geht. Der Unterschied liegt jedoch darin, dass letzteres Szenario für bereits bestehende Subjekte das normative Gebot erzeugt, den neuen Subjekten zu helfen. Nichtsdestotrotz gibt es jedoch auch die Intuition bzw. die Empfindung, dass die Existenz von glücklichem Leben gut ist, wodurch auch ihre Schaffung gut sein kann.

MacAskill beschreibt ein Szenario, bei dem abhängig von einer Entscheidung unter anderem die Konsequenz entsteht, dass entweder eine glücklichere oder eine weniger glücklichere Person geboren werden wird. Nach der Intuition der Neutralität ist die Schaffung von glücklichem Leben neutral, sodass es weder gut noch schlecht ist, welche Person entstehen wird. Jedoch ist für die Frage der moralischen Bewertung des Szenarios nicht die Frage der Erschaffung von Leben relevant, sondern der Existenz. Die Existenz einer glücklicheren Person ist definitiv besser – so sagt es unsere starke Intuition. Das heißt aber nicht, dass ihre Existenz *gut* ist. So wie etwas schlecht, aber trotzdem besser als etwas anderes sein kann, kann etwas neutral aber besser als etwas anderes sein.

Wenn es besser sei ein glücklicheres Kind zu bekommen als ein weniger glücklicheres Kind zu bekommen, dann können, so MacAskill, beide Optionen nicht gleichwertig damit sein, kein Kind zu bekommen, wie es die Intuition der Neutralität besagt. Bei diesem Argument wird jedoch wieder nur die Bewertung von Zuständen betrachtet, während die Bewertung von Veränderung vernachlässigt wird. Wenn ein glückliches Kind besser als ein weniger glückliches Kind ist, beide aber gleichwertig (neutral) wie kein Kind sein sollen, dann scheint dies ein logischer Widerspruch zu sein. Es ist jedoch die Veränderung in der Welt, auf welche sich die Intuition der Neutralität bezieht. So kann das glücklicher-machen eines Subjekts gut sein, während die Schaffung dieses Subjekts neutral ist. Die Auslöschung des Subjekts wäre wiederum schlecht.

Nichtsdestotrotz finden jedoch wahrscheinlich die meisten eine Welt mit Subjekten denen es gut geht besser als eine Welt ohne Subjekte, und auch eine Welt mit vielen Subjekten besser als eine Welt mit nur wenigen Subjekten – unter der Voraussetzung, dass alles andere gleich ist. MacAskill beschreibt viele Probleme die sich daraus ergeben, wenn die Schaffung von Subjekten gut gewertet wird. So z. B. das Szenario im Abschnitt „The Total View“ (Kapitel 8), bei dem die Schaffung glücklicher Subjekte gut ist. Diese sind jedoch weniger glücklich als die bestehenden, wodurch das nach dem Prinzip der Gerechtigkeit besser ist, wenn es einen Ausgleich der „Glücklichkeit“ gäbe. Nach dieser Argumentation wäre eine sehr viel größere Population besser, obwohl die Glücklichkeit der Subjekte gegen Null tendiert, weil die Summe ihrer Glücklichkeit immer noch mehr wäre, als die ursprüngliche Summe. Da wir diese Schlussfolgerung nicht gut finden (siehe „Repugnant Conclusion“, Parfit (1984, Kapitel 17)), kann es folglich nicht gut sein, neue, glückliche, aber weniger glückliche Subjekte zu schaffen. Eine geringere, glücklichere Weltbevölkerung oder eine größere, weniger glücklichere Weltbevölkerung ist nicht prinzipiell besser oder schlechter.

Warum wäre aber die Schaffung gleich glücklicher Subjekte trotzdem gut? Eine Lösung besteht jedoch wie oben beschrieben darin, dass es nicht gut sondern vielleicht sogar schlecht ist, wenn die Schaffung neuer Subjekte normative Gebote für bestehende Subjekte erzeugt. Dies ist der Fall, wenn es den neuen Subjekten weniger gut als den bestehenden geht, wodurch letztere durch das Prinzip der Gerechtigkeit dazu geboten sind den neuen zu helfen (und sei es durch einen

bloßen Ausgleich bzw. eine Umverteilung, wie es im von MacAskill beschriebenen Szenarien vorkommt). Die Schaffung weniger glücklicher Subjekte erzeugt Ungerechtigkeit, was schlecht ist.

Dieses Argument widerspricht dem Argument der *Dominance Addition* (Arrhenius 2000), welches MacAskill anführt um die Schlussfolgerung des Szenarios aus „The Total View“ zu rechtfertigen, und nach welchem es besser ist wenn es jedem besser geht und gleichzeitig neue Subjekte geschaffen werden, denen es gut geht. Denn wenn es diesen neuen Subjekten schlechter geht, erzeugt dies Ungerechtigkeit.

Fazit: Die Schaffung von Subjekten, denen es gut geht, kann konsistent als weder gut noch schlecht betrachtet werden. Wertet man diese Schaffung gut, darf nicht vernachlässigt werden, dass, wenn es den neuen Subjekten weniger gut als den bestehenden geht, dies Ungerechtigkeit erzeugt.

11 Begründung und Gültigkeit von Ethik

Wir können eine Normativum insofern als wahr bezeichnen, wenn das was es ausdrückt, wie bei jeder anderen Wahrheit auch, existent ist. Ein Normativum drückt aus, dass etwas gut/schlecht ist bzw. (nicht) sein soll. Ein Normativum ist wahr, wenn jemand das Normativum (als Bewusstseinsinhalt¹) vertritt bzw. besitzt, also etwas entsprechend des Normativums wertet, empfindet, will etc. Normativa sind subjektiv, können aber insofern objektiv sein, als alle oder eine Mehrheit von Subjekten ein Normativum vertritt bzw. ihm entsprechend empfindet, oder als ein Normativum als Subjekt-unabhängig und allgemeingültig anerkannt wird.²

Ein *mittelbares* Normativum, wie die Wertung, dass etwas mittelbar gut/schlecht ist, weil es Gutes/Schlechtes bewirkt, kann jedoch auch in dem Sinne wahr sein, dass das als *mittelbar* gut/schlecht-Gewertete tatsächlich etwas *unmittelbar* Gutes/Schlechtes bewirkt. So können wir die Wahrheit bzw. Richtigkeit von mittelbaren Wertungen „höherer Ebene“ durch ihre guten/schlechten Folgen bzw. unmittelbaren Normativa „niedrigerer Ebene“ begründen. So können wir z. B. eine Person als moralisch gut bezeichnen, weil sie bisher größtenteils gut gehandelt hat. Die gut-Wertung der Person beruht also auf den gut-Wertungen des Handelns der Person als ihre Wirkungen. Am Ende gründet alles auf fundamentalen, unmittelbaren Normativa.

Ein Normativa wie eine Wertung kann auch insofern wahr bzw. *moralisch richtig* sein, als das gut/schlecht-Gewertete mehrheitlich für alle Individuen gut/schlecht ist bzw. als gut/schlecht empfunden wird. Interessant bei der Frage der Wahrheit einer Wertung ist allerdings auch, ob wir nur sagen bzw. glauben, dass etwas gut/schlecht ist, oder ob etwas *wirklich* gut ist, also ob wir es (aufgrund unserer unbewussten Veranlagung) wirklich als gut/schlecht empfinden würden.

Normativa müssen nicht prinzipiell gerechtfertigt bzw. begründet werden. Geht es jedoch um die Anerkennung Normativa anderer (als *normativ-relevant*), wollen wir oft Rechtfertigungen.³ So kann eine Rechtfertigung zeigen, dass ein mittelbares Normativum auf unmittelbaren Normativa beruht (und damit gut ist), bzw. besser als ein anderes Normativum ist, da es mehr Gutes bewirken bzw. auf einer quantitativ/qualitativ größeren Menge unmittelbarer positiver Normativa beruht bzw. bewirkt. So kann z. B. eine ethische Forderung besser sein, da es mehr Menschen gibt, die die Folgen der Forderung mit positiven Normativa belegen.

Aufgrund unseres intuitiven Strebens nach Einfachheit und Gerechtigkeit (Gleichheit) wollen wir auch, dass gleiches gleich und ähnliches ähnlich gewertet wird, also dass Normativa untereinander konsistent (widerspruchsfrei) und kohärent (zusammenhängend) sind. (Siehe den Abschnitt *Kohärentismus*.) Dass die Normativa einer Person konsistent/kohärent sein sollten, ist selbst wieder ein Normativum. Es ist jedoch eines unserer fundamentalen Meta-Normativa. Allerdings ist es kein striktes, notwendiges Prinzip, sondern nur eine gut-Wertung, die mit anderen Normativa konkurriert.

Fazit: Ein Normativum kann als *objektiv* aufgefasst werden, wenn es von der Mehrheit geteilt wird oder als Subjekt-unabhängig gültig betrachtet wird, und als *wahr*, wenn jemand das Normativum vertritt bzw. besitzt, oder wenn die Wirkung des Objekts des Normativums diesem entspricht, also wenn wie bei einer mittelbaren Wertung das gut- oder schlecht-Gewertete (für alle insgesamt) tatsächlich mehrheitlich Gutes oder Schlechtes bewirkt.

Herkömmliches & Fortführendes

11.1 Ethischer Subjektivismus

¹ Dies muss natürlich kein momentan existenter Bewusstseinsinhalt sein. Gemeint ist vielmehr eine dispositionelle Überzeugung, die auf Aufforderung generiert bzw. jederzeit zugänglich ist (Schurz 2021, 50).

² Moralische Wahrheit bzw. moralische Objektivität kann sich auch wie im Utilitarismus nach der Menge Nutzens, bzw. des unmittelbar Guten richten. Auch wenn eine Mehrheit also z. B. einen Mord befürworten würde, können wir sagen, dass es wahr ist das der Mord schlecht ist, weil das negative Empfinden der zu ermordenden Person überwiegt. Moralische Wahrheit wäre das, was für alle Menschen insgesamt mehr Gutes als Schlechtes bzw. Schlechtes als Gutes bewirkt. Es wäre also wahr, dass etwas gut ist, wenn es für alle Menschen insgesamt mehr gut als schlecht ist.

³ Quante (2017, 143) beschreibt das Begründungsproblem der Ethik unter anderem vor einer Opposition von rationalem Eigeninteresse und ethischem Sollen. (Dabei entspringt ein ethisches Sollen jedoch auch nur aus den Eigeninteressen anderer.)

Nach dem *erkenntnistheoretischen Subjektivismus* kann man moralische Urteile nicht richtig beweisen oder begründen. Sie könnten daher nur als Meinung und nicht als Wissen gelten. Nach dem *moralischen Subjektivismus* (der dem *moralischen Anti-Realismus* zugeordnet wird) spiegeln moralische Urteile keine Tatsachen wider, weil es in der Welt an sich keine Werte gibt, sondern diese den Dingen bloß zugeschrieben werden. Stattdessen drücken moralische Urteile bloß die Einstellungen des urteilenden Subjekts aus, weil sie immer nur von einem Subjekt getroffen werden können. Eine moralische Urteil wäre demnach nur richtig für ein Subjekt, welches es vertritt. Dabei kann trotzdem der Anspruch erhoben werden, dass ein moralisches Urteil insofern allgemeingültig sein soll, als es von allen befolgt werden soll (*metaethischer Universalismus*). Moralische Wahrheit könnte also auch als gesellschaftliche Normen verstanden werden. Also geteilte Vorstellungen von Werten, die für jeden in einer Gesellschaft gelten sollen.

Frankena (2012, 104) meint, dass moralische und wertende Urteile *mehr als nur der Ausdruck von Emotionen, Wünschen, Entscheidungen oder Einstellungen sind. Sie enthalten Bewertungen, Anordnungen, Empfehlungen, Anleitungen, Ratschläge usw. Und sie erheben - im (Gegensatz zu bloßen Gefühlsäußerungen und Befehlen - den Anspruch, rational begründet bzw. begründbar zu sein.*

11.1.1 Subjektiver ethischer Rationalismus

Die kognitivistische Version des ethischen Subjektivismus mache ethische Aussagen wahrheitsfähig und begründbar, indem die empirisch zugänglichen Interessen rationaler Handlungssubjekte als Basis gelten (Quante 2017, 54). Der Subjektivismus komme ohne starke metaphysische Voraussetzungen aus, da nach ihm die Welt ausschließlich aufgrund der Interessen von Subjekten ethische Eigenschaften oder Wertigkeit bekomme (S. 56). Beim *subjektiven ethischen Rationalismus* sind ethische Forderungen Forderungen des aufgeklärten Eigeninteresses (egoistischen Interesses) rationaler Personen, so Quante (S. 57). Aufgeklärt heißt hier, dass Zusammenhänge und Konsequenzen reflektiert wurden. Teil dieses Eigeninteresses ist dabei ebenfalls das Befolgen von Regeln, welche soziale Kooperation ermöglichen, auf welche wir angewiesen sind (S. 59). Quante (S. 64) meint, dass das Prinzip der Gerechtigkeit, dass wir vertreten, nicht bloß durch aufgeklärtes Eigeninteresse erklärt werden kann. So ist Gerechtigkeit bzw. ganz grundsätzlich der ethische Relevanz anderer Subjekte ja gerade das Interesse, nicht nur die eigenen Interessen zu verfolgen.

Aufgrund verschiedener Probleme kommt Quante (S. 66 f.) zu dem Fazit, dass der subjektive ethische Rationalismus keine angemessene Grundlage für die Ethik ist. So benötigen wir neben den Eigeninteressen z. B. zusätzliche ethische Werte, um inakzeptable Interessen wie Sadismus nicht zuzulassen (siehe den Abschnitt *Prinzipien gegen schlechte Normativa*), und bestimmte (intrinsisch schlechte) Handlungen wie Folter zu verbieten, auch wenn diese mehr gute Folgen hätten (siehe den Abschnitt *Gute Handlungen mit schlechten Anteil*). Verantwortung gegenüber der Natur, Tieren, aber auch gegenüber sich selbst lassen sich nicht als Kooperation begreifen (S. 69), was im Widerspruch zum subjektiven ethischen Rationalismus stehe. Auch altruistische Interessen lassen sich nicht als egoistische Interessen verstehen, meint Quante (S. 70), da sie zwar bei ihrer Erfüllung dieses Eigeninteresse befriedigen, dies aber bloß ein Nebeneffekt ist, und das eigentliche Motiv bzw. Ziel des Interesses nicht auf das eigene Wohl ausgerichtet ist. Die These des psychologischen Egoismus, dass nur Egoismus bzw. Eigeninteressen Menschen zum Handeln motivieren können sei nicht haltbar, wie unter anderem altruistische Interessen zeigen (S. 70).

11.2 Ethischer Relativismus

Nach dem moralischen/metaethischen *Relativismus* gibt es keine moralischen Tatsachen, die absolute moralische Urteile bestätigen können, und keine objektiv gültige Methode der Rechtfertigung von fundamentalen Normativa, da verschiedene moralische Urteile durch verschiedene kulturelle, soziale und persönliche Perspektiven richtig sein können (Fischer et al. 2008, 37). Das ethisch Richtige und ethisch Gute sei immer nur auf bestimmte Bereiche bzw. Bezugsgruppen begrenzt (von Individuen bis hin zu kulturellen Epochen) oder von bestimmten Standards abhängig (Quante 2017, 151 f.). Deshalb, so der normative Relativismus, soll man sich zum Teil nicht in die ethische Praxis anderer einmischen (*Toleranzthese*) - was als normative These gemäß dem Relativismus selbst jedoch nicht universell gültig sein könne (S. 153).

Dass verschiedene Normativa für verschiedene Gruppen von Subjekten gültig sein können stimmt insofern, als die einzigen „moralischen Tatsachen“ die (individuellen oder kollektiven) Normativa als Geisteszustände sind. Zwar kann jedes Subjekt oder jede Gesellschaft theoretisch absolute Gültigkeit ihrer Normativa über alle Epochen hinweg beanspruchen - trotzdem ändert dies dem Relativismus zufolge nichts daran, dass es zu sich widersprechenden Normativa kommt. Die Frage ist also, ob es bessere und schlechtere Rechtfertigungen für Normativa gibt, welche Subjekte mit widersprechenden Normativa rational überzeugen können.

Quante (S. 154 f.) ersten beiden Einwände gegen den Relativismus besagen im Grund nur, dass normative Differenzen eigentlich nur auf faktischen Differenzen beruhen können, also dass verschiedenen mittelbaren Normativa ein gleiches unmittelbares Normativum zugrunde liegen kann. Normativa mit intrinsischer Geltung bleiben davon also unberührt. Der dritte Einwand ist die Frage, ob ethischer Irrtum möglich ist, also ob Normativa gerechtfertigt werden können.

Das Argument der *Relativität* (bzw. *Divergenzthese*), nach dem sich moralische Normen räumlich und zeitlich in Gesellschaften und Epochen stark unterscheiden, präsentiert Hübner in seinem Buch ungewöhnlich skeptisch (2021, 64 f.). An zwei Stellen (S. 61; 63) meint er, dass es ein Problem für ethische Untersuchungen ist, wenn es keine objektive Wahrheit in der Moral gibt, da normative Ethik dann sinnlos ist. Quante (S. 146 f.) weist darauf hin, dass das Projekt der Begründung in der Ethik zum Verlust unserer ethischen Selbstverständlichkeit und zu ethischer Orientierungslosigkeit führen kann. Der Relativismus sei jedoch trotzdem kognitivistisch, da er an der Grundidee festhalte, dass ethische Überzeugungen in einem eingeschränkten Bereich wahr sein und Geltung beanspruchen können (S. 153).

Ein *Skeptizismus*, bzw. die Auffassung, dass bei einem faktischen *Pluralismus* von Normativa jeder diejenige vertreten kann, die er für richtig hält, wird dadurch eingeschränkt, dass wir es gut finden, wenn sich Normativa durch allgemeinere Normativa (Prinzipien) begründen lassen (Fischer et al. 2008, 131), wozu auch zählt, dass sie kohärent zu anderen Normativa sein sollen.

11.3 Rechtfertigung von Normativa

Quante (2017; 19, 150) unterscheidet in eine interne und externe Perspektive zur Begründung bzw. Rechtfertigung von ethischen Annahmen, je nachdem ob Rückgriff auf ethische Begriffe oder Annahmen genommen wird oder ob man sich außerhalb des Rahmens der Ethik bewegt.

In radikalster Form stellt sich die Frage (S. 14, 150), welchen außenethischen Grund bzw. rationales Argument es geben könnte, überhaupt ethisch zu handeln, also die Normativa anderer zu beachten. Die einzig mögliche (rationale) Motivation dies zu tun ist, weil es zum eigenen Nutzen ist, oder weil es den eigenen „Interessen“ entspricht, in dem Sinne, dass man bereits die Veranlagung besitzt ethisch handeln zu wollen. Die einzige Möglichkeit rationaler Rechtfertigung bzw. rationaler Überzeugung von fundamentalen, unmittelbaren Normativa ist, dass bzw. wenn ein Subjekt bereits die Tendenz besitzt, ein Normativum zu vertreten. Dies bedeutet im Grunde natürlich nur, dass das Subjekt das Normativum in einem gewissen Sinne bereits besitzt. Darüber hinausgehend kann es nur kausale Gründe geben, ein Normativum zu vertreten.

Eine Letztbegründung einer ethischen/moralischen Aussage ist schlicht eine Begründung damit, dass die Aussage dem Normativum eines Subjekts entspricht (z. B.: Menschenrechte sind gut weil ihre Befolgung von Menschen als gut empfunden wird). Ein fundamentales bzw. unmittelbares Normativum lässt sich also nicht (normativ, also mit anderen Normativa) rechtfertigen.

Des Weiteren könnte jedoch unser intuitives Verlangen nach kohärenten/konsistenten Überzeugungen (und damit Normativa) als nicht-ethischer, rationaler Grund angesehen werden, durch den wir ethische Überzeugungen bzw. Normativa vertreten.

Frankena (2012, 109) meint, dass ein moralisches Urteil rational gerechtfertigt ist, wenn man sich für es entscheidet, während man den bewertenden Standpunkt einnimmt und den Gegenstand des Urteils an sich betrachtet, und wenn jeder andere, der ebenso verfährt, einem zustimmen wird. Solch ein Urteil kann jedoch nur aus unserer Intuition, Psyche, Prägung oder Erfahrung kommen, und wäre in diesem Sinne willkürlich. Ein gerechtfertigtes Normativum wäre so schlicht jenes, auf das wir uns theoretisch alle einigen können.

Es lassen sich drei rationale Begründungsmodelle unterscheiden: *Deduktivismus*, *Induktivismus* und *Kohärentismus* (Quante S. 155 f.). Im Deduktivismus lassen sich empirische bzw. spezifische Normativa oder Handlungsanweisungen von allgemeinen Normativa ableiten. Für den Induktivismus sind allgemeine Prinzipien nur Verallgemeinerungen konkreter ethischer Handlungen oder Urteile, welchen *basale* ethische Geltung zukommt. In der Praxis können für uns sowohl allgemeine Prinzipien wie auch Einzelfallurteile fundamentale bzw. unbedingte Gültigkeit haben.

Nach der *pragmatischen* Strategie des *Fallibilismus* in der Ethik müssen Rechtfertigungen nicht unfehlbar sein (S. 158 f.), was im Grunde bedeutet, dass sich fundamentale Normativa verändern können. Unsere ethische Praxis könnte *solange als begründet angesehen werden, bis Einwände gegen bestimmte Prinzipien oder Wertannahmen unseres ethischen Selbstverständnisses plausibel gemacht werden können* (S. 148, 163).

Während eine Variante des *fundamentalistischer Infallibilismus* versuche durch *diskursive Rationalität* eine rational nicht bestreitbare Begründung für die Grundlagen der Ethik zu liefern, also *Letztbegründungen*, versuche eine andere Variante mit einem *Wahrnehmungsmodell* die *basale epistemische Relation zwischen dem erkennenden Subjekt und den ethisch*

ausgezeichneten Entitäten als Evidenz zu charakterisieren (S. 160 f.). Diese Evidenz basaler ethischer Urteile entspringe entweder einer intuitiven sinnlichen Wahrnehmung der ethischen Qualität, oder werde intuitiv erfasst, durch eine *intuitive Schau von Prinzipien*. Siehe auch den Abschnitt *Wahrnehmung von Gut und Schlecht?*.

Quante (S. 162) kommt zu dem Schluss, dass unsere Ethik eher von der („willkürlichen“) Lebenswelt geprägt zu sein scheint, als in einer unveränderlichen reinen praktischen Subjektivität oder subjektunabhängigen apriori Werten verankert zu sein. Eine generelle Zurückweisung der Möglichkeit skeptischer Zweifel sei für die Ethik genauso wenig erforderlich wie eine Basis, die nicht relativ ist zu anthropologischen Bedingungen der menschlichen Existenz (S. 163).

Pinkers (2021, Kapitel 2) essayistische Argumentation für die rationale Begründbarkeit von Moral läuft im Grunde darauf hinaus, dass es rational ist zu tun was man selbst will und was andere wollen - enthält aber auch die (impliziten) Argumente, dass wir zu großen Teilen das gleiche wollen, und dass wir Gleichheit bei der Verteilung von moralischen Status - bzw. Gerechtigkeit - gut finden (vgl. *Goldene Regel* und Kohärenz/Konsistenz von Normativa).

11.3.1 Ethischer Kohärentismus

Für den *Kohärentismus* kann Begründung in beide Richtungen zwischen allgemeinen Prinzipien und Einzelfallbewertungen verlaufen (Quante S. 157 f.). Ein Normativum jeglicher Art erhalte Geltung dadurch, dass es sich im Kontext des gesamten Systems unserer ethischen Überzeugungen und Erfahrungen bewähre. Dies bedeutet, dass mittelbare Normativa sich an unmittelbaren ausrichten, und dass unmittelbare Normativa sich gegenüber anderen ihnen widersprechenden mittelbaren Normativa durchsetzen (aufgrund kausaler Ursachen oder rationaler Begründung). Für den Kohärentismus hänge die Geltungskraft einzelner ethischer Urteile davon ab, ob eine stabile und als sinnvoll und gerechtfertigt erlebte ethische Praxis aufrecht erhalten werden, meint Quante (S. 158). Das heißt im Grunde nur, dass sich Normativa mit anderen Normativa vertragen müssen.

Nach dem Kohärentismus stehen unsere Normativa in einem mehr oder weniger strengen logischen Zusammenhang (Fischer et al. 2008, 115 f.), was bedeutet, dass Ähnliches ähnlich gewertet wird. Aus der kohärenten Einbettung in ein Überzeugungssystem erhalte ein Urteil (oder auch ein Prinzip) seine Geltung. Nicht alle unsere Normativa lassen sich jedoch kohärent in unser Überzeugungssystem einfügen, welches selbst in sich nur teilweise kohärent ist. Fischer et al. (S. 120) beschreiben Kohärenz bzw. logische Konsistenz, also Widerspruchsfreiheit, als eine Voraussetzung für die Geltung moralischer Urteile. Natürlich ergibt es rational keinen Sinn sich direkt widersprechende Normativa zu vertreten, aber dass Normativa durch ein allgemeineres Normativum bzw. ein Prinzip zueinander kohärent bzw. konsistent sein sollten, ist nicht notwendig. Im von ihnen gewählten Beispiel: Wir können ein riskantes Überholmanöver schlecht werden, und trotzdem das Passieren einer roten Ampel nicht schlecht werten, obwohl beide andere Verkehrsteilnehmer gefährden. Selbst wenn wir die allgemeine Regel aufstellen, dass Verkehrsteilnehmer nicht gefährdet werden sollen, können wir ihr widersprechende Ausnahmen vertreten. Dennoch ist unser Bestreben fundamental, aus einem konkreten Urteil über etwas Einzelnes ein allgemeines Urteil über eine Art von Dingen zu bilden (S. 128).

11.4 Bedeutung moralischer Aussagen - Wahrheitsfähigkeit, (Non-)Kognitivismus

Nach dem (*sprachanalytischen* bzw. *ethischen*) *Nonkognitivismus* sind moralische Urteile keine Behauptungen und erheben keinen Wahrheitsanspruch, können also nicht wahr (wahrheitsfähig) oder objektiv gültig sein. Zum Nonkognitivismus zählen der *Emotivismus*, nach dem die Aussage ein direkter Ausdruck bzw. Kundgabe eines Empfindens ist, und der *Präskriptivismus*, nach dem sie eine Vorschrift oder Aufforderung ist, wie ein Imperativ (*soll*), oder aber auch bloß einer Empfehlung (*sollte*) (Quante 2017, 40 f.). Der ethische Nonkognitivismus ist also insofern richtig, als Normativa bewusste, subjektive Festlegungen sein können, die nicht unbedingt einer Begründung im Sinne einer Rechtfertigung bedürfen, und als reine Festlegungen nicht wahrheitsfähig sein können. Zwar können wir Rechtfertigung für Normativa einfordern, aber nur solange bis wir auf nicht-ethische, kausale Ursachen unserer fundamentalen Normativa stoßen. So beruhen ethische Äußerungen für den Nonkognitivismus auf einem rational nicht weiter begründbaren Fundament (S. 54). Man dürfe aus dem Nonkognitivismus aber nicht schlussfolgern, dass es bei Ethik nicht um argumentative Überzeugungen geht (S. 43).

Hübner (2021, 63) meint, dass in der moralischen Sprachpraxis manche Urteile weder bloße Gefühlsexpressionen darstellen, noch irgendeinen Appellcharakter tragen, sondern Sachverhalte behaupten. So werden *moralische* Aussagen meist als wahrheitsfähige Behauptungen verstanden (Fischer et al. 2008, 36). Nach dem *Kognitivismus* ist die Aussage „A ist gut“ eine Behauptung über moralische Eigenschaften von A (Hübner, S. 56; Fischer et al., S. 36), kann damit also wahr oder falsch sein. Auch ethische Äußerungen wie „Man soll A tun“ können als behauptende Aussage begründungs- und

wahrheitsfähig sein (Quante, S. 40). Der ethische Kognitivismus versucht unsere ethische Praxis und ethische Aussagen als eigenständigen Gegenstandsbereich rational zu begründen (S. 110).

Ein moralisches Urteil kann also deskriptiv sein bzw. eine Behauptung über moralische Wirkung aufstellen. Eine Aussage wie „Töten ist schlecht“ als *allgemeine These* ist eine moralische Feststellung, da sie feststellt, dass die meisten Menschen Töten als schlecht empfinden. Handelt es sich bei einem Werturteil um ein unmittelbares Normativum, also eine bewusste/willkürliche Festlegung oder Ausdruck einer Empfindung, ist dieses Werturteil eine Festlegung, und somit nicht wahrheitsfähig. Wahrheitsfähige Werturteile sind Behauptungen über andere Werturteile, oder mittelbare Normativa.

Bei einer Umfrage unter Philosophie-Professoren (Bourget & Chalmers 2013) befürworteten rund 66 % den Kognitivismus (unter anderem gegenüber dem Nonkognitivismus).

11.5 Ethischer Objektivismus

Nach dem *erkenntnistheoretischen Objektivismus* kann man moralische Urteile genauso gut begründen wie reine Beschreibungen von Tatsachen. Nach dem *metaphysischen Objektivismus* gibt es harte Fakten darüber, was richtig ist. Foltern wäre z. B. einfach schlecht, unabhängig davon, was Menschen denken. Etwas sei nicht ethisch gut, weil wir es als ethisch gut schätzen, sondern wir schätzen etwas als ethisch gut, weil es (objektiv) ethisch gut ist (Quante 2017, S. 74). Nach dem ethischen Objektivismus (als kognitivistische Konzeption) ließen sich ethische Aussagen nicht ausschließlich in subjektive Interessen übersetzen (S. 75), sondern sie hätten ihr Fundament in gleichen Strukturen rationaler Subjekte, wodurch sie intersubjektiv gültig sind.¹ Diese universelle rationale Subjektivität sei kulturell und zeitlich unabhängig. Trotzdem könne es für den *schwachen ethischen Objektivismus* schwächer begründete ethische Ansprüche geben, die nicht auf der rationalen Subjektivität sondern auf faktischen Interessen von Subjekten basieren (S. 77). Für den *starken ethischen Objektivismus* wären ethische Ansprüche vollständig frei von subjektiven Interessen oder Eigenschaften. Das ethisch Gesollte ist bezüglich seiner Geltung vollkommen unabhängig von dem faktisch Gewollten, meint Quante (S. 80).

Wie gezeigt kann ein Normativum jedoch nicht als Fakt für sich existieren, da sie immer von einem Subjekt vertreten (oder als subjekt-unabhängig akzeptiert) werden muss. Denn genau das sind (bewusste) Normativa: Ideen, die man erfinden, befürworten und festhalten kann. Insofern sind es nur die subjektiv-vertretenen Normativa, nach denen etwas gut oder schlecht ist. Der ethische Objektivismus ist insofern falsch, als es am Ende immer ein Subjekt ist, das ein Normativa akzeptiert oder ablehnt – egal was für eine Begründung eines Normativa sich der Objektivismus ausdenkt. Der Objektivismus sucht jedoch nach einer Letztbegründung, die zu bestreiten irrational wäre (Quante, S. 86).

Der ethische Objektivismus ist allerdings insofern richtig, als Subjekte zum Teil ethische Aussagen bzw. Normativa als objektiv definieren, oder Normativa mit objektiven Anspruch als objektiv akzeptieren. Ein Normativum an sich, ohne den Kontext des Bezuges zu einer konkreten Person, drückt den allgemeinen Geisteszustand aus, dass etwas angestrebt wird, gewollt ist bzw. existieren soll, oder dass es ein unmittelbar gutes Empfinden verursacht. Neben individuellen, subjektiven Normativa gibt es also auch welche, die wir wie ein Narrativ kollektiv weitergeben, als die Moral einer Gesellschaft. So existieren in der Gesellschaft Werte und Normen, die unabhängig von einzelnen Subjekten sind, und welche die Subjekte als für die ganze Gesellschaft gültig betrachtet – ohne dass diese Normativa unbedingt einer Begründung bzw. Rechtfertigung bedürfen. Das Betrachten von Normativa als objektiv bzw. subjekt-unabhängig ist damit also trotzdem subjekt-abhängig, da Subjekte die „objektiven“ Normativa als objektiv akzeptieren bzw. ansehen müssen, und nicht z. B. als den Willen einer bestimmten Gruppe von Subjekten. Auf fundamentaler Ebene sind also keine Normativa in diesem Sinne subjekt-unabhängig.

Ein Normativum, wie dass man nicht Töten soll, könnte des Weiteren wie beschrieben als *objektiv* (subjekt-unabhängig) oder wahr aufgefasst werden, weil sie von der Mehrheit aller Subjekte vertreten wird. Moralische *Erkenntnis* wäre die Erkenntnis von kollektiven Wertvorstellungen. So besagen manche Varianten des ethischen Realismus letztlich nur, dass etwas allgemeingültig gut/schlecht sein kann, indem es für die Mehrheit wertender Individuen gut/schlecht ist, oder dass ein moralisches Urteil richtig ist, weil Betroffene ihm entsprechend empfinden oder werten. Nach dem *logischen Objektivismus* erheben wir mit moralischen Urteilen einen intersubjektiven (bzw. objektiven) Geltungsanspruch, weil wir erwarten, dass alle einem moralischen Urteil zustimmen.

¹ So z. B. bei Kants *reiner praktischer Vernunft* (Quante 2017, S. 80 f.) und Karl-Otto Apels *Diskursethik*, welche die Strukturen rationaler Kommunikation zur Grundlage der Ethik macht (S. 85 ff.). Quante (S. 89) resümiert jedoch: „Aus der apriori rekonstruierbaren Struktur der reinen kommunikativen Vernunft entspringen die grundlegenden ethischen Normen daher genauso wenig wie aus der Rationalität der kantischen reinen praktischen Vernunft.“

Es könnte insofern moralische Tatsachen geben, als alle Menschen die gleichen fundamentalen Normativa haben könnten. Es ist, wie Frankena (2012, 108) meint, *außerordentlich schwer zu zeigen, dass die fundamentalen moralischen und wertenden Urteile auch dann noch voneinander abwichen, wenn die Urteilenden völlig aufgeklärt wären, begrifflich klar argumentierten, dieselben deskriptiven Überzeugungen teilten und von demselben Standpunkt aus urteilten.*

Unveränderliche moralische Fakten gibt es des Weiteren nur insofern, als in der Psyche zum Teil unveränderliche Werturteile gegeben sind. Ein objektiver moralischer Fakt könnte darin bestehen, dass eine Mehrheit die fundamentale, psychische Veranlagung hat, ein Normativum zu vertreten. Moralische Wahrheiten sind insofern unumstößlich, wie wir unsere intuitiven Empfindungen nicht ändern können. So ist es z. B. tief in unserer Psyche verwurzelt, körperlichem Schaden als schlecht zu empfinden. Damit wäre das Werten von körperlichen Schaden als schlecht ein moralisches Normativum. *Universalität* ethischer Geltung könnte also durch biologische oder anthropologische Gemeinsamkeiten von Menschen bestehen, oder durch eine gemeinsame kulturelle Sozialisation (Quante S. 105 f.).

11.6 Ethischer Realismus

Der *ethische Realismus* geht (als kognitivistische Konzeption) davon aus, dass es reale, objektive Werttatsachen gibt (*Objektivismus*), und dass moralischer Wert nicht (vollständig) auf subjektive Bewertung als mentalen Zustand reduziert werden kann (Quante 2017, 76). Damit solle die bindende Kraft von Werteigenschaften und die erlebte Passivität im Wertwahrnehmen erklärt werden. Durch die ontologische Selbstständigkeit komme ein Garant für Gleichheit und Universalität in die Ethik (S. 91). Für den ethischen Realismus gibt es Werteigenschaften die sich nicht auf die universalen Grundstrukturen rationaler Subjektivität zurückführen lassen bzw. die nicht von Subjektivitätsleistungen abhängen, sondern die durch subjektunabhängige Entitäten bedingt sind, meint Quante. Im Hintergrund eines modernen Natur- und Wirklichkeitsverständnisses bezeichnet er dies als eine provokative These (S. 94).

Für den ethischen Realismus können Wertprädikate Objekte, bzw. deren Eigenschaften, oder Sachverhalte charakterisieren, wie z. B. wenn man wahrnimmt, dass etwas gut ist (Quante S. 95 ff.). In unserem alltäglichen ethischem Selbstverständnis würden wir evaluative Relationen (Normativa) als subjektunabhängige Eigenschaften wahrnehmen, und wären uns der eigene konstitutiven Leistung nicht bewusst (S. 108). Fischer et al. (2008, 37) meinen, dass das alltägliche Denken weithin von einem Realismus bestimmt zu sein scheint. Wenn wir z. B. eine Handlung als grausam wahrnehmen, wären wir normalerweise nicht der Meinung, dass wir eigentlich unsere eigene Wahrnehmung bzw. unser Empfinden zum Gegenstand haben, meint Quante (S. 97). Im Falle von Grausamkeit ist jedoch klar, dass die einzige reale evaluative Entität (bzw. das einzig reale Normativum) ein mögliches negatives Empfinden in einem grausam behandelten Subjekt ist.

Mackie (1981) kommt ebenfalls zu dem Schluss, dass es die Existenz von Normativa wie im ethischen Realismus nicht geben kann. In der Kritik an Mackies Einwänden (Quante S. 100 ff.) zeigt sich, dass der ethische Realismus scheinbar nicht streng widerlegt werden kann - wobei jedoch auch ein strenger Beweis ausbleibt. Für Quante sind Mackies Einwände Gründe, statt einem starken nur einen schwachen ethischen Realismus zu vertreten, für den evaluative Eigenschaften nicht vollkommen unabhängig von Subjektivitätsleistungen sind.

Dem schwachen ethischen Realismus zufolge sind Normativa nicht Eigenschaften von Subjekten oder Objekten, sondern (evaluative) Relationen zwischen diesen (S.104), bzw. zugleich Eigenschaften beider (S. 105). Im Gegensatz zum starken könne der schwache ethische Realismus das *Motivationsproblem* lösen (S. 108), also zeigen, warum wir motiviert sein sollten nach (realen, objektiven) Normativa zu handeln.

Die einzig sinnvolle Interpretation davon, dass objektive, moralische *Tatsachen* in der Welt existieren, wäre, dass es sich um die Normativa handelt, wie sie in Gedanken, Gehirnzuständen und Sprache enthalten bzw. ausgedrückt sind. Moralische *Erkenntnis* wäre die Erkenntnis von individuellen Normativa.

Siehe auch den Abschnitt *Wahrnehmung von Gut und Schlecht?*.

Bei einer Umfrage unter Philosophie-Professoren (Bourget & Chalmers 2013) befürworteten rund 56 % den moralischen bzw. ethischen Realismus (unter anderem gegenüber dem Anti-Realismus).

Fazit: Der *sprachanalytische/ethische Nonkognitivismus* als *Emotivismus* und *Präskriptivismus*, aber auch der *Kognitivismus* sowie der *moralische Relativismus* und Skeptizismus objektiver Wahrheit in der Moral sind insofern richtig, als Normativa bzw. unmittelbare Werturteile nur (normative) bewusste/willkürliche Festlegungen sind, die von Individuen vertreten werden können, oder Ausdruck einer Empfindung sind. Dabei können sie individuell unterschiedlich oder kollektiv als Vorstellung in einer Gesellschaft existieren, wie eine gesellschaftliche Norm, die von Subjekten als Subjekt-unabhängig gültig betrachtet wird. Normativa können auch mittelbar sein, da sie wahrheitsfähige Behauptungen über etwas machen,

dessen Wirkungen mit Normativa belegt sind – also eigentlich Behauptungen über die Normativa der Wirkungen von etwas machen. Normativa können in einem gewissen Sinn als wahrheitsfähige Behauptungen bzw. Feststellungen verstanden werden, und können in dem Sinne *objektiv* sein, als dass sie von allen oder einer Mehrheit an Individuen vertreten werden.

11.7 Hübner über den Skeptizismus moralischer Wahrheiten

Gegen einen Skeptizismus, der an der Existenz moralischer Wahrheiten zweifelt, führt Hübner (2021, 65 f.) einige Argumente an, welche jedoch nicht den Kern der Debatte treffen, und überzeugen deshalb nicht überzeugen. Sein erstes Argument besagt im Grunde, dass die Auseinandersetzungen unterschiedlicher moralischer Werte in der Gesellschaft sich nur als *gemeinsame* Suche nach moralischer Wahrheit verstehen lassen. Dem gegenüber steht das Ausbleiben eines Konsenses wie in der Wissenschaft, und der Fakt, dass Wissenschaftler keine moralischen Wahrheiten aufstellen. Hübners zweites Argument ist, dass es einen *gemeinsamen* Kern an *grundlegenden* Moralprinzipien gibt. Das Dritte ist, dass scheinbare moralische Uneinigkeit oft nur auf *faktischen* Uneinigkeiten beruht. Das Vierte ist, dass Normen *persönliche* Interessen betreffen, und dass es deswegen zu größerer Uneinigkeit kommt. Das Fünfte ist, dass die skeptizistische Absage an eine moralische Wahrheit nicht einen toleranten Umgang mit fremden Überzeugungen fördert, sondern schadet.

Das sechste Argument ist, dass z. B. Vergewaltigung oder Völkermord nicht als Sache persönlichen Geschmacks oder kultureller Gebräuche angesehen werden können. Jedoch kann genau dies der Fall sein, weil einzelne Personen oder auch ganze Kulturen diese Dinge für sich als moralisch vertretbar werten könnten. Der Skeptizismus darf allerdings natürlich nicht normativ verstanden werden, als der Standpunkt, dass Individuen und Kulturen all ihre Normativa souverän vertreten dürfen. Vergewaltigung ist insofern keine Sache persönlichen Geschmacks, als es ein „persönlicher Geschmack“ eines Subjekts sein kann, den wir aber unterdrücken wollen. Alle Normativa sind nur insofern objektiv richtig oder falsch, als sie von einer Mehrheit befürwortet oder abgelehnt werden. Wenn wir hingegen bestimmte Werte wie die Menschenwürde als objektiv richtig definieren, bzw. sagen, dass es wahr ist, dass sie moralisch gut ist, so ist dies willkürlich. Denn andere Subjekte können genauso das Gegenteil behaupten.

12 Herkömmliches & Fortführendes: Aspekte ethischen Handelns (Haupttypen der Ethik)

Die Metaethik unterscheidet normative Ethiken in *tugendethische*, die *deontologische* und *teleologische* Ansätze. Broad (1930; Kapitel V, VI) hat deontologische Ethiken als am Sollen orientiert und teleologische Ethiken als am Guten orientiert klassifiziert (siehe auch den Abschnitt *Ethische Grundbegriffe*). Die drei Ansätze unterscheiden, worauf sich moralische Urteile beziehen, also was der eigentliche Gegenstand der ethischen Bewertung ist, und damit auch, welche Urteile als gültig erachtet werden: Der Charakter des Handelnden, die Arten von Handlungen, und die Folgen der Handlung (Quante 2017, 126). Alle drei Größen können eine konkrete Handlung ethisch bewerten. Quante (S. 126) meint, dass bei eigentlich allen ethischen Theorien (konkrete) Handlungen der primäre Gegenstand ethischer Bewertungen sind.

Fischer et al. (2008, 178), Hübner (2021, 94) und Quante (S. 141) meinen, dass moralisches Denken eventuell alle drei Komponenten berücksichtigen muss. Sie sind also gleichwertig, und keine konkurrierenden Theorien, da sie lediglich auf verschiedene Arten von Dingen verweisen, die wir gut werten. So kann eine Handlung ethisch oder richtig sein, weil der Handelnde die Intention besitzt Gutes zu bewirken, weil die direkte Folge der Handlung gut war, oder weil die Handlung in all ihren Auswirkung und der ethischen Bewertung aller die Handlung betreffenden Aspekte insgesamt mehrheitlich gut war. So kann eine Handlung insofern zugleich (zum Teil) schlecht und gut sein, als sie mit böser Absicht unmittelbar Schlechtes bewirkt, aber in ihren weiteren Folgen Gutes bewirkt. Denn zum Begriff einer *Handlung* (im Kontext ethischer Bewertung) gehören zum Teil auch ihre Intentionen und ihre Folgen.

Die Unterscheidung in Tugenden, Pflichten und Güter sei für einen präzisen ethischen Sprachgebrauch wichtig, meinen Fischer et al. (2008, 186), da z. B. die Menschenwürde kein Gut sei, das erstrebt werden kann. So ist die Unterscheidung sinnvoll, ob normative Ansprüche sich auf Sachverhalte (Dinge oder Prozesse) oder direkt auf Handlungen beziehen, und ob sie wertende Gebote (quantitatives gut/schlecht-Maß) oder verpflichtende Prinzipien sind. So kann die Menschenwürde so verstanden werden, dass sie aus bestimmten Handlungsverboten besteht (welche die Menschenwürde verletzen würden).

Nach dem *ethischen Egoismus* ist man nur verpflichtet für sich selbst am meisten Guten zu schaffen. Verschiedene Ethiken sind nicht unbedingt Alternativen, sondern können alle von Menschen geteilt werden. So führt praktisch eigentlich jeder sein Leben *zum Teil* im Sinne eines ethischen Egoismus.

Fazit: Die normative Einschätzung eines Zustandes hängt davon ab, mit welchen Normativa der Zustand selbst und seine Folgen belegt sind. Die normative Einschätzung einer Handlung hängt davon ab, mit welchen Normativa ihre unmittelbaren und mittelbaren Folgen, sowie die Absicht des Handelnden belegt sind. Zum Begriff einer (ethischen) *Handlung* gehören zum Teil auch ihre Intentionen und Folgen.

12.1 Teleologien (Konsequentialismus) - Folgen von Handlungen

Nach teleologischen Ethiken im weit-gefassten Sinne seien ethische Forderungen jedoch lediglich auf die Verwirklichung eines als gut bestimmten Ziels ausgerichtet (Quante 2017, 128). Teleologische Ethiken im engen Sinne lassen sich so definieren, dass es um die Maximierung guter Folgen geht, welche als das ethisch (unmittelbar) Gute bestimmen, was (welches Handeln) ethisch richtig (mittelbar gut) ist (S. 128 f.). So bemisst sich nach Frankena (1972, 32-37) eine ethisch richtige Handlung bei *teleologischen Ethiken* am intrinsischen Wert, der durch sie realisiert wird. Dabei müsste es ein Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen geben (auch gegenüber alternativen Handlungen). Ein anderer Begriff für *Teleologien* ist die Position des *Konsequentialismus*. Die Richtigkeit einer Handlung ergibt sich demnach also nicht aus ihr selbst oder aus ihren Eigenschaften, sondern letztlich sei nur der Wert ihrer Folgen moralisch relevant.

Dass sich das *ethisch Richtige* durch das *ethisch Gute* ergibt, wie Quante meint, kann insofern zutreffend sein, als ein ethisches Sollen auf ein ethisches Ziel abzielt, das als ethisch Gutes definiert werden kann. (Quante (z. B. 127 f.) spricht hier mal vom *ethisch Richtigen* und mal vom *ethischen Sollen* als zweite Grundorientierung neben dem ethisch Guten.) Mit den Folgen des Handelns orientieren sich teleologische Ethiken im engeren Sinne an einem Maximierungsmodell quantifizierbarer außenmoralischer Werte (S. 130), wie der *Utilitarismus*. Teleologien im engeren Sinne enthalten also das Prinzip, dass Gutes *mehrheitlich* gute Wirkungen haben muss, also auch einen geringeren Anteil schlechter Wirkungen haben können. Der Konsequentialismus ist auch eines der Grundprinzipien utilitaristischer Theorien.

Der Standpunkt des Konsequentialismus ist insofern schlicht ein logischer Fakt, als sich eine Handlung normalerweise nicht anhand der Bewegung des handelnden Körpers bewertet, sondern an den Auswirkungen, welche dadurch entstehen.

Zwar gehören nur die unmittelbaren Folgen zum Begriff einer Handlung, aber ihre Bewertung sollte nicht nur räumlich begrenzte Auswirkungen eines kurzen Zeitabschnitts direkt nach der Handlung einbeziehen, sondern all ihre Auswirkungen. Die eigentliche Idee hinter konsequentialistischen Theorien ist meist, dass manches nur mittelbar gut ist, weil es nur das unmittelbar Gute als das bewirkt, um das es uns eigentlich geht. So sind auch die Folgen einer Handlung nur schlecht, wenn sie wahrgenommen werden und einen schlechten Bewusstseinsinhalt bewirken – und sei es nur der Bewusstseinsinhalt als Wissen davon, dass etwas (in der Welt) nicht so ist wie es sein soll (laut einem Normativum).

Die Einschätzung der Folgen kann des Weiteren nur rückblickend faktisch erfolgen, und geschieht vorausschauend nur über wahrscheinliche Folgen, womit wieder die deontologischen Absichten und Überzeugungen des Handelnden ins Spiel kommen würden (Quante S. 137).

Da die Absichtlichkeit einer Handlung das Merkmal sei, aufgrund dessen die Handlung für eine ethische Bewertung von besonderer Relevanz ist, müssten allerdings auch Intentionen und Überzeugungen des Handelnden einbezogen werden (Quante S. 137).

12.2 Deontologie – Handlungen und Motivationen

Der moralische/ethische Status einer Handlung lässt sich nicht nur anhand ihrer Konsequenzen bestimmen, weil wir auch Handlungen an sich und den internen Zustand des Handelnden gut oder schlecht werten. So enthält der interne Zustand z. B., ob jemand absichtlich oder unwissentlich Schlechtes bzw. etwas mit schlechten Folgen tut. Die Frage, ob etwas wie eine Handlung gut oder schlecht ist, kann also nicht nur auf die Folgen der Handlung abzielen, sondern auf alle damit zusammenhängenden Normativa, wozu auch gewertete Intentionen zählen.

Deontologien bewerten menschliches Verhalten direkt, also die Handlungen selbst. Deontologische Ethiken im engen Sinne lassen sich so definieren, dass es um die Befolgung des ethisch Richtigen geht (also ethisch richtigen Handlungen), unabhängig von den Folgen (Quante 2017, 129). Deontologien tragen zum Teil das Motto „Vorgang des Rechten vor dem Guten“, meint Hübner (2021, 205). Dies kann bedeuten, dass das Gute durch das Rechte, also die Handlungsregeln bestimmt ist, sich also von ihnen ableite, oder aber, dass die Regeln im Konfliktfall mit einzelnen Normativa Vorgang haben. Problematisch bei Deontologien sei, dass Regeln nicht wie im Utilitarismus dadurch gerechtfertigt werden, dass sie dem größten allgemeinen Wohl dienen.

Den *Handlungstyp*, den eine konkrete Körperbewegung exemplifiziert, definiert Quante (S. 130 f.) mittels den mehr oder weniger unmittelbaren Folgen der Körperbewegung, aber auch der Intention, also dem Beabsichtigten und Gewussten. So könnte die konkrete Handlung des Äußerns einer Unwahrheit ein Fall von Lügen oder Trösten sein. Hier zeigt sich also, dass es bei der Frage um was es bei ethischer Bewertung geht, sowohl die Handlung, als auch ihre Folgen und Intentionen relevant sind – schon allein deswegen, weil der Begriff der *Handlung* nicht scharf zwischen ihnen trennt. Zum Begriff der Handlung zählen zum Teil auch ihre unmittelbaren Folgen, sowie ihre Intentionen (z. B. Hübner S. 152).

Die Grundidee deontologischer Ethiken sei, dass intendierte Handlungstypen intrinsisch ethisch geboten oder verboten sind (Quante S. 131), wobei die Folgen keine Rolle spielen. Nach (regel-) deontologischen oder „kantischen“ Ethiken gibt es absolut gültige Restriktionen für Handlungen, wie z. B., dass Mord immer verboten sein soll. Entscheidend sind hier die gute Intention und das Befolgen von normativen Regeln. Für Kant hat Moral einen gesetzesartigen Charakter, sie ist also unbedingt gültig. *Moral* könnte damit also nicht aus bloßen Normativa bestehen, sondern aus Pflichten und Verboten. Um einen kontraintuitiven *Rigorismus* zu vermeiden, muss (wahrscheinlich) die unbeschränkte Gültigkeit der Sollensforderungen aufgegeben werden (S. 132 f). Siehe des Weiteren auch den Abschnitt *Prinzip der Doppelwirkung*.

Nach handlungsdeontologischen Theorien sind moralische Einzelurteile grundlegend. Frankena (2012, 25 f.) argumentiert dagegen, weil er meint, dass wir uns praktisch meist auf Regeln berufen müssen, da der Aufwand zu groß ist jede Situation einzeln zu beurteilen, und dass wir unsere moralischen Vorstellungen meist in Form von Regeln lernen. Da es grundsätzlich in unserer Natur liegt, Gleiches gleich zu werten, werden unsere Normativa zwangsläufig zu mehr oder weniger allgemeinen Urteilen. Unsere moralischen Einzelurteile sind, wie Frankena meint, implizit allgemein, da wir gleiche Situationen gleich werten. Das heißt jedoch nicht, dass es besser wäre die Bewertung jeder Situation zu prüfen, da alle betroffenen Normativa, bzw. alle guten und schlechten Folgen relevant sind. Wenn Frankena in seinem Lösungsvorschlag für eine gute *normative Theorie der Verpflichtung* meint, dass wir normalerweise mittels Regeln bestimmen was richtig oder falsch ist, dann entsprechen diese Regeln zum Teil unseren Normativa, die wir alle teilen. Jedoch scheint er die grundlegenden guten und schlechten Empfindungen zu vernachlässigen, nach denen etwas individuell gut oder schlecht sein kann.

Ein Kritikpunkt an Deontologien ist, dass die *Intentionen* nicht relevant dafür sind, ob etwas gut oder schlecht ist, da nur

Handlungen Einfluss auf das Wohlergehen von Individuen haben. Zwar versehen wir Intentionen auch mit Normativa, aber für eine Gesamtbewertung müssen natürlich alle Folgen einbezogen werden. Intentionen sind jedoch relevant dafür, ob jemand schuldig, also Bestrafungen aber auch Belohnungen. Dennoch wäre es wahrscheinlich schlecht, jemanden zu belohnen, der mit schlechter Absicht Gutes tut, weil eine Belohnung ihm helfen könnte in Zukunft tatsächlich Schlechtes zu tun.

Ein deontologisches Gegenbeispiel zum Konsequentialismus ist, dass es schlecht sei ein Versprechen zu brechen, auch wenn das Brechen des Versprechens bessere Auswirkungen hat als das Halten des Versprechens. Rechtfertigen ließe sich dies damit, dass das Brechen des Versprechens schlecht ist, weil es vom „Betrogenen“ als schlecht empfunden, oder weil das Vertrauen in Versprechen sinkt, und somit weniger Menschen Versprechen akzeptieren. Beides sind jedoch zukünftige *Auswirkungen*. Natürlich kann man etwas wie das Brechen eines Versprechens auch an sich schlecht werten, aber dadurch ist das Brechen eines Versprechens noch nicht schlecht. Es wäre zwar unmittelbar schlecht, könnte aber mittelbar gut sein, wodurch es auch insgesamt mehrheitlich gut sein kann.

12.3 Tugendethiken

Nach klassischen *Tugendethiken* ist das moralisch angemessen, was ein tugendhafter Mensch tun würde. Ein tugendhafter Charakter ist zugleich Resultat und Bedingung eines guten Lebens innerhalb einer Gesellschaft (Quante 2017, 138). Eine konkrete Handlung bewertet sich rückblickend am Charakter des Handelnden, der durch die Handlung zum Ausdruck kommt (S. 139). Tugenden sind z. B. Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit oder Mäßigung. Tugendethiken bewerten aktuelle Affektlagen oder dauerhafte Charakterdispositionen, also motivationale Verfasstheiten, meint Hübner (2021, 90). Bei der Tugendethik ist also die Ausbildung bestimmter Charakterdispositionen das eigentliche moralische Ziel.

Bei Tugendethiken im allgemeinen Sinne gehe es um die Realisierung des ethisch Richtigen und des ethisch Guten, also richtigen Handlungen und guten Folgen, wobei sich beides nicht aufeinander reduzieren lasse (Quante S. 130). Damit seien Tugendethiken zum Teil sowohl deontologisch als auch teleologisch. Deontologien und Teleologien könnten jedoch mit ihrer starken Betonung eines unpersönlichen Standpunktes nicht unserem alltäglichen ethischen Selbstverständnis entsprechen (S. 138).

Gute Charaktereigenschaften oder Bestandteile eines guten Lebens, wie Tapferkeit oder der Einsatz für das soziale Gemeinwesen, werden in Tugendethiken als unmittelbar Gutes direkt angestrebt. Man kann also sagen, dass Tugendethiken unsere Ethik um weitere Prinzipien bzw. unmittelbare Normativa ergänzen. So werde der inhaltliche Bereich des ethisch Bewertbaren ausgeweitet, und eine künstliche Homogenisierung des Guten (wie im utilitaristischen *Wertmonismus*) vermieden (S. 140). Zu den Problemen von Tugendethiken siehe des Weiteren Quante S. 140.

Fazit: Ethisch relevant sind für uns sowohl die Folgen einer Handlung (Teleologie), als auch die Handlung selbst und ihre Intentionen (Deontologie), sowie wahrscheinlich tugendethische Vorstellungen. Denn wir können neben den mit Normativa belegten Folgen von etwas (wie z. B. dem guten/schlechten Empfinden von etwas) praktisch alles mit Normativa belegen, welche wir als ethisch (bzw. normativ-)relevant betrachten können.

12.4 Kants Moralphilosophie; gute Intentionen

Nach einer *Gesinnungsethik* wie von Kant ist nur der gute Wille bzw. eine gute Intention wirklich gut. (Siehe z. B. Quante 2017, 81 f.) Jedoch kann *alles* gut oder schlecht gewertet werden. So kann ein guter Wille nur (mittelbar) gut sein, weil er die Schaffung guter Konsequenzen im Sinn hat. Hübner (2021, 164) meint, dass sich für Kant der gute Wille *in seiner Handlungswahl unmittelbar vom moralischen Gesetz bestimmen lässt*. Eine Handlung ist für Kant also nur gut wenn ein guter Wille dahintersteckt, bzw. sie durch Moralprinzipien bestimmt ist. (Denn für Kant muss eine Handlung aus Pflicht erfolgen und durch das moralische Gesetz bestimmt sein, um *moralisch* zu sein. Und dadurch ist es auch eine Deontologie.) Hier stellt sich jedoch die Frage, wie moralische Gesetze gerechtfertigt sind. Sie lassen sich damit rechtfertigen, dass sie gute Konsequenzen haben, weil das was sie verbieten mehrheitlich als schlecht empfunden wird und das was sie gebieten mehrheitlich als gut empfunden wird.

Auch der gute Wille ist nur gut weil er auf für alle Subjekte mehrheitlich Gutes abzielt, also die Wertungen anderer als normativ-relevant betrachtet. Dass es die Intention ist, welche eine Handlung gut macht, ist eine legitime (also in der Praxis übliche) Verwendungsweise bzw. Bedeutung des Ausdrucks einer guten Handlung. Genauso legitim ist es jedoch, eine Handlung an ihren Konsequenzen zu bemessen.

Wahrscheinlich würde Kant anerkennen, dass es *gut* ist z. B. einem Menschen zu helfen. (Alles andere wäre kein

haltbarer Standpunkt.) Für ihn wäre es jedoch erst dann *moralisch* gut, wenn die Handlung aus Pflicht erfolgt. Denn für Kant macht nur der gute Wille eine Handlung wirklich gut. Kants Bestimmung des moralisch Guten als der Wille Gutes zu tun wäre jedoch eine sehr enge, spezielle Bestimmung, und entspricht nur zum Teil der tatsächlichen Verwendung der Begriff des Moralischen und Guten. So betrachten wir einerseits identische Handlungen, welche das gleiche bewirken, als gleich gut, aber andererseits betrachten wir Handlungen aus guter Intention, anstatt aus Angst davor Gesetze zu brechen, als besser. Wir bewerten also nicht nur Beweggründe unterschiedlich, sondern zum Teil auch Handlungen danach, welche Beweggründe ihnen zugrunde liegen. Kant scheint jedoch zu meinen, dass eine Handlung aus Achtung vor dem Gesetz besser sei als eine Handlung aus Neigung (wie Menschenliebe). So meint z. B. auch Hübner (S. 164 f.), dass Kants Moralphilosophie radikal erscheint, weil sie Handlungen ablehnt, welche (nur) aus *Neigung* wie Menschenliebe anstatt aus Moralprinzipien, also einem Zweck an sich, erfolgen.

Zu der Idee, dass der gute Wille das einzig absolut Gute ist, scheint Kant gekommen zu sein, weil andere (tugendethische) interne Zustände wie Begabung und Charakter nur mittelbar gut sind, also auch für Schlechtes genutzt werden können. Seine Fragestellung schien gewesen zu sein, wann man gut ist, aber nicht was gut ist. Wir verwenden den Begriff des Guten so, dass viele Dinge in der Welt gut sind. Und bei genauerer Untersuchung zeigt sich, dass alles Gute *mittelbar gut* ist, weil es als gut empfunden, wahrgenommen oder erkannt wird. Und dieser Bewusstseinsinhalt wie das Empfinden von Freude, ist etwas unmittelbar Gutes. Auch ein guter Wille wäre nur mittelbar Gut, wenn er Gutes bewirkt. Aber er kann auch Schlechtes bewirken. Wenn wir wie Kant den guten Willen jedoch als an sich (also prinzipiell) gut definieren, unabhängig davon was er bewirkt, oder auch nur gut werten, können wir genauso gut jeden anderen Bewusstseins- oder Wirklichkeitsinhalt als gut definieren oder werten.

12.5 Kants kategorischer Imperativ und Universalisierbarkeit

Die Grundidee hinter Kants (1900) kategorischen Imperativ ist, dass eine Handlung nur gut ist, wenn sie durch ein potenzielles, allgemeines Moralprinzip geboten bzw. erlaubt ist, also wenn es immer noch gut wäre wenn jeder die Handlung vollführt (Hübner 2021, S. 195 f.). So sind nach dem Prinzip der *Universalisierbarkeit menschlicher Handlungen* Handlungen (bzw. ihr moralischer Status) danach zu beurteilen, ob gewollt werden kann, dass alle Menschen diese Handlungen vollziehen (Hübner S. 152). Dies ist ein zentraler Aspekt in deontologischen Ethiken, aber auch in alltäglicher Moral. Dieses Prinzip ergibt jedoch keinen Sinn, wenn man es auf zu konkrete Handlungen bezieht. So meint Hübner (S. 157 f.), dass man abstraktere Handlungsregeln formulieren muss, welche verallgemeinerbar sein sollen.

Das Anliegen Kants war es, die intersubjektive Gültigkeit und Begründbarkeit des ethisch Richtigen aufzuzeigen (Quante 2017, 80). Dies kann für Kant nur durch eine erfahrungsfreie, apriorische Begründung erfolgen - also nicht durch die empirischen Bedürfnisse und Interesse der Menschen, da diese zu verschieden sind und sich ändern können (S. 82). Das *Begründungspriori* suche Kant in den Strukturen reiner Vernunft (S. 85), siehe auch *ethischer Objektivismus*. Quante (S. 89) resümiert jedoch, dass die grundlegenden ethischen Normen nicht aus der Rationalität der kantischen reinen praktischen Vernunft entspringen.

Kants kategorischer Imperativ als Universalisierungsgebot für Handlungsprinzipien erscheint unnötig kompliziert und nicht als fundamentales Moralprinzip tauglich, da auch eine Moral mit individuellen Prinzipien und Ausnahmen gut sein kann. So kommt z. B. Frankena (2012) zu dem Schluss, dass der Kategorische Imperativ nicht alle unmoralischen Maximen erfasst bzw. nicht alle unserer Pflichten begründen kann. Der Inhalt des Sittengesetzes bestehe bloß aus formalen Kriterien und nicht aus einem inhaltlich gehaltvollen Prinzip (Quante 2017, S. 85). Den kategorischen Imperativ beleuchte ich unter rationale-philosophie.de/kant kurz näher. Die Gerechtigkeitsintuition *gleiche Rechte für alle*, auf die der Kategorische Imperativ unter anderem abzielt, ist jedoch berechtigt.

13 Mehrheitlich Gutes

13.1 Prinzipien gegen schlechte Normativa; Unversehrtheit; Freiheit

Ein Normativum kann selbst schlecht sein, wenn es z. B. im Widerspruch zu anderen Normativa steht, und somit „kontraproduktiv“ diesen entgegenwirkt. Eine Korrektur „falscher“ moralischer Überzeugungen (Fischer et al. 2008, 141 f.) kann dadurch geschehen, dass „bessere“ Normativa stärker sind, und somit schlechte Normativa in der Bestimmung des mehrheitlich Guten „aushebeln“, was dann dazu führen kann, dass schlechte Normativa von ihren Vertretern aufgegeben werden. Dies muss jedoch nicht immer der Fall sein. Wenn es z. B. einem Sadisten mehr Freude bereitet einem Menschen Leid zuzufügen, als es dem Menschen an Leid verursacht, wenn also das gute Empfinden „größer“ als das schlechte Empfinden ist, müssten wir den Sadisten gewähren lassen, da dies mehrheitlich gut wäre.¹

Intuitiv ist klar, dass das nicht sein darf. Wir haben das starke bewusste Normativum, dass das nicht gut ist. Dieses Normativum steht für uns über dem Normativum als gut-Wertung der Handlung des Sadisten. Wir erklären das sadistische Normativum als schlecht, damit sie nicht ausgeführt werden darf. Wir betrachten also das gute Empfinden eines Menschen, wenn dieser anderen Leid zufügt, als ungütig. Das heißt wir definieren Normativa, nach denen anderen Menschen etwas Schlechtes zugefügt werden soll, als ungütig oder empfinden/werten sie als schlecht. Dies wäre ein *korrigierendes Meta-Normativum*. Schadenfreude und sadistische Lustgefühle können also für ungütig erklärt werden, weil sie gut-Wertungen des nicht-Erfüllens Normativa anderer sind. Das heißt wir betrachten es als moralisch irrelevant, wenn jemand will, dass ein anderer Schlechtes erfährt (bzw. Gutes nicht erfährt).²

Eine andere Lösung ist das Prinzip der Autonomie des Menschen bzw. das Recht auf Unversehrtheit (Artikel 2 des deutschen Grundgesetzes), sowie das Recht auf Freiheit, welches oft als eines der grundlegendsten Ziele einer Gesellschaft angeführt wird. So kann jeder Mensch über seinen Körper bestimmen, und jegliche Einflussnahme auf ihn verbieten, auch wenn es mehrheitlich gut wäre. Die Einschränkung der Freiheit (Handlungsfreiheit) eines Menschen ist verboten, auch wenn viele Menschen diese Einschränkung derart gut finden, dass sie mehrheitlich gut wäre. Die Freiheit eines Menschen kann nur eingeschränkt werden, wenn ihre Ausübung die Freiheit oder Unversehrtheit anderer einschränken würde (bzw. wenn sie ganz allgemein die Normativa anderer einschränken würde. Allerdings können auch voll zurechnungsfähige Personen sich darüber irren, was für sie selbst am besten ist, weshalb Freiheit zum Teil zum eigenen Wohl eingeschränkt werden kann.

Solche handlungsverbietenden Prinzipien lassen allerdings kein Abwägen des unmittelbar Guten Ausmaßes der Interessen zu.³ Denn die eigenen Interessen sollten zum Teil die Interessen anderer einschränken dürfen, wenn dies *insgesamt besser* ist, also wenn der eigene Gewinn (das Gute) größer ist als der Schaden (das Schlechte) bei anderen durch das Ausüben der eigenen Freiheit. Das trifft jedoch wie beschrieben nicht auf den Fall zu, wenn die Einschränkung der Freiheit einer Person bloß gut gefunden bzw. als gut empfunden wird.

Fazit: Schlechte Normativa, als gut-Wertungen von Schlechtem, könnten durch ein *Meta-Normativum* für ungütig erklärt werden, oder durch ein Recht auf Freiheit sowie körperliche und geistige Unversehrtheit überstimmt werden.

13.2 Gute Handlungen mit schlechtem Anteil

Einem Menschen Schlechtes zuzufügen (und damit sein Recht auf Unversehrtheit oder Freiheit zu verletzen, oder ihn zu töten) kann an sich gut sein, wenn dies (aktive) Handlungen verhindert, die mehr Schlechtes bewirken. Z. B. einen Terroristen zu töten, bevor er andere Menschen tötet, könnte die einzige Möglichkeit sein, einen Anschlag zu verhindern. Jeder Verlust eines Menschenlebens ist zwar schlecht, aber ein größerer Verlust an Menschenleben ist schlechter. Einen

¹ Quante (2017, 68 f.) beschreibt einen *subjektiven ethischen Realismus*, bei dem es in der Ethik nur um den gerechten Ausgleich der Interessen von Subjekten geht. Da so auch *perverse, aggressive und - aus unserer intuitiven Sicht - ethisch inakzeptable Interessen* berücksichtigt werden müssten, bildet dieser keine angemessene Grundlage für die Ethik. Stattdessen benötigen wir zusätzliche ethische Werte, um nur ethisch akzeptable Interessen zuzulassen, meint Quante.

² Das man schlechte Normativa (im Utilitarismus) ausschließen sollte, meint z. B. auch Harsanyi (1996): „All clearly anti-social preferences, such as sadism, envy, resentment and malice should be excluded from the social utility function.“

³ So meint z. B. Quante (2017, 71), dass wir bestimmte intrinsisch schlechte Handlungen wie Folter oder die beschriebene Organtransplantation unabhängig von Interessen bzw. von ihren guten Wirkung für prinzipiell ethisch falsch halten.

oder mehrere Menschen im äußersten Notfall (*Ultima Ratio*) zu töten, um mehr andere Menschen zu retten (vgl. *Finaler Rettungsschuss* und *Trolley-Problem*), wie es auch der Utilitarismus fordern würde, ist also an sich gut, da weniger Menschen sterben. Dass es *an sich* gut ist, mehr Menschenleben zu retten, ist schlicht logisch.

Es kann jedoch auch (an sich) gut sein einem Menschen Schlechtes zuzufügen, um mehr Schlechtes zu verhindern, ohne dass das verhinderte Schlechte durch aktives Handeln dieses Menschen geschehen wäre. So z. B. im berühmten Trolley-Problem, bei dem man durch das Umlenken eines Zuges auf einen anderen Gleis den sicheren Tod einer größeren Anzahl von Menschen abwendet und einer kleineren Anzahl bewirkt. (Vorausgesetzt das Umlenken des Zuges ist die einzige Handlungsoption.)

Die meisten Menschen befürworten in vielen Fällen derartige gute Handlungen mit schlechtem Anteil, wie zahlreiche Umfragen zum Trolley-Problem und Ähnlichem zeigen (z. B. Awad et. al. 2020). Bei einer Umfrage unter Philosophie-Professoren (Bourget & Chalmers 2013) waren beim Trolley-Problem rund 68 % dafür Menschen zu töten, um eine größere Zahl zu retten.

Allerdings wäre es an sich auch mehrheitlich gut z. B. einen Menschen zu opfern, um mit seinen Organen das Leben mehrerer anderer Menschen zu retten. Die Unterscheidung von möglicherweise legitimen Fällen kann also nicht darin liegen, dass das vermiedene größere Schlechte durch den verletzten bzw. getöteten Menschen entstand. Ein Prinzip das Fälle wie beim Trolley-Problem (oder Terroristen-Fall) von Fällen wie der unfreiwilligen Organspende unterscheidet, könnte sein, dass solch ein aktives Töten nur erlaubt ist, wenn es nicht in dem Sinne mit der Handlungsfreiheit von Menschen in Konflikt steht, als dass es nicht dazu führt, dass Menschen etwas vermeiden, bei dem sie davon betroffen sein könnten, und das keinem schadet bzw. das ihnen oder anderen eigentlich gut tut, wie z. B. ein Arztbesuch. Die Organtransplantation wäre also an sich mehrheitlich gut, da sie Leben rettet, aber wenn sich deswegen viele Menschen nicht mehr in ärztliche Behandlung trauen, wäre dies schlecht.

Wenn man zwischen dem Überleben von zwei Menschen wählen muss, kann es sinnvoll erscheinen, den Wert von Menschenleben abzuwägen. Menschen kann insofern ein Wert zugeschrieben werden, als ihre Normativa moralisch relevant sind, und quantitativ/qualitativ größere Normativa einen größeren Wert besitzen. Somit könnte das Leben eines jüngeren Menschen, der noch mehr erleben würde, dem Leben eines älteren vorgezogen werden. Des Weiteren erzeugen Menschen auch Wert für andere. So könnte es z. B. besser sein einen Menschen zu retten, der anderen später mehr helfen kann. In beiden Fällen wird letztlich an sich mehr Gutes geschaffen.

Fazit: Eine Handlung, die Menschen Schlechtes zufügt, kann *an sich* gut sein, wenn durch sie ebenfalls mehr Gutes entsteht. Ebenso ist eine Handlung an sich gut, die den Tod einer geringen Zahl an Menschen bewirkt, aber das Leben einer größeren Zahl rettet.

13.2.1 Einwände zur Verletzlichkeit der Menschenwürde

Ein Einwand ist, dass man keinen Menschen als Mittel zum Zweck töten darf, oder dass es einen *intrinsic* Wert jeder Person *an sich* gibt. Dies sind jedoch nur willkürliche Prinzipien, die selbst keine starke Begründung darstellen.¹ Siehe den Abschnitt *Menschenwürde als Tötungsverbot, Rettung von Leben*.

Solche Entscheidungen, wie die Verletzung der Menschenwürde zur Rettung von Menschenleben, zu „ethisieren“, also die betreffenden Mittel und Handlungen in den Rang des moralisch (und rechtlich) Zulässigen und Gerechtfertigten zu erheben, habe Folgen für das allgemeine moralische Bewusstsein und könne zur Absenkung des Niveaus der moralischen Sensibilität führen, da moralisch Geächtetes moralisch akzeptiert wird (Fischer et al. 2008, 152 f.). Die gesellschaftliche Moral würde also insgesamt schwächt werden.

Ein weiteres Gegenargument ist, dass alle Menschen in dem Bewusstsein leben müssten, dass ihr Leben geopfert

¹ Siehe z. B. Sandel 2013. Bei der Frage, ob man ein entführtes Flugzeug mit Passagieren abschießen darf, um Menschen zu retten, die das Flugzeug durch einen Zusammensturz töten würde, urteilte das deutsche Bundesverfassungsgericht, dass die Menschen dadurch, dass der Staat ihre Tötung als Mittel zur Rettung anderer benutzt, als bloße Objekte behandelt werden, und dass so ihr Wert abgesprochen werde. Dies entspricht der genannten, *theoretischen* Argumentation, der gegenüber der praktische Fakt steht, dass mehr Menschen gerettet werden könnten.

werden könne.¹ Wenn Menschen um ihre Freiheit oder körperliche Unversehrtheit besorgt sind, kann das bedeuten, dass die Abschaffung der Absolutheit dieser Werte überhaupt nicht mehrheitlich gut wäre. Das Leid der Opfer könnte zu groß sein, und es könnte sich Angst in der Bevölkerung verbreiten, sodass im Utilitarismus z. B. nicht Patienten durch einen Arzt geopfert werden könnten, um eine größere Zahl anderer Patienten zu retten (Hübner S. 230). Mit dem im vorigen Abschnitt erwähnten Prinzip träfe dies jedoch nicht zu.

13.2.2 Herkömmliches & Fortführendes: Gute Handlungen mit schlechten Anteil

Sandel (2013) meint, dass es für ein Abwägen von Freiheit und Wohlbefinden von Individuen und der Gesellschaft womöglich keinen einheitlichen Bewertungsmaßstab gibt, und dass deswegen eine transparente, rationale Abwägung vermieden wird. Dies ist jedoch keine bessere Option. Denn durch einen Vergleich können wir eben feststellen, dass uns manche Dinge wichtiger sind, bzw. dass sie besser sind, womit wir auch in Dilemma-Situationen bessere Entscheidungen treffen können.

Nach einer *monistischen* Wertauffassung sind alle Güter (bzw. alles was gut ist) trotz ihrer großen Verschiedenheit hinsichtlich ihres Wertes vergleichbar (Fischer et al. 2008, 151). Diese *Kommensurabilität* (Vergleichbarkeit) ermöglicht es, etwas mit höherem Wert gegenüber etwas mit niedrigerem Wert vorzuziehen. Nach der pluralistischen Auffassung gibt es keine einheitliche Skala von *Wert* bzw. *Werthaftigkeit* (*Inkommensurabilität*), sodass nur zwischen Werten derselben oder vergleichbaren Art abgewogen werden kann. Es gebe jedoch auch Fälle, denen sich kein Wert zuordnen lasse bzw. die jegliche Güterabwägung ausschließen (S. 152), wie bei der Menschenwürde. Ob bestimmte Normativa mit anderen vergleichbar sind bzw. abgewogen werden können sollen, ist jedoch bloß eine *begriffliche* Regel, denn eine (konsequenzialistische) Wertzuschreibung und ein Vergleich sind immer möglich. In Situationen moralischer „Dilemmata“ bzw. unter Entscheidungszwang muss abgewogen werden – bzw. wäre es irrational nicht abzuwägen. Statt einer Entscheidung könnte hier passives Unterlassen aktivem Handeln vorgezogen werden. Beides lässt sich jedoch nicht immer klar unterscheiden (S. 135 ff.).

Fischer et al. (S. 155 f.) zweifeln nicht die Richtigkeit der Inkaufnahme der Verletzung der Menschenwürde in bestimmten Situationen an, bezeichnen eine solche Entscheidung oder Handlung jedoch nicht als moralisch gut. Dies scheint eine inkonsequente Begriffsverwendung zu sein.

Eine kurze Anmerkung zur rechtlichen Bestrafung guter Handlungen mit schlechtem Anteil, zum Nutzen von Strafen allgemein, sowie zum Prinzip der *rechtlichen Rückwirkung* findet sich unter rationale-philosophie.de/strafen.

13.2.2.1 Prinzip der Doppelwirkung

Die Kriterien für legitime mehrheitlich gute Handlungen, die sowohl (parallel) Gutes und Schlechtes bewirken, werden herkömmlich auch unter dem Prinzip der „Doppelwirkung“ diskutiert (Fischer et al. 2008, 154 f.). Nach dem Prinzip der „Doppelwirkung“ können die schlechten Folgen einer Handlung legitim sein, wenn sie wissentlich in Kauf genommen werden, und eigentlich die guten Folgen der Handlung intendiert sind (Quante 2017, 133). So könnten die schlechten Folgen z. B. nur unbeabsichtigte Nebenfolgen, aber kein Mittel zur Erreichung des Guten sein. (Nach einer schwachen Version des Prinzips dürfen schlechte Nebenfolgen nur in Kauf genommen werden, wenn immer noch die Wahrscheinlichkeit besteht, dass sie vielleicht gar nicht eintreten.) So z. B. das Verschreiben eines Schmerzmittels für einen Todkranken, das jedoch auch den Sterbeprozess beschleunigt. Die Handlung würde somit nicht unter ein striktes Verbot der Sterbehilfe fallen, was zeigen würde dass auch eine strikte Deontologie *mehrheitliche gute* Abwägungen ermöglicht.

Dieses Prinzip der Doppelwirkung stehe jedoch im Widerspruch zu unserer ethischen Praxis, da für uns auch das wissentlich in Kauf genommene für ethische Bewertung relevant sei. Außerdem sei die Intention insofern problematisch, als sie schwer überprüfbar ist. Die Beaufsichtigung guter Folgen ist insofern irrelevant, als es überwiegende schlechte Folgen geben kann. Auch die Folgen einer Handlung sind somit ethisch relevant.

13.2.3 Menschenwürde als Tötungsverbot, Rettung von Leben

Die Handlung, Menschen zu opfern, um mehr Menschen zu retten, verstößt jedoch gegen die (Unantastbarkeit der) Menschenwürde, da diese ein prinzipielles Tötungsverbot enthält. Es heißt, dass man die Menschenwürde nicht verletzen

¹ Sandel führt das Beispiel von vier Männern an, die auf einem Rettungsboot im Atlantik trieben. Sie töteten einen von ihnen, der ohnehin im Sterben zu liegen schien, um sich von dessen Leichnam zu ernähren, bis sie schließlich gerettet wurden.

darf, dass allen Menschen gleiche Chancen und gleiche Behandlung zusteht, und dass das Abwägen von Menschenleben und das Abwägen des Wertes eines Menschenlebens nicht sein darf. Jede quantifizierende Betrachtungsweise menschlichen Lebens ist ein Verstoß gegen die Menschenwürde.

Durch das absolute Prinzip der unantastbaren Menschenwürde werden die oben beschriebenen Fälle als schlecht definiert bzw. gewertet. Auf der einen Seite besteht also die Möglichkeit, eine größere Anzahl an Menschen vor dem Tod zu retten, und auf der anderen Seite gibt es die gedankliche Vorstellung bzw. Empfindung, dass es schlecht sei, Menschen zu töten, um mehr Menschen zu retten. Natürlich ist die Vorstellung der Unverletzbarkeit der Menschenwürde ein sehr starkes Normativum, das vielleicht auch tief in vielen Menschen verwurzelt ist, aber man kann nicht von der Hand weisen, dass es irrational ist, und dass ohne es mehr Menschen gerettet werden könnten. Nicht aktiv schlecht handeln zu wollen, obwohl die Handlung in ihren gesamten Auswirkungen mehrheitlich gut ist, ist schlecht. Und Schlechtes zu tun, obwohl man eigentlich Gutes tun will, ist irrational.

Ein Grund für die Unantastbarkeit der Menschenwürde könnte sein, dass so Missbrauch durch ein Abwägen der Menschenwürde mit anderen Normativa verhindert wird.¹ Eine Verletzung der Menschenwürde könnte jedoch nur erlaubt sein, wenn dafür eine noch größere Verletzung der Menschenwürde verhindert wird, wie beim Terroristen-Beispiel. Anders ausgedrückt bedeutet das, dass ein Menschenleben nicht, wie es auch oft heißt, „unendlich viel“ wert wäre, wodurch das Töten von zwei Menschen genauso schlecht wäre wie das Töten eines Menschen – was niemand vernünftigerweise gut finden kann. Ein Menschenleben bzw. die Menschenwürde als Sammlung grundlegender Normativa könnte also einen hohen, aber endlichen Wert haben, da dies am meisten Gutes für alle Menschen ermöglicht.

Dass die Tötung oder der Tod eines Menschen dessen späteren Wertungen widerspricht, entspricht dem sogenannten *deprivation argument*, welches besagt, dass der Tod den zukünftigen Wert eines Subjekts nimmt. Gegen das *deprivation argument* wurde eingewandt, dass es voraussetzt, dass es sich bei früherer und späterer Person um ein Subjekt gleicher Identität handelt – was wiederum als unklar betrachtet wird. Jedoch besitzt dies keine Relevanz, da das Argument im Kern schlicht aussagt, dass jede Handlung schlecht ist, die den zukünftigen Wertungen eines Subjekts widerspricht bzw. den zukünftigen Wert eines Subjekts nimmt – unabhängig davon ob es sich noch um das Subjekt gleicher Identität handelt. Der *equality objection* besagt, dass nach dem *deprivation argument* der Tod eines alten Menschen weniger schlimm ist als der Tod eines jungen Menschen, da der junge Mensch noch mehr Lebenszeit vor sich hat. Dies ist korrekt und könnte nur durch ein zusätzliches Gleichheitsprinzip für Menschenleben in der Praxis konsequenzlos werden.

Fazit: Die Menschenwürde als striktes Tötungsverbot ist insofern irrational und schlecht, als ohne diese Vorstellung bzw. ohne dieses Empfinden mehr Menschen in äußersten Notsituationen gerettet werden könnten. Einen oder mehrere Menschen im äußersten Notfall zu töten, um mehr andere Menschen zu retten, ist an sich gut.

13.3 Über das Aufgeben für einen selbst schlechter Normativa

Normativa selbst können gut oder schlecht sein, weil es gut oder schlecht sein kann, wenn man sie erfüllt oder nicht erfüllt. Dafür kann es verschiedene Arten an Gründen geben. So kann die Erfüllung einem anderem Normativum widersprechen. Oder der als schlecht empfundene Aufwand zur Erfüllung eines Normativums kann z. B. größer sein als das als schlecht empfundene unerfüllte Bedürfnis eines unerfüllten Normativums. Und grundsätzlich ist jedes Normativum insofern schlecht, als man ohne es mehr Zeit für andere (wichtigere) Normativa hat. Die Erfüllung eines Normativum selbst kann zwar als gut empfunden werden, aber trotzdem kann die Erfüllung insgesamt, also in ihren Auswirkungen und für andere Menschen, schlecht sein. Oder die nicht-Erfüllung kann besser als die Erfüllung sein. Somit wäre es besser wenn es das Normativum nicht gäbe.

Es kann auch langfristig gut oder besser sein, wenn man ein Normativum ganz aufgibt, weil es ein unerfülltes Bedürfnis bleiben würde, oder auch weil es einer Person ohne die Erfüllung des Normativums besser gehen kann. Normativa aufzugeben ist natürlich nur eingeschränkt möglich. Ein „Abtrainieren“ kann als schlecht empfundenen Aufwand verursachen. So kann z. B. bei seltenem Konsum einer berauschenden Droge das positive Erleben die körperlichen Schäden übersteigen, wohingegen bei regelmäßigem Konsum der Körper derart geschädigt wird, dass es von der Person als insgesamt schlecht empfunden werden würde. Das Ablegen des Normativums bzw. des Willens die Droge nehmen zu wollen, wäre also langfristig besser.

¹ Faktisch werden Menschenleben auch mit anderen Werten aufgewogen. So wird in vielen Verteidigungskriegen die Souveränität des Staates und die Freiheit seiner Bürger über die Leben der angreifenden Soldaten gestellt.

Das Aufgeben bzw. Abtrainieren eines Normativums kann aber auch leichter sein als ihre Erfüllung, also weniger Aufwand verursachen. Und der Aufwand ein schlechtes Normativum aufzugeben kann auch dadurch relativiert werden, dass zukünftige Generationen von Menschen erst gar nicht mit ihnen aufwachsen. Mit zunehmender Zeit gibt es immer mehr Menschen die von den Vorteilen profitieren. So kann z. B. eine religiöse oder kulturelle Kleidervorschrift als gut empfunden werden, aber trotzdem kann sie ein unnötig einschränkendes, anerzogenes Normativum sein, da ohne sie die Erfüllung anderer Normativa begünstigt wird. Natürlich ist jedes Normativum einschränkend, aber unnötig einschränkend sind tendenziell die Normativa, die fern von unseren intuitiven, grundlegenden Normativa sind, welche sich nicht einfach ablegen lassen. So sind manche ungerechten Normativa welche wir besitzen, wie unsere Verwandten und Nahestehenden zu bevorzugen, so tief in unserer Psyche verwurzelt, dass wir sie unter bestimmten Bedingungen bzw. mit Ausnahme von bestimmten Bedingungen als gültig erachten.¹

Menschen, welche Eigenschaften besitzen, die zunehmend durch Pränataldiagnostik und „Designer-Babys“ aussortiert werden, fühlen sich zum Teil diskriminiert. Hier steht also der „praktische Vorteil“ der höheren körperlichen und geistigen Leistungsfähigkeit gegenüber dem „theoretischen Vorteil“ des Gefühls der sozialen Wertschätzung.

Normativa wie (Schlecht-)Wertungen, die sich leicht ablegen bzw. verändern lassen, hängen meist nur mit einem leichten Wahrnehmungsreiz zusammen. Sie sind nicht an einen großen Anteil des unmittelbar Guten geknüpft, bzw. erzeugt ihre nicht-Erfüllung kein starkes schlechtes Empfinden, da sie im Extremfall einfach erdacht wurden und keine tieferen Ursachen haben. So z. B. die schlecht-Wertung einer Handlung von welcher man unbeeinflusst ist und allein durch Kommunikation erfährt.

Schlechte Normativa zu reduzieren bzw. als ungültig zu betrachten ist insofern nicht notwendig, da sie sowieso schlecht sind – das heißt es ist gut, sie nicht zu befolgen oder sie aufzugeben. Jedoch erklären wir manche Normativa auch explizit als ungültig, siehe den Abschnitt *Prinzipien gegen schlechte Normativa; Freiheit; Unversehrtheit*.

Das Aufgeben von Normativa findet sich in vielen Philosophien wieder, wie z. B. in Epikurs Ethik. Für eine Bewertung von bestimmten Normativa als schlecht argumentiert auch Harris (2010). Schlechtes in Gutes umzudefinieren ist auch Grundprinzip der stoischen Philosophie. So sagte z. B. Epiktet (2013): „Nicht die Dinge an sich beunruhigen uns, sondern die Meinungen, die wir über die Dinge haben.“

Die Frage wie leicht Normativa aufgegeben werden können ist fundamental relevant für moralische bzw. ethische Fragen, da wir im Falle einer (verbindlichen) Entscheidung zum Teil unsere Normativa aufgeben, wodurch sich das letztendlich mehrheitlich Gute verändert. Dass wir unsere Normativa zum Teil aufgeben, wenn diese nicht erfüllt werden können, wie z. B. wenn wir unsere moralischen Vorstellungen dem Status Quo der gesetzlichen Regelungen anpassen, liegt daran, dass wir uns so die negativen Bewusstseinsinhalte (Empfindungen) durch die Nicht-Erfüllung ersparen.

Fazit: Das nicht-Erfüllen oder Aufgeben bzw. Abtrainieren eines (schlechten) Normativums kann besser sein (als ihre Erfüllung), weil es insgesamt weniger Schlechtes erzeugt, weil andere Normativa besser erfüllt werden können, oder weil es leichter ist, also weniger (schlechten) Aufwand verursacht.

¹ So meint z. B. auch Quante (2017, 71), dass es eine Überforderung wäre, wenn wir die Bevorzugung nahestehender Personen nicht als ethisch richtig betrachten würden.

14 Herkömmliches & Fortführendes: Utilitarismus und mehrheitlich Gutes

Nach dem Utilitarismus als teleologische Ethik ist allein diejenige Handlung bzw. Handlungsregel im moralisch gut, deren Folgen für das Wohlergehen aller Betroffenen bzw. für die Allgemeinheit optimal sind. Hübner (2021, 212) formuliert als Grundprinzip des Utilitarismus: „Ein Handelnder sollte eine Handlung genau dann ausführen, wenn durch sie ein maximaler Gesamtnutzen über sämtliche Betroffenen hinweg erreicht wird.“ Das größte Glück der größten Zahl (*greatest-happiness-principle*) ist das Leitprinzip von Benthams (1984) utilitaristischer Ethik. Universalität und Unparteilichkeit der ethischen Forderungen sollen dadurch gegeben sein, dass alle von den Folgen Betroffenen in gleichem Maße zu berücksichtigen sind (Quante 2017, 134). Der Utilitarismus sagt also, dass das unmittelbar Gute in Subjekten liegt, weil sich das, was gut ist, nach ihrem Wohlbefinden (bzw. ihren Normativa) richtet, und dass es ebendiese Auswirkungen von etwas auf Subjekte ist, welche bestimmen ob etwas gut oder schlecht ist. Der Utilitarismus ist jedoch hauptsächlich für die kontrovers aufgefasste Idee bekannt, dass Gutes nur mehrheitlich gut sein muss, es also auch geringfügig Schlechtes bewirken kann.¹

Daniels (2010) meint, dass der Utilitarismus normativ neutral ist, weil er keine Wertungen (Normativa) setzt und bezeichnet ihn als Normalform der Ethik, da jedes konsistente Moralsystem als Spezialform des Utilitarismus interpretiert werden könne. Dies ergibt Sinn, da der Utilitarismus im Kern nur aussagt, mehrheitlich gut zu handeln, was ein fundamentales Prinzip für jede Ethik ist. Und wenn eine Handlung die *mehrheitlich am besten* ist, also wie im Utilitarismus das Wohlergehen maximiert, folgt daraus noch keine Pflicht sie tun, da es keine allgemeine Pflicht zu gutem aktivem Handeln für andere gibt.

Für Moore ist das utilitaristische Grundaxiom intuitiv evident (Quante 2017, 99).

Beim Utilitarismus wird der *Nutzen* meist nicht nur quantitativ ausgedrückt, sondern auch qualitativ. Dies entspricht also zum Teil der hier beschriebenen Definition von Gutem, da man Gutes quantitativ auffassen kann, also durch die Menge an Zeit von guten Bewusstseinsinhalten/Empfindungen oder durch eine Menge an Subjekten mit guten Bewusstseinsinhalten/Empfindungen, aber auch qualitativ, da Bewusstseinsinhalte besser und schlechter sein können - ein Bewusstseinsinhalt kann also qualitativ besonders gut sein (was ein intuitives Empfinden oder eine bewusstes Normativum sein kann).

14.1 Wertmonismus des Utilitarismus

Ein Grundprinzip utilitaristischer Theorien ist die Utilität bzw. der Nutzen einer Handlung, als Maßstab zur Beurteilung der Folgen. Dabei wird angenommen, dass sich alle moralisch interessanten Werte als *Nutzen* ausdrücken lassen. Dies entspricht der Einteilung aller Normativa in (ein Spektrum aus) gut und schlecht. Der *Wertmonismus* wird kritisiert, weil Werte wie Glück, Gerechtigkeit, Freiheit und Würde sich nicht zu einem Wert zusammenfassen lassen würden. *So sei der Nutzenbegriff auf interpersoneller Ebene nicht einsetzbar, da kein gemeinsames Bezugssystem bestehe, innerhalb dessen das Glücksgefühl oder die Präferenz Erfüllung des einen Menschen mit dem entsprechenden Regungen und Strebungen eines anderen Menschen in einem definitiven Verhältnis stünde* (Hübner 2021, 224). Individuen ordnen den Werten jedoch unterschiedliches Gewicht zu. Es ist durchaus möglich ihnen einen „universalen“ Wert zuzuordnen und sie zu vergleichen. So meint auch Hübner später, dass Nutzen *keine epistemologisch abwegige Größe sein muss*. Die Reduzierung auf einen Wert ist notwendig für moralisches Handeln, da man vergleichen muss ob das Empfinden des einen besser oder schlechter als das eines anderen ist.

Nutzen könnte jedoch aus *moralkonzeptueller* Hinsicht keinen ethisch adäquaten Bezugspunkt bilden, da er ein Konzept ökonomischen Denkens ist, und nicht zur Ethik des guten Handelns gehöre (Hübner, S. 224). Deswegen ist der Begriff des *Normativums*, und sein Erfüllen oder Verletzen als das Erzeugen guter oder schlechter Bewusstseinsinhalte, angemessener. (Wobei Hübner auch meint, dass der Begriff des Nutzens in der Ethik auch legitim sei, weil er durch Dinge wie Glück oder Präferenzen definiert wird.)

Fazit: Nutzen als Normativums-Erfüllung bzw. eine Menge an Guten bildet die Grundlage für ein utilitaristischen Abwiegen von Interessen.

¹ So sei der Utilitarismus bekannt für sein Reformpotential herrschender moralischer Überzeugungen durch seine konsequentialistische Betrachtungsweise, also der Frage ob etwas mehr gute oder schlechte Folgen hat. (Fischer et al. 2008, 36)

14.2 Hedonismus oder Präferenzen als unmittelbar Gutes

Ein weiteres Grundprinzip klassischer utilitaristischer Theorien ist der *Hedonismus* bzw. *Eudämonismus*. Das einzige Gut des Utilitarismus ist herkömmlich demnach das Glück bzw. Wohlergehen körperlicher oder geistiger Art. Bentham (1984) erläutert: „Mit dem Prinzip des Nutzens ist jenes Prinzip gemeint, das jede beliebige Handlung gutheißt oder missbilligt entsprechend ihrer Tendenz, das Glück derjenigen Gruppe zu vermehren oder zu vermindern, um deren Interessen es geht.“ „Mit *Nutzen* ist diejenige Eigenschaft an einem Objekt gemeint, wodurch es dazu neigt, Wohlergehen, Vorteil, Freude, Gutes oder Glück zu schaffen.“ Neben der Intensität und Dauer von Glück, wird wie z. B. bei J. S. Mill, auch in höher- und minderwertige Arten von Glück unterschieden. (Hübner 2021, 222)

Glück und Wohlergehen sind jedoch zu spezifische Begriffe, besser ist es, allgemein vom Guten bzw. Gewollten zu sprechen. Denn man kann auch ganz andere Dinge und Bewusstseinszustände anstreben als Glück und Wohlergehen. (Wobei ein Gegenargument ist, dass wir andere Zwecke nur als Mittel zum Glück anstreben (Fischer et al. 2008, 115).) Im klassischen Utilitarismus ist nur von hedonistischem Glück die Rede. Lediglich dieses als moralisch relevant zu betrachten wäre natürlich viel zu eingeschränkt. Die einzig sinnvolle Reduktion ist hier also die Reduktion auf die Summe aller (akzeptierten) Normativa. Herkömmlich heißt es dann oft, dass es um eine nicht näher spezifizierte Interessenbefriedigung geht. Der Standpunkt, dass nicht nur Schmerz und Glück bzw. hedonistische *Gefühle* relevant (*normativ-relevant*) sind, sondern auch jegliche andere Bewusstseinsinhalte, die wir gut werten, wird in der englischsprachigen Debatte zum Teil als *pluralistic* oder „*objective list*“ theory bezeichnet.

Dies entspricht auch dem neueren *Präferenzutilitarismus*. Denn dieser nimmt die Beachtung der Präferenzen aller betroffenen Wesen als Maßstab, um eine Handlung und deren Auswirkungen zu beurteilen. Der Begriff *Präferenz* bezeichnet hier die generellen rationalen und emotionalen Interessen eines Wesens, also Wertungen. Beim Präferenzutilitarismus ist also die Gesamtmenge an befriedigter Präferenz zu maximieren (Hübner, S. 220). Der Begriff *Präferenz* impliziert jedoch, dass etwas gegenüber etwas anderem bevorzugt wird. Deswegen halte ich den Begriff der *Wertung* für passender. Der Begriff der Wertung beinhaltet auch, dass man bestimmte Arten von Genuss oder von Dingen höher und niedriger wertet – ein Aspekt den Hübner (S. 201) am Begriff der Präferenzen kritisiert, da ihm keine inhärenten Bewertungsstandards anhängen. Quante (2017; 55, 135 f.) kritisiert am Begriff der Präferenz, dass eine Präferenz stets von einem Interpretieren aus dem Verhalten eines rationalen Handlungssubjekts erschlossen wird.

Hübner (S. 242) meint, dass nicht jeder nach seinem eigenen Glück strebt, da z. B. asketische oder selbstlose Menschen nicht nach ihrem Glück streben. Deswegen könne man alternativ den Glücksbegriff durch den Präferenzbegriff ersetzen, und so eine definitorische Wahrheit erhalten, da der Inhalt einer Präferenz das Erstrebte ist. Deswegen bietet sich hier der Begriff des *Guten* an, als eine neutrale Bezeichnung für das Erstrebte. Bereinigt um eine zu spezifische Bestimmung des Guten, ist die Idee hinter dem Utilitarismus also der simple logische Fakt, dass möglichst viel Gutes für alle angestrebt werden soll, wobei jeder einzelne einerseits für sich definieren kann was gut ist, und andererseits schlicht bestimmtes als gut empfindet (ohne dass dies eine bewusste Entscheidung ist).

Fazit: Glück als höchstes Gut im Utilitarismus ist zu spezifisch und sollte vom neutralen Begriff des *Guten* ersetzt werden.

14.3 Regelutilitarismus und allgemeine Prinzipien

Weil allgemeine Prinzipien besser als das Erlauben pragmatischer Einzelfall-Bestimmungen des mehrheitlich Guten sein können, entstand der *Regelutilitarismus* (als Gegensatz zum Handlungsutilitarismus bzw. Aktutilitarismus). Dieser wendet das Kriterium des größten allgemeinen Glücks auf Handlungsregeln, jedoch nicht auf konkrete einzelne Handlungen an. Hübner (2021, 215) definiert den Regelutilitarismus wie folgt: *Eine Handlung ist genau dann richtig, wenn die entsprechende Regel bei allgemeiner Befolgung einen maximalen Gesamtnutzen erzielen würde.*

Jedoch reicht auch die schlichte Logik des mehrheitlich Guten bzw. des Handlungsutilitarismus um zu erkennen, dass das Befolgen von Prinzipien bzw. Regeln wie das Einhalten von Verträgen und Versprechen mehrheitlich besser sein können. Denn man darf nicht die schlechten Folgen für die Allgemeinheit vernachlässigen, welche entstehen können, wenn jeder scheinbar gute Einzelfall-Handlungen ausführt. So könnte z. B. die Möglichkeit Verträge und Versprechen zu tätigen zusammenbrechen. So meint z. B. auch Hübner (S. 217 f.), dass der Regelutilitarismus argumentativ instabil wirkt, weil ihm eigentlich ein *Aktutilitarismus* zugrunde liegt, und man dann doch gleich jeden einzelnen Akt am teleologischen Gesamtnutzen bemessen kann. Hier kann man also argumentieren, dass Regeln nicht nötig sind, da bereits die einzelnen Akte bei genauer Untersuchung schlecht sind. Ebenso kritisiert Quante (2017, 134 f.) die Unterscheidung in Akt- und Regelutilitarismus, da letzterer mehrheitlich gute Regelverstöße zulassen müsse, oder ansonsten keine utilitaristische

Position mehr darstellt, da dem Befolgen einer Regel unabhängig von ihren Folgen ethische Geltung zukomme.

Der Regelutilitarismus steht nicht wie es herkömmlich heißt im Gegensatz zu einem Handlungsutilitarismus. Ein „Handlungsutilitarismus“ als extremer Utilitarismus kann beinhalten, dass das Befolgen von Prinzipien immer gut sein kann. Der Regelutilitarismus wendet die Idee des Utilitarismus nur auf Regeln bzw. Prinzipien an (Frankena 2012, 38). So kann man den Regelutilitarismus so interpretieren, dass eine Regel mehrheitlich gut sein muss, weil das Befolgen der Regel in der Mehrheit der Einzelfälle gut sein muss, oder dass eine Regel *besser* als keine Regel sein muss, weil so schlechte Handlungen verboten werden. So ist es z. B. besser immer nur auf einer Seite der Straße zu fahren, weil so Unfälle vermindert werden. Theoretisch wird jedoch eigentlich jede Regel *besser*, wenn man Ausnahmen für die Fälle definiert, in denen es besser ist eine Regel nicht zu befolgen. So darf man ein langsames Fahrzeug überholen, wenn die andere Spur frei ist.

Allgemeine moralische Prinzipien können wie Gesetze oder Regeln bestimmte Arten von Handlungen gänzlich verbieten, auch wenn diese im Einzelfall mehr Gutes bewirken könnten, also unabhängig von ihren Wirkungen, wie bei der Idee, dass man niemals Töten darf. Sie können aber auch bestimmte Handlungen gut oder schlecht werten, sodass diese Prinzipien immer noch als Wertungen mit anderen Wertungen aufgewogen werden können. Ein Prinzip als schlecht-Wertung schließt also gegenüber einem Verbot nicht aus, dass etwas (unmittelbar Schlechtes) getan werden könnte (bzw. sollte), wenn es mehr gute Auswirkungen hat. Sinnvoller als allgemeine Prinzipien kann es sein pragmatisch zu ermitteln, wann etwas für alle insgesamt mehrheitlich gut oder schlecht ist. Jedoch kann es natürlich letztlich auch mehrheitlich gut sein, ein allgemeines Prinzip zu befolgen (z. B. aufgrund menschlicher Irrationalität oder weil es aufwendiger ist Einzelfall-Entscheidungen zu treffen).

Unsere Prinzipien (welche auch nur Normativa „höherer Ebene“ sind) bauen auf zugrundeliegenden Normativa auf (z. B. finden wir es schlecht zu sterben, deswegen verbieten wir es zu töten). So können wir uns fragen, ob es nicht sinnvoll ist diese Prinzipien bzw. Normativa aufzugeben, da so mehr Gutes erreicht wird, weil man frei wird im Einzelfall pragmatisch anders zu handeln, nämlich so, dass bestehende, zugrundeliegende Normativa erfüllt werden (wenn es z. B. erlaubt ist zu töten, können wir töten, wenn es letztlich mehr Leben rettet, wodurch unserer zugrundeliegendes Normativum nicht sterben zu wollen besser erfüllt wird). Es geht also um die Frage, ob Prinzipien als Normativa höherer Ebene selbst schlecht sind, weil es besser ist sie aufzugeben als sie zu befolgen.

Frankena (2012) führt im Kapitel über den Handlungsutilitarismus ein Argument gegen diesen an, bei dem eine Handlung B besser als eine Handlung A sei, da sie nicht *den Bruch eines Versprechens, eine Lüge oder einen Akt der Ungerechtigkeit bedeutet* - obwohl beide Handlungen *ein genau gleich großes Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen herbeiführen*. Nur weil B nicht diese spezifischen schlechten Handlungen von A enthält, ist es jedoch nicht besser. Natürlich werten wir diese Handlungen schlecht - und ebendiese Wertungen sollten mit in den Utilitarismus einfließen. Jedoch als Wertung, und nicht als Prinzip, das Handlungen verbietet. Frankena (S. 39) hält jedoch den Handlungsutilitarismus für nicht akzeptabel, da es Fälle geben könnte, *in denen wir etwa den Regeln, Versprechen zu halten oder nicht zu lügen, selbst dann Folge leisten müssen, wenn wir damit im speziellen Fall nicht dem größten allgemeinen Wohl dienen*.

Siehe auch den Abschnitt *Gute Handlungen mit schlechten Anteil*.

Nach dem ethischen *Maximalismus* die moralischen Pflichten so angelegt sein, dass aus ihnen das moralisch Beste resultiert.

Fazit: Der Regelutilitarismus ist insofern sinnvoll, als es in der Praxis besser sein kann, unbedingt gültige Regeln aufzustellen. Unbedingt gültige, allgemeine moralische Prinzipien können mehrheitlich gut sein. Theoretisch ist es jedoch eigentlich immer besser, wenn Regeln Ausnahmen für Einzelfall-Entscheidungen enthalten, da diese mehrheitlich besser sein können. Prinzipien aufzugeben kann gut sein, weil so zugrundeliegende Normativa besser erfüllt werden können.

14.4 Ist das Erstrebte gut?

Mill (1863, 4. Kapitel) meint, dass der einzige Beweis dafür, dass etwas wünschenswert ist, ist, dass die Menschen es sich tatsächlich wünschen. Und der Beweis dafür, dass das allgemeine Glück wünschenswert ist, ist, dass jeder sein eigenes Glück anstrebt. Mill meint auch, dass das Glück jedes einzelnen für diesen ein Gut ist, und dass daher das allgemeine Glück ein Gut für die Menschheit ist.

Hübner (2021, 243) meint, dass nur weil ein Mensch sein Glück bzw. seine Präferenz verfolgt, dieses Glück bzw. diese Präferenz nicht zwangsläufig gut ist. Wir können jedoch durchaus den Begriff des Guten so definieren, dass für einen

Menschen das gut ist, was er anstrebt. So würde auch jeder Mensch behaupten, dass das was er anstrebt, für ihn etwas Gutes ist - und sei es wieder nur in der Bedeutung, dass es etwas ist, was er für wünschenswert hält. Denn wer sonst legt fest was gut ist? Was gut ist, ist eine bewusste, subjektive Setzung. (Und was moralisch gut ist, also was für alle betroffenen Menschen gut ist, würde sich dann wie im Utilitarismus aus in den individuellen Normativa ergeben. So wäre etwas mehrheitlich gut, sobald es für alle mehr Gutes als Schlechtes bewirkt.) Es sei denn natürlich, man irrt sich darin, was für einen gut ist. Denn man kann sich darin irren, welche Dinge man später als gut empfinden wird. Aber man muss sie als gut empfinden, damit sie auch wirklich gut waren. Gut ist also, was Bewusstseinsinhalte eines guten Empfindens bewirkt - oder es ist schlicht das, was wir als gut werten. Denn die Zuschreibung des Wortes *gut* zu einem guten Empfinden ist eine bewusste Setzung. Es ist also letztlich immer der Verstand, der frei bestimmen kann, was er für gut hält. Das Gute ist eine in diesem Sinne willkürliche, bewusste, subjektive Setzung. Insofern ist also auch das gut, was man anstrebt.

Hübners Kritik ist, dass ein *naturalistischer Fehlschluss* vorliegen würde, also dass aus einer Tatsache keine normative Aussage abgeleitet werden könnte. Jedoch ist das Gute, also das Normative, bestimmt durch einen Bewusstseinsinhalt, also etwas Faktisches. Siehe den Abschnitt *Ethischer Naturalismus; deskriptive Bedeutung von Normativa?*.

Hübner meint, dass aus einem Gewünschtwerden nicht zwangsläufig ein Wünschenswertsein gefolgert werden kann. Jedoch ist in einem gewissen Sinne etwas grade deswegen wünschenswert, weil es gewünscht wird. Hübner (S. 246) meint später, dass man Mills Position auch so verstehen kann, dass *desired* auch *desirable* ist, nicht im Sinne einer irrtümlichen Definition, sondern weil es moralisches Grundgebot der Rücksichtnahme ist, die Wünsche der Menschen zu erfüllen („Erstrebtes ist gut“).

Hübner scheint in seiner Kritik den Begriff *gut* im Sinne von *für alle mehrheitlich gut* zu gebrauchen. So impliziert er (S. 247), dass man etwas befördern sollte, wenn es gut ist. Dies erklärt seine Ablehnung von Mills Position, da das von einer Person gewünschte oder angestrebte natürlich nicht für alle gut sein muss.

Fazit: Das Erstrebte und Gewünschte (einer Person) ist (für diese) gut und wünschenswert.

14.5 (Gerechtigkeits-)Kritik an der Maximierung der *Summe* des Nutzens

Hübner (2021, 248) kritisiert Mills (1863) Schluss, dass wenn das Glück jedes Einzelnen gut bzw. zu befördern sei, die *Summe des Glücks* für eine Gesamtheit von Menschen ebenfalls gut bzw. zu maximieren ist, da auch eine Gleichheit oder Mindestversorgung des Einzelglücks angezielt werden könnte. Gleichheit bzw. Gerechtigkeit ist jedoch ein anderes Ziel, das zusätzlich formuliert werden kann. Dass durch die Maximierung der Einzelglücke auch die Glückssumme maximal werde, setze nach Hübner voraus, dass es keine Konkurrenz zwischen den Glücksbilanzen verschiedener Menschen gibt, da konkurrierende Einzelglücke nicht beide maximiert werden können. Dies setzt jedoch wiederum voraus, dass eine Maximierung der Einzelglücke gleichmäßig geschieht. Jedoch würde die Glückssumme auch maximal werden, wenn alle Einzelglücke maximiert werden, die maximiert werden können. Die Idee einer maximierten Glückssumme legt lediglich implizit einen größeren Fokus auf die Möglichkeit von „Trade-offs“ - also dass ein vermindertes Glück des einen Individuums ein im größeren Maße vermehrtes Glück eines anderen Individuums ermöglichen kann.

Unparteilichkeit ist ein Leitgedanke in teleologischen (konsequentialistischen) Entwürfen. Daraus, dass Glück oder Präferenz aller Betroffenen gleichmäßig zu befördern ist, ergibt sich jedoch nicht notwendig die Maximierung von Nutzensumme oder Durchschnittsnutzen, meint Hübner (S. 259). An verschiedenen Begründungen des Utilitarismus kritisiert Hübner (S. 263), dass ein vernünftiges Handlungsprinzip für einen einzelnen Menschen, wie die Gesamtnutzen-Maximierung, nicht aufgrund einer Unparteilichkeit auch als Moralprinzip für die Menschheit bzw. verschiedene Menschen untereinander verwendet werden kann. (Eine Gesamtnutzen-Maximierung für eine Einzelperson könnte hierbei intertemporal durch zeitliche „Trade-offs“ geschehen.) Allerdings entspricht die Idee der Summierung allen Nutzens schlicht der *Bestimmung des mehrheitlich Guten*, und ist damit fundamental und sinnvoll - auch wenn wahrscheinlich weitere Prinzipien wie Gerechtigkeit zusätzlich notwendig sind.

Hübner (S. 236 f.) findet jedoch, dass es keine überzeugende Rechtfertigung für das utilitaristische Prinzip der Gesamtnutzen-Maximierung gibt. Er meint es sei unklar, warum die größtmögliche Summe und nicht etwa Gleichheit anzustreben sei. Es ist jedoch schlicht logisch, dass weil wir alle Gutes wollen, es auch so viel Gutes wie möglich geben soll. Gutes zu verwehren, weil es eine Ungleichheit erzeugen würde, ist ein irrationaler Standpunkt, weil er ein bloßes Wissen über Ungleichheit, verbunden mit einem Willen dagegen, über einen tatsächlichen Gewinn an Guten stellt, welches erlebt wird.

Hübner (S. 240) meint, dass anstatt die Summe des Glücks zu maximieren, auch alle Betroffenen gleich viel Glück

erhalten sollen oder keiner zu wenig Glück bekommen sollte. Eine Mindestversorgung ist im Utilitarismus jedoch dadurch gegeben, dass dies am meisten Glück erzeugt. Und Gleichheit bzw. Gerechtigkeit ist ebenfalls schlicht eine Forderung, welche in die Nutzenberechnung einfließt. Denn wenn ein Gut gleich verteilt wird, sorgt dies aufgrund unseres Gerechtigkeitsempfindung für maximalen Nutzen. (Es sei denn es ist eben nicht besser etwas gleich zu verteilen – deswegen ist die Nutzenmaximierung sinnvoll.) Oder aber Gerechtigkeit wird als unbedingt gültiges Prinzip aufgestellt, welches zusätzlich zur Nutzenmaximierung geboten ist.

Quante (2017, 136) meint, dass die einseitige Ausrichtung des Utilitarismus am Maximierungsgebot unsere Gerechtigkeitsintuitionen nicht erfüllt, also Grenzen für soziale Ungleichheit gesetzt werden müssten. Ein strikter Egalitarismus sei aber keine Lösung, da durch ein gewisses Maß an Ungleichheit die am schlechtesten Gestellten besser gestellt sein können.

Fazit: Die utilitaristische Nutzensummen-Maximierung kann ungerecht sein und muss deswegen möglicherweise um Prinzipien wie Gleichheit oder Mindestversorgung ergänzt werden.

14.6 Untragbare, aber mehrheitlich gute Handlungen?

Die häufigste Kritik an Handlungen, die wie im Utilitarismus mehrheitlich gut sein sollen, betrifft ihren schlechten Anteil. So wurden verschiedenste Beispiele angeführt, welche zeigen sollen, dass eigentlich unververtretbare Handlungen mit genügend anderen guten Auswirkungen aufgewogen werden können. Es könnten vielfach glaubhafte Szenarien entworfen werden, die nachweislich utilitaristisch optimal wären, aber moralisch höchst brisant sind (Hübner 2021, 219). So meint Hübner (S. 228), dass die Maximierung des Gesamtnutzens mit eklatanten Verletzungen elementarer Abwehrrechte und fundamentaler Freiheiten einhergehen kann. So wäre in einem strengem Utilitarismus auch die Menschenwürde nicht unantastbar, wenn ein Verletzten ihrer mehrheitlich gut ist. Und Utilitarismus könnte auch eine Ausbeutung von Minderheiten zulassen, wenn dies ein maximales Kollektivwohl erbringt.

So kritisiert Quante (2017, 136 f.) an der ausschließlich teleologischen Ausrichtung des Utilitarismus, dass es Handlungen gibt, die wir ungeachtet ihrer guten Folgen für ethisch falsch halten. Der Utilitarismus treffe dennoch möglicherweise in bestimmten Bereichen wesentliche Züge unserer ethischen Praxis. Das Prinzip des Utilitarismus müsste also um ein Prinzip der Gerechtigkeit sowie andere (deontologische) Normativa ergänzt werden. Siehe auch den Abschnitt *Notwendigkeit moralischer Prinzipien neben dem Utilitarismus*.

Zur Kritik siehe auch den Abschnitt *Gute Handlungen mit schlechten Anteil*.

14.6.1 Lösung anhand bereits vorhandener Normativa?

Ein möglicher Fehler in dieser Kritik am Utilitarismus ist jedoch, dass es sich oft überhaupt nicht um eine mehrheitlich gute Handlung handelt, da die guten und schlechten Anteile falsch eingeschätzt werden. So könnte z. B. Ungerechtigkeit schlicht dadurch schlecht sein, dass wir Gerechtigkeit gut werten, und dies in die utilitaristische Nutzenberechnung einfließt. Dass Gerechtigkeit (mehrheitlich) gut ist, könnte sich also allein aus den bereits vorhandenen Gerechtigkeits-Vorstellungen der Beteiligten ergeben. Die Schlecht-Wertungen bzw. das Leid (aber auch der Neid) der schlechter Gestellten bzw. Ärmern (und das Ungerechtigkeits-Empfinden aller bzw. die schlecht-Wertung von Ungerechtigkeit) könnten das gesamt-Gute (Nutzenbilanz) derart vermindern (bzw. den Vorteil der anderen Menschengruppe übersteigen), dass eine gerechtere Gesellschaft aus gleichberechtigten Menschen besser ist. Ungleichheit und Unterversorgung könnten im Utilitarismus durch einen *abnehmenden Grenznutzen* ausgeschlossen sein, sodass Arme von Gütern mehr als Reiche profitieren. (Hübner S. 229)

Hübner (S. 229) kritisiert diese Position, dass die intuitiv schlechten Fälle auch utilitaristisch schlecht wären. Es sei empirisch zweifelhaft, ob die faktischen Nutzenverläufe der Menschen tatsächlich die Ungerechtigkeiten ausmerzen würden (S. 230), bzw. ob die Gerechtigkeitsempfindungen der Menschen im reinen Utilitarismus inakzeptable Rechtsverletzungen immer ausschließen würden (S. 233). So hätten viele Menschen zu schwache und manche Menschen gar fehlgeleitete Moralvorstellungen. Er kommt zu dem Schluss, dass die Verletzung von Abwehrrechten bei der utilitaristischen Maximierung nicht verlässlich ausgeschlossen werden kann.

Hübner (S. 230) meint, es sei *normativ unbefriedigend*, dass der Utilitarismus die Ungerechtigkeiten und moralisch untragbaren Situationen nicht als solche markiert und beseitigt, anstatt nur auf günstige empirische Umstände zu verweisen. Das Vorgehen, dass Gerechtigkeits-Vorstellungen der Beteiligten in die Nutzenbewertung einfließen, bezeichnet er als strukturell unredlich (S. 234). Fremde Moralvorstellungen würden auf falsche Ebene importiert werden,

ohne dass ihnen der systematische Status eingeräumt würde der ihnen als autarken Kriterienvorschlägen eigentlich zusteht. Das Maximierungs-Kriterium sei eine bloße Hülle, und in der Nutzenskala würden externe Gerechtigkeitsmaßstäbe verbogen werden, die als richtig vorausgesetzt, aber nicht offen anerkannt werden würden. Hübner (S. 234) meint, dass Forderungen nach Gleichheit oder die Unverletzlichkeit von Abwehrrechten als Gegenentwürfe zum Utilitarismus einen eigenständigen ethischen Gehalt vermitteln, und nicht allein psychosoziale Reaktionen für die utilitaristische Bilanz sind. Es ist richtig, dass diese Forderungen bzw. diese moralischen Prinzipien keine Glücks- oder Leid-Empfindungen sind, wie sie die utilitaristische Nutzenberechnung klassischerweise speisen - aber auch als Wertungs-Prinzipien (siehe unten) lassen sie sich dem Utilitarismus unterordnet, ohne dass dies *performativ unangemessen* oder *diskursiv inadäquat* ist, wie Hübner meint.

Hübner meint auch, dass ein derartiger Utilitarismus (ohne Prinzipien) unvollständig ist, da er sich auf die Vorlieben von beteiligten Personen verlasse, um bestimmte Prinzipien zu gewährleisten. Die Idee des Utilitarismus ist es jedoch gerade, nicht alle moralischen Prinzipien zu sammeln, sondern sie alle in eine Nutzenberechnung einfließen zu lassen. Und da alle Prinzipien im Grunde nur darauf beruhen, dass Menschen sie gut finden, will der Utilitarismus die den Prinzipien zugrundeliegenden Normativa für die Nutzenberechnung verwenden, um ein Ergebnis zu erhalten, das näher an den echten Wünschen der Menschen ist. (Dazu, ob Gerechtigkeit als eigenständiges Prinzip notwendig ist, siehe auch den Abschnitt *Gerechtigkeit*.)

Hübner (S. 235) beschreibt wie eine an sich moralisch unangemessene Handlung nur aufgrund der Reaktion eines Unglücksgefühls (Verletzung, Enttäuschung, Kränkung) zu einer Senkung des Gesamtnutzens führt, und somit gegen das utilitaristische Prinzip verstößt. Jedoch könnte das moralische Urteil, welches die Handlung schlecht wertet, genauso im Utilitarismus Beachtung finden. Hübner weist jedoch auch darauf hin, dass Moralurteile im Gegensatz zu sonstigen Nutzenwerten nicht als Fakten angenommen werden müssen, sondern in ihrer Gültigkeit zur Diskussion offen stehen. Dies ist richtig, weil sie bewusste Festlegungen sind, allerdings können auch bloße Empfindungen in ihrer moralischen Relevanz als ungültig erklärt werden, wie z. B. bei sadistischer Lust, siehe den Abschnitt *Prinzipien gegen schlechte Normativa; Unversehrtheit; Freiheit*.

14.6.2 Notwendigkeit moralischer Prinzipien neben dem Utilitarismus

Weil der reine Utilitarismus unzureichend sei, und um schweres Unrecht zu verhindern, müsse das Kriterium der Gesamtnutzen-Maximierung durch elementare Abwehrrechte begrenzt bzw. um weitere Prinzipien ergänzt werden, argumentiert Hübner (S. 230). Hübner (S. 232) meint, dass die Prinzipien mit dem Utilitarismus zu einer gemischten Theorie kombiniert werden könnten. (Sie wären jedoch keine *Alternativvorschläge* zum Prinzip des Utilitarismus, wie er an anderer Stelle meint, sondern können der utilitaristischen Berechnung lediglich Grenzen setzen.) Neben der Maximierung des Gesamtnutzens wären also noch andere Kriterien wie *Egalitarismus*, *Minimalversorgung* oder ein *Maximinprinzip* aufgrund von Fairness, Solidarität und Dringlichkeit relevant (S. 227). Ansonsten müsse ein reiner Utilitarismus erklären, warum z. B. die Verletzung von Abwehrrechten doch moralisch vertreten oder geboten ist.

Wenn wir die Ergebnisse eines „reinen“ Utilitarismus nicht gut finden, und bestimmte Grundrechte und Gerechtigkeit als unbedingt gültige Prinzipien wollen, müssen wir sie auch als solche aufstellen. Es gibt jedoch Ausnahmen, bei denen viele Menschen eine Handlung zuwider diesen Prinzipien befürworten, weil dies mehrheitlich Gutes bewirken kann (siehe den Abschnitt *Gute Handlungen mit schlechten Anteil*). Wir wollen also Regeln, auch wenn ihr Befolgen zum Teil nicht mehrheitlich gut ist - mit Ausnahmen dafür, wenn uns das mehrheitlich Gute doch wichtiger ist.

Wenn eine Handlung, die fundamentale Rechte verletzt, mehrheitlich gut wäre, dann stellt sich die Frage, warum wir trotzdem auf fundamentalen Rechten bestehen wollen. Weil wir dies schlicht so wollen, scheint keine überzeugende Rechtfertigung zu sein - an Betracht dessen, dass wir ohne sie mehr mehrheitlich Gutes erreichen könnten. Siehe den Abschnitt *Gute Handlungen mit schlechten Anteil*.

In der Praxis entscheiden wir meist nicht anhand von Prinzipien bzw. der moralischen Bewertung verschiedener Arten von Handlungsoptionen, sondern nach der Lage der Dinge bzw. der konkreten Situation, meinen Fischer et al. (2008, 212). Dies kann nur bedeuten, dass wir in der Praxis meist „utilitaristisch“ abwägen, was die mehrheitlich bessere Handlungsoption ist.

Hübner (S. 260) meint, dass eine Handlung, bei der eine Person mehr verliert als eine andere gewinnt, auf utilitaristischer Grundlage moralisch falsch sei, obwohl sie auch für Gleichheit oder die Mindestversorgung der einen Person sorgen könnte. Diese Auswirkungen könnten jedoch ebenfalls Teil des utilitaristischen Nutzens sein, bzw. als weitere Prinzipien neben dem Utilitarismus Relevanz besitzen.

14.6.2.1 Allgemeingültige Wertungsprinzipien

Statt unbedingt gültigen Prinzipien, die nicht mit anderen Wertungen abgewogen werden können, könnten die Moralurteile bzw. Normativa auch als *Wertungsprinzipien* in die utilitaristische Berechnung, also der Maximierung des Gesamtnutzens, mit einfließen. Die Prinzipien lassen sich also als Wertungen verstehen, wie die, dass gerechtere Handlungen und Zustände als besser gewertet werden als ungerechte. Aber dabei wären es trotzdem allgemeine Prinzipien mit allgemeiner Gültigkeit. Z. B. Gerechtigkeit kann also als eine Art von Nützlichkeit im utilitaristischen Sinne aufgefasst werden, da es auch nur eine Wertung wäre, die in die utilitaristische Kalkulation einfließt. Ein im Grunde utilitaristisches Abwägen z. B. von Gerechtigkeit und ökonomischen Wohlstand (welcher in Glücksgefühlen resultiert) ist durchaus üblich und sinnvoll.

Frankena (2012) widerspricht dem, dass Gerechtigkeit als eine Art von Nützlichkeit aufgefasst werden kann, und meint, dass eine bestimmte Form der Verteilung (Gerechtigkeit) nicht wie Vergnügen und Erkenntnis im außermoralischen Sinne in sich *gut* ist, sondern dass die Schaffung von Gerechtigkeit nur in sich moralisch *richtig* ist (S. 41). Jedoch empfinden wir Gerechtigkeit als gut und wir streben sie als einen Wert an. Des Weiteren meint er, dass sich das Kriterium der Gerechtigkeit nicht als Nützlichkeit auffassen lässt. Das Schaffen von Gerechtigkeit wie eine gerechte Umverteilung kann jedoch genau wie das Schaffen von Freude der Nutzen einer Handlung sein.

Fazit: Der Utilitarismus bzw. die Idee des mehrheitlich Guten kann moralischen Prinzipien widersprechen, weil es im Einzelfall besser sein kann, diese nicht zu befolgen. Wenn wir die mehrheitlich guten, aber als untragbar empfundenen Urteile im Utilitarismus nicht wollen, müssen wir zusätzlich moralische Prinzipien aufstellen. Alle Moralurteile könnten als unbedingt gültige Prinzipien der utilitaristischen Nutzenberechnung Grenzen setzen, oder aber als Wertungen, die trotzdem allgemeingültige Prinzipien sind, in diese einfließen. Denn der Utilitarismus ist auch mit der Idee verbunden, die den Prinzipien zugrundeliegenden Normativa für die Nutzenberechnung verwenden, um ein Ergebnis zu erhalten, das näher an den echten Wünschen der Menschen ist.

14.7 Beschränkung auf existierende Subjekte

Der klassische *Nutzensummenutilitarismus* maximiere den Nutzen ungeachtet der Verteilung auf die Individuen (Quante 2017, 135). Dies lasse jedoch große Ungleichheiten zu und befürworte die *Erzeugung* von Individuen mit positiver Nutzenbilanz. Utilitaristische Überlegungen bzw. das Prinzip, dass getan werden sollte, was (unmittelbar) Gutes erzeugt, könnte also implizieren, dass es gut ist neue Individuen zu schaffen, da diese zusätzlich Gutes empfinden. Da dies natürlich nicht damit gemeint ist, wenn man gut handeln soll, müsste streng rational gesehen in der Definition von Gutem ergänzt werden, dass es (zwar weiterhin gut für alle bestehenden und zukünftigen Individuen ist, aber) nicht gut ist, wenn Individuen geschaffen werden, *nur damit* sie Gutes empfinden. Man könnte jedoch auch einfach sagen, dass unsere Handlungen nur für lebende und zukünftige Subjekte gut sein soll, und dies ist auch die normale Interpretation der Aussage, dass etwas gut sein soll. Denn wenn etwas gut sein soll, bedeutet dies nicht, dass neue Menschen geschaffen werden sollen, für die es dann gut ist. Dieses zum Teil absurde Problem entsteht nur, wenn man wie im Utilitarismus sagt, dass der Nutzen maximiert werden soll, also dass so viel Gutes geschaffen werden soll wie möglich. Diese Aussage ist jedoch redundant, da Gutes sowieso geschaffen werden soll. Es ist also überhaupt nicht nötig zu fordern, dass möglichst viel Gutes geschaffen werden soll. (Damit benötigt man auch keinen *Durchschnittsnutzen-Utilitarismus* als Lösung für ein absurdes Problem.) Siehe des Weiteren den Abschnitt *Ist die Schaffung von Leben gut?*.

14.8 Weitere Arten des Utilitarismus

Für Sidgwick (1874) sind fundamentale moralische Grundsätze evidente Wahrheiten, die der unmittelbaren intuitiven Erkenntnis offenstehen (*Intuitionismus*), meint Hübner (S. 253). Die Moral des *Common Sense* bzw. die intuitive Alltagsmoral ist für ihn unbewusst utilitaristisch ausgerichtet. Hübner meint der *Common Sense* enthalte jedoch nur vereinzelt utilitaristische Anteile.

Beim *Durchschnittsnutzen-Utilitarismus* ist, statt der Summe des Nutzens über alle Betroffene hinweg, der Durchschnitt des Nutzens für alle Betroffenen zu maximieren, indem die Summe nochmal durch die Anzahl der Betroffenen geteilt wird. Durch die Berechnung des Durchschnittsnutzens soll ausgeschlossen werden, dass es wie im klassischen Utilitarismus gut ist, wenn mehr Subjekte existieren, welche Gutes erleben. Für den Durchschnittsnutzen-Utilitarismus kommt es auf die

Maximierung des *individuellen* Nutzens an (Quante 2017, 135). Somit ziehe er der Ersetzung von Nutzenqualität durch Nutzenquantität Grenzen. Hierbei sei ebenfalls die Grenznutzentheorie zu beachten, da ein Güterzuwachs auf bereits hohem Nutzenniveau für ein Individuum weniger Qualitätszuwachs bedeutet. (Der Effekt des Grenznutzen führt jedoch auch im klassischen Nutzensummen-Utilitarismus zu mehr Gerechtigkeit.)

Eine Variante des *negativen Utilitarismus* räumt der Vermeidung von Leiden mehr Gewicht ein als der Förderung von Glück. So eine Festlegung ist jedoch fundamental gesehen nicht notwendig, da immer das getan werden sollte, was besser ist.

„Actual consequence and foreseeable consequence utilitarians have different views about the nature of utilitarian theory. Foreseeable consequence utilitarians understand the theory as a decision-making procedure while actual consequence utilitarians understand it as a criterion of right and wrong.“ (IEP: Act and Rule Utilitarianism) Dies scheint eine etwas verdrehte Sichtweise zu sein, denn die Natur der utilitaristischen Theorie ist in beiden Fällen die gleiche. Es ergibt auch keinen Sinn beide Sichtweisen als sich gegenüberstehende Standpunkte zu betrachten. Beide Fälle sind nur eine Anwendung des Prinzips des Utilitarismus, dass etwas gut oder schlecht ist, wenn es für alle Subjekte mehrheitlich gut oder schlecht ist.

Bei utilitaristischen Theorien finden sich viele Überlegungen zu *Meta-Normativa*. So werden nach dem *Korrigierten Hedonismus* manipulativ entstandene Gefühle abgewertet. (Lumer 2008) Dies zu tun entspricht jedoch lediglich bereits vorhandenen Normativa (dies zu tun), und ist auch nur gut, wenn ebensolche Normativa bestehen, welche es gut werten (etwas weniger gut zu werten). Man kann es also auch nicht schlimm finden, wenn z. B. ein Chip im Gehirn einem Glücksgefühl bereitet, und man kann diese Gefühle als voll normativ-relevant betrachten. Das Problem ist jedoch normalerweise nicht, dass wir manipuliert werden. Es ist in der Praxis nur ein Informationsproblem, dass wir falsch einschätzen wie gut oder schlecht etwas ist, oder dass wir etwas nicht als so gut oder schlecht empfinden, wie wir es empfinden würden, wenn wir alles über einen Sachverhalt wüssten.

Der *Gerechtigkeitsutilitarismus* nach Rainer Trapp scheint mir unnötig kompliziert zu sein und nicht das eigentliche Prinzip der Gerechtigkeit zu enthalten, siehe den Abschnitt *Gerechtigkeit*.

Ein weiteres Problem des Utilitarismus ist herkömmlich, dass wir uns selbst und uns nahestehende Personen gegenüber anderen bevorzugen wollen, auch wenn dies nicht mehrheitlich gut wäre. Dies zu wollen kann jedoch ein so starkes Normativum sein, dass es mehrheitlich besser ist ihr entsprechend zu handeln. Es kann natürlich trotzdem Fälle geben, bei denen der Schaden oder Nutzen für die anderen Personen so groß ist, dass es besser wäre sich oder nahestehende nicht zu bevorzugen.

Es gibt auch die Kritik am Utilitarismus, dass die soziale Herkunft die Höhe der persönlich gesetzten Ziele (Normativa) beeinflusst, sodass Menschen früher zufrieden sind, also ein gleiches Maß an unmittelbar Gutem/Schlechtem erreichen, und dass der Normativums-egalitäre Utilitarismus somit gegebene soziale Unterschiede nur noch weiter bedient. (Siehe z. B. Sen 2009.) Für die Berechnung des mehrheitlich Guten benötigen wir also auch eine Korrektur bestehender Normativa durch Prinzip der Gerechtigkeit, bzw. eine Versorgung von Ärmern mit niedrigeren Ansprüchen mit gleich viel mittelbar Gutem.

15 Normative Relevanz (moralischer Status)

Wenn ein Subjekt A die Normativa eines anderen Subjekts B respektiert und nicht verletzt (solange dies mehrheitlich gut ist), soll das, was B für A besitzt, *normative Relevanz* genannt werden.¹ *Starke bzw. aktive normative Relevanz* betrachtet Normativa als relevant, die durch aktives Handeln oder passives Unterlassen verletzt werden. Starke normative Relevanz (die einem selbst gleichwertig ist) entspricht dem Befolgen von Normativa so, als wären es die eigenen.² Das heißt es schließt aktives gutes Handeln ein, also aktive Handlungen, welche mehrheitlich Gutes bewirken bzw. Schlechtes verringern. So führt man z. B. eine Handlung aus, wenn sie nach den fremden Normativa, welche den eigenen widersprechen, mehr Gutes als nach den eigenen Normativa Schlechtes bewirkt. *Schwache bzw. passive normative Relevanz* betrachtet nur Normativa als relevant, die durch aktives Handeln verletzt werden. Anders ausgedrückt übernimmt³ schwache normative Relevanz die schlecht-Wertungen bzw. negativen Normativa eines Subjekts bezüglich aktiven Handlungen anderer, wie z. B. nicht verletzt werden zu wollen. So unterlässt man z. B. eine Handlung, wenn sie nach den fremden Normativa mehr Schlechtes bewirkt als nach den eigenen Normativa Gutes.

Welche anderen Normativa für ein Subjekt relevant sind, oder welche anderen Subjekte für ein Subjekt *normativ-relevant* sind, ist eine individuelle, willkürliche Festlegung. Die meisten Menschen vertreten jedoch das Prinzip, dass alle Menschen schwach normativ-relevant sind, und die meisten Menschen wollen auch, dass alle Menschen dieses Prinzip übernehmen. Das Prinzip der schwachen normativen Relevanz aller Menschen ist damit das grundlegendste, normative, moralische Prinzip mit allgemeinem Geltungsanspruch, also eines von dem wir wollen, dass jeder es befolgt (was natürlich wiederum auch nur ein Normativum ist).⁴ Andere Menschen als schwach normativ-relevant zu betrachten, wird herkömmlich dadurch ausgedrückt, dass sie *gleichwertig* bzw. *gleichberechtigt* sind, sowie durch die Ideen der *Menschenwürde* und *Menschenrechte*.

Schwache normative Relevanz bedeutet, dass es nur ein Verbot schlechter Handlungen gibt.⁵ Fremde Interessen werden also nicht wie die eigenen verfolgt, da nur eigene Normativa aktiv erfüllt werden und fremde nicht aktiv verletzt werden.⁶ Es ist größtenteils freigestellt ob Menschen aktiv anderen helfen. Nur wenn der Schaden durch das Unterlassen einer Handlung sehr groß ist, besteht eine Handlungspflicht, wie bei Erste-Hilfe-Leistungen oder einer Verpflichtung der Gesellschaft Menschen in großer Not zu helfen. Menschen sind meistens nicht bereit ohne Eigennutz anderen Gutes zu tun, da es dem natürlichen Egoismus des Menschen widerspricht. Die eigenen Normativa werden meistens als wichtiger empfunden als fremde Normativa. Außerdem wird der Aufwand eine Handlung für andere zu tun meistens als größer empfunden als sie für sich selbst zu tun. So entstehen „Transaktionskosten“, da die Abgabe von etwas als schlechter

¹ Fragen der normativen Relevanz werden herkömmlich diskutiert unter dem Ausdruck *moralischer Status*.

² Eines der Grundprinzipien utilitaristischer Theorien ist der *Universalismus*, da, so heißt es, das Glück und Leid jedes Individuums in dessen Überlegungen das gleiche Gewicht besitzt. Dies entspricht dem Prinzip der normativen Relevanz aller Menschen. Ob diese quantitativ (vollständig) und qualitativ (gleichgewichtig) uneingeschränkt ist, ist praktisch jedoch immer individuell unterschiedlich. Dass alle Menschen wie im *Egalitarismus* moralisch gleichwertig sein sollen, bedeutet, dass sie vollständig normativ-relevant sind.

³ Die Übernahme von Normativa geschieht oft nicht durch ein rein „rationales“ Anerkennen von Normativa (siehe den Abschnitt *Rechtfertigung von Normativa*), sondern durch ein emotionales Überzeugen, das ein Normativum intuitiv verankert und an einen starken Willen knüpft, sodass ein Subjekt die „Gültigkeit“ eines Normativums also selbst nachempfindet, siehe Fischer et al. (2008, 205 f.).

⁴ Mills (1859) Freiheitsprinzip bzw. Schadensprinzip besagt, dass man die Freiheit einer Person nur einschränken darf, wenn dadurch der Schaden anderer verhindert wird. Denn ein Verbot von aktivem schlechtem Handeln wird als fundamental angesehen.

⁵ Das Verbot schlechter aktiver Handlungen entspricht *negativen Rechten* als Recht auf Freiheit zur Verfolgung eigener Ziele, und die Pflicht zu gutem aktivem Handeln (vgl. auch *Altruismus*) entspricht *positiven Rechten* als Recht auf Hilfe bei der Verfolgung eigener Ziele. Ein Verbot schlechter Handlungen und ein Gebot guter Handlungen entsprechen auch *Abwehrrechten* als ein Verbot für andere ein Subjekt nicht daran zu hindern, etwas Bestimmtes zu tun, und *Anspruchsrechten* als eine Pflicht für andere etwas für ein Subjekt tun zu müssen (Fischer et al. 2008, 189).

⁶ Parallel dazu, dass das Erfüllen eigener Normativa von Individuen meist bevorzugt wird, gibt es auch die Zuordnung einer größeren normativen Relevanz für gegenwärtigen Generationen gegenüber zukünftigen.

empfunden wird als der Erhalt von ebendiesem.

Fazit: (Schwache bzw. passive) *normative Relevanz* lässt sich definieren als der Status, den ein Subjekt A bei einem Subjekt B hat, wenn B die Normativa von A respektiert und nicht verletzt (solange dies mehrheitlich gut ist). So unterlässt man z. B. eine Handlung, wenn sie nach den fremden Normativa mehr Schlechtes bewirkt als nach den eigenen Normativa Gutes. Das Prinzip der schwachen normativen Relevanz aller Menschen, nach dem es schlecht ist die Normativa aller Menschen durch aktives Handeln zu verletzen, ist das grundlegendste, normative, moralische Prinzip mit allgemeinem Geltungsanspruch.

15.1 Normative Relevanz über Menschen hinaus

Welchen Subjekten wir normative Relevanz zuordnen ist eigentlich nur eine willkürliche bzw. freie Festlegung. Aufgrund unseres intuitiven Strebens nach Einfachheit und Gerechtigkeit (Gleichheit) (siehe Abschnitt *Begründung und Gültigkeit von Ethik*) wollen wir jedoch, dass gleiche Subjekte gleiche normative Relevanz, und ähnliche Subjekte ähnliche normative Relevanz besitzen. So wollen wir allgemeine, konsistente Kriterien und Prinzipien aufstellen, nach denen bestimmte Arten von Subjekten normativ-relevant sind. Die meisten Menschen sprechen anderen Subjekten bzw. Lebewesen, welche Menschen ähnlich sind, ebenfalls (eingeschränkte) normative Relevanz in mehreren Abstufungen zu. So unterscheiden wir in Spezies, da die meisten Menschen unserer eigenen Spezies volle normative Relevanz zusprechen (mit Ausnahme von Föten bei Schwangerschaftsabbrüchen), und nah verwandten Spezies wie Menschenaffen mehr Rechte geben als anderen Tieren. Wir unterscheiden auch den Grad der Intelligenz oder allgemein die Ausgeprägtheit des Bewusstseins, da wir weniger intelligenten oder weniger *bewussten* Tieren bzw. Tieren mit weniger Empfindungsvermögen weniger Rechte zusprechen.¹ Eine Ausnahme sind z. B. Tiere welche als Nutztiere verwendet werden, denn diesen geben wir weniger Rechte.^{2,3}

Die eigentlich relevante Ähnlichkeit für normative Relevant liegt jedoch darin, dass ein Lebewesen auch die Empfindungen gut und schlecht (wie Glück/Freude und Leid) als Bewusstseinsinhalt hat, also dass wie im menschlichen Gehirn Strukturen aus Information vorhanden sind, welche gute und schlechte Bewusstseinsinhalte besitzen. Wir wollen nicht, dass andere Subjekte z. B. das Gefühl von Leid erleben. Das Vorhandensein bewusst getroffener Normativa ohne entsprechende Empfindungen wäre keine relevante Ähnlichkeit. Einer künstlichen Intelligenz, welche einen Willen hat bzw. diesen äußert, aber keinen negativen Bewusstseinsinhalt empfinden kann, würden wir keine normative Relevanz zusprechen.

Das Vorhandensein von Empfindungen kann praktisch jedoch nur angenommen werden, und die konkreten Normativa wie von Tieren können oft nur interpretiert werden. Normativa von Tieren lassen sich also meist nur anhand ihres Verhaltens erschließen. Auch Pflanzen oder gar toten Objekten können wir Normativa zusprechen, wobei wir selbst es dann sind, welche die Normativa festlegen.

Herkömmliches & Fortführendes

15.2 Kants Zweckformel, Würde und normative Relevanz

Kant (1788) hat neben der *Gesetzesformel* (siehe den Abschnitt *Kants kategorischer Imperativ und Universalisierbarkeit*)

¹ Singer (2013) meint, dass, solange keine *Präferenzen* vorliegen, wir einem Lebewesen einen geringeren moralischen Status geben können.

² Die moralische „Diskriminierung“ von Individuen ausschließlich aufgrund ihrer Artzugehörigkeit wurde unter dem Begriff *Speziesismus* kritisiert (siehe z. B. Fischer et al. 2008, 395 f.). Moralischer Status könnte sich stattdessen auch an (geistigen) Eigenschaften von Lebewesen definieren. Moralischer Status nur für Menschen nennt sich *Anthropozentrismus*, nur für empfindungsfähige Wesen *hierarchischer oder egalitärer Pathozentrismus*, und für alle Lebewesen *Biozentrismus*.

Fischer et al. (397 f.) kritisieren am Begriff der Menschenwürde (und damit auch an moralischen Status), dass dieser nicht allein als für Menschen im biologischen Sinne zutreffend aufgefasst werden sollte, sondern sich auf den Begriff der Person bezieht. Dieser enthält einen starken Fokus auf der geistigen Existenz, da auch das reine Bewusstsein eines Menschen als (moralisch relevante) Person gelten könnte (S. 422).

³ Herkömmlich wird auch diskutiert, ob der moralische Status von Tieren als *Rechte* von Tieren beschrieben werden soll, welche in *Pflichten in Bezug auf* oder *gegenüber* Tiere resultieren (Fischer et al. 2008, 192 f.).

auch eine andere Formulierung des kategorischen Imperativs entwickelt, welche ein Verbot der Instrumentalisierung des Menschen ist, und auch *Menschheitsformel* oder *Zweckformel* genannt wird: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ Kant meint, dass Menschen als Vernunftwesen durch ihre Fähigkeit zu autonomer Zwecksetzung, also Normativa wie einen Willen zu bilden, als Zweck an sich selbst, also als Selbstzweck existieren, und deswegen von der Vernunft respektiert werden müssen. (Hübner 2021, 198) Damit hätten Menschen einen absoluten Wert, eine Würde, und könnten nicht als bloßes Mittel gegen anderes verrechnet werden. Somit wäre es nicht möglich Menschenleben gegeneinander abzuwägen, was vielleicht nicht vernünftigerweise gewollt werden, siehe den Abschnitt *Menschenwürde als Tötungsverbot, Rettung von Leben*.

Was Kants Zweckformel eigentlich impliziert aussagt ist, dass alle Menschen als normativ-relevant betrachtet werden sollen, also dass die Normativa eines Menschen zu verletzen schlecht ist. Kants Formulierung mit den Begriffen Zweck und Mittel macht dies jedoch nicht wirklich klar. Es erscheint außerdem auch nicht klar, warum es prinzipiell schlecht sein sollte, Menschen bloß als Mittel zu gebrauchen. Verschafft es z. B. einem Freude, anderen zu helfen, gebraucht man sie dadurch womöglich nur als Mittel. Und so meint auch Kant wahrscheinlich, dass Altruismus aus Eigennutz nicht moralisch gut ist. (Siehe den Abschnitt *Kants Moralphilosophie*.) Ein Kapitalist kann auch Menschen (seine Arbeitnehmer und Konsumenten) als Mittel zum Zweck der Gewinnerwirtschaftung nutzen. Solange dies im Interesse der Menschen ist, ignoriert man nicht ihre Ziele, was für Kant bedeuten würde, dass man sie zugleich als Zweck gebraucht. Es ist unklar was es bedeutet, jemanden *ausschließlich* als Mittel zu verwenden. Wenn dies eigentlich bedeutet, nicht die Interessen anderer zu verletzen, handelt es sich bei Kants Zweckformel um eine unnötig komplizierte Überlegung. Was Kant eigentlich damit meint, Menschen jederzeit zugleich als Zweck zu gebrauchen ist, dass eine Handlung dem Menschen selbst dienen sollte. Worum es also eigentlich geht ist, mit Menschen nicht in einer Weise zu verfahren, wie es ihren Normativa widerspricht. So argumentiert Hübner (S. 200), dass sich die Wendung *niemals bloß als Mittel* gegen ein falsches Tun richtet, und *jederzeit zugleich als Zweck* gegen falsches Unterlassen.

Hübner (S. 201) meint, dass durch die *Zweckformel* des kategorischen Imperativs die Grundintuition zum Ausdruck, dass es unmoralisch ist, sich selbst oder andere zu gebrauchen, auszunutzen, zu externen Zwecken zu verwenden oder für eigene Ziele einzuspannen. Da dies jedoch nicht eindeutig und prinzipiell schlecht ist, taugt es nicht als fundamentales Moralprinzip.

Kant (1785) argumentierte, dass Menschen durch Freiheit und Selbstbestimmung Würde haben, und dass sie aufgrund ihrer Autonomie moralische Verantwortung haben. Dies sind jedoch keine logischen Argumentationen. Jeder Mensch hat die Freiheit Selbstbestimmung und „Würde“ von sich selbst und anderen zu missachten. Die Aussage, dass kein Mensch Mittel zum Zweck sein darf, ist eine rein willkürliche Festlegung. (Sie kann natürlich insofern gut sein, als sie als gut empfunden wird oder Gutes bewirkt.)

Fazit: Kants *Zweckformel* des kategorischen Imperativs als Verbot der Instrumentalisierung des Menschen ist nicht eindeutig *gut* genug, um ein fundamentales Moralprinzip zu sein.

15.3 John Rawls Gedankenexperiment

Rawls (1979) Gedankenexperiment eines Urzustandes, in dem alle Menschen nicht wissen wer sie sein werden, also welches Leben sie führen werden, und dadurch sich auf allgemeingültige, *faire* Gesetze einigen, kann nicht nur zu einem gerechten Gesellschaftsvertrag führen, sondern theoretisch auch dazu, dass Menschen die Normativa anderer als relevant betrachten. Rawls Urzustandswahl enthalte einen entscheidungstheoretischen Universalisierbarkeitsaspekt, weil die Frage ist, ob eine gegebene Norm als allgemeines Gesetz eine optimale Wahl für kluge Entscheidet wäre, meint Hübner (2021, 209).

Die Urzustandswahl ist jedoch kein rationales Argument um einen Menschen dazu zu bringen andere Menschen als normativ-relevant zu betrachten, wie Rawls es beabsichtigt. Denn die Schlüsse aus dem Gedankenexperiment sind nicht auf die Wirklichkeit übertragbar, da man sich in Kenntnis seiner Lebenslage anders entscheiden würde.

Anhand Rawls Gedankenexperiment als eine ideale Vertragsverhandlung unter Gleichen (alle sind gleich weil keiner weiß wer er sein wird) wird geschlussfolgert, dass der Utilitarismus als allgemeingültiges moralisches Prinzip ausscheidet, weil er die Grundrechte nicht gewährleisten kann. Das ergibt jedoch keinen Sinn. Denn wenn uns Grundrechte so wichtig sind, also so starke Normativa sind, würden sie sich in der utilitaristischen Berechnung des mehrheitlich Guten bemerkbar machen.

Rawls Idee zur Bestimmung von Gerechtigkeit geht in die richtige Richtung, denn es fordert die Abstraktion von Zufälligkeiten bzw. von moralischen Belibigkeiten der Beteiligten. Das Gedankenexperiment ist jedoch nicht notwendig und womöglich irreführend. Der Clou des Gedankenexperiments, dass die Menschen ihren Egoismus nicht ablegen müssen und aus ihm heraus einen gerechten Vertrag erarbeiten, ist falsch. Denn wenn man nicht weiß wer man ist, kann man auch nicht egoistisch für sich selbst entscheiden. Man entscheidet in dem Gedankenexperiment gerade aus der Sicht von jedem, sodass alle fair behandelt werden. Tut man dies nicht, ist das Gedankenexperiment gescheitert, da es nicht zu einer Bestimmung von Gerechtigkeit führt.

16 Gerechtigkeit

16.1 Definition von Gerechtigkeit

Kann jemand durch Gebrauch seiner eigenen Freiheit nicht die gleiche Menge an Gutem haben bzw. erleben wie ein anderer, wird dies als ungerecht empfunden. Das Prinzip der Gerechtigkeit ist im grundlegenden Sinne die Möglichkeit von Individuen, gleich viel Gutes zu erreichen.¹ Gerechtigkeit kann dabei oft durch einen gerechten Ausgleich erreicht werden. Das Maß an Gutem, das jeder erreichen können soll, ist also ein Maß des gerechten Gleichgewichts unter allen.

Benachteiligt ist, wer nicht gleich viel Gutes erreichen kann. Im Folgenden definiert sich eine Benachteiligung so, dass sie nicht selbstständig aufgehoben werden kann oder verursacht wurde. Denn etwas ist nur ungerecht, wenn man es nicht selbst bewusst verursacht hat und man es auch nicht selbst ändern kann. Benachteiligung bzw. Ungerechtigkeit ist immer *nicht selbst verantwortet*. Verantwortung bzw. Verantwortlichkeit definiert sich hier wie Schuld im juristischen Sinne. Selbst verschuldete Benachteiligungen erfordern keinen Ausgleich unter dem Prinzip der Gerechtigkeit, sollten aber, wenn sie besonders schlimmer Art sind, trotzdem ausgeglichen werden. So z. B. bei schweren physischen und psychischen Verletzungen oder z. B. einer Verschlechterung der Lebensqualität unter ein Mindestmaß (vgl. z. B. Artikel 25 der Menschenrechte (Recht auf Wohlfahrt)).²

Wie viel Gutes man erlebt hängt natürlich auch davon ab wie viel Schlechtes man erlebt. Wie gut es einer Person geht kann also durch das Verhältnis von Gutem und Schlechtem ausgedrückt werden. Angestrebt wird also eigentlich ein *gleiches Verhältnis von Gutem und Schlechtem* unter allen Individuen – also eine gleiche Bilanz des Guten und Schlechten, das ein Individuum erlebt. Ungerecht ist ein nicht verantworteter größerer Anteil an Schlechtem bzw. ein geringerer Anteil von Gutem im Verhältnis von unmittelbar Gutem/Slechtem als mindestens eine andere Person. Gerechtigkeit ist damit die Möglichkeit des Erreichens gleicher individueller Verhältnisse guter/schlechter Bewusstseinsinhalte, bzw. die Möglichkeit des Aufhebens von nicht verantworteten Unterschieden des individuellen Guten bzw. des Guten von allen Individuen (bzw. zwischen individuellen Verhältnissen von unmittelbar Gutem/Slechtem). Ungerecht ist, wenn ungleiche individuelle Verhältnisse von unmittelbar Gutem/Slechtem nicht selbst verantwortet sind. Gerechtigkeit lässt sich also definieren als die Möglichkeit von Individuen gleich viel unmittelbar Gutes erreichen können, wobei unmittelbar Gutes als Geisteszustand im Allgemeinen darin besteht, wie gut es jemandem geht.

Ein Ungleichgewicht des individuellen Guten, wie durch den erarbeiteten Reichtum einer Person, wird also als schlecht bzw. ungerecht empfunden, wenn ein anderer sich nicht ebenfalls diesen Reichtum erarbeiten kann, er also benachteiligt wäre. Wer überdurchschnittliche Möglichkeiten im Erreichen von Gutem hat, also wer bevorteilt ist, muss denjenigen helfen, welche unterdurchschnittliche Möglichkeiten haben. (Denn letztere können sich nicht selbst helfen, sonst wären sie nicht im ungerechten Sinne benachteiligt.)

Es gibt zwei grundlegende Arten von Benachteiligung die abhängig von individuellen Eigenschaften sind: *Geringere Leistungsfähigkeit*, also eine geringere Fähigkeit (mittelbar) Gutes pro (Arbeits-)Aufwand zu erzeugen, und *größere Bedürfnisse*, also ein größerer Bedarf an Guten, um auf gleich viel unmittelbar Gutes zu kommen wie andere. Aufgrund individueller Bedürfnisse wie z. B. Medizin oder Pflegepersonal benötigen manche Menschen also mehr mittelbar Gutes. Gerecht ist nicht, wenn jeder gleich viel mittelbar (materiell) Gutes erlangen bzw. erhalten kann, sondern wenn jeder gleich viel unmittelbar Gutes erleben kann. Definiert man unmittelbar Gutes als *Glückseligkeit*, dann bedeutet Gerechtigkeit, dass alle Menschen das gleiche Maß an Glückseligkeit erreichen können. Da unmittelbar Gutes auf materiellem Gutem beruht, kann man das Gute in der Definition für praktische Überlegungen auch als materiell Gutes verstehen, wenn man die individuellen Bedürfnisse trotzdem mit einrechnet.

Fazit: Das Prinzip der Gerechtigkeit im grundlegenden Sinne ist, dass jeder gleich viel Gutes erleben kann. bzw., dass es

¹ Ähnlich der Erkenntnis, dass es gerecht ist wenn jeder gleich viel Gutes erreichen kann, meint Sen (1993), dass sich Gerechtigkeit am Grad von als objektive Möglichkeit bestehenden Verwirklichungschancen (*capabilities*) (um ein bestimmtes Leben zu führen) bemessen werden kann. Dieser *Befähigungsansatz* dient der Darstellung und Messung der individuellen und gesellschaftlichen Wohlfahrt.

² Eine Benachteiligung ist gerecht, wenn eine Person sie selbst verantwortlich verursacht hat, also „schuldig“ ist. Dies bedeutet jedoch eigentlich, dass die Benachteiligung als gerecht definiert wird, damit andere Menschen wissen, dass ihnen kein gerechter Ausgleich zusteht, wenn sie ebenfalls selbst verantwortlich die Benachteiligung herbeiführen. Somit wird letztlich am meisten Gutes bewirkt.

jedem gleich gut gehen können soll. Das Maß an Gutem, das jeder erreichen können soll, ist also ein Maß des gerechten Gleichgewichts unter allen. Gerecht ist jedoch nicht, wenn jeder gleich viel mittelbar (materiell) Gutes erlangen bzw. erhalten kann, sondern wenn jeder gleich viel unmittelbar Gutes erleben kann. Benachteiligung bzw. Ungerechtigkeit ist hier immer *nicht selbst verantwortet*, denn etwas ist nur ungerecht, wenn man es nicht selbst bewusst verursacht hat und man es auch nicht selbst ändern kann. Gerechtigkeit ist damit die Möglichkeit des Erreichens gleicher individueller Verhältnisse guter/schlechter Bewusstseinsinhalte, bzw. die Möglichkeit des Aufhebens (bzw. des Ausgleichs) von nicht verantworteten Unterschieden des individuellen Guten bzw. des Guten von allen Individuen (bzw. zwischen individuellen Verhältnissen von unmittelbar Gutem/Schlechtem).

16.2 Praktische Details

Das Verlangen zur Schaffung von materieller Gerechtigkeit ist auch nicht immer stark ausgeprägt, weil arme Personen glücklicher sein können als Reiche. Dennoch würde den Armen natürlich auch eine materielle Gerechtigkeit zustehen, wenn sie für die ungleiche Verteilung nicht verantwortlich sind. Menschen können ihre ungerechte Situation auch für gut halten, weil sie sich ihrer Benachteiligung erst gar nicht bewusst sind.¹ Sie sind möglicherweise gar nicht unglücklich und erleben gleich viel unmittelbar Gutes, obwohl sie weniger mittelbar Gutes besitzen. Deswegen ist es wichtig Gerechtigkeit zusätzlich auch rein materiell zu betrachten. Die Inanspruchnahme eines gerechten Ausgleiches sollte freigestellt sein. Deswegen kann man Gerechtigkeit auch als die *Möglichkeit* eines gerechten Ausgleichs definieren. Denn solange diese für die Benachteiligten besteht, kann man einen Zustand schon als gerecht definieren.

Das Herstellen von Gerechtigkeit mittels Schlechterstellung der Bevorteilten ohne Besserstellung der Benachteiligten wäre natürlich schlecht, wohingegen ein Ausgleich als eine Umverteilung von z. B. Materiellem von Bevorteilten zu Benachteiligten gut wäre. (Das heißt der Ausgleich wäre *gut* im Sinne der Gerechtigkeit, könnte ansonsten jedoch andere schlechte Konsequenzen haben.) Und natürlich können nur die größten Ungerechtigkeiten von der Gesellschaft (über den Staat) ausgeglichen werden. Geringfügige Ungerechtigkeiten des Alltags sind schlicht nicht erfassbar. Es ist praktisch nicht möglich bzw. sinnvoll alles erzeugte Gute sofort gerecht zu verteilen, und ein geringes Ausmaß an Ungerechtigkeit ist auch nicht schlimm, wenn der Aufwand es zu beheben zu groß wäre. Es sollte aber sichergestellt sein, dass langfristig ein größtenteils gerechter Zustand erreicht wird.

Ein praktisches Problem ist natürlich auch das Erkennen davon, wie gut es jemanden geht. Bekundet jemand nur, dass es ihm schlecht geht, kann es sein, dass er mehr Hilfe und Ausgleich fordert, ohne dass er es wirklich braucht. Ein echtes unerfülltes Bedürfnis würde jedoch dazu führen, dass es einer Person wirklich schlechter geht, was relevantes unmittelbar Schlechtes wäre. Übermäßige Forderungen bzw. oberflächliche Normativa lassen sich also zumindest theoretisch erkennen. So kann man sie auch als selbst verschuldete Benachteiligungen betrachten, weil sie frei gewählt wurden (wobei Normativa natürlich meist nur zum Teil frei oder nicht frei gewählt werden).

Fazit: Materielle Gerechtigkeit ist zum Teil auch unabhängig von unmittelbar guter Gerechtigkeit gut bzw. sinnvoll. Die Inanspruchnahme eines gerechten Ausgleichs sollte freigestellt sein.

16.3 Ist Gerechtigkeit gut?

Es besteht zumindest theoretisch die Möglichkeit, dass es in einem absolut gerechten Zustand bzw. System allen schlechter geht, als in einem weniger gerechten Zustand. Gerechtigkeit sollte also wie alles immer auch mehrheitlich gut sein, denn eine weniger gerechte Gesellschaft kann die mehrheitlich bessere Option sein.² Solange aber nur das materiell Gute in einer vollkommen gerechten Gesellschaft insgesamt verringert ist, wäre dies gut, wenn dafür das starke Schlecht-Empfinden von Ungerechtigkeit nicht mehr vorhanden ist, wodurch es letztlich insgesamt allen besser ginge.

Gerechtigkeit ist gut, weil wir sie gut werten. Gerechtigkeit ist ein fundamentales moralisches Prinzip, weil sie unserer intuitiven Logik entspringt. Dass viele Menschen praktische Konsequenzen der Idee der Gerechtigkeit nicht gut finden, ist also meist ein Verständnisproblem der Idee der Gerechtigkeit. Sollte jedoch eine Person Gerechtigkeit nicht als gut anerkennen, können wir sie wie bei der Menschenwürde dazu zwingen sie nicht zu verletzen, und sie andernfalls bestrafen.

¹ Siehe dazu z. B. The RSA (2017).

² So meint z. B. Quante (2017, 63 f.), dass Gerechtigkeit im Sinne strikter Gleichheit in manchen Fällen untergeordnet werden sollte unter die Gesichtspunkte der Effizienz und des Gesamtnutzens.

Gerechtigkeit als Pflicht zu *gutem aktivem Handeln* für andere, nur begrenzt auf die Aufhebung von Fällen der Ungerechtigkeit, sollte auf jeden Fall bestehen. Vielleicht müssen wir Gerechtigkeit auch gar nicht als *allgemeingütiges* moralisches Prinzip definieren, welches wir anderen Menschen aufzwingen. Denn auch wenn ein Bevorteilter einen gerechten Ausgleich nicht gut wertet, kann er gut sein, weil Benachteiligte ihre Benachteiligung meistens als schlechter empfinden als die Bevorteilten ihre Bevorteilung als gut. Das heißt bei einem gerechten bzw. guten Ausgleich ist der Verlust für den Bevorteilten kleiner als der Gewinn für den Benachteiligten. Außerdem kann Ungerechtigkeit zahlreiche, verschiedenartige negative Auswirkungen haben und das Wohlergehen aller Menschen in der einen oder anderen Weise negativ beeinflussen, weshalb eine gerechte Gesellschaft besser wäre.

Menschen, welche Benachteiligungen gut werten, und nicht bereit sind vollständig gerecht zu handeln, verzerren mit ihren ungerechten Normativa das mehrheitlich Gute in Richtung Ungerechtigkeit. Deswegen erscheint es gut, solche Normativa zu ignorieren. Gerechtigkeit als eigenständiges Normativum bzw. als Meta-Normativum, also Gerechtigkeit selbst allgemeingütig gut zu werten, würde hier ungerechte Normativa als ungütig erklären und neue gerechte Normativa aufstellen. Das Verlangen, andere Menschen zu diskriminieren, würde ignoriert werden, auch wenn dadurch Menschen mit diesem Verlangen benachteiligt würden, da man ihre Normativa nicht als relevant betrachten würde. Allerdings ist die Forderung nach einem Ausgleich aufseiten der Benachteiligten ein stärkeres Normativum, womit das Ignorieren von ungerechten Normativa durch Gerechtigkeit als Meta-Normativum theoretisch nicht unbedingt notwendig ist.

Fazit: Wir werten Gerechtigkeit an sich gut, sie kann jedoch auch schlechte Auswirkungen haben, weshalb ein nicht vollständig gerechtes System vielleicht besser. Gerechtigkeit als eigenständiges Normativum bzw. als Meta-Normativum, also Gerechtigkeit selbst allgemeingütig gut zu werten, ist insofern nicht nötig, als Gerechtigkeit bereits als intuitives Normativum existiert - würde jedoch, falls dies nicht der Fall ist, ungerechte Normativa als ungütig erklären.

16.4 Herkömmliches & Fortführendes: Gerechtigkeit

Das Prinzip der Gerechtigkeit lässt sich auch auf einzelne unvorhergesehene Ereignisse beziehen, welche Hilfe erfordern oder Kosten verursachen. Ist man für ein Ereignis nicht verantwortlich, sollten alle Menschen die Kosten (für Hilfe) finanzieren.

Man könnte meinen, dass sich die als Gerechtigkeit definierende Möglichkeit des Erreichens eines gerechten Zustandes nicht auf einen Zeitpunkt in der Zukunft bezieht, sondern so nah wie möglich an der Gegenwart liegen sollte. Denn es wäre z. B. ungerecht, wenn jemand ein Jahr braucht um sich das zu erarbeiten, was andere jetzt schon haben (vorausgesetzt, es ist nicht seine Schuld, dass er es nicht auch jetzt schon hat). Dies ist jedoch eine logische Folge der Definition, denn wenn ein Benachteiligter eine bestimmte Zeit braucht um Gutes zu erreichen, ist er während dieser Zeit schon ungerecht benachteiligt, wenn andere das Gute schon haben (und nicht selbst gleich viel Zeit brauchten um es zu erreichen).

Der Begriff der *sozialen Gerechtigkeit* bezieht sich auf gesellschaftliche Zustände, die hinsichtlich ihrer relativen Verteilung von Rechten, Möglichkeiten und Ressourcen als fair oder gerecht bezeichnet werden können. (Cramme 2009) Diese mittelbaren Güter sind dann gerecht verteilt, wenn jeder die Möglichkeit hat, dass es ihm so gut geht wie jemand anderem.

Ursprünglich wurde Gerechtigkeit als eine Tugend verstanden, also als ein Maßstab für ein individuelles menschliches Verhalten. Die hier entwickelte allgemeine Definition von Gerechtigkeit kann jedoch sowohl auf die Handlungen einer Person, als auch auf den Zustand einer Gesellschaft bezogen werden.

Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln wird oft als Kerndefinition von Gerechtigkeit angeführt. Aber bei der Frage der Gerechtigkeit geht es nicht immer darum, wie etwas behandelt werden sollte, also eine gerechte Reaktion auf eine Handlung. Ist der Reichtum einer Person ungerecht, besteht Gerechtigkeit in der Verteilung des Reichtums, bzw. allgemein ausgedrückt in aktivem gutem Handeln für eine benachteiligte Person.

Platon und Aristoteles besaßen zum Teil ganz andere Verwendungen des Begriffs der Gerechtigkeit. Hübner (2021, 111) schreibt: *Platons eigentliche Definition von Gerechtigkeit ist [...] tugendethisch konzipiert, als hervorragende Seelenverfassung. Und sie ist zudem rein intern gehalten, als zusammenwirken der verschiedenen Seelenteile gemäß Wahrheit, Tapferkeit und Besonnenheit.* Z. B. Aristoteles Idee der ausgleichenden Gerechtigkeit fügt sich jedoch der hier beschriebenen Definition angewendet auf Einzelfälle ein. Wenn ein Täter seinem Opfer Schaden zufüge, so hätte das Opfer einen unberechtigten Nachteil, ein Zuwenig (S. 127). Ein Richter könne nun dieses Ungleichgewicht beseitigen.

Quante (2017, 66) formuliert den Maßstab der Gerechtigkeit als die *Gleichbehandlung aller Beteiligten nach dem Maß ihrer berechtigten Ansprüche*. Die Ansprüche sind hierbei verschiedene Gründe, nach denen jemand mehr oder weniger

verdient oder bedarf, um letztlich einen gerechten, gleichen Zustand zu erreichen. Diese berechtigten Ansprüche (im Kontext der Schaffung von Gerechtigkeit) sollten sich letztlich aus dem erlebten unmittelbar Gutem ergeben.

Ein Problem ist natürlich das Erkennen von Benachteiligungen. Denn es ist oft schwer einzuschätzen inwiefern jeder einen Reichtum erreichen könnte, den andere haben. Oft ist Ungerechtigkeit aber auch offensichtlich. So gibt es global eine extrem exponentielle Verteilung von Wohlstand und Vermögen, da sehr wenige reich und sehr viele arm sind. Wenn ausreichend Chancen bestehen würden die relative Armut zu verlassen, würde sie nicht in solch extremen Maße existieren. Deswegen ist es wichtig das Prinzip der Gerechtigkeit auf marktwirtschaftliche Themen anzuwenden. Weitere Ausführungen über Gerechtigkeit, Benachteiligungen, Arbeit, Vermögensverteilung, Arbeitsmärkte, Umverteilung, Automation und Jobangebote finden sich unter rationale-philosophie.de/gerechte-marktwirtschaft.

16.4.1 Gerechtigkeit als Chancengleichheit?

Die beschriebene Definition von Gerechtigkeit (als Normativum) wird nicht von jedem geteilt. Wenn Menschen durch Zufall bzw. durch in der Welt gegebene Umstände verschieden viel Gutes erlangen, und dadurch für diesen Moment nicht alle gleich viel Gutes erlangen können, und auch die Chancen in Zukunft gleich viel Gutes erlangen zu können ungleicher werden, wird dies zum Teil nicht als ungerecht empfunden. Eine natürliche, nicht selbst verschuldete Ungleichheit wird zum Teil nicht als ungerecht empfunden. Eine weitverbreitete konkurrierende Idee, die dann oft vertreten wird, ist die Idee der Chancengleichheit (bzw. wird Gerechtigkeit als Chancengleichheit aufgefasst). Dabei müssen lediglich die Chancen Gutes zu erreichen gleich sein.¹ Auf das Ergebnis (einer ungleichen Verteilung) wird die Idee der Gerechtigkeit hier gar nicht angewendet. Ein ungleiches Ergebnis bildet am Ende zum Teil die neuen Chancen, wieder in Zukunft Gutes zu erreichen. Chancengerechtigkeit ist nur eine spezielle Form von Gerechtigkeit. Problematisch ist dabei, dass die Chancen nicht die einzigen Faktoren sind, die das Ergebnis bestimmen. Das Erlangen von Gutem geschieht auch unabhängig von den Chancen allein durch Glück bzw. Zufall. Es ist jedoch nicht vollkommen gerecht, wenn jeder durch Glück Gutes erreichen kann, sondern wenn jeder durch sein eigenes Tun, also durch Gebrauch seiner Willensfreiheit gleich viel Gutes für sich selbst herbeiführen kann. Denn gerecht ist nicht, wenn jeder die gleichen Chancen hat, sondern wenn jeder die Chance auf Gleiches hat. Nur wenn jeder tatsächlich die Möglichkeit hat z. B. den Reichtum einer anderen Person ebenfalls zu erlangen, besteht keine ungerechte Benachteiligung.

16.4.2 Formen und Kriterien der Gerechtigkeit

Andere Formen und Anwendungen des Prinzips der Gerechtigkeit wie Gleichberechtigung (egalitäre Gerechtigkeit), Generationengerechtigkeit oder Verfahrensgerechtigkeit ergeben sich letztlich aus der hier dargelegten Definition von Gerechtigkeit. Denn wenn z. B. gegenwärtige Generationen nicht auf Kosten Zukünftiger leben, können alle Generationen ein gleich gutes Leben haben, also ein gleiches individuelles Verhältnis von unmittelbar Gutem/Schlechtem erreichen. Eine Bedingung für Gerechtigkeit ist herkömmlich die Gleichberechtigung von Menschen. Dies ist jedoch ebenfalls bereits Teil des Prinzips der Gerechtigkeit, denn gerecht ist, wenn Menschen gleich viel Gutes erreichen können.

Gleich schwere Strafen für gleich schwere Straftaten, also Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln, führt ebenfalls dazu, dass man nicht besser oder schlechter gestellt ist, und somit mehr Gutes oder Schlechtes erfährt ohne dafür verantwortlich zu sein, was die Möglichkeit im Erreichen von Guten erleichtern oder erschweren würde. Wer z. B. ungerechterweise eine höhere Geldstrafe bekommt als eine andere Person, kann natürlich immer noch möglicherweise so viel Vermögen erlangen können, wie das gerechte Gleichgewichtsmaß der Gesellschaft wäre, aber es wäre ihr erschwert, da sie weiter davon entfernt ist. Würde die Person das Vermögen jedoch leichter erlangen als die andere Person, bevorteilt sie das wiederum, wodurch sie möglicherweise auch insgesamt bevorteilt ist.

Auch die herkömmlichen Kriterien der Gerechtigkeit (vgl. Perelman 1967) entspringen der hier dargelegten Definition, bzw. sind sie nur Anwendungen des Prinzips der Gerechtigkeit. So bekommt nach dem Gleichheitsprinzip jeder grundsätzlich das Gleiche, es sei denn er leistet mehr (Leistungsprinzip) (und erzeugt dadurch für sich mehr Schlechtes (Aufwand)) oder er braucht mehr (Bedürfnisprinzip) um seinen größeren schlechten Anteil auszugleichen. Die herkömmlichen Prinzipien scheinen jedoch nicht den eigentlichen Kern der Sache zu erkennen, als die hier dargelegte Definition von Gerechtigkeit.

Quante (2017, 65) unterscheidet drei Arten von Kriterien von Gerechtigkeit: *distributive* (die Verteilung betreffende),

¹ Nozick (1974) argumentierte gegen Umverteilung mit dem Argument, dass auch extreme Ungleichverteilung gerecht sei, wenn sie auf gerechten Voraussetzungen und auf rechtem Austausch basiere.

kommutative (den Austausch betreffende; Interessenausgleich innerhalb freier Kooperation) und *retributive*, wozu kompensatorische, wiedergutmachende und vergeltende Gerechtigkeit zählen. Diese Formen der Gerechtigkeit entspringen bzw. führen nur zu dem eigentlichen Prinzip der Gerechtigkeit, bzw. sind es zum Teil Arten, wie Gerechtigkeit hergestellt werden kann. Gerechtigkeit ist natürlich nur ein Normativum, und es gab und gibt viele unterschiedliche Auffassungen von Gerechtigkeit. Die hier dargelegte Definition von Gerechtigkeit erscheint mir jedoch als der Kern der meisten Definitionen.

16.4.3 John Rawls: A Theory of Justice

Rawls (1975) meint: „Wer von der Natur begünstigt ist, der darf sich der Früchte nur so weit erfreuen, wie das auch die Lage der Benachteiligten verbessert. Die von der Natur Bevorzugten dürfen keine Vorteile haben, bloß weil sie begabter sind, sondern nur zur Deckung der Kosten ihrer Ausbildung und zu solcher Verwendung ihrer Gaben, dass auch den weniger Begünstigten geholfen wird. Niemand hat seine besseren natürlichen Fähigkeiten oder einen besseren Startplatz in der Gesellschaft verdient.“ Er nennt außerdem zwei Grundsätze der Gerechtigkeit: *1. Jeder Mensch hat das gleiche Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist. 2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein: a) (Differenzprinzip) sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bieten, und b) (Prinzip fairer Chancengleichheit) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offen stehen.* Der erste Grundsatz und Bedingung b) vom zweiten Grundsatz definieren jedoch nicht Gerechtigkeit, sondern sind nur praktischer Konsens, also das, was wahrscheinlich jeder für sich als Grundlage fordern würde, um die Möglichkeit zu haben das Gleichgewichtsmaß zu erreichen. Rawls formulierte auch die Nebenbedingung, dass die Chancengleichheit einen Vorrang gegenüber dem Differenzprinzip hat, solange die Chancenungleichheit nicht die Situation der Schlechtergestellten verbessert. Das bedeutet, dass wenn Chancenungleichheit nicht den Schlechtergestellten hilft, ist Chancengleichheit wichtiger. Es heißt also einfach nur, dass Chancenungleichheit erlaubt ist, wenn es die Situation der Schlechtergestellten verbessert.

Die Bedingung a) soll besagen, dass absolute Gerechtigkeit nicht unbedingt die beste Lösung ist. So sagt auch Rawls noch einmal ausdrücklich, dass nichts Ungerechtes an den größeren Vorteilen weniger ist, falls es dadurch auch den nicht so Begünstigten besser geht. Dies ist jedoch schlicht logisch. Denn soziale und ökonomische Ungleichheiten bzw. Benachteiligungen können dadurch gerechtfertigt sein, dass sie letztlich trotzdem für alle besser als ein Gleichgewicht sein können. Wenn also die Ärmeren zwischen Gerechtigkeit und mehr Reichtum wählen müssten, würden sie natürlich Reichtum wählen, da sie so wirklich mehr bekommen und nicht nur die Reicheren weniger haben. Die Bedingung a) könnte außerdem auch besagen, dass den am wenigsten Begünstigten zuerst geholfen werden soll. Dies könnte jedoch streng genommen auch logisch sein. Denn die besonders schlechte Lage der am wenigsten Begünstigten wird von diesen (und vielleicht auch von anderen) als besonders schlecht empfunden. Da mittelbar Gutes für die am stärksten Benachteiligten damit einen höheren unmittelbaren Wert hat als für weniger Benachteiligte, wäre es nur logisch, dass erstere das unmittelbar Gute (zuerst) erhalten, da so am meisten unmittelbar Gutes entsteht. Die Aussage hat also nicht die Bedeutung eines eigenständigen Prinzips.

Rawls entwickelte maßgeblich den *egalitären Liberalismus*, nach welchem Gerechtigkeit vorrangig durch den Grundwert der Gleichheit bestimmt ist. Allgemeine Grundwerte sollen dabei für jeden garantiert werden, die Gleichheit soll zumindest in Hinblick auf Chancen hergestellt werden und Ungleichheiten, die auf natürlichen oder gesellschaftlichen Bedingungen beruhen können, sollen durch Umverteilung kompensiert werden.

16.4.4 Scanlons Argumente gegen Ungleichheit

Scanlon (1997) ist ein Befürworter des Egalitarismus. Er führt fünf Argumente gegen Ungleichheit an: *1. Umverteilung verbessert die Lage von Menschen in großer Not.* Menschen in großer Not zu helfen ist jedoch auch gut an sich, unabhängig davon ob es gerecht ist. *2. Große Ungleichheit hat demütigende Statusunterschiede zur Folge. Diese Demütigungen können durch Verbesserung der Gleichheit verringert werden.* Demütigende Statusunterschiede sind kein Problem, wenn sie freiwillig in Kauf genommen werden, weil man sich dafür entscheidet kein großes Vermögen anzuhäufen. Das eigentliche Problem und Grund für Gleichheit ist Ungerechtigkeit. *3. Ökonomische Besserstellung führt zu inakzeptabler Macht. Indem die ökonomische Freiheit gefördert wird, wird auch die Macht begrenzt.* Wie bei 2. ist die Macht kein Problem, wenn jeder die Möglichkeit hat sie zu erlangen. Es sei denn natürlich ökonomische Besserstellung sollte nicht zu inakzeptabler Macht führen. Aber das ist kein Grund für Gleichheit. *4. Ohne Chancengleichheit entstehen ungleiche*

Ausgangsbedingungen an den Möglichkeiten der Gesellschaft. Richtig, denn diese sind ungerecht. 5. Eine durch Macht bedingte hierarchische Ordnung in einem Produktionssystem führt zu ungleicher Entlohnung und damit zu ungleichen Anteilen an einer gemeinsamen Wertschöpfung. Dies ist ebenfalls ein richtig erkanntes Problem, weil die hierarchische Ordnung nicht selbst verantwortet also frei gewählt wurde.

16.4.5 Robert Nozicks *Utility Monster*

Gerechtigkeit als Meta-Normativum, also die bewusste Erklärung, dass Gerechtigkeit angestrebt werden soll, ist zwar nicht unbedingt notwendig, da sie sich als etwas mehrheitlich Gutes aus den intuitiven Normativa der Menschen ergibt, löst allerdings das Problem des Gedankenexperiments eines *Utility Monsters* von Nozick (1974). In diesem bewirkt mittelbar Gutes für eine Person, das *Utility Monster*, besonders viel unmittelbar Gutes, und somit müsste folglich diese Person alles mittelbar Gute bekommen, da so mehr Gutes geschieht. Durch solche Personen würde stets ein nicht verantwortetes Ungleichgewicht zwischen dem Erleben von Gutem (weil sie viel mehr Gutes erleben) bzw. zwischen den individuellen Verhältnissen von unmittelbar Gutem/Schlechtem entstehen - nicht verantwortet, weil niemand etwas dafür kann, wie viel unmittelbar Gutes für ihn durch mittelbar Gutes entsteht. Und dieses Ungleichgewicht gleicht Gerechtigkeit aus. Praktisch ist unser Empfindungsvermögen jedoch genau wie unser Bewusstsein begrenzt. Natürlich kann mittelbar Gutes einen Menschen glücklicher machen als einen anderen, weshalb es sinnvoll ist ersterem das Gute zu geben, aber zu viel mittelbar Gutes sorgt nicht dafür, dass es Menschen noch besser geht.

Gesamtfazit (Philosophische Ethik)

Normativität ist ein bestimmter Bewusstseinsinhalt wie ein Wille oder der Gedanke eines *Sollens*, welcher mit der Vorstellung dessen verknüpft wird, was sein soll. Ein *Normativum* (Plural: *Normativa*) wird hier definiert als Obergriff für alle normativen Aussagen und normativ interpretierbaren Zustände, Akte und Dispositionen; also z. B. eine Wertungen, ein Gebot, ein ethisches Urteil oder ein Wille.

Eine *Wertung* lässt sich definieren als normative Einteilung von etwas auf ein Spektrum von *gut* und *schlecht*. Eine Entscheidung oder Handlung ist (mittelbar) gut/schlecht, wenn sie mehrheitlich bzw. größtenteils gute/schlechte Wirkungen hat. Nach dem (in der Praxis essentiellen) Prinzip der *Mehrheitlichkeit* muss Gutes nur größtenteils gut sein. Ein Normativum kann als *objektiv* aufgefasst werden, wenn es von der Mehrheit geteilt wird oder als Subjekt-unabhängig gültig betrachtet wird, und als *wahr*, wenn jemand das Normativum vertritt bzw. besitzt, oder wenn die Wirkung des Objekts des Normativums diesem entspricht, also wenn wie bei einer mittelbaren Wertung das gut- oder schlecht-Gewertete (für alle insgesamt) tatsächlich mehrheitlich Gutes oder Schlechtes bewirkt.

Die normative Einschätzung eines Zustandes hängt davon ab, mit welchen Normativa der Zustand selbst und seine Folgen belegt sind. Die normative Einschätzung einer Handlung hängt davon ab, mit welchen Normativa ihre unmittelbaren und mittelbaren Folgen, sowie die Absicht des Handelnden belegt sind. (Sowohl *Teleologien* als auch *Deontologien* sind also notwendige Perspektiven.) Zum Begriff einer (ethischen) *Handlung* gehören zum Teil auch ihre Intentionen und Folgen. Wie sich zeigt, können auch normative Fragen rein beschreibend beantwortet werden (*Naturalismus*).

(Schwache bzw. passive) *normative Relevanz* lässt sich definieren als der Status, den ein Subjekt A bei einem Subjekt B hat, wenn B die Normativa von A respektiert und nicht verletzt (solange dies mehrheitlich gut ist). Das Prinzip der schwachen normativen Relevanz aller Menschen, nach dem es schlecht ist die Normativa aller Menschen durch aktives Handeln zu verletzen, ist das grundlegendste, normative, moralische Prinzip mit allgemeinem Geltungsanspruch.

Das Prinzip der Gerechtigkeit im grundlegenden Sinne ist, dass jeder gleich viel Gutes erleben kann. bzw., dass es jedem gleich gut gehen können soll. Gerechtigkeit ist damit die Möglichkeit des Erreichens gleicher individueller Verhältnisse guter/schlechter Bewusstseinsinhalte, bzw. die Möglichkeit des Aufhebens (bzw. des Ausgleichs) von nicht verantworteten Unterschieden des individuellen Guten bzw. des Guten von allen Individuen (bzw. zwischen individuellen Verhältnissen von unmittelbar Gutem/Schlechtem).

Literatur- und Quellenverzeichnis

Armstrong, David. M. (1973) *Belief, Truth and Knowledge*

Arnold, Wilhelm (1996) *Lexikon der Psychologie*

Arrhenius, Gustaf (2000) *Future Generations: A challenge for Moral Theory*

Audi, Robert (2015) *Moral Perception Defended*

Awad, Edmond; Dsouza, Sohan; Shariff, Azim; Rahwan, Iyad; Bonnefon, Jean-François (2020) *Universals and variations in moral decisions made in 42 countries by 70,000 participants*

Beckermann, Ansgar (2001) *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*

Bentham, Jeremy (1984) *An introduction in the Principles of Morals and Legislation*

Berghofer, Philipp; Wiltsche, Harald A. (2019) *The Co-Presentational Character of Perception*. In: Christoph Limbeck-Lilienau & Friedrich Stadler (eds.) (2019) *The Philosophy of Perception*

Berkeley, George (1710) *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*

Boghossian, Paul (2013) *Angst vor der Wahrheit*

Bohnet, Ilja & Naumann, Thomas (2022) *Das rätselhafte Universum*

BonJour, Laurence

(1985) (1) *The Structure of Empirical Knowledge*

(1985) (2) *Can Empirical Knowledge Have a Foundation?* In: *American Philosophical Quarterly*, 15(1)

(2003) *A version of internalist foundationalism* In: L. BonJour & E. Sosa (2003) *Epistemic justification*

Bourget, D. & Chalmers, David J. (2013) *What Do Philosophers Believe?*

Brentano, Franz

(1874) *Psychology From an Empirical Standpoint*

(1996) *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Herausgeber: Oskar Kraus

Broad, Charles D. (1930) *Five Types of Ethical Theory*

Burge, Tyler (2020) *Perception: Ground of Empirical Objectivity*. In: Christoph Limbeck-Lilienau & Friedrich Stadler (eds.) (2019) *The Philosophy of Perception*

Carnap, Rudolf

(1928) (1) *Scheinprobleme der Philosophie*

(1928) (2) *Der logische Aufbau der Welt*

(1950) *Logical foundations of probability*

Chalmers, David J.

(1994) *Facing Up to the Problem of Consciousness*

(1996) *Moving Forward on the Problem of Consciousness*

(1997) *The Conscious Mind*

(1998) *The Problems of Consciousness*

(2013) *Panpsychism and Panprotopsychism*

(2014) *Why Isn't There More Progress in Philosophy?*

(2016) *The Virtual and the Real*

Chisholm, Roderick Milton (1976) *Erkenntnistheorie*

Clarke, Thompson (1965) *Seeing Surfaces and Physical Objects*

Connolly, Kevin (2017) *Perceptual Learning*. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017) <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/perceptual-learning>

Cramme, O. & Diamond, P. (2009) *Social Justice in the Global Age*

CrashCourse (2016) *Where Does Your Mind Reside?: Crash Course Philosophy #22* www.youtube.com/watch?v=3SJROTXnmus

Daniels, Malte C. (2010) *Utilitarismus als Methode der Ethik*

Davidson, Donald

(1980) *Essays on Actions and Events*

(1986) *A Nice Derangement of Epitaphs*. In: Lepore, Ernest. *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*

Davidson

(1994) *What is Quine's View of Truth?* In: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 37

- (2001) Subjective, Intersubjective, Objective: Philosophical Essays Volume 3
 (2004) Problems of Rationality
 (2005) Truth, Language, and History: Philosophical Essays. Volume 5
- Dennett, Daniel** (1988) Quining Qualia. In: Anthony J. Marcel & Edoardo Bisiach: Consciousness in Contemporary Science
- Descartes** (1641) Mediationen über die erste Philosophie
- Dretske, Fred** (2009) Perception, Knowledge and Belief. Selected Essays. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625312>
- Dreyfus, H. & Taylor, C.** (2015) Retrieving Realism
- Dummett, Michael**
 (1978) Truth and Other Enigmas
 (1993) The Seas of Language
- Eisler, Rudolf** (1904) Wörterbuch der Philosophie
- Epiktet** (2013) Handbüchlein der stoischen Moral, Edition Holzinger. Berliner Ausgabe
- Erhard, Christopher & Meißner, David & Noller, Jörg** (2017) Wozu Metaphysik?
- Ernst, Gerhard**
 (2002) Das Problem des Wissens
 (2016) Einführung in die Erkenntnistheorie
- Fechner, Gustav T.** (1879) Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht
- Fiocco, Marcello Oreste** (2019) Structure, Intentionality and the Given. In: Christoph Limbeck-Lilienau & Friedrich Stadler. The Philosophy of Perception
- Fischer, Johannes; Gruden, Stefan; Imhof, Esther; Strub, Jean-Daniel** (2008) Grundkurs Ethik
- Fogelin, Robert J.** (1994) Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification
- Fraassen, Bas van** (1980) The Scientific Image
- Frankena, William K.**
 (1972) Analytische Ethik
 (2012) Ethik. Eine analytische Einführung
- Frankish, Keith** (2017) Illusionism as a Theory of Consciousness
- Frege, Gottlob** (1892) Über Sinn und Bedeutung
- Fumerton, R. A.** (1995) Metaepistemology and Skepticism
- Gabriel, Gottfried** (2020) Grundprobleme der Erkenntnistheorie
- Gabriel, Markus** (2019) Die ewige Wahrheit und der Neue Realismus
- Gegenfurtner, Karl R.** (2003) Gehirn & Wahrnehmung
- Gettier, Edmund** (1963) Is Justified True Belief Knowledge? In: Analysis, 23 (1963)
- Glock, Hans-Johann** (2004) Essay, Ausgabe 933. Kants «Kritik der reinen Vernunft» <https://schweizermonat.ch/kants-kritik-der-reinen-vernunft/>
- Goldman, Alvin**
 (1976) Discrimination and Perceptual Knowledge. In: The Journal of Philosophy (1976)
 (1979) What is Justified Belief? In: Justification and Knowledge, George Pappas (ed.)
- Goodman, Nelson & Putnam, Hilary** (2006) Fact, Fiction, and Forecast
- Gould, Stephen Jay** (1995) Adam's Navel and Other Essays
- Graumann, C. S. & Willig, R.** (1983) Wert, Wertung, Werthaltung. In: Hans Thomae (Hrsg.): Theorien und Formen der Motivation. Band 1: Motivation und Emotion, S. 312-396
- Gray, Jeffrey** (2004) Consciousness: Creeping Up on the Hard Problem
- Graziano, M. S. A. & Kastner, S.** (2011) Human consciousness and its relationship to social neuroscience: A novel hypothesis. Cognitive Neuroscience, 2(2)
- Gregory, Richard** (1970) The Intelligent Eye
- Hacking, Ian** (1985) Do We See Through a Microscope?
- Harman, Gilbert** (1981) Das Wesen der Moral. Eine Einführung in die Ethik

- Harman, Graham (2002) Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects
- Harris, Annaka (2019) Conscious
- Harris, Sam (2010) The Moral Landscape
- Harsanyi, John C. (1996) Morality and the theory of rational behaviour
- Heidegger, Martin (1960) Sein und Zeit
- Hossenfelder, Sabine
 (2018) Das hässliche Universum
 (2023) Mehr als nur Atome
- Hübner, Dietmar (2021) Einführung in die philosophische Ethik
- Hume, David (1758) Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand
- Hüttemann, Andreas (1997) Idealisierungen und das Ziel der Physik
- IEP: Internet Encyclopedia of Philosophy
 (2020) Act and Rule Utilitarianism www.iep.utm.edu/util-a-r/
 (2020) Ethics <https://iep.utm.edu/ethics/>
 (2020) Fallibilism: 7. Philosophical Sources of Fallibilism: Descartes www.iep.utm.edu/fallibil/
 (2020) Imagery and Imagination <https://iep.utm.edu/imagery/>
 (2020) Laws of Nature <https://iep.utm.edu/lawofnat/>
 (2020) Mind and Multiple Realizability: ii. New Physical Typologies I. www.iep.utm.edu/mult-rea/
 (2020) Objectivity <https://iep.utm.edu/objectiv/>
 (2020) Simplicity in the Philosophy of Science <https://iep.utm.edu/simplici/>
 (2020) Truth <https://iep.utm.edu/truth/>
- Jackson, Frank
 (1975) Symposium: The Adverbial Theory of Perception. In: *Metaphilosophy*. 6, Nr. 2
 (1977) Perception
- Kant, Immanuel
 (1781) Kritik der reinen Vernunft
 (1785) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
 (1788) Kritik der praktischen Vernunft
 (1900) Gesammelte Schriften. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften
- Koons, Robert C.; Bealer, George (2010) The Waning of Materialism
- Kriegel, Uriah (2019) The Perception/Cognition Divide: One More Time, with Feeling. In: Christoph Limbeck-Lilienau & Friedrich Stadler (eds.) (2019) *The Philosophy of Perception*
- Kuipers, Theo A. F. (2000) From instrumentalism to constructive realism
- Lehmann, Christian (2023) Linguistik: Sprachtheorie: Sprachzeichen www.christianlehmann.eu/ling/ling_theo/
- Lehrer, Keith
 (1974) Knowledge
 (1990) Theory of Knowledge
- Lewis, David
 (1973) Causation
 (1983) New Work for a Theory of Universals
 (1986) Philosophical Papers
 (1994) Reduction of Mind. In: Guttenplan (Hg.), *A Companion to the Philosophy of Mind*
 (1996) Elusive Knowledge
- Locke, John (1690) Versuch über den menschlichen Verstand
- Lowe, E. J. (2001) The Possibility of Metaphysics
- Luhmann, Niklas (1978) Soziologie der Moral. In: Luhmann, Niklas & Pförtner, Stephan Hubertus (1978) *Theorietechnik und Moral*
- Lumer, Christoph (2008) Utilitarismus
- Lyre, Holger (2002) Informationstheorie
- MacAskill, William (2022) What We Owe the Future
- Mackie, John L. (1981) Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen
- McDowell, John (1998) Wert und Wirklichkeit

- McFadden, Johnjoe** (2021) *Life Is Simple: How Occam's Razor Set Science Free and Shapes the Universe*
- McGrew, Timothy** (1995) *The Foundations of Knowledge*
- McNaughton, David** (1988) *Moral Vision. An Introduction to Ethics*
- Meillassoux, Quentin** (2008) *Nach der Endlichkeit*
- Merricks, Trenton** (2007) *Truth and Ontology*
- Mill, John Stuart**
 (1859) *Über die Freiheit*
 (1863) *Der Utilitarismus*
- Moore, George Edward**
 (1903) *Principia Ethica*
 (1939) *Proof of an External World [essay]*
- Nagel, Thomas**
 (1989) *What Is It Like to Be a Bat*
 (1997) *The Last Word*
- Narveson, Jan** (1973) *Moral Problems of Population*
- Nash, Leonard K.** (1963) *The Nature of the Natural Sciences*
- Nozick, Robert**
 (1974) *Anarchy, State and Utopia*
 (1969) *Newcomb's Problem and Two Principles of Choice*. In: Nicholas Rescher (Hg.): *Essays in Honor of Carl G. Hempel. A Tribute on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*.
- Parfit, Derek** (1984) *Reasons and Persons*
- Perelman, Chaim** (1967) *Über die Gerechtigkeit*
- Pfordten, D. v. d.** (2013) *Aufsatz „Worauf beziehen sich moralische Urteile und Verpflichtungen?“* In: Höffe, O. & Rapp, C. (2013) *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Band 67
- Pinker, Steven**
 (2014) *Why academics stink at writing*. In: *Chronicle of Higher Education*, 26
 (2021) *Mehr Rationalität: Eine Anleitung zum besseren Gebrauch des Verstandes*
- Popper, Karl**
 (1934) *Logik der Forschung*
 (1958) *Metaphysik und Kritisierbarkeit*
 (1960) *Wahrheit und Annäherung an die Wahrheit*
 (1960) *Das Wachstum der Wissenschaftlichen Erkenntnis*
 (1970) *Der Realismus*
 (1972) *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*
- Putnam, Hilary**
 (1975) (a) *What is mathematical truth?* In: *Mathematics, matter and method*
 (1975) (b) *The Meaning of 'Meaning'*. In *Mind, Language and Reality*, *Philosophical Papers*
 (1981) *Reason, Truth and History*
 (1990) *Realism with a Human Face*
 (1994) *Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind*
- Pylyshyn, Zenon W.** (2003) *Seeing and Visualizing*
- Quante, Michael** (2017) *Einführung in die Allgemeine Ethik*
- Quitterer, Josef** (2003) *Der «Logische Aufbau der Welt»: Die anti-metaphysische Begründung von Wissenschaft im Wiener Kreis und ihr Scheitern*. In: *Gregorianum*, Vol. 84, No. 3, S. 617-650
- Rawls, John** (1975) *A Theory of Justice*
- Reichenbach, Hans**
 (1926) *Metaphysik und Naturwissenschaft*
 (1956) *The Direction of Time*
- Rescher, Nicholas** (2009) *Wishful thinking and other philosophical reflections*
- Robinson, Howard** (2019) *Objectivity: How is it Possible?* In: Christoph Limbeck-Lilienau & Friedrich Stadler (eds.) (2019) *The Philosophy of Perception*

Rochefort, Pierre-Yves (2021) Did Putnam Really Abandon Internal Realism in the 1990s? In: Pragmatist Ethics: Theory and Practice

Ross, William David (1930) The Right and the Good

Russell, Bertrand

(1927) The Analysis of Matter

(1918) The Philosophy of Logical Atomism

(1949) Human Knowledge: Its Scope and Limits

(1984) Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript

Sandel, Michael (2013) Gerechtigkeit: Wie wir das Richtige tun

Scanlon, Thomas M. (1997) The Diversity of Objections to Inequality

Schlick, Moritz

(1918) Allgemeine Erkenntnislehre

(1932) Positivism and Realism

Schopenhauer, Arthur (1965) On the Basis of Morality, trans. E.F.J. Payne

Schurz, Gerhard (2021) Erkenntnistheorie. Eine Einführung

Searle, John (2015) Seeing Things as They Are: A Theory of Perception

Sen, Amartya (2009) The Idea of Justice

Sen, Amartya & Nussbaum, Martha C. (1993) The Quality of Life

SEP: Stanford Encyclopedia of Philosophy

(2023) Abduction <https://plato.stanford.edu/ENTRIES/abduction/>

(2020) Epiphenomenalism <https://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/>

(2020) Epistemic Contextualism <https://plato.stanford.edu/entries/contextualism-epistemology/>

(2020) Externalism About the Mind <https://plato.stanford.edu/entries/content-externalism/>

(2023) Foundationalist Theories of Epistemic Justification <https://plato.stanford.edu/entries/justep-foundational/>

(2020) Free Will: 2.3 Freedom to Do Otherwise vs. Sourcehood Accounts <https://plato.stanford.edu/entries/freewill/>

#FreeDoOtheVsSourAcco

(2023) Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification <https://plato.stanford.edu/entries/justep-intext/>

(2023) Metaphysics <https://plato.stanford.edu/entries/metaphysics/>

(2020) Representational Theories of Consciousness <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-representational/>

(2020) Structural Realism <https://plato.stanford.edu/entries/structural-realism/>

(2020) The Correspondence Theory of Truth <https://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/>

(2020) The Mind/Brain Identity Theory <https://plato.stanford.edu/entries/mind-identity/>

Siegel, Susanna (2017) The Rationality of Perception

Sidgwick, Henry (1874/1907) The Methods of Ethics

Singer, Peter (2013) Praktische Ethik

Smith, A. D. (2001) Perception and Belief. In: Philosophy and Phenomenological Research, Volume 62, Issue 2

Sober, Elliott

(1975) Simplicity (Artikel) In: The British Journal for the Philosophy of Science Vol. 27, No. 4 (1976), S. 412-414

(1994) (Artikel) How to Tell When Simpler, More Unified, or Less Ad Hoc Theories Will Provide More Accurate Predictions. The British Journal for the Philosophy of Science www.researchgate.net/publication/216300637_How_to_Tell_When_Simpler_More_Unified_or_Less_Ad_Hoc_Theories_Will_Provide_More_Accurate_Predictions

(2002) (Artikel) What is the problem of simplicity? Simplicity, Inference, and Modelling <https://philpapers.org/rec/SOBWIT>

(2015) Ockham's razors: A Users Manual

Solms, Mark (2021) The Hidden Spring

Spencer-Brown, George (1969) Gesetze der Form

Stevenson, Charles L. (1944) Ethics and Language

Strawson, Galen

(2006) (1) Consciousness and Its Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?

(2006) (2) Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism

(2016) Consciousness Isn't a Mystery. It's Matter www.nytimes.com/2016/05/16/opinion/consciousness-isnt-a-mystery-its-matter.html

Strawson, P. F. (1950) On Referring. Mind, 59

The Atlantic (2015) Victoria Clayton: The Needless Complexity of Academic Writing www.theatlantic.com/education/archive/2015/10/complex-academic-writing/412255/

The RSA (2017) Raoul Martinez on The Myth of Responsibility. <https://youtu.be/h-GkUHI2888>

Thiel, Christian (1984) objektiv/Objektivität. In: Jürgen Mittelstraß: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie

Tononi, Giulio (2015) Integrated information theory. In: Scholarpedia, 10(1):4164 www.scholarpedia.org/article/Integrated_information_theory

Tye, Michael

(1991) The Imagery Debate

(2015) Qualia. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/qualia/>

(2018) How to think about the representational content of visual experience. In: Christoph Limbeck-Lilienau & Friedrich Stadler (eds.)

The Philosophy of Perception

Vater, Heinz (2005) Referenz-Linguistik

Vendler, Zeno (1984) The Matter of Minds

Werner, Micha H. (2006) Moral. In: Düwell, Marcus & Hübenthal, Christoph & Wils, Jean-Pierre. Handbuch Ethik. 2. aktualisierte und erweiterte Auflage, S. 239-248

White, Alan R. (1990) The Language of Imagination

Wittgenstein, Ludwig

(1953) Philosophische Untersuchungen

(1990) Tractatus logico-philosophicus. In: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.: International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method

Williams, Michael

(1991) Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism

(2001) Problems of Knowledge

Wright, Crispin (1993) Realism, Meaning and Truth

Zagzebski, Linda (1994) The inescapability of gettier problems. In: The Philosophical Quarterly, 44, S. 65-73

Zoglauer, Thomas (2013) Der Mythos des moralisch Gegebenen. Eine Kritik (Information Philosophie, Heft 3)

