

Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie

Herausgegeben von
Thomas Marschler und Thomas Schärfl

Band 22

Editorial Board

Klaus Arntz, Georg Gasser, Benedikt Paul Göcke, Peter Hofmann,
Thomas Marschler, Uwe Meixner, Thomas Schärfl, Christian Schröer, Uwe Voigt

Aaron Langenfeld / Sarah Rosenhauer /
Stephan Steiner (Hg.)

MENSCHLICHER GEIST – GÖTTLICHER GEIST

Beiträge zur Philosophie und Theologie des Geistes

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2021

Inhalt

Einleitung

ANTIREDUKTIONISMEN

„Neuronale Funktionen im Gehirn“, „Wirklichkeit des Geistes“, „Wirksamkeit des Heiligen Geistes“
Matthias Petzoldt 21

Die immaterielle Seele
Olaf Müller 65

Brandoms Geist-Metaphysik
Thomas Hanke 113

RELATIONIERUNGEN

Das Verhältnis von menschlichem Geist und göttlichem Geist bei Augustinus
Johannes Brachtendorf 143

Das Ich in der Trinität
Thomas Marschler 163

Menschliches Bewusstsein und göttliches Bewusstsein
Thomas Schärtl 201

Hegel und das Offene der Gottesfrage
Kurt Appel 229

Menschlicher Geist – göttlicher Geist: Eine Analogie?
Holm Tetens 249

FIGUREN DER ÜBERSCHREITUNG

„Es gibt kein Denken ohne das Imaginäre“
Annette Langner-Pitschmann 267



Mangel und Exzess <i>Dominik Finkelde SJ</i>	291
ANTIZIPATIONEN UND GEGENWARTEN	
Gegenwarten <i>Eckart Reinmuth</i>	311
Möglichkeit der Freiheit <i>Aaron Langenfeld</i>	331
Negativität und Fülle <i>Sarah Rosenhauer</i>	375
Personenregister.....	427

Einleitung

Der Begriff des Geistes ist ein ambiger Begriff. Von seinen Anfängen in der griechischen Philosophie und dem hebräischen Denken über die christliche Philosophie des Mittelalters bis in den deutschen Idealismus hinein wird unter der Bezeichnung ‚Geist‘ sowohl Menschliches als auch Göttliches verhandelt. So versteht etwa die stoische Philosophie das Pneuma als „die Substanz der immanenten Gottheit wie die der individuellen Seele“¹ und im Neuplatonismus kennt man ein göttliches Pneuma, das im Inneren der menschlichen Seele wirkt und sie zur Selbstüberschreitung befähigt. Im jüdischen Denken wird Geist neben physikalischen Kräften wie der des Windes vor allem mit der ‚Ruach Jahwes‘, dem schöpferischen und lebenserhaltenden Atem Gottes verbunden. Cicero wiederum versteht unter Geist (*mens*) sowohl den menschlichen Geist als auch das göttlich-theologische Prinzip des Kosmos. In der christlichen Philosophie des Mittelalters – etwa im Gefolge Thomas von Aquins – wird der menschliche Geist hinsichtlich der Frage nach seiner Erkenntnisfähigkeit Gottes thematisiert, die zuletzt aber nur unter der vom Geist eingegossenen Gnade gelingt. In der klassischen Periode der deutschsprachigen Philosophie des Geistes, die auch mit dem Terminus ‚Idealismus‘ beschrieben wird, wird die nach Karl Rahner bei Thomas schon implizite Frage nach dem Erkenntnisobjekt so fokussiert, dass es selbst zum eigentlichen Reflexionsgegenstand wird – ohne dabei allerdings theologischen Fragestellungen enthoben zu sein: In Schellings Weltalterphilosophie etwa ist der Geist als Geist Gottes Anfang und Ende des Seins. Und Hegels absoluter Geist bildet sich durch die Aufhebung christlicher, namentlich trinitarischer Gottesvorstellung in den Begriff: Die Vorstellung Gottes dient dem menschlichen Geist dazu, sich selbst unverkürzt zu begreifen.

Nicht zuletzt aufgrund eines weitgehenden wechselseitigen Rezeptionsabbruchs² scheinen Philosophie und Theologie des Geistes heute institutionell und systematisch so geschieden, dass die vielen historischen Berührungspunkte kaum noch wahrgenommen werden und so Erkenntnispotenziale in beiden Bereichen ungenutzt bleiben. Auf der einen Seite steht die Theologie, die in Gotteslehre und

1 VERBEKE, Geert, Art. Geist, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, hrsg. von Joachim Ritter, Darmstadt 1974: WBG, 158.

2 Als die Regel bestätigende Ausnahmen ist aber auf einige Publikationen zu verweisen, die das Verhältnis von philosophischem und theologischem Geistbegriff in den Blick nehmen: DÜSING, Edith/NEUER, Werner/KLEIN, Hans-Dieter (Hg.), *Geist und Heiliger Geist. Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar*, Würzburg 2009 (Geist und Seele; 6); Königshausen&Neumann und das jüngst erschienene: BAAB, Florian/NITSCHKE, Bernhard/STAMMER, Dennis (Hg.), *Gott – Geist – Materie. Personsein im Spannungsfeld von Natur und Transzendenz*, Regensburg 2020 (ratio fidei; 73): Pustet.

- RUNGGALDIER, Edmund/QUITTERER Josef (Hg.), *Der neue Naturalismus. Eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*, Stuttgart 1999: Kohlhammer.
- RUH, Ulrich, Die Theologen und das Gehirn. Dogmatikertagung über die Herausforderung durch den neuen Naturalismus, in: *HerKorr* 56 (2002) 566–569.
- VON SAVIGNY, Eike, Sprachspiele und Lebensformen: Woher kommt die Bedeutung? In: E.v. Savigny (Hg.), *Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen*, Berlin ²2011 (Klassiker auslegen; 13): Akademie Verlag, 7–32.
- SEARLE, John R., *Geist, Hirn und Wissenschaft. Die Reith lectures 1984*, Frankfurt a.M. ³1992: Suhrkamp.
- DERS., *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, Frankfurt a.M. ⁶1994: Suhrkamp.
- DERS., *Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes*, Frankfurt a.M., ²1996: Suhrkamp.
- DERS., *Die Wiederentdeckung des Geistes*, Frankfurt a.M. 1996: Suhrkamp.
- DERS., *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*, Reinbek 1997: Rowohlt.
- DERS., *Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechakttheorie*, Frankfurt a.M. ⁴1998: Suhrkamp.
- DERS., *Geist, Sprache und Gesellschaft. Philosophie in der wirklichen Welt*, Darmstadt 2001: WBG.
- DERS., *Freiheit und Neurobiologie*, Frankfurt a.M. 2004: Suhrkamp.
- DERS., *Geist. Eine Einführung*, Frankfurt a.M. 2006: Suhrkamp.
- SPAEMANN, Robert, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart, 1996: Klett-Cotta.
- WEDER, Hans, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich ²1989: Theologischer Verlag.
- WEDER, Hans, Widerspiegelung der Kreativität. Neutestamentliche Überlegungen zur kosmologischen Dimension religiöser Sprache und Erkenntnis, in: J. Audretsch/H. Weder, *Kosmologie und Kreativität*, Leipzig 1999: Evangelische Verlagsanstalt (Theologische Literaturzeitung. Forum; 1), 47–80.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus, Philosophische Untersuchungen*, hg. v. P. Philipp, Leipzig 1990: Reclam.

Olaf Müller

Die immaterielle Seele

Ein ehrwürdiger Beweis in neuen Kleidern

„Wenn es aber Wirklichkeitssinn gibt, und niemand wird bezweifeln, daß er seine Daseinsberechtigung hat, dann muß es auch etwas geben, das man Möglichkeitssinn nennen kann. Wer ihn besitzt, sagt beispielsweise nicht: Hier ist dies oder das geschehen, wird geschehen, muß geschehen; sondern er erfindet: Hier könnte, sollte oder müßte geschehen; und wenn man ihm von irgend etwas erklärt, daß es so sei, wie es sei, dann denkt er: Nun, es könnte wahrscheinlich auch anders sein. So ließe sich der Möglichkeitssinn geradezu als die Fähigkeit definieren, alles, was ebensogut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist. Man sieht, daß die Folgen solcher schöpferischen Anlage bemerkenswert sein können.“ (Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*)

1. Einleitung

Wir haben eine immaterielle Seele, und das lässt sich beweisen – so lautet die frohe Botschaft, die ich hier entfalten möchte. Wer eine solche These in philosophischen Kreisen vertritt, begibt sich ins Abseits und riskiert entweder seine Karriere – oder zieht den Verdacht auf sich, am Ende seiner Karriere, ja seines Lebens zu stehen und sich aus Angst vor dem Tod unredlicherweise mit haltlosen Hoffnungen zu trösten. In der Tat gilt die Rede von einer Seele als philosophisch obsolet. Warum ich das Wagnis trotzdem eingehe, will ich vorab kurz begründen.

Mein Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass wir nicht allein atmende, schwere, räumliche, warme Wesen sind, sondern auch fühlende, wahrnehmende, denkende und erinnernde Wesen. In unserer körperlich-psychischen Doppelnatur liegt ein tiefes Rätsel. Die analytischen Philosophen des Geistes haben bis an den heutigen Tag ein Menschenalter lang großen Scharfsinn darauf verwandt, unter säkularen – atheistischen, agnostischen, materialistischen, physikalistischen, naturalistischen – Vorzeichen mit dem rätselhaften Verhältnis zwischen psychischen und körperlichen Tatbeständen ins Reine zu kommen.¹ Dabei sind in

¹ Ein bis heute unübertroffener *locus classicus* ist die erschöpfende Darstellung der denkbaren Positionen in BECKERMANN, Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes. Mithilfe welcher Überschriften aus der obigen Liste wir die zu widerlegende Position benennen, spielt für meine Zwecke keine Rolle – nach augenblicklicher Mode beschreiben

schwindelerregendem Detail eine Vielzahl raffinierter Positionen ausgearbeitet worden, die sich immer weiter ausdifferenziert haben und allesamt an einer Gemeinsamkeit kranken: Sie überzeugen jeweils nur ihre wenigen Verfechter. Anders gesagt, das Projekt einer materialistischen Philosophie des Geistes hat sich totgelaufen.

Wie ich meine, ist es an der Zeit, den Horizont zu weiten und zu überlegen, ob die Alternativen zur materialistischen Sichtweise nicht vielleicht verfrüht eingemottet worden sind. Könnte es sein, dass wir eine immaterielle Seele haben? Könnte es sein, dass Dualisten wie Platon und Descartes recht hatten, als sie der körperlichen Welt ein anderes, wichtigeres Reich gegenüberstellten – ein Reich, wo der wesentliche Teil von uns zuhause ist, unsere Seelen?

Ich habe mich bewusst für die Rede von Seelen entschieden, weil sie im Deutschen immer noch die flüssigsten Ausdrucksweisen ermöglicht. Zwar klingen Ausdrücke wie *Leib/Seele-Problem* altbacken im Vergleich zum heute üblichen *Geist/Körper-Problem* oder zum topmodernen *mind/body problem*. Trotzdem ist ‚Seele‘ auf Deutsch das beste Wort, schon allein deshalb, weil ihm eine Pluralform zukommt, die nicht ins Lächerliche abrutscht – anders als im Fall von Geistern (Gespenstern?), und anders als im Fall des Ausdrucks ‚Bewusstsein‘, der sich nur unter Krämpfen in den Plural bringen lässt. Zudem ist das Adjektiv ‚seelisch‘ allemal besser als der Anglizismus ‚mental‘.

Wie man es auch ausdrücken mag, vielleicht haben wir Körper *und* Seelen. Man nennt solche Positionen dualistisch, weil sie die Körperwelt nicht leugnen, ihr aber eine völlig andersartige Realität an die Seite setzen. Nun sind im Rahmen des eingangs benannten säkularen Projekts allerlei Positionen entfaltet worden, die ebenfalls dualistisch genannt werden, in Wahrheit aber eine Mogelpackung darstellen. Ohne mich allzu sehr in begrifflichen Details zu verlieren, möchte ich den von mir zu verfechtenden Substanzdualismus durch einen Lackmuestest von den eigenschaftsdualistischen Mogelpackungen abgrenzen.²

sich ihre Verfechter gern als naturalistisch. Ich werde ihre Position im folgenden stattdessen als *materialistisch* bezeichnen, weil nur der Wortstamm dieses Fremdworts in sichtlichen Kontrast zur *immateriellen* Seele gerät; will sagen: Mit dieser Wortwahl verfolge ich sprachliche, keine systematischen Absichten. – Atheistinnen und Agnostiker (mit Bezug auf die Frage nach Gott) müssen sich selbstverständlich nicht in der Frage nach der Seele festlegen, aber sie tun es typischerweise. Einen Grund dafür deute ich am Ende dieses Abschnittes an. – Gegen Missverständnisse: Wo ich von *psychischen* Gegebenheiten rede, da möchte ich damit noch keine Seele voraussetzen, sondern einfach nur einen einheitlichen Oberbegriff für Erinnern, Fühlen, Wahrnehmen, Denken usw. einsetzen.

² Grob gesagt glauben Eigenschaftsdualisten monistischerweise an eine einzige Art von Substanz (z.B. Materie), deren Exemplaren aber sowohl physikalische als auch – irreduzibel – mentale Eigenschaften zukommen können. Eine klassische Position in dieser Richtung hat Davidson unter die Überschrift des anomalen Monismus gebracht (DAVIDSON, Mental Events).

Der Test setzt bei der Frage des rein seelischen Weiterlebens nach dem körperlichen Tod an. Fast alle heute unter analytischen Philosophen gängigen Positionen zum Verhältnis von körperlichen und psychischen Gegebenheiten, auch die sog. eigenschaftsdualistischen, besagen ausdrücklich oder per Implikation, dass keinerlei Hoffnung darauf besteht, nach der Zerstörung des Körpers noch ohne Körper fortzuexistieren, also weiterhin zu denken, zu fühlen, zu erleben, sich zu erinnern. Wer dieser Hoffnung im Rahmen seiner Position keine Chance gibt, vertritt nicht denjenigen Dualismus, den ich im folgenden zu beweisen beabsichtige.

Bevor ich den Beweis skizziere und dann im Detail vorführe, will ich in wenigen Worten andeuten, welche Auswirkungen sein Ergebnis außerhalb der Philosophie des Geistes haben mag. Sie wären erheblich; sollten wir uns allen Ernstes und intellektuell redlich Hoffnungen darauf machen dürfen, dass es nach dem Tod nicht aus ist mit uns, dann bekämen wir einen anderen Blick auf unser irdisches Leben und auf den Tod: Die Angst vor dem eigenen Tod und dem Tod unserer Liebsten verlöre ihre pessimistische Grundlage. Zwar müsste die Angst damit nicht zwangsläufig verschwinden, sie bekäme aber ein völlig anderes Gesicht. Der Verlust eines geliebten Menschen wäre nicht notwendig endgültig, und die uns vergönnte Zeit wäre nicht scharf begrenzt.

Abgesehen davon bekämen zwei andere metaphysische Bedürfnisse vieler Menschen neue Nahrung, wenn der Beweis einer immateriellen Seele glücken sollte: die Sehnsucht nach Gott und das stolze Bewusstsein der eigenen Willensfreiheit. Unter materialistischen Vorzeichen stand es zuletzt verstörenderweise nicht gut um die Willensfreiheit.³ Doch wenn wir mehr wären als alles, was auf unseren Körper- und Gehirnzuständen beruht, dann hätte die Freiheit vielleicht ihren Ort dort, wohin die naturwissenschaftlichen Freiheitsdiebe mit ihren Erkenntnismitteln nicht ausgreifen können; mein Seelenbeweis impliziert zwar keine Willensfreiheit, schafft aber den Raum für sie – und ist mit Überlegungen zu ihren Gunsten verwandt.⁴

Die religiösen Auswirkungen des Beweises einer immateriellen Seele kurz zu umreißen, ist vertrackter. Es gibt zu viele unterschiedliche Arten des Gottesglaubens, um sie in aller Kürze mit einer beweisbar immateriellen Seele zu verknüpfen. Daher nehme ich Zuflucht zu einem Bild: Insofern eine immaterielle Seele nicht von dieser Welt ist, glimmt in ihr ein göttlicher Funke. Oder, um stattdessen eine räumliche Metapher zu nutzen: Wo Platz ist für immaterielle Seelen, da

³ Stellvertretend für die ganze Bandbreite der naturwissenschaftlichen Freiheitsdiebe genüge ein Verweis auf LIBET u.a., Time of Conscious Intention, SOON u.a., Unconscious Determinants of Free Decisions und HAYNES, Decoding and Predicting Intentions.

⁴ Vgl. MÜLLER, Die Diebe der Freiheit.

wäre auch Platz für eine umfassend immaterielle Person, für Gott. Beides wäre nicht von dieser Welt – nicht von *dieser* materiellen Welt.⁵

Doch nicht anders als bei den Gottesbeweisen kann auch der Beweis einer immateriellen Seele nur wenig zum religiösen Leben beitragen. Wenn ein denk-sportlicher und mit allen Wassern der analytischen Argumentationskunst gewaschener Logiker einen Gottesbeweis Satz für Satz geprüft und schlüssig gefunden hätte, dann käme es uns verdächtig vor zu erfahren, dass er *deshalb* ein religiöser Mensch geworden sei. Missionierung ist keine Aufgabe der Gottesbeweise.

Sind sie deshalb zwecklos? Wieso denn! Dem Gläubigen verschaffen sie ein gewisses Maß an Ordnung im Meinungs- und Lebenswandel; sie können z.B. stabilisierend wirken, selbst wenn sie zu schwach sind, um das religiöse Leben zu tragen. Und dem Ungläubigen öffnen sie die Gottesfrage: Wer einen Gottesbeweis durchgeht und zu seiner Überraschung schlüssig findet, begibt sich dann vielleicht – falls er Zeit hat – auf die Suche nach Gott, und jetzt ohne die Sorge, einem Ammenmärchen aufzusitzen oder dem Wunschdenken zum Opfer zu fallen. Ob er am Ende finden wird, was er sucht, kann man nicht mit Beweismitteln fixieren; es wird sich im Strom des Lebens zeigen.⁶

Ähnlich bescheiden sehe ich die Funktion des Beweises einer immateriellen Seele. Der Beweis kann aufgeklärten, wissenschaftlich gesonnenen Menschen die Augen für gewisse Möglichkeiten öffnen, und zwar zuallererst für die hoffnungsfrohe Möglichkeit des Weiterlebens nach dem Tod. Was man mit diesen Möglichkeiten anstellt, ist keine Frage des Intellekts.

Um Missverständnissen vorzubeugen, muss ich eine letzte Vorbemerkung machen. Ich werde nicht beweisen, dass wir eine *unsterbliche* Seele haben – so weit bin ich noch nicht. Was ich beweisen werde, ist immer noch überraschend genug: Jeder von uns hat jetzt eine immaterielle Seele. Ob es diese Seele nach dem Tod noch geben wird, ob es sie unendlich lange geben wird, ja ob sie unzerstörbar ist: Alles das entscheidet mein Beweis nicht. Aber im Lichte des Beweises werden sich all diese Möglichkeiten als echte Möglichkeiten herausstellen. Ich werde nämlich diejenigen Positionen in der Philosophie des Geistes widerlegen, denen zufolge es deshalb ausgeschlossen ist, dass wir nach unserem körperlichen Tod körperlos fortexistieren, weil wir jetzt keine immaterielle Seele haben.

⁵ Was das heißen soll, habe ich woanders dargetan (knapp in MÜLLER, *Jenseits*; ausführlicher DERS., *Consciousness Without Physical Basis*; in Buchlänge in DERS., *Metaphysik und semantische Stabilität*).

⁶ Wie ich meine, wird es sich insbesondere in denjenigen Schichten unseres Lebens- und Meinungswandels zeigen, die sich nicht auf rationale Elemente verkürzen lassen (mehr dazu in MÜLLER, *Unbemerkte Religiosität*).

2. Beweismittel und Beweisidee

Auf welche Ressourcen könnten wir im philosophischen Disput über die Existenz immaterieller Seelen zurückgreifen? Nur mit den Mitteln der Naturwissenschaft lässt sich der Disput nicht entscheiden. Was auch immer Naturwissenschaftler aus der Außenperspektive über unser Gehirn herausfinden mögen – einen empirischen Beweis *gegen* die körperlose Fortexistenz über den Tod hinaus können sie nicht liefern. Warum nicht? Weil diese Fortexistenz nur noch aus der Binnenperspektive des Gestorbenen sichtbar wäre, also aus einer Perspektive, die den Naturwissenschaften unserer Welt nicht offensteht. Aus demselben Grunde gilt umgekehrt: Auch *für* die körperlose Fortexistenz über den Tod hinaus kann unsere Naturwissenschaft keine Belege beibringen. (Beide Beschränkungen der naturwissenschaftlichen Erkenntniskraft vererben sich auf die Frage nach der Seele; denn wer körperlos mit seiner eigenen Binnenperspektive fortexistieren würde, hätte auf jeden Fall das, was ich als Seele bezeichnen möchte – mehr zu dieser Redeweise im Abschnitt 3).

Wenn nun empirische Erkenntnismittel nicht weiterhelfen, brauchen wir apriorische Ressourcen – also auf jeden Fall (wenig überraschend) logische und begriffsanalytische. Aber damit wäre es nicht getan. Ich behaupte: Wer die Existenz einer immateriellen Seele ablehnt, macht sich weder eines rein logischen Fehlers noch der Begriffsverwirrung schuldig; er ist lediglich nicht kreativ genug.⁷ Wir haben nämlich eine weitere Erkenntnisressource – den Möglichkeitssinn.⁸ Er beflügelt uns nicht nur in den Künsten, bei der Liebe, auf Reisen und für die Moral, sondern auch in der Philosophie. Ja, meiner Ansicht nach besteht ein wesentlicher Anteil des Philosophierens im ausdauernden Training dieses Möglichkeitssinns. Statt ihn abstrakt und in Abgrenzung vom Wirklichkeitssinn zu definieren, zeige ich ihn im Folgenden lieber bei der Arbeit.

Doch zuvor gilt es einer Sorge zu begegnen: Wie kann, so die Sorge, unser *Möglichkeitssinn* irgendetwas darüber besagen, was *wirklich* der Fall ist? Wie kann er zeigen, dass wir jetzt tatsächlich eine immaterielle Seele haben? Bleiben wir nicht für immer im Reich der Phantasie gefangen, wenn wir uns auf bloße Möglichkeiten stützen?

Obwohl die Sorge am Ende durch den Beweis gegenstandslos werden müsste, trete ich ihr zum Auftakt mit einem arithmetischen Gleichnis entgegen: Um vom Halbwissen über Möglichkeiten, denen der Informationswert ‚1/2‘ zukommt,

⁷ Ebensovienig enthält die entgegengesetzte Position einen begrifflichen Fehler; wer an eine immaterielle Seele glaubt, kann konsistente Szenarien angeben, in denen diese Möglichkeit verwirklicht wäre (Beweis: siehe MÜLLER, *Jenseits*; Skizze der Beweisidee: siehe unten Abschnitt 5).

⁸ MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*, 16-18 *et passim*.

zum vollen Wissen über die Wirklichkeit mit Informationswert ,1' vorzudringen, müssen wir die Halbheiten mit etwas Stärkerem multiplizieren – mit *Notwendigkeiten* vom Informationswert ,2'. Wir brauchen also einige Prämissen mit geringer Wirklichkeitskraft, andere Prämissen mit erhöhter Wirklichkeitskraft, und wenn wir alle diese Prämissen in einen Hut werfen, kräftig schütteln und dadurch die gesammelte Information neu kombinieren, dann kann dabei sehr wohl eine Konklusion vom Informationswert ,1' herauskommen, also eine Konklusion, die unsere Wirklichkeit beschreibt.

Dass man solche Beweise zunächst für ausgeschlossen hält, hat mit dem geringen Bekanntheitsgrad gleichartiger Beispiele zu tun. Daher erinnere ich kurz daran, dass aus gemischten Prämissengruppen immer wieder erstaunliche Konklusionen herausgeholt werden können. Aus einer Reihe theoretischer Sätze (die jeder einzeln sowohl von Beobachtbarem als auch von Unbeobachtbarem handeln) lassen sich beispielsweise theoriefreie Konklusionen über Beobachtbares ableiten; das ist eine weithin anerkannte Tatsache der Wissenschaftsphilosophie.⁹

Weniger bekannt ist die parallele Tatsache aus der Moralphilosophie: Aus einer Reihe moralisch wertender Sätze lassen sich deskriptive Konklusionen ableiten. Warum kann das funktionieren? Deshalb, weil sich in fast jedem normativen Satz immer auch deskriptive Elemente verbergen und weil sich aus normativ/deskriptiven Gemischen einfach durch geschickte Rekombination der gemischten und durch gezieltes Weglassen der unerwünschten Elemente ein Satz mit den gesuchten Eigenschaften herausdestillieren lässt.¹⁰ Es gibt also schlüssige Sollen/Sein-Schlüsse.¹¹ Wenn dem so ist, dann haben wir auch eine Chance, wohl-dosierten Mischungen aus Möglichkeiten und Notwendigkeiten echte Informationen über die Wirklichkeit zu entnehmen.

Hier zunächst die Beweisidee. Erstens: Ich kann mir auf begrifflich sauberem Wege und *in concreto* vorstellen, was ich wahrnehmen und erleben müsste, wenn ich nach meinen biologischen Tod körperlos fortexistieren würde; körperliche

⁹ Zum Beispiel folgt aus den beiden theoretischen Prämissen: ‚Durch diese Nebelkammer bewegen sich schnelle *Elektronen*‘ und ‚Schnelle *Elektronen* hinterlassen in Nebelkammern sichtbare Kondensstreifen‘ die theoriefreie Beobachtungskonklusion: ‚In dieser Nebelkammer ist ein sichtbarer Kondensstreifen‘ (MÜLLER, *Moralische Beobachtung*, §V.3-§V.4).

¹⁰ So folgt analog zum Beispiel der vorigen Fußnote aus den beiden normativen Prämissen: ‚Das Verhalten des Gärtners ist heute wieder einmal *moralisch* tadellos‘ und ‚Es ist immer *moralisch* falsch, einen Menschen zu töten‘ die deskriptive, wertfreie Konklusion: ‚Der Gärtner tötet heute den Lord nicht‘ (MÜLLER, *Moralische Beobachtung*, §V.5).

¹¹ Es gibt sogar schlüssige Sein/Sollen-Schlüsse; ein Beispiel, das auf Peter Geach zurückgeht, rekonstruiere ich in MÜLLER, *Peter Thomas Geach*, 242; die Originalarbeit ist GEACH, *Murder and Sodomy*. – Gegen Missverständnisse: Sein/Sollen-Schlüsse sind in der Philosophie hochumstritten; der umgekehrten Schlussrichtung vom Sollen aufs Sein hat man erstaunlicherweise bislang nicht viel Aufmerksamkeit geschenkt, und das obwohl sie argumentationstheoretisch überaus instruktiv ist.

und seelische Vorgänge lassen sich also in der Vorstellung trennen. Zweitens: Wären meine seelischen Vorgänge voll und ganz an körperliche Vorgänge gebunden, dann mit Notwendigkeit. Drittens: Aber dann wäre eine Seele ohne Körper unmöglich, also unvorstellbar – was der ersten Voraussetzung widerspräche. Also sind viertens meine seelischen Vorgänge nicht voll und ganz an körperliche Vorgänge gebunden, Q.E.D.¹²

In dieser groben Fassung ist der Beweis haltlos; aber das lässt sich reparieren. Wie Sie sehen werden, steckt der Teufel im Detail.

3. Begriffliche und formale Ressourcen des Beweises

Es sei *t* der Zeitpunkt meines biologischen Todes. Ich führe zunächst zwei Prädikatkonstanten *M* (für bloß materielle Gegenstände) und *S* (für immaterielle Seelen) ein. Die Prädikatkonstante *M* trifft auf Steine, Sterne, Lehnstühle und Leichname zu – und *vielleicht* auf Menschen (nämlich dann, wenn die Materialistinnen recht haben).

Ob die Prädikatkonstante *S* irgendetwas bezeichnet, ist strittig; Materialistinnen behaupten, dass es keine Seelen gibt – dann wäre *S* ein leeres Prädikat wie z.B. das ammenmärchenhafte Prädikat ‚Einhorn‘. Vielleicht aber gibt es Seelen, deren vorzüglichste Beispiele (aus unserer Sicht) menschliche Seelen wären. Um Komplikationen zu vermeiden, werde ich mich auf diese menschlichen Seelen beschränken, also die berechtigte Frage nach den Seelen der Tiere ebenso ausblenden wie die gewagte Frage nach den Seelen der Pflanzen, die verrückte Frage

¹² Die Karikatur, die ich oben im Telegrammstil formuliert habe, hat meines Wissens so niemand ernsthaft vertreten – glücklicherweise, denn darin werden Möglichkeiten auf haarsträubende Weise mit Vorstellbarkeiten durcheinandergewürfelt. Nichtsdestoweniger hat die Grundidee derartiger Beweise eine lange, ehrenvolle Geschichte. Siehe z.B. PLATON, *Phaidon*, dazu kritisch PATZIG, *Platon*, 35–45; DESCARTES, *Meditationes*, 82–87, 188f. *et passim*, dazu kritisch WILLIAMS, *Descartes*, Chapter 4. Auch im 20. Jahrhundert sind tiefe und bedenkenswerte Überlegungen mit ähnlichen Grundgedanken lanciert worden (z.B. KRIPKE, *Naming and Necessity*, 144–155). Von dem Religionsphilosophen Swinburne stammt der letzte bedeutende Versuch in dieser Richtung (SWINBURNE, *Personal Identity*, 29f., *DERS.*, *Dualism Intact*; durchschlagende Kritik daran bei JANSEN u.a., *Die Unzulänglichkeit von Richard Swinburnes Versuch, die Existenz einer Seele modallogisch zu beweisen*). Hier ist nicht der Ort, alle diese Argumente historisch akkurat zu rekonstruieren und systematisch zu evaluieren. Daher möge der Hinweis genügen, dass meiner Ansicht nach die überlieferten Versionen der Seelenbeweise allesamt in die richtige Richtung weisen, aber bei den Einzelheiten zu wünschen übrig lassen. Sie sind im Laufe der Zeit besser geworden. Mein eigener orientiert sich stark an Swinburnes Beweis, unterscheidet sich davon aber sowohl in der Beweislogik als auch in Details bei den Prämissen.

nach den Seelen der Edelsteine und die philosophische Frage nach den Seelen von allem.¹³

Als nächstes führe ich eine Individuenkonstante i ein, die während meiner Existenz mich selbst bezeichnet, und zwar unabhängig davon, ob ich nichts anderes als ein Körper oder ob ich eine verkörperte Seele bin – oder gar vielleicht nach meinem Tod eine Seele ohne Körper.¹⁴ An dieser Stelle möchte ich alle Nicht-Philosophen um Verständnis und Nachsicht dafür bitten, dass dem Gedankengang ein scheinbar misslicher Zug von übertriebener Selbstbezüglichkeit zukommen wird. Jedoch geht es im Folgenden nicht um Olaf Müller, den Autor dieser Zeilen. Vielmehr werden die Leserinnen und Leser gebeten, sich im Verlauf des Beweises selber als Argumentierende zu denken und die Individuenkonstante i auf sich selbst anzuwenden. Viele philosophische Überlegungen funktionieren nur aus dieser Ich-Perspektive, können also vom Publikum nicht einfach von außen betrachtet werden – man muss sie auf eigene Rechnung nachvollziehen. (Ich werde diese Klarstellung im folgenden nicht jedesmal wiederholen).

Kurzum, die Konstante i bezeichnet mich selber – und zwar ohne dass dadurch schon etwas darüber vorausgesetzt sein soll, ob der Materialismus in seinen vielen Spielarten wahr oder falsch ist. Die Rede von mir selbst mithilfe der Individuenkonstante i lässt also offen, ob Folgendes zutrifft oder nicht:

(1)* Ich bin zur Zeit – vor meinem Todeszeitpunkt t – *bloß* ein materieller Körper; in formaler Notation mit der zeitindizierten Prädikatkonstante M :

(1) $M_{<t} i$.¹⁵

¹³ Wer heutzutage einer immateriellen Seele das Wort redet, wird angesichts der evolutionstheoretischen Lehre vom Tier/Mensch-Übergangsfeld nicht nur Menschen, sondern zumindest auch den höheren Tieren eine Seele zuschreiben. Das wiederum spräche dafür, den intellektualistischen Seelenbegriff der Tradition (etwa bei Descartes) auszudehnen und z.B. sinnliche Erlebnisse, Emotionen usw. in die Seele hineinzunehmen; Tiere sehen und hören teilweise besser als wir, doch denken und zweifeln sie recht selten (wenn überhaupt). Warum ich mich der reicheren Konzeption anschließe, skizziere ich in Fußnote 52.

¹⁴ Genau genommen handelt es sich um einen indexikalischen Ausdruck (der so wie ‚hier‘ und ‚Du‘ je nach Sprecher, Kontext usw. andere Dinge bezeichnen mag). Offenbar ist ausgerechnet der indexikalische Ausdruck ‚ich‘ besonders rätselhaft, wie Wolfgang Carl anhand einer Reihe gescheiterter Explikationsversuche nachweist (CARL, The First-Person Point of View). Auf die meisten dieser Feinheiten kommt es hier deshalb nicht an, weil das gesamte Argument aus der Perspektive ein und desselben Sprechers durchgeführt wird, weil wir also keinen Wechsel desjenigen berücksichtigen müssen, den das Wort während der Argumentation bezeichnet. Eine sprachphilosophische Komplikation, die mit dem Wort ‚ich‘ zusammenhängt, bespreche ich im Abschnitt 5.

¹⁵ Der lax hingeschriebene Zeitindex ‚<t‘ soll soviel bedeuten wie ‚irgendwann vor meinem Todeszeitpunkt t‘; ein formal stringenteres Äquivalent zeige ich exemplarisch bei Sätzen

Noch ein paar Worte zu den verschiedenen materialistischen Positionen, die widerlegt werden sollen. Es spielt für den Beweis keine Rolle, ob ‚ $M_{<t} i$ ‘ bedeutet, dass ich identisch mit genau einem menschlichen Körper k bin oder dass es genau einen solchen Körper k gibt, über dessen physikalischen, chemischen, biologischen Eigenschaften mein intellektuelles, emotionales, erinnerndes, wollendes Leben metaphysisch oder naturgesetzlich superveniert. In allen diesen Fällen gilt ja, dass es aus ist mit meinem Seelenleben, sobald mein biologischer Körper zerstört wird. Und nur um diese – krasse – Verletzung des Materialismus ist es mir zu tun.

Als nächstes möchte ich diese Gegenposition zum Materialismus noch etwas eingehender explizieren. Wäre ich derzeit nicht bloß ein materieller Körper (hätten also stattdessen die Substanzdualisten recht), so hätte ich zur Zeit eine immaterielle Seele:

(2) $S_{<t} i$.

Die Prädikate M und S funktionieren strukturell verschieden; während M Ausschließlichkeit beansprucht, ist dies bei S nicht der Fall. Denn selbstverständlich hätte ich unter substanzdualistischen Vorzeichen derzeit neben meiner Seele auch noch einen Körper k – aber ich wäre nicht dieser Körper (also $i \neq k$).

Wie wäre das Verhältnis zwischen meiner Seele und dem Körper stattdessen zu fassen? Bei dieser kniffligen Frage möchte ich nicht zuviel Tiefsinn verwenden, denn auf die genaue Antwort kommt es in meinem Beweis nicht an. Daher nenne ich nur eine der vielen plausiblen Möglichkeiten; ihr zufolge hätte ich (immer noch unter substanzdualistischen Vorzeichen) zur Zeit genau einen materiellen Körper k , den ich (entweder als Seele oder doch mittels meiner Seele) durch die Welt steuere. Formal könnte man eine Steuerungsrelation R ins Spiel bringen, mit deren Hilfe sich die dualistische Sachlage so ausdrücken lässt:

(3) $\exists!_{<t} k (M_{<t} k \ \& \ R_{<t} (i, k))$, d.h.

(3)* Es gibt jetzt – während der gesamten Zeit vor meinem Tod – genau einen Körper k , der nichts anderes als ein Körper ist und den ich zur Zeit durch die Welt steuere.¹⁶

Für den Beweis benötige ich diesen Satz nicht. Ich habe ihn nur eingeführt, um einerseits eine gewisse Vertrautheit mit den begrifflich-formalen Mitteln des Beweises zu schaffen und um andererseits eines von Anfang an klarzustellen: Wenn

(4) und (5). Im Folgenden dienen alle tiefgestellten Symbole dazu, Zeitpunkte und Zeiträume des jeweils Ausgesagten zu fixieren; ein tiefgestellter Zeitindex hinter einem Existenzquantor deutet also nur an, dass der dahinterkommende Ausdruck – zur fraglichen Zeit – etwas Existierendes bezeichnet; es handelt sich nicht um die Existenz der Zeitpunkte.

¹⁶ Wie üblich steht ein Rufzeichen hinter dem Existenzquantor \exists für den Operator: ‚Es gibt genau ein ...‘.

Substanzdualisten mit der notorischen Frage zum Verhältnis zwischen Körper und Seele konfrontiert werden, dann können sie darauf formal sauber reagieren. Die Steuerungsrelation R beschreibe kausale Beziehungen zwischen dem Bereich der Seelen und dem Bereich der Körper.¹⁷ Wenn ich – oder meine Seele – z.B. visuelle Informationen über die Region rechts neben ihrem Körper k benötige, so kann ich mich entscheiden, den Körper (oder den Kopf dieses Körpers) nach rechts zu drehen, und diese Entscheidung verursacht sogleich bestimmte neuronale Feuermuster im Gehirn, gefolgt von Nervensignalen, die wiederum an ks Muskeln gesandt werden und dort für entsprechende Muskelkontraktionen sorgen. Das Gehirn wäre also eine Art Radioempfänger für Nachrichten aus der Seele.¹⁸

Nach allem Gesagten kann ich eine banale Prämisse des Beweises formulieren, die aus logisch-begrifflichen Gründen gilt und folgendermaßen lautet:

(A) $\exists_{t^*} i \rightarrow (M_{t^*} i \vee S_{t^*} i)$, d.h.

(A)* Wenn es mich zur Zeit t^* gibt, so bin ich zu diesem Zeitpunkt entweder nichts anderes als ein materieller Körper, oder ich bin zu diesem Zeitpunkt eine Seele, die eventuell einen Körper hat, eventuell aber auch nicht.¹⁹

Man mag fragen, ob diese Alternative wirklich alle denkbaren Möglichkeiten ausschöpft. Könnte es sein, dass ich weder bloß Körper bin noch Seele? So, wie ich die beiden Alternativen verstehen möchte, ist die Frage zu verneinen. Schon das Prädikat M der Materialistinnen habe ich eingangs weitestmöglich gefasst – nämlich so weit, dass sämtliche Positionen eingeschlossen sind, denen zufolge uns prinzipiell keine körperlose Fortexistenz vergönnt sein kann.

Die vom Materialismus ausgeschlossenen – genuin dualistischen – Positionen weichen erheblich von dem ab, wovon die meisten Neurowissenschaftler und Philosophen des Geistes überzeugt sind. Denn es versteht sich von selbst, dass eine körperlose Fortexistenz meines Ichs darauf hinauslaufen müsste, irgendwie *anders* fortzuexistieren. Wie könnte das aussehen? Die einzige Möglichkeit, die mir dazu einfällt, ist die seelische Fortexistenz – die darin bestünde, auch nach dem Tod noch etwas zu fühlen, zu wollen, zu denken oder wahrzunehmen. Wer diese Zustände oder Aktivitäten durchlaufen kann, ohne im weitesten materia-

¹⁷ Diese Relation muss nicht auf handelsüblichen Kausalitäten der Physik beruhen; sie könnte eine Form von übernatürlicher Kausalität ausnutzen – ein denkbare Modell dafür liefere ich in Abschnitt 5.

¹⁸ Ähnlich MCGINN, *Consciousness and Cosmology*, 141.

¹⁹ Während uns der Wenn-Satz in der informellen Version (A)* bestens verständlich erscheint, könnten Logiker in der Formalisierung den Einsatz des Existenzsymbols beanstanden; ich werde diese Sorgen bei der nächsten Fußnote entschärfen.

listischen Sinne ein Körper zu sein, der hat (in meiner Terminologie) definitionsgemäß eine Seele. Und zwar, was auch immer genau eine Seele sein mag! Sollten Sie trotzdem gegenüber der Prämisse (A) skeptisch bleiben, etwa weil Sie vor ontologischen Festlegungen zurückscheuen, so verlieren Sie fast nichts von den Früchten meines Beweises (siehe Abschnitt 8).

Wie man in der Prämisse (A) und in einigen meiner nächsten Sätze sehen kann, nutze ich das Symbol \exists für Existenz manchmal etwas anders als im Satz (3). In (3) stand hinter dem Symbol eine Individuenvariable, nämlich k ; jetzt steht hinter ihr die Individuenkonstante i . Ich behandle Existenz also auch wie ein ganz normales Prädikat.²⁰

Sätze wie ‚Ich existiere jetzt‘ oder ‚Zur Zeit t^* existiere ich‘ sind sicherlich sinnvolle Sätze. Solange man sie innerhalb einer konsistenten Logik formalisiert, gibt es nicht den geringsten Grund gegen Existenz als Prädikat. Wir können das Prädikat z.B. benutzen, um gemeinsam mit dem Prädikat T_t (für ‚stirbt zur Zeit t ‘) eine heute weit verbreitete Überzeugung zu formalisieren (die ich bestreite, hier aber nicht widerlegen werde):

(4) $\forall t^* (T_t i \ \& \ t^* > t \rightarrow \neg \exists_{t^*} i)$, oder in suggestiverer Schreibweise,

$T_t i \rightarrow \neg \exists_{t^*} i$, d.h.

(4)* Wenn ich zum Zeitpunkt t sterbe, so gibt es mich zu allen späteren Zeitpunkten t^* nicht.

Es ist wichtig sich klarzumachen, dass mit Individuenkonstanten wie i in verneinten Ausdrücken wie ‚ $\neg \exists_{t^*} i$ ‘ keine Existenzpräsupposition (für den Zeitpunkt t^*) einhergeht; wer die Individuenkonstante i nutzt, behauptet damit nicht zwangsläufig, dass das gemeinte Individuum zum fraglichen Zeitpunkt existiert. Eine solche Redeweise frei von Existenzpräsuppositionen ist uns aus dem Alltag wohlvertraut. So folgt aus dem unstrittigen Satz ‚Es ist nicht der Fall, dass Petrosilius Zwackelmann zaubern kann‘ nicht die Existenz des bösen Freundes von Hotzenplotz. Warum die Sache in unserem Zusammenhang so verstanden werden sollte, zeigt sich an einem wiederum etwas strittigerem Beispiel:

²⁰ Gegen KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 626. Seit Freges Begründung der modernen Logik wird Existenz üblicherweise nicht wie ein Prädikat erster Stufe behandelt, sondern wie ein Prädikat, das Prädikaten zukommt (FREGE, *Die Grundlagen der Arithmetik*, 65 (§53)). Daher haben frühe analytische Philosophen Sätze wie ‚Ich existiere‘ für syntaktischen Unsinn gehalten (z.B. CARNAP, *Überwindung der Metaphysik*, 234). Doch sind überlieferte logische Formalisierungen nicht sakrosankt; wer einen bestimmten Formalismus einsetzt, trifft damit eine Entscheidung über die Ausdruckskraft seiner argumentativen Mittel, deren Berechtigung vom Thema, vom Diskussionszusammenhang und von vielem mehr abhängt. Im augenblicklichen Zusammenhang ist die Rede von existierenden Individuen unschuldig. (Ob sie es auch im Zusammenhang des ontologischen Gottesbeweises ist, kann ich offenlassen).

- (5) $\forall t^* (T_t i \ \& \ t^* > t \rightarrow \neg M_{t^*} i)$, oder in suggestiverer Schreibweise,
 $T_t i \rightarrow \neg M_{>t} i$, d.h.
- (5)* Wenn ich zum Zeitpunkt t sterbe, so bin ich danach jedenfalls kein materieller Körper mehr (*falls* es mich dann überhaupt noch gibt).

Solche Sätze kann man nur formulieren, wenn man Prädikation ohne Existenzpräsupposition erlaubt. Und warum sollten wir das nicht erlauben? Wir verstehen derartige Sätze. Mit Satz (5) wird z.B. ein körperliches Weiterleben nach dem Tod ausgeschlossen; demzufolge wären bestimmte Lehren von der Seelenwanderung falsch (laut denen ich irgendwann nach meinem Tod nur in Gestalt eines anderen biologischen Organismus weiterleben werde). Ebenso falsch wären bestimmte transhumanistische Behauptungen wie z.B. die, dass ich nach meinem Tod frohgemut auf einem technischen Apparat fortexistieren werde. Ob alle diese Behauptungen wahr oder falsch sind, brauche ich für meine Zwecke nicht zu klären; sie sind nicht mein Thema.

4. Meditation über den Tod hinaus

Bislang ist nichts Kontroverses geschehen; ich habe eine bestimmte formale Terminologie eingeführt, deren Nutzung uns weder den Materialismus in all seinen Spielarten aufnötigt noch irgendeine Form von Substanzdualismus. In diesem Abschnitt will ich den Muskel unseres Möglichkeitssinns aufwärmen, damit er im übernächsten Abschnitt 6 zu Höchstleistungen bereit ist. (Dass der Möglichkeitssinn nicht beliebig weit reicht, wird sich im Abschnitt 7 herausstellen).

Wie in der Modallogik üblich werde ich die Raute \diamond als Operator für Möglichkeiten nutzen. Welche Art von Möglichkeitsbehauptungen sie mit sich bringen soll, lasse ich einstweilen offen. Lesen wir sie z.B. als ‚Ich kann mir vorstellen, dass ...‘ oder als ‚Es ist gut möglich, dass ...‘.²¹

Ich beginne mit einer Behauptung, die uns nach einigen Mühen zur entscheidenden Prämisse des Beweises führen wird und die ich hier nur knapp begründen möchte. Wie ich nämlich behaupte, kann ich mir vorstellen, dass ich nach meinem Todeszeitpunkt t noch Wahrnehmungen habe oder Gedanken oder Erinnerungen oder Wünsche oder Gefühle. Mit einer höchst allgemeinen Prädikatkonstante F für Fühlen, Erinnern, Denken, Wahrnehmen, Wünschen usw. lautet die Behauptung zunächst einmal so:

- (6) $\diamond (T_t i \ \& \ F_{>t} i)$, d.h.

²¹ Einige Erläuterungen dazu bringe ich am Ende von Abschnitt 7. – Swinburne nutzt die Raute in seinem Beweis wesentlich weniger eng als ich, indem er sie im Sinne logischer Möglichkeit deutet (SWINBURNE, *Dualism Intact*, 69).

- (6)* Ich kann mir vorstellen, dass ich zum Zeitpunkt t sterbe, aber nach meinem Tod immer noch Wahrnehmungen, Erlebnisse, Gefühle, Wünsche, Erinnerungen usw. genieße.

Um die mich interessierende gewagte Idee einer *körperlosen*, aber seelischen Fortexistenz nach dem Tod zu formulieren, muss ich sie von denjenigen bodenständigeren Ideen des postmortalen, fleischlichen Weiterlebens abgrenzen, an die ich am Ende des vorigen Abschnitts erinnert habe (und um die es hier nicht gehen soll). Die gewagte Idee lautet so:

- (7) $\diamond (T_t i \ \& \ F_{>t} i \ \& \ \neg M_{>t} i)$, d.h.
- (7)* Ich kann mir vorstellen, dass ich zum Zeitpunkt t sterbe, nach meinem Tod immer noch Wahrnehmungen, Erlebnisse, Gefühle, Wünsche, Erinnerungen usw. genieße, *aber völlig ohne eigenen Körper*.

Es ist seitens analytischer Philosophen immer wieder der Verdacht geäußert worden, dass derartige Behauptungen sinnlos seien.²² Das halte ich für falsch. Zwar fallen uns Wahrheit und Sinnhaftigkeit von Sätzen wie (7) und ihren Bestandteilen wie $F_{>t} i$ nicht in den Schoß; doch mit etwas Aufwand lässt sich das richtige Verständnis solcher Sätze explizieren – hier ist unser Möglichkeitssinn gefragt.²³

Was sich beispielsweise verfilmen lässt, ist (bei korrekter Beschreibung) auf jeden Fall vorstellbar. Wir sind also angehalten, uns einen Film aus der Ich-Perspektive vorzustellen, in dessen Verlauf der Protagonist erstens seinen eigenen biologischen Tod erlebt und zweitens erstaunt feststellt, dass er immer noch Gefühle, Empfindungen, Erinnerungen oder sogar Wahrnehmungen genießt. Es wäre eine cineastische Herausforderung, einen solchen Film herzustellen; doch in unserer Phantasie können wir uns gut zurechtlegen, wie er aussehen müsste. Das möchte ich nun in einer kurzen Skizze vorführen.

Dafür stütze ich mich auf ein Gedankenspiel von Moritz Schlick, das später nicht viel anders von Peter Strawson aufgegriffen worden ist.²⁴ Laut Schlick wäre Folgendes ein denkbarer Stand der Dinge:

- (8) Wenn ich Schmerzen habe, so hängt das nicht davon ab, ob *mein* Körper verletzt wird, sondern davon, ob der Körper *irgend einer anderen Person* (z.B. der Körper meines Bruders) verletzt wird.

Wie soll das möglich sein? – Alles hängt davon ab, was unter ‚meinem Körper‘ zu verstehen ist. Schlick hat dafür eine Definition vorgeschlagen, die ich mit leichten Änderungen übernehmen kann:

²² So z.B. GEACH, *God and the Soul*, 19–20 *et passim*.

²³ Dazu und zum Folgenden siehe ausführlich MÜLLER, *Warte, bis du stirbst*.

²⁴ Hierzu und zum Folgenden siehe SCHLICK, *Meaning and Verification*, 361, ähnlich (aber mit dem Gesichtssinn anstelle von Schmerzempfindungen) STRAWSON, *Individuals*, 90f.

- (9) Mein Körper ist *per definitionem* derjenige Menschenkörper, den ich immer nur aus der rückenfreien Perspektive sehe, d.h.: Hände, Füße und weite Teile der Vorderseite dieses Körpers sind mir (bei Tageslicht und unter sonstwie geeigneten Bedingungen) visuell präsent; Rücken und Augen dieses Körpers kann ich dagegen ohne Spiegel nicht sehen; und die Nase dieses Körpers ist mir zuweilen als verschwommener Umriss im Gesichtsfeld gegeben.²⁵

In der Tat, es ist ein interessantes, kontingentes Faktum, dass ich derzeit genau einen solchen visuell gegebenen Körper habe – und dass es eben dieser Körper ist, dessen Verletzung ich als Schmerzen empfinde. Rein theoretisch könnte es anders sein; es könnte sein, dass ich immer und nur dann Schmerz empfinde, wenn mein Bruder verletzt wird: genau wie Satz (8) sagt.²⁶ Dem Wirklichkeits-sinn zuliebe gebe ich zu, dass der Satz derzeit falsch ist. Und es wäre höchst seltsam, wenn er wahr wäre – seltsam, aber nicht unmöglich. Und nur auf die Möglichkeit seiner Wahrheit kommt es für meinen Beweis an.

Das Manöver funktioniert nicht nur für Schmerzen, es funktioniert auch für die anderen Sinne. Ich kann mir nämlich Folgendes vorstellen:

- (10) Welche Geräusche ich höre, hängt nicht von Zustand und Position der Ohren desjenigen Körpers ab, dessen Rücken ich nie zu Gesicht bekomme, sondern von den Ohren irgendeines anderen Körpers. Genauso bei Geruch, Geschmack, Tastsinn usw.

Nicht anders als im Falle von (8) ist auch Satz (10) derzeit falsch, und es wäre höchst seltsam, wenn er wahr wäre – seltsam, aber nicht unvorstellbar. Radikalisieren wir das Gesagte, und stellen uns als nächstes Folgendes vor:

²⁵ Ähnlich SCHLICK, *Meaning and Verification*, 361.366. Ich verwende dies nur als Arbeitsdefinition, die dazu dienen soll, *unter den gegebenen Umständen* eindeutig denjenigen Körper herauszugreifen, den ich ‚mein Körper‘ nenne; schon für Blinde funktioniert die Definition nicht. Um sie zu verbessern, könnten wir die eingangs kurz erwähnte Steuerungsrelation R einsetzen (was freilich für völlig gelähmte Personen nicht funktionieren würde). Von diesen Komplikationen hängt im Folgenden fast nichts ab (siehe aber übernächste Fußnote).

²⁶ Dieses Gedankenspiel würde am reibungslosesten mit einem Zwillingbruder funktionieren. Dann wäre einerseits sichergestellt, dass der für mich schmerzempfindliche Körper im selben Augenblick zu entstehen begann, in dem mein Körper zu entstehen begann – dadurch werden schmerzlose Lebensabschnitte vermieden, wie sie mit einem schmerzempfangenden, fremden Körper ins Spiel kämen, der erst lange nach meiner Geburt gezeugt bzw. geboren würde. (Am günstigsten wäre es, wenn sich die Lebensspannen der beiden Protagonisten genau deckten oder wenn zumindest meine Lebensspanne ganz in derjenigen des Zwillingen enthalten wäre). Andererseits wäre durch weitestmögliche körperliche Gleichartigkeit zwischen meinem und dem für mich schmerzempfindlichen Körper sichergestellt, dass alle mir visuell zugänglichen Regionen meines Körpers ein gleichartiges (im Idealfall isomorphes) Gegenstück für Schmerzempfindungen haben. Sender und Empfänger passen dann optimal zusammen. (Ich blende alle Komplikationen aus, die mit Phantomschmerzen zu tun haben).

- (11) Was ich höre, hängt weder von Zustand und Position der Ohren desjenigen Körpers ab, dessen Rücken ich nie zu Gesicht bekomme, noch von den *Ohren irgendeines anderen Körpers*.
- (12) Was ich sehe, hängt nicht von Zustand und Position der Augen irgendeines Körpers ab.

Alles seltsam, aber nicht unvorstellbar. Doch bedenken Sie, aus (12) ergibt sich, dass es keinen Körper mehr gibt, den ich nur aus der rückenfreien Perspektive sehen kann; laut Satz (12) und Definition (9) habe ich keinen Körper mehr.²⁷ Das führt zur Idee eines krassen Films:

- (13) Der Körper, der laut Definition eben noch mein Körper war, ist jetzt nicht mehr mein Körper; ich sehe meinen ehemaligen Körper aus einer ungewohnten Perspektive von oben; er liegt bäuchlings, stark lädiert und mit verdrehtem Kopf direkt vor einem Porsche auf der Fahrbahn; ich blicke betreten nach unten und staune, dass meine Füße nicht mehr da sind, wo sie zu sein pflegten; auch der verschwommene Umriss meiner Nase ist verschwunden. Ich sehe diese Nase jetzt scharf und im Halbprofil, allerdings (so wie den ganzen Rest meines Leichnams) aus wachsender Entfernung, immer weiter von oben ...

Eine solche Erlebniskette sprengt nicht die Grenzen des Vorstellbaren; sie ließe sich verfilmen.²⁸ Und wie man aus Berichten von Nahtoderfahrungen weiß, gibt es sogar Personen, die etwas Vergleichbares erlebt haben.²⁹ Um Missverständnissen vorzubeugen: Meine Überlegung hängt nicht von der Glaubwürdigkeit dieser Berichte ab; sie hängt nicht davon ab, dass irgend jemand recht hat, wenn er den Satz (13) äußert oder denkt (oder aus der Rückschau konstatiert). Sie hängt nur davon ab, dass wir solche Sätze verstehen, dass also das von ihnen Gesagte im Rahmen des prinzipiell Vorstellbaren liegt. Damit wäre ein wichtiger *Bestandteil* der entscheidenden Prämisse meines Beweises abgestützt. Er lautet so:

- (7) $\diamond (T_t i \ \& \ F_{>t} i \ \& \ \neg M_{>t} i)$, d.h.

- (7)* Ich kann mir vorstellen, dass ich zum Zeitpunkt *t* sterbe, nach meinem Tod immer noch Wahrnehmungen, Erlebnisse, Gefühle, Wünsche, Erinnerungen usw. genieße, aber völlig ohne eigenen Körper.³⁰

²⁷ Ergibt sich dieses Resultat nur unter den Vorzeichen der begrenzt robusten Arbeitsdefinition (9)? – Der Verdacht ist berechtigt, aber meinen Zwecken ungefährlich; bei Verfeinerungen der Definition des Ausdrucks ‚mein Körper‘ lässt sich dasselbe Resultat erzielen, allerdings mit größerem Aufwand (zu Details siehe MÜLLER, *Warte, bis du stirbst*, Abschnitt XV *et passim*).

²⁸ Details in ebd., Abschnitt XXII.

²⁹ Siehe dazu die Details in POPKES, *Erfahrungen göttlicher Liebe*, Kapitel 2.

³⁰ Wie Peter Baumann in einer Kritik an einer früheren Fassung meines Beweises monierte, reichen meine Überlegungen allenfalls hin zu zeigen, dass ich existieren kann, ohne einen Körper zu *haben*; doch müssen wir (so die Kritik) zwischen ‚ein Körper sein‘ und ‚einen

Welche spezielle Sinnesmodalität oder Erlebnisart ich für die allgemeine Prädikatkonstante F einsetze, spielt fürs Weitere keine große Rolle. Mit der Kinotechnik unserer Zeit lassen sich zwar nur visuelle und akustische Sachverhalte verfilmen. Ein im strikten Sinne cineastisches Kriterium für Vorstellbarkeit deckt also nur einen Teil der Einsetzungsinstanzen für die Prädikatkonstante F im Satz (7) ab. Doch dass sich die erarbeiteten Vorstellbarkeiten auch auf andere Wahrnehmungsmodalitäten und Erlebnisarten, ja auf völlig andere geistige Vorgänge wie Erinnerungen, Wünsche, Gedanken usw. ausdehnen lassen, liegt auf der Hand. Mit einem etwas gelockerten Sinnkriterium ist der Teilsatz aus (7) T_i & $F_{>i}$ & $\neg M_{>i}$ auf jeden Fall sinnvoll, liegt also im Bereich des Vorstellbaren – genau wie der übergreifende Satz (7) besagt.

Die entscheidende Prämisse meines Beweises baut auf Satz (7) auf, geht aber deutlich über ihn hinaus; für den Beweis muss der Möglichkeitssinn bis an seine Grenzen getrieben werden. Das ist die Aufgabe des übernächsten Abschnitts; im kommenden Abschnitt werde ich – in erster Linie für Fachphilosophen – ein Modell entfalten, das die bisherigen Überlegungen illustriert und konkretisiert. Dadurch möchte ich bestimmte sprachphilosophische Sorgen entkräften, die vielleicht nicht für alle Leserinnen und Leser interessant sind und daher ohne Verlust des Roten Fadens übersprungen werden können.

5. Exkurs: Das Übergehirn als Modell für die Seele?

Können wir uns vorstellen, ohne Augen buchstäblich etwas zu sehen? Ist das nicht ein Selbstwiderspruch? Um die Frage zu beantworten, möchte ich ein wenig ausholen und zunächst das cineastische Sinnkriterium vom Ende des vorigen Abschnitts technologisch aufrüsten. Und zwar liefern uns die Filmemacher bislang nur visuelle und akustische Signale in den Kinossessel. Mit den verspielten Mitteln der virtuellen Realität lässt sich die Sache jedoch jetzt schon auf eine Weise weitertreiben, die meinen Zwecken zuträglich wäre: Einerseits kann man den bislang passiven Zuschauer aus dem Kinossessel herausholen und in einen aktiven Protagonisten verwandeln; seine Bewegungen lassen sich so schnell und so präzise in

Körper haben' unterscheiden: Es müsste also zusätzlich gezeigt werden, dass ich existieren kann, ohne ein Körper zu *sein*. – Ich wüsste nicht, warum es so schwer sein soll, das mit den hier etablierten Techniken zu zeigen. Ich kann mir nämlich vorstellen, nicht nur meinen eigenen körperlichen Tod, sondern sogar das Ende aller hinreichend komplexen Körper zu verifizieren. Ich könnte als gestorbener Astronom posthum feststellen, dass sich der Erde ein gigantischer Meteorit nähert (wie in Lars von Triers Film *Melancholia* (2011)), oder dass sich die Sonne in einen Roten Riesen verwandelt, der sogar noch die Erde verschlingt, oder dass die Massedichte des Universums weit oberhalb der kritischen Dichte liegt, sodass das Universum in irrem Tempo kollabiert und alle Moleküle auflöst.

diejenigen visuellen und akustischen Reize umrechnen, die er bei Ausführung der fraglichen Bewegung haben müsste, dass er tief in der Simulation versinkt; andererseits kann durch gleichzeitige Bewegung des Untergrundes, auf dem er steht und handelt, sogar der Gleichgewichtssinn in die Simulation aufgenommen werden.

Alle Erlebnisketten, die sich auf diese Weise technisch generieren lassen, sind unter Garantie vorstellbar; und mehr noch, der Bereich des Vorstellbaren erstreckt sich sogar auf alles, was prinzipiell von derselben Art ist, auch wenn es sich bis auf weiteres nicht technisch realisieren lässt. Ganz nebenbei also kann unsere von Triumph zu Triumph eilende Vergnügungsindustrie philosophische Entwicklungshilfe leisten – was freilich kein Zufall ist, denn sie stürmt genau in die Richtung, die seit langem von Philosophen erkundet worden ist, etwa seitens Robert Nozick mithilfe seiner Lustmaschine; er fragte, ob wir uns dauerhaft an ein Gerät anschließen wollten, das uns einerseits am Leben hält, andererseits eine rosarote Lügenwelt vorgaukelt.³¹ Wie man ohne Übertreibung sagen kann, zielt die Computerspiel-Industrie (gegen Nozicks Empfehlung) darauf ab, möglichst viele Personen möglichst lange und vergnüglich in der Immersion versinken zu lassen; dabei erweitert sie Schritt für Schritt den Möglichkeitssinn ihrer Kunden. Dass sie dies nicht aus philosophischen, sondern aus betriebswirtschaftlichen Gründen tut, ist meinen Zwecken nicht abträglich.

Jetzt zurück zu der Frage, ob man rein theoretisch ohne Augen sehen könnte oder ob das auf einen Selbstwiderspruch hinausläuft. Zugegeben, derzeit benötigen wir Augen, um visuelle Informationen über unsere Umwelt zu gewinnen; aber das müsste nicht so sein. Techniker aus dem Silicon Valley feilen bereits an der raffiniertesten Hard- und Software, um uns Menschen immer weiter aus der Abhängigkeit von derartigen körperlichen Gegebenheiten zu befreien. Ein philosophisch aufschlussreicher Extrempunkt dieser Entwicklung kulminiert im Gedankenspiel des Gehirns im Tank, das im Anschluss an Nagels Lustmaschine von Hilary Putnam durchleuchtet worden ist.³²

Und zwar könnte mein Gehirn eines schönen Tages ohne jeden Restkörper an eine Simulationsmaschine angeschlossen werden, die mir die Existenz eines kompletten Körpers mit funktionierenden Sinnesorganen und einer scheinbar wahrgenommenen Umwelt nur vorgaukelt. Könnte mein Gehirn vielleicht schon seit Beginn meiner Existenz an diese herrliche Maschine angeschlossen sein? Dass ich in dieser Lage visuelle Erlebnisse hätte, solange sich in meinem Gehirn

³¹ NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, 42–45.

³² PUTNAM, *Reason, Truth and History*, 5–17 *et passim*. Details hierzu und zum Folgenden biete ich in MÜLLER, *Jenseits* sowie DERS., *Metaphysik und semantische Stabilität*, Abschnitte 19–23.

unter geeigneten Stimulationen der Nervenbahnen die entsprechenden Feuermuster abspielen, wird jede Materialistin zugeben. Visuelle Erlebnisse sind offenbar auch ohne Augen denkbar – wer farbige Qualia erlebt, hat visuelle Eindrücke, und zwar einerlei, woher sie stammen.

Dass es visuelle Erlebnisse wären, mag meine Gegnerin zugeben; aber handelt es sich um einen Fall von Wahrnehmung? Wenn mir Augen vorgetäuscht werden, obwohl ich keine habe – woher soll ich dann wissen, ob meine visuellen Erlebnisse mit der Umwelt übereinstimmen? An dieser Stelle wird es sprachphilosophisch spannend. Wie sich zeigen lässt, wäre die konsistente, lang anhaltende Weltsimulation aus einem gigantischen Rechner keine Täuschung. Im Gegenteil, die visuell erzeugten Meinungen des Gehirns im Tank wären allesamt wahr, denn sämtliche deskriptiven Wörter, mit deren Hilfe das Gehirn diesen Meinungen Ausdruck verleiht, handeln von genau den Gegenständen, auf die sie kausal zurückgehen. Es sind wahre Meinungen über den Inhalt des Simulationscomputers.³³

Auf den ersten Blick habe ich damit ein Eigentor geschossen, denn wenn das Gesagte stimmt, dann hat das Gehirn im Tank – aus unserer Sicht, von außen betrachtet – zwar keine Augen (nicht das, was wir ‚Augen‘ nennen). Doch da ihm diese Augen etwa vor dem simulierten Schminkspiegel perfekt vorgegaukelt werden, und zwar seit Beginn seiner Existenz, und zwar immer mithilfe ganz bestimmter Bits und Bytes im Computer, hat das eingetankte Gehirn das, was es selber in seiner Sprache als ‚Augen‘ bezeichnet; aus unserer Sicht könnte man die fraglichen Nullen und Einsen als ‚Bit-Augen‘ bezeichnen. Nur: Insofern wir hier wie verabredet aus der Ich-Perspektive philosophieren, scheint es mir nicht gelungen zu sein, ein Szenario zu entfalten, in dem ich etwas sehen kann, *ohne* das zu haben, was ich selber als ‚Augen‘ bezeichne.

Um dem entgegenzutreten, muss ich das Gedankenspiel ein Stück weitertreiben, zunächst wieder aus der Außenperspektive. Das Gesagte gilt nicht nur für Augen, es gilt für alle anderen Elemente aus der simulierten Welt des betrachteten Gehirns im Tank. Es sieht dort zwar nicht in einen Spiegel, sondern nur in einen Bit-Spiegel (insofern dann diejenigen Codes im Rechner vorliegen, die den Spiegel simulieren); aber es sieht mit seinen Bit-Augen in das, was es selber als ‚Spiegel‘ bezeichnet. Und wenn ihm bei einer simulierten Gehirnoperation ohne Vollnarkose der offene Schädel vorgegaukelt wird, dann kann es im Bit-Spiegel

³³ Diese Überlegungen folgen aus Putnams Externalismus (PUTNAM, *The Meaning of ‚Meaning‘*), den er an anderer Stelle auf das Gehirn im Tank angewendet hat (DERS., *Reason, Truth and History*, 14 *et passim*). Eine verwandte Überlegung Davidsons lässt sich ebenfalls mühelos auf dies Gedankenspiel übertragen (DAVIDSON, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, 316f.; für die Übertragung siehe MÜLLER, *Metaphysik und semantische Stabilität*, §3.8).

vielleicht sogar das sehen, was es ‚mein Gehirn‘ nennt, was aber in Tat und Wahrheit nur ein Bit-Gehirn ist.

Jetzt wird die Geschichte dramatisch: Der Rechner simuliert dem Gehirn im Tank einen tödlichen Zusammenprall mit einem Bit-Porsche; sein Bit-Auge und sein Bit-Gehirn, ja sein gesamter Bit-Körper wird im Speicher des Rechners zerstört. Nach diesem betrüblichen Ereignis könnten die kalifornischen Ingenieure das eingetankte Gehirn sterben lassen, um ihr Experiment zu beenden. Aber an der Westküste leben unverbesserliche Optimisten; sie lassen das Gehirn unangestastet, das also in seinem Tank mit Nährflüssigkeit weiter vor sich hinlebt.

Vielleicht hätte es mangels simulierter Augen ab dann keine visuellen Erlebnisse mehr; eine schreckliche Vorstellung. Aber so muss die Geschichte nicht weitergehen. Aus derjenigen Perspektive, aus der das eingetankte Gehirn kurz vor dem simulierten Zusammenprall noch über die Bit-Augen höchst alarmierende Gesichtseindrücke empfing, liefern die genialen Ingenieure weiterhin wahrheitsgetreue Signale auf die visuellen Inputbahnen ins Gehirn. Die Techniker greifen an Ort und Stelle im weiterlaufenden Simulationscomputer die entsprechenden Speicherinhalte ab und verwandeln sie in geeignete neuronale Signalmuster, jetzt aber ohne zwischengeschaltete Bit-Augen.

So kann das Gehirn nach dem, was es ‚die Zerstörung meines Körpers‘ nennt, immer noch wahrheitsgetreue Informationen vom ‚Unfallort‘ beziehen und z.B. wahrheitsgemäß feststellen, dass die Bit-Ambulanz knapp zu spät kommt. Wenn die Sache gut programmiert ist, erlebt das Gehirn z.B. diejenigen Bildersequenzen, die eine 3D-Kamera genau von dort aus aufzeichnen würde, wo sich kurz vor dem fatalen Unfall seine Bit-Augen zuletzt befunden haben; mehr noch – erhebenderweise kann sich der gedachte Aufzeichnungsstandpunkt dieses Films nach und nach aus der ursprünglichen Perspektive ablösen, um die Szenerie von immer weiter oben darzubieten (wie in einer Kamerafahrt mittels Drohne). Mit welchen Worten müsste das Gehirn im Tank diesen Sachverhalt beschreiben? Es müsste korrekterweise sagen:

- (14) Ohne jetzt noch über Augen zu verfügen, ja ohne intakten Körper, sehe ich die verspätete Ambulanz aus genau der Perspektive, die kurz vor dem fatalen Unfall von meinen damaligen Augen definiert worden ist; oh, und jetzt sehe ich das weitere Geschehen mehr und mehr wie aus der Vogelperspektive.

Ob das Gehirn dies unmittelbar nach seinen aufwühlenden Erlebnissen zu sagen oder zu denken *emotional imstande* wäre, kann ich offenlassen. Mir geht es darum, dass das Gehirn einem solchen Satz rationalerweise zustimmen müsste, wenn es dafür die emotionale Kraft aufbrächte. (Philosophieren heißt Sterbenlernen – man sollte sich auf derartige Erlebnisketten innerlich vorbereiten, um im Fall der Fälle gedanklich auf der Höhe zu sein).

Der Satz (14) wäre wahr; das Gehirn durchläuft genau diejenigen visuellen dreidimensionalen Erlebnissequenzen, die es hätte, wenn es noch mit unversehrten Bit-Augen an Ort und Stelle wäre und dann nach oben schwebte. D.h. genau aus der benannten Perspektive sind ihm die weiteren Abläufe am simulierten Unfallort präsent. Und wir sehen von außen, dass der Satz (in seiner Sprache) zuträfe.

Es ist ein verzwicktes philosophisches Problem, was das eingetankte Gehirn in der eigenen Sprache *post mortem* über seine fortdauernde Existenzgrundlage sagen müsste – mangels dessen, was es ‚meinen Körper‘ nennt. Es wäre falsch, wenn es von ‚meinem Gehirn im Tank‘ spräche, denn sein Bit-Gehirn wäre ‚nach dem Zusammenprall mit dem Bit-Porsche zerstört, läge also keinesfalls in einem Bit-Tank; und vor dem Zusammenprall war dieses ‚Gehirn‘ ebenfalls nicht im ‚Tank‘, sondern in einem ‚Körper‘.³⁴

Um von seinem Bewusstseinträger sprechen zu können, muss das Gehirn im Tank zu anderen begrifflichen Ressourcen greifen als diejenigen, die bislang zur Sprache gekommen sind. Seine physikalischen, chemischen, biologischen, geographischen Ausdrücke reichen nicht aus dem Computer heraus, an den es angeschlossen ist, außerhalb dessen es sich aber befindet. Was kann es da noch sagen? Materialistinnen werden die Antwort ungerne hören, aber in der umschriebenen Situation sind *metaphysische* Ausdrücke das Mittel der Wahl.

Philosophierenderweise müsste das Gehirn im Tank eine Ebene weiter innen selber über ‚Gehirne im Tank‘ nachsinnen (das wären Bit-Gehirne im Bit-Tank) und diese Denkrichtung per Möglichkeitssinn nach außen auf höhere Wirklichkeitsschichten umkehren. D.h. es müsste von einem ‚Übergehirn‘ sprechen, das sich definitionsgemäß zu dem eigenen ‚Gehirn‘ so verhält, wie dieses ‚Gehirn‘ zum ‚Bit-Gehirn‘ innerhalb seines tanksprachlichen Gedankenspiels.

Jetzt kommt der Clou: Was ich dem eingetankten Gehirn soeben in den Mund gelegt habe, um ihm aus seiner beschränkten Computerwelt sprachlich herauszuhelfen, funktioniert genauso, wenn wir es um eine Ebene nach oben verschieben. Auch ich könnte ein Übergehirn haben; es befände sich außerhalb, ja oberhalb dessen, was ich als ‚materielle Welt‘ bezeichne. Es liegt auf der Hand, dass sich im Laufe dessen, was ich ‚meinen körperlichen Tod‘ nenne, zwar mein ‚Gehirn‘ auflösen würde, dass aber bei Fortexistenz des Übergehirns auch mein darauf implementiertes seelisches Leben weiterliefe. Und nicht anders als das Ge-

³⁴ Ohne schlafende Hunde wecken zu wollen, ist es spätestens jetzt an der Zeit, ein Eingeständnis zu machen: Aus der Interpretation der Tanksprache ergibt sich, dass ein Gehirn im Tank falsch liegt, wenn es sagt: ‚Ich bin ein Gehirn im Tank‘. Wie sich daraus folgern lässt, kann ich ebenfalls nicht das sein, was ich in meiner Sprache als ‚Gehirn im Tank‘ bezeichne. Das antiskeptische Potential dieses Gedankens (den als erster Putnam zu fassen wusste) ist hier nicht mein Thema (siehe dazu in Buchlänge MÜLLER, Hilary Putnam).

hirn im Tank könnte ich sogar nach Zerstörung meines Körpers und meiner Augen weiterhin eine visuelle Perspektive auf die materielle Welt genießen, in perfekter Analogie zu den vorher geschilderten Abläufen (nur gleichsam eine Ebene höher). Selbstverständlich könnte das Übergehirn ebensogut in dem Augenblick zerstört werden, in dem der von ihm gesteuerte Körper stirbt – dann würden die hier durchgepielten Möglichkeiten nicht verwirklicht, und es wäre aus mit mir nach meinem Tod.

Wie dem auch sei, alles in allem wäre das Übergehirn ein halbwegs passabler Kandidat für die immaterielle Seele, die ich hier beweisen möchte. Denn im betrachteten Gedankenspiel wäre folgender Satz meiner Sprache falsch:

- (1) $M_{<t}$ i, d.h.
 (1)* Ich bin zur Zeit t_0 – vor meinem Todeszeitpunkt t – bloß ein materieller Körper.

Laut Gedankenspiel vom Übergehirn im Übertank wäre ich *zur augenblicklichen Zeit t_0* ein Doppelwesen mit sowohl Gehirn (nebst Restkörper) als auch Übergehirn, und dieses Übergehirn wäre kein materieller Gegenstand, da es außerhalb dessen läge, was ich als ‚physikalisches Universum‘ bezeichne; *nach dem Todeszeitpunkt t* hingegen wäre mein Dasein auf ein immaterielles Übergehirn zusammengeschrumpft, dessen seelisches Leben weiterläuft (wenn ich Glück habe).

Gegen die Überlegungen aus diesem Abschnitt gibt es einen Einwand, von dessen Stärke ich aus Diskussionen mit Antonia Hildebrandt erfahren habe. Dem Einwand zufolge funktioniert der besprochene Satz des Gehirns im Tank nach dem simulierten Zusammenstoß mit dem Bit-Porsche nicht wie gewünscht:

- (14) Ohne *jetzt* noch über Augen zu verfügen, ja ohne intakten Körper, sehe *ich* die verspätete Ambulanz aus genau der *Perspektive*, die kurz vor dem fatalen Unfall von *meinen* damaligen Augen definiert worden ist ...

Laut Einwand bekommen indexikalische Wörter wie ‚ich‘ ihre Bedeutung allererst im Verein mit anderen indexikalischen Ausdrücken wie ‚hier‘, ‚Du‘ und ‚jetzt‘, und zwar im gemeinsamen sprachlichen Austausch und Tun einer Gruppe von Sprecherinnen und Sprechern. Für sich alleine funktioniert keiner dieser Ausdrücke, und für sich alleine kann kein Sprecher solchen Ausdrücken Sinn verleihen. Bedauerlicherweise wäre ein körperloser Sprecher von jeder Kommunikation ausgeschlossen – er könnte niemanden mit ‚Du‘ anreden, er könnte auf keinen Ort zeigen und ‚dort‘ sagen, und er würde von niemandem korrigiert, da ihn niemand hören würde. Damit ginge nicht nur Bedeutung des Satzes (14) verloren, sondern jedes Sprechen verlöre seinen Sinn, jede Sinneswahrnehmung wäre gegenstandslos.

Soweit der Einwand. Um ihn abzufangen, möchte ich zwischen Spracherwerb und Sprachbenutzung unterscheiden. Ich kann es offenlassen, ob jemand zum Verständnis des Worts ‚ich‘ gelangen kann, der noch nie einen Körper hatte, der bislang nirgendwo lokalisiert war und mithin weder das Wort ‚hier‘ hat erwerben können noch sich jemals mit anderen Sprechern von gleich zu gleich hat austauschen können.³⁵ Es mag sein, dass so jemand nicht weiß, was es heißen soll, eine visuelle Perspektive auf die Welt einzunehmen oder ‚ich‘ und ‚dort‘ zu sagen.

Aber wir reden über einen Sprecher, der völlig normal aufgewachsen ist. Das argumentierende Subjekt ist während der Argumentation am Leben, hatte bis dahin einen lokalisierbaren Körper, genoss vielerlei Austausch mit anderen und hat in dieser erfreulichen Situation das Wort ‚ich‘ in seinen vielen Facetten sowie mit seinen vielen Verknüpfungen gelernt. Die Frage ist, wieviele dieser sprachlichen und geistigen Fertigkeiten erhalten bleiben, wenn das Subjekt lange nach seinem Spracherwerb plötzlich aus seiner aktiven Rolle als räumlich verkörperter Sprecher herausfällt, will sagen, herausstirbt – und dann nur noch als passives Wesen fortexistiert mit einem Input aus der Welt, in die es nicht mehr eingreifen kann.³⁶ Unter materialistischen Vorzeichen ist das Gedankenspiel vom Gehirn im Tank ein Modell, das wir bestens überblicken: Solange das Gehirn selber intakt bleibt, sind die neurophysiologischen Voraussetzungen für sprachliches Verständnis erfüllt; die Gehirnregionen, in denen sein Sprachgedächtnis wurzelt, sind nicht lädiert.

Doch laut Einwand würde ein Satz wie (14) unmittelbar nach dem simulierten Unfall mit dem Bit-Porsche jeden Sinn und jede Bedeutung verlieren. Dem stimme ich nicht zu. Sollte das Gehirn im Tank den simulierten Tod seines simulierten Körpers überleben, so spräche wenig dafür, dass ihm das Verständnis des

³⁵ Wer die Frage verneint, schließt mit rein begrifflichen Gründen aus, dass Gott ohne materiellen Körper existiert und einen von uns z.B. so anspricht: ‚Ich habe Dich bei Deinem Namen gerufen‘ (BWV 228; Jes 43,1). Stramm atheistische Vorurteile beiseite – wäre es nicht überzogen, solche Möglichkeiten bereits mit sprachanalytischen Mitteln auszuschließen?

³⁶ Weil das eingetankte Gehirn nach der Simulation des tödlichen Unfalls weder Körper noch Bit-Körper hat, kann es nicht mehr in seine ehemalige Umwelt eingreifen; doch das allein verdammt es nicht zu hundertprozentiger Passivität. Erstens kann es Gedanken fassen und fortspinnen, Schlüsse ziehen usw. – ein eminent aktives Geschäft; zweitens lässt sich die betrachtete Geschichte so ausbauen, dass das Gehirn im Tank die gesehene Perspektive auch noch nach dem simulierten Unfall per Willensakt verändern kann. Hierfür müssen die genialen Ingenieure seine neuronalen Signale wie gehabt von den Outputbahnen abgreifen und in den Rechner umleiten, um zu berechnen, wo die ehemaligen Bit-Augen nach der fraglichen Entscheidung plaziert wären, wenn sie nicht zerstört worden wären.

Wortes ‚ich‘ auf einen Schlag abhanden kommt.³⁷ Ob es sich so verhält, ist eine Frage der Interpretation.

Solange die Interpretation strittig ist, sollten wir sicherheitshalber die Methode der radikalen Interpretation heranziehen: Wir beobachten das sprachliche Verhalten des Sprechers so wie die Feldlinguistin im Urwald nach Entdeckung einer neuen Sprachgemeinschaft – dadurch ist sichergestellt, dass keine unzulässigen semantischen Vorannahmen über die Quellsprache eingeschmuggelt werden.³⁸

Der Goldstandard jeder radikalen Interpretation ist das Prinzip des Wohlwollens: Nur wenn die Äußerungen eines Sprechers noch nach besten Anstrengungen der Interpretin keinen rationalen Sinn ergeben und sich z.B. nicht übersichtlich mithilfe von Wahrheitsbedingungen systematisieren lassen, nur dann sollte man zum Äußersten greifen und die Interpretation aufgeben – das wäre eine Kapitulation. Doch so schlimm steht es nicht um das eingetankte Gehirn. Unter den beschriebenen Umständen dürfen und müssen wir einem Satz wie (14) nicht nur Verständlichkeit (d.h. Interpretierbarkeit), sondern sogar Wahrheit zusprechen.

Denn wenn wir das Gehirn im Tank vor seinem simulierten Unfall gut interpretieren konnten, dann spricht erst einmal alles dafür, dass seine Wörter ihre Bedeutung kurz nach dem Unfall behalten haben. Und diese Hypothese lässt sich testen; wir lauschen dem erstaunten Gehirn Sätze wie (14) ab und schauen, ob sie zu dem passen, was es aus dem Simulationscomputer geboten bekommt. Wenn ja, dann hat sich die Hypothese bewährt, und das Gehirn sollte so interpretiert werden wie vor dem simulierten Unfall. Wer dem Erlebnisprotokoll des Gehirns stattdessen lauter falsche oder gar unsinnige Sätze entnimmt, verweigert sich der wohlwollenden Interpretation; er hört auf zu interpretieren.

6. Mit virtuoser Phantasie zur entscheidenden Prämisse des Beweises

Im vorletzten Abschnitt habe ich dargelegt, dass wir uns aus der Innenperspektive vorstellen können, wie es wäre, nach dem eigenen Tod mit weiterlaufenden Erlebnissen fortexistieren, aber ohne Körper. Und im vorigen Abschnitt habe ich

³⁷ Analog mit Putnams Externalismus bei Wörtern wie ‚Wasser‘ und ‚Tank‘ (PUTNAM, The Meaning of ‚Meaning‘, 18f.): Wer seit kurzem auf der Zwerde zu Besuch ist, meint mit seinem Ausdruck ‚Wasser‘ immer noch ‚H₂O‘, nicht ‚X_yZ‘, und wer seit kurzem im Tank steckt, meint immer noch Tanks, keine Bit-Tanks, wenn er ‚Tank‘ sagt. Nach welcher Zeit sich Sinn und Bedeutung solcher Ausdrücke verschieben, kann ich offenlassen.

³⁸ Der *locus classicus* ist QUINE, Word and Object, Chapter 2; siehe auch DAVIDSON, Radical Interpretation; LEWIS, Radical Interpretation. Zur radikalen Interpretation des Gehirns im Tank siehe MÜLLER, Metaphysik und semantische Stabilität, Abschnitte 3–4.

eine solche Geschichte aus der Außenperspektive entfaltet, und zwar unter materialistischen Vorzeichen (insbesondere unter den Vorzeichen einer materialistischen bzw. naturalistischen Sprachphilosophie). Diese Geschichte ist nach allem, was wir über die Naturgesetze wissen, prinzipiell technisch realisierbar. Nach diesen Mühen steht uns nun vielleicht ein Modell vor Augen, das den zuvor bloß aus der Erlebnisperspektive geschilderten Sachverhalt illustriert. Mein Beweis ist unabhängig von dem Modell; es bietet wirklich nur eine Illustration des Beweisergebnisses. Unsere – noch zu beweisende – Seele könnte so etwas sein wie das Übergehirn; sie könnte aber auch auf völlig andere Weise außerhalb der physikalischen Welt stehen.³⁹

Behalten wir das Modell im Hinterkopf, und gehen wir einen Schritt weiter: Wenn ich mir (wie im vorletzten Abschnitt gezeigt) vorstellen kann, nach meinem Tod weiterhin gewisse seelische Zustände *F* wie Gefühle, Wahrnehmungen, Erinnerungen und Wünsche zu durchlaufen, und zwar ohne Körper, dann kann ich mir alles das auch vorstellen im Verein mit beliebigen Wahrheiten über meine augenblickliche Situation. Das ist die entscheidende Prämisse meines Beweises. In anderen Worten besagt sie: Was auch immer derzeit der Fall ist, es hat bei Eingemeindung ins Gedankenspiel seelischer Fortexistenz nach dem Tod keinerlei Einfluss darauf, *ob* ich laut diesem Gedankenspiel nach meinem Tod irgendetwas erleben, fühlen, denken, planen oder wünschen könnte.

Was, *genau*, ich nach meinem Tod im Falle des Falles erlebe oder fühle oder empfinde, das kann hingegen sehr wohl von früheren Wahrheiten abhängen. Den Grund dafür sieht man am deutlichsten im Fall von Erinnerungen: Woran ich mich (wenn überhaupt) nach meinem Tod erinnere, hängt sicher auch von meinen Erlebnissen zu Lebzeiten ab. Und im Fall von Wünschen dürfte es ebenfalls einen solchen Zusammenhang geben: Was ich mir nach meinem Tod wünsche, dürfte zum Teil davon abhängen, was ich mir vor meinem Tod gewünscht habe.

Solche Kausalketten, die im Falle des Falles über den Tod hinauswirken, also die prä- mit der postmortalen Existenz verknüpfen, sind hilfreich, wenn es darum geht, die Einheit der eigenen Person (oder jedenfalls die Einheit des Subjekts, des Ichs) beim Übergang vom Leben zur körperlosen Fortexistenz zu sichern. In der Tat, damit die hier durchdachten Möglichkeiten Hand und Fuß haben, muss ich nach meinem Tod in irgendeinem substantiellen Sinne derselbe sein wie vor dem Tod – und das sogar dann, wenn ich meinen Körper bei diesem Übergang verlie-

³⁹ Wäre sie so etwas wie ein Übergehirn, so wäre sie weder unzerstörbar noch unteilbar, oder genauer gesagt: nicht unbedingt für alle Ewigkeit existent.

ren werde. Klarerweise können nur seelische Tatbestände die erforderliche trans-temporale Einheit der Person bzw. des Ichs oder des Subjekts sicherstellen.⁴⁰ Um es zu wiederholen: Die seelischen Inhalte meiner postmortalen Fortexistenz hängen zu einem nicht unerheblichen Teil von ihren prä-mortalen Vorgängern ab.

Aber in der entscheidenden Prämisse meines Beweises geht es nicht um die Inhalte der seelischen Zustände nach dem Tod, sondern um die Tatsache, dass ich dann überhaupt noch solche Zustände durchlaufe. Es geht nicht um das Wie, sondern um das Ob. Wenn ein postmortales seelisches Leben ohne Körper überhaupt möglich ist (Abschnitt 4), dann hängt dies nicht von augenblicklichen Fakten ab. Ich kann mir beliebige augenblickliche Fakten mühelos mit der seelischen Fortexistenz nach dem Tod zusammenreimen. In formaler Schreibweise lautet die entscheidende Prämisse so:

(B) $\forall X (X_{<t} i \rightarrow \diamond (X_{<t} i \ \& \ T_t i \ \& \ F_{>t} i \ \& \ \neg M_{>t} i))$, d.h.

(B)* Was auch immer vor meinem Tod mit mir *de facto* der Fall ist oder war, von mir getan wird oder getan worden ist, mit mir geschieht oder geschehen ist usw., stets vermag ich mir diese Tatsache *zusammen* mit meinem Tod und meiner körperlosen, aber seelischen Fortexistenz nach dem Tod vorzustellen.

Das *X* in dieser Prämisse ist eine Variable für beliebige Prädikatausdrücke, steht also für sämtliche Eigenschaften, die mir zukommen, oder für Zustände, in denen ich mich finde, oder für Ereignisse, in die ich verwickelt bin.

Die Quantifikation ‚ $\forall X$ ‘ über einer solchen Variable mag bei ontologisch nervösen Nominalistinnen für Unruhe sorgen – aber der Universalienstreit ist hier nicht mein Thema.⁴¹ Um derartige Sorgen zu zerstreuen und um darzutun, wie bodenständig die hier eingesetzten formalen Ressourcen sind, gebe ich zwei Beispiele für harmlose Sachverhalte, die aus demselben Holze geschnitzt sind wie meine Prämisse (B). Beide Beispiele wurzeln in virtuosen Leistungen der Phantasie, stehen also auf einem ähnlichen Nährboden wie meine Prämisse, die eine

⁴⁰ Ich muss es offenlassen, ob ich noch eine komplette Person wäre, wenn ich nach meinem Tod körperlos fortexistierte; vielleicht benötigen Personen einen Körper oder zumindest einen Avatar (etwa in Gestalt des Bit-Körpers), den sie im Prinzip steuern können – daher bringe ich oben im Haupttext die beiden Alternativausdrücke ‚Ich‘ und ‚Subjekt‘. Nun haben analytische Philosophen wie Schlick erhebliche Bedenken gegenüber der Verständlichkeit von Substantiven wie ‚Ich‘, ‚Ego‘, ‚Bewusstsein‘ usw. geäußert (SCHLICK, *Meaning and Verification*, 360.368); meiner Ansicht nach lassen sich diese Bedenken selbst unter den Vorgaben der schärfsten sprachanalytischen Klarheitsstandards zerstreuen (MÜLLER, *Warte, bis du stirbst*, Abschnitte XVI bis XXIII).

⁴¹ Der sprachanalytische *locus classicus* zu diesem altehrwürdigen Streit ist QUINE, *On What There is*.

äußerst weitgehende, ja virtuose Fähigkeit unseres Möglichkeitssinns dokumentiert – nämlich die Fähigkeit, sogar *beliebige* Tatbestände in die sowieso schon schwer vorstellbare Lage einer postmortalen Fortexistenz mit hineinzunehmen.

Das erste Beispiel betrifft improvisierende Märchenerzähler – Sie kennen das Spiel, auf dem ich aufbauen möchte: Das Publikum gibt drei Stichworte vor, etwa ‚goldenes Haar‘, ‚Wunderhund‘ und ‚Kinderschar‘, und der Erzähler soll sich auf der Stelle ein stimmiges Märchen ausdenken, in dem die drei Stichworte vorkommen. Je nach Ansprüchen des Publikums und je nach Phantasie des Erzählers ist das eine schwierige oder einfache Aufgabe. (Uns analytischen Philosophen fällt die Sache verblüffend schwer). In meinem Beispiel wird der Schwierigkeitsgrad der Aufgabe durch folgende Zusatzregel noch gesteigert. Und zwar darf das Publikum mitten im Lauf der Erzählung ein Mal eingreifen, indem es ein beliebiges viertes Stichwort X einstreut, das in dem bereits laufenden Märchen ebenfalls vorkommen muss. Ein virtuoser Erzählkünstler wäre eine Person, die ihre bereits begonnene Geschichte jederzeit um ein beliebiges Stichwort X herum weiterzubauen weiß, ohne dass die Stimmigkeit der Geschichte darunter leidet, ja, ohne dass man der Geschichte nachträglich den Augenblick anmerkt, an dem das fragliche Stichwort X wie z.B. ‚der Heilige Nikolaus‘ hinzukam. (Und um die Spielregeln in noch engere Nähe zu meiner Prämisse (B) zu bringen, in der das X für mir *tatsächlich* zukommende Prädikate steht, könnte man im Erzählspiel verlangen, dass das X für einen Gegenstand stehen soll, den es tatsächlich gibt, also z.B. ‚Göttingen‘ anstelle des ‚Hl. Nikolaus‘; die Phantasie soll demzufolge mindestens einen tatsächlichen Gegenstand umspielen).

Wem das Beispiel zu kindisch vorkommt, dem gebe ich ein zweites Beispiel mit etwas gediegenerem Gehalt. Denken wir an einen virtuoson Komponisten, der ein zweistimmiges polyphones Musikstück spielt und vorher sagt: ‚Wer mir, während ich spiele, ein beliebiges drittes Thema X vorsingt, dem improvisiere ich mit diesem dritten Thema als Kontrapunkt ein dreistimmiges Stück‘.⁴² Auch hier

⁴² Am ehesten scheint es Bach in die Nähe dieser kompositorischen Virtuosität gebracht zu haben, indem er z.B. im Eingangschor der Matthäus-Passion exakt beim textlich vorgegebenen Stichwort ‚Lamm‘ mit der alleruhigsten Selbstverständlichkeit ins ohnehin schon komplexe Tongeschehen den Choral ‚Oh Lamm Gottes unschuldig‘ einflocht. Es ist freilich nicht bekannt, ob er das beim Komponieren sozusagen auf Zuruf seines Librettisten improvisierte oder ob er es von langer Hand geplant hat (zu Details dieses Beispiels siehe MÜLLER, Zu schön, um falsch zu sein, §6.10). Ein anderes Beispiel ist Bachs Überarbeitung des *Stabat Mater* von Pergolesi, dessen Bratschenstimme er aus dem Gleichklang mit dem *basso continuo* herauslöste, um sie als eigenständige Stimme im Kontrapunkt zu führen (*Tilge, Höchster, meine Sünden*, BWV 1083). Ob der historische Bach sich selber im oben erläuterten Sinne als virtuoson, ja sportlichen Kontrapunkt-Komponisten gesehen hat, ist für meine Zwecke unerheblich; mir genügt es, dass wir ihn so deuten können und diese Deutung verstehen.

geht es wie im ersten Beispiel um eine bestimmte Virtuosität der kreativen Phantasie, die sich darin zeigt, auf ein *beliebiges* neues Element X stimmig reagieren zu können.

So harmlos, wie ich eben einen virtuoson Märchenerzähler bzw. einen virtuoson Komponisten mithilfe einer Variablen X charakterisiert habe – so harmlos funktioniert die Variable X in meiner Prämisse (B). Auch hier ist eine ganz bestimmte Virtuosität gefragt, nämlich die Fähigkeit, in eine bereits schwer vorstellbare Zukunft (der bloß seelischen Fortexistenz nach dem Tod) eine beliebige Tatsache X zu integrieren, ohne dadurch die Grenzen des Vorstellbaren zu sprengen:

(B) $\forall X (X_{<t} i \rightarrow \diamond (X_{<t} i \ \& \ T_t i \ \& \ F_{>t} i \ \& \ \neg M_{>t} i))$, d.h.

(B)* Was auch immer vor meinem Tod mit mir *de facto* der Fall ist oder war, von mir getan wird oder getan worden ist, mit mir geschieht oder geschehen ist usw., stets vermag ich mir diese Tatsache zusammen mit meinem Tod und meiner körperlosen, aber seelischen Fortexistenz nach dem Tod vorzustellen.

Um den Tatbestand, der von dieser Prämisse beschrieben wird, zu dramatisieren: Die Wahrheitsfee gibt mir einen versiegelten Umschlag, worin ein Zettel mit irgendeiner garantiert wahren Information X über mich jetzt steckt. Wenn ich meinen Möglichkeitssinn gut trainiert habe, so weiß ich, und zwar schon bevor ich das Siegel erbreche: dass ich mir körperlose Wahrnehmungen nach dem Tod vorstellen kann, *zusammen mit der Wahrheit von X*.⁴³

Wie gesagt, die Prämisse verlangt uns und unserem Möglichkeitssinn einiges ab. Daher möchte ich zur Sicherheit einen Weg skizzieren, sich die Plausibilität der Prämisse vor Augen zu führen. Und zwar handelt der Text im Regierungsbezirk des Vorstellbarkeitsoperators (also hinter der Raute) von drei getrennten Zeitintervallen:

(B) $\dots \diamond (X_{<t} i \ \& \ T_t i \ \& \ (F_{>t} i \ \& \ \neg M_{>t} i))$,

nämlich erstens von einem Zeitraum vor meinem Tod (‚ $X_{<t} i$ ‘), zweitens von meiner Todesstunde bzw. -sekunde (‚ $T_t i$ ‘) und drittens von dem Zeitraum nach meinem Tod (‚ $F_{>t} i \dots$ ‘). Wenn wir uns nun die Gesamtfolge aller möglichen bzw. vorstellbaren Kombinationen von Tatbeständen einfach nur der Reihe nach aus drei mehr oder minder dicken, voneinander zeitlich getrennten Zeitscheiben zusammengesetzt denken, dann erscheint es plausibel, dass die drei Zeitscheiben

⁴³ Für den Fall, dass es unvorstellbare Wahrheiten geben sollte, müsste ich die Wahrheiten X im gesamten Beweis auf die vorstellbaren Wahrheiten einschränken – was den Beweis lediglich etwas umständlicher werden ließe.

mit beliebigen denkbaren Inhalten gefüllt werden können, ohne sich gegenseitig zu stören.⁴⁴

Unter den Vorzeichen eines cineastischen Kriteriums für Vorstellbarkeit kann ich am Anfang eines Films irgendwelche wahren Begebnisse meines bisherigen bzw. zukünftigen Lebens zeigen und kann danach – ohne Veto des Möglichkeitssinns – den tatsächlichen Tod in den Film einbauen. An dieser Stelle könnte der Film jäh abreißen (wodurch er den Materialismus illustrieren würde) – er könnte aber genauso gut, immer noch ohne Veto des Möglichkeitssinns, weiterlaufen, und diese dritte Scheibe der verfilmten Geschichte könnte völlig unabhängig von prämortalem Leben und von Todesart hinzugefügt werden. *Ob* der Film aus der Erlebnisperspektive des Gestorbenen stimmig (und gemäß den Details aus den vorigen beiden Abschnitten) fortgesetzt wird oder nicht, hängt kein Stückchen davon ab, was in dem Film zuvor gezeigt wurde.

Für versierte analytische Philosophen will ich diesen Abschnitt mit zwei technischen Komplikationen abschließen, die man gut überspringen kann, wenn man existentiell unnützen Denksport scheut. Die erste Komplikation betrifft die Prädikate *X* auf dem Zettel der Wahrheitsfee. Diese Prädikate kommen (wie dargetan) mit einem prämortalen Zeitindex ‚*t*‘ ins Spiel; es geht also nur um diejenigen meiner Eigenschaften, Zustände, Handlungen und Widerfahrnisse, die vor meinem Tod statthaben. Zum Beispiel, dass ich braune Augen habe, dass ich mich seit einiger Zeit vor dem nächsten Krieg in Europa fürchte, dass ich heute pünktlich meinen Tee eingenommen habe und dabei einen Zaunkönig hörte. Das sind bodenständige Beispiele, aus denen sich die Plausibilität der Prämisse (B) speist.

Doch das intendierte Verständnis der Prämisse lässt sich mit destruktiven Scherzen torpedieren, die unter dem Etikett der Cambridge-Eigenschaften in die Annalen der analytischen Philosophie eingegangen sind; zum Beispiel:

⁴⁴ Ähnlich dachte sich Carnap die möglichen Weltzustände pro Zeitpunkt *Ort für Ort* zusammengesetzt aus beliebigen Kombinationen örtlich unabhängiger Einzelatbestände; eine seiner Welten wäre z.B. ‚ $G(x_1, y_1, z_1) \& \neg H(x_1, y_1, z_1) \& \neg G(x_1, y_1, z_2) \& \neg H(x_1, y_1, z_2) \& \dots$ ‘ (mit voneinander unabhängigen Prädikatkonstanten *G*, *H* usw.) So wie sich bei Carnap die Einzelatbestände von Ort zu Ort einzeln frei wählen lassen, so steht es auch auf der Zeitachse: ‚ $(G_{t-1} \& \neg H_{t-1}) \& (G_t \& H_t) \& (\neg G_{t+1} \& H_{t+1}) \& \dots$ ‘ Alle Kombinationen in sich konsistenter Zeitscheiben sind möglich. – Auch in Carnaps legendärem Wahrnehmungsstrom ist keine apriorische Garantie eingebaut, dass Ähnlichkeitserinnerungen strukturierende Muster enthüllen *müssten*. Alles ist möglich im Erfahrungsstrom, und nur die Empirie kann uns Carnap zufolge lehren, was in diesem Strom naturgesetzlich womit verknüpft ist (CARNAP, *Der logische Aufbau der Welt*).

- (15) Ich habe *jetzt* die Eigenschaft, in siebzehn Jahren im Lotto zu gewinnen. Es ist *heute* schon von mir wahr, dass ich drei Minuten nach meinem Tod nichts mehr erleben werde.⁴⁵

Dem Wortlaut nach sind dies augenblickliche Eigenschaften meiner Selbst, aber nur dem Wortlaut nach – in Wirklichkeit betreffen sie die Zukunft. Wenn man sie wortwörtlich nimmt, ist mit solchen Eigenschaften kein Staat zu machen; man kann mit ihnen z.B. beweisen, dass alles, was geschieht, notwendigerweise geschieht. Lassen wir das. Ohne weitere Debatte gehe ich davon aus, dass sich der faule Zauber der Cambridge-Eigenschaften sauber von den seriösen Eigenschaften meiner vier Beispiele (Augenfarbe, Kriegsangst, Teezeit, Vogelsang) abgrenzen lässt und dass diese Abgrenzung durch den gesamten Beweis mitgeführt werden kann.

Die zweite Komplikation hängt mit den seelischen Eigenschaften, Zuständen und Ereignissen zusammen, die ich nach dem Tod genießen würde (falls es ein Leben nach dem Tod geben sollte). Wie dargetan liegt ein Grund für die Plausibilität der Prämisse darin, dass alle diese seelischen Sachverhalte autonom erscheinen und daher im Prinzip völlig unabhängig von beliebigen anderen Sachverhalten bestehen können, insbesondere unabhängig von früheren Sachverhalten.

Aber stimmt das? Angesichts des sprachphilosophischen Externalismus könnte man Zweifel anmelden.⁴⁶ Wie soll der Gehalt der postmortalen seelischen Eigenschaften, Zustände und Ereignisse fixiert sein, wenn nicht über kausale Verbindungen zu prämortalen Sachverhalten? Beispielsweise kann ich (wenn überhaupt) nur dann nach dem Tod die Hoffnung haben, dass meine Frau und meine Töchter die Trauer über mein Abscheiden nach angemessener Zeit zu überwinden wissen, wenn es vor dem Tod wahr gewesen ist, dass ich eine solche Familie gehabt habe. Die prämortalen Fakten auf dem Zettel der Wahrheitsfee begrenzen also in gewisser Hinsicht den Bereich der denkbaren Gehalte meiner postmortalen Erlebnismöglichkeiten; und diese Begrenzung ist im Lichte einiger externalistischer Gedankenspiele enger, als man auf den ersten Blick denken könnte. – Mag sein. Aber das hatten wir schon: Es geht nicht darum, welcher seelischer Sachverhalte ich mich nach meinem Tod erfreue, sondern darum, ob ich mich dann überhaupt noch solcher Sacherhalte erfreue. Abgesehen davon betrifft die

⁴⁵ Einige Überlegungen der Cambridger Philosophen Bertrand Russell und John McTaggart sind von Peter Geach Jahrzehnte später mit dem Ausdruck ‚Cambridge Concept‘ charakterisiert worden (GEACH, *God and the Soul*, 99 sowie 71f.), und seitdem ist der Ausdruck ‚Cambridge Properties‘ in aller Munde, ohne freilich einheitlich gebraucht zu werden. Für meine Zwecke genügt es, sich klarzumachen, dass Beispiele wie die aus (15) unerwünscht sind.

⁴⁶ Viele Details dazu in MÜLLER, Hilary Putnam, Kapitel IV.

externalistische Sorge nicht alle Inhalte – und wie sich zeigen lässt, kann man die Möglichkeiten aus Prämisse (B) frei von externalistischen Sorgen formulieren.

7. Eine Zusatzprämisse über die zukünftigen Lasten des augenblicklichen Materialismus

In den vergangenen drei Abschnitten habe ich die fantastische Kraft unserer Phantasie ausgenutzt, um eine bestimmte Möglichkeit aufzuweisen. Wie eingangs zugegeben, reichen Möglichkeiten alleine nicht hin, um etwas über die Wirklichkeit zu lernen. Damit wir ins Reich der Tatsachen vorzustößen können, muss ich die aufgewiesene Möglichkeit mit einer geeigneten Notwendigkeit kombinieren – oder, was logisch dasselbe ist, mit einer geeigneten Unmöglichkeit; etwas ist unmöglich, wenn seine Negation notwendig gilt.

Nachdem ich den Möglichkeitssinn bis hierher stark ausgedehnt habe, ohne ihn (hoffe ich) zu überdehnen, ist es nun an der Zeit, ihm einige Grenzen zu stecken. Nicht alles ist vorstellbar; nicht nur die Logik, auch die philosophische Reflexion setzt der Phantasie gewisse Grenzen. Wie ich zeigen werde, kann ich mir eine ganz bestimmte Kombination von Umständen nicht vorstellen; sie ist unmöglich, das jedenfalls besagt meine Zusatzprämisse:

(C) $\neg \diamond (T_t i \ \& \ F_{>t} i \ \& \ \neg M_{>t} i \ \& \ M_{<t} i)$, d.h.

(C)* Es ist nicht möglich, dass ich zur Zeit t sterbe, danach noch ohne jeden Körper Erlebnisse habe *und doch vorher nichts anderes war als ein Körper*.

Hier die Idee, die hinter dieser Zusatzprämisse steckt – wenn ich nach dem Tod noch Erlebnisse genießen soll, ohne über einen Körper zu verfügen, und wenn das *meine* Erlebnisse sein sollen, dann muss irgendetwas Nichtkörperliches meine Identität querzeitein sichern. Und dieses Etwas, das mich ausmacht, das sozusagen die Grundlage meiner Erlebnisse darstellt, das der Träger meines Bewusstseins ist, das mein Wesen enthält, genau das (was auch immer es sein mag) muss es schon vor dem Tod gegeben haben.

Mit der Rede von ‚Wesen‘ oder ‚Grundlage der Erlebnisse‘ bekommt mein Gedankengang einen substanzontologischen Zug, den ich nicht leugnen kann. Wenn ich an dieser Stelle verzweifelt nach einer geeigneten Terminologie suche, so hängt das damit zusammen, dass analytische Philosophen traditionell mit Wesen, Essenzen, Substanzen usw. gefremdelt haben.⁴⁷

⁴⁷ Siehe z.B. CARNAP, *Überwindung der Metaphysik*, 227; QUINE, *Reference and Modality*, 156.158 *et passim*.

Ich teile deren Sorge, wonach es sich um leere Worthülsen handeln könnte. Nichtsdestoweniger ist es schwer, der aristotelischen Grundintuition zu entrinnen: Wo sich etwas verändert, muss es einen in sich konstanten Träger geben, an dem sich die Änderungen vollziehen.⁴⁸ Zugegeben, in aller Allgemeinheit muss diese Intuition nicht zutreffen, und es wäre ein reizvolles Projekt, die Ausnahmen und die Instanzen der aristotelischen Grundregel durch Fallbeispiele auseinanderzuidividieren – dabei könnten wir besser verstehen lernen, was Substanzen sein sollen.

Doch dieses Projekt würde unseren Rahmen sprengen; für meine Zwecke genügt es, die aristotelische Grundintuition zielgenau auf die denkbare körperlose Fortexistenz nach dem Tod anzuwenden. Mit Blick auf unser augenblickliches Problem lässt sich die Grundintuition zunächst wie folgt einfangen:

(16) $\forall t' (M_{t_0} i \Rightarrow (\exists t' i \Rightarrow M_{t'} i))$, d.h.

(16)* Wenn ich jetzt zur Zeit t_0 nichts anderes bin als ein materieller Körper, dann wird es während meiner ganzen Existenz zwangsläufig dabei bleiben – einmal Körper, immer Körper.⁴⁹

Ob sich dieser Satz aus irgendwelchen allgemeinen ontologischen Wahrheiten ergibt, brauche ich nicht zu klären, denn er gilt laut allen einschlägigen Versionen von Materialismus – ich übernehme den Satz also in unserer dialektischen Situation zunächst einfach von meinen Gegnerinnen. (Es ist stets zulässig, mit gegnerischen Annahmen weiterzuargumentieren; gleichwohl werde ich die Prämisse

⁴⁸ Weil die Aristoteles-Exegese ein Fass ohne Boden ist, nutze ich das von seinem Namen abgeleitete Adjektiv ‚aristotelisch‘ ohne jeden Anspruch, eindeutige Textbelege für den oben angedeuteten Substanzgedanken beibringen zu können. Swinburne verbindet seine sehr ähnlichen Überlegungen ebenfalls mit Aristoteles (SWINBURNE, *Personal Identity*, 4–7.26f.,30; SWINBURNE, *Dualism Intact*, 68f.).

⁴⁹ Anders als der einfache wahrheitsfunktionale Wenn/dann-Pfeil \rightarrow , den ich in den bisherigen Formeln benutzt habe, steht der doppelt gestrichene Pfeil \Rightarrow für innigere Wenn/dann-Verhältnisse, die per Implikation, also mit Notwendigkeit gelten. – Swinburne setzt in seinen Überlegungen eine weitergehende Behauptung voraus, die ich vermeiden möchte und für überzogen halte: Ihm zufolge impliziert die augenblickliche materialistische Beschreibung meiner selbst nicht nur die tatsächliche, sondern die *notwendige* Geltung des Materialismus während meiner gesamten Existenz (SWINBURNE, *Dualism Intact*, 71). Zwar ist seit Kripkes bahnbrechenden Analysen zum Status von Identitätsaussagen immer wieder behauptet worden, dass der materialistischen Analyse (etwa in Form von Identitätsaussagen) eine *metaphysische* Notwendigkeit zugeschrieben werden muss, die eventuell *aposteriori* (also empirisch) zu eruieren wäre, wie im Fall von ‚Wasser = H₂O‘ (KRIPKE, *Naming and Necessity*, 128–134.154 *et passim*). Aber weil das kontrovers diskutiert wird, möchte ich mich in dieser Angelegenheit sicherheitshalber nicht festlegen. Anstelle metaphysischer Exzesse voller sog. möglicher Welten schreibe ich den Materialistinnen nur eine gewisse transtemporale Hartnäckigkeit zu: einmal Körper, immer Körper.

(C) im weiteren Verlauf dieses Abschnitts auch unabhängig vom Materialismus zu stützen versuchen).

In der Tat geben sich Materialistinnen üblicherweise nicht damit zufrieden, mithilfe ihres Satzes ‚ M_{10} i‘ meine augenblickliche kontingente Situation zu beschreiben. Nein, sie beanspruchen zeitlose Gültigkeit für ihre Lehre; sie warten mit einer philosophischen Analyse zum Verhältnis körperlicher und geistiger Zustände auf, die nicht bloß hier und jetzt gelten soll, sondern *immer* dann, wenn sich ein geeigneter Organismus (oder ein Apparat vergleichbarer Komplexität) so verhält, als ob er denken, fühlen, wahrnehmen und wünschen könnte. Anders gesagt, sie legen eine Theorie vor, für die sie Allgemeingültigkeit beanspruchen.

Selbst wenn – christliche – Verfechterinnen des Materialismus in der Philosophie des Geistes ein Weiterleben nach dem Tod zielgenau in Form der Wiederauferstehung des Fleisches anvisieren, bleibt Satz (16) wahr; in diesem Fall existiere ich nicht zwischen meinem Tod und dem Jüngsten Gericht.⁵⁰

Probieren wir kurz, wie die materialistische Position schmecken würde, wenn sie ohne den Satz (16) auskommen müsste:

(17) Ich bin kontingenterweise jetzt nichts anderes als ein Körper, aber nur zur augenblicklichen Zeit; dass ich z.B. immer dann Schmerzen habe, wenn meine C-Fasern feuern, ist einfach nur zufälligerweise derzeit der Fall, und genau dieselben Schmerzen – meine Schmerzen – könnten ebenso gut fort dauern, wenn meine C-Fasern zerstört wären, ja sogar dann, wenn mein ganzer Körper zerstört würde.⁵¹

⁵⁰ So mit reichen Verweisen auf die Originalliteratur STROBACH, Auferstehung des Fleisches, 92–99.

⁵¹ Um die gravierenden Schwierigkeiten zu illustrieren, die sich hier auftürmen, möchte ich in dieser Fußnote einen Vorschlag dafür durchspielen und zurückweisen, wie (17) realisiert sein könnte. Ihm zufolge käme das immaterielle Übergehirn (aus Abschnitt 5) erst in dem Augenblick ins Spiel, in dem ich sterbe. Just in diesem Augenblick würde mein geistiges Leben vom materiellen Gehirn auf das strukturisomorphe Übergehirn übertragen. Dieser Vorschlag verträgt sich tatsächlich nicht mit der aristotelischen Grundintuition, wonach sich aller Wandel (in diesem Falle der seelische Erlebniswandel) stets an einer durchgängig gegebenen Trägersubstanz vollziehen muss. Aber genau das macht den Vorschlag auch rätselhaft, um nicht zu sagen: unverständlich. Immerhin kann man sich fragen, wie mein Bewusstsein vom Gehirn aufs Übergehirn übergehen soll. Nur wegen der Strukturisomorphie? Läuft mein seelisches Leben automatisch auf jedem Organ, das mit meinem Gehirn strukturisomorph ist? Verhielte es sich so, dann müsste es mein seelisches Leben doppelt und dreifach geben, sobald zeitgleich zwei bzw. drei strukturisomorphe Gehirne bzw. Übergehirne entstünden – und damit es immer noch *mein* seelisches Leben wäre, müssten alle diese seelischen Leben *quantitativ* identisch sein! Das erscheint trotz aller gegenteiligen Beteuerungen Parfits so gut wie ausgeschlossen; immerhin gilt $1 \neq 2$ sowie $1 \neq 3$. (Ähnlich argumentiert SWINBURNE, Dualism Intact, 73f.; vergl. PARFIT, Reasons and Persons, Chapter 12). Wollten die Materialistinnen derartige Gefahren für ihre modifizierte Position (17) bannen, so könnten sie behaupten, dass es notwendig ausge-

Vielleicht ist eine solche Position nicht in sich widersprüchlich; aber wäre es eine materialistische Position? Schwerlich; Materialistinnen vertreten ihre Position mit universellerem Anspruch – sie sehen ihre These ‚ M_{10} i‘ nicht als Eintagsfliege.

Um nun aus dem Satz (16) die Zusatzprämisse (C) zu gewinnen, versuchen wir Schritt für Schritt die vier Teilmglieder in der Klammer der uns interessierenden Zusatzprämisse zusammenzudenken:

(C) $\neg \diamond (T_t i \ \& \ F_{>t} i \ \& \ \neg M_{>t} i \ \& \ M_{<t} i)$, d.h.

(C)* Es ist nicht möglich, dass ich zur Zeit t sterbe, danach noch ohne jeden Körper Erlebnisse habe und dass ich vor dem Tod nichts anderes war als ein Körper.

Wenn ich zu irgendeinem Zeitpunkt etwas denke, fühle, wahrnehme oder andere seelische Zustände genieße, dann muss ich zu diesem Zeitpunkt existieren:

(18) $\forall t' (F_{t'} i \Rightarrow \exists t' i)$, d.h.

(18)* *Cogito ergo sum.*

Dieser berühmte Schluss von Descartes gilt angesichts beliebiger Umstände, unter denen es mir gelingt, zu denken, zu fühlen, wahrzunehmen usw.⁵² Er gilt auch

geschlossen und z.B. unvorstellbar sei, jemals zwei oder mehr strukturisomorphe Übergehirne anzutreffen; doch diese Schutzbehauptung ist völlig unplausibel. – Könnte der Übergang vom Gehirn zum Übergehirn vielleicht kontinuierlich organisiert werden, so wie ich mich von einem Lebewesen, das überwiegend aus H_2O besteht, *peu à peu* in ein Lebewesen verwandeln könnte, das überwiegend aus X_2Z besteht? Diesen Vergleich hat Peter Baumann in einer Reaktion auf meine Überlegung ins Spiel gebracht. Um das zu entkräften, kann ich darauf verweisen, dass die Frage von Leben und Tod keine hinreichend fein abgestuften Zwischenstadien zulässt, dass also nicht genug Zeit bliebe, um den fraglichen Übergang ohne verdächtige Sprünge zu organisieren. Für die Zwecke meines Arguments darf ich die zu durchdenkende Todesart auswählen; je plötzlicher der Tod, desto weniger Chancen für den geforderten kontinuierlichen Übergang. – Thomas Schmidt hat gegen (C) im Gespräch die Frage aufgeworfen, ob sich prämortale Eigenschaftsdualisten nicht doch vorstellen könnten, dass genau zum Todeszeitpunkt alle relevanten mentalen Eigenschaften auf eine just dann entstehende Seele übertragen werden; dafür wäre ein Mechanismus nötig, der Eigenschaften in ein Individuum verwandelt – ein rätselhafter Gedanke. Insofern sie ihm guten Sinn verleihen müssen, liegt der Ball nun im Feld der Gegnerinnen meiner Prämisse (C).

⁵² DESCARTES, Die Prinzipien der Philosophie, 14f. (= Erster Teil, VII; vgl. DERS., Meditationes, 82f., siehe dazu WILLIAMS, Descartes, Chapter 3). Exegetische Klarstellung: Die *cogitationes* bei Descartes umfassen einen engeren Begriff des seelischen Lebens als diejenigen Gegebenheiten, die ich mit der Prädikatkonstante F abkürze; wie gesagt, steht F für Wahrnehmen, Fühlen, Hoffen, Fürchten, Empfinden – *und* für Denken, Zweifeln, Deduzieren. Nur die letzten drei Verben nach dem Gedankenstrich bieten Fälle des cartesianischen *Cogito*. Aus zwei Gründen braucht uns diese Divergenz in unserem Zusammenhang nicht zu beunruhigen. Erstens gilt der cartesische Wenn/Dann-Satz für alle Fälle von F ; es gilt also nicht nur ‚Wenn ich zweifle, dann existiere ich‘, ‚Wenn ich denke, dann existiere ich‘ usw., sondern auch ‚Wenn ich hoffe, dann existiere ich‘, ‚Wenn ich visuelle Eindrücke habe,

nach meinem Tod, falls es mir dann gelingt, die fraglichen seelischen Tätigkeiten auszuüben – er gilt sogar dann, wenn mir das ohne einen Körper gelingt:

$$(19) \quad T_t i \ \& \ F_{>t} i \ \& \ \neg M_{>t} i \ \Rightarrow \ \exists_{>t} i, \text{ d.h.}$$

(19)* Wenn ich zum Zeitpunkt t sterbe, danach immer noch Wahrnehmungen genieße oder Gedanken denke usw., und zwar ohne Körper, dann gibt es mich noch nach diesem Todeszeitpunkt.

Gehen wir jetzt mit diesem erweiterten *Cogito* noch einmal zur aristotelischen Grundintuition zurück. Sie lautet wie gesagt:

$$(16) \quad \forall t' (M_{t_0} i \Rightarrow (\exists_{t'} i \Rightarrow M_{t'} i)), \text{ d.h.}$$

(16)* Wenn ich jetzt zur Zeit t_0 nichts anderes bin als ein materieller Körper, dann wird es während meiner ganzen Existenz zwangsläufig dabei bleiben – einmal Körper, immer Körper.

Diese Grundintuition lässt sich in zwei Schritten wie folgt umformen:

$$(20) \quad \forall t' (M_{t_0} i \Rightarrow (\neg M_{t'} i \Rightarrow \neg \exists_{t'} i)), \text{ d.h.}$$

(20)* Wenn ich jetzt zur Zeit t_0 nichts anderes bin als ein materieller Körper, dann kann ich nicht an den Zeitpunkten t' existieren, an denen ich kein Körper bin.

$$(21) \quad \forall t' (M_{t_0} i \ \& \ \neg M_{t'} i \Rightarrow \neg \exists_{t'} i), \text{ d.h.}$$

(21)* Wenn ich jetzt zur Zeit t_0 nichts anderes bin als ein materieller Körper, aber zu irgend einem anderen Zeitpunkt t' kein Körper bin, dann kann ich nicht an diesem anderen Zeitpunkt t' existieren.⁵³

Nehmen wir nun an, dass ich in den dreigliedrigen Vordersatz aus (19) auch noch den materialistischen Satz ‚ $M_{<t} i$ ‘ einbauen möchte (‚Ich bin vor meinem Todeszeitpunkt t – also insbesondere jetzt – bloß ein materieller Körper‘). Dann folgt mit (21) aus zweien der versammelten Konjunktionsglieder, *einerseits*, meine postmortale Nichtexistenz:

dann existiere ich‘ usw. Zweitens ist es für sowohl fürs Weiterleben nach dem Tod als auch für die Zwecke meines Arguments besser, über die eng intellektualistische, rationalistische Seelenkonzeption von Descartes hinauszugehen: Die Fortexistenz nach dem Tod wäre für die meisten von uns alles andere als angenehm, wenn wir dabei aller Fähigkeiten verlustig gingen mit Ausnahme der intellektuellen (DAHL, William and Mary, 30f.). Zudem ließe sich die körperlose Fortexistenz nach dem Tod angesichts geeigneter visueller Eindrücke von hinreichender Kohärenz recht eindeutig belegen; wer stattdessen ohne jeden Sinnesindruck nur im Kreise der eigenen Gedanken gefangen wäre, könnte z.B. vermuten, nicht gestorben, sondern verrückt geworden zu sein oder (noch schlimmer) auf einen Schlag jede Wahrnehmungsfähigkeit verloren zu haben, ohne eines biologischen Todes gestorben zu sein.

⁵³ Zur Erinnerung: Wie in Abschnitt 3 dargetan nutze ich die Individuenkonstante i ohne Existenzpräsupposition.

$$(22) \quad M_{<t} i \ \& \ \neg M_{>t} i \Rightarrow \neg \exists_{>t} i, \text{ d.h.}$$

(22)* Wenn ich derzeit (irgendwann vor meinem Todeszeitpunkt t) nichts anderes bin als ein materieller Körper, aber zu irgend einem anderen Zeitpunkt nach meinem Tod kein Körper bin, dann kann ich nicht zu diesem anderen Zeitpunkt existieren.

Aber mit dem erweiterten *Cogito* aus (19) ergibt sich aus dreien der versammelten Konjunktionsglieder, *andererseits*, genau meine postmortale Existenz. Zusammengenommen impliziert die viergliedrige Konjunktion aus postmortalem Fortexistieren ohne Körper und prämortaler rein körperlicher Existenz einen Widerspruch:

$$(19) \quad T_t i \ \& \ F_{>t} i \ \& \ \neg M_{>t} i \ \& \ M_{<t} i \Rightarrow \exists_{>t} i \ \& \ \neg \exists_{>t} i, \text{ d.h.}$$

(19)* Wenn ich erstens vor meinem Tod nur ein Körper bin [steht in der Formel kursiv als *letztes* Konjunktionsglied des Vordersatzes], zweitens sterbe, danach drittens noch Erlebnisse genieße, und zwar viertens ohne Körper, dann gibt *und gibt es mich nicht* zu diesem postmortalen Zeitpunkt.

Widersprüche sind unmöglich – und unvorstellbar. Damit ist meine Zusatzprämisse bewiesen:

$$(C) \quad \neg \diamond (T_t i \ \& \ F_{>t} i \ \& \ \neg M_{>t} i \ \& \ M_{<t} i), \text{ d.h.}$$

(C)* Es ist nicht möglich, dass ich zur Zeit t sterbe, danach noch ohne jeden Körper Erlebnisse habe und doch vorher nichts anderes war als ein Körper.

Im kommenden Abschnitt werde ich die entscheidende Prämisse (B) von der unverwüstlichen Kraft der Phantasie einfach nur mit der aristotelisch motivierten, aber auch aus den Ambitionen der Materialistinnen folgenden Zusatzprämisse (C) zusammenbringen – und schon sind wir fertig. Bevor ich das durchführe, möchte ich zum Abschluss des laufenden Abschnitts eine Sorge entkräften, die manchen Leser beunruhigen könnte: Habe ich im gesamten Gedankengang nicht hinreichend scharf zwischen dem Vorstellbaren und dem Möglichen unterschieden? Was genau bedeutet es, sich etwas vorstellen zu können?

In meiner Antwort auf diese Fragen werde ich die Prämisse (C) noch besser abstützen als bislang; sie gilt nicht einfach nur unter materialistischen Vorzeichen, sondern sie ist auch für sich allein plausibel. Ich arbeite mit einem Begriff des Vorstellbaren, der entgegen einer weit verbreiteten Sichtweise alles andere ist als bloße Psychologie. Wie ich oben vorgeführt habe, kann man mit Argumenten darüber streiten, was als vorstellbar zu gelten hat und was nicht. So, wie ich den Begriff einsetze, gilt zunächst zweierlei: Erstens ist alles vorstellbar, was sich im Prinzip – bei geeignet beschriebenen Sinneswahrnehmungen – empirisch verifizieren oder doch abstützen ließe. Insbesondere lässt sich zweitens alles vorstellen,

was man aus der Ich-Perspektive des Protagonisten auf der Kinoleinwand (oder in entsprechenden Erweiterungen der Vergnügungsindustrie) geboten bekommen könnte, und alles, was daraus folgt.

Die Umkehrung dieser beiden Sätze gilt nicht, und sie bieten bestenfalls eine partielle Definition. Um die partielle Definition in der Gegenrichtung zu ergänzen, möchte ich zunächst daran erinnern, dass alles logisch-begrifflich Unmögliche auch unvorstellbar ist. Aber das reicht für meine Zwecke nicht; für die Begründung der Prämisse (C) muss ich den Möglichkeitssinn weit strenger beschränken als bloß logisch. Hierbei sind nicht etwa gewisse rein logisch mögliche Erlebnisketten auszuschließen, denn im Bereich der Erlebnisse, Sinneserfahrungen usw. lässt sich so gut wie alles vorstellen. Stattdessen ist zu zeigen, dass keine der vorstellbaren Erlebnisketten für die in (C) beschriebene Gesamtsachlage sprechen würde.

Wie man sieht, hängt das gute alte Sinnkriterium, das ihre Erfinder nie psychologisch verstanden wissen wollten, eng mit dem hier genutzten Vorstellungsbegriff zusammen: Ein kontingenter Satz ist sinnvoll, wenn sich vorstellbare Umstände namhaft machen lassen, unter denen er empirisch bewiesen oder empirisch gestützt wäre; und in diesem Fall wäre der von dem fraglichen Satz beschriebene Sachverhalt auch vorstellbar. In der Tat hängt die Anwendung des Sinnkriteriums stark von unserem Möglichkeitssinn und von unserer rationalen Auswertung dieser Möglichkeiten ab, also sowohl von unserer Phantasie als auch von unserer Vernunft.⁵⁴

Das bedeutet: Im Rahmen des Logischen Empirismus eines Schlick und Carnap können wir überall im Beweis anstelle der vagen Rede von Vorstellbarkeit eine besonders handgreifliche Interpretation der Raute einsetzen. Demzufolge bedeutet $\diamond p$ Folgendes: Es gibt einen denkbaren Wahrnehmungsstrom bzw. eine denkbare Erlebniskette, dessen tatsächliches Vorliegen dafür spräche, dass p . Jede denkbare Erlebniskette hätte für jede Sinnesmodalität einen eigenen zeitlichen Strang; ein Zeitschnitt durch den visuellen Strang wäre beispielsweise durch zwei räumliche Mannigfaltigkeiten von Farbpixeln gegeben, und in seinem Zeitverlauf könnten beliebige dieser Standbilder in schneller Folge hintereinander kombiniert sein.

In dieser Interpretation böte die in (C) eingeklammerte Konjunktion deshalb keinen Fall für einen vorstellbaren Sachverhalt $\diamond p$, weil die prämortalen Teilsequenzen des Wahrnehmungsstroms so stark für den prämortalen Materialismus $M_{<t} i$ sprechen können, wie sie wollen: Sobald postmortale Teilsequenzen zugunsten der körperlosen Fortexistenz $T_t i$ & $F_{>t} i$ & $\neg M_{>t} i$ auftauchen, entwerten

⁵⁴ Mehr dazu in MÜLLER, Ich weiß nicht, was soll es bedeuten?

sie nachträglich jedwede materialistische Evidenz vor dem Tod. Kurz und bündig: Wenn die Materialistin nach dem Tod ihre körperlose Existenz erleben sollte, so wüsste sie, dass ihr ehemaliger Materialismus falsch war.

Deklinieren wir das kurz durch! Beim Sterben ($T_t i$) und beim postmortalen Fortexistieren ($F_{>t} i$) lassen sich die erforderlichen Erlebnisketten schnurstracks angeben (4). Auch für die Körperlosigkeit ($\neg M_{>t} i$) funktioniert die Sache ohne weiteres, etwa mithilfe einer Erlebniskette, in der man mitansieht, wie der eigene Körper oder jeder Menschenkörper oder das ganze Universum in Flammen aufgeht. Wer sich das vorstellt, hat sich *a fortiori* vorgestellt, keinen Körper zu haben, hat sich mithin ebenfalls vorgestellt, nicht bloß ein Körper zu sein.

Schwieriger ist demgegenüber folgende Frage: Was soll es heißen, sich vorzustellen, bloß ein Körper zu sein? Meiner Ansicht nach muss es heißen, sich massenhaft Evidenzen vorzustellen, die zwar nicht direkt, wohl aber *indirekt* dafür sprechen, bloß ein Körper zu sein; die moderne Naturwissenschaft liefert solche Evidenzen in Hülle und Fülle, die wir mit dem Möglichkeitssinn noch beliebig verstärken können. Doch es bleibt dabei: Dass man bloß ein Körper ist, entscheidet sich keineswegs *direkt* durch Blick auf erlebte Ereignisketten. Die Vorstellung, nichts anderes zu sein als ein Körper, bleibt also immer etwas vage und provisorisch; aber man kann sie herstellen. (Sie ist ähnlich vage wie die Vorstellung, dass ein Elektronenstrahl durch meine Badewanne saust).

Nur: Wer sich wie eben vorgeführt alle vier Sachlagen einzeln vorstellen kann, der muss sich noch lange nicht alle vier Sachlagen gleichzeitig vorstellen können. Die ersten drei Sachlagen passen gut genug zusammen, d.h. es gibt Erlebnisketten, in deren Lichte sowohl der eigene Tod als auch die postmortale Fortexistenz als auch die Körperlosigkeit mit hinreichender Deutlichkeit gegeben zu sein scheinen. Aber alle diese Erlebnisketten sprechen dagegen, vor dem Tod nichts anderes gewesen zu sein als ein Körper; sie entwerten sämtliche Evidenz, die sich vor dem Tod zugunsten des Materialismus ansammeln lässt. Und sie übertrumpfen diese materialistische Evidenz deshalb, weil sie vergleichsweise direkt wirken, die materialistische Evidenz dagegen vergleichsweise indirekt.⁵⁵

⁵⁵ Das bloße Körpersein M wäre demzufolge ein theoretisches (oder doch beobachtungsfernes) Prädikat, während die anderen Prädikate aus (C) beobachtungsnah wären. Einwand: Es wäre nicht attraktiv, wenn sich der Beweis nur unter den *Voraussetzungen* der Logischen Empiristen formulieren ließe. Darauf erwidere ich zweierlei: Erstens sind die Logischen Empiristen gnadenlos mit der Seele umgesprungen – man macht es sich also alles andere als einfach, in ihrem Rahmen für die Seele zu plädieren. Zweitens funktioniert der Beweis mit der verifikationstheoretischen Interpretation der Raute auch ohne Festlegung auf die philosophische Haltbarkeit der Verifikationstheorie. Man könnte die Raute nämlich umdeuten, ohne den Beweis zu beeinträchtigen: Es gibt einen denkbaren Wahrnehmungsstrom, dessen tatsächliches Erlebnis – *falls der Logische Empirismus recht hätte* – dafür spräche, dass p .

8. Der Beweis

Ich habe in den letzten beiden Abschnitten jeweils einzeln für jede der beiden Hauptprämissen plädiert. Was steckt in diesen Prämissen, wenn man sie zusammenbringt? Nichts weniger als das Ende des Materialismus. Um den Beweis in-gangzusetzen, erinnere ich noch einmal an die bereits begründeten Prämissen:

- (B) $\forall X (X_{<t} i \rightarrow \diamond (X_{<t} i \ \& \ T_t i \ \& \ F_{>t} i \ \& \ \neg M_{>t} i))$, d.h.
- (B)* Was auch immer vor meinem Tod mit mir *de facto* der Fall ist oder war, von mir getan wird oder getan worden ist, mit mir geschieht oder geschehen ist usw., stets vermag ich mir diese Tatsache zusammen mit meinem Tod und meiner körperlosen, aber seelischen Fortexistenz nach dem Tod vorzustellen. [Grundlegende Prämisse von der virtuellen Kraft der Phantasie].
- (C) $\neg \diamond (T_t i \ \& \ F_{>t} i \ \& \ \neg M_{>t} i \ \& \ M_{<t} i)$, d.h.
- (C)* Es ist nicht möglich, dass ich zur Zeit *t* sterbe, danach noch ohne jeden Körper Erlebnisse habe und doch vorher nichts anderes war als ein Körper. [Aristotelische Zusatzprämisse mit garantierter Gültigkeit für Materialistinnen].

Nun soll die grundlegende Prämisse (B) für alle Eigenschaften *X* gelten, die mir derzeit zukommen. Das nutze ich für eine *reductio ad absurdum*. Nehmen wir also das Gegenteil dessen an, was ich beweisen möchte; nehmen wir an, die Materialistin hätte recht, dass ich derzeit nichts anderes als ein Körper bin:

- (D) $M_{<t} i$, d.h.
- (D)* Ich bin zur Zeit – vor meinem Todeszeitpunkt *t* – bloß ein materieller Körper. [Zu widerlegende Annahme für einen indirekten Beweis per *reductio ad absurdum*].

Dann dürfen wir in (B) für *X* diese Tatsache einsetzen (also meine augenblickliche, prämortale, bloß materielle Konstitution *M*). So ergibt sich aus (B) und (D):

- (E) $\diamond (M_{<t} i \ \& \ T_t i \ \& \ \neg M_{>t} i \ \& \ F_{>t} i)$, d.h.
- (E)* Es ist möglich, dass ich zur Zeit *t* sterbe, danach noch ohne jeden Körper Erlebnisse habe und doch vorher nichts anderes war als ein Körper,

was aber der aristotelischen Zusatzprämisse (C) widerspricht. Demzufolge ist (D) falsch, und stattdessen gilt:

- (F) $\neg M_{<t} i$, d.h.
- (F)* Es ist nicht der Fall, dass ich zur Zeit – vor meinem Todeszeitpunkt *t* – bloß ein materieller Körper im Sinne der Materialistinnen bin.

Mit diesem Ergebnis habe ich das Hauptziel meines Beweises erreicht, und der Materialismus ist am Ende. Wie wir das Ergebnis positiv auf eine Formel bringen sollen, ist vielleicht nur eine Frage der Wortwahl. Da ich mich nicht auf spezielle Thesen zum ontologischen Status der Seele festgelegt habe, da ich z.B. so gut wie ohne substanzontologische Voraussetzungen ausgekommen bin (etwa zur Unzerstörbarkeit oder Unteilbarkeit der Seele), und da ich die Besonderheiten der Seele stets ganz unscheinbar mithilfe einer offenen Reihe von Verben (wie fühlen, planen, denken usw.) zusammengefasst habe, wird man es mir vielleicht zugestehen, das Endergebnis einfach nur aus der eingangs festgeklopften begrifflich-logischen Wahrheit abzuleiten:

- (A) $\exists t^* i \rightarrow (M_{t^*} i \vee S_{t^*} i)$, d.h.
- (A)* Wenn es mich zur Zeit *t** gibt, so bin ich zu diesem Zeitpunkt entweder nichts anderes als ein materieller Körper oder ich bin zu diesem Zeitpunkt eine Seele (die eventuell einen Körper hat, eventuell aber auch nicht).

Hieraus und aus (F) folgt, dass ich in der Tat – während der Zeit meiner Existenz – eine immaterielle Seele bin, Q.E.D.

Was ist eine Seele? Was für ein Gegenstand ist sie? Darüber habe ich nichts Substantielles gesagt. Ich habe nur gesagt, dass sie nichts Materielles ist und dass sie bestimmter Taten und Leiden fähig ist: Sie kann z.B. denken, wahrnehmen, Schmerz empfinden, Pläne schmieden, Entscheidungen treffen und Wünsche fassen – und zuweilen kann sie einen Körper steuern (wenn sie ihn noch hat). Im Alltag mag man es exaltiert finden, Sätze zu formulieren wie ‚Meine Seele ist betrübt‘. Aber solche Formulierungen sind nicht nötig, wenn mein Beweis triftig sein sollte; um von der bewiesenen Seele zu reden, können wir wie bislang einfach sagen: ‚Ich bin betrübt‘.⁵⁶

Wie dem auch sei, aus meinem Beweis ergibt sich nichts darüber, ob ich noch nach meinem Tod existieren werde. Wer jetzt schon keine Seele hat, wie die Materialistinnen behaupten, dem wird das sicher nicht vergönnt sein. Wer aber jetzt eine Seele hat und das weiß, dem ist zwar keine Fortexistenz nach dem Tod garantiert; aber er kann zumindest darauf hoffen. Das gilt auch für diejenigen, die nur an der letzten Wendung meines Gedankengangs ausgestiegen sind (weil sie Prämisse (A) nicht als vollständige Alternative akzeptieren). Ihnen rufe ich zu:

⁵⁶ Ohne das hier ausführen zu können, schwebt mir eine deflationäre Lesart von Sätzen über die Seele vor; statt (unterhalb der Satzebene) nach einem substantiellen Gegenstand zu suchen, den das Wort ‚Seele‘ bezeichnet, sollten wir uns um die Anwendungsbedingungen derjenigen Sätze kümmern, in denen das Wort oder aber das Wort ‚Ich‘ vorkommt. (Mehr dazu in MÜLLER, Wie Sie sehen, sehen Sie gar nichts, §2.12). Diese Übung könnte auf eine ähnliche Abrüstung hinauslaufen, wie sie Wieland für Platons Ideen vorgeschlagen hat (WIELAND, Platon).

Mit der Falschheit des Materialismus gemäß des vorletzten Beweisschrittes (F) ist das größte Hindernis für den Glauben an ein körperloses Weiterleben nach dem Tod aus dem Weg geräumt. Freuet Euch und hoffet!⁵⁷

9. Setzt der Beweis voraus, was zu zeigen war?

In der schärfsten Kritik an meinem Beweis, der ich bislang begegnet bin und der viele Gesprächspartner Ausdruck verliehen haben, wird mir eine *petitio principii* vorgeworfen. Habe ich einfach vorausgesetzt, was zu zeigen war? Diesem Verdacht könnte man beim erneuten Blick auf meine grundlegende Prämisse verfallen:

- (B) $\forall X (X_{<t} i \rightarrow \diamond (X_{<t} i \ \& \ T_i \ \& \ F_{>t} i \ \& \ \neg M_{>t} i))$, d.h.
 (B)* Was auch immer vor meinem Tod mit mir *de facto* der Fall ist oder war, von mir getan wird oder getan worden ist, mit mir geschieht oder geschehen ist usw., stets vermag ich mir diese Tatsache zusammen mit meinem Tod und meiner körperlosen, aber seelischen Fortexistenz nach dem Tod vorzustellen.

In der Tat kann diese Prämisse *zusammen mit* (C) nicht stimmen, wenn man für X den Materialismus einsetzt. Wer also den Materialismus aufrechterhalten will, also behaupten will, dass gilt:

- (D) $M_{<t} i$, d.h.
 (D)* Ich bin zur Zeit – vor meinem Todeszeitpunkt t – bloß ein materieller Körper,

der wird aus (C) ableiten, dass die Allquantifikation den Satz (B) falsch macht; denn eine der dort für *alle* X einzusetzenden Gegebenheiten wäre ja der Materialismus, was sich im Lichte von (C) verbietet. D.h. unter der Voraussetzung von (C) behauptet (B) bereits die Falschheit des Materialismus.

Natürlich; so funktionieren logisch wasserdichte Beweise. Mit ihrer Konklusion zaubern sie keine neue Information aus den Prämissen heraus, sondern nur etwas, was in den Prämissen bereits gemeinsam enthalten ist. Logische Beweise sind, so könnte man sagen, konservativ; sie schaffen keine neue Information. Der

⁵⁷ Pessimisten wie Tugendhat meinen, dass man in einer solchen unentschiedenen Lage dem Wunschdenken vorbauen und ausgerechnet auf diejenige Möglichkeit setzen sollte, die den eigenen Hoffungen *widerspricht* (TUGENDHAT, Retraktionen zur intellektuellen Redlichkeit, 112f.; DERS., Über Religion, 191–193). Ich halte diese erkenntnistheoretische Regel für fatal; sie ist nichts anderes als ein Zeichen von unbegründetem Pessimismus (dazu MÜLLER, Misstrauen oder Hoffnung?)

Beweis wäre also nicht wasserdicht, wenn die Gesamtheit seiner Prämissen nicht im logischen Sinne voraussetzen würde, was zu zeigen ist.⁵⁸

Diese sture logische Antwort muss die Materialistin nicht stehenlassen. Nehmen wir für die folgende Überlegung an, dass weder die Beweislogik noch die Prämisse (C) kontrovers ist. Dann gibt es zunächst einmal zwei entgegengesetzte Arten, die logische Situation darzustellen:

- (23) (B) & (C) $\Rightarrow \neg(D)$, d.h. die Prämissen (B) und (C) implizieren, dass der Materialismus falsch ist; das war die Idee des ursprünglichen Beweises.
 (24) (D) & (C) $\Rightarrow \neg(B)$, d.h. der Materialismus (D) impliziert zusammen mit seiner aristotelischen Substanzen-Interpretation (C), dass wir uns die in (B) genannten Umstände doch nicht zugleich vorstellen können; so könnten es die Materialistinnen hinstellen.

Eine neutralere Darstellung der logischen Situation sähe so aus:

- (25) Die Sätze (B), (C) und (D) sind miteinander logisch unverträglich.

Wenn (C) wie gehabt von beiden Seiten akzeptiert wird, dann dreht sich der Streit um die Frage, welcher der beiden anderen Sätze glaubwürdiger ist – der Materialismus oder meine grundlegende Prämisse von der virtuoson Kraft der Phantasie?

Sollte die Materialistin meine Prämisse (B) nur deshalb ablehnen, weil sie Materialistin ist, dann ist sie es, die platterdings voraussetzt, was allererst zu zeigen ist. Der ganze Streit dreht sich um den Materialismus; und wer den Streitgegenstand einfach nur aus der eigenen Sicht wiederholt, lässt sich auf das Geschäft des Argumentierens gar nicht erst ein.

Im argumentativen Streit über die immaterielle Seele muss man mehr bieten. Jede Seite müsste eigene Gründe zugunsten derjenigen Prämisse anführen, die sie auf Kosten der anderen bevorzugt; die Entscheidung zwischen (B) und (D) kann nicht dadurch erzwungen werden, dass man den bevorzugten Satz bloß behauptet und es damit gut sein lässt.

Die Materialistin könnte z.B. diejenigen empirischen Evidenzen auffahren, die ihrer Ansicht nach für den Materialismus sprechen, z.B.

- (a) Wenn die und die Gehirn-Region lädiert ist, dann funktioniert das Kurzzeitgedächtnis aller untersuchten Patienten nicht mehr.
 (b) Wenn die C-Fasern eines Gehirns zerstört sind, dann haben alle untersuchten Patienten keine Schmerzempfindungen mehr.
 (c) Wenn alle Lebensprozesse in einem Gehirn erloschen sind, dann sehen wir aus der Außenperspektive keinerlei Anzeichen dafür, dass der

⁵⁸ Ähnlich SWINBURNE, Dualism Intact, 71. Details zu derartigen argumentationstheoretischen Fragen in MÜLLER, Hilary Putnam, §19.2–§19.7.

Besitzer des Gehirns noch über Wahrnehmungen, Erinnerungen, Emotionen usw. verfügt.

Dass solche Evidenzen den Materialismus mehr oder minder plausibel machen, kann ich zugeben; ich bestehe erst einmal nur darauf, dass sie ihn nicht erzwingen. (Das dürfte unkontrovers sein; jedenfalls ist bislang kein zwingendes Argument von Prämissen wie (a), (b), (c) usw. zugunsten der materialistischen Konklusion (D) vorgelegt worden).

Vergleichen wir jetzt die Plausibilität der beiden umstrittenen Sätze, und zwar angesichts der übereinstimmend eruierten Daten (a), (b), (c) usw. Die Materialistin wagt recht viel, insofern sie den Daten direkt eine *Tatsachenbehauptung* entnehmen möchte:

(26) Gegeben (a), (b), (c) usw., *gilt* der Materialismus (D).

Ich hingegen lehne mich angesichts derselben Daten zunächst einmal wesentlich weniger weit aus dem Fenster:

(27) Gegeben (a), (b), (c) usw., *kann* ich mir immer noch eine körperlose, seelische Fortexistenz nach dem Tod *vorstellen*.

Ich verheirate die unstrittigen Evidenzen lediglich mit einer Denkmöglichkeit, meine Gegnerin hingegen riskanterweise mit einer weitreichenden Tatsachenbehauptung. Es liegt auf der Hand, wer größere Begründungslasten zu schultern hat. Und bedenken Sie: Sollte die Materialistin Satz (27) ablehnen, so mangelte es ihr an Vorstellungskraft – was sich beheben ließe; ein Training des Möglichkeitssinns genügt. Die Fakten (a), (b), (c) usw. würden davon nicht angetastet.

Mit dem Satz (27) wäre ich zwar bereits in die Nähe meiner grundlegenden Prämisse (B) gelangt, aber noch nicht am Ziel. Im nächsten Schritt muss ich das harmlos wirkende ‚usw.‘ als Allquantifikation über allen Wahrheiten X im Sinne der Prämisse (B) deuten. Folgendermaßen nähern wir uns noch weiter an die gewünschte Prämisse an:

(28) Gegeben (a), (b), (c) usw. und gegeben, dass *alle* zukünftige Erkenntnis der Naturwissenschaft bereits jetzt vorläge, selbst dann vermag ich mir immer noch eine körperlose, seelische Fortexistenz nach dem Tod vorzustellen.

Warum kann ich mir das dann noch vorstellen? Die Antwort hängt mit zwei Besonderheiten von Naturwissenschaft zusammen. Erstens mit der Perspektive, die jede Naturwissenschaftlerin einnehmen muss, solange sie Naturwissenschaft betreibt – das ist die Außenperspektive; und aus der Außenperspektive ergeben sich keine Restriktionen dessen, was ich mir aus der Binnenperspektive zu erleben vorstellen kann. Zweitens hängt die große Plausibilität des Satzes (28) mit dem Zeithorizont der Naturwissenschaft zusammen – ihre Evidenzen gehören in Gegenwart und Vergangenheit; aber die Vorstellungen von meiner Fortexistenz

nach dem Tod betreffen die Zukunft, und eine wichtige Funktion unseres Möglichkeitssinns besteht darin, sich die Zukunft wesentlich anders zurechtzulegen, als der ewig gleiche Trott nahelegt.⁵⁹ Dass dies auch über die Grenzen des Todes hinaus funktioniert, wissen wir aus allen Kulturen aller Zeiten und Länder.

Was auch immer die Materialistin empirisch zugunsten ihrer Position aufbieten mag, stets kann ich mir diese empirischen Tatsachen zusammen mit meiner körperlosen, seelischen Fortexistenz vorstellen. Vorstellungen dazu, was nach dem Tod mit mir wird, lassen sich naturwissenschaftlich nicht ausschließen; Möglichkeit und Vorstellbarkeit der Fortexistenz sind keine Frage naturwissenschaftlicher Empirie. Namhafte Materialisten wie z.B. Schlick haben das gewusst; um den in seinen Augen sinnvollen Satz von der Fortexistenz zu verifizieren, brauchen wir laut Schlick nur abzuwarten und folgende Methode einzusetzen: ‚Wait, until you die‘.⁶⁰

Falls die Methode Erfolg hätte, wäre es eine Verifikation aus der Binnenperspektive; und es wäre nichts, worauf die noch lebenden Naturwissenschaftlerinnen zugreifen können. Und falls die Methode scheiterte, so gäbe es keine Binnenperspektive der gestorbenen Person – und dass es sie nicht gäbe, wäre wiederum nichts, wovon die noch lebenden Naturwissenschaftlerinnen Wind bekommen könnten. Gerade weil die Frage der Fortexistenz nach dem Tod naturwissenschaftlich offen ist, kann ich mir vorstellen, dass meine Erlebnisketten weiter und weiterlaufen. Ob sie es tun werden, steht in den Sternen.

Mit den Prämissen meines Beweises habe ich nichts darüber gesagt, ob wir nach dem Tod körperlos fortexistieren; ich wage keine Prognose. Materialistinnen lehnen sich dagegen wesentlich weiter aus dem Fenster. Zusammen mit ihrer Prämisse (C) prognostiziert ihr Materialismus, dass sie nach dem biologischen Tod garantiert keine Erlebnisse mehr haben werden. Warum bemerken sie nicht, wie riskant diese Prognose ist?⁶¹

⁵⁹ Details dazu in MÜLLER, Forunderlige forvandlinger.

⁶⁰ SCHLICK, Meaning and Verification, 356.

⁶¹ Dieser Aufsatz ist die Ausarbeitung eines Vortrags für die Tagung *Menschlicher und göttlicher Geist*, den ich am 12.4.2019 in der Katholischen Akademie Berlin gehalten habe. Den Anstoß für die Keimzelle der Überlegungen dieses Textes (hier in Abschnitt 4) bekam ich bei Gelegenheit der 10. Rostocker Moritz-Schlick-Vorlesung, die ich am 24.9.2009 unter dem Titel *Warte, bis Du stirbst* gehalten habe (MÜLLER, Warte, bis du stirbst). Es war Niko Strobach, der mir beim Schlick-Symposium am Tag darauf mit seinem klugen Kommentar die Augen dafür öffnete, wieviel Dualismus sich in den dort durchgespielten Möglichkeiten verbarg, ohne dass ich es bezweckt oder bemerkt hatte (STROBACH, Auferstehung des Fleisches). Meine erste Reaktion darauf war zu defensiv (MÜLLER, Seelenlos glücklich?) Im WS 2014/15 nahm ich den Faden wieder auf in einem gemeinsam mit Holm Tetens gehaltenen Hauptseminar (*Naturalismus, Idealismus oder Dualismus?*) Nach Vorträgen und öffentlichen Diskussionen an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg sowie der HU Ber-

Verwendete Literatur

lin und nach einer Reihe von Einzelgesprächen und Lehrveranstaltungen ist mir eine provisorische Fassung des Beweises vor Augen getreten, die mir wasserdicht erscheint und die ich nun zum ersten Mal in schriftlicher Form vorlege. Ich danke allen Diskussionspartnerinnen und Diskussionspartnern für wertvolle Anregungen, scharfe Kritik und manche Ermunterung, insbes. Dorothea Debus, Bettina Fröhlich, Simon Gaus, Stephan Hartmann, Felix Kopecky, Karl-Georg Niebergall, Michael Pauen, Sven Rosenkranz, Christoph Schamberger – und Niko Strobach, ohne den ich mich schwerlich in dieses Abenteuer gestürzt hätte. Wertvolle Hinweise zum Vortragstext gaben Peter Baumann, Charles-Philipp Beckmann, Kerstin Behnke, Thomas Brückner, Christoph Demian, Anastasia Fourel, Antonia Hildebrandt, Ulrich Kühne, Thomas Schmidt, Holm Tetens, Héctor Wittwer und Derya Yürüyen. Ich danke Laura Goronzy und Eva-Maria Kachold für Mitarbeit bei Endredaktion und Bibliographie.

- BECKERMANN, Ansgar, *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, Berlin 2008: de Gruyter.
- CARL, Wolfgang, *The First-Person Point of View*, Berlin 2014: de Gruyter.
- CARNAP, Rudolf, *Der logische Aufbau der Welt*, Frankfurt a.M. 1979: Ullstein.
- DERS., Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: *Erkenntnis* 2 (1931) 219–241.
- DAHL, Roald, William and Mary, in: Ders.: *Kiss Kiss*, London 2011: Penguin, 15–49.
- DAVIDSON, Donald, A Coherence Theory of Truth and Knowledge, in: E. LePore (Hg.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford 1986: Blackwell, 307–319.
- DERS., Mental Events, in: Ders., *Essays on Actions and Events*, Oxford 2001: Clarendon Press, 207–228.
- DERS., Radical interpretation, in: Ders., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984: Clarendon Press, 125–139.
- DESCARTES, René, *Die Prinzipien der Philosophie*. Lateinisch – Deutsch, Hamburg 2005: Meiner.
- DERS., *Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Erste Philosophie*. Lateinisch – Deutsch, Stuttgart 1986: Reclam.
- FREGE, Gottlob, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Hildesheim 1977: Georg Olms.
- GEACH, Peter Thomas, *God and the Soul*, Bristol 1994: Thoemmes Press.
- DERS., Murder and Sodomy, in: *Philosophy* 51 (1976) 346–348.
- HAYNES, John-Dylan, Decoding and Predicting Intentions, in: *Annals of the New York Academy of Sciences* 1224 (2011) 9–21.
- JANSEN, Ludger/STROBACH, Niko, Die Unzulänglichkeit von Richard Swinburnes Versuch, die Existenz einer Seele modallogisch zu beweisen, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 53 (1999) 268–277.
- KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1976: Meiner.
- KRIPKE, Saul A., *Naming and Necessity*, Cambridge, Massachusetts 1980: Harvard University Press.
- LEWIS, David, Radical Interpretation, in: *Synthese* 27 (1974) 331–344.
- LIBET, Benjamin u.a., Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential). The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act, in: *Brain* 106 (1983) 623–642.
- MCGINN, Colin, Consciousness and Cosmology. Hyperdualism Ventilated, in: Ders., *Consciousness and its Objects*, Oxford 2004: Clarendon, 136–168.

- MÜLLER, Olaf, *Consciousness Without Physical Basis. A Metaphysical Meditation on the Brain in the Vat and the Immortality of the Soul*, Vortrag vom 2.10.2000, Internationales Wissenschaftsforum Heidelberg. [Im Netz seit 2012 unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-100204669>].
- DERS., Die Diebe der Freiheit. Libet und die Neurophysiologen vor dem Tribunal der Metaphysik, in: J.-C. Heilinger (Hg.), *Naturgeschichte der Freiheit*, Berlin 2007: de Gruyter, 335–364. [Im Netz unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-100180617>].
- DERS., Forunderlige forvandlinger. Meditasjoner i lys av et Oscar Wilde-tema, in: *Parabel. Tidsskrift for filosofi og vitenskapsteori* 3 (1999) 87–117. [Deutsch im Netz unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-100204688>; Norwegisch unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-100206973>].
- DERS., *Hilary Putnam und der Abschied vom Skeptizismus oder Warum die Welt keine Computersimulation ist*, Paderborn 2003: Mentis.
- DERS., Ich weiß nicht, was soll es bedeuten? Schützenhilfe für Schlicks Verifikationsprinzip, in: F. Engler/M. Iven (Hg.), *Moritz Schlick. Die Rostocker Jahre und ihr Einfluss auf die Wiener Zeit*, Leipzig 2013: Leipziger Universitätsverlag, 225–270. [Im Netz unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-100213159>].
- DERS., Jenseits. Eine metaphysische Provokation für Naturalisten, in: T. Su-kopp/G. Vollmer (Hg.), *Naturalismus. Positionen, Perspektiven, Probleme*, Tübingen 2007: Mohr Siebeck, 137–154.
- DERS., *Metaphysik und semantische Stabilität oder Was es heisst, nach höheren Wirklichkeiten zu fragen*, Paderborn 2003: Mentis.
- DERS., Misstrauen oder Hoffnung? Protestnote gegen eine pessimistische Regel von Ernst Tugendhat, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 63 (2009), 5–32.
- DERS., *Moralische Beobachtung und andere Arten ethischer Erkenntnis. Plädoyer für Respekt vor der Moral*, Paderborn 2008: Mentis.
- DERS., Peter Thomas Geach, in: J. Nida-Rümelin u.a. (Hg.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright*, Stuttgart 1999: Kröner, 239–244.
- DERS., Seelenlos glücklich? Zur Entkräftung einiger antidualistischer Argumente, in: F. Engler/M. Iven (Hg.), *Moritz Schlick. Ursprünge und Entwicklungen seines Denkens*, Berlin 2010: Parerga, 105–126. [Im Netz unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-100205977>].
- DERS., Unbemerkte Religiosität. Philosophisch auf der Suche nach Gott, in: G. Betz u.a. (Hg.), *Weiter Denken. Über Philosophie, Wissenschaft und Religion*, Berlin 2015: de Gruyter, 277–303.

- DERS., Warte, bis Du stirbst. Dualistische Hausaufgaben von Moritz Schlick, in: F. Engler/M. Iven (Hg.), *Moritz Schlick. Ursprünge und Entwicklungen seines Denkens*, Berlin 2010: Parerga, 11–71.
- DERS., Wie Sie sehen, seh'n Sie gar nichts. Sinnkritisch mit Schlick ins Nirwana der metaphysischen Realisten, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 73 (2019) 319–371.
- DERS., *Zu schön, um falsch zu sein. Über die Ästhetik in den Naturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2019: Fischer.
- MUSIL, Robert, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Bd. 1: Erstes und zweites Buch, Reinbek 1978: Rowohlt.
- NOZICK, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974: Basic Books.
- PARFIT, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford 1984: Clarendon Press.
- PATZIG, Günther, Platon, in: N. Hoerster (Hg.), *Klassiker des philosophischen Denkens*, Bd. 1, München 1982: dtv, 9–52.
- PLATON, Phaidon, in: I. Burnet (Hg.), *Platonis opera*, Tomus I: Tetralogias I-II continens, Oxford 1900: Clarendon Press, 57–118.
- POPKES, Enno Edzard, *Erfahrungen göttlicher Liebe*, Bd. 1: Nahtoderfahrungen als Zugänge zum Platonismus und zum frühen Christentum, Göttingen 2018: Vandenhoeck & Ruprecht.
- PUTNAM, Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge 1981: Cambridge University Press.
- DERS., The Meaning of ‚Meaning‘, in: Ders., *Mind, Language and Reality. Philosophical papers*, Bd. 2, Cambridge 1975: Cambridge University Press, 215–271.
- QUINE, Willard Van Orman, On What There is, in: Ders., *From a Logical Point of View. Nine logico-philosophical Essays*, Cambridge, Massachusetts 1980: Harvard University Press, 1–19.
- DERS., Reference and modality, in: Ders., *From a Logical Point of View. Nine logico-philosophical Essays*, Cambridge, Massachusetts 1980: Harvard University Press, 139–159.
- DERS., *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts 1960: MIT Press.
- SCHLICK, Moritz, Meaning and Verification, in: Ders., *Die Wiener Zeit. Aufsätze, Beiträge, Rezensionen*. 1926–1936, Wien 2008: Springer, 709–749. [Alle Zitate nach der dort angegebenen Originalpaginierung].
- SOON, Chun Siong u.a., Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain, in: *Nature Neuroscience* 11 (2008) 543–545.
- STRAWSON, Peter, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959: Methuen.

- STROBACH, Niko, Auferstehung des Fleisches. Eine Replik auf Olaf Müller, in: F. Engler/M. Iven (Hg.), *Moritz Schlick. Ursprünge und Entwicklungen seines Denkens*, Berlin 2010: Parerga, 73–103.
- SWINBURNE, Richard, Dualism Intact, in: *Faith and Philosophy* 13 (January 1996) 68–77.
- DERS., Personal Identity. The Dualist Theory, in: S. Shoemaker/R. Swinburne: *Personal identity*, Oxford 1984: Blackwell, 1–66.
- TUGENDHAT, Ernst, Retraktionen zur intellektuellen Redlichkeit, in: Ders., *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007: Beck, 85–113.
- DERS., Über Religion, in: Ders., *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007: Beck, 191–204.
- WIELAND, Wolfgang, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WILLIAMS, Bernard, *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Hassocks 1978: Harvester Press, 1978).

Thomas Hanke

Brandoms Geist-Metaphysik

Erstphilosophische und religionstheoretische Konsequenzen des sprachanalytischen Neopragmatismus

Der mit systematischem Anspruch vorangetriebene sprachanalytische Neopragmatismus Robert Brandoms ist eine bemerkenswerte Position der Gegenwartsphilosophie. Ihre Attraktivität wie auch die Kritik an ihr haben nicht zuletzt damit zu tun, dass Brandom sich alles andere als scheu, Argumente und Terminologie in sie einzuspeisen, die er insbesondere aus den Philosophien Kants und Hegels entlehnt. Dies ist auch der Weg, über den ein spezifischer Begriff von ‚Geist‘ eingebracht wird, der über den in der analytischen Debatte ansonsten eingebürgerten Sinn von *mind* weit hinausgeht.

Auf den ersten Blick scheint Brandom ‚Geist‘ als Chiffre für die diskursive Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen zu verwenden. Wir hätten es demnach mit einer deflationären Hegel-Lesart zu tun, die auf das Motiv wechselseitiger Anerkennung in einem sprachlich miteinander geteilten Raum setzt und sich als dezidiert post-metaphysisch versteht. In diesem Beitrag werde ich zeigen, dass bei Brandoms Inanspruchnahme des ‚Geist‘-Begriffs mehr auf dem Spiel steht. Die diskursive Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen ist in der Tat entscheidend – aber sie führt konsequenterweise in eine revisionäre Metaphysik hinein. In den Abschnitten 1 bis 3 werde ich diese These Schritt für Schritt entfalten.

Wenn Brandoms Hegel-Lesart wie auch sein ‚Geist‘-Begriff nicht deflationär und post-metaphysisch, sondern ‚mehr‘ sind, dann stellt sich – analog zum vor-maligen Streit zwischen Links- und Rechtshegelianern – die Frage nach dem Verhältnis dieser Theorie zur Religion. Sollte Brandom den Neopragmatismus im Zug gegen seinen Lehrer Rorty, dessen Diktum von Religion als unzeitgemäßem „conversation-stopper“¹ vielen im Ohr klingen dürfte, nicht etwa nur metaphysischer, sondern auch religionsaffiner machen? Diese Frage – und was aus ihrer Beantwortung für eine systematische Religionsphilosophie folgen könnte – werde ich in den Abschnitten 4 bis 6 erörtern.²

Noch zwei methodische Vorbemerkungen. Erstens: Durch das Setting im vorliegenden Sammelband, der ein Panorama zum Thema ‚Geist‘ bieten möchte, ist

¹ RORTY, Religion as Conversation-stopper.

² Die Abschnitte 1 bis 4 beruhen auf HANKE, Normativität als Metaphysik. Die Abschnitte 5 und 6 gehen darüber hinaus.