

Ein Gottesbeweis für Physikalisten: Struktur und Relevanz

Ludger Jansen / Ward Blondé

Das Bewusstsein gibt dem Denken mancherlei Rätsel auf. Richard Swinburne und John P. Moreland zufolge können diese Rätsel am besten durch den Substanzdualismus gelöst werden, d. h. durch die Annahme einer vom Körper unabhängig existierenden Seele. Da eine solche Seele für die empirische Naturwissenschaft schwer greifbar ist, kann ihre Existenz diesen Autoren zufolge am besten durch die Existenz Gottes als ihrem Schöpfer erklärt werden. Wer solchermaßen für die Existenz Gottes argumentiert, muss seinen naturalistischen Gesprächspartner zunächst von der Wahrheit des Substanzdualismus überzeugen. Das Kapitel stellt ein neues Argument für die Existenz Gottes vor, das direkt von der Existenz des Bewusstseins auf die Existenz Gottes schließt, ohne sich auf den Substanzdualismus verpflichten zu müssen, und diskutiert seine Relevanz im Kontext der gegenwärtigen Religionsphilosophie.

1. Was Neues?

Im Jahr 2021 haben wir gemeinsam ein neues Argument für die Existenz Gottes veröffentlicht.¹ Ein solches Argument scheint vielen aus der Zeit gefallen. Gottesbeweise sind, so scheint es, aus der Mode. Schaut man sich die philosophische Fachliteratur an, dann merkt man allerdings, dass dies nicht für die Diskussion in der Philosophie gilt. Schon Klaus Müller hat nachdrücklich darauf hingewiesen, dass es in der zeitgenössischen Philosophie wichtige Monographien und spannende Debatten zum Thema Gottesbeweise gibt.²

¹ Vgl. W. Blondé/L. Jansen, Proving God without dualism: Improving the Swinburne-Moreland argument from consciousness, *Metaphysica* 22(1), 2021, 75–87.

² Vgl. K. Müller, Rückkehr der Gottesbeweise? Erkundungen zu einer strittigen Denkform, in: Georg Augustin et al: Gott denken und bezeugen. Festschrift für Kardinal Walter Kasper zum 75. Geburtstag, Freiburg i. Br. 2008, 56–72.

Argumente für die Wahrheit des Theismus werden intensiv und kontrovers diskutiert. Selbstverständlich mangelt es auch nicht an Publikationen zu Gotteswiderlegungen, also zu Argumenten gegen die Wahrheit des Theismus. Argumente für die Existenz Gottes werden üblicherweise in apriorische und aposteriorische Argumente unterschieden.³ Apriorische Argumente, wie die sogenannten ontologischen Gottesbeweise, wollen ohne Prämissen auskommen, die aus der Erfahrung geschöpft sind. Die übrigen Argumente ziehen dagegen Prämissen heran, die aus der in der Regel unstrittigen Erfahrung oder der Lebenspraxis entlehnt werden, etwa die Tatsache der Bewegung, die Geordnetheit der Welt oder die Tatsache, dass wir moralisch bewerten. Diese Prämissen entsprechen den drei Haupttypen der aposteriorischen Argumente für die Existenz Gottes: den kosmologischen, teleologischen und moralischen Argumenten. Ähnliches gilt für die Argumente gegen die Wahrheit des Theismus: Das Theodizee-Problem und die Herausforderung durch den Naturalismus erwähnt schon Thomas von Aquin als mögliche Einwände gegen die Existenz Gottes.⁴ Viele Argumente, die heute für oder gegen die Existenz Gottes entwickelt werden, sind Variationen dieser klassischen Argumente.⁵ Unser Argument ist hingegen auch in dem Sinne neu, dass es einen ganz neuen Typ von Argumenten für die Existenz Gottes begründet, und das ist kein so häufiges Ereignis in der Geschichte der Philosophie.

Ganz ohne Vorbilder ist freilich auch unser Argument nicht: Wir knüpfen an Argumente an, die von Richard Swinburne und James P. Moreland entwickelt worden sind. Swinburne⁶ und Moreland⁷ argumentieren in zwei Schritten gegen das atheistisch-physikalistische Weltbild. Sie argumentieren, dass erstens die beste Erklärung für unser Bewusstsein, wie wir es aus unserer Ich-Perspektive wahrnehmen, die Existenz von (unsterblichen) Seelen ist, und dass zweitens

³ Vgl. W. Löffler, Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt ²2013, 53.

⁴ Vgl. Thomas von Aquin, Summa theologica I, q. 2, a. 1, obj. 1–2.

⁵ Eine gute Sammlung der klassischen Texte bis zur Gegenwart bieten J. Bromand/G. Kreis (Hg.), Gottesbeweise. Von Anselm bis Gödel, Berlin ⁵2016, und J. Bromand/G. Kreis (Hg.), Gotteswiderlegungen, Berlin 2019.

⁶ Vgl. R. Swinburne, The existence of God, Oxford 2004.

⁷ Vgl. J. P. Moreland, Consciousness and the existence of God: A theistic argument, New York 2010.

die beste Erklärung für die Existenz von (unsterblichen) Seelen die Existenz eines göttlichen Wesens ist.

Typischerweise gehen Atheismus und Physikalismus Hand in Hand: Die meisten Atheisten sind auch Physikalisten; sie denken nicht, dass es übernatürliche Dinge wie unsterbliche Seelen oder Engel und Dämonen gibt. In der Regel ist der Atheismus einfach eine Konsequenz des Physikalismus. Wenn es nur die Dinge gibt, die von der Naturwissenschaft erforscht und beschrieben werden können, dann gehören Götter nicht zu den Dingen, die existieren. Manchmal gehen auch Physikalisten davon aus, dass es etwas außerhalb der von uns empirisch erfahrbaren physikalischen Welt gibt, beispielsweise mögliche Welten⁸ oder abstrakte Entitäten wie Zahlen oder Mengen.⁹ Für gewöhnlich werden diese Dinge indes als kausal inert betrachtet, d. h. sie verursachen gar nichts, wie die abstrakten Entitäten. Oder sie werden als raumzeitlich und kausal von unserer aktuellen Welt isoliert gedacht, wie Lewis' mögliche Welten und ihre Bewohner, die nichts in unserer Welt verursachen. Die Kombination von Atheismus und Physikalismus ist eine verbreitete Weltanschauung.¹⁰ Nach dieser Weltanschauung gibt es kein transzendentes Wesen, das die Welt gewollt hat. Die Welt existiert einfach ohne etwas Anderes, durch brachiale Willkür.

Das zweistufige Argument von Swinburne und Moreland ist daher nicht unproblematisch. Denn um für den Theismus zu argumentieren, muss es den Atheisten zunächst von der Falschheit des Physikalismus überzeugen. Das ist nicht einfach, denn der Physikalismus wird häufig mit den Naturwissenschaften und dem modernen, naturwissenschaftlich geprägten Weltbild assoziiert. Daher könnte es auch für einige Gläubige attraktiv sein. Auch für einige christliche Philosophen ist der Physikalismus attraktiv, wie z. B. für Peter van Inwagen, der dafür argumentiert, dass man keineswegs

⁸ Vgl. *D. Lewis*, *On the plurality of worlds*, Oxford 1986.

⁹ Vgl. *W. V. O. Quine*, *Word and object*, Cambridge MA 1960; deutsche Übersetzung: *Wort und Gegenstand*, Stuttgart 1980.

¹⁰ In der Erhebung von *D. Bourget*, *D. J. Chalmers*, *What do philosophers believe?*, *Philosophical Studies* 170, 2014, 465–500, gehören Atheismus und Physikalismus (in der Philosophie des Geistes) zu den am stärksten korrelierten theoretischen Positionen ($r = 0,393$). 72,8 % der befragten akademischen Philosophen vertraten eine atheistische Position oder tendierten dazu.

von der Existenz immaterieller Seelen ausgehen muss, um an die Auferstehung zu glauben.¹¹

Unser Argument vereinfacht die dialektische Situation gegenüber dem Argument von Swinburne und Moreland. Wie sie gehen wir von der Tatsache aus, dass wir eine Ich-Erfahrung haben, um für die Existenz Gottes zu argumentieren; aber im Gegensatz zu ihnen setzen wir nicht die Unwahrheit des Physikalismus voraus. Alles, was wir für das Argument annehmen, sollte sowohl mit physikalistischen als auch mit nicht-physikalischen Theorien des Geistes, insbesondere mit dualistischen Theorien, vereinbar sein, auch wenn unsere Formulierungen um des Arguments willen eher die Sprache des Physikalismus verwenden werden.

Im nächsten Abschnitt stellen wir Swinburnes und Morelands Bewusstseinsargument vor und nennen einige Probleme, die sich bei seiner Argumentation ergeben. Wir zeigen auch, dass die Erklärungslücke, von der Swinburne und Moreland für ihre Argumentation Gebrauch machen, nur ein Rätsel unter vielen ist, die das Bewusstsein uns aufgibt. Für unser eigenes Argument haben wir das Problem der besonderen Perspektive als Ausgangspunkt gewählt. In Abschnitt 3 führen wir die Wahrscheinlichkeitsannahme ein, auf der unser Argument beruht, und entfalten dann seine beiden Schritte. Abschließend diskutieren wir in Abschnitt 4 die dialektischen Vorteile unseres Arguments gegenüber dem Ansatz von Swinburne und Moreland und diskutieren seine Relevanz im Kontext der gegenwärtigen Religionsphilosophie.¹²

¹¹ Vgl. *P. van Inwagen*, *The possibility of resurrection and other essays in Christian apologetics*, Boulder CO 1998.

¹² Naturgemäß gibt es starke Überlappungen zwischen der Darstellung des Arguments in den Abschnitten 2 und 3 und *W. Blondé/L. Jansen*, *Proving* (s. Anm. 1), während die Abschnitte 1 und 4 eher neues Material enthalten. Durchgehend versuchen wir, auf Missverständnisse und Probleme zu antworten, die sich in der Kritik von *R. Carrier*, *The Blondé-Jansen argument from conciousness*, 2021, <https://www.richardcarrier.info/archives/18325> (zuletzt eingesehen am 07.03.2021) finden.

2. Das Wunder des Bewusstseins

2.1 Swinburne, Moreland und die Erklärungslücke

Es gibt viele Theorien, die versuchen, das Bewusstsein zu beschreiben oder zu erklären: Der Reduktionismus behauptet, Bewusstsein lasse sich vollständig auf neurobiologische Begriffe reduzieren.¹³ Der Eliminativismus behauptet, dass das Bewusstsein nicht die entscheidende kausale Einheit der mentalen Wirklichkeit ausmacht und daher nicht existiere.¹⁴ Der Emergentismus behauptet, das Bewusstsein gehe aus physischen Vorgängen hervor, lasse sich aber nicht auf diese reduzieren.¹⁵ Der Panpsychismus behauptet, alles habe ein gewisses Maß an Bewusstsein.¹⁶ Der theistische Substanzdualismus, der von Swinburne und Moreland vertreten wird, behauptet schließlich, Bewusstsein erfordere eine vom Körper verschiedene mentale Substanz, die wie der Körper von einem Gott geschaffen sei.¹⁷ Das ist natürlich eine sehr kursorische Aufzählung von Positionen, die zudem auch alles andere als vollständig ist.

Für welche Position auch immer man sich entscheidet: Diese Versuche müssen sich alle darin bewähren, eine Reihe von Problemen zu lösen, die das Bewusstsein uns aufgibt. Chalmers unterteilt bewusstseinsbezogene Probleme in leichte Probleme und ein *hard problem*.¹⁸ Zu den leichten Problemen gehören die Integration von

¹³ Vgl. P. S. Churchland, Reduction and the neurobiological basis of consciousness, in: A. J. Marcel/E. Bisiach (eds.), *Consciousness in contemporary science*, 1988, 273–304.

¹⁴ Vgl. D. Dennett, Facing backwards on the problem of consciousness, in: J. Shear (ed.), *Explaining consciousness: the „hard problem“*, Cambridge MA 2000, 33–36.

¹⁵ Vgl. J. Kim, ‚Downward causation‘ in emergentism and nonreductive physicalism, in: A. Beckermann (ed.), *Emergence or reduction? Essays on the prospects of nonreductive physicalism*, Berlin 1992, 119–138.

¹⁶ Vgl. D. J. Chalmers, Panpsychism and panprotopsychism, in: T. A. Alter/Y. Nagasawa (eds.), *Consciousness in the physical world: Perspectives on Russellian monism*, Oxford 2015, 246–276.

¹⁷ Vgl. R. Swinburne, The existence (s. Anm. 6), J. P. Moreland, Consciousness (s. Anm. 7).

¹⁸ Vgl. D. J. Chalmers, The hard problem of consciousness, in: M. Vellman/S. Schneider (eds.), *The Blackwell companion to consciousness*, Malden MA 2007, 225–235.

Informationen durch ein kognitives System, die Berichtbarkeit mentaler Zustände, der Fokus der Aufmerksamkeit und die bewusste Steuerung des Verhaltens. Chalmers „hartes“ Problem des Bewusstseins besteht hingegen in der Frage: Warum wird das Bewusstsein erlebt und nicht nicht erlebt? Dieses „Erleben“ hat, so Chalmers, einen irreduziblen subjektiven Aspekt, denn sein Inhalt ist nur für denjenigen, der diese Erfahrung macht, direkt zugänglich, nicht aber für einen außenstehenden Beobachter. Von außen kann ein Mensch mit Bewusstsein nicht von den sogenannten philosophischen Zombies unterschieden werden, die zwar von Ich-Erfahrung berichten und entsprechende Gehirnaktivitäten und Verhaltensweisen zeigen, aber in Wirklichkeit kein Bewusstsein erleben.

Swinburne und Moreland stützen ihre Argumentation für ihren theistischen Substanzdualismus in erster Linie auf die so genannte Erklärungslücke:¹⁹ Wie lässt sich erklären, dass scheinbar nicht-physische phänomenale Eigenschaften wie Qualia und Bewusstsein aus physischer Materie in Gehirnen entstehen? Swinburne stellt die Frage: „Wie wahrscheinlich ist es, dass, wenn es keinen Gott gibt, menschliche Körper das für den Menschen typische bewusste Leben hervorbringen würden?“²⁰ Swinburne zufolge ist dies sehr unwahrscheinlich. Moreland argumentiert, dass endliche geistige Gebilde zwar in einer naturalistischen Weltanschauung unerklärlich sein mögen, aber durch den Theismus erklärt werden können und damit einen Beweis für die Existenz Gottes liefern.²¹ Swinburnes und Morelands Argument lässt sich als doppelter Schluss auf die beste Erklärung zusammenfassen:

SM1. Es gibt eine Erklärungslücke zwischen physischen Gehirnen und Bewusstsein.

SM2. Ein Substanzdualismus, der eine nicht-physische mentale Substanz Seele postuliert, die von der physischen Substanz getrennt ist, ist die beste Erklärung, um die Erklärungslücke zu überbrücken.

SM3. Der Theismus ist die beste Erklärung für die Existenz einer Seele. Daher THEISMUS: Gott existiert.

¹⁹ Vgl. J. Levine, Materialism and qualia: The explanatory gap, *Pacific Philosophical Quarterly* 64(4), 1983, 354–361.

²⁰ R. Swinburne, The existence (s. Anm. 6), 192, unsere Übersetzung.

²¹ Vgl. J. P. Moreland, Consciousness (s. Anm. 7), 28.

Alle drei Prämissen dieses Arguments sind umstritten. SM1, die Behauptung einer Erklärungslücke zwischen Physischem und Mentalem, wird von Dennett bestritten, der behauptet, dass es eine solche Lücke nicht gibt.²² Dennett vergleicht das Gehirn mit einem Computer und das Bewusstsein mit der Benutzeroberfläche. Der Grund, warum es dort eine Erklärungslücke zu geben scheint, ist, dass zwischen der Benutzeroberfläche und der Hardware des Computers so viele kausale Schichten liegen. Die tatsächliche Reduzierung des Bewusstseins auf seine neurowissenschaftlichen Komponenten ist in der Praxis so schwierig, dass sie unmöglich erscheint. Doch jede Schicht erklärt die nächste, und so kommt Dennett zu dem Schluss, dass das physische Gehirn das Bewusstsein sehr wohl erklärt. Nur werde diese Erklärung durch alle diese Schichten vermittelt, die somit zusammengekommen die Erklärungslücke überbrücken.

Die zweite Voraussetzung, SM2, ist ebenfalls problematisch. Diese Voraussetzung ist ontologisch extravagant, da SM2 die Existenz einer nicht-physischen Substanz, nämlich einer Seele, vorschlägt. Was kann eine nicht-physische Substanz erklären, was eine physische Substanz nicht erklären kann? Die vielen Schichten zwischen einem Bewusstsein und seiner neurobiologischen Realität werden höchstwahrscheinlich auch in nicht-physischen Substanzen vorkommen.

Auch SM3 ist strittig, da es Erklärungsalternativen zum THEISMUS gibt. Die Existenz nicht-physischer Seelen könnte entweder durch das Postulat (a) bestimmter physischer Entitäten oder durch das Postulat (b) nicht-göttlicher nicht-physischer Entitäten erklärt werden. Strategie (a) zielt darauf ab, das Bewusstsein, auch wenn es nicht physisch ist, durch etwas Physisches zu erklären. Sowohl der Interaktionismus²³ als auch der Epiphänomenalismus²⁴ sind Erklärungen, die in diese Richtung gehen. Im Fall des Interaktionismus ist die kausale Beziehung zwischen dem Physischen und dem Nicht-Physischen bidirektional: Physisches verursacht Nicht-Physisches

²² Vgl. D. Dennett, Facing (s. Anm. 14).

²³ Vgl. W. E. Seager, Descartes on the union of mind and body, *History of Philosophy Quarterly* 5(2), 1988, 119–132.

²⁴ Vgl. B. P. McLaughlin, Type epiphenomenalism, type dualism, and the causal priority of the physical. *Philosophical Perspectives* 3, 1989, 109–135.

und umgekehrt. Hingegen wird im Fall des Epiphänomenalismus das Nicht-Physische durch das Physische verursacht, hat aber selbst keine kausalen Wirkungen, insbesondere nicht auf Physisches. Strategie (b), die das Bewusstsein durch das Postulat einer nicht-göttlichen nicht-physischen Entität erklärt, würde einen nicht-physischen Geist oder Computer postulieren, der das Bewusstsein simuliert oder berechnet, der aber zu klein oder zu unvollkommen ist, um als göttlich bezeichnet zu werden. Dies wäre sozusagen ein Bostrom-Szenario eines Geistes, der andere Geister mittels algorithmischer Berechnungen simuliert oder erzeugt,²⁵ nur dass Strategie (b) nicht-physischen Rechenprozessen verpflichtet wäre.

2.2 Swinburne, Moreland und andere Bewusstseinsprobleme

Die Erklärungslücke ist nur eines von mehreren Problemen, die sich aus der Erfahrung des Bewusstseins ergeben. Das Swinburne-Moreland-Argument des Bewusstseins kann zusätzlich etwa durch das Problem der personalen Identität gestützt werden, wie Swinburne zeigt:²⁶ Wie lässt sich erklären, dass eine Person mit einem bestimmten Gehirn (oder einem bestimmten Teil eines Gehirns) verbunden bleibt, obwohl das Gehirn (oder ein Gehirnteil) sich im Laufe der Zeit sowohl in seiner inneren Struktur als auch in seinen Beziehungen zu anderen Gehirnen (oder Gehirnteilen) verändert? Was entscheidet in dieser Situation darüber, welche elementaren Bestandteile des Gehirns (wie z. B. Gehirnzellen) erfahren (oder mit Erfahrung korreliert) werden und welche für die erste Person unerfahren bleiben?

Swinburne argumentiert dafür, dass nur durch die Existenz einer nicht-physischen Seele festgelegt werden kann, zu welchen physischen Gehirnteilen eine Person im Laufe der Zeit in Beziehung bleibt. Dieses Problem mag vielen nicht als wirkliches Problem erscheinen, weil es Gedankenexperimente über Gehirne bemüht, die in ihrer Struktur und Geschichte exotischer sind als die klar abge-

²⁵ Vgl. N. Bostrom, Are we living in a computer simulation? The Philosophical Quarterly 53(211), 2003, 243–255; deutsche Übersetzung: Leben Sie in einer Computersimulation?, in: ders., Die Zukunft der Menschheit. Aufsätze, Berlin 2018, 189–208.

²⁶ Vgl. R. Swinburne, Personal identity: The dualist theory, in: R. Swinburne, S. Shoemaker, Personal identity, Oxford 1984, 1–66.

grenzten, in einem Schädel eingeschlossenen Gehirne des täglichen Lebens. Ein Beispiel für ein solches Gedankenexperiment ist die Duplizierung eines Körpers und die Frage, in welcher der beiden Kopien eine Person weiterleben wird. Andere Beispiele sind die Teilung eines Gehirns in zwei Teile oder die allmähliche Verschmelzung von zwei Gehirnen zu einem Gehirn. Bei all diesen Gedankenexperimenten ist es kein Problem, objektiv zu untersuchen, was passiert, wenn es sich bei den beteiligten Gehirnteilen um Gehirne einer dritten Person handelt. Das Problem wird jedoch für die erste Person real, wenn die Experimente auf ihr Gehirn angewendet werden. In solchen Situationen, so argumentiert Swinburne, wüssten wir aus der Ich-Perspektive, welchem Weg das Bewusstsein folgt und mit welchem Körper es verbunden bleibt, während die objektive Beschreibung von Gehirnen und Körpern nicht in der Lage wäre, die Frage zu entscheiden.

Auf zwei weitere Probleme des Bewusstseins weist Thomas Nagel hin. Erstens macht Nagel darauf aufmerksam, dass es eine subjektive Erfahrung jedes einzelnen Bewusstseins gibt, die über die objektive, physikalische Theorie der Realität hinausgeht.²⁷ Wir könnten dies das Problem der *Einzelperspektive* nennen. Zweitens argumentiert er, dass zwar die Perspektiven anderer Menschen unseren eigenen hinreichend ähnlich sind, um ein gegenseitiges Verständnis zu ermöglichen, dass es aber nicht möglich wäre zu wissen, wie es wäre, das phänomenale Bewusstsein einer Spezies mit ganz anderen Sinnesmodalitäten zu haben, etwa von Fledermäusen.²⁸ Dies könnte man als das Problem der *spezifischen Perspektive* bezeichnen.

Unser eigenes Argument geht vom Problem der *besonderen Perspektive* („exceptional point of view“) aus: Wie lässt sich erklären, dass es eine selbstbewusste Person gibt, die das Glück hat, die Perspektive eines relativ winzigen, intelligenten Gehirns inmitten eines riesigen Universums zu erleben, dem es völlig gleichgültig ist, welche physikalischen Entitäten es nach den Gesetzen der Physik hervorbringt? Swinburne und Moreland bieten keine Lösung für dieses Bewusstseinsproblem an. Vermutlich könnten sie dadurch eine Lösung in ihr Projekt integrieren, dass sie annehmen, dass nur nicht-

²⁷ Vgl. T. Nagel, What is it like to be a bat? The Philosophical Review 83(4), 1974, 437.

²⁸ Vgl. ebd. 441.

physische Seelen eine Bewusstseinsverfälschung ausbilden können. Darüber hinaus könnten sie behaupten, dass aufgrund ihres Dualismus das Zustandekommen der physischen Materie gemäß den Gesetzen der Physik keinen Einfluss auf die Wahrscheinlichkeit hat, dass nicht-physische Seelen irgendeine Erfahrung machen.

Unsere Lösung des Problems der besonderen Perspektive, die wir im nächsten Abschnitt darstellen, unterscheidet sich von dieser hypothetischen Strategie. Sie zielt darauf ab, die dialektische Situation des Swinburne-Moreland-Arguments zu verbessern. Insbesondere setzt sie keinen Substanzdualismus voraus, sondern bleibt in Bezug auf die Philosophie des Geistes neutral.

3. Das Argument

Unser Argument geht von der Tatsache aus, dass wir eine Ich-Erfahrung eines intelligenten und bewussten Wesens haben. Aus der Sicht unseres phänomenalen Lebens ist dies eine triviale Aussage, aber wie wir gesehen haben, ist es alles andere als klar, wie diese Ich-Erfahrung in ein „objektives“ physikalistisches Weltbild integriert werden kann. Wie wir aus Descartes' *Zweiter Meditation* lernen, ist die Ich-Erfahrung unzweifelhaft, denn wer zweifeln will, muss ein intelligentes und bewusstes Wesen sein. Ausgehend von dieser Prämisse werden wir nun ein induktives Argument für die Existenz Gottes aus der Erfahrung des Bewusstseins in der ersten Person vorlegen, d. h., ein Argument, bei dem die Wahrheit der Prämissen die Wahrheit der Konklusion zwar nicht erzwingt, das aber die Wahrscheinlichkeit steigert, dass die Konklusion wahr ist.

Kurz gesagt, gehen wir wie folgt vor: In Schritt 1 argumentieren wir, dass die beste Erklärung für unsere Ich-Erfahrung darin besteht, dass es mehr als nur spärliche Inseln der Intelligenz in der Welt gibt, d. h. dass die Welt im Verhältnis zur schieren Masse von intelligenter Materie dominiert wird. In Schritt 2 argumentieren wir dann, dass die Existenz Gottes die beste Erklärung dafür ist, dass wir in einer solchen von Intelligenz dominierten Welt leben, und dass es daher vernünftig ist, anzunehmen, dass der Theismus wahr ist. In Abschnitt 3.1 diskutieren wir zunächst die extrem geringe Wahrscheinlichkeit, eine besondere Perspektive zu haben. Den ersten Schritt stellen wir in Abschnitt 3.2 vor, den zweiten Schritt in Abschnitt 3.3.

In unserem Argument spielen die drei Ausdrücke „Welt“, „intelligente Materie“ und „Gott“ eine wichtige Rolle. Der Einfachheit halber verdeutlichen wir ihre Bedeutung durch Definitionen:

- D1 Die *Welt* ist die Gesamtheit von allem, was existiert, einschließlich Gottes, wenn es ihn gibt, und jeder anderen transzendenten Entität, wenn es sie gibt.
- D2 *Intelligente Materie* ist physische, raumzeitliche Materie, die mit einem intelligenten Geist korreliert ist, wie z. B. menschliche Gehirne, aber möglicherweise auch komplexe Computerchips auf Siliziumbasis, die einen Geist produzieren.
- D3 *Gott* ist ein unendlicher (oder zumindest sehr großer) intelligenter Geist.

Die Ausdrücke „Welt“ und „Gott“ sind im Sprachgebrauch bereits gut verankert, und natürlich wollen wir mit D1 und D3 an den bisherigen Sprachgebrauch anschließen. Das Wort „Welt“ ist allerdings notorisch mehrdeutig, und mit D1 machen wir deutlich, was wir im Kontext unseres Arguments darunter verstehen. D3 hingegen legt vor allem fest, welche Gottesprädikation wir für unser Argument insbesondere heranziehen wollen, und entspricht der üblichen sprachkonventionellen Prämisse, die bei Thomas von Aquin typischerweise mit der Formulierung „Das nennen alle Menschen Gott“ eingeführt wird.²⁹ Auch diese Definition ist daher an unseren bisherigen Sprachgebrauch anschlussfähig. Von diesen drei Definitionen ist also nur D2 eine echte stipulative Definition, denn „intelligente Materie“ ist ein von uns neu eingeführter Ausdruck. Wenn man es genau nimmt, könnte man den Ausdruck „intelligente Materie“ ablehnen, weil er einen Kategorienfehler beinhaltet: Intelligenz ist eine Eigenschaft des Geistes, nicht der Materie. Um dieses Problem zu umgehen, fordern wir nicht, dass die betreffende Materie selbst intelligent ist, sondern dass sie mit einem intelligenten Geist korreliert ist. Diese Definition ist bewusst weit gewählt. Sie lässt nicht nur zu, dass auch technische Artefakte als Gehirne zählen, wenn sie ein Bewusstsein entwickeln; sie lässt auch offen, auf welcher Kausalrichtung die Korrelation beruht. Ganz in Übereinstimmung mit Rei-

²⁹ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae* I 2 a.3 c.a.: „[...] et hoc omnes intelligunt Deum. [...] quam omnes Deum nominant. [...] quod omnes dicunt Deum. [...] et hoc dicimus Deum. [...] et hoc dicimus Deum.“

chenbachs „Prinzip der gemeinsamen Ursache“³⁰ kann die Korrelation drauf beruhen, dass die intelligente Materie Ursache des Geistes oder dessen Wirkung ist, oder beide können Wirkungen eines Dritten als gemeinsamer Ursache sein. (Eine Korrelation durch eine gemeinsame Ursache behauptet beispielsweise Leibniz’ These von der prästabilierten Harmonie zwischen Geist und Körper, die von Gott als ihrer gemeinsamen Ursache gestiftet wird.)

Für zentrale Aussagen, auf die unser Argument Bezug nimmt, werden wir in Kapitelchen gesetzte Siglen verwenden: Mit **ERFAHRUNG** bezeichnen wir die These, dass mindestens ein Bewusstsein die Erfahrung einer besondere Perspektive macht. **PRÄDOMINANZ** ist die These, dass mehr als fünfzig Prozent der Materie der Welt intelligente Materie ist, natürlich im soeben definierten Sinn. Unter **NATURALISMUS** verstehen wir die These, dass es nur solche Entitäten gibt, deren Existenz für naturwissenschaftliche Erklärungen nötig ist. Insbesondere gibt es dem **NATURALISMUS** zufolge weder Gott noch andere transzendente Entitäten. Und **THEISMUS** schließlich ist die These, dass Gott existiert, wiederum im soeben definierten Sinn eines unendlichen (oder zumindest ziemlich großen) Geistes. **THEISMUS** und **NATURALISMUS** sind konträr zueinander: Sie können nicht beide wahr, wohl aber beide falsch sein. Unser Argument, das wir im Folgenden darstellen werden, geht von der **ERFAHRUNG** aus und argumentiert für die Wahrheit des **THEISMUS** durch die Betrachtung der Wahrscheinlichkeiten verschiedener Aussagen, die sich aus dem **NATURALISMUS** oder der **PRÄDOMINANZ** ergeben.

3.1 Die Wahrscheinlichkeit einer besonderen Perspektive

Wir gehen von der Frage aus: Wie groß ist die Wahrscheinlichkeit, dass ein bestimmtes intelligentes Bewusstsein mit einem bestimmten Teil der Materie im Universum korreliert ist? Mit dem oft bemühten Bild des Pfeilwerfens könnten wir uns dies als die Wahrscheinlichkeit vorstellen, einen Pfeil nach dem Zufallsprinzip auf die gesamte Materie im Universum zu werfen und dann zu prüfen, ob die vom

³⁰ Vgl. C. Hitchcock/M. Rédei, Reichenbach’s common cause principle, in: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/physics-Rpcc/>.

Pfeil getroffene Materie intelligente Materie ist. Wie können wir diese Wahrscheinlichkeit abschätzen?

Jüngsten Schätzungen zufolge beträgt die Masse des Urknalluniversums, die normale, leuchtende Materie ebenso inbegriffen wie die dunkle Materie, derzeit etwa $1,46 \cdot 10^{53}$ kg.³¹ Wenn wir davon ausgehen, dass das durchschnittliche menschliche Gehirn etwa 1,5 kg wiegt³², und dass sieben Milliarden Menschen auf der Erde leben, ergibt sich ein Massenanteil der menschlichen Gehirne von 1 zu $1,39 \cdot 10^{43}$. Wenn wir die Wahrscheinlichkeit intelligenten Lebens unter der Voraussetzung des NATURALISMUS optimistisch einschätzen, würden wir von wahrscheinlich 10.000 Zivilisationen in jeder der 10^{11} Galaxien des Urknall-Universums ausgehen. Unter der Annahme, dass diese Zivilisationen in etwa das gleiche Massenverhältnis an intelligenter Materie aufweisen wie der *Homo sapiens* auf der Erde, ergibt diese Abschätzung ein Verhältnis von intelligenter Materie zur Gesamtmasse des Universums, das immer noch etwa 1 zu 10^{28} beträgt.

Dies ist bereits eine beeindruckend kleine Zahl. Noch beeindruckender wird es, wenn wir bedenken, dass manche Naturwissenschaftler nicht nur von der Existenz unseres Universums ausgehen, sondern von der Existenz eines Multiversums, das aus vielen Universen wie dem unseren besteht. Eine Motivation für die Annahme eines Multiversums ist der Wunsch, die kosmologische Feinabstimmung zu erklären: Wie kommt es, dass das Urknall-Universum ein Muster von Eigenschaften aus genau dem scheinbar sehr kleinen Bereich von Parametern aufweist, die die Entwicklung von Leben und Bewusstsein ermöglichen? Um dieses Problem zu lösen, nehmen Multiversen-Theorien an, dass es eine immens große Zahl von parallel zueinander existierenden Universen gibt. In den meisten dieser Universen würde überhaupt keine intelligente Materie existieren, so dass der Massenanteil intelligenter Materie noch weiter sinken würde.³³

³¹ Vgl. P. A. Ade et al, Planck 2013 results. XVI. Cosmological parameters. *Astrophysics & Astrophysics* 571:A16, 2014.

³² Vgl. S. *Herculano-Houzel*, The human brain in numbers: a linearly scaled-up primate brain. *Frontiers in human neuroscience* 3, 2009, 31.

³³ In W. Blondé/L. Jansen, *Proving* (s. Anm. 1), 81 haben wir versucht, im Rückgriff auf A. Vilenkin, A measure of the multiverse. *Journal of Physics A: Mathematical and Theoretical* 40(25), 2007, 6777, die nötige Zahl von Paralleluniversen mit 10^{500} zu beziffern. R. Carrier, *The Blondé-Jansen* (s. Anm. 12) erhebt dagegen schwere Kritik. Da, wie Carrier selbst einräumt, dieser Punkt für unser Argument

In jedem Fall ist das Verhältnis von intelligenter Materie zu nicht intelligenter Materie im Falle des NATURALISMUS extrem gering. Die geschätzte Wahrscheinlichkeit wäre sogar noch geringer, wenn wir das Volumenverhältnis der intelligenten Materie anstelle ihres Massenverhältnisses wählen würden. Denn dann würde das riesige interstellare Vakuum in die Berechnung einfließen, das für das Massenverhältnis irrelevant ist, da es im Vakuum per Definition (praktisch) keine Materie gibt.

3.2 Der erste Schritt: Von der ERFAHRUNG ZUR PRÄDOMINANZ

Theisten behaupten zumeist, dass die Gesetze der Physik göttlichen Ursprungs sind, während Naturalisten dies bestreiten. Dem NATURALISMUS zufolge ist es den physikalischen Gesetzen gleichgültig, ob sie intelligente oder nicht-intelligente Materie hervorbringen. Folglich sind alle komplexen Gebilde in dieser Hinsicht gleich; es gibt keine komplexen Gebilde, die durch die Gesetze der Physik einen besonderen Status erhalten. Allenfalls lässt sich feststellen, dass eine Entität mehr physikalische Ressourcen für ihr Zustandekommen nach den Gesetzen der Physik benötigt als eine andere, weil sie z. B. eine größere Masse, mehr Elementarteilchen oder ein größeres Volumen hat.

Die Neurowissenschaften sagen uns, dass wir die bewusste Aktivität eines bestimmten Gehirns erleben, also einer ganz bestimmten Portion intelligenter Materie. Diese Beobachtung offenbart eine unerklärliche Entscheidung, die im ansonsten objektiven, naturalistischen Weltbild getroffen wurde. Wie sollen wir die Wahrscheinlichkeit bestimmen, dass diese Wahl zugunsten eines intelligenten Gehirns getroffen wurde? Aufgrund der Gleichgültigkeit der physikalischen Naturgesetze gegenüber dem, was sie bewirken, stehen nur Operationalisierungen wie das Verhältnis der Masse oder des Volumens intelligenter Gehirne zu dem der gesamten Welt zur Verfügung.

Wie bereits erwähnt, verwenden wir das Verhältnis zwischen der Masse einer physischen Einheit und der Masse der Welt (kurz gesagt: ihr Massenverhältnis) als Maß für die Wahrscheinlichkeit, erlebt zu

nicht entscheidend ist, verzichten wir hier auf einen Quantifizierungsversuch. Die Diskussion darüber muss einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben.

werden. Das heißt, wir nehmen an, dass die Wahrscheinlichkeit, erlebt zu werden, nur vom Massenverhältnis abhängt: Die Wahrscheinlichkeit, dass eine Person die Aktivität eines bestimmten Gehirns bewusst erlebt, ist gleich dem Verhältnis der Masse dieses Gehirns zur Masse der Welt. Wir können dann die Wahrscheinlichkeit, dass ein Bewusstsein seine besondere Perspektive erlebt, als das Verhältnis zwischen $M_{Int-Nat}$ der Masse aller intelligenten Materie (d. h. aller ausreichend komplexen Gehirne) in der natürlichen Welt, und $M_{Welt-Nat}$ der Masse der gesamten natürlichen Welt, schätzen. Unter der Voraussetzung des NATURALISMUS ist, wie gesagt, der Anteil der vom Verstand gesteuerten Materie sehr gering, sodass wir zu folgender Schätzung kommen:³⁴

$$P(\text{ERFAHRUNG}|\text{NATURALISMUS}) = M_{Int-Nat} : M_{Welt-Nat} \ll 0,01$$

Mit anderen Worten: Der Naturalismus kann die Ich-Erfahrung eines intelligenten Bewusstseins statistisch nicht erklären.

Anders sieht es aus, wenn PRÄDOMINANZ wahr ist, d. h. wenn wir in einer Welt leben, in der der größte Teil der Masse mit einem intelligenten Geist korreliert ist. Sei $M_{Int-Präd}$ die Masse aller intelligenten Materie in der Welt, die von intelligenter Materie dominiert wird, und $M_{Welt-Präd}$ die Masse der gesamten Welt, wenn PRÄDOMINANZ gegeben ist. Gemäß unserer Wahrscheinlichkeitsannahme haben wir dann Folgendes:

$$P(\text{ERFAHRUNG}|\text{PRÄDOMINANZ}) = M_{Int-Präd} : M_{Welt-Präd} > 0,5$$

Mit anderen Worten: PRÄDOMINANZ erklärt die Ich-Erfahrung eines intelligenten Bewusstseins statistisch mit großer Wahrscheinlichkeit. Dieser erste Schritt unserer Argumentation lässt sich in folgendem Argumentationsschema zusammenfassen:

³⁴ Wie üblich bezeichnen wir die Wahrscheinlichkeit in Anlehnung an das lateinische *probabilitas* mit dem Buchstaben „P“. In der Klammer wird der Sachverhalt genannt, um dessen Wahrscheinlichkeit es geht. Der senkrechte Strich zeigt an, dass es um eine bedingte Wahrscheinlichkeit geht. „ $P(a|b)$ “ bezeichnet mithin die Wahrscheinlichkeit, dass der Sachverhalt *a* der Fall ist, wenn der Sachverhalt *b* der Fall ist. Beim Werfen eines fairen Würfels beträgt beispielsweise die Wahrscheinlichkeit, eine Drei zu werfen, 1/6. Die bedingte Wahrscheinlichkeit einer Drei unter der Bedingung, dass eine ungerade Zahl geworfen wird, beträgt hingegen 1/3.

- P1 **ERFAHRUNG:** Es gibt mindestens eine Person, die ein intelligentes Bewusstsein erlebt, das mit einem Gehirn korreliert ist.
- P2 Die Wahrscheinlichkeit, dass eine bestimmte Person die Aktivität eines bestimmten Gehirns bewusst erlebt, ist gleich dem Massenverhältnis dieses Gehirns.
- P3 Angesichts des **NATURALISMUS** ist das Verhältnis der Masse aller intelligenten Materie zur Masse der gesamten Welt viel kleiner als ein Prozent.
- C1 Der **NATURALISMUS** erklärt P1 statistisch nicht (aus P2, P3).
- C2 **PRÄDOMINANZ** erklärt P1 statistisch (aus P2).
- C3 **PRÄDOMINANZ** ist eine bessere Erklärung für P1 als der **NATURALISMUS** (aus C1, C2).
- C4 **PRÄDOMINANZ** ist wahrscheinlicher als **NATURALISMUS** (aus P1, C3).
- C5 **PRÄDOMINANZ:** Mehr als fünfzig Prozent der Materie der Welt ist intelligente Materie (aus C4).

Daher scheint es vernünftig zu sein, zu glauben, dass wir in einer Welt leben, die von intelligenter Materie beherrscht wird.

3.3 Der zweite Schritt: Von der PRÄDOMINANZ zum THEISMUS

Dem ersten Schritt unserer Argumentation zufolge leben wir in einer Welt, in der intelligente Materie vorherrscht. In diesem Szenario ist eine bewusste Erfahrung nicht überraschend, da es eine große Menge an intelligenter Materie gibt. Nach unserer Alltagserfahrung scheint intelligente Materie jedoch eher die Ausnahme als die Regel zu sein: Der Quotient aus der Masse der menschlichen Gehirne und der Masse z. B. des Planeten Erde ist sehr klein (auch wenn er ständig größer wird). Bei etwa 7 Milliarden menschlichen Gehirnen zu je 1,5 kg und einer Planetenmasse von $6 \cdot 10^{24}$ kg beträgt das Massenverhältnis zwischen den menschlichen Gehirnen und dem Planeten Erde etwa $1,75 \cdot 10^{-15}$.

Wie kann die Welt dann überhaupt von intelligenter Materie beherrscht werden? Es gibt mehrere Szenarien, in denen PRÄDOMINANZ vorherrschen würde. Ein einfaches physikalisches Szenario, das die PRÄDOMINANZ erfüllt, ist ein Szenario, in dem die ganze Welt aus einem einzigen großen physischen intelligenten Gehirn besteht und aus nichts Anderem. In diesem Fall ist alles Bewusstsein, das erfahren werden kann, mit Teilen dieses Gehirns verknüpft.

Dieses Modell hat keinerlei Ähnlichkeit mit unserer empirischen Welt. Dies ließe sich durch die Annahme erklären, dass unsere empirische Welt nur eine Simulation ist, die von dem einzigen Gehirn gesteuert wird, das den physischen Raum bewohnt. In diesem zweiten Szenario sind alle Felsen, Sterne und wir selbst nur virtuell. In diesem Modell ist die gesamte intelligente Materie transzendent, d. h. sie ist uns empirisch nicht zugänglich. Diese Art von Transzendenz entspricht dem Gedankenexperiment des Gehirns im Tank, das Putnam³⁵ berühmt gemacht hat: Ein von seinem ursprünglichen Körper getrenntes Gehirn, das nun in einer Nährflüssigkeit schwimmt, glaubt, dass es weiterhin einen gesunden Körper in einer normalen Umgebung hat, während es in Wirklichkeit mit einem Computer verbunden ist, der sensorische Eingaben simuliert. In ähnlicher Weise erörtert Bostrom³⁶ die Möglichkeit, dass wir Simulationen auf Supercomputern sind, die von höher entwickelten Wesen gebaut wurden. Sowohl Bostroms Supercomputer als auch Putnams Computer und Bottich wären physisch, aber für das erlebende Subjekt (das Gehirn im Tank bzw. die simulierte Person) unbeobachtbar und somit für diese transzendent.

Ein drittes Modell für PRÄDOMINANZ ist eine Welt, in der es eine Mischung aus transzendenter intelligenter und nicht-intelligenter Materie gibt, in der aber die Masse der intelligenten Materie die der nicht-intelligenten Materie sehr klein erscheinen lässt. In einem solchen Szenario (das z. B. von Blondé³⁷ unter Verwendung von Smolins³⁸ Idee der kosmologischen natürlichen Auslese in einem evolutionären Multiversum diskutiert wird) ist unsere empirische Welt eine Simulation, die von einer riesigen Menge transzendenter intelligenter Materie gesteuert wird.

Ein viertes Szenario ist der klassische Theismus, in dem Gott die Welt nicht nur erschafft, sondern auch regiert und leitet. In diesem Szenario ist die gesamte Welt mit dem unendlichen Geist Gottes ver-

³⁵ Vgl. H. Putnam, *Reason, truth, and history*, Cambridge 1981, 1–21; deutsche Übersetzung: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt a. M. 1980.

³⁶ Vgl. N. Bostrom, *Are we* (s. Anm. 25).

³⁷ Vgl. W. Blondé, EMAAN: An evolutionary multiverse argument against naturalism. *Symposion* 6(2), 2019, 113–128.

³⁸ Vgl. L. Smolin, *Did the universe evolve?* *Classical and Quantum Gravity* 9(1), 1992, 173–191.

bunden – und somit ist die gesamte Materie in der Welt mit einem intelligenten Geist verbunden und damit intelligente Materie. Anders als in den vorhergehenden Szenarien wird in diesem Szenario die physische Materie durch den Geist erklärt und nicht andersherum, aber auch das ist von unserer Definition von „intelligenter Materie“ abgedeckt.³⁹

Ein nicht-klassisches theistisches Szenario ist fünftens der Kosmopsychismus, d. h. die Auffassung, dass die Welt selbst ein denkendes intelligentes Wesen ist.⁴⁰ Nach dieser Auffassung ist alle Materie intelligente Materie, denn das Ding, das aus aller Materie besteht, die Welt, ist ein intelligentes Wesen.

Sechstens: Die Materie selbst könnte intelligent sein. Dies wäre eine extreme Version des Panpsychismus. Panpsychisten behaupten, dass die Materie selbst mentale oder proto-mentale Eigenschaften hat, zumindest auf einigen Organisationsstufen, sei es auf der Ebene der Elementarteilchen⁴¹ oder auf der Ebene der biologischen Zellen⁴². Der Panpsychismus an sich ist nicht stark genug, um die PRÄDOMINANZ wahr zu machen. Wir müssen dafür behaupten, dass z. B. alle Elementarteilchen nicht nur (proto-)mentale Eigenschaften haben, sondern auch intelligent sind. Wir könnten diese Ansicht als Panintelligentismus bezeichnen. Soweit wir wissen, wird sie von niemandem vertreten, und es wäre schwierig, sie über die Standardargumente für den Panpsychismus im Allgemeinen hinaus zu begründen.⁴³

³⁹ Anders als *R. Carrier*, *The Blondé-Jansen* (s. Anm. 12) meint, liegt somit kein Wechsel der Bedeutung zwischen Schritt 1 zu Schritt 2 vor.

⁴⁰ *P. Goff*, *Consciousness and fundamental reality*, Oxford 2017, and *P. Goff*, *Did the universe design itself?* *International Journal for Philosophy of Religion* 85 (1), 2019, 99–122; deutsche Übersetzung: *Hat sich das Universum selbst entworfen?*, in: B. Göcke/K. Müller/F. Schiefen (eds.), *Welt – Geist – Gott. Erkundungen zu Panpsychismus und Panentheismus*, Münster 2020, 77–113.

⁴¹ *G. Brüntrup*, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, München ⁵2016.

⁴² *P. Clayton*, *Spielarten des Panpsychismus*, in: B. Göcke/K. Müller/F. Schiefen (eds.), *Welt – Geist – Gott. Erkundungen zu Panpsychismus und Panentheismus*, Münster 2020, 1–15.

⁴³ Für einen Überblick über diese Argumente vgl. z. B. *G. Brüntrup*, *Das Leib-Seele-Problem* (s. Anm. 41), 152–177, und *B. Göcke*, *Analytischer Panpsychismus und transzendentaler Panentheismus: Zur Symbiose der Philosophie des Geistes mit der Religionsphilosophie, Theologie und Philosophie* 93(2), 2018, 161–189.

Tatsächlich ist der Panintelligentismus problematisch, weil er davon ausgeht, dass selbst eine sehr einfache physikalische Struktur mit einem komplexen intelligenten Geist korreliert ist, was keine plausible Annahme ist. Alle anderen Modelle der PRÄDOMINANZ haben jedoch gemeinsam, dass es entweder einen unendlichen intelligenten Geist gibt oder einen intelligenten Geist, der (im Vergleich zur Welt) sehr groß ist. Die beste Erklärung für PRÄDOMINANZ ist also, dass es einen unendlichen (oder zumindest sehr großen) Geist gibt, der mit genügend Materie in der Welt korreliert ist, um die Vorherrschaft der intelligenten Materie zu gewährleisten. Folglich können wir aus unserer Definition D3 schließen, dass Gott existiert.

Dieser zweite Schritt unseres Arguments lässt sich schematisch wie folgt zusammenfassen:

- C5 PRÄDOMINANZ: Wir leben in einer Welt, in der die intelligente Materie vorherrschend ist (aus Schritt 1).
- P4 Die Existenz eines unendlichen (oder zumindest sehr großen) intelligenten Geistes ist die beste Erklärung für C5.
- C6 Es gibt einen unendlichen (oder zumindest sehr großen) intelligenten Geist (aus C5, P4).
- C7 THEISMUS: Gott existiert (aus C6, D3).

Man beachte, dass diese sechs Szenarien sechs *unterschiedliche* Modelle sind, deren einzige Gemeinsamkeit es ist, dass sie die PRÄDOMINANZ wahr machen. Wir behaupten natürlich nicht, dass alle der Fall sind.⁴⁴ Im Gegenteil, sie können gar nicht alle zugleich wahr sein, da sie sich in anderer Hinsicht widersprechen. Für das Argument müssen wir uns auch gar nicht darauf festlegen, welches der Szenarien wir bevorzugen. (Die Autoren haben natürlich ihren Favoriten, aber keinen gemeinsamen.) Wir legen uns lediglich darauf fest, dass wir den Panintelligentismus aus den oben genannten Gründen für unplausibel halten.

⁴⁴ R. Carrier, The Blondé-Jansen (s. Anm. 12), interpretiert unsere Beschreibungen der Szenarien absurderweise als Behauptungen.

4. Ein neues Argument: So what?

Unser neues Argument für die Existenz Gottes geht wie auch das von Swinburne und Moreland vorgebrachte Argument von der Tatsache aus, dass wir unser Bewusstsein erleben. Und ebenso wie das Swinburne-Moreland-Argument argumentiert es für den THEISMUS. Eine weitere Parallele ist, dass es sich nicht um ein deduktives Argument handelt, sondern um ein induktiv-probabilistisches. Anders als das Swinburne-Moreland-Argument geht es jedoch nicht von der Erklärungslücke zwischen physikalischer Natur und bewusster Erfahrung aus, sondern von dem Problem der besonderen Perspektive. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass es nicht auf eine bestimmte Position in der Philosophie des Geistes festgelegt ist, sondern sowohl mit dualistischen als auch mit physikalistischen Positionen zum Geist kompatibel ist.

Der letztgenannte Punkt ist sein wichtigster dialektischer Vorteil, denn, wie wir eingangs sagten, gehen Physikalismus und Atheismus in der Weltanschauung vieler Menschen oft zusammen. Wenn ein Argument für den THEISMUS nur für diejenigen plausibel ist, die bereits Theisten sind, predigt es gewissermaßen nur zu den bereits Bekehrten. Es ist also von Vorteil für jedes Argument für den THEISMUS, wenn es die Plausibilität des THEISMUS auch für Atheisten erhöhen kann. Wenn nun viele Atheisten gleichzeitig Physikalisten sind, müssen sie zwei wichtige Überzeugungen ändern, wenn man der argumentativen Strategie von Swinburne und Moreland folgt. Im Gegensatz dazu erfordert unser eigenes Argument keine Änderung der Überzeugungen in der Philosophie des Geistes. Wie wir gezeigt haben, ist unser Argument mit einer Vielzahl von Weltanschauungen vereinbar, einschließlich des Physikalismus. Das einzige, was zugestanden werden muss, ist, dass es mindestens ein Bewusstsein gibt, das eine besondere Perspektive erlebt. Ein solches Bewusstsein ist jedem durch die eigene Ich-Perspektive bekannt, so dass diese Prämisse für jeden annehmbar sein sollte. Zweitens muss die weltanschauliche Position auch mit der Existenz eines unendlichen (oder zumindest sehr großen) intelligenten Geistes, d. h. Gottes, vereinbar sein. Aber das ist keine Annahme unseres Arguments, sondern das, wofür argumentiert wird. Ein drittes Merkmal, das alle Modelle und Szenarien, die mit unserem Argument vereinbar sind, gemeinsam haben, ist, dass die meiste Materie mit einem intelligen-

ten Geist korreliert ist. Auch dies ist nichts, was wir von vornherein voraussetzen, sondern ein Zwischenergebnis unseres Arguments.

Unser Argument kann also Menschen ansprechen, die ein breites Spektrum von Überzeugungen vertreten. Diese Offenheit für ein breites Spektrum von Weltanschauungen im Allgemeinen und die Offenheit für unterschiedliche Positionen in der Philosophie des Geistes verleiht unserem Argument einen interessanten dialektischen Vorteil: Es kann die Existenz Gottes für Menschen mit ganz unterschiedlichen Überzeugungen plausibel machen. Insbesondere kann es direkt an den atheistischen Physikalisten appellieren, ohne dass dieser erst zum Substanzdualismus bekehrt werden müsste.

Die dialektische Situation des neuen Arguments ist also eindeutig besser gelagert. Trotzdem wird niemand durch das Argument dazu gezwungen, seine Konklusion, den THEISMUS, zu akzeptieren. Das liegt nicht daran, dass seine Prämissen zu extravagant wären. Im Gegenteil: Kein bewusstes verkörpertes Wesen kann die Hauptprämisse leugnen, dass mindestens ein Wesen eine besondere Perspektive auf die Welt erfährt. Es liegt vielmehr an der induktiv-probabilistischen Struktur des Arguments: Die Prämissen machen die Konklusion wahrscheinlich, zeigen aber nicht zwingend, dass sie wahr ist.

Atheisten und Agnostiker *können* sich also mit Hilfe des Arguments von der Wahrheit des THEISMUS überzeugen lassen – müssen es aber nicht. Theisten hingegen benötigen es nicht, um vom THEISMUS überzeugt zu sein, denn sie glauben bereits an die Existenz Gottes. Wer braucht also das Argument? Hier wird es wichtig, dass Argumente mehr sind als nützliche Werkzeuge zur Modifikation unserer Meinungen bzw. der Überzeugungen unserer Mitmenschen. Argumente sind nicht nur Marketing für Meinungen, sondern haben neben einer möglichen psychologischen Wirkung auch eine logische Struktur – in unserem Fall eine nicht-deduktive probabilistische Struktur. Während die psychologische Wirkung eines Arguments abhängig vom Adressaten ist, ist diese logische Struktur eine objektive Eigenschaft des Arguments. Sie dokumentiert einen logischen Zusammenhang zwischen den Prämissen und der Konklusion, die für alle möglichen Adressaten, Theisten wie Atheisten, in ihrem Denken gleichermaßen relevant sein kann. Diese logische Struktur kann selbst dann eine wichtige Entdeckung sein, wenn man von der Konklusion des Arguments nicht überzeugt ist. Fast alle Einführungen in die Erkenntnistheorien diskutieren beispielsweise Argu-

mente für einen radikalen Skeptizismus, obwohl die Autorinnen und Autoren dieser Einführungen kaum jemals selbst einen solchen Skeptizismus vertreten wollen. In dieser Hinsicht sind Argumente für die Existenz Gottes für Theisten und Atheisten gleichermaßen relevant: Sie zeigen wichtige logische Beziehungen zwischen einer Reihe von Aussagen und dem THEISMUS auf, die vor der Formulierung dieser Argumente möglicherweise unbekannt waren. In der Tat scheint der von unserem Argument genutzte probabilistische Zusammenhang zwischen der ERFAHRUNG einer besonderen Perspektive und dem THEISMUS bisher nicht beachtet worden zu sein.

Eine bemerkenswerte Eigenschaft des Arguments ist es, dass man zwischen den beiden Schritten des Arguments eine gewisse Spannung beobachten könnte: Hatten wir im ersten Schritt die ERFAHRUNG der besonderen Perspektive durch die PRÄDOMINANZ intelligenter Materie erklärt, so haben wir im zweiten Schritt die PRÄDOMINANZ durch die Existenz eines unendlichen (oder zumindest sehr großen) Intellekts erklärt. Wenn nun aber, so könnte man fragen, der Löwenanteil der Materie mit diesem sehr großen Intellekt korreliert ist, wirft uns das bezüglich der Erklärung unserer ERFAHRUNG nicht wieder an den Anfang zurück?⁴⁵ Die Antwort hängt davon ab, von welchem Szenario als Hintergrundmodell und welchen damit verbundenen Zusatzannahmen wir ausgehen. Denn ganz offensichtlich beruht die Beobachtung dieser Spannung zwischen dem ersten und zweiten Schritt des Arguments auf einer Konkurrenzvorstellung: auf der Vorstellung nämlich, dass ein Körper nicht mit mehr als einem Bewusstsein korreliert sein kann. Das ist für menschliche Körper zwar der Standardfall, aber es scheint keine zwingende Annahme zu sein: Siamesische Zwillinge teilen sich beispielsweise einen großen Teil ihres Körpers, auch wenn sie jeweils ihr eigenes Gehirn haben. In genau einem Gehirn aber ist das Phänomen der multiplen Identitäten lokalisiert, bei dem in ein und demselben Körper mehrere voneinander getrennte Bewusstseinsschichten existieren.⁴⁶ Auch wenn es umstritten ist, wie eine multiple Persönlichkeit philosophisch genau zu analysieren ist, zeigt das Phä-

⁴⁵ Eine solche (oder zumindest eine ähnliche) Kritik findet sich auch in *R. Carrier, The Blondé-Jansen* (s. Anm. 12).

⁴⁶ Vgl. *L. Gunnarsson, Philosophy of personal identity and multiple personality*, New York 2010.

nomen doch, dass die Konkurrenzvorstellung nicht zwingend ist, wenn mehrere menschliche Personen mit demselben Körper oder sogar mit demselben Gehirn korreliert sein könnten. Zudem geht es hier um eine besondere Konkurrenz, nämlich um die Frage, ob ein Körper oder Gehirn zugleich mit einem menschlichen und einem göttlichen Bewusstsein korreliert sein kann. Mehrere der von uns im zweiten Schritt diskutierten Hintergrundmodelle lassen das in der Tat zu. Insbesondere der klassische Theismus geht davon aus, dass die Welt als Ganze mit dem göttlichen Bewusstsein korreliert (in Form etwa eines Schöpfungsplans und eines Schöpfungswillens), dass aber darüber hinaus Teile der Welt mit dem Bewusstsein einiger Geschöpfe korreliert sind. Die beobachtete Spannung weist also nicht auf ein Problem des Arguments hin, sondern auf ein mögliches Problem einiger Hintergrundmodelle.

Literatur

- Ade, P. A. et al, Planck 2013 results. XVI. Cosmological parameters. *Astronomy & Astrophysics* 571:A16, 2014.
- Blondé, W., EMAAN: An evolutionary multiverse argument against naturalism. *Symposion* 6(2), 2019, 113–128.
- Blondé, W./Jansen, L., Proving God without dualism: Improving the Swinburne-Moreland argument from consciousness, *Metaphysica* 22.1, 2021, 75–87.
- Bostrom, N., Are we living in a computer simulation? *The Philosophical Quarterly* 53(211), 2003, 243–255; deutsche Übersetzung: Leben Sie in einer Computersimulation?, in: ders., *Die Zukunft der Menschheit. Aufsätze*, Berlin 2018, 189–208.
- Bourget, D./Chalmers, D. J., What do philosophers believe?, *Philosophical Studies* 170, 2014, 465–500.
- Bromand, J./Kreis, G. (Hg.), *Gottesbeweise. Von Anselm bis Gödel*, Berlin ⁵2016.
- Bromand, J./Kreis, G. (Hg.), *Gotteswiderlegungen*, Berlin 2019.
- Brüntrup, G., *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, München ⁵2016.
- Carrier, R., The Blondé-Jansen argument from consciousness, 2021, <https://www.richardcarrier.info/archives/18325> (zuletzt eingesehen am 07.03.2022).
- Chalmers, D. J., The hard problem of consciousness, in: M. Vellman/S. Schneider (eds.), *The Blackwell companion to consciousness*, Malden MA 2007, 225–235.
- Chalmers, D. J., Panpsychism and panprotopsyism, in: T. A. Alter/Y. Nagasawa (eds.), *Consciousness in the physical world: Perspectives on Russellian monism*, Oxford 2015, 246–276.

- Churchland, P. S., Reduction and the neurobiological basis of consciousness, in: A. J. Marcel/E. Bisiach (eds.), *Consciousness in contemporary science*, 1988, 273–304.
- Clayton, P., Spielarten des Panpsychismus, in: B. Göcke/K. Müller/F. Schiefen (eds.), *Welt – Geist – Gott. Erkundungen zu Panpsychismus und Panentheismus*, Münster 2020, 1–15.
- Dennett, D., Facing backwards on the problem of consciousness, in: J. Shear (ed.), *Explaining Consciousness: The „Hard Problem“*, Cambridge MA 2000, 33–36.
- Göcke, B., Analytischer Panpsychismus und transzendentaler Panentheismus: Zur Symbiose der Philosophie des Geistes mit der Religionsphilosophie, *Theologie und Philosophie* 93(2), 2018, 161–189.
- Goff, P., *Consciousness and Fundamental Reality*, Oxford 2017.
- Goff, P., Did the universe design itself? *International Journal for Philosophy of Religion* 85 (1), 2019, 99–122; deutsche Übersetzung: Hat sich das Universum selbst entworfen?, in: B. Göcke/K. Müller/F. Schiefen (eds.), *Welt – Geist – Gott. Erkundungen zu Panpsychismus und Panentheismus*, Münster 2020, 77–113.
- Gunnarsson, L., *Philosophy of personal identity and multiple personality*, New York 2010.
- Herculano-Houzel, S., The human brain in numbers: a linearly scaled-up primate brain. *Frontiers in human neuroscience* 3, 2009, 31.
- Hitchcock, C./Rédei, M., Reichenbach’s common cause principle, in: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/physics-Rpcc/>.
- Kim, J., ‚Downward causation‘ in emergentism and nonreductive physicalism, in: A. Beckermann (ed.), *Emergence or reduction? Essays on the prospects of nonreductive physicalism*, Berlin 1992, 119–138.
- Levine, J., Materialism and qualia: The explanatory gap, *Pacific Philosophical Quarterly* 64(4), 1983, 354–361.
- Lewis, D., *On the plurality of worlds*. Blackwell, Oxford 1986.
- Löffler, W., *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt ²2013.
- McLaughlin, B. P., Type epiphenomenalism, type dualism, and the causal priority of the physical. *Philosophical Perspectives* 3, 1989, 109–135.
- Moreland, J. P., *Consciousness and the existence of God: A theistic argument*, New York 2010.
- Müller, K., Rückkehr der Gottesbeweise? Erkundungen zu einer strittigen Denkform, in: Georg Augustin et al: *Gott denken und bezeugen. Festschrift für Kardinal Walter Kasper zum 75. Geburtstag*, Freiburg i. Br. 2008, 56–72.
- Nagel, T., What is it like to be a bat? *The Philosophical Review* 83(4), 1974, 435–450.
- Putnam, H., *Reason, truth, and history*, Cambridge 1981; deutsche Übersetzung: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt a. M. 1980.
- Quine, W. V. O., *Word and object*, Cambridge MA 1960; deutsche Übersetzung: *Wort und Gegenstand*, Stuttgart 1980.

- Seager, W. E., Descartes on the union of mind and body, *History of Philosophy Quarterly* 5(2), 1988, 119–132.
- Smolin, L., Did the universe evolve? *Classical and Quantum Gravity* 9(1), 1992, 173–191.
- Swinburne, R., Personal identity: The dualist theory, in: R Swinburne, S Shoemaker, *Personal identity*, Oxford 1984, 1–66.
- Swinburne, R., *The existence of God*, Oxford 2004.
- Van Inwagen, P., *The possibility of resurrection and other essays in Christian apologetics*, Boulder CO 1998.
- Vilenkin, A., A measure of the multiverse. *Journal of Physics A: Mathematical and Theoretical* 40(25), 2007, 6777.