

## Wege und Positionen

*Ansgar Beckermann*

Vor 50 Jahren habe ich meinen ersten Aufsatz in einer Fachzeitschrift veröffentlicht. Vielleicht ein Grund zurückzublicken.

### *Studium*

Dass ich Philosoph und nicht etwa Soziologe wurde, verdankt sich letzten Endes einem Zufall. Ich hatte 1964 angefangen, in Hamburg zunächst Mathematik und Physik zu studieren, wechselte aber bald zu den Fächern Soziologie und Politikwissenschaften. Dort gab es auch einen ersten Kontakt mit der Philosophie. Ich besuchte eine Sitzung eines Proseminars zu Kant und ebenfalls eine Sitzung der großen Kantvorlesung von Carl Friedrich von Weizsäcker 1966. Aber es sprang kein Funke über. Ich verstand nichts. Allerdings wurde ich in einem Seminar zur Wissenschaftstheorie der Politischen Wissenschaften von Wilhelm Hennis zum ersten Mal mit dem so genannten „Positivistenstreit“ bekannt. Dabei fand ich zwar von Anfang an die Positionen und Argumente von Popper und Albert überzeugender. Aber dennoch hatte die Kritische Theorie für mich eine gewisse Anziehungskraft – sei es wegen ihrer politischen Positionen, sei es wegen ihrer religionskritischen Einstellung. In Habermas' *Theorie und Praxis* fand ich jedenfalls in einem Text über Schelling eine religionskritische Stelle, die mich ansprach. Also wechselte ich 1967 an die Goethe-Universität in Frankfurt/M.

Doch das bedeutete auch einen weiteren Studienfachwechsel. In Hamburg gab es damals noch keinen etablierten Studiengang Soziologie, also auch keine entsprechenden Studien- und Prüfungsordnungen. Das war in Frankfurt anders; dort war der Diplomstudiengang Soziologie schon etabliert mit allem, was dazugehört. Und dazu gehörte insbesondere eine Zwischenprüfung, die man nur absolvieren konnte, wenn man auch Volkswirtschaft studiert hatte. Das hatte ich nicht, und das wollte ich auch nicht nachholen. Also wechselte ich formell ins Fach Philosophie. Das war kein Problem, schließlich hatten Adorno und Habermas Doppellehrstühle für Soziologie und Philosophie. Für das Fach Philosophie gab es allerdings auch in Frankfurt keinerlei Studien- und Prüfungsordnungen. Deshalb schloss ich mein Studium schließlich mit einer grundständigen Promotion ab.

Das Studium in Frankfurt war in dieser Zeit sehr politisiert; eigentlich wurde weniger studiert als in *teach ins* und auf der Straße diskutiert und demonstriert. Allerdings erinnere ich mich an ein soziologisches Seminar, in dem ich ein Referat zur Klassentheorie bei Ralf Dahrendorf schrieb. Meine Haltung zur Kritischen Theorie blieb ambivalent. Schon bald wurde ich eher zum Positivistenzirkel gezählt. Es gab unter den Philosophiestudierenden in Frankfurt tatsächlich eine Gruppe von so genannten „Positivisten“, die sich in einem Extraraum der Seminarbibliothek traf – unter anderem, um sich dort über besonders „gelungene“ Passagen aus den vielen Bänden von Liebrucks *Sprache und Bewusstsein* lustig zu machen.

Es ist bekannt, dass viele politische Aktivitäten der Studierenden nicht auf die Gegenliebe ihrer Lehrer Adorno und Habermas stießen. Diese Konfrontation gipfelte darin, dass einige Studierende im WS 1968/69 das Institut für Sozialforschung in der Myliusstraße besetzten. Nach langen Diskussionen ließ Adorno das Institut Ende Januar 1969 durch die Polizei räumen, was zu einem Aufschrei der Studierenden führte. Wie konnte man sich so mit dem Klassenfeind gemein machen? Als Sprecher der Fachschaft Philosophie stellte ich mich allerdings in einem Flugblatt auf die Seite Adornos. Die polizeiliche Räumung des Instituts für Sozialforschung sei zwar vielleicht nicht opportun, aber in der Sache gerechtfertigt gewesen. Denn es sei um die Freiheit der Wissenschaft gegangen. Als das bekannt wurde, versuchte man, mich aus dem SDS zu werfen – bis man feststellte, dass ich gar kein Mitglied war. Ich habe später immer wieder erlebt, wie wenig manchen so genannten Sozialisten etwas an den liberalen Freiheiten lag. Alles nur Tricks des Kapitals, um die Bürger einzulullen. Und auch Habermas musste anerkennen, dass die „Positivisten“ sich sehr viel ernsthafter für die liberalen Freiheiten engagierten als die Studierenden, die Marcuse, Adorno und ihn selbst als Vorbilder sahen.

Ende der 1960er begann Habermas eine Reihe von Seminaren zur Logik der Sozialwissenschaften, an denen ich regelmäßig teilnahm. (Aus diesen erwuchs dann später Habermas' Buch *Zur Logik der Sozialwissenschaften*.) Es wurde über Wittgenstein, Winch und Chomski, Mead, Nagel und MacIntyre, Parsons, Cicourel und Schütz diskutiert. Und ich lernte die Arbeiten von Carl Gustav Hempel kennen. Hempel beeindruckte mich nicht nur durch seine Theorien und Argumente, sondern besonders durch seinen Stil – er drückte sich immer einfach und glasklar aus, ohne jeden Jargon und völlig unprätentiös, nur dem

Argument vertrauend (vom Stil her also das exakte Gegenteil von Peter Sloterdijk). Wenn, dann sollte man sich so ausdrücken wie Hempel.

Das Thema meiner Dissertation – die Frage, ob Gründe Ursachen und intentionale kausale Erklärungen sind – bewegte sich noch ganz im Umkreis der Probleme, die in Habermas' Seminaren diskutiert worden waren. Darüber hinaus wusste ich nicht viel von der Philosophie. So hatte Herbert Schnädelbach – der zweite Gutachter und Prüfer im Rigorosum – wohl recht, als er nach der mündlichen Prüfung im Sommer 1974 lakonisch bemerkte: „Der Beckermann ist ja ganz gut, aber von Philosophie hat er keine Ahnung.“ Habermas selbst verabschiedete sich mit einem Händedruck, der den deutlichen Unterton trug „Und hier trennen sich unsere Wege.“ Schon bei der Arbeit an der Dissertation war ich weitgehend auf mich selbst gestellt. Denn Habermas betreute zwar auch immer wieder Arbeiten aus dem „positivistischen“ Lager; aber natürlich konnten diese Doktoranden von ihm keine große Unterstützung erwarten.

### *Osnabrück*

Ich hatte also nicht viel Ahnung und war auf mich allein gestellt. Anders als manche Kolleg:innen konnte ich auf keinerlei Unterstützung meines Doktorvaters hoffen. Während etwa die Erlanger Schule mit Nachdruck dafür sorgte, ihren eigenen Nachwuchs zu fördern, und jeder, der in München bei Stegmüller studiert hatte, zumindest gut vernetzt war, musste ich mich als Einzelkämpfer und Seiteneinsteiger durchschlagen. Aber ich hatte Glück. Schon meine zweite Bewerbung auf eine Assistentenstelle (bei Andreas Kamlah in Osnabrück, nachdem eine erste Bewerbung bei Albrecht Wellmer in Konstanz knapp gescheitert war) war erfolgreich – unter anderem, weil ein Konkurrent aus Göttingen doch lieber dort bleiben wollte.

1975 begann damit in Osnabrück meine eigentliche Lehrzeit. Ich musste mir Philosophie im Selbststudium aneignen. Einen neuen Zugang zur Philosophie zu finden, half mir unter anderem ein Buch, auf das ich eher zufällig stieß – Jonathan Barnes' *The Presocratics*. Ein durchaus gewagtes Buch; denn Barnes versuchte, auf der oft sehr dünnen Textgrundlage für jeden Vorsokratiker die Argumente zu rekonstruieren, auf denen seine Überlegungen beruhten. War das überhaupt möglich? Waren die Vorsokratiker wirklich so an Argumenten interessiert, wie Barnes ihnen unterstellte? Mir war das egal; denn ich war schon immer von Argumenten fasziniert. Als ich noch ein Kind war, waren unsere

Eltern gut bekannt mit den damals in Hamburg tätigen Jesuiten, und von Zeit zu Zeit wurden einige von ihnen zu uns nach Hause eingeladen zu einem netten Abend bei Wein und Zigarren. Bei diesen Einladungen wurde viel diskutiert über Politik und vieles andere. Ich hatte schon früh das Glück, mit dabei sein zu dürfen. Mitreden durfte ich nicht. Aber ich konnte zuhören. Jeden Redebeitrag verfolgte ich mit gespannter Aufmerksamkeit. Und bei jedem Redebeitrag überlegte ich mir, was ich selbst wohl darauf erwidern würde. Argumentieren, Rede und Gegenrede, das fand ich toll.

Zurück zu Barnes' *The Presocratics*. So konnte man Philosophie also auch betreiben, und so gewann ich auch endlich einen Zugang zu ihr. Ich begann, mich den philosophischen Klassikern zu nähern – unter anderem Descartes, zu dem ich einen Zugang besonders durch Margareth Dauler Wilsons Buch zu seinen Meditationen gewann. (Wilson's Buch gehört übrigens genau wie das von Barnes zur Reihe *The Arguments of the Philosophers*!) Descartes ist seitdem einer meiner Lieblingsautoren. Dabei teile ich fast keine seiner Überzeugungen. Aber seine Art zu philosophieren ist genau wie sie sein soll – klar, durchaus trickreich, aber immer argumentativ. Und Descartes verfügte über eine sehr gute logische Intuition, wusste also durchaus, was ein gutes Argument ist und was nicht.

Dass ich die Stelle in Osnabrück erhalten hatte, war, wie gesagt, ein großes Glück; aber die Stelle war befristet, und damit stellte sich die Frage, wie es danach weitergehen sollte. Die 1970er Jahre waren in der Hochschulpolitik eine Zeit des Umbruchs. Es entstanden neue Universitäten; überall wurden Studiengänge umstrukturiert. Hochschulgesetze wurden überarbeitet und neu gefasst. Viele der neuen Landeshochschulgesetze sahen die Möglichkeit einer so genannten „Überleitung“ vor – bei entsprechender Qualifikation konnten wissenschaftliche Mitarbeiter:innen von befristeten Stellen auf unbefristete – allerdings schlecht bezahlte – Professorenstellen übernommen werden. Darin sah ich eine Chance; aber ich war nicht habilitiert. Und dass ich in der verbleibenden Zeit eine Habilitationsschrift zustande bringen würde, daran war nicht zu denken. Aber ich fasste Mut und fragte Andreas Kamlah, ob er sich auch eine kumulative Habilitation vorstellen könne. Das war möglich, aber eher unüblich. Nach einiger Bedenkzeit stimmte er zu. Es wurde ein aufregendes Verfahren. Doch am 28. September 1978, zwei Tage vor dem Stichtag, war ich habilitiert. Allerdings, aus der Überleitung wurde nichts. Denn Voraussetzung dafür war

nicht nur die entsprechende Qualifikation (die hatte ich jetzt ja), sondern auch ein entsprechender Bedarf. Und den konnte das Ministerium für Osnabrück nicht erkennen.

Allerdings öffnete mir die Habilitation neue Türen. Ich konnte mich auf ein Heisenberg-Stipendium bewerben, das ich auch erhielt. Und ich konnte mich auf ausgeschriebene Professorenstellen bewerben. Ich hatte wieder Glück. Auch das klappte relativ bald. Dazu gehört eine Vorgeschichte. In den Jahren der Hochschulreform wurden auch überall die Studiengänge umgestaltet. Dafür wurde in Niedersachsen unter anderem für das Fach Philosophie eine Studienstrukturkommission eingesetzt, in der ich den Standort Osnabrück vertreten durfte. Göttingen schickte niemand geringeren als Günther Patzig. Wir verstanden uns von Anfang an gut; ich mochte seine pragmatische Art, und er offensichtlich meine. Ich denke, dass ich ohne den positiven Eindruck, den er von mir gewonnen hatte, die Stelle in Göttingen vielleicht nicht bekommen hätte. Viel dafür getan hat allerdings auch Achim Dahms, der es selbst leider nie auf eine feste Stelle geschafft hat. Anfang 1982 trat ich also in Göttingen meine erste Professur an. Die Stelle war zwar „nur“ eine C2-Professur, aber unbefristet. (Niedersachsen war damals das einzige Bundesland, in dem es noch unbefristete C2-Professuren gab.) Ich musste also keine Existenzsorgen mehr haben.

### *Göttingen*

Die Zeit in Göttingen und am Philosophischen Seminar der Georg-August-Universität habe ich als schöne, wenn auch etwas unproduktive Zeit in Erinnerung. Immerhin konnte ich beim Alberverlag ein kleines Buch veröffentlichen *Descartes' metaphysischer Beweis für den Dualismus – Analyse und Kritik* (sozusagen eine nachgereichte relativ dünne Habilitationsschrift). Um die Herstellung zu verbilligen, habe ich damals den gesamten Text mit einer der ersten TEX-Versionen selbst gesetzt. Das war ein ziemlicher Aufwand (noch kein *wysiwyg*). Und schließlich musste ich jedes Mal ins Rechenzentrum der GWDG auf dem Nikolausberg fahren.

Dass ich mich an diese Aufgabe herantraute, ist auch ein Zeichen für meine beginnendes Interesse an Computern. In Frankfurt hatte ich mein Mathematikstudium wieder aufgenommen, da ich Mathematik als drittes Fach für das Rigorosum gewählt hatte. Dabei hatte ich mich auch mit rekursiven Funktionen beschäftigt, und war so mit den theoretischen Grundlagen wohl vertraut, d.h., ich

kannte mich mit Turing- und Registermaschinen und allen grundlegenden Theoremen in diesem Bereich aus. Doch auch praktisch interessierten mich Computer. Ich glaube, schon 1984 habe ich meinen ersten gekauft. Computer wurden ein unverzichtbares Arbeitsgerät. Wenn ich daran denke, wie ich meine Dissertation selbst in eine Schreibmaschine tippte und wie mühselig es war, Fehler zu korrigieren und neue Passagen einzufügen, bin ich sehr froh, dass diese Zeiten vorbei sind.

Computer faszinierten mich so sehr, dass ich in Göttingen eine entsprechende Einführungsvorlesung im Bereich Informatik besuchte. Ich lernte, die damals gängigen Personal Computer in Maschinensprache zu programmieren, was sehr viel Spaß machte. Dabei entstehen viele sehr simple, aber äußerst interessante Fragen wie „Wie bekommt man eigentlich eine Zahl von der Tastatur in den Computer?“ und „Wie bekommt man am Schluss eine Ausgabe auf den Bildschirm?“. Am Ende habe ich selbst eine Vorlesung über Computer gehalten. Es begann mit den theoretischen Grundlagen; dann erklärte ich mit der Hilfe von Bauteilen der Firma Phywe, wie einzelne logische Gatter, Schieberegister und Vorwärts-Rückwärtszähler elektronisch realisiert werden; und am Ende gipfelte alles in der Konstruktion eines sehr einfachen, aber voll funktionsfähigen von-Neumann-Computers. Noch heute denke ich mit Freude an diese Vorlesung zurück. Neben den Grundlagen der Computertechnik interessierten mich auch die Anwendungen, besonders in der KI-Forschung. Ich habe mich dort richtig eingearbeitet, Lehrbücher studiert und mich auch mit Programmiersprachen wie LISP oder PROLOG vertraut gemacht. Später kamen dann noch die neuronalen Netze dazu. Ich denke, dass ich einer der wenigen Philosoph:innen in Deutschland bin, die sich in diesem Bereich wirklich auskennen, obwohl ich inzwischen den Anschluss an die neuesten Entwicklungen etwas verpasst habe.

Gegen Ende der Göttinger Zeit erhielt ich von Peter Bieri die Einladung, 1989/90 an der Forschungsgruppe „Mind and Brain“ am ZiF in Bielefeld teilzunehmen. Das war ein weiterer bedeutender Erfahrungsschub. Ich war letztlich ein philosophischer Autodidakt. Aber jetzt bekam ich Kontakt mit der internationalen Philosophie. Ziemlich drastisch wurde mir klar, was es heißt, wirklich *up to date* und auf dem aktuellen Stand der philosophischen Forschung zu sein, was man gelesen und zur Kenntnis genommen haben musste, um wirklich mitreden zu können. Ich habe diese Lektion gelernt, und doch habe ich auch immer ein wenig dagegen aufbegehrt. Es ist durchaus ein Manko der deutschen

analytischen Philosophie, dass man sich immer nur an den neuesten Trends aus der englischsprachigen Welt orientiert, anstatt auch einmal eigene Themen zu setzen und eigene Debatten zu initiieren. Und trotzdem: Erst jetzt war ich wirklich im Fach Philosophie angekommen.

Ich war immer ein wissenschaftsaffiner Philosoph; und deshalb habe ich mich auch 1985–1994 als einer der drei Koordinatoren im interdisziplinären DFG-Schwerpunktprogramm *Kognition und Gehirn* engagiert. Was die Zusammenarbeit zwischen Psychologen, Neurobiologen und Philosophen angeht, war das DFG-Schwerpunktprogramm für uns Philosophen letztlich eine große Enttäuschung. Nach meiner Erfahrung haben Naturwissenschaftler in Deutschland – anders als etwa in den USA – äußerst geringe Kenntnisse in der Philosophie. Was aber noch schlimmer ist, es interessiert sie auch nicht; sie wollen davon gar nichts wissen. Die einzige Ausnahme, die ich erlebt habe, war Hans Flohr, mit dem ich viele Jahre eng zusammengearbeitet habe. Symptomatisch für die schwierige Zusammenarbeit mit Naturwissenschaftlern war eine Erfahrung, die ich etwas später in der ZiF-Forschungsgruppe *Perception and the Role of Evolutionary Internalized Regularities of the Physical World* gemacht habe. Jeden Donnerstag traf sich ein kleiner Kreis von Naturwissenschaftlern und Philosophen, in dem die Philosophen versuchten, den Naturwissenschaftlern die Probleme zu erläutern, die sich aus philosophischer Sicht bei der Farbwahrnehmung ergeben. Das Ergebnis: Jeden Donnerstag hatten wir die gleiche Diskussion. Alles was wir in der letzten Woche besprochen und in unseren Augen geklärt hatten, war vergessen, und es begann wieder von vorn. Irgendwann haben die Philosophen aufgegeben.

### *Mannheim*

Während der Zeit in Göttingen habe ich mich unzählige Male auf andere (besser bezahlte) Professuren beworben. Fast alles war erfolglos, was unter anderem daran lag, dass ich in der deutschsprachigen Philosophie ein Außenseiter war. *Szientismus* war und ist ein Schimpfwort. Und ein Philosoph, der so wissenschaftsaffin und in seiner Einstellung erkennbar naturalistisch gesinnt war, war den meisten äußerst suspekt. Außerdem war ich, wie schon gesagt, alles andere als gut vernetzt. Aber Ende der 1980er öffnete sich wieder eine Tür. Fast gleichzeitig wurden die Nachfolge von Harald Delius in Mannheim und Peter Bieri in Bielefeld ausgeschrieben. Es bewarb sich derselbe Personenkreis.

Und auf den Berufungslisten standen dieselben Namen, nur in etwas anderer Reihenfolge – in Mannheim: Künne, Beckermann, Kemmerling. In Bielefeld ergab sich in der Berufungskommission ein jahrelanges Patt, das erst durch andere Neuberufungen aufgelöst werden konnte. Am Ende hieß die Liste dort: Künne, Kemmerling, Beckermann. Das war eigentlich ein Witz. Denn die Ausschreibung hieß *Professur für die Philosophie des Geistes und der Kognitionswissenschaften*. Dass Künne mit Kognitionswissenschaften nichts zu tun hatte, war offensichtlich. Und für Kemmerling war das nicht viel anders. Eigentlich war die Stelle passgenau für mich ausgeschrieben. Aber egal: Künne hat letztlich beide Stellen abgesagt, da er lieber in Hamburg bleiben wollte. Und nach seiner Absage in Mannheim kam ich dort zum Zug. 1992 war der Sprung auf eine C4-Professur geschafft.

Mannheim war eine äußerst produktive Zeit. Das lag unter anderem daran, dass ich dort begann, meine Vorlesungen gründlich zu überarbeiten, z.T. auch erst zu erarbeiten. In Göttingen hatte ich ein gewisses Nischendasein genossen; in Mannheim musste ich in der theoretischen Philosophie das volle Programm bieten.

In meiner Nische in Göttingen hatte ich mich auch regelmäßig um die Logik kümmern müssen. Und dazu hatte ich eigene Skripte entwickelt. Es gibt viele gute Einführungen in die Logik. Aber irgendetwas hatte ich an jedem Buch auszusetzen, das mir in die Hand kam. Und so kam es zu einem eigenen Manuskript, das 1997 in der Reihe Göschen bei de Gruyter veröffentlicht wurde. Inzwischen ist schon die vierte Auflage dieser Einführung erschienen. Aber beim Erstellen der zweiten Auflage musste ich feststellen, dass die erste Auflage voller Fehler steckte. Letztlich ist es Wolfgang Schwarz zu verdanken, dass diese Fehler entdeckt und beseitigt wurden. Wolfgang Schwarz hat auch an den folgenden Auflagen maßgeblich mitgewirkt.

Der Kontakt zum Verlag de Gruyter wurde mit der Zeit enger. So konnte ich Gertrud Grünkorn davon überzeugen, die Reihe *Analytische Einführungen in ...* aufzulegen. Ich selbst steuerte den ersten Band *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes* bei. Der Band war ursprünglich als kompakte Einführung in dieses Gebiet der theoretischen Philosophie gedacht. Aber mit der Zeit wuchs er sich mehr und mehr zu einer Art Kompendium von mehr als 500 Seiten aus. Auch dieses Buch ist inzwischen in der dritten Auflage erschienen.

Aber eine vierte wird es nicht geben. Ich bin inzwischen davon überzeugt, dass man ein solches Projekt heute nur noch elektronisch angehen kann – in etwa so wie die *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, um aktuelle *updates* einpflegen und neuen Entwicklungen jederzeit Rechnung tragen zu können. Geplant war, alle wesentlichen Bereiche der Philosophie mit eigenen Analytischen Einführungen vorzustellen. Doch die Realisierung erwies sich als schwierig. Und so kam es nur noch zu zwei Bänden – der *Analytischen Einführung in die Ethik* von Dieter Birnbacher und der *Analytischen Einführung in die Erkenntnistheorie* von Thomas Grundmann. Auf die *Analytische Einführung in die Politische Philosophie* von Wilfried Hinsch warte ich noch heute. Und auch aus der *Analytischen Einführung in die Sprachphilosophie* ist nichts geworden. Immerhin denke ich, mit dem Projekt der *Analytischen Einführungen in ...* etwas angestoßen zu haben, was auch von anderen Verlagen aufgegriffen wurde. Heute gibt es jedenfalls zu allen Bereichen der Philosophie sehr brauchbare deutschsprachige Einführungen.

### *Bielefeld*

Künne hatte nach einiger Zeit Bielefeld ebenfalls abgesagt. Und Kemmerling hatte auch nicht vor, nach Bielefeld zu wechseln. Also bekam ich einen Anruf aus dem Ministerium in Düsseldorf, ob ich mir vorstellen könne, einen Ruf nach Bielefeld anzunehmen. Ich könne sofort wechseln, bekäme dann aber keine Gehaltserhöhung. Sonst müsste ich die Karenzzeit von drei Jahren einhalten. Ich entschied mich für Letzteres. Und so erfolgte der Wechsel an die Universität Bielefeld zum Oktober 1995.

In Bielefeld wurde ich sehr schnell in administrative Dinge verwickelt, was ich allerdings auch ganz gerne tat. Fast zeitgleich mit meiner Ankunft verließ Wolfgang Spohn die Abteilung in Richtung Konstanz. Er hatte sich um die Finanzen der Abteilung gekümmert, und dieses Amt übernahm ich von ihm. Es war zunächst Jahr für Jahr ein Kampf, die personelle und finanzielle Ausstattung zumindest auf dem bisherigen Stand zu halten. Das Rektorat fragte immer wieder, was denn der Nutzen der Abteilung für die ganze Uni sei. Und eine Antwort darauf war nicht leicht. Die Lage stabilisierte sich erst, als Martin Carrier 2008 den Leibniz-Preis der DFG erhielt. Der Vorschlag stammte von dem leider viel zu früh verstorbenen Johannes Roggenhofer. Ein Leibniz-Preis, das war's. So schlecht war die Bielefelder Philosophie offenbar nicht. Und 2012 erhielt

Rüdiger Bittner auch noch den Fregepreis der Gesellschaft für Analytische Philosophie (GAP). Mein administratives Engagement bin ich übrigens in meiner ganzen aktiven Zeit in Bielefeld nicht losgeworden. Von 1999–2004 und von 2008–2010 war ich Mitglied des Senats der Universität (davon ein gutes Jahr als Vorsitzender). Und 2003–2009 Dekan der Fakultät.

Um die Jahrtausendwende kam die Idee auf, die Leistungsfähigkeit von Fakultäten und Abteilungen an der Einwerbung von Drittmitteln zu messen. Dagegen habe ich mich immer energisch gewehrt. Philosophie ist kein Drittmittelfach. Die Leistungsfähigkeit einzelner Personen und der ganzen Abteilung bemisst sich sinnvollerweise nur am wissenschaftlichen *output*, am wissenschaftlichen Wert der veröffentlichten Artikel und Bücher und an den Leistungen in der Lehre. Drittmittel sind dabei in der Philosophie und manchen anderen Wissenschaften kein guter Indikator. Das sah wohl auch der Wissenschaftsrat so. Jedenfalls dachte man dort 2009/10 über alternative Kriterien nach. Es wurde die Unterarbeitsgruppe „Forschungsbewertung in den Geisteswissenschaften“ des Wissenschaftsrats gegründet, deren Mitglied ich war. Es gab große Einigkeit, dass man sich bei der Bewertung der Leistungsfähigkeit in der Forschung hauptsächlich auf die Qualität von Veröffentlichungen stützen sollte. Und man war sich auch einig, dass es regelmäßig eine entsprechende Forschungsbewertung für alle geisteswissenschaftlichen Einrichtungen an allen deutschen Universitäten geben sollte. Nach diesen Beschlüssen wurden 2012 in einer Pilotstudie die Bereiche Anglistik und Amerikanistik einer solchen Bewertung unterzogen. Seitdem ist meines Wissens nichts mehr passiert.

Die Frage unseres Rektorats an die Philosophie „Wozu seid ihr eigentlich gut?“ hat mich aber auch in anderer Hinsicht sehr beschäftigt. In der Öffentlichkeit gab es immer wieder lautstarke Kritik an der (akademischen) Philosophie. In seinem Buch über die deutschen Universitäten *Im Kern verrottet?*, in dem er auch mit der Philosophie hart ins Gericht ging, berief sich Peter Glotz auf Vittorio Hösle, der es für beklemmend hielt, wie wenig die Gegenwartsphilosophie zur Lösung aktueller Fragen leiste. In seinem Buch *Der Niedergang der Vernunft. Kritik der deutschsprachigen Universitätsphilosophie*, in dem Joachim Jung vorschlug, die meisten deutschen Philosophieprofessuren wegen nachgewiesener Provinzialität zu streichen, wurde der Leipziger Philosoph Georg Meggle mit der markigen These zitiert: „Wenn die Philosophie so bleibt, wie sie jetzt ist, dann wäre es kein Verlust, wenn man sie abschaffen würde.“ (S. 176)

Schließlich veröffentlichte Ludger Lütkehaus 2001 in der ZEIT den Artikel „Fachgiganten und Lebenszwerge“, in dem er der (deutschen?) Universitätsphilosophie vorwarf, sie sei verstaubt, auf die Exegese der eigenen Texte fixiert, dunkel aus Angst vor Verständlichkeit, lebensfern und unwillig, die Probleme der Zeit auch nur ernst zu nehmen. (Dies scheint ein immer wiederkehrender Topos zu sein; eine ganz ähnliche Kritik findet sich in Wolfram Eilenbergers Artikel „Philosophie: Wattiertes Denken“ von 2018.) Ich hatte damals die Gelegenheit, ebenfalls in der ZEIT die akademische Philosophie zu verteidigen. Die Philosophie sei seit ihrem Beginn immer beides gewesen – theoretische Wissenschaft und praktische Lebenshilfe. Aber war die Frage nach dem Nutzen der Philosophie nicht doch berechtigt?

Akademische Philosoph:innen sind wie alle anderen universitären Wissenschaftler:innen in der Regel recht gut bezahlte Angestellte des Staates. Die Bürger:innen sind es also, die für ihren Lebensunterhalt aufkommen. Haben diese Bürger:innen deshalb nicht ein Recht zu erfahren, was diese Wissenschaftler:innen so treiben? Haben sie nicht ein Recht zu erfahren, was die Themen sind, mit denen sie sich beschäftigen, was im jeweiligen Fach gerade aktuell ist und welche Fortschritte es gibt? Diese Fragen wurden um die Jahrtausendwende unter dem Stichwort *Public Understanding of Science and Humanities* (PUSH) auch in der Öffentlichkeit diskutiert. Für mich war und ist die Antwort auf all diese Fragen ein klares Ja. Als ich 2000 zum Präsidenten der GAP gewählt wurde (einmalige Wiederwahl 2003) war deshalb eine meiner ersten Amtshandlungen ein Besuch bei der ZEIT in Hamburg. Tatsächlich wurden der damalige Geschäftsführer der GAP Christian Nimtz und ich 2001 von Andreas Sentker zu einem Gespräch mit der Wissenschaftsredaktion eingeladen. Ich wollte bei dieser Gelegenheit die Redaktion fragen, ob sie sich vorstellen könne, relativ regelmäßig über Themen zu berichten, die gerade in der akademischen Philosophie diskutiert würden. Die Reaktion war ernüchternd. Erstens, eigentlich seien wir beim Wissenschaftsressort völlig falsch; Philosophie ressortiere in der ZEIT beim Feuilleton, nicht bei der Wissenschaft. Zweitens, die Redaktion sei – auch weil der Verlag das so wolle – in erster Linie dem verpflichtet, was die Leser:innen/den Leser interessiere; und das seien hauptsächlich vier Themenbereiche: Gesundheit, Erziehung, Auto, und (den vierten Themenbereich habe ich vergessen). Für Philosophie interessiere sich die Zahnarztgattin aus Gelsenkirchen eher weniger. Da war also nicht viel Unterstützung zu erwarten.

Deshalb fasste ich einen anderen Entschluss. Warum sollten wir, die akademische Philosophie, es nicht selbst unternehmen, die Öffentlichkeit über unser Tun zu unterrichten? Das war der Beginn des Projekts *Philosophie verständlich*. Die Idee war, zu zentralen Themen der Philosophie wie *Gott, Seele, Freiheit* oder *Gerechtigkeit* ein breiteres Publikum über den Stand der philosophischen Diskussion zu informieren. Dies sollte möglichst allgemein verständlich, aber auch so geschehen, dass nicht zu sehr vereinfacht und geglättet wurde. Das Projekt sollte keines der üblichen Formate haben – es war nicht als Lexikon geplant und auch nicht als Einführung in die verschiedenen Themenbereiche der Philosophie; aber doch immer auch etwas von beidem. Es sollte als Internetprojekt eine Reihe von Vorteilen mit sich bringen: Ein breiteres Publikum sollte erreicht werden, das für die Nutzung nichts zu bezahlen brauchte; die einzelnen Beiträge konnten über *links* miteinander vernetzt werden, wodurch sachliche Zusammenhänge klarer zu Tage treten sollten; die einzelnen Beiträge konnten jederzeit aktualisiert werden, so dass sie – hoffentlich – immer auf den neuesten Stand waren.

Mit dem Begriff *Willensfreiheit* sollte es anfangen. Zu diesem Begriff gab es einen *Hauptartikel*, in dem ich versuchte, einen Überblick über die gesamte Diskussion zu geben. Dieser Hauptartikel wurde einerseits begleitet von Einträgen zu Positionen, die verschiedene Klassiker im Laufe der Geschichte der Philosophie zum Thema Willensfreiheit eingenommen hatten, und andererseits von Einträgen zu Positionen, die in der neuesten philosophischen Diskussion von besonderer Bedeutung waren. Unter dem Stichwort *aktuelle Diskussionen* sollte darüber hinaus auf jüngste Entwicklungen von größerer Bedeutung für die Willensfreiheitsdebatte eingegangen werden – etwa die Experimente von Benjamin Libet und weitere einschlägige Befunde aus der Neurobiologie und anderen empirischen Wissenschaften. Zusätzlich sollten in einem *Glossar* zentrale Fachbegriffe erläutert werden.

Auch dieses Projekt kam nicht voran. Es war von Anfang an überdimensioniert. Was ich mir vorgenommen hatte, ließ sich so gar nicht bewältigen. Zweitens fehlte es an Unterstützung. Ich konnte weder einen Geldgeber finden, der bereit war, das Projekt durch die Bezahlung einer Mitarbeiterstelle zu unterstützen. Und es gab auch nur sehr wenige Kolleg:innen, die mitmachen wollten. Die große Mehrzahl zeigte kein Interesse. (Auch eine Folge der Konzentration auf Drittmittel als Kriterium für die Güte von Wissenschaftler:innen.) Und schließ-

lich: Das Projekt konnte seine Zielgruppe nicht erreichen. Es war in erster Linie für angehende Studierende des Fachs Philosophie interessant, nicht für eine breitere Öffentlichkeit. Da sich später niemand fand, der das Projekt weiterführen wollte, habe ich es inzwischen eingestellt. Die Seiten sind im Internet aber immer noch verfügbar. Obwohl alle Bemühungen in diese Richtung eher mäßigen Erfolg hatten, habe ich wenigstens versucht, die Analytische Philosophie auch in einer breiteren Öffentlichkeit bekannt zu machen. Vielleicht auch deshalb wurde mir 2018 die Ehrenmitgliedschaft der Gesellschaft für Analytische Philosophie verliehen. Es freut mich sehr, dass dieses Thema in der heutigen Arbeit der GAP wieder eine zentrale Rolle spielt.

Anfang des neuen Jahrtausends hatte ich begonnen, mich verstärkt mit Fragen der Willensfreiheit auseinanderzusetzen. Ich hatte schon einige Aufsätze zu diesem Thema veröffentlicht, als ich im Juli 2005 vom Suhrkamp Verlag die Anfrage erhielt, ob ich mir vorstellen könne, für die neue Reihe *edition unseld (eu)* eine Veröffentlichung beizusteuern. Die Anfrage kam zu einem günstigen Zeitpunkt, da ich mir schon selbst überlegt hatte, meine Ansichten zum Willensfreiheitsproblem in einem Buch zusammenzufassen. Ich sagte ohne langes Zögern zu; wir einigten uns auf den Titel *Gehirn, Ich, Freiheit. Neurowissenschaften und Menschenbild*. Allerdings gab es Probleme. Nachdem ich Ende Februar 2007 das einigermaßen fertige Manuskript beim Verlag eingereicht hatte, passierte erst einmal – nichts. Erst im April 2008 las auch die Verlegerin Frau Unseld-Berkéwicz das Manuskript – und entschied, das Buch *nicht* in der Reihe *eu* erscheinen zu lassen. Stattdessen schlug sie eine Veröffentlichung in der so genannten „Grauen Reihe“ vor. Ich war entsetzt, stimmte aber schließlich einer Vertragsauflösung zu. Zum Glück erhielt ich von Michael Kienecker vom mentis Verlag die Zusage, dass das Buch noch 2008 erscheinen konnte.

Nach meiner Pensionierung 2010 übernahm ich für elf Jahre das Amt der Ombudsperson für gute wissenschaftliche Praxis an der Universität Bielefeld. Bald stellte sich aber auch die Idee für ein neues Buch ein. Während meiner ganzen aktiven Zeit hatte ich immer wieder Lehrveranstaltungen zur Religionsphilosophie angeboten, allerdings in diesem Bereich lange Zeit nichts veröffentlicht. 2011 erhielt ich die Einladung, bei der Absolventenfeier des Instituts für Philosophie an der Humboldt-Universität Berlin den „Festvortrag“ zu halten. Ich entschied mich für das Thema „Was sollen (dürfen) wir glauben?“. Im Kern ging es um eine Auseinandersetzung mit der Kontroverse zwischen William Clifford

und William James über die Ethik des Überzeugtseins in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Darf man nur glauben, wofür man hinreichend gute (epistemische) Gründe hat? Oder können im Zweifelsfall auch andere Aspekte entscheidend sein?

Als dieser Vortrag fertig war, hatte ich sofort den Eindruck: Das könnte doch ein passendes Einleitungskapitel für ein Buch mit meinen Überlegungen zur Religionsphilosophie sein. Und so kam es auch. Wieder gab es ein paar Probleme mit dem Verlag. Das Buch sollte zuerst bei Reclam erscheinen. Als ich das Manuskript ablieferte, kam aber prompt die Antwort: Viel zu lang, bitte auf die Hälfte kürzen. Das wollte ich nicht. Also musste ich wieder einen anderen Verlag suchen. Dieses Mal sprang der de Gruyter Verlag ein; man entschied sich, den Band in der Reihe *Grundthemen Philosophie* erscheinen zu lassen (wodurch der Preis einigermaßen erschwinglich blieb). Die Sache hatte nur einen Haken. Die Titel der Bücher, die in dieser Reihe erscheinen, bestehen alle aus nur einem Wort. An den Titel *Was dürfen wir glauben?* war also nicht zu denken. Schließlich einigte man sich auf den Vorschlag *Glaube*, obwohl mir *Unglaube* eigentlich besser gefallen hätte.

Das Buch hat einen religionskritischen Grundtenor. Es beginnt, wie schon gesagt, mit Überlegungen zur Frage, was man glauben darf. Dabei spielt der Unterschied zwischen epistemischen und nicht-epistemischen Gründen eine zentrale Rolle. Denn Ziel des Buches ist allein der Nachweis, dass es *keine epistemischen Gründe* für die Existenz einer übernatürlichen Welt gibt. Empirisch gibt es keine Phänomene, die allein oder wenigstens am besten durch das Eingreifen übernatürlicher Wesen erklärt werden können. Alle „Gottesbeweise“ beruhen auf Annahmen, die man sehr wohl bezweifeln kann. Und die Tatsache, dass es in der Welt so unermesslich viel furchtbares Leid gibt, spricht sicher nicht dafür, dass es einen allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Gott gibt, der seine Geschöpfe über alles liebt. Zum Schluss nahm ich einen Gedanken von Herbert Schnädelbach auf. Auch jemand, der davon überzeugt ist, dass es keine übernatürliche Welt gibt, kann das durchaus bedauern. Insbesondere kann er bedauern, dass es kein Wesen gibt, das über die Welt wacht und am Ende alles zum Guten wendet. Nur, die Gründe sind, wie sie sind.

Knapp ein Jahrzehnt später hatte ich zu Beginn der 2020er Jahre (als unser aller Leben durch Corona durcheinander gebracht wurde) den Eindruck, dass ich

zwar an vielen Stellen meine Argumente für verschiedene Aspekte des Naturalismus erläutert hatte, dass es vielleicht aber doch sinnvoll sein könnte, diese Argumente noch einmal im Zusammenhang darzustellen. Also nahm ich das Buch *Naturalismus* in Angriff, das wieder bei mentis erschienen ist. Es enthält neben manchem Neuen auch vieles, was ich schon früher veröffentlicht hatte – zum Problem der mereologisch-reduktiven Erklärung, zur Philosophie des Geistes und zur Religionsphilosophie. Am Ende habe ich auch einen Punkt noch einmal herausgestrichen, der mir in diesem Zusammenhang besonders wichtig ist: Der Naturalismus zwingt uns keineswegs zu einer vollständigen Revision unseres Menschenbildes. Auch wenn wir Naturalist:innen sind, können wir weiter davon ausgehen, dass manchmal wir selbst etwas tun (und nicht etwa unsere Gehirne). Ja sogar, dass wir manchmal frei und verantwortlich handeln. Wir müssen nur einige Annahmen revidieren, die tatsächlich in unserem Alltagsverständnis der Welt fest verwurzelt sind. (Dazu später noch mehr.)

Eine Bemerkung generell zu meinen Büchern. Die *Einführung in die Logik* und *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes* (sowie die kleinere Schwester *Das Leib-Seele-Problem*) waren ziemlich erfolgreiche Einführungsbände; der Erfolg der beiden Bücher *Gehirn, Ich, Freiheit* und *Glaube* war dagegen nicht berauschend. Ich habe diese Bücher im Geiste von *Philosophie verständlich* geschrieben. Ich wollte meine Überlegungen zur Willensfreiheit und zu religiösen Überzeugungen auf eine Weise präsentieren, die zwar nicht für jedermann, aber doch für ein breites interessiertes Publikum verständlich und nachvollziehbar sein sollte, und dabei wollte ich zugleich vermitteln, wie akademische Philosophie tatsächlich vorgeht. Das scheint nicht gelungen. Bis heute weiß ich aber nicht, wie man es besser machen könnte.

—

Nach diesen eher biographischen Bemerkungen noch einige Anmerkungen zu meinen inhaltlichen Positionen.

## *Philosophie des Geistes<sup>1</sup>*

Obwohl ich in meinen Büchern zur Einführung in die Philosophie des Geistes versucht habe, allen Positionen gerecht zu werden, habe ich aus meinem eigenen Standpunkt nie einen Hehl gemacht. Auch im Hinblick auf das Mentale bin ich Naturalist – ein Vertreter der Auffassung, dass es keine immaterielle Seele gibt und dass sich auch mentale Eigenschaften und Prozesse aus dem Zusammenspiel von Zellen, insbesondere Nervenzellen ergeben. Für diese Auffassung sprechen in meinen Augen zwei Gründe – das, was uns die Naturwissenschaften über uns Menschen sagen, und die Probleme, mit denen die verschiedenen Versionen des Dualismus konfrontiert sind.

Menschen bestehen, wie fast alle Lebewesen, aus einer Vielzahl verschiedener Zellen. Und jede dieser Zellen ist eine Ansammlung zum Teil sehr großer Moleküle. Moleküle ihrerseits bestehen aus zum Teil sehr vielen Atomen. Alles, was in einem Menschen geschieht, beruht letzten Endes auf der Interaktion verschiedenster Moleküle – Lebensvorgänge wie das Atmen, die Verdauung, die Fortpflanzung sowie die Bewegung der Glieder und auch mentale Vorgänge wie das Wahrnehmen, das Sich-Erinnern, das Nachdenken und das Fühlen. Dass es einen engen Zusammenhang zwischen unserem mentalen Leben und dem gibt, was in unserem ZNS vorgeht, zeigt schon die Tatsache, dass Schädigungen des ZNS regelmäßig zu spezifischen mentalen Ausfällen führen. Bei mechanischen Verletzungen kann man das ebenso beobachten wie bei den verschiedenen Arten von Schlaganfällen und Tumoren. Warum ist das so? Manche denken, ein gesundes ZNS sei nur eine notwendige Bedingung für das Vorhandensein mentaler Eigenschaften und Prozesse. Aber das scheint empirisch falsch. Denn wenn es gelingt, gestörte Strukturen wiederherzustellen, stellen sich auch die entsprechenden mentalen Phänomene automatisch wieder ein. Es gibt also offenbar nur zwei Möglichkeiten – entweder sind mentale Phänomene mit neuronalen Prozessen identisch oder es ist eine Naturgesetz, dass diese mentalen Phänomene durch die entsprechenden neuronalen Prozesse hervorgerufen werden. Mir scheint die zweite Möglichkeit problematisch. Viele mentale Phänomene wie Hunger oder Schmerzen haben kausale Wirkungen – z.B. ein entsprechendes Verhalten. Aber diese Wirkungen gehen nach allem, was wir wissen, auf die zugrunde liegenden neuronalen Prozesse zurück. Also ist es am

---

<sup>1</sup> Vgl. zum Folgenden besonders Beckermann 2021b, Kap. 4.

plausibelsten anzunehmen, dass mentale Phänomene und neuronale Prozesse identisch sind. Dass das möglich ist, zeigen uns die Computerwissenschaften. Denn die Prozesse, die in einem Computer ablaufen, sind auf der einen Seite rein physische Prozesse (die Bewegung von Elektronen durch ein komplexes Netz von elektronischen Bauteilen), auf der anderen Seite aber auch etwas ganz anderes (das Berechnen einer Funktion oder, etwa in selbstfahrenden Autos, die Überlegung, was als nächstes zu tun ist).

Die Annahme, dass jeder Mensch neben seinem Körper auch eine immaterielle Seele besitzt (die allermeisten Dualist:innen denken sogar, dass jeder Mensch letztlich nur mit seiner Seele identisch ist), mag zwar auf den ersten Blick attraktiv erscheinen. Aber sie ist mit so vielen Folgeproblemen konfrontiert, dass diese Attraktivität bei näherem Hinsehen sehr schnell schwindet. Eines dieser Probleme ist das der kausalen Interaktion. Dualist:innen gehen in aller Regel davon aus, dass Schmerzen und Überlegungen und Entscheidungen etwas Seelisches sind, Verletzungen und Körperbewegungen dagegen etwas Körperliches. Unsere alltägliche Erfahrung lehrt uns aber, dass Verletzungen häufig Schmerzen verursachen und Entscheidungen häufig entsprechende Körperbewegungen. Seele und Körper müssen also kausal aufeinander einwirken können. Doch wie soll das möglich sein?

1. Wenn Körper und Seele zwei ganz unterschiedliche Substanzen sind und insbesondere Seelen keinerlei körperliche Eigenschaften haben, ist dann eine kausale Interaktion nicht von vornherein unmöglich?

2. Wie soll eine kausale Wirkung der Seele auf den Körper mit den physikalischen Erhaltungssätzen vereinbar sein?

3. Die Empirie lehrt uns, dass wir durch unsere Überlegungen und Entscheidungen nicht alles verursachen können. Wir können unsere Hand und unsere Zunge bewegen; aber ohne den Einsatz unserer Hände können wir nicht die Tasten auf einem Klavier betätigen und eine Flasche, die 5 m vor uns auf einem Tisch steht, umfallen lassen. Aber können wir wirklich eine Bewegung unserer Hände bewirken? Wenn die efferenten Nerven durchtrennt sind, können wir das nicht. Und wenn die afferenten Nerven durchtrennt sind, bewirken Verletzungen keine Schmerzempfindung. Wenn überhaupt, kann unsere Seele also offenbar nur bestimmte Prozesse in unseren Gehirnen bewirken. Und umgekehrt können nur bestimmte Prozesse in unseren Gehirnen bestimmte

seelische Empfindungen hervorrufen. Descartes nahm deshalb an, eine kausale Interaktion zwischen Körper und Seele finde einzig und allein in der Zirbeldrüse statt. Aber warum sollte das so sein? Warum kann die Seele nicht mehr bewirken als kleine Veränderungen in unseren Gehirnen?

4. Descartes zufolge spielt sich überlegtes Handeln im Prinzip so ab:

- a) Unser Körper nimmt über die Sinnesorgane Informationen über die Umwelt auf, die zu einem materiellen Bild auf der Zirbeldrüse zusammengefasst werden. Dieses Bild bewirkt, dass die Seele die Umwelt wahrnimmt.
- b) Die Seele bewertet, was sie wahrnimmt, überlegt, was zu tun ist, und führt dann eine Willensakt aus, der eine entsprechende Bewegung der Zirbeldrüse bewirkt.
- c) Diese Bewegung der Zirbeldrüse verursacht, dass sich die Lebensgeister so in den efferenten Nerven zu den Gliedern bewegen, dass sich diese genauso bewegen, wie es dem Willensakt entspricht.

In der zweiten Stufe ist das Gehirn Descartes zufolge also arbeitslos; hier findet alles Relevante in der Seele statt. Aber das ist nicht so; auch beim Bewerten, Überlegen und Entscheiden spielen neuronale Prozesse eine entscheidende Rolle. Und außerdem: Wozu bräuchten wir ein so großes Gehirn, wenn es so wäre, wie Descartes meint.

5. Warum kann meine Seele nur auf mein Gehirn einwirken?

6. Bisher gibt es keinerlei empirischen Hinweis darauf, dass eine immaterielle Seele zumindest manchmal bestimmte neuronale Prozesse bewirkt.

Zum Problem der kausalen Interaktion kommt ein zweites Problem. Menschen sind wie alle anderen Lebewesen Produkte der Evolution. Wie steht es mit den nicht-menschlichen Tieren? Manche von ihnen können ganz sicher wahrnehmen und sich erinnern, manche können sogar überlegen, was sie tun sollen. Haben alle diese Tiere auch eine Seele? Und an welchem Punkt der Evolution genau wird dem biologischen Körper eine Seele hinzugefügt? Warum gerade an diesem Punkt? Und wie passiert das? Gibt es ein Naturgesetz, nach dem bestimmte komplex strukturierte Körper automatisch eine Seele erhalten? Oder braucht es dazu eines intelligenten Schöpfers? Der Prozess der Evolution ist insgesamt ein gradueller Prozess, bei dem sich allmählich immer neue auch mentale Fähigkeiten entwickeln. In meinen Augen hat es keinerlei Sinn, sich diesen

Prozess so vorzustellen, dass irgendwann und aus welchem Grund auch immer biologischen Körpern eine Seele hinzugefügt wird.

Schließlich, Dualist:innen sind meist nicht nur der Meinung, dass jeder Mensch neben einem Körper auch eine immaterielle Seele besitzt; sie glauben auch, dass diese Seele ohne den Körper existieren kann. Aber wie soll man sich eine solche Existenz vorstellen? Können immaterielle Seelen oder andere reine Geister etwas wahrnehmen? Und wenn ja, wie soll das gehen? Wenn ein Mensch einen Baum sieht, ist der visuelle Eindruck, den er dabei hat, von seiner *physischen* Konstitution abhängig, aber auch von der *physischen* Beschaffenheit seiner Umgebung – er ist abhängig davon, aus welcher Richtung er auf den Baum schaut und wie weit er von ihm entfernt ist, was sich zwischen ihm und dem Baum befindet und welche Beleuchtungsverhältnisse herrschen, er ist aber auch abhängig davon, wie seine Augen und sein Gehirn das einfallende Licht verarbeiten. Reine Geister haben aber keine physischen Eigenschaften. Was bestimmt also ihre Wahrnehmungseindrücke, wenn sie überhaupt welche haben? Aus welcher Perspektive sehen sie die Welt, und in welcher Entfernung erscheint sie ihnen? Bedeutet die Tatsache, dass sie keine Sinnesorgane haben, dass sie gar nichts wahrnehmen können? Oder können sie viel mehr wahrnehmen als wir? Können reine Geister ultraviolettes Licht sehen oder Töne von mehr als 16000 Hz hören? Gibt es Eigenschaften (Magnetismus, elektrische Ladung), die reine Geister wahrnehmen können, obwohl wir das nicht können? Ähneln das Wahrnehmungsvermögen reiner Geister vielleicht eher dem von Fledermäusen als dem unseren? Können reine Geister vielleicht sogar alles wahrnehmen? Und was würde das heißen? Auf alle diese Fragen gibt es keine Antwort. Man könnte natürlich annehmen, dass reine Geister gar nichts wahrnehmen, dass sie vielmehr Wissen über die Welt erwerben, ohne auf Sinnesorgane und Wahrnehmungseindrücke zurückgreifen zu müssen. Aber wie soll das gehen? Und da viele Geister sicher nicht alles wissen, was können sie wissen und warum nur das? Auch hier nur unbeantwortbare Fragen.

Im Hinblick auf die Kommunikation reiner Geister stellen sich analoge Fragen. Benutzen sie dafür ein physisches Medium? Aber wie sollte das funktionieren? Können sie Schallwellen erzeugen oder Buchstaben auf Papier? Wenn ja, können sie Schallwellen hören oder Zeichen auf Papier lesen? Oder könnte es sein, dass sie sich ihre Gedanken direkt, ohne die Unterstützung durch ein physisches Medium mitteilen? Wie könnte das geschehen? Vielleicht hat ein Geist

einfach den Eindruck, dass ihm ein anderer Geist etwas mitteilen will. Und wie ist es, wenn ihm verschiedene Geister gleichzeitig etwas mitteilen möchten? Empfängt er ihre Botschaften gleichzeitig oder nacheinander? Wie kann er unterscheiden, wer ihm etwas mitteilt, und wie kann er den Fall, dass ihm etwas mitgeteilt wird, von dem unterscheiden, dass er nur den Eindruck hat, ihm werde etwas mitgeteilt?

Es ist also nicht nur das Problem der kausalen Interaktion und die Frage, wie man sich den Eintritt einer Seele evolutionär vorstellen soll; schon die Idee einer immateriellen Seele, eines reinen Geistes an sich ist in meinen Augen inkohärent.

### *Willensfreiheit<sup>2</sup>*

Was das Problem der Willensfreiheit angeht, so bin ich fest davon überzeugt, dass es einen sehr engen Zusammenhang gibt zwischen der Position des Libertarismus und der Idee der Akteurskausalität und dass genau darin das Hauptproblem des Libertarismus besteht. Der Libertarismus geht von folgendem Bild der Willensfreiheit aus. Eine Person kommt in eine Situation, in der sie zwischen verschiedenen Handlungsoptionen – sagen wir A und B – wählen muss oder zumindest wählen kann. Sie überlegt, ob sie A oder lieber B tun sollte. Sie wägt die Gründe ab, die für und gegen A und die für und gegen B sprechen. Diese Überlegung führt evtl. zu dem Ergebnis, dass die gewichtigeren Gründe für A sprechen. Wenn die Entscheidung der Person frei ist, darf dieses Ergebnis aber dem Libertarismus zufolge *nicht automatisch* dazu führen, dass sie sich für A entscheidet. Vielmehr kann sie sich immer noch so oder so entscheiden – für A oder für B. *Sie selbst* fällt diese Entscheidung *angesichts* des Ergebnisses ihrer Überlegung, aber nicht durch dieses Ergebnis determiniert. Eine Entscheidung ist dem Libertarismus zufolge also genau dann frei, wenn sie von der Handelnden selbst getroffen wird und wenn, dass die Handelnde genau diese Entscheidung trifft, nicht selbst determiniert ist.

Der Zusammenhang zwischen diesem Freiheitsverständnis und der Idee der Akteurskausalität liegt auf der Hand. Und es ist klar, warum dem Libertarismus zufolge Freiheit und Determinismus unvereinbar sind. Wenn alle Entscheidungen

---

<sup>2</sup> Ausführlicher erläutere ich meine Position in Beckermann 2008. Neuere Überlegungen finden sich in Beckermann 2015a, 2016a, 2016b, 2018, 2021a und 2022b.

durch andere physische oder psychische Ereignisse determiniert wären, hätte die handelnde Person selbst gar keine Möglichkeit, eine Entscheidung zu fällen. Erst wenn es *Lücken* im kausalen Geflecht der physischen oder psychischen Ursachen gibt, kann die handelnde Person als Akteurin in den Lauf der Welt eingreifen, indem sie diese Lücken schließt. Aber, und das ist in meinen Augen ein starkes Argument gegen den Libertarismus, auch die Idee der Akteurskausalität ist – anders als die Idee der Ereigniskausalität – mit so vielen Problemen konfrontiert, dass sie ebenfalls als inkohärent gelten muss.

Bei jeder Form von Kausalität sind zwei Relata im Spiel – Ursache und Wirkung. Im Falle von Ereigniskausalität sind beide Relata *Ereignisse*. Das Auftreffen des Steins auf die Scheibe (Ursache *U*) führt zum Zerschlagen der Scheibe (Wirkung *W*). Bei Akteurskausalität gibt es aber nur ein Ereignis – die Wirkung *W*. Die Ursache ist hier kein Ereignis, sondern ein handelndes Wesen *H*. Akteurskausalität besteht, so sagt man, darin, dass *H* das Ereignis *W* direkt hervorbringt – einfach so, ohne dass *H* etwas anderes tut, das *W* bewirkt.

Zu den theoretischen Problemen, mit denen die Idee der Akteurskausalität konfrontiert ist, gehört das *Datiertheitsproblem*. Jede Handlung findet zu einem bestimmten Zeitpunkt statt. Die Erklärung einer Handlung sollte deshalb nicht nur erklären, warum die Handlung überhaupt stattgefunden hat, sondern auch warum sie zu genau diesem Zeitpunkt stattgefunden hat. Und genau das leisten akteurskausale Erklärungen nicht.

Ein viel grundsätzlicheres Problem ergibt sich aber aus der Tatsache, dass wir eigentlich gar keine klare Vorstellung von Akteurskausalität haben. Im Falle von Ereignisverursachung kann und muss man die Frage stellen, was den Fall, dass die Ereignisse *U* und *W* nur *zeitlich aufeinander folgen*, von dem Fall unterscheidet, dass *U* *W* tatsächlich *bewirkt*, d. h., was der Unterscheidung zwischen *post hoc* und *propter hoc* zugrunde liegt. Im Hinblick auf Akteurskausalität stellt sich dementsprechend die Frage, was den Fall, dass *W* *einfach nur im Beisein von H* stattfindet, von dem Fall unterscheidet, dass *H* *W* *kausal hervorruft*. Auf die erste Frage gibt es zumindest Ansätze einer Antwort. Auf die zweite Frage gibt es dagegen meines Wissens keine auch nur annähernd befriedigende Antwort. Man kann den gerade gestellten Fragen auch eine epistemische Wendung geben. Im Falle von Ereigniskausalität lautet die Frage dann, wie ich *herausfinden* kann, ob Ereignis *W* auf Ereignis *U* einfach nur zeitlich gefolgt ist oder

ob *W* durch *U* verursacht wurde. Und im Falle von Akteurskausalität lautet die Frage, wie kann ich *herausfinden*, ob *W* nur im Beisein von *H* erfolgte oder ob *W* durch *H* verursacht wurde. Wieder gibt es meines Wissens auf die zweite Frage keine befriedigende Antwort, während die Antwort auf die erste Frage eigentlich klar ist – durch Experimente.

Schließlich ein letzter Punkt. Wenn manchmal Handelnde und nicht Ereignisse eine Handlung bewirken würden, müsste sich das empirisch nachweisen lassen. Bei allen Untersuchungen unseres ZNS haben sich bisher aber keinerlei Hinweise darauf gefunden, dass so etwas tatsächlich vorkommt.

Man sollte also bei der Beantwortung der Fragen, worauf Willensfreiheit eigentlich beruht und ob wir zumindest manchmal in unserem Wollen frei sind, auf die Idee der Akteurskausalität verzichten. Doch dann benötigen wir unter anderem eine andere, naturalistisch akzeptable Antwort auf die Frage, was den Unterschied ausmacht zwischen dem, was ein Wesen selbst aktiv tut, und dem, was es passiv erleidet. Meine Antwort auf diese Frage beruht auf folgender Beobachtung. Manche Wesen, die die Evolution hervorgebracht hat, können in manchen Situationen zwischen verschiedenen Handlungsoptionen wählen. Ein Hund, der von einem anderen Hund angegriffen wird, kann sich dem Kampf stellen, er kann aber auch weglaufen. Wenn es darum geht, welche dieser beiden Handlungen ausgeführt wird, gibt es zwei Möglichkeiten. Entweder beruht die Entscheidung auf *Fremdsteuerung* oder auf einem *internen Entscheidungsmechanismus*. Schon Tiere sind nicht in diesem Sinne fremd- oder außergesteuert. Sie verfügen über einen *internen Entscheidungsmechanismus*. Nach allem, was wir wissen, ist dieser Mechanismus neuronal realisiert. Und ganz sicher hat sich auch dieser Entscheidungsmechanismus evolutionär entwickelt. Das ermöglicht die folgende Antwort auf die Frage, wann ein Wesen etwas aktiv selbst tut. Das ist genau dann der Fall, wenn dieses Tun auf dem dafür zuständigen inneren Entscheidungsmechanismus beruht und nicht auf Fremdsteuerung zurückgeht. Somit sind alle Handlungen, die auf dem evolutionär dafür vorgesehenen neuronal realisierten Entscheidungsmechanismus beruhen, meine Handlungen – etwas, was ich selbst aktiv tue. Doch dies ist bestenfalls der Anfang einer naturalistischen Analyse von Willensfreiheit.

Für den Libertarismus reicht es für Willensfreiheit nicht aus, dass unsere Entscheidungen nicht determiniert sind; sie müssen auch akteurskausal von uns

selbst hervorgerufen sein. (Nur so entgeht der Libertarismus dem Zufallseinwand.) Es gibt jedoch eine alternative, *fähigkeitsbasierte* Auffassung von Willensfreiheit, die nicht auf der Idee von Akteurskausalität beruht. Danach sind wir in unseren Handlungen und Entscheidungen genau dann frei, wenn wir über bestimmte Fähigkeiten verfügen. Eine Version dieser Theorie findet sich bei John Locke, demzufolge wir in unserem Willen frei sind, wenn wir über zwei Fähigkeiten verfügten – erstens die Fähigkeit, vor einer Entscheidung innezuhalten und zu überlegen, was zu tun das Beste wäre, und zweitens die Fähigkeit, dem Ergebnis dieses Nachdenkens gemäß zu entscheiden und zu handeln. Ganz ähnlich macht unser Strafgesetzbuch Schuldfähigkeit daran fest, dass der Täter die Fähigkeit besitzt, das Unrecht seiner Tat einzusehen, sowie die Fähigkeit, dieser Einsicht gemäß zu handeln. Ich finde es immer wieder erstaunlich, wie sehr sich in der Willensfreiheitsdiskussion viele durch ihre libertarischen Intuitionen leiten lassen, anstatt sich an der (auch juristischen) Praxis der Verantwortungszuschreibung zu orientieren. Denn dann würde sofort auffallen, dass zumindest in unserem Kulturkreis bestimmte Personengruppen generell nicht verantwortlich gemacht werden – Kinder und manche psychisch Kranke. In meinen Augen ist offensichtlich, warum das so ist. Kindern und diesen psychisch Kranken fehlen genau die für Freiheit und Verantwortlichkeit konstitutiven Fähigkeiten. Das ist der entscheidende Punkt und nicht etwa die Frage, ob Kinder und manche psychische Kranke ihre Entscheidungen akteurskausal hervorrufen können.

Fähigkeitsbasierte Auffassungen von Willensfreiheit sind letzten Endes aber nur dann naturalistisch akzeptabel, wenn wir die für Freiheit und Verantwortlichkeit konstitutiven Fähigkeiten auch dann besitzen können, wenn unsere Entscheidungen determiniert sind. Romy Jaster und ich haben deshalb versucht zu zeigen, dass das tatsächlich der Fall ist.

### *Religionsphilosophie*<sup>3</sup>

Für viele Menschen ist es eine existentielle Frage, ob die empirische Welt um uns herum alles ist oder ob es hinter dieser noch eine ganz andere transzendente Welt übernatürlicher Wesen gibt. Wie kann man das herausfinden?

---

<sup>3</sup> Ausführlicher erläutere ich meine Position in Beckermann 2013, 2019a, 2019b und 2022a.

In der Religionsphilosophie spielen in diesem Zusammenhang so genannte „Gottesbeweise“ (besser: Argumente für die Existenz eines Gottes im Sinn der abrahamitischen Religionen) eine prominente Rolle. Aber ich habe immer gedacht, dass man zunächst fragen sollte, was sich hier empirisch herausfinden lässt. Allerdings glauben manche, dass sich in diesem Zusammenhang empirisch gar nichts machen lässt, dass mit Hilfe der experimentellen Methode über Geister und Götter nichts zu ermitteln ist. Ich halte das für grundfalsch. Denn natürlich kann man untersuchen, ob es in der empirischen Welt Phänomene gibt, die sich nur oder am besten durch das Eingreifen übernatürlicher Wesen erklären lassen. (Das wäre durchaus möglich.) Außerdem glauben viele, dass sich übernatürliche Wesen durch Gebete, Opfer und andere Rituale günstig stimmen lassen. Und hier lässt sich empirisch untersuchen, ob diese Gebete, Opfer und Rituale tatsächlich erfolgreich sind. Und schließlich: Viele denken, dass übernatürliche Wesen sehr darauf bedacht sind, dass man ihnen den nötigen Respekt erweist. Und dass sie, falls das nicht geschieht, die Respektlosen gnadenlos bestrafen. Auch das lässt sich empirisch überprüfen.

Sicher, viele systematische Untersuchungen gibt es in diesen Bereichen nicht. Aber einiges lässt sich schon sagen. Wenn man die Zahl der Heilungen nach einem Besuch der Grotte in Lourdes betrachtet, kann man etwa feststellen, dass diese nicht höher ist als die der auch sonst üblichen Spontanheilungen. Als Krucoff und Benson Anfang der 2000er Jahre herausfinden wollten, ob Gebete einen signifikanten Unterschied bei der Genesung von Herzpatienten bewirken, war auch dieses Ergebnis negativ. Ohne Zweifel kann man gegen diese Untersuchungen Bedenken geltend machen. Doch bestätigen sie nicht im Grunde das, was wir auch im Alltag ständig beobachten? Tatsächlich gibt es keine empirischen Befunde, die dafür sprechen, dass Regenmacher tatsächlich Regen machen können, dass Schamanen Krankheiten heilen können, dass Autos mit einer Christophorus-Plakette weniger Unfälle haben, dass Gebete zu Antonius von Padua die Wahrscheinlichkeit erhöhen, Verlorenes wiederzufinden, dass Menschen, für deren Gesundheit ihre Angehörigen regelmäßig beten, tatsächlich gesünder sind oder länger leben, oder dass das Verbrennen fetter Schenkel von Rindern und Ziegen das Reisen in der Antike sicherer gemacht hätte. In meinen Augen ist es dieser negative empirische Befund, der dazu geführt hat, dass Gottesbeweise heute eine solch prominente Rolle spielen. Doch dabei ist dieser

negative Befund selbst schon ein starkes, häufig nicht hinreichend beachtetes Argument *gegen* die Existenz einer transzendenten Welt übernatürlicher Wesen.

Zu den vielen „Gottesbeweisen“ hier nur zwei Bemerkungen. Viele dieser Argumente beziehen ihre *prima facie* Plausibilität aus der Attraktivität des Kausalprinzips. Es kann doch nicht sein, glauben sehr viele, dass etwas einfach so entsteht – ohne dass es dafür eine hinreichende Ursache oder einen zureichenden Grund gibt. Wäre es nicht Magie, wenn es doch so wäre? Nun, ich zumindest kann mir die folgende Situation sehr gut vorstellen. Hans kommt in einen Raum, in dem er bisher noch nie gewesen ist. Plötzlich bemerkt er, dass in einer Ecke ein roter Ball entsteht. Erst ist es ein ganz kleiner Ball, der allmählich größer wird bis zur Größe eines Tennisballs. Dann beobachtet er dasselbe Phänomen in einer anderen Ecke, usw. Und genauso wie sie entstanden sind, verschwinden die Bälle nach einiger Zeit auch wieder. Auf Nachfrage erklärt man ihm, dass es sich hier um ein unerklärtes Phänomen handele. Aber soweit man das beurteilen könnte, entstünden die Bälle tatsächlich einfach so, ohne jede hinreichende Ursache. Hätten wir es hier mit einem Fall von Magie zu tun? Im Gegenteil, von Magie könnte man viel eher bei der Annahme reden, dass hier im Hintergrund ein unsichtbares intelligentes Wesen seine „Finger“ im Spiel hat.

Damit sind wir bei meiner zweiten Bemerkung. Der Glaube, dass ein übermächtiges intelligentes Wesen unsere Welt erschaffen hat, geht wie der gesamte Glaube an eine transzendente Welt übernatürlicher Wesen davon aus, dass es körperlose rein geistige intelligente Wesen gibt und dass diese Wesen auf dem Weg der Akteurskausalität in die empirische Welt eingreifen. Ich hatte schon erläutert, dass ich diese Annahmen beide für äußerst unplausibel halte. Zumindest muss man festhalten, dass niemand von uns je einem solchen Wesen begegnet ist. Die einzigen intelligenten Wesen, die wir kennen, sind biologische Wesen, die sich in einer evolutionären Geschichte langsam entwickelt haben. Nach allem, was wir wissen, entsteht Intelligenz und überhaupt ein mentales Leben erst auf der Grundlage eines komplexen ZNS. Mag sein, dass es irgendwo im Weltall intelligente Wesen gibt, deren Intelligenz auf einer anderen physischen Grundlage beruht, vielleicht werden in Zukunft auch manche Roboter Intelligenz und andere mentale Eigenschaften haben. Aber für die Annahme,

irgendwo im Weltall gäbe es *körperlose* geistige Wesen, haben wir nicht den geringsten Grund.

Alles in allem, für die Existenz einer transzendenten Welt übernatürlicher Wesen gibt es nicht nur keine empirischen Belege. Wir begegnen hier auch demselben Problem wie in der Philosophie des Geistes. Kann es wirklich körperlose intelligente reine Geister geben? Mir scheint diese Idee nach wie vor inkohärent.

An dieser Stelle noch eine Bemerkung zum Problem des Leides. Normalerweise unterscheidet man zwei Varianten dieses Problems – das logische Problem, bei dem es darum geht, ob die charakteristischen Eigenschaften Gottes (Allmacht, Allwissenheit, Allgüte) mit der Tatsache logisch unvereinbar sind, dass es auf der Welt so unermesslich viel furchtbares Leid gibt, und das evidentielle Problem, das nicht von einer logischen Unvereinbarkeit ausgeht, aber doch davon, dass die Existenz des Leids und die Menge des Leids einen starken Grund *gegen* die Annahme der Existenz eines Gottes mit den von den abrahamitischen Religionen angenommenen Eigenschaften darstellt. Einig ist man sich heute, dass die Tatsache, dass es auf der Welt unermesslich viel furchtbares Leid gibt, für sich genommen mit der Allmacht, Allwissenheit und Allgüte Gottes nicht unvereinbar ist. Anders wäre es, wenn es in der Welt *sinnloses* Leid gäbe – Leid, das nicht zur Erreichung höherwertiger Güter notwendig ist. Doch während die erste Tatsache völlig unbestreitbar ist, *könnte* es doch zumindest sein, dass es tatsächlich kein sinnloses Leid gibt. Allerdings, auch das Zulassen „sinnvollen“ Leides kann unmoralisch sein, wenn dadurch die Rechte Dritter verletzt werden.

Im Buch Ijob wird uns erzählt, dass Gott zulässt, dass seinem treuen Diener Ijob die fürchterlichsten Übel auferlegt werden. Vielleicht hat er einen Grund dafür, vielleicht möchte er den Glauben Ijobs testen. Aber, es geht ja nicht nur um Ijob selbst. Auch anderen Menschen – z.B. seinen Kindern – wird großes Leid zugefügt. Ijob verliert zuerst seinen ganzen Besitz, dann aber auch alle seine Kinder – seine sieben Söhne und drei Töchter kommen durch einen Hauseinsturz ums Leben. Das ist sicher unmoralisch. Um welcher Ziele auch immer, man darf keine unbeteiligte Dritte in Mitleidenschaft ziehen. Also ist die Frage, ob es „sinnvolles“ Leid gibt, bei dem die Rechte Dritter verletzt werden. Auch hier kann man argumentieren, es sei zumindest *möglich*, dass es kein solches

Leid gibt. Aber wenn wir uns die Welt um uns herum anschauen, spricht in meinen Augen alles dafür, dass es nicht nur sinnloses Leid, sondern auch „sinnvolles“ Leid gibt, bei dem die Rechte Dritter verletzt werden. Und wenn das so ist, spricht das eindeutig gegen die Existenz eines allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Gottes, der seine Geschöpfe über alles liebt.

### „ich“ und „Ich“<sup>4</sup>

Außer mit den schon genannten Themenbereichen habe ich mich im Laufe der Zeit auch mit zwei „kleineren“ Themen beschäftigt. Seit dem 17. Jahrhundert gibt es in der westlichen Philosophie die Tendenz, von *dem Ich* oder *dem Selbst* zu reden. Wahrscheinlich geht diese Tendenz auf einige Formulierungen Descartes' zurück, obwohl nicht klar ist, ob Descartes selbst diese Entwicklung gutgeheißen hätte. Mir scheint aber, dass es sich hier um eine schlimme Fehlentwicklung handelt. Selbst wenn man davon ausgeht, dass jeder Mensch über eine Seele oder eine Art „Wesenskern“ verfügt, wäre es sehr unvernünftig, diese Seele oder diesen Wesenskern als „Ich“ oder als „Selbst“ zu bezeichnen. Denn die Wörter „ich“ und „selbst“ haben im Deutschen ja schon eine Bedeutung. Für das Wort „ich“ z.B. gilt:

- „ich“ ist als *Personalpronomen* der ersten Person Singular ein *singulärer Term*, er bezeichnet einen bestimmten Gegenstand bzw. eine bestimmte Person.
- „ich“ ist ein *indexikalischer Ausdruck*, dessen Bezug sich in Abhängigkeit vom Äußerungskontext ändert.
- „ich“ *bezeichnet immer die Person*, die diesen Ausdruck äußert.

Und weil das so ist, ist es äußerst problematisch, mit dem Ausdruck „Ich“ den Wesenskern eines Menschen zu bezeichnen. Denn dann haben wir es mit einer verwirrenden Verdoppelung zu tun – dann gibt es plötzlich *mich* und *mein Ich*. Und deshalb stellt sich dann die Frage, wie sich diese beiden Dinge zueinander verhalten, d.h., insbesondere die Frage, ob ich mit meinem Ich identisch bin oder ob es sich hier wirklich um zwei Dinge handelt. Philosoph:innen, die an einen inneren Wesenskern glauben, denken in der Regel, dass es dieser Wesenskern ist, der denkt und Erfahrungen macht, der für überlegtes Handeln

---

<sup>4</sup> Die beste Zusammenfassung meiner Position zu diesem Punkt findet sich in Beckermann 2020.

verantwortlich ist und auf dem insbesondere alles Selbstbewusstsein beruht. Wegen der Bedeutung des Personalpronomens „ich“ bezieht sich dieses Wort in Sätzen wie „Ich fühle starke Schmerzen“, „Ich erinnere mich an den letzten Urlaub“ und „Ich weiß, dass ich Hunger habe“ auf die Person, die diese Sätze äußert. Die Auffassung, dass alle diese Vorgänge dem Wesenskern zuzuschreiben sind, kann also nur wahr sein, wenn jede Person mit ihrem Wesenskern identisch ist. Wenn das der Fall ist, was ist dann aber mit den Sätzen „Ich wiege 100 kg“, „Ich liege im Liegestuhl im Garten“ und „Ich esse eine Brezel“? Sind die dann alle falsch? Denn es ist ja sicher nicht mein Wesenskern, der 100 kg wiegt, im Liegestuhl liegt und eine Brezel isst. Die Sätze „Ich überlege, wie ich diesen Gedanken formulieren soll“ und „Ich bin 1.80 m groß“ können nur *beide* wahr sein, wenn ich, der diese Sätze äußert, ein Wesen aus Fleisch und Blut bin, das *zugleich* fühlen, denken und sich seiner selbst bewusst sein kann. Deshalb sollte man auf die Annahme verzichten, dass jeder Mensch einen (immateriellen) Wesenskern besitzt. Wir zerfallen nicht in Körper und Seele, Körper und Ich; vielmehr sind wir Lebewesen aus Fleisch und Blut mit körperlichen und mentalen Eigenschaften; wir, diese Lebewesen aus Fleisch und Blut (und nicht unsere Seelen), sind es, die denken und fühlen, überlegen, entscheiden, handeln und sich um sich sorgen, und wir, diese Lebewesen aus Fleisch und Blut, sind es, die eine bestimmte Größe und ein bestimmtes Gewicht haben und die spazieren gehen und etwas essen. Daher ist es an der Zeit, das groß geschriebene „Ich“ ebenso wie das groß geschriebene „Selbst“, die nur durch philosophische Missverständnisse in die Welt gekommen sind, wieder zu verabschieden. Das Personalpronomen „ich“ und die Partikel „selbst“ genügen völlig.

### *Wissen und Wahrheit<sup>5</sup>*

Das zweite „kleinere“ Thema gehört in den Bereich der Erkenntnistheorie. Bis 1963 war man sich fast überall einig: Das Wort „Wissen“ bedeutet „wahre, gerechtfertigte Überzeugung“. Dann erschien Edmund Gettiers kurzer Aufsatz „Is justified true belief knowledge?“, und diese Gewissheit schwand dahin. Seitdem gibt es immer neue Überlegungen zu der Frage, was „Wissen“ denn wohl sonst bedeutet. In meinen Augen ist das eine müßige Anstrengung. Meiner Meinung nach können wir in der Erkenntnistheorie auf das Wort „Wissen“ sehr

---

<sup>5</sup> Die beste Zusammenfassung meiner Position zu diesem Punkt findet sich in Beckermann 2015b.

gut verzichten. Denn wenn ich das richtig sehe, ist nicht Wissen, sondern allein Wahrheit das Ziel all unserer Erkenntnisbemühungen. Viele sehen das anders. Sie meinen etwa, dass einfach nur wahre Überzeugungen nicht das Ziel unserer Erkenntnisbemühungen sein können, da wahre Überzeugungen auch zufällig entstehen können. Und wenn eine wahre Überzeugung zufällig entstanden ist, ist sie nicht verlässlich. Aber wir streben doch nach verlässlichen wahren Überzeugungen. Mir scheint, dass in dieser Überlegung die Frage nach dem Ziel unserer Erkenntnisbemühungen mit der Frage vermischt wird, auf welche Weise wir feststellen können, ob und wann wir dieses Ziel erreicht haben. Ich möchte wissen, wie ich vom Vortragsort zum Bahnhof komme, und erhalte von Hans die Antwort: Du musst erst nach rechts gehen, dann die zweite Straße links und dann siehst Du den Bahnhof schon. Kann ich mich auf diese Antwort verlassen? Das hängt erstens davon ab, ob Hans mich angelogen hat. Entspricht das, was er sagt, dem, was er glaubt? Und falls Hans mich nicht angelogen hat, hängt es zweitens davon ab, ob Hans' Überzeugung wahr ist. Aber ich kann nicht „sehen“, ob das der Fall ist. Deshalb suche ich nach Umständen, die dafür oder dagegen sprechen, dass Hans' Überzeugung wahr ist. Und hier kommt die Frage nach der Entstehung der Überzeugung ins Spiel. Wenn Hans nur geraten hat, ist die Wahrscheinlichkeit, dass seine Überzeugung wahr ist, nicht groß; wenn er diese Überzeugung dagegen auf verlässliche Weise erworben hat (z.B. indem er in einem Stadtplan nachgeschaut hat), ist diese Wahrscheinlichkeit eher groß. Wie eine Überzeugung entstanden ist, ist für uns also interessant, weil sie ein *Mittel* oder *Kriterium* ist, um einzuschätzen, ob die Überzeugung wahr ist. Am Ende interessiert uns aber nur ihre Wahrheit.

Bielefeld, Juli 2022

## Literatur

Beckermann, Ansgar (2008) *Gehirn, Ich, Freiheit*. Paderborn: mentis.

Beckermann, Ansgar (2012) *Aufsätze. Band 2*. Bielefeld: Universitätsbibliothek Bielefeld.

Beckermann, Ansgar (2013) *Glaube*. Berlin/Boston: de Gruyter.

- Beckermann, Ansgar (2015a) „Willensfreiheit“. In: J. Nida-Rümelin, I. Spiegel & M. Tiedemann (Hg.) *Handbuch Philosophie und Ethik*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 131–140.
- Beckermann, Ansgar (2015b) „Erkenntnistheorie ohne Wissensbegriff“. In: D. Koppelberg & S. Tolksdorf (Hg.) *Erkenntnistheorie – Wie und Wozu?* Münster: mentis, S. 81–97. (Wieder abgedruckt in: Beckermann 2012, S. 109–127)
- Beckermann, Ansgar (2016a) „Willensfreiheit. Die Agenda des Naturalisten.“ In: N. Roughley & J. Schälike (Hg.) *Wollen. Seine Bedeutung, seine Grenzen*. Münster: mentis 2016, S. 341–367. (Wiederabdruck in A. Beckermann 2022c, S. 119–147)
- Beckermann, Ansgar (2016b) „Die Perspektive des Richters“. In: W. Freitag, H. Rott, H. Sturm & A. Zinke (Hg.) *Von Rang und Namen*. Münster: mentis 2016, S. 1–14. (Wiederabdruck in A. Beckermann 2022c, S. 149–162)
- Beckermann, Ansgar (2018) (Zusammen mit Romy Jaster) „Fähigkeitsbasierte Freiheitstheorien und das Problem des Determinismus“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 72, S. 317–342. (Wiederabdruck in A. Beckermann 2022c, S. 163–185)
- Beckermann, Ansgar (2019a) „Ein nüchterner Blick auf die Welt“. In: R. Jaster & P. Schulte (Hg.) *Glaube und Rationalität*. Paderborn: mentis, S. 15–30. (Wiederabdruck in A. Beckermann 2022c, S. 205–221)
- Beckermann, Ansgar (2019b) „Antworten“. In: R. Jaster & P. Schulte (Hg.) *Glaube und Rationalität*. Paderborn: mentis 2019, S. 191–203. (Wiederabdruck in A. Beckermann 2022c, S. 223–237)
- Beckermann, Ansgar (2020) „,ich‘ und ,selbst‘, nicht ,Ich‘ und ,Selbst‘“. In: A. Beckermann 2022c, S. 21–42.
- Beckermann, Ansgar (2021a) „Aktives Tun und das Prinzip der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt“. *Logos* 4, S. 1–26. (<https://fzwp.de/index.php/logos/article/view/15>) (Wiederabdruck in Beckermann 2022c, S. 83–100)
- Beckermann, Ansgar (2021b) *Naturalismus*. Paderborn: Brill mentis.

- Beckermann, Ansgar (2022a) „Gottesbeweise – was man alles akzeptieren muss, um sie plausibel finden zu können“. In: B. P. Göcke & M. Knapp (Hg.) *Gotteserkenntnis und Gottesbeweis*. Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag, S. 302–333. (Wiederabdruck in A. Beckermann 2022c, S. 271–298)
- Beckermann, Ansgar (2022b) „Kompatibilismus“. (Preprint in A. Beckermann 2022, S. 187–203)
- Beckermann, Ansgar (2022c) *Aufsätze. Band 3*. 2. Aufl., Bielefeld: Universitätsbibliothek Bielefeld.