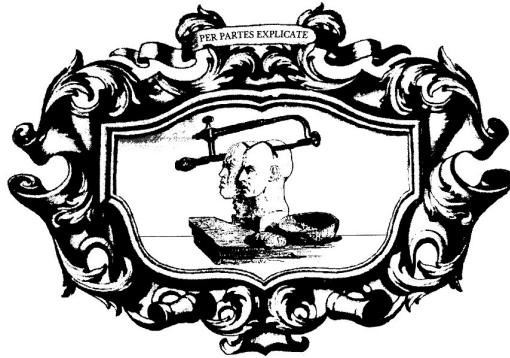


KRITERION

JOURNAL OF PHILOSOPHY

Nr. 24

2011



DALE JACQUETTE: <i>How (Not) to Justify Induction</i>	1
ROLF RÜDIGER SCHLEGL: <i>Zur Tötung unheilbar Leidender</i>	19
JULIAN FINK: <i>Are all Actions Movements of the Agent's Body?</i> ...	52
JIRI BENOVSKY: <i>Endurance and Time Travel</i>	65
ROBERT DEINHAMMER SJ: <i>Diskussion: Gibt es ein Spannungsverhältnis zwischen "Christlicher" und "Analytischer" Philosophie?</i> ...	73
REINHARD KAMITZ: <i>Diskussion: Kommentar zu: Gibt es ein Spannungsverhältnis zwischen "Christlicher" und "Analytischer" Philosophie?</i>	91

EDITORIAL

KRITERION is a forum for contributions in any field of analytic philosophy. We welcome submissions of previously unpublished papers. Contributions should meet the following conditions:

- (1) The content must be philosophical.
- (2) The language must be intelligible to a broader readership.
- (3) The contribution must contain a traceable argumentation.

The length should not exceed 4000 words. Only contributions in English and German are accepted.

IMPRESSUM

EDITORIAL BOARD: Albert J. J. Anglberger, Christian J. Feldbacher, Alexander Gebharder, Laurenz Hudetz, Christoph Leitner, Christine Schurz, Christian Wallmann

ADDRESS: Franziskanergasse 1, 5020 Salzburg, Austria.

[<kriterion@sbg.ac.at>](mailto:kriterion@sbg.ac.at)

PRINTING: University of Salzburg (ÖH)

The copyright remains with the author.

KRITERION is abstracted/indexed in *EBSCO* and *The Philosopher's Index*.

ISSN 1019-8288.

<http://www.kriterion.at>

How (Not) to Justify Induction

DALE JACQUETTE



Abstract

A conceptual analysis of the problem of induction suggests that the difficulty of justifying probabilistic reasoning depends on a mistaken comparison between deductive and inductive inference. Inductive reasoning is accordingly thought to stand in need of special justification because it does not measure up to the standard of conditional absolute certainty guaranteed by deductive validity. When comparison is made, however, it appears that deductive reasoning is subject to a counterpart argument that is just as threatening to the justification of deductive as to inductive inference. Trying to explain induction in such a way that it satisfies a special justificatory requirement in contrast with deduction is therefore not the way to justify induction. An alternative approach is sought in a style of justification developed by Aristotle for the law of noncontradiction and by Kant for the conclusions of transcendental reasoning that with variations can be used to justify both deduction and induction. This strategy upholds a principle when the principle must be presupposed even to raise doubts about the principle's justification.

1 A Stock Objection

The problem of justifying induction purports to show that there is no noncircular validation of probabilistic inference. The standard criticism of inductive reasoning assumes that deduction sets a high requirement for correct inference that inductive reasoning cannot hope to satisfy. Induction, unlike deduction, must therefore make a special effort to validate its methods in the natural as opposed to formal sciences. David Hume, in the classic and still authoritative version of the problem, voices this kind of objection in *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part III, section VI, when he writes:

Kriterion – Journal of Philosophy (2011) 24: 1–18.
<http://www.kriterion.at>

© 2011 The author

“Our foregoing method of reasoning will easily convince us, that there can be no *demonstrative* arguments to prove, *that those instances, of which we have had no experience, resemble those, of which we have had experience.* We can at least conceive a change in the course of nature; which sufficiently proves, that such a change is not absolutely impossible. To form a clear idea of any thing, is an undeniable argument for its possibility, and is alone a refutation of any pretended demonstration against it [...]. According to this account of things, which is, I think, in every point unquestionable, probability is founded on the presumption of a resemblance betwixt those objects, of which we have had experience, and those, of which we have had none; and therefore it’s impossible this presumption can arise from probability.” (cf. [9, pp. 89f])

A. J. Ayer in *Language, Truth and Logic*, similarly argues:

“The problem of induction is, roughly speaking, the problem of finding a way to prove that certain empirical generalizations which are derived from past experience will hold good also in the future. There are only two ways of approaching this problem, and it is easy to see that neither of them can lead to its solution. One may attempt to deduce the proposition which one is required to prove either from a purely formal principle or from an empirical principle. In the former case one commits the error of supposing that from a tautology it is possible to deduce a proposition about a matter of fact; in the latter case one simply assumes what one is setting out to prove.”¹ (cf. [3, p.49])

Hume assumes that what is conceivable is possible. He argues that, without contradiction, we can always conceive that a future course of events might fail to resemble an established pattern of event regularities. It follows, if indeed conceivability entails logical possibility, that it is also logically possible for any established pattern of causal regularities to change at any point in time, even if in fact they never happen to do so. As a result, there can be no logical proof of the necessity that the future will resemble the past. Further, Hume claims that it is futile to try in the most general terms to justify the probability of a new experience conforming to previous experience by appealing to the fact that in the past such regularities have occurred. Any such method commits a vicious

circularity by assuming without effecting to justify the presumption that the future will resemble the past.

Ayer's statement of the problem replicates Hume's dilemma according to which induction could in principle only be justified deductively or inductively. Induction, however, cannot validly be deductively justified, because by virtue of its conceivability it is always possible for the future not to resemble the past. This is another way of saying that it is deductively invalid to derive merely probable logically contingent propositions from logically necessary propositions, and that induction cannot be inductively justified on pain of vicious circularity. Thus, the problem of induction, with subtle variations and ingenious applications has been handed down to posterity.²³

Simplifying the dilemma that underlies this common complaint against the logical legitimacy and epistemic correctness or reliability of induction, the stock objection to the justification of inductive reasoning can be reformulated in these terms:

(A) Against Induction (Hume-Ayer)

- (1) Induction cannot be deductively justified. Pure deductive forms of reasoning are not sufficiently contentful validly to support the inference of any logically contingent proposition concerning a future occurrence or generalizations from a sample of a population to all its constituents. Deductive reasoning furthermore involves only logical truths, so that the attempt to deductively infer merely logically contingent probabilistic truths is bound to be deductively invalid.
- (2) Nor can induction be inductively justified, since that would be viciously circular.

-
- (3) If induction can only be justified deductively or inductively, then induction cannot be justified.

The problem of induction, perspicuously in this formulation, as in its most widely discussed expositions, poses a special challenge for inductive reasoning. Deduction in contrast appears to be perfectly in order; it sets a gold standard of modally necessary and epistemically certain inference that induction cannot hope to attain. Induction does not enjoy the same status, but stands as a weak and watered down mode of logical implication that compares unfavorably with deduction; it is at best a

poor second cousin to deductive reasoning, whose justification we may be disposed to think is nowhere in doubt.

The standard problem of induction has been so conceived as to place a special onus on probabilistic inference to establish its epistemic credentials because it is not as strong or absolutely reliable as deduction. Induction has a difficult task of accreditation because it fails to measure up to the demanding benchmark of valid deductive inference. Where the truth of a deductively valid argument's assumptions logically guarantees the truth of its conclusions, in situations where it is logically impossible for the assumptions to be true and the conclusions false, even the most strongly supported inductive inference offers no such guarantee in upholding the merely probable truth of its conclusions from the unqualified categorical truth of its assumptions. What is ultimately suspect about induction, the reason why it stands in need of justification which the problem of induction declares it can never adequately provide, is that it is not deduction, that it is not as good or strong, necessary, certain, or epistemically reliable, as deductive reasoning, and therefore needs to prove itself worthy of consideration as a legitimate way of expanding knowledge.⁴

The standard problem of induction presupposes that induction needs to be justified in ways that deduction does not, and that induction in one way or another falls short of the mark. Logicians and argumentation theorists who propose to distinguish between informal and symbolic logic on the basis of a presumed limitation of formal logics to deductive systems sometimes call attention to the problem of induction. Often, they want to show that inductive reasoning, despite the availability of sophisticated statistical mathematics formalizable within symbolic logic, is somehow part of informal critical reasoning rather than symbolic logic simply because it is supposedly not thoroughly deductive. That, in one sense, is why there is a problem of induction. If we think of the problem of induction as an unfulfillable need to justify the probabilistic mode of inductive inference measured against the unimpeachable certainty and necessity of deductively valid inference, then inductive reasoning will obviously never be able to live up to the semantic and epistemic advantages of its deductive cousin. Is the assumption correct, however? Is it true that deduction stands in no need of epistemic justification, but sets the standard against which induction is inevitably judged as comparatively unjustified, because it is not as strong and certain as formally valid deduction?

2 *Parallel Limitations of Deductive Reasoning*

The assumption that induction fares unfavorably in comparison with deduction, a key unspoken presupposition in the problem of induction, is unwarranted. On reflection, we can see that both induction and deduction can be described as limited in parallel ways. This implication in turn has interesting consequences for understanding the relation between inductive and deductive thinking, for efforts to justify inductive and deductive inference, and in attempts to justify induction in answering the problem of induction in light of the dilemmas offered among many others by Hume and Ayer.

Here is a parallel objection to deduction that mirrors the standard Humean criticism of the justification of induction:

(B) Against Deduction

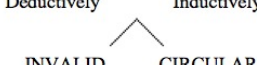
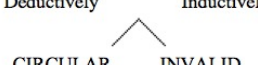
- (1) Deduction cannot be inductively justified. Induction offers only probably true conclusions that are not strong enough to uphold the necessity of deductively valid inferences.
 - (2) Nor can deduction be deductively justified – that would be viciously circular.
-
- (3) If deduction could only be justified deductively or inductively, then deduction cannot be justified.

The collective force of arguments (A) and (B) might be paraphrased more simply as the conclusion that reasoning of any kind cannot consistently hope to justify itself. Put this way, the objections in (A) and (B) do not sound quite as startling or revolutionary as when only (A) is presented and the omission of (B) encourages the misleading impression that induction is at a particular justificatory disadvantage vis-à-vis deduction. We have now seen on the contrary that induction and deduction epistemically and justificationally are pretty much in the same leaky boat.

What remains is to ask what follows from the limits of trying to justify any mode of reasoning by itself or by appeal to another contrary mode of reasoning. How shall we understand such modes of reasoning and categories of inference to complement one another by virtue of dividing up the possibilities of justifying lower level kinds of propositions between them in a distribution of labor reflecting fundamental differences

in their alethic, doxastic, and epistemic modalities? These are the inherent distinctions in the intended targets, the complementary purposes, of deduction and induction, and of deductive and inductive reasoning, that makes each unsuitable in efforts to justify the other, and leaves only viciously circular self-justifications in the second half of each dilemma to go immediately by the board.

The problem of deduction, as we are now entitled to refer to it, is the mirror image of the problem of induction, as we see in comparing the following dilemmas:

HUME-AYER DILEMMA (PROBLEM OF INDUCTION)	PARALLEL DILEMMA (PROBLEM OF DEDUCTION)
How to Justify Induction?	How to Justify Deduction?
Deductively Inductively  INVALID CIRCULAR	Deductively Inductively  CIRCULAR INVALID

There are two possible directions in which inquiry might now proceed: (1) We could accept global skepticism concerning the possibility of justifying any mode or specimen of reasoning, admitting that no reasoning, deductive or inductive, or deductive or inductive ways of reasoning, can ever be justified. This would evidently be a drastic result. (2) We could try instead to articulate a common type of justification that might be applied with positive effect to both inductive and deductive reasoning.

Thus, if we are wondering how *not* to justify induction, we would be hard-pressed to find a more unpromising direction than to compare induction to deduction as inherently less semantically and epistemically secure, and then try to find ways within the narrow scope of deductive and inductive methods to bring induction up to the same inferential standards that are guaranteed by definition in the case of deduction. We cannot justify induction deductively on pain of invalidity, and we cannot justify induction inductively on pain of circularity. This looks very bad for induction indeed. The situation nevertheless takes on proper perspective only when we further reflect that neither can deductive reasoning be justified by a parallel dilemma. We cannot justify deduction inductively again on pain of invalidity, as we have seen; nor can we justify deduction deductively, on pain of circularity.

What, then, are we to do? We may after all have been mistaken in our unexamined assumption that deduction sets the standard for se-

mentally correct and epistemically reliable reasoning, if, after all, it suffers from much the same problem of justification as induction. How, on the other hand, could there be a better certification of a method of reasoning than to say that deduction provides an unqualified one hundred percent guarantee that if the assumptions of an inference are true then so are its deductively derived conclusions? Shall we then hold firm to the view that deduction unlike induction stands in need of no efforts at justification but belongs to a privileged category of its own?

This, I think, would be a difficult position to defend. What's philosophically good for the goose should be good for the gander. How, in that case, are we responsibly to proceed? In light of the twin dilemmas for inductive and deductive reasoning, we might conclude that all reasoning is specious and surrender our intellects to some sort of universal skepticism at least with respect to the reliability of inference. In most, perhaps the vast majority, of applications, we nevertheless seem to reach semantically and epistemically acceptable conclusions both in our deductive and inductive reasoning. We must therefore be doing something right – but what? It will not do to say that the success of our deductive and inductive inferences is justified by its track record of success, since that would be trying to use induction to justify both induction and deduction. How might we then propose to avoid the erosion of proper deductive and inductive modes of inference presented by the dilemma of trying to justify both categories of methods exclusively by deduction or induction?

Here is a suggestion. Let us continue to look to deduction as induction's inferential ideal, and consider whether there is a way of understanding the justification of deduction that does not require either the doomed pedestrian efforts at justification offered by reasoning models pitched at the same level of inference as ordinary induction and deduction, which we know in advance by now to be disastrously inadequate to the task.

Aristotle, *Metaphysics* 1005^b19, endorses the following 'firm' 'first' principle of reasoning, when he maintains: "the same attribute cannot at the same time belong and not belong to the same subject and in the same respect".⁵ Although Aristotle does not advance the inductive-deductive dilemma for justifying deductive principles of logic, he seems to recognize that trying to justify collectively the principles of logic by means of or appeal to logical principles is hopeless. Where we cannot derive we may need to presuppose. But what propositions are we right to presuppose? How can we tell if and when we are adopting the right

presuppositions? Aristotle and Immanuel Kant millennia later in the *Critique of Pure Reason* with respect to the justification of synthetic *a priori* propositions of a scientific metaphysics offer a promising solution.⁶ The method is to identify those principles whose truth we cannot even question without presupposing that they are true. The justification for such first principles of logic is then not merely that they are indispensable according to Ockham's razor, often uncertain in application when we are not exactly sure about what kinds of explanations we need to give and what entities or principles we absolutely need in order to make our explanations work, what reductions remain possible, and the like. Rather, the fundamental concepts and rules of logic and possibly other kinds of propositions are justified on the present proposal instead by virtue of their indispensability even in raising doubts about their truth or indispensability.⁷

This is probably not the place to investigate in detail how Aristotle's and Kant's methods of justifying the most fundamental principles of a science are supposed to work, and whether or not they deliver fully satisfactory justifications from one contemporary philosophical perspective or another. Our topic more particularly is the justification of inductive reasoning. Do Aristotle and Kant gesture toward an intuitively correct justification of induction? The idea of uncovering presuppositions that are strictly required even in order to cast doubt on the semantic integrity and epistemic reliability of inductive inference suggests the following words of justification for responsible inductive practices in the sciences and in philosophical logic and the philosophy of science. The application in the case of induction depends on whether in fact we need to presuppose the propriety of some principles of inductive reasoning in order even to question whether inductive thinking in general can possibly be correct.

Let us therefore ask what must be true in order for it to be possible for us to cast doubt on the semantic and epistemic credentials of inductive reasoning. What do we actually want to know in inquiring, and what must be true in order for us to be able to ask, about the justification of induction? A variety of things, perhaps; but we have learned from Aristotle and from Kant's method of transcendental reasoning to look more particularly in this case for inductive principles that must be presupposed even to question whether induction is justified. Do we find such inductive principles at the foundation of doubt about the justification of induction? I think that inductive expectations do indeed underwrite even the most severe criticism of induction, typically in contrast with de-

duction under its former halo of necessity and certainty, now tarnished at least somewhat by the dilemma for deductive reasoning that parallels the problem of induction. For what are we asking about in questioning whether inductive reasoning is justified? We want to know among other things whether if we rely on induction given its success in the past it will continue to serve us in good stead in the future. Casting a skeptical glance backward, we also presumably want to know of any past application of inductive reasoning whether it was justified in the sense of providing good reasons for the probabilistic conclusions it supports from probabilistic assumptions, and whether we would be right to do so in the future.

The questions we ask about the justification of induction are all questions as to whether induction succeeds or not, against a background of past data and present or future real world events, including the track record of whatever inductive methods are being considered. This is perhaps most transparent in Hume's original statement of the problem of induction. Hume expresses the problem as one of being able to conceive that the uniformity of nature might suddenly cease to hold true, thereby leaving especially our predictions and many of our explanations in the lurch, without the support of the facts expected on inductive grounds that would normally have occurred if the uniformity of nature had been preserved. The same is true although differently expressed in Ayer's and other formulations of the classical problem of induction. There too we ask especially whether the predictions we make on the basis of inductive principles such as the Bayesian equation will in fact turn out to be correct. If they do not, or if we can imagine that they do not, then we will consider ourselves obligated to withhold approval from whatever inductive principles we may have previously accepted or tried to test. Induction on this model, unlike deduction, must stand proof for itself every time it is used, and risks getting things wrong, depending on whether or not the uniformity of nature continues to prevail. Since we can have no valid deductive or noncircular inductive grounds for supposing that nature will always remain uniform, we never have good grounds for accepting inductive principles or using them in the pursuit of theoretical science and engineering projects in the physical world.

This way of looking at things has already been challenged by juxtaposing the problem of induction in the Hume-Ayer dilemma with a parallel dilemma for justifying deductive reasoning. Certainly, moreover, if we presuppose the uniformity of nature as essential to an effort to justify induction, then we will indeed be caught up in vicious circularity. Bring-

ing in a naïve acceptance of the uniformity of nature will obviously not help resolve the problem of induction if we are trying positively to find reasons for confidence in inductive reasoning. Looking more carefully at the situation we are imagining with respect to a future turn of events in which the uniformity of nature breaks down disappointing our inductive inferences made up to that point nevertheless appears to presuppose inductive reasoning. For in that case we are in effect thinking of our use of inductive methods as hypothetical, and projecting a counterinstance to the truth of the conclusion of an inductive inference. Thus, we could at that point say, if the breakdown in the uniformity of nature is something we as thinkers could physically survive, that our inductive methods have worked fine up to time t , and now can no longer be relied upon. If that is the conceivable or otherwise logically possible situation that philosophers trying to cast doubt on induction's semantic and epistemic credentials need to project in considering whether or not induction is justified, then they are themselves applying inductive methods involving failed implications of a hypothesis in order to raise skepticism about the justification of induction. If induction must be presupposed even in order to question the semantic integrity and epistemic reliability of induction, however, then, as we have argued, precisely in parallel fashion with Aristotle's noninductive, nondeductive justification of the fundamental logical principle of noncontradiction, inductive reasoning stands justified as indispensable even to efforts at its own criticism. We cannot escape from reasoning inductively, in that case, even if a breakdown in the principle of the uniformity of nature were to disappoint our further attempts to apply any systematic inductive principles. We would need to reason inductively even in order to recognize a breakdown in the uniformity of nature, from which it seems to follow on the contrary that the uniformity of nature, while relevant to the success of inductive methods in ordinary cases, is rather a reflection of nature's uniformity than a logical or cognitive presupposition of inductive reasoning.

Although it would be rash to conclude that all efforts to raise skeptical questions about the justification of induction hinge on attributions to the inductive reasoner of a commitment to the uniformity of nature, the argument is not far-fetched when the details of particular doubts about induction are closely examined. What can be said less contentiously is that skepticism about the justification of induction generally projects a situation involving the logically contingent facts of the world in which the semantic integrity and epistemic reliability of inductive inference is

frustrated, and that induction should be said to fail in such a scenario as a negative result for the hypothesis that induction is justified in all its applications. That entire line of thinking, however, in questioning the justification of induction, is itself inductive, imagining as it does a breakdown in inductive reasoning and invoking an inductive interpretation of the significance of the event, recalcitrant data for the hypothesis that induction will continue to yield correct probabilistic reasoning in evaluating the justified or unjustified application of inductive methods themselves. The line of reasoning we are asked to consider in questioning the semantic integrity and epistemic reliability of inductive reasoning is itself inductive. By parity with Aristotle's justification of the deductive principle of noncontradiction and Kant's transcendental justification of the synthetic *a priori* principles of critical idealism, we can then say that the justification of induction is demonstrated in the same way, when we appreciate the fact that we presuppose inductive reasoning even in intelligibly questioning its justification.

If this argument is correct, then induction is justified in the only possible way and to exactly the same extent and in the same way on different grounds as deduction. The justification of induction as indispensable even to raising doubts about the justification of induction nevertheless eliminates any sharp distinction between deductive and nondeductive reasoning on justificatory grounds as a basis for distinguishing the subject matter of symbolic logic from informal logic or critical reasoning. If informal logic and critical reasoning is going to maintain its distance from symbolic logic it will need to rethink its inclusion of inductive inference as inherently a part of the informal side of logic. It will now need to draw its distinction negatively in terms of whether or not a recognized part of reasoning is rightly categorized as nondeductive.

I personally think it is better for informal logic to disown inductive reasoning on those terms. Informal logic does not need to establish its territory negatively as what it is not, but rather of what it is and what it has to offer. It can cover many of the same topics as traditionally canvassed in the deductive logic curriculum, provided it does so in a distinctively useful or insightful way. This range of topics in my view should include deductive reasoning and inductive reasoning, as well as whatever other kinds of reasoning we can lay hands on, and however the two turn out to be related. As a matter of emphasis, if nothing else, in terms of its distinctive methods, it approaches in informal ways many of the same conceptual matters that are of interest to deductive logic. For, as Wilfrid Sellars has also shown, we can reduce inductive

inferences to deductive inferences involving the same probabilistically qualified propositions taken as probably (to some definite degree) true assumptions, and, together with a choice of probability principles such as the Bayesian formula, *deduced* as probably (to some definite degree) true conclusions.⁸

If informal logic and critical reasoning do not own inductive inference as something inherently nondeductive, they nevertheless retain full title to understanding induction in a distinctive informal way, developing informal tests like Mill's methods in *A System of Logic*, which no deductivist to my knowledge has refuted or surpassed as practical informal ways of reaching sound inductive judgments from empirical evidence.⁹ The deductive logician and informal logician or argumentation theorist can work side by side in their distinctive ways, in the course of which they might agree or disagree about even the most fundamental issues of their respective disciplines. Informal logic has no more need to abandon induction than it has to try to claim it as uniquely in its purview; it should explore the possibilities of understanding inductive reasoning as inference that takes place in everyday thought and language.

Colloquial inductive thinking might have a formally symbolizable undercarriage of deductive relations, but it also functions at a higher level of contentful expression as when we try to explain our reason for a decision on the grounds of our estimation of probable outcomes 'in our own words' and without making use of mathematics. Informal logic can help to complete the picture of inductive reasoning that symbolic logic and mathematical statistics only partly describes, and whose exact interrelation will no doubt continue to be a difficult subject in informal as in formal symbolic logic. We need to know how inductive reasoning functions at the level of informal rationalization as well as explicating its deep inferential and mathematical structure, in order to have a full conception of induction and inductive reasoning in all its dimensions. Thus, we need at least a competent informal and complementary competent symbolic logical theory of inductive reasoning if we are going to arrive at a complete philosophy of science and a sufficiently robust concept of induction to justify the reasoning in all of empirical science as we believe it to be properly practiced.

The problem of induction gets its force in large part from the fact that it focuses attention on the ultimate epistemic justification of all *a posteriori* knowledge. Our trust in the applied mathematics of engineering physics, as far as it goes, is owing in large part to the assumption that the future will resemble the past or that a certain uniformity in the

laws of nature will continue to prevail into the foreseeable future, an assumption which in itself is deductively insupportable. All our practical reasoning as a result is at risk of lacking adequate epistemic justification to constitute the knowledge base from which we can rationally make decisions. If we lose all justification for the practical decision making and the successful actions we actually undertake, then we will give up more than the rational foundations of science and engineering and market transactions. For in that case we will also deprive moral reasoning of one of its most important presuppositions, that practical moral decision making is capable of being rationally justified.

If the problem of induction is truly insoluble, then, for starts, we cut the ground from under scientific and moral reasoning. If the situation is intolerable, as it certainly seems to be, then our only choice is to try to understand whether and exactly how inductive reasoning is supposed to be justified within our system of beliefs. If induction and inductive reasoning cannot be justified either by pedestrian appeal to deductive or inductive justification, but neither can deduction and deductive reasoning, then we may need to cast about for another type of justification such as that extracted from Aristotle's justification of the principle of noncontradiction, presupposed even by attempts to refute or question its truth or generality. The availability of justifications of deduction and induction as cognitively indispensable presuppositions, and even of such reasoning that questions the justification of induction or deduction, encourages our trust in the only kinds of explanation we can give ourselves or conceive of accepting or rejecting. If that is the right way to solve the problem of induction, however, it still remains to identify the right principles of inductive reasoning, just as we must also do for the principles of deductive reasoning.¹⁰

Notes

- 1 Ayer immediately prefaces the above characterization of the problem of induction with the words: ‘It is time, therefore, to abandon the superstition that natural science cannot be regarded as logically respectable until philosophers have solved the problem of induction.’ The reason why Ayer regards the problem of induction as no obstacle to the epistemic justification of natural science is provided in these terms, when he adds, p. 50: ‘Thus it appears that there is no possible way of solving the problem of induction, as it is ordinarily conceived. And this means that it is a fictitious problem, since all genuine problems are at least theoretically capable of being solved: and the credit of natural science is not impaired by the fact that some philosophers continue to be puzzled by it.’ Remarkably, after sensitively identifying question-begging appeals to the ‘uniformity of nature’ as falling onto the second horn of his dilemma as efforts to justify induction inductively, Ayer continues, p. 50: ‘Actually, we shall see that the only test to which a form of scientific procedure which satisfies the necessary condition of self-consistency is subject, is the test of its success in practice.’ This, too, Ayer’s disclaimers notwithstanding, is evidently a proposal to justify induction less stringently but no less inductively.

- 2 My purpose in this essay is not polemical, and I do not propose to consider even a representative selection of commentary on Hume’s problem of induction. It may nevertheless be worthwhile to mention at length and criticize a recent account of Hume’s dilemma presented by Colin Howson in [8, especially pp.28f]. Howson writes, in support of the view that deduction unlike induction requires no special justification, p. 28: “Suppose that some antecedent proof, using assumptions Σ , had established the soundness of *modus ponens*. Then it is true that from premises consisting of the statement that *modus ponens* is sound, and the statement S that A and ‘If A and B ’ are true, we can infer by *modus ponens* that B is true. However, a general deductive principle called ‘Cut’ [...] tells us that there is a proof of the truth of B from Σ and S alone. Moreover, *this proof need not use modus ponens*. In other words, there is a deductive justification for detaching the conclusion of a *modus ponens* inference which [...] need not employ *modus ponens* at all. In fact, there are a number of familiar complete deductive systems, some of which have no rule in common (the tableau/tree system has none in common with either natural deduction or sequent or Hilbert-style systems [...]). Thus we can finally and successfully turn the *tu quoque* on its wielders: there are *independent* arguments for the soundness of deductive rules; that is to say, there are rules which are not, as they are in the inductive case, circular.” On pp.28–29, he adds: “The demand for a patent of trustworthiness – a soundness argument – for a putative rule, deductive or inductive, is not an idle or pointless one. It is not pointless because without it you have no reason for confidence in any reasoning which employs it, and this also goes for any ‘justification’ which employs that rule itself: if you can only argue for its soundness by appeal to the rule itself then you have shown nothing, or nothing worth having. And the demand is not idle because such an argument, at any rate in the case of deductive rules, can be given which is not circular: neither ‘premiss-circular’ or ‘rule-circular’. It might still be objected that any justification of any piece of deductive reasoning itself will in its turn employ deductive reasoning: a demonstration of the joint soundness of a set of deductive rules will be some chain of reasoning in its turn and hence rest upon the implicit claim that the links in the

chain are themselves sound. It will also employ some non-trivial mathematics, in the form of some set theory and the principle of strong induction. So where, it might be asked, is the difference, in terms of the patent of security allegedly conferred, between a proof of deductive validity and an inductive argument [...] ? Is there any difference in principle? / Yes, there is. I am not in any way defending an absolutist position with regard to logic [...]. But we have seen that in deductive logic there are independent arguments for any given logical principle, while there seems to be only one for [the inductive rule], that rule itself.” The question throughout is what the arguments Howson mentions are supposed to be independent of, whether of deduction generally, which seems impossible, or of this or that particular deductive rule. The latter seems to be what Howson has in mind, and only such a limited independence has any plausibility, but it is inadequate to preserve particular deductive rules collectively from the charge of circular justification via some type of deductive reasoning. For the cut rule to which Howson refers is every bit as deductive as *modus ponens*. Even if they are two different rules of deduction, we are still using deduction to try in circular fashion to justify deduction if we are using one deductively valid rule to justify the deductive validity of another rule. We must also consider the overall effect of appealing to the cut rule, for example, to justify *modus ponens*, and then asking what justifies the cut rule. If the answer at any stage involves *modus ponens*, as it appears it must, then we are once again caught up in a vicious justificatory circularity in the counterpart of the second horn of Hume’s original dilemma.

- 3 Inter alia, see [16], [4] and [5, pp. 247–268]. A useful recent collection of papers on related topics is found in [15].
- 4 I ignore for simplicity sake such putative alternative modes of reasoning as C.S. Peirce’s concept of abductive inference or variations on the principle of inference to the best explanation. I consider abduction and inference to the best explanation to be specific forms of inductive reasoning. To the extent that a distinction can be drawn between abduction and induction, I am equally prepared to project concerns about the validity or reliability of deduction and induction also to abduction. The trilemma that arises in that case is that induction cannot be justified deductively on pain of invalidity, inductively on pain of circularity, or abductively on pain once again of invalidity. From the fact that an inference is made in accord with inductive protocols within a particular probability calculus it by no means logically or deductively follows that the inference itself or its conclusion constitute the best explanation of a phenomenon, nor that induction generally as a method is always the best explanation. We see this clearly in the limiting case where accidental correlations are inductively supported but where any choice of any such events obviously do not provide the best explanation of why accidentally paired events occur. Similarly, if abduction is not a special category of inductive reasoning, we cannot justify deduction inductively (invalid), deductively (circular), or abductively (invalid), nor can we justify abduction inductively (invalid), deductively (invalid), or abductively (circular).
- 5 [1] See also *Metaphysics* 1011^a3–17 and [2]: *Posterior Analytics* 72^b5—73^a20
- 6 [11, Axx–xvii, Bix–xi, A58/B82–A61/B86]
- 7 Similar considerations are raised by Arthur Schopenhauer in [13, especially pp. 32f]. See [7, p. 11], [6] and [10].
- 8 [14, pp. 83–103]
- 9 See [12, volumes 7–8, Book III, Chapter XI, Section 3]

- 10 A version of this essay was presented at the *Argumentation Group Research Colloquium*, University of Amsterdam, Amsterdam, The Netherlands, December 2, 2005. I am grateful to Frans van Eemeren for inviting me to deliver the talk, and to the Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences (NIAS), Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences (KNAW), for support of this and related topics in philosophical logic and philosophy of mathematics during my visit as Resident Research Fellow in 2005-2006.

Dale Jacquette
Universität Bern
Institut für Philosophie
Lehrstuhl für theoretische Philosophie
Unitobler
Länggassstrasse 49a
3000 Bern 9, Switzerland

<dale.jacquette@philo.unibe.ch>

References

- [1] Aristotle. *Metaphysics*, volume 2 of *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Princeton University Press, Princeton, edited by Jonathan Barnes, 1984.
- [2] Aristotle. *Posterior Analytics*, volume 1 of *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Princeton University Press, Princeton, edited by Jonathan Barnes, 1984.
- [3] Alfred J. Ayer. *Language, Truth and Logic*. Dover Publications, New York, 2nd edition, 1946.
- [4] John Earman and Wesley Salmon. The Confirmation of Scientific Hypotheses. In Merrilee H. Salmon et al., editors, *Introduction to the Philosophy of Science: A Text*, pages pp. 55–66. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1992.
- [5] Ian Hacking. *An Introduction to Probability and Inductive Logic*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- [6] D. W. Hamlyn. Schopenhauer on the Principle of Sufficient Reason. In G.N.A. Vesey, editor, *Reason and Reality*, Royal Institute of Philosophy Lectures 5, 1970–1971, pages pp. 145–162. Macmillan, London, 1972.
- [7] D. W. Hamlyn. *Schopenhauer*. Routledge & Kegan Paul, London, 1980.
- [8] Colin Howson. *Hume's Problem: Induction and the Justification of Belief*. The Clarendon Press, Oxford, 2000.
- [9] David Hume. *A Treatise of Human Nature [1739-40]*. The Clarendon Press, Oxford, 2nd edition, edited with an analytical index by L.A. Selby-Bigge, text revised with notes by P.H. Nidditch, 1978.
- [10] Dale Jacquette. Schopenhauer's Circle and the Principle of Sufficient Reason. *Metaphilosophy*, 23:pp. 279–287, 1992.
- [11] Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*. St. Martin's Press, New York, translated by Norman Kemp Smith, 1965.
- [12] John Stuart Mill. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive (1843)*. Collected Works of John Stuart Mill. University of Toronto Press, Toronto, edited by J. M. Robson, 1963–1991.

- [13] Arthur Schopenhauer. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason, with respect to the problem of whether the principle of sufficient reason itself admits of justification*. Open Court, LaSalle, translated by E.F.J. Payne, 1974.
- [14] Wilfrid Sellars. *Are There Non-Deductive Logics?* Synthese Library. D. Reidel Publishing Co., Boston-Dordrecht, edited by Nicholas Rescher on behalf of the editorial committee, Essays in Honor of Carl G. Hempel: A Tribute on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday, 1970.
- [15] Friedrich Stadler. *Induction and Deduction in the Sciences* (Vienna Circle Institute Handbook), 2004.
- [16] Georg Henrik von Wright. *The Logical Problem of Induction*. Blackwell Publishing, Oxford, 2nd enlarged edition, 1957.

*Zur Tötung unheilbar Leidender.
Ein Überblick über die Rechtslage in den
Beneluxstaaten, Österreich, Deutschland
und gemäß der Europäischen
Menschenrechtskonvention, aus
rechtsethischer Sicht dargestellt und
kommentiert¹*



ROLF RÜDIGER SCHLEGL

Seit Jahrzehnten wird das Thema Sterbehilfe (wobei dieser Ausdruck im folgenden synonym mit 'Euthanasie' verwendet wird) kontroversiell diskutiert, speziell soweit die Tötung unheilbar Leidender betroffen ist. Ethische und rechtliche Fragen überschneiden sich dabei in komplexer Weise, und so wie es für den Juristen schwierig ist, mit der philosophischen Analyse dieser Thematik Schritt zu halten, ist es für den Philosophen schwierig, die aktuellen und in mancherlei Hinsicht stark divergierenden rechtlichen Regelungen zur Sterbehilfe innerhalb verschiedener Staaten und Gemeinschaften noch zu überblicken. Das Ziel dieser Arbeit ist es, einen hoffentlich für alle Seiten nützlichen Beitrag zur Entwirrung der *rechtlichen* Aspekte dieses Themas zu leisten, allerdings bereits aus rechtsethischer Sicht kommentiert und auf die philosophisch relevanten Belange hin konzentriert. So werde ich insbesondere die für Österreich und Deutschland geltende Rechtslage hiezu darzustellen, diese mit der liberaleren Auffassung zur Euthanasie in den Benelux-Ländern sowie mit der Rechtsmeinung des Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR.) vergleichen, und einige Vorschläge zur Verbesserung der österreichischen Rechtssituation aus rechtsethischer Perspektive vorbringen.

1 Einleitung

In einer zentralen Frage, wie der um Leben und Tod, können Rechtsordnung und Sozialmoral nicht isoliert voneinander betrachtet werden. Ein optimaler Lebensschutz setzt voraus, dass beide Normenordnungen in dieser Frage inhaltlich übereinstimmen. Es ist dabei davon auszugehen, dass die Durchschnittsmitglieder einer Gemeinschaft, von deren Akzeptanz ja die Sozialmoral abhängt, Lebenserhaltung als eine der wichtigsten Aufgaben der Medizin betrachten. Ihrer Auffassung liegt die Vorstellung

Kriterion – Journal of Philosophy (2011) 24: 19–51.

<http://www.kriterion.at>

© 2011 The author

zugrunde, das menschliche Leben an sich sei das höchste Gut. Aus dieser Vorstellung wird von mancher Seite der Schluß gezogen, dass jede Verlängerung des menschlichen Lebens und sei sie noch so kurz, ebenfalls einen Höchstwert haben müsse. Auf kirchlicher und theologischer Seite wird betont, das Menschenleben sei ein Geschenk oder Lehen Gottes, das keiner menschlichen Entscheidung unterworfen werden darf; der Mensch hat vielmehr, wie einst H. Primatt schrieb, “die ihm bestimmte Zeit abzuwarten, bis seine Stunde schlägt, bis er danieder sinkt und von der Last seines Elends erdrückt wird.” Auch nicht-religiöse Ansichten, wie Albert Schweizers “Ehrfurcht vor dem Leben”, sprechen dem Leben als solchen einen absoluten und höchsten Wert zu.²

G. Patzig hält demgegenüber sowohl die göttliche Sanktion, als auch die Annahme eines solchen absoluten Wertes des Lebens für rational nicht begründbar. Zwar gibt es zweifellos Werte, insofern es Menschen gibt, die Bedürfnisse, Interessen und Wünsche haben: Werte, so meint Patzig, seien objektive Korrelate dieser Bedürfnisse, Interessen und Wünsche, wobei die Präferenzen der Individuen eine Wertskala ergeben. Leben und Gesundheit nehmen in der Wertskala der meisten Menschen schon deshalb ausgezeichnete Positionen ein, weil sie Voraussetzung für alle weiteren zielgerichteten Aktivitäten und die Freude an anderen Lebensgütern sind. Dauerhafte Erhaltung des Lebens oder Wiederherstellung der Gesundheit sind daher auch die Hauptziele der ärztlichen Tätigkeit. Wenn aber die Bemühungen der Ärzte, das Leben dauerhaft zu erhalten oder die Gesundheit wiederherzustellen, erfolglos bleiben, kann es fraglos zu Situationen kommen, in denen das Leben für den Menschen, dessen Leben betroffen ist, keinen Wert mehr zu haben scheint; bringt doch seine weitere Fortsetzung nur schwere Belastungen durch Schmerz und Behinderung, ohne Aussicht auf Besserung der Lebensqualität. Zu diesem Zeitpunkt wird die Frage virulent, ob und wie lange ein leidender unheilbar Kranker behandelt werden soll.

Es ist bei Ärzten wie bei Laien unbestritten, dass es große individuelle Unterschiede hinsichtlich des Grades an Behinderung und Schmerz gibt, den Menschen als noch tolerabel empfinden. Daher kann man nicht undifferenziert davon ausgehen, dass ein Leben, in dem Leiden und Schmerz die noch möglichen Anteile von Freude und Glück überwiegen, keinen Wert mehr für denjenigen Menschen haben könnte, dessen Leben betroffen ist. So stimme ich Patzig zu, dass eine “objektive” Gewichtung der Lebensqualität nach klassischen utilitaristischen Ansätzen oder ein allgemein verbindlicher minimaler Standard an Lebensqualität im Sinne von mehr Lust als Schmerz mit dem Prädikat “lebensfremd” bezeichnet

werden müßte. Es sollte dem urteilsfähigen Patienten selbst überlassen bleiben, welche Defizite an Lebensqualität er sich zumuten möchte. Daher ist auch die vorher zitierte Meinung Primatts, das Menschenleben als Geschenk oder Lehen Gottes der menschlichen Entscheidung zu entziehen, abzulehnen. Es ist aber auch klar, dass eine gegebenenfalls negative Selbsteinschätzung des Patienten nicht allein das Kriterium *ärztlicher* Entscheidungen sein kann. Denn oft weiß aus seiner Erfahrung heraus der behandelnde Arzt besser, welche Art von Leiden und Behinderung tatsächlich dauerhaft und so bedrückend sind, dass das Weiterleben eine unzumutbare Belastung für den Patienten wäre, oder welche es de facto nicht sind, obwohl sie vom Patienten in der Augenblickssituation so empfunden werden mögen. Es gibt Patienten, die die Aussicht für unerträglich halten, einen mit Leidenschaft ausgeübten Beruf oder jedenfalls Tätigkeiten, die für das eigene Lebensgefühl wichtig sind, nicht mehr ausüben zu können. In solchen Fällen trifft den Arzt die Verpflichtung zu versuchen, den Patienten in dessen eigenem langfristigen Interesse zu einer anderen Einschätzung seiner Lage zu bringen. Gelingt dies nicht, muß der Arzt allerdings den Patientenwillen erfüllen, wenn der Patient nicht offensichtlich in seiner Willensbildung gestört ist. Die heute den Ärzten zur Verfügung stehenden diagnostischen Möglichkeiten sollten den Ärzten in Fällen, in denen der objektiv urteilende Arzt und der subjektiv urteilende Patient die Lebenssituation übereinstimmend als eine unzumutbare Belastung des Patienten empfinden, eine Behandlungsart ermöglichen, welche die unzumutbare Belastung des Patienten von seinen Schultern nimmt. Anders ausgedrückt: Ich bin der Auffassung, dass es moralisches Unrecht sein kann, das Leben gegen den Willen des Patienten zu verlängern. Eine Lebensverlängerung mit allen Mitteln ist daher abzulehnen. Mir scheinen daher die weiter unten im Detail dargestellten rechtlichen Regelungen zur Sterbehilfe in den Beneluxstaaten im Vergleich zu den entsprechenden Regelungen in Österreich und Deutschland ein Schritt in die richtige Richtung zu sein. Ich werde jedoch selbstverständlich in meiner rechtlichen Rekonstruktion der Gesetzlagen in den jeweiligen Staaten vorwiegend neutral bleiben, um es jedem Kollegen zu ermöglichen, sich seine oder ihre eigene philosophische Ansicht dazu bilden zu können, und ich werde nur dort Korrekturvorschläge vorbringen, wo es gilt, Unklarheiten zu bereinigen, und wo nicht zugleich die Gefahr droht, den Grundkonsens innerhalb der jeweiligen Rechtsgemeinschaft zu verlassen.

In diesem Zusammenhang möchte ich aber nicht unerwähnt lassen, dass Rechtsprechung und ärztliches Ethos, wenn auch bisher nur in sehr

eingeschränkter Form, selbst in Österreich und Deutschland dem letztgenannten Gedanken zur Ablehnung der Lebensverlängerung mit allen Mitteln insofern Rechnung tragen, als es als zulässig anerkannt wird, außerordentliche Maßnahmen zur Lebenserhaltung dann einzustellen, wenn der Tod des Patienten unmittelbar bevorsteht und er bzw. seine Angehörigen der Einstellung solcher Maßnahmen zustimmt/zustimmen. Patzig erscheint die Forderung, dass *nur* außergewöhnliche Maßnahmen zur Lebenserhaltung, wie z.B. Intensivtherapie, eingestellt werden dürfen, und das auch *nur*, wie auch vom röm. kath. Standpunkt aus anerkannt wird, wenn der Tod unmittelbar bevorsteht, viel zu restriktiv: “Wenn (mit der hier überhaupt erreichbaren Sicherheit) feststeht, dass der Zustand des Patienten hoffnungslos ist [. . .], wem könnte mit der Verlängerung dieses Zustandes gedient sein? Es scheint daher viel dafür zu sprechen, die geltenden Regelungen hinsichtlich der “passiven” Sterbehilfe [. . .] zu liberalisieren.”³ Es gibt darüber hinaus zweifellos Extremfälle, in denen der Arzt seiner Verpflichtung zur Leidensminderung nur durch *aktive* Sterbehilfe genügen kann. Akzeptiert man die aktive Sterbehilfe in Extremfällen, ist es sicher schwierig, gesetzliche Regelungen zu finden, die gegen Mißbrauch immunisiert sind. Die bisherigen Erfahrungen in den Niederlanden werden diesbzgl. nicht einheitlich beurteilt. In der kürzlichen parlamentarischen Enquete⁴ zu diesem Thema führt Ulrich Körtner (Institut für Systematische Theologie an der Universität Wien) u.a. aus: “Was verstehen wir unter dem Recht auf den eigenen Tod?” – das ist ja ein Rilkescher Satz – ‘o Herr, gib jedem seinen eigenen Tod’. Heißt Recht auf den eigenen Tod, heißt Recht auf menschenwürdiges Sterben das Recht, getötet zu werden? Also nicht nur das Recht, sich selbst zu töten, sondern von einem Zweiten oder Dritten getötet zu werden? [. . .] wir haben in Österreich eine bestimmte Rechtslage, daher ist es [egal], was da die Niederländer [. . .] machen. Aber wenn wir begreifen, dass wir Mitglied der Europäischen Union sind und dem Europarat angehören, dann können wir nicht einfach zusehen, dass die Entwicklung der Rechtsordnung in den Niederlanden in einer bestimmten Weise vor sich geht [. . .] nämlich zur legalisierten Beihilfe zur Selbsttötung, und zwar wohlgemerkt, auch für Ärzte.” Ich wende mich im folgenden der detaillierten Beschreibung der tatsächlichen Rechtslage in den Niederlanden sowie in Belgien zu. Im Anschluss daran werde ich die Rechtslage in Österreich und Deutschland erörtern, einige Argumente für Verbesserungen derselben vorbringen, und schließlich die Rechtslage im Bereiche der Europäischen Menschenrechtskonvention behandeln.

2 Die Rechtslage in den Beneluxstaaten⁵

Der 1970 erteilte Auftrag der niederländischen Regierung an den Gesundheitsrat zur Erstellung eines Berichtes über Euthanasie fand seinen Niederschlag in dem 1973 erschienenen Bericht zur Euthanasiefrage. Die breite, öffentlich geführte Diskussion über die Tötung auf Verlangen und die Beihilfe zur Selbsttötung wurde ebenfalls 1973 eröffnet, aber nicht im Zusammenhang mit dem Euthanasiebericht. Auslöser dieser Diskussion war der Strafprozeß gegen die Ärztin Postma-Van Boven, die ihre Mutter auf deren ausdrückliches Verlangen tötete. Zum ersten Mal wurden im Prozeßverlauf Kriterien zu lebensbeendendem Handeln durch Ärzte formuliert. Die Medien sorgten dafür, dass die Bewertung der Tötung auf Verlangen ebenso wie die vorgebrachten Argumente in fortlaufender Diskussion auch unter den Angehörigen der involvierten Berufsgruppen der Ärzte, des Pflegepersonals, der Juristen und Ethiker auch über die Landesgrenzen der Niederlande erörtert wurden. Die zu einer Bewährungsstrafe verurteilte Ärztin Postma-Van Boven erhielt Sympathiekundgebungen aus dem In- und Ausland, die Anlaß für die Gründung der "Niederländischen Vereinigung für freiwillige Euthanasie (NV-VE) ("Nederlandse Vereniging voor Vrijwillige Euthanasie") 1973 waren. Die Vorsitzende dieser Vereinigung, die sehr bald ca. 43.000 Mitglieder hatte, Lide Jannick-Kapelle, betonte die Freiwilligkeit der Lebensbeendigung: "Nur wenn jemand ganz gezielt und von sich aus darum bittet, getötet zu werden und der Arzt ihm darauf hin eine Spritze gibt, ist das Euthanasie, sonst nicht".⁶ Dieser Meinung entsprechend wird in den Niederlanden Euthanasie als ein absichtlich lebensverkürzendes Handeln (einschließlich des Unterlassens) durch einen anderen als den Betroffenen auf dessen Verlangen definiert. H. J. J. Leenen, der wichtigste Begründer des Niederländischen Gesundheitsrechts, legt dabei fest, was aus juristischer Sicht *nicht* unter diesen Begriff fallen sollte:⁷

1. der Abbruch einer aus medizinischer Sicht sinnlosen Behandlung,
2. indirekte Euthanasie, d. h. Schmerzlinderung mit nicht intendierter, aber in Kauf genommener Lebensverkürzung,
3. Abbruch sämtlicher Maßnahmen bei einem Hirntoten,
4. Therapieverweigerung durch den Patienten,
5. Notstand infolge mangelnder Interventionsmöglichkeiten und -mittel.

Nach heutiger Auffassung gehören in den Niederlanden folgende Entscheidungen bezüglich des Lebensendes zum normalen ärztlichen Handeln und damit nicht zur Euthanasie:

1. das Therapieverbot: wenn ein einsichts- und willensfähiger Patient die Aufnahme oder die Fortsetzung einer medizinischen Behandlung ablehnt, auch wenn dies den Tod des Patienten zur Folge hat,
2. das Abbrechen oder Unterlassen einer aus medizinischer Sicht sinnlosen Behandlung,
3. Schmerzlinderung mit Lebensverkürzung als Nebeneffekt, wenn der Patient dem zustimmt. Diese indirekte Sterbehilfe bei nicht- oder nicht mehr entscheidungsfähigen Patienten ist offenkundig aus den normalen ärztlichen Handlungen ausgeklammert.

Im Gegensatz zu Deutschland war in den Niederlanden schon vor der neuen geltenden Regelung Hilfe zur Selbsttötung ebenso wie Tötung auf Verlangen strafbar, jedoch gab es eine Privilegierung dieser Tatbestände.⁸ Bei der Erörterung der nunmehr geltenden Rechtslage beziehe ich mich weitgehend auf die Ausführungen von Lundshof.⁹

Seit 1. 4. 2002 gilt das “Gesetz über die Kontrolle der Lebensbeendigung und der Hilfe bei der Selbsttötung”. Es ist ein mit dem Strafgesetzbuch der Niederlande eng verbundenes, aber eigenständiges Gesetz. Festgestellt werden kann, dass sich bei der grundsätzlichen Strafbarkeit von Tötung auf Verlangen und Beihilfe zur Selbsttötung nichts geändert hat. Die Neufassung der Artikel 293 bzw. 294 enthält auch einen Strafausschlussgrund, der drei Bedingungen enthält, die bei Einhaltung dieser Bedingungen Straffreiheit normieren: Eine Handlung ist in beiden Fällen nicht strafbar, wenn:

1. sie von einem Arzt begangen wurde,
2. der dabei die in Artikel 2 des Gesetzes über die Kontrolle der Lebensbeendigung auf Verlangen und der Hilfe bei der Selbsttötung genannten *Sorgfaltskriterien* eingehalten hat,
3. und der dem Leichenbeschauer der Gemeinde gem. Art. 7, Abs. 2 des Gesetzes über das Leichen- und Bestattungswesen *Meldung* erstattet hat.

Bei Nichteinhaltung dieser Bedingungen bleiben die Bestimmungen über das Strafmaß dieselben wie vor dem neuen Gesetz (siehe FN 8).

Die Festlegung von Sorgfaltskriterien und die Gestaltung der Kontrolle bezüglich ihrer Einhaltung sind die Kernelemente dieses neuen eigenständigen Gesetzes. Dabei gibt die Staatsanwaltschaft einen Teil ihrer Ermittlungstätigkeit an die fünf regionalen Kontrollkommissionen ab, deren bereits bestehende Befugnisse erweitert und auch gesetzlich verankert wurden. Neben dieser gesetzlichen Erneuerung, die in den Niederlanden aus rechtlicher Sicht als revolutionär gewertet wird, ist auch die Berücksichtigung der Position von Minderjährigen und die Bestimmungen über den Status von schriftlichen Willenserklärungen neu. Über diese Neuerungen möchte ich eine kurze Übersicht geben:

- (i) Die Sorgfaltskriterien, die für Tötung auf Verlangen wie für Hilfe bei der Selbsttötung gleichermaßen gelten, lauten:
Wendet sich ein Patient mit der Bitte um Sterbehilfe an einen Arzt, so muß dieser:
 - a) sich davon überzeugt haben, dass der Patient seine Bitte freiwillig und nach reiflicher Überlegung gestellt hat,
 - b) sich davon überzeugt haben, dass der Zustand des Patienten aussichtslos und sein Leiden unerträglich ist,
 - c) den Patienten über seine Situation und über die ärztliche Prognose informiert haben,
 - d) *gemeinsam* mit dem Patienten zu der Überzeugung gelangt sein, dass es für seine Situation keine andere annehmbare Lösung gibt,
 - e) *mindestens* einen anderen, unabhängigen Arzt zu Rate gezogen haben, der den Patienten untersucht und schriftlich zu den unter a)–d) genannten Voraussetzungen Stellung genommen hat,
 - f) bei der Lebensbeendigung auf Verlangen oder der Hilfe bei der Selbsttötung mit medizinischer Sorgfalt gehandelt haben” (vgl. FN 7).

Letztere Bestimmung fordert im Falle der Hilfe bei der Selbsttötung, dass der Arzt von der Mitteleinnahme durch den Patienten an bei seinem Patienten bleibt, bis der Tod eingetreten ist. Sollte die Selbsttötung fehlschlagen, muß der Arzt seinem Patienten ein sicher zum Tode führendes anderes Mittel verabreichen.

Zu b) ist anzumerken, dass unter “Leiden” nicht nur ein bestimmtes Maß an physischen Schmerzen zu verstehen ist, sondern dass auch

psychisches Leiden darunter verstanden wird. Das Urteil über die “Unerträglichkeit”, das nach Ansicht des hohen Rates unter anderem “Verlust der persönlichen Würde” beinhalten kann, spricht letztendlich der Patient selbst.¹⁰

- (ii) Im “Gesetz zum ärztlichen Behandlungsvertrag”,¹¹ der das Selbstbestimmungsrecht des Patienten kodifizierte, ohne dass dieser Begriff im Gesetz selbst vorkommt, wird die Aufklärung und Einwilligung der Patienten, das Recht auf Nichtwissen, das Recht auf Einsichtnahme und den Umgang mit Patientendaten, sowie die Position Minderjähriger geregelt. Dieser Position der Minderjährigen wurden im “Gesetz über die Kontrolle der Lebensbeendigung auf Verlangen und der Hilfe bei der Selbsttötung” die Absätze 2, 3 und 4 des 2. Artikels gewidmet und zwar konsistent mit den Bestimmungen zur Rechtsposition Minderjähriger im “Gesetz zum ärztlichen Behandlungsvertrag”.

Das bedeutet, dass der Wunsch nach Lebensbeendigung *immer* durch den Patienten selbst geäußert werden muß. Das bedeutet, dass Eltern oder andere gesetzliche Vertreter des Minderjährigen *nicht* stellvertretend für diesen auftreten können. Der Gesetzgeber hat daher auch eine Festlegung einer abgestuften Altersgrenze für die Willensfähigkeit, die zur Erfüllung des ersten Sorgfaltskriterium “[. . .] dass der Patient seine Bitte freiwillig und nach reiflicher Überlegung gestellt hat”, normiert. Das Gesetz sieht in Art. 2 Abs. 4 vor, dass der Arzt der Bitte nach Lebensbeendigung eines Jugendlichen im Alter zwischen 12 – 15 Jahren dann entsprechen kann, wenn die Eltern oder der Vormund zustimmen.¹² Als selbstverständlich gilt, dass auch die weiteren Sorgfaltskriterien erfüllt sein müssen. Bei 16- und 17-Jährigen müssen die Eltern zwar in die Entscheidungsfindung einbezogen werden, ihre Zustimmung ist aber nicht zwingend erforderlich (Art. 2, Abs. 3). Ab 16 Jahren wird auch die schriftliche Willenserklärung wie bei Volljährigen anerkannt.

Diese gesetzliche Regelung soll Rechtssicherheit allen Beteiligten bringen und eine klare Unterscheidung von Fällen lebensbeendenden Handelns, die nicht den Kriterien des Strafausschließungsgrundes nach Art. 293 StGB. entsprechen, ermöglichen. Bezüglich der Kinder unter 12 Jahren und damit auch im wichtigen Bereich der Neonatologie ist nach lebensbeendendem Handeln grundsätzlich Meldung an die Staatsanwaltschaft zu erstatten.

- (iii) Für den niederländischen Rechtsbereich stellt die Anerkennung der

Gültigkeit einer schriftlichen Willenserklärung ein gesetzliches Novum dar. Einer solchen Erklärung kommt dieselbe Rechtswirksamkeit wie einem konkret geäußerten und bestätigten Verlangen nach Lebensbeendigung zu. Eine derartige Erklärung bedeutet aber nicht, dass der Arzt verpflichtet wäre, das Leben des Patienten auf Grund der schriftlichen Willenserklärung zu beenden. Auch für den Arzt gilt allgemein, dass er auf Grund seiner Autonomie eine Mitwirkung bei der Lebensbeendigung nach seinem Gewissen und seiner Weltanschauung ablehnen kann.

Wichtig ist, dass auch im Falle einer schriftlichen Willenserklärung die Sorgfaltskriterien einzuhalten sind. Das bedeutet, dass der Zustand des Patienten nach dem Urteil des Arztes und des als Konsulenten beigezogenen zweiten Arztes aussichtslos und sein Leiden unerträglich sein muß. Dieses Sorgfaltskriterium wird aber praktisch dann nicht erfüllt werden können, wenn der Patient zu keiner Willensäußerung mehr instande ist.

Bei Überprüfung der Einhaltung der Sorgfaltskriterien kommt dem zu Rate gezogenen zweiten Arzt, der als Konsulent bezeichnet wird, eine wesentliche Aufgabe zu. Er beurteilt den Zustand des Patienten aus ärztlicher Sicht und berät sich mit dem behandelnden Arzt und dem Patienten über eventuelle bisher nicht versuchte Maßnahmen, die das Leiden erträglich machen könnten.¹³ Der Konsulent ist unabhängig und wird zur Prüfung, ob alle Sorgfaltskriterien erfüllt sind, auch ein Vieraugengespräch mit dem Patienten führen müssen. Er kann seinen Kollegen auch über praktische Aspekte der Durchführung der Lebensbeendigung informieren, er darf diese Handlung aber selbst nicht durchführen. Es ist immer der behandelnde Arzt, der die volle Verantwortung trägt. Dies impliziert, dass er an das Urteil des Konsulenten *nicht* gebunden ist. Die Beurteilung der Lebenssituation des Patienten wird in einem Bericht niedergelegt, der nach erfolgter Lebensbeendigung dem Leichenbeschauer und der Kontrollkommission vorgelegt werden muß.

Diesem Bericht kommt dann besondere Bedeutung zu, wenn der behandelnde Arzt sich einem Rat des Konsulenten, die Lebensbeendigung zu einem anderen Zeitpunkt als den ins Auge gefaßten durchzuführen, ablehnt.

Organisatorisch sind die Konsulenten in regionale Netzwerken eingebunden und müssen an regelmäßiger Fortbildung und Supervision teilnehmen. Das erste Netzwerk in Amsterdam entstand auf Anregung des Ärzteverbandes KNMG. und des Berufsverbandes

der Hausärzte LHV.¹⁴

Die Struktur der Gesundheitsversorgung zieht eine Trennlinie zwischen den Ärzten für Allgemeinmedizin – das sind die Hausärzte – und den Fachärzten. Die Hausärzte sind immer als niedergelassene Ärzte entweder allein oder in einer Gemeinschaftspraxis tätig. Die fachärztliche Versorgung findet fast ausschließlich in Krankenhäusern statt. Fachärztliche Hilfe kann *grundsätzlich nur nach Überweisung durch einen Hausarzt* beansprucht werden. Der Hausarzt ist in den Niederlanden zuständig für die gesamte Grundversorgung, die auch die Grundversorgung im Bereich der Gynäkologie und der Kinderheilkunde einschließt. Er betreut zumeist die ganze Familie und nimmt so eine Schlüsselposition in der Gesundheitsversorgung ein. Diese Schlüsselposition birgt aber auch eine nicht zu unterschätzende Gefahr in sich: Das Überweisungsmonopol der Hausärzte kann im Falle einer fehlerhaften Beurteilung des Zustandes des Patienten zu einer zu späten Überweisung oder einer Nicht-Überweisung mit gravierenden Folgen führen. Nicht zuletzt aus diesem Grunde haben die Konsulenten bei der Beurteilung der Zulässigkeit der Euthanasie eine gewichtige Position inne.

Im Bereich der Lebensbeendigung durch Tötung auf Verlangen oder Selbsttötung stellt der Apotheker dem Arzt die nötigen Mittel zur Verfügung. Diese Mittel dürfen nur dem Arzt selbst ausgehändigt werden, der sie bis zum Moment der Anwendung bei sich behalten muß. Eine Verpflichtung des Apothekers, an der Zubereitung oder Ablieferung von Euthanatica besteht aber nicht. Auch er kann, auf Grund seiner Autonomie, wie der Arzt, jede Mitwirkung bei der Euthanasie ablehnen. Allerdings ist er aber *verpflichtet*, an einen anderen Apotheker zu verweisen, falls er selbst aus Gewissensgründen nicht an der Herstellung oder Ablieferung von Euthanatica mitwirken kann. Ergeben sich Fragen über Mittel, die zur Anwendung kommen sollen, stellt das “Wissenschaftliche Institut der Niederländischen Apotheker” einen Beratungsdienst für Apotheker (und nur für diese) zur Verfügung.

Einen generell hohen Stellenwert im Rahmen der Gesundheitsversorgung nimmt in den Niederlanden die Pflege der Bedürftigen und die Palliativmedizin ein. Das umfassende Angebot an häuslicher Pflege, früher von privaten Stiftungen und Vereinen getragen, wird seit den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts durch regional tätige, öffentlich rechtliche Institutionen geleistet. Das Angebot umfaßt dabei häusliche Krankenpflege, Krankenversorgung, Wochenbetthilfe, Altenpflege, Haushalts- und Familienhilfe.¹⁵ Es sind aber auch viele private Pflegedienste im Pflegebereich tätig und zwar neben den öffentlich-rechtlichen Institutio-

nen.

Die finanzielle Bedeckung dieser Leistungen ist so ausgestaltet, dass angemessene Hilfe für jeden Bedürftigen gewährleistet ist. Aus finanziellen Gründen muß in den Niederlanden niemand der Hilfe entbehren. Die Pflegeindikation und die Bedarfsermittlung werden von den Pflegespezialisten einer regionalen Instanz (RIO – regionaal indicatie orgaan) gestellt. Palliativmedizin und Palliativpflege ergänzen die Pflegeleistungen und sind inhaltlich zu unterscheiden:

- (i) Unter Palliativmedizin werden alle medizinischen Handlungen und Behandlungen bezeichnet, die nicht mehr auf Heilung, sondern auf Linderung der Beschwerden eines Schwerkranken gerichtet sind. Zur Linderung der Beschwerden werden chirurgische Eingriffe, Bestrahlungen und Chemotherapie durchgeführt. Terminale Sedierung wird regelmäßig angewendet, sowohl in Krankenhäusern und Pflegeheimen als auch von Hausärzten; diese leisten heute einen wesentlichen Teil der Palliativmedizin.
- (ii) Bei der Palliativpflege steht die Förderung des allgemeinen Wohlbefindens eines Patienten, der in absehbarer Zeit sterben wird, im Mittelpunkt. Schon in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts war klar, dass eine normale Krankenstation dafür nicht der geeignete Ort ist. Dem britischen Beispiel folgend, wurden Hospize eingerichtet und es entstanden die ersten “fast wie zuhause Häuser”, wo sterbende Patienten wie in einer häuslichen Umgebung versorgt werden können. Viele Helfer arbeiten hier ehrenamtlich. Palliativmedizin und Palliativpflege, Förderung der Forschung und die weitere Integration beider Bereiche werden derzeit an sechs Universitätskliniken eingerichteten “Zentren für die Entwicklung der Palliativen Versorgung (COPZ)” weiter entwickelt. Euthanasie und palliative Versorgung schließen sich in den Niederlanden *nicht* gegenseitig aus, sondern werden als komplementär betrachtet. Dies wohl deshalb, weil die Erfahrung gezeigt hat, dass auch durch maximale palliative Bemühungen die Unerträglichkeit des Leidens nicht für immer für jeden Patienten ausreichend behoben werden kann.

Nachdem im Zuge der Vorbereitung der Gesetzwerdung wiederholt durchgeführte Meinungsumfragen nicht nur eine eindeutige Mehrheit für die Euthanasie ergeben haben, und 77% der Niederländer sich für Euthanasie auch dann ausgesprochen haben, wenn der oder die zu Sterbende nicht ausdrücklich den Wunsch geäußert haben zu sterben, waren vor

allein die Ergebnisse der Rimmelink-Kommission aufschlussreich, welche im Jahre 1991 im Regierungsauftrag einen Bericht über “Medizinische Entscheidungen am Lebensende” erstellte. Herausragendes Ergebnis dieser Studie war, dass in tausend Fällen von Ärzten eine tödliche Injektion verabreicht wurde, ohne zuvor eine Einwilligung dafür eingeholt zu haben. Als Gründe für ihr Handeln gaben die Ärzte in ausführlichen Interviews an:

1. keine Aussicht auf Besserung (60%),
2. der Schmerz des Patienten (31%),
3. es war der unausgesprochene Wunsch des Patienten (17%),
4. die medizinische Behandlung wurde sinnlos (39%),
5. die Belastung war der Familie nicht mehr zuzumuten (32%).¹⁶

Nach Promulgation des “Gesetzes über die Kontrolle der Lebensbeendigung auf Verlangen und der Hilfe bei der Selbsttötung” wird die Effektivität der Gesetzgebung nunmehr systematisch beobachtet. Eine 2002 durchgeführte anonyme Umfrage unter niederländischen Ärzten führt die 1991 begonnene und 1995 fortgesetzte Beobachtung der tatsächlichen Praxis aller Varianten des lebensbeendenden Handelns und deren Meldung weiter. In dieser Umfrage wurden zum ersten Mal die an der Umfrage teilnehmenden Ärzte nach ihren Erfahrungen mit terminaler Sedierung gefragt: 60% aller befragten Ärzte hatten ein derartiges Verfahren schon einmal angewendet. Es hat sich dabei auch herausgestellt, dass terminale Sedierung in Pflegeheimen häufiger angewendet wird als im Krankenhaus oder zu Hause.

Die Ergebnisse der Umfrage von 2002 beziehen sich auf Handlungen im Jahre 2001, also unter der bis April 2002 geltenden Regelung, weiterführende Umfragen sollen aber auch eine Evaluation der nunmehr geltenden Regelung ermöglichen. Ein wichtiges Ergebnis der Umfrage von 2002 ist, dass im Vergleich zu der Untersuchung von 1995 keine statistisch signifikante Zunahme von Euthanasie und Hilfe bei der Selbsttötung verzeichnet wurde. Nur Entscheidungen zur intensiven Schmerz- und Symptombekämpfung und der Inkaufnahme der Lebensverkürzung, also die indirekte Euthanasie, hat einen Anstieg zu verzeichnen.

Es ist evident, dass auch die Frage nach der Rechtfertigung der Euthanasie in den Niederlanden diskutiert wurde. Die Rechtfertigung wurde dabei auf zwei Ebenen gesucht:

1. In der durch einen Konflikt von Pflichten entstandenen Notlage des Arztes und
2. in der Anerkennung des Rechts auf Selbstbestimmung des Patienten.

Die Rechtswissenschaft betrachtete die unter 1. genannte Pflichtenkollision als ausschlaggebend. Dabei wurde aber auch darauf hingewiesen, dass diese Kollision gerade dadurch entsteht, dass der Arzt, der einerseits primär zum Lebenserhalt verpflichtet ist, andererseits die Autonomie des Patienten zu respektieren hat.

Diese Kollision hindert den Arzt daran, für den Patienten eine annehmbare situationsgemäße Lösung anzubieten. In der Debatte über die Rechtfertigung der Euthanasie wurde aber auch argumentiert, dass dann, wenn man ein Recht über das eigene Leben und über das Ende dieses Lebens zu bestimmen anerkennt, auch das Recht auf Selbsttötung besteht. Sollte z.B. die zum Sterben entschlossene Person physisch außer Stande sein, sich selbst zu töten, hat sie ein Recht auf Hilfe, bis hin zur Übernahme der Durchführung bei der erwünschten Tötungshandlung. In diesem Kontext läßt sich m. E. der Arztvorbehalt schwer rechtfertigen.

Der Gesetzgeber hat die Frage der Rechtfertigung nach Punkt 1. im Sinne des "Notlage-Modells" entschieden. Die Organisation der Ärzte hat die Hilfe bei der Selbsttötung vor der Tötung auf Verlangen empfohlen und zwar deshalb, weil die Eigenverantwortung des Patienten bei der Selbsttötung stärker zum Ausdruck komme.¹⁷

Nun wende ich mich der Rechtslage in Belgien zu. Ich habe bereits die Rechtslage in den Niederlanden, soweit sie das Thema von Bedeutung ist, ausführlich dargestellt; um Wiederholungen zu vermeiden, werde ich auf diese Ausführungen bei der Erörterung der Rechtslage in Belgien verweisen. Dies ist deshalb möglich, weil das in Belgien am 16. 5. 2002 wirksam gewordene Gesetz zur Euthanasie, durch das in Belgien die Tötung auf Verlangen für unheilbar Kranke legalisiert wird, in wesentlichen Teilen dem Gesetz vom 1. 4. 2002 "Über die Kontrolle der Lebensbeendigung auf Verlangen und der Hilfe bei der Selbsttötung" für die Niederlande folgt. Gesetzlich bleiben wie in den Niederlanden zwar Tötung auf Verlangen sowie Anstiftung zur Selbsttötung grundsätzlich strafbar; doch nach Kap.2 Art. 3 des Gesetzes vom 16. 5. 2002 macht sich der Arzt, der Sterbehilfe leistet, nicht strafbar, soweit er sich versichert hat, dass der geschäftsfähige Patient, *gleich ob volljährig oder minderjährig*, handlungsfähig und bei Bewußtsein ist, wenn er sein Ersuchen um Lebensbeendigung stellt. Das Ersuchen muß auf freiwillige, wohl überlegte und wiederholte Weise formuliert und ohne Druck von

außen vorgebracht werden. Der Patient muß sich in einer medizinisch als aussichtslos beurteilten Situation und in einem andauernden und unerträglichen physischen oder psychischen Leidenszustand befinden, der nicht geändert werden kann und Folge einer unfallbedingten oder einer schweren pathologischen und unheilbaren Krankheit ist.

Dem Arzt obliegt auch, Bedingungen und vorgeschriebene Verfahrensweisen des Gesetzes einzuhalten. Gemäß Art. 3 § 2 des Gesetzes hat er vorrangig den Patienten über seinen Gesundheitszustand und auch über seine Lebenserwartung zu informieren, sich mit dem Patienten über sein Ersuchen um Sterbehilfe auseinanderzusetzen und noch verbleibende therapeutische Möglichkeiten, auch die Möglichkeit einer palliativmedizinischen Behandlung und ihre Konsequenzen, zu besprechen. Arzt und Patient müssen übereinstimmend die Lebensbeendigung als einzige Lösung im Interesse des Patienten und die *Freiwilligkeit* des Patienten-ersuchens auf Lebensbeendigung bestätigen.

Auch nach dem belgischen Gesetz vom 16. 5. 2002 muß ein anderer Arzt zur Prüfung der Schwere und Unheilbarkeit des Leidens beigezogen werden. Kommt der konsultierte Arzt nach Untersuchung und Einsicht in die Krankenakten zur Überzeugung, dass der Tod nicht sicher in kürzester Zeit eintreten wird, muß er nach § 3 Art. 2 leg. zit. einen weiteren Arzt konsultieren, der Psychiater oder Spezialist für die betreffende Krankheit ist, und diesem die Gründe für die Konsultation im Detail bekanntgeben. Dieser weitere beigezogene Arzt muß dabei *unabhängig* vom behandelnden und dem zuerst konsultierten Arzt sein. Das Ersuchen um Lebensbeendigung des Patienten muß *schriftlich* vorliegen und vom Kranken selbst abgefaßt, datiert und unterschrieben sein. Falls der Patient dazu physisch nicht mehr in der Lage ist, muß das Ersuchen schriftlich durch eine von ihm genannte volljährige Person seiner Wahl, die kein materielles Interesse am Tod des Patienten haben kann, erfolgen.

Auch in Belgien sind, wie in den Niederlanden, schriftliche Erklärungen für den Zustand vorgesehen, in dem der Patient seinen Willen auf Lebensbeendigung nicht mehr geltend machen kann (vergl. Art. 4 § 1), und auch Belgien hat eine Kontroll- und Ermittlungskommission gesetzlich vorgesehen. Sie besteht aus sechzehn Mitgliedern, wovon acht Mitglieder Doktoren der Medizin und vier Mitglieder Professoren der Rechtswissenschaft an einer belgischen Universität oder Anwälte sind. Das Gesetz legt genau fest, was die Kommission zu prüfen und zu dokumentieren hat.

Es ist wenig überraschend festzuhalten, dass auch dieses Gesetz heftig und zuweilen emotional kritisiert wurde. So erklärte De Wynen, frühe-

rer Generalsekretär des Weltärztebundes auf dem 105. Deutschen Ärztetag 2002 in Rostock, dass dieses Gesetz das Ergebnis einer sich sehr schnell ausbreitenden Infektion sei, dazu unmoralisch, welche von den Niederlanden ausging und die gesamte Ärzteschaft bedrohe. Der Präsident der Deutschen Bundesärztekammer Hoppe lehnte das belgische Gesetz ebenfalls kategorisch ab. Er befürchtet, wie er erklärte, dass sich Europa auf einer "ethischen Abwärtsspirale" befinde. Mit großer Mehrheit wurde daraufhin von den Delegierten des Deutschen Ärztetages ein Antrag beschlossen, in dem das belgische Gesetz als falsches Zeichen gedeutet wird für alle, die leiden, und für alle, die ohne Hoffnung sind. Es lasse sich der Eindruck nicht vermeiden, dass teure Patienten gleichsam zur "Selbstentsorgung" getrieben werden sollen.¹⁸

3 Die Rechtslage in Österreich und Deutschland

Sowohl in Österreich als auch in Deutschland ist im Unterschied zu den Niederlanden und Belgien die aktive Sterbehilfe auch auf Verlangen verboten und damit strafbar. (In Österreich ist im Gegensatz zu Deutschland auch der sogenannte assistierte Suizid, also die Beihilfe zum Suizid, strafbar.) Der österreichische Gesetzgeber hat, was ich als bedeutenden Fortschritt hervorheben möchte, im "Patientenverfügungs-Gesetz-PatVG"¹⁹ erstmalig gesetzlich die Voraussetzungen und die Wirksamkeit von Patientenverfügungen geschaffen. Eine Patientenverfügung im Sinne dieses Bundesgesetzes ist gemäß § 2 (1) eine Willenserklärung, mit der ein Patient eine medizinische Behandlung ablehnt und die dann wirksam werden soll, wenn er im Zeitpunkt der Behandlung nicht einsichts-, urteils- oder äusserungsfähig ist. Nach § 2 (2) ist Patient im Sinne dieses Gesetzes eine Person, die eine Patientenverfügung errichtet, gleichgültig ob sie im Zeitpunkt der Errichtung erkrankt ist oder nicht. Gem. § 3 kann eine Patientenverfügung nur höchst persönlich errichtet werden. Der Patient muß bei Errichtung einer Patientenverfügung einsichts- und urteilsfähig sein. Inhaltlich müssen gem. § 4 die medizinischen Behandlungen, die Gegenstand der Ablehnung sind, konkret beschrieben oder eindeutig aus dem Gesamtzusammenhang der Verfügung hervorgehen. Weiter muß aus der Patientenverfügung hervorgehen, dass der Patient die Folgen der Patientenverfügung zutreffend einschätzt. Dieser Verfügung vorangehen muß nach § 5 eine dokumentierte ärztliche Aufklärung einschließlich einer Information über Wesen und Folgen dieser Verfügung für die medizinische Behandlung. Nach § 6 ist eine Patientenverfügung dann verbindlich, wenn sie schriftlich mit Datum versehen vor einem

Rechtsanwalt, Notar oder einem rechtskundigen Mitarbeiter der Patientenvertretungen (§ 11 e Kranken- und Kuranstaltengesetz BGBl. Nr. 1/1957) errichtet und der Patient über die Folgen der Verfügung, sowie die Möglichkeiten des jederzeitigen Widerrufs belehrt worden ist. Die Patientenverfügung verliert gem. § 7 nach Ablauf von mindestens fünf Jahren ab der Errichtung ihre Verbindlichkeit. Wichtig ist nach § 7 (3), dass eine Patientenverfügung nicht ihre Verbindlichkeit verliert, solange sie der Patient mangels Einsichts-, Urteils- oder Äußerungsfähigkeit nicht erneuern kann.

Gem. § 8 ist eine Patientenverfügung, die nicht alle Voraussetzungen der §§ 4–7 erfüllt, dennoch für die Ermittlung des Willens des Patienten *beachtlich*. Unwirksam ist gem. § 10 (1) eine Patientenverfügung dann, wenn sie

1. nicht frei und ernstlich erklärt oder durch Irrtum, List, Täuschung oder physischen oder psychischen Zwang veranlaßt wurde,
2. ihr Inhalt strafrechtlich nicht zulässig ist oder
3. der Stand der medizinischen Wissenschaft sich im Hinblick auf den Inhalt der Patientenverfügung seit ihrer Errichtung wesentlich geändert hat. Eine Patientenverfügung verliert auch nach § 10 (2) ihre Wirksamkeit, wenn der Patient sie selbst widerruft oder zu erkennen gibt, dass sie nicht mehr wirksam sein soll.

In einer Patientenverfügung können auch Anmerkungen des Patienten, insbesondere die Benennung einer konkreten Vertrauensperson, die Ablehnung des Kontaktes zu einer bestimmten Person oder die Verpflichtung zur Information einer bestimmten Person enthalten sein (§ 11). Eine wichtige Bestimmung enthält § 12: Dieser Paragraph verfügt die Unberührtheit der Notfallsversorgung. Gem. § 13 kann der Patient durch eine Patientenverfügung die ihm auf Grund besonderer Rechtsvorschriften auferlegten Pflichten, sich einer Behandlung zu unterziehen, nicht einschränken. Hier ist vor allem auf die Zwangsbehandlung einer Aidserkrankung Bezug genommen. § 15 soll durch eine Verwaltungsstrafbestimmung vor Mißbrauch schützen.

Das PatVG. berührt jedoch nicht die *strafrechtlichen* Verbote bei Mitwirkung am Selbstmord und der Tötung auf Verlangen. Die aktive Sterbehilfe bleibt weiterhin verboten; d. h. ein in Form einer Patientenverfügung geäußelter Wunsch nach aktiver Sterbehilfe ist auch künftig nicht beachtlich.

Die österreichische Rechtslage kennt auch die "Vorsorgevollmacht". Diese ersetzt durch die Einsetzung eines Bevollmächtigten nach dem Willen des Vollmachtgebers in aller Regel die Bestellung eines Sachwalters, wodurch der Vollmachtgeber die gerichtliche Überwachung des Bevollmächtigten bewußt ausschließt. Diese Vollmacht ist jederzeit widerrufbar. Der Widerruf muß dabei dem Bevollmächtigten zu seiner Wirksamkeit zugehen.

Das PatVG. ist m. E. im Ganzen gesehen ein großer Gewinn an Rechtssicherheit für die Patienten, den seit Wirksamkeitsbeginn bereits geschätzte 3000 Menschen zum Anlaß nahmen, ihren Willen verbindlich zu Papier zu bringen. Doch gibt es auch Kritikpunkte. Hätte jemand z. B. einen Unfall und würde in ein Krankenhaus eingeliefert werden, dann müßte die Akutversorgung durchgeführt werden. Wenn nun dabei eine Magensonde gelegt worden wäre, würde sie kaum ein Arzt nachher wieder entfernen, auch wenn in der PatVG. festgelegt worden wäre, dass diese Sonde abgelehnt wird. Ein Vorgehen nach dem Inhalt der Patientenverfügung könnte nämlich als aktive Sterbehilfe qualifiziert werden. Eine Regelung, diese Qualifikation zu verhindern, fehlt im Gesetz.

Einen weiteren Kritikpunkt stellt § 10 Abs. 1, Zif. 3 dar. Das Gesetz sieht vor, dass eine Bestimmung der Patientenverfügung ungültig wird, wenn sich der Stand der medizinischen Wissenschaft im Hinblick auf den Inhalt der Patientenverfügung seit ihrer Errichtung wesentlich geändert hat. Diese gesetzliche Anordnung sorgt für Unsicherheit und Interpretationsspielraum und schränkt den Gewinn an Rechtssicherheit nicht unerheblich ein. Auch die Kostenfrage für die Errichtung der Patientenverfügung und ihrer Erneuerung stellt eine nicht unerhebliche Belastung für viele Errichter dar, die zu kritisieren ist. Sind es doch vor allem

1. zumeist ältere Menschen, die zwar nicht krank sind, aber eine konkrete Vorstellung haben, wie sie sterben oder wie sie nicht sterben wollen,
2. kranke Menschen, die sich mit ihrer Krankheit und dem Krankheitsverlauf auseinandergesetzt haben und ihre Wünsche festlegen wollten,
3. Zeugen Jehovas, die jede Form der Bluttransfusion ablehnen und deshalb von der verbindlichen Patientenverfügung Gebrauch machen.

Wie bei allen Gesetzen, die gesetzliches Neuland regeln, wird sich auch beim PatVG. erst in der Zukunft seine Praktikabilität erweisen müssen.

Nun zur Rechtslage in Deutschland: Von großem Interesse ist dabei die Weise, in der die deutsche Gesetzgebung die Strafflosigkeit der

bloßen Beihilfe zur Selbsttötung begründet; im Gegensatz zur österreichischen Gesetzgebung nämlich solchermaßen, dass der Suizident selbst keinen strafbaren Tatbestand verwirkliche. Im sogenannten Hackethal-Beschluß des OLG. München werden die einzelnen Kriterien für die Strafbarkeit herausgearbeitet. Das Gericht sah die Grenze der Strafbarkeit bei der Täterschaft: Dann, wenn der Beihilfe Leistende selbst den Tatablauf beherrscht, wird er zum Täter und macht sich dadurch wegen des Tötungsdeliktes strafbar. Nimmt der Patient aber selbst das Gift, das der Arzt zur Verfügung stellt, und trinkt es aus freiem Willen, so liegt die Tatherrschaft beim Patienten selbst und exkulpiert den Arzt. Die Tatherrschaft geht nach der deutschen Judikatur aber dann auf den Arzt über, wenn der Patient bewußtlos wird und ihm dadurch die Herrschaft über den weiteren Handlungsverlauf verloren geht. Dann hat der Arzt seine Garantenpflicht aus dem Behandlungsvertrag wahrzunehmen. Er macht sich strafbar, wenn er jetzt nicht eingreift und eine noch mögliche Rettung erschwert oder verhindert. Dass Juristen diese Judikatur, die ein Eingreifen des Arztes noch in einer Situation verlangt, in der die Rettungschancen kaum noch wahrgenommen werden können, als problematisch ansehen, kann eigentlich nicht überraschen. M. E. wird sich aber auch der vernünftigt denkende juristische Laie Gedanken darüber machen, ob da nicht von Ärzten zu viel verlangt wird. Der Judikatur ist jedoch ohne Frage beizupflichten, dass Praktiken, in denen den Patienten Gift bloß zugesendet wird, untersagt werden.²⁰

Hoerster, der unter bestimmten Bedingungen aktive Sterbehilfe und Beihilfe zum Suizid *durch den Arzt* als erlaubt betrachtet, kritisiert die aktuelle Regelung der Strafflosigkeit der bloßen Beihilfe zum Suizid in Deutschland. Sein Gesetzesänderungsvorschlag des Strafgesetzes sieht folgende §§ vor:

“§ 214 Teilnahme an der Selbsttötung

- (1) Wer einen anderen zur Selbsttötung verleitet oder dabei fördert, wird mit Freiheitsstrafe von 6 Monaten bis zu 5 Jahren bestraft.
- (2) Die Teilnahme eines Arztes an der Selbsttötung ist nicht rechtswidrig, sofern die Voraussetzungen für den Ausschluß der Rechtswidrigkeit nach § 216 a) erfüllt sind.

§ 216 a)

- (1) Ein Arzt, der einen schwer und unheilbar leidenden Menschen tötet, handelt nicht rechtswidrig, wenn der Betroffene die Tötungshandlung auf Grund freier und reiflicher Überlegung, die er in einem ur-

teilsfähigen und über seine Situation aufgeklärten Zustand durchgeführt hat, ausdrücklich wünscht oder wenn, sofern der Betroffene zu solchen Überlegungen nicht mehr imstande ist, die Annahme berechtigt ist, dass er die Tötungshandlung auf Grund solcher Überlegung für den gegebenen Fall ausdrücklich wünschen würde.

- (2) Das Vorliegen der in Absatz 1 genannten Voraussetzungen führt nur dann zum Ausschluß der Rechtswidrigkeit, wenn es von dem Arzt, der die Tötungshandlung vornimmt, sowie von einem weiteren Arzt in begründeter Form schriftlich dokumentiert worden ist.”²¹

Ganthalder hat in Erörterung dieses Gesetzesvorschlages darauf hingewiesen, dass der Strafraum nach § 214 dem des § 78 öStGB. gleicht und sich die von Hoerster genannten Bedingungen für die Straffreiheit von Beihilfe zum Suizid und aktiver Sterbehilfe nur unwesentlich von den Bedingungen in den Niederlanden unterscheidet, nach denen Beihilfe zum Suizid und aktive Sterbehilfe zulässig sind.²²

Ich möchte diesen Gesetzesvorschlag Hoerstes aus folgenden Gründen kritisieren:

1. halte ich die Strafbarkeit der Beihilfe zum Suizid für bedenklich,
2. bin ich der Meinung, dass der Wortlaut des von Hoerster formulierten § 216 a nach meinem Rechtsverständnis nicht eindeutig ist und zwei Auslegungsmöglichkeiten zulässt; der Paragraph ist somit schlecht formuliert.

Ich werde mich zuerst Punkt 2 zuwenden und daran anschließend Punkt 1 ausführen (letzteres aus der Sichtweise der österreichischen Rechtsordnung).

Ad 2. Ein Gesetz ist auf Grund der “eigentümlichen Bedeutung der Worte” zu interpretieren.²³

1. Auslegung: wenn § 216 a nun einen Arzt, der einen leidenden Menschen tötet, dann von Rechtswidrigkeit seines Handelns entlastet, wenn der Betroffene (sic, also *nicht* der Arzt) die Tötungshandlung [...] durchgeführt hat, kann der Arzt den Betroffenen a) nicht mehr töten b) der Betroffene sich die Tötung auch nicht mehr wünschen. Daraus ergibt sich für mich, dass der Gesetzesänderungsvorschlag Hoerstes unter dieser Auslegung nicht tauglich ist.
2. Auslegung: Gehört “durchgeführt hat” nicht zur Tötungshandlung, könnte “durchgeführt hat” zu freier und reiflicher Überlegung gehören, was jedoch sprachlich ungewöhnlich wäre. Die Wortinterpretation

spricht dafür, dass eine Handlung durchgeführt wird, nicht aber eine Überlegung. Daraus ergibt sich für mich, dass der Vorschlag Hoersters für eine Gesetzesänderung nicht tauglich ist.

Ich schlage daher folgende Fassung des § 216 a) vor:

- (1) Ein Arzt, der einen schwer und unheilbar leidenden Menschen tötet, handelt nicht rechtswidrig, wenn der Betroffene die Tötungshandlung durch den Arzt ausdrücklich wünscht. Der Tötungswunsch muß durch den urteilsfähigen, über seine Situation voll aufgeklärten Betroffenen auf Grund freier und reiflicher Überlegung geäußert werden. Sollte der Betroffene zu einer derartigen Äußerung nicht mehr imstande sein, reicht auch die berechtigte Annahme aus, dass der Betroffene die Tötungshandlung wünschen würde.
- (2) Bleibt wie bei Hoerster.

Für plausibel und ernsthaft diskussionswürdig halte ich aber die Meinung Hoersters, aktive Sterbehilfe und Beihilfe zum Suizid unter Einhaltung strenger Bedingungen zu erlauben.

Ad 1. Es wird seit altersher darüber gestritten, ob die Rechtsordnung ein subjektives Recht des Menschen anerkennt oder anerkennen sollte, sich selbst zu töten. Was aber ist unter einem subjektiven Recht zu verstehen? Allgemein versteht die Rechtswissenschaft unter einem subjektiven Recht *eine von der Rechtsordnung verliehene Rechtsmacht zur selbstbestimmten Wahrnehmung durch den Rechtsinhaber*.²⁴ Ein Recht auf Vornahme des Suizids heißt, jedermann zu verpflichten, den Suizidenten gewähren zu lassen.

Stellamor verweist darauf, dass in Österreich Selbstmord als rechtswidrig, aber nicht strafbar erklärt wird. Die Rechtswidrigkeit wird seiner Meinung nach durch die Normen der §§ 77 und 78 StGB (Tötung auf Verlangen und Mitwirkung am Selbstmord) unterstrichen.²⁵ „Daraus ergibt sich, dass der Einzelne kein Recht hat, sein Leben nach eigenen Gutdünken zu beenden. Ebenso kann auch kein Aussenstehender (z.B. der Arzt) über das Leben verfügen. Eine Einwilligung des Patienten zur Lebensverkürzung ist daher in Österreich irrelevant“. Daher vertritt er auch die Ansicht, dass Selbstmordprophylaxe medizinisch und ethisch Pflicht des Arztes ist.

M.E. kann dieser Argumentation Stellamors folgendes erwidert werden:

- (i) die Regeln des Strafrechtes tragen zur Klärung der Frage, ob die österreichische Rechtsordnung ein subjektives Recht, sich selbst zu

töten, anerkennt, nichts bei. Stellas Berufung auf die §§ 77, 78 StGB ist irrig. Denn diese Bestimmungen knüpfen an der Tötung eines *anderen* an, d.h. das Opfer der §§ 77, 78 StGB hat einen Täter, während Täter und Opfer beim Suizid in derselben Person vereinigt sind.

- (ii) § 78 StGB stützt nicht die Ableitung der Rechtswidrigkeit des Suizids, weil der Einzelne kein Recht habe, einen Dritten zur Vorbereitung der Selbsttötung zu engagieren. Aus dem Verbot des § 78 StGB, am Selbstmord mitzuwirken, wird oft angenommen, dass die Suizidbeihilfe nur wegen des Unrechtscharakters der eigentlichen Tat, zu der mitgeholfen wird, strafbar sei. "Der Schluß von der Strafbarkeit des Selbstmordgehilfen auf die Rechtswidrigkeit des Verhaltens des Suizidenten, ist m.E. verfehlt. [...] Denn auch in Fällen, in denen ein Selbstmord nicht als moralisch kritikwürdig bezeichnet werden kann, kann eine Pflicht für andere bestehen, den Selbstmörder an seinem Vorhaben zu hindern."²⁶ Bernat spricht sich dabei dafür aus, ein lückenloses Verbot der Mitwirkung am Suizid de lege ferenda nicht in Erwägung zu ziehen. Er begründet seine Meinung gegen ein lückenloses Verbot der Mitwirkung am Suizid wie folgt: "In beiden Fällen (§ 77 StGB einerseits und § 78 StGB andererseits) wird vom Strafrecht, wie ich meine, nicht das subjektive Recht des Sterbewilligen auf Leben geschützt. Vielmehr kann man die §§ 77, 78 StGB – bezogen auf den frei verantwortlichen Sterbewilligen nur so verstehen, dass sie das Leben *an sich* und zwar nicht um der Interessen des Menschen Willen, der dieses Leben lebt, schützen wollen". Das bedeutet, dass nach Bernat, nicht das individuelle Recht auf Leben, sondern nur das *Rechtsgut* Leben geschützt wird. Rechtsgüter sind Gegebenheiten oder Zwecksetzungen, die "dem Einzelnen und seiner freien Entfaltung im Rahmen eines auf dieser Zielvorstellung aufbauenden Gesamtsystems oder dem Funktionieren dieses Systems selbst nützlich sind."²⁷ Ein wohldurchdachtes System der Begründung von Rechtsgütern, kann dabei aber nicht auf die Klärung rechtethischer und moralischer Fragen verzichten. Die Klärung dieser Fragen kann als Wegweiser für das ethisch und moralisch Richtige im Strafrecht dienen. Unbestritten ist, dass das Recht die Aufgabe hat, den begründeten und überwiegend anerkannten grundlegenden Normen einer "Pflichtmoral", die dem Schutz gewichtiger Interessen dienen, soziale Geltung zu verschaffen. Bernat, der eine individualistisch begründete Theorie von der Legitimität eines Rechtes auf Selbst-

tötung vertritt, der ich mich anschließe, zeigt auf, dass der Schutz des Menschen vor sich selbst, so lückenlos, wie er in den §§ 77, 78 StGB verankert ist, moralisch bedenklich ist. Diese Verbote der zit. §§ ignorieren schützenswerte legitime menschliche Interessen. Bernat verweist auf die Inhumanität, dem Lebensmüden, der *objektive* Gründe hat, aus dem Leben zu scheiden, der ein moralisch und rechtlich lauterer Ziel verwirklichen will, die Hilfe eines Dritten dabei zu verweigern, wenn er selbst nicht mehr in der Lage ist, Hand an sich zu legen. “Beurteilt man die Legitimität des Selbstmordes aus der Perspektive des Suizidenten, dann macht es überhaupt keinen Unterschied, wer letztlich ein Glied in der Kausalreihe ist, die zum verdienten Tod des Sterbewilligen führt”.²⁸ Mit Günter Jakobs sollen die Ausführungen Bernats noch ergänzt werden: “Tötung auf Verlangen ist arbeitsteilig vollzogene Selbsttötung; denn der Verlangende, nicht der Ausführende, bestimmt den Zweckzusammenhang”.²⁹ Eine Einschränkung der Legitimität des Selbstmordes auch bei Fällen des objektiv Vernünftigen, bewirkt, dass die Verbote der § 77, 78 StGB tatsächlich nur mehr Tabus schützen. Der Schutz von Tabus kann aber dem menschlichen Individualinteresse gegenüber nicht als gerechtfertigt angesehen werden. Zumindest rechtspolitisch, wenn nicht gar verfassungsrechtlich (arg. Art. 8 Abs. 1 EMRK) regen sich starke Bedenken.

- (iii) Argumentiert wird in Diskussionen zum Thema Suizid oft, dieser verstoße gegen das subjektive Recht auf Leben. Was aber ist der Inhalt dieses Rechts auf Leben? Durch das Recht auf Leben wird jedermann verpflichtet, das Leben des Trägers dieses Rechts zu achten. Das bedeutet, dass jeder, der ein Lebensrecht hat, *Anspruch* darauf hat, nicht getötet zu werden. Ein subjektives Recht zu haben, bedeutet aber nicht die Rechtspflicht des Rechtsinhabers, von diesem Recht auch Gebrauch zu machen. Will also jemand den Anspruch, nicht getötet zu werden, gar nicht verwirklichen, sondern will er seinem Leben ein Ende setzen, kann das Recht auf Leben eines selbstbestimmungsfähigen Suizidenten mit dieser Entscheidung nicht in Konflikt geraten. Diesen Überlegungen folgend schließe ich mich der Meinung derjeniger an, die das Recht auf Suizid als einen Teil der allgemeinen Handlungsfreiheit erkennen.

4 *Die Rechtslage im Bereich der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK)*

Die Rechtslage im Bereich der EMRK zur Tötung unheilbar Leidender läßt sich am besten an einem Fallbeispiel darstellen:

Im Verfahren vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) in Straßburg Diane Pretty gegen das Königreich (GB) hatte der Gerichtshof folgenden Sachverhalt zu entscheiden: Die 43-jährige Beschwerdeführerin (Bf.) leidet an einer unheilbaren Muskelschwäche. Sie ist seit 25 Jahren verheiratet und lebt zusammen mit ihrem Mann, ihrer Tochter und einem Enkelkind. Zur Zeit ihres Plädoyers vor dem EGMR. (19. 3. 2002) war sie bereits vom Kopf abwärts gelähmt. Sie war allerdings geistig klar und fest entschlossen, ihrem Leben ein Ende zu bereiten, bevor sie im weiteren Krankheitsverlauf durch die Erschlaffung ihrer Atemhilfsmuskulatur an einer Lungenentzündung erkranken und ersticken würde. Da sie aber auf Grund ihrer Lähmung selbst nicht (mehr) zur Ausführung eines Selbstmordes in der Lage war, beantragte sie für ihren Mann Straffreiheit, wenn dieser ihren Selbstmord unterstützen würde. Die britischen Instanzen wiesen das Begehren der Bf. ab und verweigerten ihrem Mann diese Zusicherung. Nach einschlägigem englischen Recht ist zwar der Selbstmord (bzw. sein Versuch) seit 1961 kein Verbrechen mehr, allerdings bestimmt Abschnitt 2 Abs. 1 des "Suicide Act" 1961, dass die Mithilfe beim Selbstmord eines anderen verboten und mit Freiheitsstrafe bis zu 14 Jahren zu ahnden ist. Von dieser aus dem "Suicide Act" aus 1961 unveränderten Rechtslage gingen die englischen Instanzen im gegenständlichen Fall aus, und sie liegt auch der Entscheidung des EGMR zugrunde.

Die Bf. hat in ihrer Beschwerde den britischen Instanzen vorgeworfen, die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK.) mehrfach verletzt zu haben. Sie machte Verletzungen der Art. 2, 3, 8, 9 und 14 EMRK. geltend.

Zur Verletzung des Art. 2 wird vorgebracht, diese Bestimmung schütze nicht das Leben, sondern das Recht auf Leben. Damit sei aber nicht nur *keine Pflicht zu Leben*, sondern vielmehr auch als negative Seite ein *Recht auf den eigenen Tod* garantiert.

Zur Verletzung des Art. 3 bringt die Bf. vor, dass der Gerichtshof eine staatliche Schutzpflicht aus Art. 3 EMRK. ausdrücklich anerkannt habe. Das Leiden, das bei natürlichem Krankheitsverlauf auf sie zukommt, sei als unmenschliches Leiden im Sinne dieser Bestimmung zu qualifizieren, sodass den Staat eine Verpflichtung treffe, sie vor diesem Leid in Schutz zu nehmen. Durch die Verweigerung einer Ausnahme vom Verbot der

Mitwirkung am Selbstmord, verletze der Staat diese Pflicht aus Art. 3 EMRK.

Unter dem Gesichtspunkt des Art. 8 EMRK. bringt die Bf. vor, dass die Entscheidung über Leben oder Sterben zu ihrem höchst persönlichen, intimen Bereich gehöre und daher in den Schutzbereich des Rechts auf Achtung des Privatlebens falle. Das Verbot der Mithilfe bei ihrer Selbsttötung wirke in ihrer Grundrechtssphäre als Eingriff, da sie sich den Tod nicht mehr selbst geben könne. Dieser Eingriff aber könne vor dem Schrankenvorbehalt des Art. 8 Abs.2 EMRK. nicht bestehen³⁰, weil er in einer demokratischen Gesellschaft nicht notwendig sei.

Schließlich bringt die Bf. unter dem Gesichtspunkt des Art. 8 i. V. m. Art. 14 vor, das Verbot der Mithilfe bei der Selbsttötung stelle, da es unterschiedslos sowohl solche Personen, die zum eigenhändigen Suizid physisch in der Lage sind, als auch solche erfasse, für die dies nicht (mehr) zutrefte, eine sachlich nicht gerechtfertigte und im Ergebnis diskriminierende Gleichbehandlung zweier grundlegend unterschiedlicher Konstellationen dar.

Zu Art. 9 EMRK. hat sich die Bf. auf den Schutz des Rechts der Freiheit des Gedankens berufen. Für den Wunsch nach der Unterstützung ihres Mannes bei der Selbsttötung spiele ihre Überzeugung zugunsten der Sterbehilfe eine Rolle. Indem eine Zusicherung der Straffreiheit ihres Mannes verweigert worden sei, sei in dieses Recht durch das generelle Verbot der Sterbehilfe, das keine Berücksichtigung ihrer individuellen Umstände gestatte, eingegriffen worden.

Zur Verletzung des Art. 14 EMRK. behauptet die Bf., sie werde dadurch diskriminiert, dass sie mit Personen gleich behandelt werde, deren Situation sich von ihrer signifikant unterscheidet. Sie sei davon ausgeschlossen, ein Recht auszuüben, das anderen zugestanden werde, die ihr Leben ohne Hilfe beenden könnten, weil sie durch keine Krankheit daran gehindert würden.

Das Vereinigte Königreich trat erwartungsgemäß allen Behauptungen der Bf. entgegen. Der EGMR. hat einstimmig zwar die Zulässigkeit der Beschwerde anerkannt, aber der Beschwerde selbst mangels vorliegender Beschwerde keine Folge gegeben. In Anlehnung an die Anmerkung von Benjamin Kneihls zu dieser Entscheidung des EGMR.³¹ möchte ich die Entscheidung kurz kommentieren:

Dem EGMR. ist im Ergebnis sowie in den meisten Punkten seiner Begründung zuzustimmen. Zutreffend hat der Gerichtshof aus der restriktiven Formulierung des Art. 2 EMRK. sowie seines Schrankenvorbehalts eine negative Seite dieser Grundrechtsverkürzung ausgeschlossen.

Ebenso berechtigt ist die Zurückhaltung des Gerichtshofes hinsichtlich der Behauptung, dass eine Erlaubnis der aktiven Sterbehilfe unter bestimmten Umständen in einen Konflikt mit Art. 2 EMRK. geriete. Aus dieser Bestimmung kann nämlich nach Ansicht des Gerichtshofes keine Pflicht des Staates abgeleitet werden, den seiner Jurisdiktion unterworfenen Menschen den Lebensschutz aufzudrängen.

Auch die Ablehnung eines “right to die” aus Art. 3 EMRK. erscheint plausibel. Diese Bestimmung kann wohl alle möglichen Maßnahmen der Leidenslinderung, der Schmerztherapie und der Sterbebegleitung fordern. Sie verbietet auch nicht eine *liberale* Sterbehilferegelung. Eine *Pflicht* des Staates aber, die Fremdtötung zuzulassen, kann aus ihr nicht abgeleitet werden. Sowohl der Zusammenhang zu Art. 2 EMRK. als auch Inhalt und Entstehungsgeschichte der Bestimmung selbst, die – nicht zuletzt als Antwort auf die Greuel des Dritten Reiches und die Schrecken des Stalinismus konzipiert – allen Entwicklungen, die mit “Euthanasieprogrammen” in Verbindung gebracht werden können, einen Riegel vorschieben will, die Menschen zum bloßen Objekt der Handlungen herabwürdigen (hier wird die “Objektformel” Dürigs angesprochen) spricht gegen eine derartige Pflicht des Staates.

Was die behauptete Verletzung des Art. 8 Abs. 1 betrifft, hat der EGMR. zurecht einen Eingriff in den Schutzbereich des Art. 8 Abs. 1 bejaht. Zustand des Krankseins und Sterbens gehören zum höchstpersönlichen, intimen Bereich jedes Menschen, ebenso die Entscheidung über Abbruch oder Fortsetzung einer Therapie. Einschränkungen dieser Entscheidungsfreiheit sind daher Eingriffe in Art. 8 Abs.1 EMRK. An dieser Einschränkung ändert auch die Sachlage nichts, dass das Verbot der Mitwirkung an der Selbsttötung nicht an den Sterbewilligen selbst gerichtet ist, wenn und soweit wie im Anlaßfall eine Person betroffen ist, die sich selbst nicht töten kann und für die daher die fremde Hilfe der einzige Weg der Grundrechtsverwirklichung ist. Interessant ist für mich in diesem Zusammenhang aber, dass der Gerichtshof in seiner Entscheidungsbegründung diesen Aspekt des Falles gar nicht aufgegriffen und daher auch nicht erörtert hat.

Nicht zustimmen aber kann man der Entscheidung des Gerichtshofes, dass er die Entscheidung über Leben und Sterben nicht ebenso zum Intimbereich eines Menschen zählt wie beispielsweise das Sexualleben. Hält man sich den Zustand der Bf. vor Augen, die vom Kopf abwärts gelähmt ist und einem qualvollen Erstickungstod entgegensieht, muß das Erleben von Leid und Schmerz m. E. dem Intimleben eines Menschen zugerechnet werden.

Richtig ist zwar, dass eine liberale Regelung der aktiven Sterbehilfe Mißbrauchsgefahren in sich birgt. Um das Recht auf Leben von Menschen, die sich gegen Mißbrauch nicht wehren können, zu schützen, ist zweifellos ein generelles Verbot der aktiven Sterbehilfe ein geeignetes Instrument. Zweifel sind aber angebracht, ob ein solches Verbot auch *erforderlich* ist. Wie an anderer Stelle ausgeführt, lassen sich Mißbrauchsgefahren durch Verfahrensregelungen und Restriktionen bannen, ohne allen jenen, die sich in einer ähnlichen Lage wie Diane Pretty befinden, die Möglichkeit nach freiem, wohlüberlegten Entschluß ihr Leben zu beenden, zu nehmen.

Derzeit muß allerdings davon ausgegangen werden, dass aktive Sterbehilfe in den meisten EMRK.-Staaten ein strafrechtliches Tötungsdelikt ist, das nicht ernstlich verlangt werden kann. Angesichts dieser Ausgangslage in diesen Staaten kann aktive Sterbehilfe nicht der Privatsphäre des Betroffenen zugerechnet werden.

Das Verbot aktiver Sterbehilfe und die Verweigerung eines ex ante erteilten Dispenses von der Strafbarkeit in einem solchen Falle sind daher durch den Schrankengrund gedeckt. M. E. läßt sich jedoch für ein generelles menschenrechtliches Verbot der Sterbehilfe kein plausibles Argument finden, weil dies die Bedeutung des Art. 2 EMRK. überspannen würde. Ich möchte abschließend betonen, dass sich der Gerichtshof hinsichtlich der Frage nach der Zulässigkeit einer liberalen Regelung der Sterbehilfe *nicht* festlegt und die Frage der Sterbehilfe grundsätzlich in den Schutzbereich des Art. 8 Abs. 1 EMRK., also in die Privatsphäre einbezogen hat. Eine Weiterentwicklung der liberalen Judikatur des Gerichtshofes kann daher nicht ausgeschlossen werden.

5 Zusammenfassung

Es wurde das Problem der Tötung unheilbar Leidender aus rechtlicher und rechtsethischer Perspektive erörtert und der Frage einer Lebensverlängerung mit allen Mitteln nachgegangen. Rechtsprechung und ärztliches Ethos, wenn auch bisher nur in sehr eingeschränkter Form, tragen dem Gedanken Rechnung, dass außerordentliche Maßnahmen zur Lebenserhaltung dann einzustellen sind, wenn der Tod des Patienten unmittelbar bevorsteht und er bzw. seine Angehörigen der Einstellung solcher Maßnahmen zustimmen.

Die Rechtslage in den Niederlanden und Belgien, die seit 1. 4. 2002 bzw. 16. 5. 2002 gesetzlich die Kontrolle der Lebensbeendigung und der Hilfe bei der Selbsttötung geregelt haben, wurde ausführlich dargestellt.

In Österreich und Deutschland ist die Rechtslage anders. Im Unterschied zu den oben dargestellten Möglichkeiten, aktive Sterbehilfe zu leisten, ist die aktive Sterbehilfe auf Verlangen verboten und damit strafbar. In Österreich ist im Gegensatz zu Deutschland auch der sogenannte assistierte Suizid, also die Beihilfe zum Suizid, strafbar. Der österreichische Gesetzgeber hat aber, was ich als bedeutenden Fortschritt hervorheben möchte, im PatVG., in Kraft getreten mit 1. 6. 2006, erstmalig die Voraussetzungen und die legale Wirksamkeit von Patientenverfügungen geschaffen. Die wesentlichen Bestimmungen dieses Gesetzes wurden dargelegt mit dem Hinweis, dass das PatVG. nicht die strafrechtlichen Verbote bei Mitwirkung am Selbstmord und der Tötung auf Verlangen berührt. Die aktive Sterbehilfe bleibt weiterhin verboten. Die deutsche Gesetzgebung verbietet ebenso die aktive Sterbehilfe und begründet die Strafflosigkeit der bloßen Beihilfe zur Selbsttötung damit, dass der Suizident selbst keinen strafbaren Tatbestand verwirkliche. Der deutschen Judikatur ist jedoch beizupflichten, dass Praktiken, in denen den Patienten Gift zugesendet wird, untersagt werden.

Die Rechtslage im Bereich der EMRK. zur Tötung unheilbar Leidender wurde am Fallbeispiel des Verfahrens vor dem EGMR. in Straßburg “Diane Pretty gg. das Königreich (Großbritannien)” erörtert. Diane Pretty (Bf.), unheilbar krank, hat in ihrer Beschwerde den britischen Instanzen vorgeworfen, die EMRK. mehrfach verletzt zu haben. Sie beklagte die Nichtanerkennung des Rechts auf den eigenen Tod und die Verweigerung der britischen Justiz, sie vor dem auf sie zukommenden unmenschlichen Leiden in Schutz zu nehmen. Weiter wirft sie den britischen Instanzen vor, dass ihr Recht auf Achtung des Privatlebens, zu dem sowohl Leben als auch Sterben gehöre, dadurch mißachtet wurde, dass man ihrem Mann nicht gestattet habe, Beihilfe bei ihrer Selbsttötung zu leisten, da sie sich den Tod nicht mehr selbst geben könne. Der EGMR. bejahte zwar die Zulässigkeit der Beschwerde, gab ihr aber keine Folge. In einer kritischen Stellungnahme zu dem Erkenntnis des Gerichtshofes habe ich u.a. zu begründen versucht, warum sich für ein generelles menschenrechtliches Verbot der Beihilfe zum Suizid und aktiver Sterbehilfe kein plausibles Argument finden läßt.

Abkürzungsverzeichnis

ABGB Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch

BGBI Bundesgesetzblatt – österreichisches –, Jahr, Nummer

BGHE deutscher Bundesgerichtshof – Entscheidung

BW Bürgerliches Gesetzbuch der Niederlande

EGMR Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte

EGMRE Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte – Entscheidung

EMRK Europäische Menschenrechtskonvention

HR Niederländischer Hoher Rat

öStGB österreichisches Strafgesetzbuch BGBl 1974, Nr. 60

PatVG österreichisches Patientenverfügungs-Gesetz

Anmerkungen

1 Dieser Artikel ist im wesentlichen Kapitel 5 und Sektion 3.3 von Schlegl, R. R., *Sterbehilfe als Problem der Rechtsethik*, Dissertation am Fachbereich Philosophie der Kultur- und Gesellschaftswiss. Fakultät der Universität Salzburg, 2008 entnommen. Da der Autor leider im November 2008 verstarb, war es mir ein Anliegen, nachträglich wenigstens einen Teil seiner Forschungsergebnisse der philosophischen Kollegenschaft zugänglich zu machen. Um die relevanten Teile der Dissertation in Artikelform zu bringen, erwies es sich als notwendig, an einigen Stellen textliche Änderungen und Umordnungen sowie kleinere Ergänzungen vorzunehmen, wobei jedoch inhaltlich nichts verändert wurde. Dieser Artikel ist dem Andenken an Herrn Dr.Dr.Mag. Rolf Rüdiger Schlegl gewidmet.

Hannes Leitgeb, Bristol 2009.

2 zit. in [14, S.46]

3 [14, S.45]

4 [11, SS.90ff]

5 Das Großherzogtum Luxemburg hat sich vor kurzem der für die Niederlande und Belgien geltenden Rechtslage angeschlossen, sodass nun die Benelux-Staaten insgesamt legale Euthanasieregelungen haben, welche dem Autonomieprinzip entsprechen und unter strengen Bedingungen aktive Sterbehilfe straffrei stellen. In meinen Ausführungen werde ich mich ausschließlich auf die Rechtslage in den Niederlanden und in Belgien konzentrieren.

6 zit. in [18, S.77]

7 [13, SS.104f]

8 Lt. Art. 293 Abs. 1 des Strafgesetzbuches wird "Wer vorsätzlich das Leben eines anderen auf dessen ausdrückliches und ernstes Verlangen hin beendet, [wird] mit Gefängnisstrafe bis zu zwölf Jahren oder mit einer Geldstrafe der fünften Kategorie bestraft." Abs. 2 : "Die in Absatz 1 genannte Handlung ist nicht strafbar, wenn sie von einem Arzt begangen wurde, der dabei die in Artikel 2 des Gesetzes über die Kontrolle der Lebensbeendigung auf Verlangen und der Hilfe bei der Selbsttötung genannten Sorgfaltskriterien eingehalten und dem Leichenbeschauer der Gemeinde gem. Art. 7 Abs. 2 des Gesetzes über das Leichen- und Bestattungswesen Meldung erstattet hat." Art. 294 Abs. 2: "Wer einem anderen vorsätzlich bei der Selbsttötung behilflich ist oder ihm die dazu erforderlichen Mittel verschafft, wird, wenn die Selbsttötung vollzogen wird, mit Gefängnisstrafe bis zu drei Jahren oder mit einer Geldstrafe der vierten Kategorie bestraft. Art. 293 Abs. 2 gilt entsprechend."

9 idem, SS.106ff

10 [1], [2], [3]

11 In Kraft getreten am 1. 4. 1995 als 5. Abteilung des 7. Buches des Bürgerlichen Gesetzbuches (BW.)

12 Seitens der Sachverständigen der Pädiatrie, insbesondere der Kinderonkologie wurde überzeugend dargelegt, dass unlösbare Konflikte zwischen Eltern und Kindern anlässlich des Kindeswunsches nach Lebensbeendigung in der Praxis nicht vorkommen.

- 13 Es geht dabei nicht um die normative Beurteilung der Bitte des Patienten oder um seelsorgerische – bzw. psycho-soziale Unterstützung.
- 14 Derzeit stehen für die 8000 niederländischen Hausärzte 460 Kollegen als ausgebildete Konsulenten zur Verfügung.
- 15 Krankenpflege und Krankenversorgung betrifft zwei unterschiedlich ausgebildete Berufsgruppen. Auch beispielsweise Wochenbettpflegerinnen sind eine eigenständige Berufsgruppe und keine Hebammen.
- 16 [18, SS.82f]
- 17 [13, SS.112ff]
- 18 [16, SS.117–126]
- 19 [5]
- 20 vgl. BGHE. mit der die verbotene Einfuhr und Verabreichung von Giften als Verstoß gegen das Betäubungsmittelgesetz geahndet wird.
- 21 [8, SS.169f]
- 22 [7, S.87]
- 23 § 6 ABGB. u. EGMRE. vom 29. 4. 2002 – Diane Pretty vs. Vereinigtes Königreich
- 24 [12, S.260]
- 25 [17]
- 26 [6, SS.92–98]
- 27 [15, S.15]
- 28 [6, S.97]
- 29 [9, S.35]
- 30 Die in Art. 8 Abs. 1 angeführten Grundrechte haben im Gegensatz zu den Rechten in Art. 2 (Recht auf Leben), Art. 3 (Verbot unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung sowie der Folter) und Art. 4 (Verbot der Sklaverei sowie der Zwangs- und Pflichtarbeit) keine absolute Geltung und können unter den in Art.8 Abs.2 aufgezählten Bedingungen eingeschränkt werden. Für die Einschränkung gibt es gem. Art. 8 Abs.2 drei zusammenhängende Schranken Kriterien:
- a) Erforderlichkeit einer gesetzlichen Grundlage für (negative) Eingriffe oder (positive) Eingriffe wegen Nicht- Achtung und Verletzung einer Schutz- oder Handlungspflicht;
 - b) Abstützung auf eines der acht in Art. 8 angeführten Schrankenziele;
 - c) Notwendigkeit des Eingriffes in einer demokratischen Gesellschaft. Eine Konventionsverletzung kann nicht allein aufgrund von Art. 8 Abs. 1 sondern erst nach Prüfung anhand der in Art. 8 Abs. 2 vorgegebenen Kriterien festgestellt werden. Dies gilt vor allem in Rahmen der klassischen Abwehrfunktion der Grundrechte gegenüber staatlichen Eingriffsmaßnahmen.
- 31 [10, SS.243f]

Kontaktadresse (vgl. Endnote 1):

Hannes Leitgeb

Ludwig-Maximilians-Universität München

Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie

und Religionswissenschaft

Lehrstuhl für Logik und Sprachphilosophie

Geschwister-Scholl-Platz 1

80539 München, Germany

<Hannes.Leitgeb@lmu.de>

Literatur

- [1] HR. 27.11.1984. Technical report, 1984.
- [2] HR. 21.10.1986. Technical report, 1986.
- [3] HR. 21.06.1994. Technical report, 1994.
- [4] BGBl I Nr. 55/2006. Technical report, 2006.
- [5] PatVG. Nr. 55. Technical report, Wien, 2006.
- [6] Erwin Bernat. Dem Leben ein Ende setzen: Selbstmord und aktive Teilnahme am Suizid - eine rechtsethische Überlegungsskizze. *ÖJZ*, 3:pp.92–98, 2002.
- [7] Heinrich Ganthaler. *Das Recht auf Leben in der Medizin. Eine moralphilosophische Untersuchung*. Hänsel-Hohenhausen, Egelsbach, 2001.
- [8] Norbert Hoerster. *Sterbehilfe im säkularen Staat*. Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1998.
- [9] Günther Jakobs. *Tötung auf Verlangen, Euthanasie und Strafrechtssystem*. Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1998.
- [10] Benjamin Kneihs. Anmerkung zur Beschwerde Nr. 2346/02. *EU-GRZ*, 2002.
- [11] Ulrich Körtner. Solidarität mit unseren Sterbenden - Aspekte einer humanen Sterbebegleitung in Österreich. In *Parlamentarische Enquete. III-106 der Beilagen zu den Stenographischen Protokollen des Nationalrates XXI. GP*. Wien, 2001.
- [12] Karl Larenz and Manfred Wolf. *Allgemeiner Teil des bürgerlichen Rechts*. C. H. Beck, München, 8. auflage edition, 1997.
- [13] Jeantine E. Lunshof. Lebensbeendigung auf Verlangen - Praxis, Hintergründe und Perspektiven in den Niederlanden. In Felix Thiele, editor, *Aktive und Passive Sterbehilfe. Medizinische, Rechtswissenschaftliche und Philosophische Aspekte*, pages pp.99–115. Wilhelm Fink, München, 2005.
- [14] Günther Patzig. Ist Lebensverlängerung ein höchstes Gut? In Felix Thiele, editor, *Aktive und Passive Sterbehilfe. Medizinische, Rechtswissenschaftliche und Philosophische Aspekte*. Wilhelm Fink, München, 2005.

- [15] Claus Roxin. *Strafrecht, Allgemeiner Teil*, volume Band I. C. H. Beck, München, 3. auflage edition, 1997.
- [16] Hans-Ludwig Schreiber. Die Neuregelung der Sterbehilfe in den Niederlanden und Belgien - Vorbild für die Bundesrepublik? In Felix Thiele, editor, *Aktive und Passive Sterbehilfe. Medizinische, Rechtswissenschaftliche und Philosophische Aspekte*, pages pp.117–126. Wilhelm Fink, München, 2005.
- [17] Kurt Stellamor. *Handbuch Arztrecht II. Arzt und Ethik*. Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, Wien, 1999.
- [18] Oliver Tolmein. *Wann ist der Mensch ein Mensch? Ethik auf Abwegen*. Carl Hanser, München, 1993.

Are all Actions Movements of the Agent's Body?



JULIAN FINK

Abstract

Davidson famously contended that all actions are movements of the agent's body. It has been objected, however, that Davidson's view is incompatible with his own definition of primitive actions. This paper argues that this objection is based on an incorrect reading of Davidson's argument. I will show that by reading "movements", in "all actions are bodily movements", transitively, Davidson's definition of primitive actions ceases to conflict with his thesis that all actions are bodily movements.

Introduction

The present paper champions Davidson's thesis that all actions are movements of the agent's body. I defend this view against Danto's and Feinberg's proposals according to which only "basic actions" are bodily movements, whereas causally "complex actions" take place outside the confines of the agent's body. I argue that Davidson succeeds in showing that all our actions are basic (or primitive) and that causally complex actions are identical with basic actions.

However, it has been argued that by endorsing Davidson's definition of "primitive actions" one is unable to uphold the thesis that all actions are bodily movements. For to raise my arm I first have to bring about cerebral events and muscle contractions that then cause the rising of my arm. Hence, bodily movements are not primitive actions, but are, in fact, causally complex. So if all our actions are primitive it follows that none of our actions are movements of the body.

I argue, however, that this conclusion is based on a misreading of Davidson's argument. The misreading stems from an ambiguity of the verb "to move", when used in a nominal phrase. I argue that if one reads

“movements”, in “all actions are bodily movements”, transitively, then Davidson’s argument that all actions are primitive is not inconsistent with the thesis that all our actions are bodily movements. Instead, if all we do is perform primitive actions, then it follows that all actions are movements of the agent’s body.

1

Suppose I move my fingers, thereby pressing the keys on the keyboard thereby causing various letters to appear on my screen, which in turn causes me to perceive what I have just typed. These are clearly several events; the movement of my fingers, the pressing of the keys, the appearance of the letters on the screen and my perception of these symbols. But even if infinitely extended, this chain of causal consequences would not involve all the events that are causally related to my action. It would not include, for example, the cerebral events and contractions of my muscles which take place prior to my finger’s movement.

It seems undisputable that most of the events I listed above could not be described as movements of my body. *Prima facie*, only the movement of my fingers seems to qualify as a bodily movement. However, we commonly talk about our actions by making reference to events that are not bodily movements; “I pressed the key”, “I wrote these words”, etc. If these are genuine actions and they are not somehow identical with the movements of my finger, then it seems clear that not all actions are bodily movements.

Two philosophers who deny that my moving my fingers and my pressing the keys are one and the same action are Joel Feinberg and Arthur Danto.¹ Feinberg proposes that my action of moving my fingers cannot be identical with my action of typing something that appears on my computer screen. These are not only two (numerically) different actions but also actions of different kinds. Whilst my moving my finger is causally “simple”, my pressing the keys is a causally “complex” action. Feinberg defines a causally simple action as one that is not done by “teleologically connected ‘sub-acts’”². In contrast, an action is causally complex if it is done by a “teleologically connected ‘sub-act’”.³ For example, “[i]n order to open a door, we must first do something else which will cause the door to open; but to move one’s finger one simply moves it – no prior causal activity is required.”⁴ Hence, Feinberg proposes that if A_2 is a causally complex action and thus effected by another action, say A_1 , the relation between A_1 and A_2 is a causal one, i.e. A_1 causes A_2 .⁵

Thus, the way Feinberg and Danto construe the relation between causally simple and causally complex actions entails that not all actions are bodily movements. If a person opens a door (A_2) by moving her arm (A_1), then A_1 is a distinct action that causes another action A_2 . Whilst A_1 is a bodily movement, A_2 is *not* a bodily movement. In consequence, not all actions are movements of the body.

2

One should be suspicious, however, about whether the connection between these two actions ought to be construed as one of cause and effect. For by supposing that they are related causally, one seems to confuse the *effect* of my action, i.e. the door opening, with the *action* itself, i.e. my opening the door.⁶ Feinberg's example implies that the event that can be described as my "simple" action, i.e. my moving of my arm, say e_1 , causes another event that, under the assumed circumstances, can be described as my action of opening the door, say e_2 .

Let us briefly look at the potential and actual causal consequences of e_2 . According to Feinberg's thesis, e_2 *may* cause a further (complex) action. Beyond that, it seems also clear that e_2 , i.e. the action of opening the door, *will* cause an event which is the opening of the door, say e_3 . However, independently of e_2 causing e_3 , it seems that e_1 is causally sufficient to cause e_3 . That is, my moving of my arm (e_1) is the cause of the door's opening (e_3). But this means that the event of my moving my arm (e_1) not only causes me to open the door (e_2) – which then causes the door's opening (e_3) – it also immediately causes the door's opening (e_3).⁷

Unless one believes that one and the same event (e_3) can be caused directly by an event (e_1) whilst at the same time being caused by another event (e_2) which is itself caused by e_1 one must find this result implausible.⁸ Since I think it undeniable that my action of moving my arm (e_1) causes the opening of the door (e_3), Feinberg's and Danto's view that simple acts *cause* causally complex ones cannot be upheld.

Clearly, this does not mean that my action of moving my arm and my action of opening the door are not somehow related. In the following, I discuss Davidson's solution to this problem and look at its consequences for the view that all actions are bodily movements.

3

Davidson tackles the problem by arguing that the relation between “simple” and “causally complex” actions is one of identity. If I open the door by moving my arm, my moving of my arm and my opening the door are one and the same action.⁹ The two verb-phrases “moving my arm” and “opening the door” are just varied descriptions of one and the same *descriptum*, namely my action.¹⁰ The difference between these descriptions lies in the latter’s portrayal of the action *qua* a less and a more remote consequence.

Davidson’s argument for this thesis relies on a consideration I discussed above; namely that my moving of my arm is identical with doing something that causes the door to open. That is, “doing something that causes the door to open” is also identical to “causing the door to open”. Hence, “causing the door to open” cannot be something that causes the causing of the door’s opening, as Feinberg suggests. Instead, it *is* the direct cause of the door opening.¹¹

Davidson thinks that the urge to separate my action of opening the door and the action of my moving my arm stems from confusing a “feature of the description of an event” (i.e. the event being described by including a reference to its effects) with a “feature of the event itself” (i.e. being the cause of a sequence of events).¹² It is often supposed that describing an event e_1 by including a reference to one of its consequences e_2 , implies that e_2 is a part or feature of e_1 .¹³ This supposition leads to the questionable result that if my movement of my arm causes the door to open, the event that is the door’s opening is part of the event that is my movement of my arm. Thus, to avoid this problem, philosophers like Feinberg and Danto assume that if I open the door by moving my arm, my arm’s movement causes my (action of) opening the door. Accordingly, my moving my arm then includes the action that causes the door to open.

However, Davidson shows that this worry is unfounded. If my action of moving my arm causes the door to close, the event that is the closing of the door, say e_1 , does not become part of the event that is the movement of my body, say e_2 . Rather, e_1 is a distinct effect of e_2 , of which e_1 , my action, is the cause. Thus, my moving my arm is not causing the cause of the door’s opening, but, as Davidson emphasises, it is the cause of the event that is the door’s opening.

Consequently, Davidson identifies those actions which Feinberg singles out as “causally complex” with those that are “causally simple”. They are one and the same action. A “causally complex” action is just a dif-

ferent description of an action that is (also) a “causally simple” action.¹⁴ But this means that there must be a description for all of our actions that does not include a reference to their effects. Our actions must be describable in “primitive terms”, i.e., without including events that are caused by our actions.¹⁵ Davidson holds that these primitive descriptions of our actions are always constituted of bodily movements. This is because, when I move my finger, I do not do so by doing something that causes my moving of my finger; rather “[d]oing something that causes my finger to move [...] *is* moving my finger”.¹⁶ Thus Davidson holds that “our primitive actions, the ones we do by not doing something else, [are] mere movements of the body”.¹⁷ That is to say, whenever we describe an action without including a reference to its effects, what we end up with is a description of a bodily movement. Davidson concludes from this that, in fact, *all* we *do* is to move our bodies. He expresses this view by supposing that if the queen kills the king by moving her hand in such a way that she pours poison in his ear, it would be absurd to ask, “after the queen has moved her hand in such a way as to cause the king’s death, [whether] any deed remains for her to be done or to complete”. For “[s]he has done her work; it only remains for the poison to do its.”¹⁸ Hence, our primitive actions “are all the actions there are. We never do more than move our bodies – the rest is up to nature.”¹⁹

In sum, Davidson argues that: (i) all primitive actions are bodily movements; and (ii) all our actions are primitive. By combining (i) and (ii) it then follows that all actions are movements of the body.

4

Some philosophers argue that the conclusion that all actions are movements of the body is incompatible with one of Davidson’s arguments concerning the intentionality of internal events that are necessary to cause bodily movements.²⁰

“A man who raises his arm both intends to do so with his body whatever is needed for his arm to go up and knows that he is doing so. And of course the cerebral events and movements of his muscles are just what is needed. So, though the agent may not know the names or locations of the relevant muscles, nor even that he has a brain, what he makes happen in his brain and muscles when he moves his arm is, under one natural description, something he intends and knows about.”²¹

That is, if I raise my arm, this action includes my intentional action of bringing about the event that causes my arm to rise. James Montmarquet points out that, considered on its own, Davidson's remark could have at least three distinct interpretations.²² However, since Davidson identifies "doing something that causes my finger to move" with "moving my finger", what he must intend to say here is that my raising my arm is identical with doing something (or bringing about an event) that causes my arm to rise.²³

Montmarquet argues that this view is problematic. For it implies that "arm-raising is identical with acts which cause arm risings."²⁴ That is to say, the event that causes my arm to rise is identical with its effect, i.e. the event of the actual arm rising. However, since cause and effect cannot be one and the same event, Davidson's contention that doing something that causes my finger to move *is* moving my finger turns out to be untenable. In fact, Davidson himself, in another example, seems to admit implicitly that this is so. He argues that "to trip my self [...] is not identical with what it causes [i.e. my tripping]."²⁵ So what causes my tripping and my tripping must be two different events. If this is correct, the same must also hold for causing a bodily movement and the bodily movement itself. But if the event of an agent's bodily movement is distinct from its cause and is thus not included in the event that is the movement of the arm, it seems clear that the cause of the arm's movement must; (i) be prior to bodily movement; and (ii) be located inside the body of the agent.

Montmarquet, amongst others²⁶, argues that the non-identity between the cause of a bodily movement and the bodily movement itself implies that Davidson cannot maintain that bodily movements are primitive actions. For when I move my arm, I do not do so without doing something else first. That is to say, to raise my arm, I must bring about internal events (neural events and muscle contractions) that then cause my arm to rise. Thus, the raising of my arm is done by my bringing about these internal causes. According to the Davidson-Anscombe thesis²⁷, bringing about these internal events and my moving my arm must be regarded as one and the same action; saying "I moved my body" simply describes my action by including a reference to one of its consequences. But this means that my bodily movements must be typified as "causally complex" and not as primitive actions. Thus Montmarquet concludes that "[a]cts of bringing about bodily movements are not identical with the bodily movements in whose bringing about they consist."²⁸ The act of my raising my arm is thus an internal event that causes my arm to

rise, but not the event that is the rising of my arm itself.

Consequently, bodily movements are not primitive actions. Combining this with the second of Davidson's conclusions that I discussed above, i.e. all actions are primitive, implies that no action is a movement of the agent's body. The picture we get can be described as follows.

“When I move my hand, the movement of my hand, though an effect of my action, is not itself an action, and no one who considered the matter would say it was any more than he would say that the death of Caesar, as distinct from his murder, was an action or even part of an action.”²⁹

Accordingly, the action itself is not identical with the movement of my arm, but with the event that causes the movement of my arm.

However, even though this picture may seem convincing, I do not think that it is an inevitable consequence of Davidson's view that none of our actions are bodily movements. In the following, I argue that Davidson's argument only leads to this result if it receives a profound misreading.

5

Davidson argues that when I move my hand, thereby (say) pushing a key which causes a letter to appear on my computer screen, I have performed *one* action that can be variously described by including references to its more or less remote consequences. However, this is not to say that my action is either identical with the events that are the appearance of the letter or the key being pressed. Instead, Davidson identifies the action with the event that is my movement of the finger. He expresses this view by saying that “[d]oing something that causes my finger to move [...] is moving my finger”. The problem of this view is that it seems to identify the event that is the movement of my finger with its cause. However, since cause and effect can not be one and the same event, my doing something that causes my body to move cannot be a bodily movement itself. But this implies, as I discussed above, that bodily movements cannot be primitive actions; yet since, according to Davidson, all we do is perform primitive actions, bodily movements cannot be actions at all; or so it is argued.

But I think that, despite the last quote, Davidson is not committed to the view that an action can be identified with the event that is the bodily movement, at least in the way that leads to the alleged cause/effect

identity. This interpretation is based on a misreading of Davidson's argument that stems from an ambiguity of the verb "to move".³⁰

The verb "to move" (cognate verbs, such as "to rise", "to boost", "to melt", etc.) is ambiguous between its transitive and intransitive forms. In "I moved my body", "move" occurs transitively; in "my body moved", "move" occurs intransitively. Embedded in a whole sentence, its usage is normally revealed through the context; yet when it occurs in a nominal phrase, it proves ambiguous.³¹ That is, "moving my finger" may signify a transitive relation between me and my finger's movement, indicating that I cause my finger to move. Or it may signify no relation, in which case it refers to the event that is the motion of my finger. (To avoid any further ambiguity, I shall follow Hornsby by using the subscripts " T " and " I " to distinguish the transitive and the intransitive forms.³²)

The philosophical significance of this ambiguity springs from the connection that holds between what is expressed by the transitive form and the intransitive forms. For if a billiard ball (B_1) moves T another billiard ball (B_2), this implies that B_1 causes B_2 to move I .³³ Clearly, the same relation holds between "I move T my body" and "my body moves I ". Thus "I move T my body" implies that I cause my body to move I . By assuming that "agent causation" is reducible to event causation, saying "I moved T my arm" describes the event that causes my arm to move by including a reference to (one of its) effects (i.e. the movement I of my body).³⁴ That is, "I move T my arm" is a description of the event that causes my arm to move I . But does it then follow that Davidson is committed to the proposition that "the action that is the moving T of my arm is identical with the event of my arm moving I ", as it is assumed by Davidson's critics?

I think the answer to this question is "no" if one interprets the first occurrence of the verb "to move" in "[d]oing something that causes my finger to move [...] is moving my finger" as being used transitively and the second "move" as being used intransitively. For if I startle my friend by opening the door, though the opening of the door and the startling of my friend are one and the same action, Davidson's view does not imply that the event that is the startling of my friend is identical with the event that is the opening of the door. Instead, these are separate events that are causally connected and caused by my action. The same holds for the case where I move I my arm by moving T my arm. The event of my moving T my arm is not identical with the event of my arm moving I . Recall, however, that Davidson's critics premised their verdict that for Davidson *no* action can be bodily on Davidson's view that "moving my

arm_T” is identical with “my arm moving_I”. This is precisely what was supposed to follow from Davidson’s remark that “[d]oing something that causes my finger to move [...] is moving my finger”. However, as I stated above, Davidson holds that “doing something that causes my finger to move” is identical with “causing my finger to move”. Combining this with what we have just established, namely that “I move_T my arm” refers to the cause of my arm’s moving_I, all that Davidson seems to suggest here is that the moving_T of my finger is the moving_T of my finger – something that is hardly deniable and apparently does not identify the cause of a bodily movement_I with the bodily movement_I itself. Accordingly, Davidson’s view does not lead to any contradictory results.

Admittedly, this result depends on a particular interpretation of Davidson’s proposition that “[d]oing something that causes my finger to move [...] is moving my finger”. This statement only leads to a non-contradictory result if the first “moving” in this statement is used intransitively and the second is used transitively. But why should we think that this is the way Davidson intended to use the verb “to move” in this sentence? I think Davidson answers this question in his “Actions, Reasons, and Causes” where he writes: “Obviously, the problem is greatly aggravated if we assume, as Melden does [...] that an action (raising one’s arm) can be identical with a bodily movement (one’s arm going up).”³⁵ To avoid this mistake himself, Davidson *must* intend to say that the something I do that causes my finger to *move*_I is my *moving*_T my finger. In consequence, Davidson’s statement does indeed not lead to a contradictory result.

In sum, neither Davidson’s statement that “doing something that causes my finger to move is moving my finger”, nor his general argument should be taken to imply that the cause of my bodily movement_I is identical with its effect, i.e. the movement_I of the body. It should rather be understood as the claim that my doing something that causes the movement_I of my finger is my moving_T my finger, i.e. bringing about internal events that cause my finger to move_I.

6

This paper championed the thesis that all actions are movements_T of the agent’s body. I defended this thesis against the view that our primitive actions, which are bodily movements, cause complex actions, which are not bodily movements. Following Davidson, I argued that my startling my friend by opening the door, does not entail that my action of opening

the door causes my action of startling my friend. Instead of causing a connected sequence of acts, my opening of the door causes a sequence of events, some of which can be picked out to describe my action. Considering all possible descriptions of an action, some descriptions will be primitive in the sense that they refer to it without including any of its consequences. These primitive actions can be identified with bodily movements, because doing something that causes the movement of my finger *is* just moving my finger. Furthermore, since every action has a description under which it is a primitive action, it follows that all actions are movements of the body.

It has been argued, however, that by embracing Davidson's view, bodily movements cannot be described as primitive actions. This is so because bodily movements do not fit Davidson's definition of a primitive action. For if I move my finger I must do something that causes my finger to move, namely contract my muscles. Further, to contract my muscles I must do something which causes my muscles to contract, etc. However, making these events occur is clearly not any bodily movement. Thus, bodily movements are (only) the effect of my actions – so they cannot be classified as primitive actions. But since, according to Davidson, all we do is perform primitive actions, it follows that no action is a movement of an agent's body.

However, I argued that a sound interpretation of Davidson's argument does not lead to this conclusion. This interpretation is based on clarifying an ambiguity of the verb "to move", which essentially allows one to say that "to move_T my finger" refers to an event which causes my finger to move_I. Thus, if internal brain events and muscle contractions are causing my finger to move_I, then making these internal events occur is moving_T my finger. Accordingly, the fact that my action causes the movement_I of my finger does *not* imply that the movement_T of my finger is caused by one of my actions. Instead, my moving_T my finger is a primitive action of mine. In combination with Davidson's thesis that all actions are primitive, this leads to an unequivocal upshot: *all* actions are movements_T of the agent's body.

Notes

- 1 [8]; [4]
- 2 [8, p.145]
- 3 Danto draws a similar distinction, by distinguishing between “basic actions” and those which are caused by basic actions [4].
- 4 [8, p.147]; Feinberg’s emphasis).
- 5 [8]; Davidson thinks that [3] commits to the same mistake.
- 6 Cf. [5, p.56].
- 7 By saying that e_1 causes e_3 “directly”, I mean that e_1 causes e_3 not in virtue of causing another event first, which then causes e_3 .
- 8 In fact, for anyone who believes that all events have their properties *essentially*, (i.e. necessarily, e_1 and e_2 are different, if they have a different cause [cf. [5, p.179]; [7, p.17]]), this result must appear as a clear contradiction.
- 9 This thesis is sometimes referred to as the “Davidson-Anscombe thesis”. Anscombe introduced this view in her book *Intention* (see [2, pp.37-47]).
- 10 Cf. [5, p.59].
- 11 Cf. [5, p.58]
- 12 [5, p.58]
- 13 [5, p.58]
- 14 One exception to this view is the case where an agent, for example, moves her right arm by moving her left arm. For then the causally complex action seems to occur within the confines of the body.
- 15 Cf. [5, p.49]
- 16 [5, pp.49f]. Also, cf. [6, p.37] and [14, p.199].
- 17 [5, p.59].
- 18 [5, p.58]
- 19 [5, p.59]
- 20 See [10] and [1].
- 21 [5, p.50]
- 22 [10, p.137]
- 23 Section V argues that this is, in fact, a misinterpretation of Davidson’s argument.
- 24 [10, p.138]
- 25 [5, p.47]
- 26 Cf. [1, p.229].
- 27 See note 9.
- 28 [10, p.140]
- 29 [12, p.191]
- 30 [9]. See also [11].
- 31 [9, p.2]
- 32 Cf. [9, p.2].

33 Cf. [1, p.223, n.9].

34 Cf. [11, p.33]. For a critique of the assumption that “agent causation” is reducible to “event causation” see [13].

35 [5, p.5, n.2]

Julian Fink
Universität Wien
Institut für Philosophie – Forschungsbereich 2
Dr.-Karl-Lueger-Ring
1010 Wien, Austria

<julian.fink@univie.ac.at>

References

- [1] Maria Alvarez and John Hyman. Agents and their actions. *Philosophy*, 73:pp.219–245, 1998.
- [2] G.E.M. Anscombe. *Intention*. Basil Blackwell, Oxford, 1957.
- [3] John Langshaw Austin. A plea for excuses. In *Philosophical Papers*, pages 102–122. Clarendon Press, Oxford, 1961.
- [4] Arthur Danto. Basic actions. *American Philosophical Quarterly*, 2:pp.141–148, 1965.
- [5] Donald Davidson. *Essays on Actions and Events*. Clarendon Press, Oxford, 1980.
- [6] Donald Davidson. Problems in the explanation of actions. In R. Sylvan Pettit and J. Norman, editors, *Metaphysics and Morality*. Basil Blackwell, Oxford, 1987.
- [7] Donald Davidson. Thinking causes. In J. Heil and A. Mele, editors, *Mental Causation*, pages 3–17. Clarendon Press, Oxford, 1993.
- [8] Joel Feinberg. Action and responsibility. In W. H. Capitan and D. D. Merrill, editors, *Philosophy in America*, pages 134–160. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1965.
- [9] Jennifer Hornsby. *Actions*. Routledge & Kegan Paul, London, 1980.
- [10] James Montmarquet. Actions and bodily movements. *Analysis*, 38:pp.137–40, 1978.
- [11] D.W.D. Owen. Actions and bodily movements: Another move. *Analysis*, 40:pp.33–35, 1980.
- [12] H. A. Prichard. *Moral Obligation*. Oxford University Press, Oxford, 1968.
- [13] Richard Taylor. *Action and Purpose*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1966.
- [14] Irving Thalberg. Do we cause our own actions? *Analysis*, 27:pp.196–201, 1967.

Endurance and Time Travel



JIRI BENOVSKY

Abstract

Suppose that you travel back in time to talk to your younger self in order to tell her that she (you) should have done some things in her (your) life differently. Of course, you will not be able to make this plan work, we know that from the many versions of ‘the grandfather paradox’ that populate the philosophical literature about time travel. What will be my centre of interest in this paper is the conversation between you and . . . you – i.e. the older you that travelled back in time and the younger you, when you first meet. As we shall see, given this situation, endurantists will have to endorse a strange consequence of their view: *you* will turn out to be a *universal* while your *properties* will turn out to be *particulars*.

My neighbour Cyrano who has a big nose has suffered mockery from his classmates when he was at school, and this continued to bother him his entire adult life as well. At the age of 70, he discovers how to build a time machine to travel into the past and immediately decides to go there, meet his 10 years old younger self, and take him to the future in a super-equipped ultra-modern hospital in order for him to undergo plastic surgery before going back in time again to live a happy small-nosed life. Thus, he steps in his time machine, goes 60 years back in time, and prepares himself to meet his younger self.

Cyrano of course will *not* be able to make his plan work, we know that from the many versions of ‘the grandfather paradox’ that populate the philosophical literature about time travel – something, somehow, will prevent him from changing the course of history (see especially [3]). But this is not the issue that I am interested in here; rather what will be my centre of interest in this paper is the conversation between Cyrano and . . . Cyrano – i.e. the older Cyrano that travelled back in time and the 10 years old young Cyrano, when they first meet. As we shall see, given

this situation, endurantists will have to endorse a strange consequence of their view: *Cyrano* will turn out to be a *universal* while his *properties* will turn out to be *particulars*. This is, of course, not a knock-down argument against endurance, since some may be ready to embrace this conclusion – but perhaps not very many.

A theory of objects and their having of properties has to accommodate the claim that two objects can have the same property – indeed, this is the basic intuition that is a starting point for the metaphysical debate about objects and properties. Some theories do it by accepting that properties had by different objects are literally and numerically the very same, other views do it by denying that the properties are numerically and literally the same. Both competitors, though, agree on two basic points: firstly, there is a relevant sense in which two objects can ‘share the same property’ (even if it is only, say, in virtue of them being exactly similar tropes instead of being universals), and secondly, the objects themselves, being objects and not properties, are *not* ‘shareable’. Such is indeed the basic distinction between objects and properties. The concept of ‘being shareable’ is close to the one of ‘being multiply locatable’: (immanent) universals are shared by different objects in virtue of being multiply located where these objects are located, while tropes are not literally shared by different objects, since they are not multiply located. Thus, one can raise the issue at hand by asking: *Is there an entity such that it can be in two places at once?* There are various answers to this question. Friends of (immanent¹) universals *à la* Armstrong say that properties can but objects (being particulars) cannot, nominalists or friends of trope theory say that neither properties nor objects can, while friends of a bundle theory that appeals to universals (*à la* Hawthorne) say that both can. In this paper, I will be interested in the last remaining option: the one that says that properties cannot be multiply located but that objects can. Is there such a view? The basic intuition says that properties seem to be able to be in two places at once, but that objects are not. Is there a view that says the opposite? The claim of my paper is that *endurantism* is such a view.

To start with, I will be interested now in parallel claims about ‘multiple location’ in *time*. The *endurantist* view claims that objects persist through time by being wholly multiply located at different *times*. Thus, *Cyrano* exists at a time t_1 , and exists there wholly (contrarily to having

¹Platonic universals are not considered here because, since they are unlocated, they cannot be multiply located, consequently, the question of whether they are in one place or two places simply does not arise.

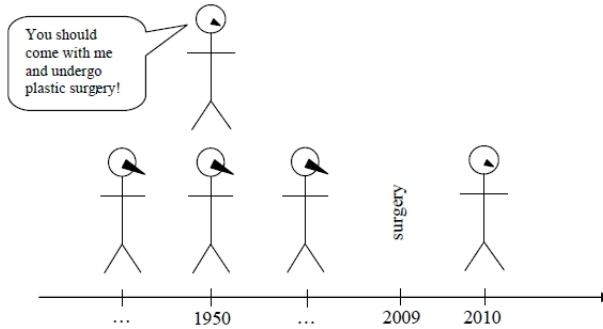
a temporal part there, as perdurantists would say), and the same goes for all times at which he exists. Furthermore, Cyrano at t_1 is numerically identical to Cyrano at t_2 : “both Cyranos” are one and the same numerically identical object. Under such a view, Cyrano’s persistence through time is *not* analogous to the way he persists through space: he ‘persists through’ space by having different spatial *parts* at different spatial locations (so, he ‘perdures’ through space), while he persists through time by being wholly present at different temporal locations.

Since objects like Cyrano change over time, and since they are numerically identical while existing at different times, this raises a problem raised by David Lewis (cf. [5, pp.202–205]): at t_1 Cyrano has a big nose, but say that he then decides to undergo plastic surgery (at a later time t_4) and thus he has a small nose at time t_5 . Under the endurantist hypothesis, this means that one and the same (numerically identical) person exists entirely at t_1 and t_5 and has the two incompatible properties of having a big nose and having a small nose.

To face this *prima facie* theoretical worry, and to avoid a contradiction, endurantism typically comes in various forms that provide an answer to this challenge: *indexicalism* (see Van Inwagen in [7]) or alternatively *adverbialism* (see Johnston in [2], Lowe in [6], Haslanger in [1]). Let us start with the indexicalist strategy. Under this view, Cyrano does *not* have incompatible properties, because instead of having properties like “having a big nose” he always and only has *time-indexed* properties like “having-a-big-nose-at- t_1 ” and “having-a-small-nose-at- t_5 ” which are compatible and do not threaten to generate a contradiction.

Here is a first reason to be dissatisfied with this endurantist account. Suppose we accept indexicalism. At t_1 , Cyrano has a big nose. At t_2 , he has a big nose. At t_3 , he still has a big nose. And so on. The intuitive thing to say here is clearly that Cyrano *keeps* having a property for an amount of time – but the indexicalist endurantist actually cannot allow for that. Following indexicalism, at any time during the interval $t_1 - t_3$, Cyrano has to *lose* all of his properties and *gain new ones*: he first has the property “having-a-big-nose-at- t_1 ”, then the property “having-a-big-nose-at- t_2 ”, then the property “having-a-big-nose-at- t_3 ”, and so on. Since Cyrano cannot simply (simpliciter) have the property of having a big nose, he has to change his properties all the time – he *cannot* stay the same. And since there is no such property as “having a big nose” under indexicalism, the endurantist does not have the theoretical tools to be able to say that all these time-indexed properties have ‘something in common’. Thus, they just are completely different properties. Let us

picture now what happens when Cyrano goes back in time to talk to his younger self. When he is 69 years old (in 2010), he actually does undergo the surgery but he quickly realizes that it is somehow late and that he should have done it when he was 10 years old. So, in 2011, when he is 70 years old, he travels 60 years back in time and, while having a small nose himself, he meets his 10 years old younger self in 1951 who still has a big nose.



When facing such a scenario, the objector makes her point: under the endurantist-indexicalist view, Cyrano has the properties “having-a-big-nose-in-1951” and “having-a-small-nose-in-1951” which are contradictory! But this appearance of contradiction is easily solved by claiming that all properties are always *space-time*-indexed, since of course “having-a-big-nose-at- l_1 -in-1951” and “having-a-small-nose-at- l_2 -in-1951” are not contradictory (where “ l ” stands of course for “spatial location”). The point I want to get to is by now clear: space-time-indexed properties are *tropes*. Under the endurantist-indexicalist hypothesis, there is no room for one property to be multiply located, since any property is *space-time-bound* and cannot be instantiated at different times, and so there simply is no theoretical room for universals (multiply locatable properties). The endurantist has to do something in order to avoid the Lewisian worry about temporary intrinsics (and its analogue arising from the time-travel scenario), but if what she does is to endorse indexicalism, her properties just have to be space-time-bound and non-multiply instantiated, namely, tropes.

Why would any of this be an objection to endurantism? Let us continue to examine the time-travel case. Cyrano goes back to the past and talks to his younger self. What happens in this situation is that Cyrano himself *is multiply located*. He is located at one meter from

himself, he is in two places at once. Identity is transitive and, following endurantism, the Cyrano with a big nose in 1951 is identical to the Cyrano with a small nose in 2011 who is identical to the Cyrano with a small nose in 1951, who is then identical to the Cyrano with the big nose at 1951. The endurantist-indexicalist's world is then such that *objects* like Cyrano are multiply locatable – they are *universals* – while *properties* like “having a big nose” have to be space-time-bound and are not multiply locatable – they are *particulars*.

This result, I submit, is an unpalatable consequence of endurantism-indexicalism. When setting up a desideratum for a theory about what objects and their properties are the central claim was based on the intuition that objects are non-multiply locatable particulars, and properties are shareable and thus at least seem to be able to be multiply locatable. Claiming that properties are, after all, tropes is a revisionary move with respect to the latter point, but if the friend of tropes motivates it well enough and shows that our notion of shareability can be replaced by the one of exact resemblance, then such a move is at least *prima facie* acceptable. But in the case of the indexicalist endurantist, things just seem to go too far: being forced to claim that properties are tropes is one thing, but being forced to say that objects are universals is another, a much heavier and much more revisionary and counter-intuitive move. A way to see this is to consider the endurantist's description of the situation where Cyrano is talking to himself: a bi-located man that is at one meter from himself. I am not even certain that such a claim is properly intelligible – a situation where there is one and the same thing but where “one of them” is talking and the “other” listening . . . In order to better grasp the problem, let us compare such a claim to what the typical perdurantist says: objects persist through time by having temporal parts; Cyrano in 1951 is a different object (a different temporal part) than Cyrano in 2011, and consequently the Cyrano in 1951 who travelled back in time is a different object than the Cyrano in 1951 who still has a big nose. Thus we have one man talking to himself but only in virtue of there being one object (one of his temporal parts) talking to another, where one of these objects is doing the talking and the other is doing the listening.

True enough, endurantism does not have to be combined with indexicalism – it can very well adopt the *adverbialist* strategy. Adverbialism, as a solution to the Lewisian problem of temporary intrinsics suggests *not* to temporally modify the property but the *having* of it. The adverbialist will thus say that “Cyrano has a big nose at t_1 ” is to be analyzed

as “Cyrano has-at- t_1 a big nose” or, more elegantly, “Cyrano has t_1 -ly a big nose” (see for instance [2, p.129]). According to adverbialism, there is not just the having of a property, there is always *t-ly* having (or having-at-*t*) of a property. A solution to the problem of temporary intrinsics is then readily at hand, since Cyrano has a big nose at t_1 and has a small nose at t_5 , and so he has both the incompatible properties, but it has the former t_1 -ly and the latter t_5 -ly and this is how any threat of a contradiction is easily avoided. But even if we accept this adverbialist strategy, a worry arises. According to this view, since properties like “having a big nose” are not indexed, the adverbialist endurantist is *not* forced to see them as tropes (bound to a particular spatio-temporal location, and non-multiply locatable) – indeed, properties could here very well be universals. But the relation of exemplification cannot, because it has to be space-time indexed (and not only time-indexed, as the time travel scenario shows). Thus, here again, it will turn out to be a trope. Consequently, the relation of exemplification, that is a central piece of metaphysics for the adverbialist, has to be a trope. A friend of adverbialism could then try to defend a mixed view (tropes *and* universals), or simply more naturally say that properties are tropes, since she has to accept the existence of tropes anyway, in the case of the relation of exemplification. The conclusion to be drawn here is then weaker than before: the adverbialist endurantist cannot say that *all* properties and relations are universals, since at least one kind of them has to be a trope. And it is an important one. Indeed, the adverbialist cannot follow those who claim that the relation of exemplification should not be put too much weight on. While it is often claimed that exemplification is not a relation, that it is a “non-relational tie”, that we shouldn’t reify exemplification (cf. [4, pp. 351–355]), that it is a *sui generis* linkage that hooks things up without intermediaries, and so on, the adverbialist cannot follow these recommendations and she has to take exemplification seriously as a relation, since she wants to index it spatio-temporally and insist on it in order to avoid the Lewisian worry about temporary intrinsics.

In the end, the endurantist who endorses adverbialism has two possibilities. First, she can choose to defend a mixed view where some properties are tropes and others are universals, or she can make her view more systematic and accept that since she has to endorse tropes anyway, all properties are tropes. Depending on which option she takes, the adverbialist endurantist can avoid to be forced to say that all properties are particulars, while being forced to say that at least some are. But, *in both cases*, she of course cannot avoid the consequence that objects like

Cyrano are universals. If she goes for the mixed view, the adverbialist endurantist thus claims that *objects* like Cyrano are multiply locatable (they are *universals*) but *some properties* have to be space-time-bound and are not multiply locatable (they are *particulars*) while other properties are *universals*. If the adverbialist goes for the more systematic view, she rather claims that *objects* like Cyrano are multiply locatable (they are *universals*) while *properties* are space-time-bound and are not multiply locatable (they are *particulars*). Consequently, the same objections as before can be drawn, even if they are weaker in the ‘mixed view’ case, and we thus see here that endurantism is a view which says that properties cannot be multiply located while objects, like people, can.

Some endurantists might be ready to bite the bullet. I think that the cost of such a total departure from our intuitions about central features of objects and properties is too big a bullet to bite, especially because endurantism, as typically opposed to perdurantism, is supposed to be the more commonsensical view (at least that’s what defenders of endurantism often claim).

Jiri Benovsky
Department of Philosophy
University of Fribourg
1700 Fribourg, Switzerland

<jiri@benovsky.com>

<<http://www.jiribenovsky.org>>

References

- [1] S. Haslanger. Endurance and temporary intrinsics. *Analysis*, 49:pp. 119–125, 1989.
- [2] M. Johnston. Is there a problem about persistence? *The Aristotelian Society Supplement*, 61:pp. 107–135, 1987.
- [3] D. Lewis. The paradoxes of time travel. *American Philosophical Quarterly*, 13:pp. 145–152, 1976.
- [4] D. Lewis. New work for a theory of universals. *Australasian Journal of Philosophy*, 61:pp. 343–377, 1983.
- [5] D. Lewis. *On the plurality of worlds*. Blackwell Publishers, Oxford, 1986.
- [6] J. Lowe. The problem of intrinsic change: Rejoinder to lewis. *Analysis*, 48:pp. 72–77, 1988.
- [7] P. Van Inwagen. Four-dimensional objects. *Noûs*, 24:pp. 245–255, 1990.

*Diskussion: Gibt es ein
Spannungsverhältnis zwischen
"Christlicher" und "Analytischer"
Philosophie?*



*Systematische Reflexionen, inspiriert durch einen
Salzburger Parallelismus¹*

ROBERT DEINHAMMER SJ

An der Paris-Lodron-Universität Salzburg sind zwei unterschiedliche Fachbereiche für *Philosophie* eingerichtet, nämlich der Fachbereich Philosophie an der kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Fakultät und der Fachbereich Philosophie an der katholisch-theologischen Fakultät. An beiden Fachbereichen wird selbständig Lehre und Forschung betrieben; und an beiden Fachbereichen können – ähnlich wie in Innsbruck – Studierende ein Philosophiestudium absolvieren und einen akademischen Grad in Philosophie erwerben.² Der Fachbereich Philosophie an der theologischen Fakultät dient darüber hinaus auch der philosophischen Ausbildung im Rahmen des Theologiestudiums: Traditionell und auch zu Recht wird Philosophie ja als eine wesentliche Voraussetzung für sachgemäße Theologie verstanden.

Es scheint, dass die Vorstellungen über Wesen, Aufgabe und Reichweite der Philosophie in den beiden in vielfältigen Kooperationsbeziehungen miteinander stehenden Fachbereichen zum Teil durchaus verschieden sind. Dies zeigt sich mitunter in Diskussionen, vor allem aber auch in den Unterschieden hinsichtlich Lehre und Forschung. Der Fachbereich Philosophie an der kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Fakultät vertritt im Großen und Ganzen eher ein Konzept von Philosophie, das man mit den – noch klärungsbedürftigen – Schlagwörtern "analytisch", "formalistisch", "szientistisch" bzw. "streng wissenschaftlich" bezeichnen könnte. Dagegen ist der Fachbereich Philosophie an der theologischen Fakultät von seinem Selbstverständnis her eher offen für ein Konzept von wissenschaftlicher Philosophie, das auch "metaphysische" Züge trägt und stärker auf religiöse und existentielle Grundfragen des Menschen eingeht.

Auf den ersten Blick könnte man nun meinen, dass sich zwei unterschiedliche Programme von Philosophie gegenüberstehen, nämlich einerseits "*Analytische*" und andererseits "*Christliche*" Philosophie. Manche sind der Ansicht, dass die Philosophie an der kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Fakultät eher ein Konzept von Philosophie ist, das man mit den – noch klärungsbedürftigen – Schlagwörtern "analytisch", "formalistisch", "szientistisch" bzw. "streng wissenschaftlich" bezeichnen könnte. Dagegen ist der Fachbereich Philosophie an der theologischen Fakultät von seinem Selbstverständnis her eher offen für ein Konzept von wissenschaftlicher Philosophie, das auch "metaphysische" Züge trägt und stärker auf religiöse und existentielle Grundfragen des Menschen eingeht.

senschaftlichen Fakultät eher autonomen und wissenschaftlichen Charakter trägt als ihre Kollegin an der theologischen Fakultät, die auf Grund ihrer Nähe zur christlichen Theologie eben christliche Philosophie ist und daher auch womöglich einen weltanschaulich gebundenen, gar ideologischen und damit “unwissenschaftlichen” Charakter trägt. Andere wiederum wollen in einer methodischen Engführung von Philosophie an der kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Fakultät eine Art Selbstkastration der Vernunft erkennen, die dem ursprünglichen Anliegen der Philosophie nicht gerecht wird und stellen die Frage, ob diese vermeintliche Engführung nicht selbst ideologisch bedingt ist.

Die folgenden Überlegungen möchten in *systematischer Hinsicht* einen kleinen Beitrag zur Begriffsklärung und damit auch einen Beitrag zur Verständigung leisten. *Gibt es ein Spannungsverhältnis zwischen “Christlicher” und “Analytischer” Philosophie?* Kann es überhaupt *eine* christliche oder *eine* analytische Philosophie geben oder ist das Philosophieren von seinem Wesen her unteilbar? Meine These lautet, dass Philosophie in normativer Hinsicht (“Was *soll* Philosophie sein?”) tatsächlich unteilbar ist und sich ausschließlich *durch sich selbst* bestimmt, dass aber die konkrete Verwirklichung von Philosophie durch ganz unterschiedliche Faktoren beeinträchtigt werden kann. Diese Faktoren können einerseits etwa in einer Religion ihren Ursprung finden, andererseits aber auch in einem bestimmten Verständnis von Wissenschaftlichkeit bzw. einem damit zusammenhängenden reduktionistischen Welt- und Menschenbild. Letztlich beeinträchtigen immer ideologische Faktoren die konkrete Verwirklichung von Philosophie.

Ich möchte zunächst etwas zum Begriff der Philosophie sagen (1). Dann werde ich auf das Verhältnis von Vernunft und Glaube eingehen (2). Ein abschließendes Fazit rundet die Überlegungen ab (3).

1 Zum Philosophiebegriff

Der Begriff der Philosophie (“Was ist Philosophie?”) war und ist äußerst umstritten. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, dass eine Vielzahl von ganz unterschiedlichen Philosophiebegriffen existiert. In einer beschreibenden, also *deskriptiven* Sichtweise kann man viele *verschiedene Philosophien* erkennen. Diese Philosophien konstituieren mitunter Schulen bzw. Traditionen und zeichnen sich durch ein je eigenes Selbstverständnis in Bezug etwa auf ihre Methodologie und ihr Erkenntnisinteresse aus. Man braucht nur einen kurzen Blick in die Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts zu werfen, um einen Eindruck des philo-

sophischen Pluralismus in deskriptiver Hinsicht zu gewinnen: Phänomenologie, Existenzphilosophie, Pragmatismus, Hermeneutik, Analytische Philosophie, Christliche Philosophie (z.B. Neuscholastik) und viele andere philosophische Richtungen stehen hier mehr oder weniger unvermittelt nebeneinander und unterscheiden sich in zentralen Punkten ganz erheblich. Vielfach lassen sich die philosophischen Strömungen auf die Philosophie einer Gründergestalt zurückführen, die dann von den Epigonen bewahrt, entfaltet und oft auch modifiziert wird. Philosophie gibt es jedenfalls, so möchte man meinen, offenbar nur im Plural.

Man kann nun aber auch die Frage nach einem gemeinsamen Nenner stellen. Denn einerseits ist es für ein konsequentes Denken unbefriedigend, einfach auf einen vorhandenen Pluralismus von Philosophien hinzuweisen; und andererseits wäre ein unableitbarer, irreduzibler philosophischer Pluralismus nicht unbedenklich, weil die verschiedenen Philosophien nicht mehr ohne weiteres miteinander in ein fruchtbares Gespräch kommen könnten. Tatsächlich lässt sich ja eine derartige Gesprächsunfähigkeit im Raum der akademischen Philosophie leider sehr häufig beobachten.

Die Frage nach einem gemeinsamen Nenner unterschiedlicher Philosophien führt zur Frage nach dem "richtigen" Philosophiebegriff und impliziert die Notwendigkeit eines Kriteriums, mit dem man gute oder sachgemäße Philosophie von schlechter oder unsachgemäßer Philosophie unterscheiden kann. Es geht also um eine *normative* Sichtweise: Was soll Philosophie sein? Dabei muss klar sein, dass der Begriff der Philosophie nicht vom Himmel fällt. Eine Definition von "Philosophie" ist immer auch abhängig von einem bestimmten Vorverständnis von Philosophie, das freilich kritischer Prüfung ausgesetzt bleiben muss. Mir scheint: Philosophie als kulturelles Phänomen stellt sich als eine bestimmte Praxis dar, deren Anlass und Aufgabe in der eigentümlichen Existenzverfassung des Menschen als einem weithin unbestimmten, weltoffenen und auch radikal gefährdeten³ Wesen begründet liegt. Der Mensch ist das fragende Lebewesen: *Philosophie ist Philosophieren, und d.h.: radikales Fragen.*⁴ Philosophie, besser: Philosophieren und Menschsein gehören damit unmittelbar zusammen. Ich gehe davon aus, dass Philosophie von ihrer Wurzel her ein *kritisches, also beurteilendes und prüfendes Unternehmen* darstellt. Philosophie beginnt, wenn scheinbar fraglose Gewissheiten in Frage gestellt und damit ungewiss, eben fraglich werden und hierauf ein *Prozess rationaler Orientierung* einsetzt, der prinzipiell unabschließbar ist.

Zur anthropologischen Grundlegung: Menschliches Leben versteht

sich nicht von selbst, sondern ist auf Grund seiner konstitutionellen Offenheit und auch Unbestimmtheit auf Orientierung angewiesen. Die in Kulturen, Wissenschaften, Religionen und Ideologien gründenden Weltbilder müssen denn auch als umfassende Orientierungsrahmen gedeutet werden, vor deren Hintergrund sich menschliches Selbst- und Weltverständnis entwickelt und die Antworten auf die fundamentalsten Fragen anbieten. Weltbilder generieren unsere gemeinsamen und geteilten Überzeugungen und Selbstverständlichkeiten und schaffen so den Boden, auf dem wir leben und denken. Weltbilder erzeugen diejenigen Kategorien und Begriffssysteme, an denen wir uns auch praktisch orientieren und zeichnen somit relevante Anhaltspunkte des Handelns und Urteilens aus. Auch philosophische Systeme und Überzeugungen sind Bestandteile dieser Weltbilder und haben, wenn auch nur vielleicht sehr begrenzten, Einfluss auf ihre Entstehung und Dynamik. Man könnte nun versucht sein, der Philosophie hier eine Legitimierungsaufgabe zuzumuten. Philosophie hätte dann die Aufgabe, Weltbilder gewissermaßen zu rationalisieren und Gründe für ein bestimmtes Weltbild, etwa für das Weltbild des modernen Naturalismus oder des neokapitalistischen Individualismus oder des religiösen Fundamentalismus, zu liefern: Philosophie als *Apologie*.

Auch wenn man dieses Verständnis von philosophischer Reflexion als pervers betrachtet, gilt es doch zu beachten, dass im Rahmen einer Konzeption, für die das jeweilige Weltbild die letzte Grenze sinnvoller Begründung bzw. Kritik darstellt, nicht viel mehr übrig bleiben kann. Man könnte einwenden, dass auch in einer derartigen Sichtweise Philosophie die Widersprüchlichkeiten innerhalb eines Weltbildes aufzeigt und so dazu beiträgt, ein Weltbild und die damit zusammenhängende moralische Kultur kohärenter und damit vernünftiger zu machen. Doch die Kritik eines Weltbildes als Ganzes scheint dann tatsächlich nicht mehr möglich zu sein. Die unableitbare Pluralität verschiedener Weltbilder wäre die letzte "Wahrheit", besser: das letzte Faktum. Und weil man dann nicht mehr zwischen Weltbildern dolmetschen und vermitteln könnte, wäre diese Situation extrem konfliktanfällig. Sie führt in den Krieg.

Nun scheint aber ein solcher Weltbildglaube nicht sinnvoll zu sein, weil er mit sich selbst in Widerspruch⁵ gerät. Wer ein Weltbild nämlich als unüberwindliche Grenze hinstellt, beansprucht damit einen "Platz am Fenster", einen Standpunkt, von dem aus er die vermeintlich restlose Weltbildbezogenheit menschlicher Vernunft erkennen kann. Damit aber muss er einen Standpunkt außerhalb des jeweiligen Weltbildes beanspruchen, was aber eigentlich gar nicht möglich sein dürfte. Er muss den *Standpunkt der Vernunft* beanspruchen, der durch eine durch nichts

zu relativierende (theoretische) Wahrheits- und (praktisch-moralische) Richtigkeitsorientierung gekennzeichnet ist.⁶ Dieser Standpunkt der Vernunft ist offenbar die Voraussetzung für eine wirklich kritische Einstellung gegenüber (weltbildabhängigen) Überzeugungen und so die Voraussetzung für echte Philosophie. Philosophie ist die Absage an jeglichen Abschlussgedanken, die Absage an eine geschlossene Welt, in der alles ist, wie es ist. Philosophie kann alles prüfend in Frage stellen, gerade weil sie sich der Idee objektiver Wahrheit verpflichtet weiß, so sehr sie ebenfalls weiß, dass die Einlösung dieses *Wahrheitsanspruches* immer prekär zu bleiben scheint. Philosophie und Menschsein gehören aus dem Grund zusammen, weil sich in der Philosophie die Größe und das Elend des Menschen widerspiegeln: Eingespannt in eine konkrete geschichtlich bedingte und durch partikuläre Kontexte bestimmte Situation, ist menschliches Denken doch nur dadurch widerspruchsfrei möglich, dass es diese Kontexte relativiert und damit auf ein Ganzes hin überschreitet. Diese ambivalente Lage des denkenden Menschen ist geradezu der Anlassfall für Philosophie.

Nach dem bisher Gesagten scheidet die Vorstellung aus, dass “Christliche Philosophie” oder “Analytische Philosophie” legitimerweise eine apologetische Rolle in Bezug auf ein Weltbild beanspruchen dürften und damit gewissermaßen als Mägde bestimmter Weltbilder (Christentum, Szientismus, Naturalismus usf.) eingefleischte Überzeugungen argumentativ absichern könnten, auch wenn diese Vorstellung vielleicht faktisch sehr häufig vertreten wurde und wird. *Gute Philosophie ist kritische Philosophie, die aktive Suche nach Widersprüchen unter dem Anspruch objektiver Wahrheit.*⁷ Wenn Christliche und Analytische Philosophie gute Philosophie sein wollen, dann müssen sie sich jedenfalls durch ein kritisches und auch selbstkritisches Erkenntnisinteresse und durch eine kritische und auch selbstkritische Methodologie auszeichnen. Doch was könnte man sinnvollerweise positiv unter “Christlicher Philosophie” und unter “Analytischer Philosophie” verstehen?

Zuerst zur “*Analytischen Philosophie*”. Die Analytische Philosophie als mehr oder weniger selbständiges philosophiegeschichtliches Phänomen entstand bekanntlich am Anfang des 20. Jahrhunderts. Als wichtige Gründungsfiguren und Impulsgeber seien hier nur Frege, Wittgenstein, Russel und die Mitglieder des “Wiener Kreises” (Logischer Empirismus) genannt. Der gemeinsame Nenner innerhalb der sich rasch auffächernden Analytischen Philosophie war zu Beginn eine starke Wertschätzung der formalen Logik und der begrifflichen bzw. sprachlichen Analyse bei der Behandlung und Lösung philosophischer Probleme. Philosophie soll-

te auf den Boden moderner Wissenschaftlichkeit gestellt werden und durfte nichts mit metaphysischen und unkontrollierbaren Spekulationen zu tun haben. Damit einher ging ein im Vergleich zur philosophischen Tradition äußerst restriktiver Problembegriff: Ethische, ontologische und metaphysische Fragen wurden in der Frühzeit der Analytischen Philosophie als "irrational" und damit sinnlos angesehen. Ein postuliertes Sinn- bzw. Abgrenzungskriterium (Analytizität, empirische Verifizierbarkeit, Alltagssprachgebrauch, Falsifizierbarkeit usw.) sollte dazu dienen, sinnvolle (bzw. wissenschaftliche) und sinnlose (bzw. unwissenschaftliche) Aussagen bzw. Theorien voneinander unterscheiden zu können und so die Voraussetzungen für eine wissenschaftliche Philosophie zur Verfügung zu stellen. Die Brauchbarkeit derartiger Sinnkriterien erwies sich freilich immer wieder als fragwürdig.⁸

Es kann daher nicht verwundern, dass die Analytische Philosophie der Gegenwart (die kein einheitliches Programm mehr beinhalten dürfte; man denke an so gegensätzliche Protagonisten wie Rorty, McDowell, Putnam, Nagel und Plantinga) sich von den anfänglichen methodischen Beschränkungen vielfach distanziert hat, so dass es nicht einfach ist, eine bruchlose Traditionslinie zu erkennen. In den gegenwärtigen analytisch-philosophischen Diskussionen werden sehr eifrig ethische und metaphysische Fragen und Probleme erörtert; manchmal auch in einer Weise, die von der methodischen Disziplin der Anfänge kaum mehr etwas ahnen lässt. Und zuweilen hat man auch den Eindruck, dass eine gewisse philosophiehistorische Unbedarftheit mancher analytisch orientierter Philosophen dazu führt, dass eigentlich schon längst geschlagene Schlachten geschlagen werden.

Ein tatsächlich bewahrenswertes Anliegen der Analytischen Philosophie findet sich meines Erachtens in *jeder* guten, d.h. kritischen Philosophie. Dieses Anliegen besteht in erster Linie darin, größtmögliche begriffliche *Klarheit* in Fragestellungen und Antwortversuchen zu erreichen. Man könnte sogar sagen: Jede gute Philosophie war und ist in der einen oder anderen Weise analytische Philosophie. Philosophie sollte mit klaren und differenzierten Begriffen operieren, sie muss logisch einwandfrei argumentieren und sollte sprachlich einfach sein; und sie sollte ein Höchstmaß an rationaler Ausweisbarkeit bieten und sich jeder auch noch so kritischen Prüfung stellen können. Die Einsicht, dass viele (philosophische) Probleme schon durch eine begriffliche oder logische Analyse entschärft werden können bzw. erst in ihrer eigentlichen Gestalt erkannt werden können, bleibt wohl für immer gültig. (Selbst-)Kritische Philosophie ist Philosophie, die sorgsam auf (ihre eigene) Sprache und (ihren

eigenen) Sprachgebrauch achtet und nicht in einen unfruchtbaren oder esoterischen Jargon abgeleitet. Mit diesen Forderungen dürfte auch klar werden, dass eine analytische Methode, die dem ursprünglichen philosophischen Fragen entspricht (“Was heißt das genau?”, “Wie meinst Du das genau?” usf.), als solche noch keinerlei inhaltliche Festlegungen oder Beschränkungen ihres Gegenstandsbereiches mit sich bringen muss. Ein Analytischer Philosoph sollte sich davor hüten, vorschnell von “Unsinn” oder “Unwissenschaftlichkeit” zu sprechen, weil damit nicht selten interessante und weiterführende Verständigungsprozesse abgeblockt werden. Wenn Analytische Philosophie nicht offen für konkurrierende Philosophieverständnisse bleibt oder gar Frageverbote aufstellt, gleitet sie in einen bornierten und engstirnigen, letztlich immer angstgeleiteten Dogmatismus ab.

Nun aber zur “*Christlichen Philosophie*”.⁹ Das Programm einer christlichen Philosophie ist sehr umstritten und wird vielfach auch von Gläubigen und Theologen in Frage gestellt. Der Ausdruck “Christliche Philosophie” ist aber unproblematisch, wenn man ihn deskriptiv versteht, etwa im Sinne von “österreichische Philosophie”. Man kann dann faktische Gemeinsamkeiten und Traditionslinien hinsichtlich Vertretern, Methoden und Aussagen feststellen. Zweifellos gibt es das historische Phänomen einer christlichen Philosophie. Doch was könnte “Christliche Philosophie” in einem normativen Sinn bedeuten?¹⁰ Geht es um ein philosophisches Denken und Fragen innerhalb des Christentums und innerhalb des christlichen Glaubens und in kritischem Bezug auf die jeweils herrschenden Zeitgeistströmungen und Philosophien? Geht es darum, dass die Philosophie den geoffenbarten Glaubenswahrheiten nicht widersprechen darf bzw. diese Glaubenswahrheiten bestätigt? Kann eine “Christliche Philosophie” gar als *philosophia perennis* auftreten und von einem gesicherten und auch durch die Offenbarung verbürgten Bestand philosophischer Wahrheiten ausgehen?¹¹ Meines Erachtens kann dies alles eher nicht die Aufgabe sachgemäßer Philosophie sein. Vielmehr gilt: Wenn man die missverständliche Bezeichnung “Christliche Philosophie” überhaupt verwenden will, dann hätte eine solche Philosophie als christliche Religionsphilosophie neben den Aufgaben, die Philosophie überhaupt hat, die Aufgabe, den christlichen Glauben zu analysieren, zu kritisieren und einen Beitrag zu seinem Verständnis zu leisten (sie könnte aber nicht ohne weiteres mit der Wahrheit des Glaubens argumentieren, weil sie dann nicht mehr Philosophie, sondern Theologie wäre). Christliche Philosophie hätte auch die wichtige Aufgabe, die *Voraussetzungen des Glaubens* rational auszuweisen, insbesondere die Geschöpflichkeit der Welt und

die sittliche Ansprechbarkeit des Menschen. Im nächsten Abschnitt, in dem es um das Verhältnis von Glaube und Vernunft bzw. Theologie und Philosophie gehen wird, soll diesen Aspekten noch ausführlicher nachgegangen werden.

Als philosophiegeschichtliches Phänomen stellt Christliche Philosophie die großen und jeden Menschen *als* Menschen betreffenden Fragen: Was ist der Mensch? Was ist Wirklichkeit? Woher kommt die Welt? Existiert Gott und in welcher Weise kann man verantwortlich von Gott sprechen? Worin besteht der Sinn des menschlichen Daseins? Was ist das Gute und was ist das Böse? Hat der Tod das letzte Wort? Ich denke, dass jede gute Philosophie, die immer auch *existentiell und lebensrelevant* sein sollte, sich mit diesen Fragen auseinandersetzen muss, wenn sie denn in Wahrheit Philosophie bleiben möchte. Die Fragen der Philosophie sind die Fragen des Menschen, der sich in der Wirklichkeit im Ganzen orientieren muss. In diesem Sinn trägt das Philosophieren notwendig *metaphysischen* Charakter.¹² Man könnte deshalb sagen, dass jede gute Philosophie in gewisser Weise immer auch christliche Philosophie ist, wenn und weil sie die traditionellen Fragestellungen der Christlichen Philosophie aufgreift (aber vielleicht ganz anders beantwortet). Philosophie ereignet sich nicht im luftleeren Raum, sondern ist immer auch abhängig von historischen und kulturellen Traditionen, ohne dass diese historischen und kulturellen Traditionen zum Maß der (philosophischen) Wahrheit werden dürften. Die geistige Substanz des Christentums ist ein bestimmender Faktor der abendländischen Kultur. Egal in welcher Weise man nun zu dieser Substanz Stellung nimmt, man kann sie nicht philosophisch unbewältigt lassen. Auch in einer weithin postchristlichen Zeit ist unser Selbst- und Weltverständnis zu einem großen Teil noch immer durch christliche Wurzeln geprägt. Philosophie hat dies kritisch zu reflektieren.

Die Einsicht, dass auch Philosophie nicht im luftleeren Raum, gleichsam von einem archimedischen Punkt aus betrieben werden kann, sondern stets "theoriegeleitet" ist und von vorphilosophischen, lebensweltlichen Voraussetzungen und Annahmen abhängt, führt etwa im Kritischen Rationalismus zu den Prinzipien des theoretischen Pluralismus und der kritischen Prüfung (anstelle eines neuzeitlichen Begründungsdenkens). Der Kritische Rationalismus vertritt auch einen konsequenten Fallibilismus, d.h. er geht davon aus, dass die menschliche Vernunft stets fehlbar bleibt, ohne damit einen objektiven und in diesem Sinn unbedingten Wahrheitsanspruch aufzugeben.¹³ Diese methodischen Prinzipien sind auch für eine Analytische und Christliche Philosophie sinnvoll und ange-

bracht. Gerade der Philosoph, der aus einem gläubigen Selbstverständnis heraus philosophiert, wird es der menschlichen Vernunft bestreiten, sich auf einen absoluten, gleichsam gottähnlichen Standpunkt stellen zu dürfen. Die konstitutive Ungewissheit und Vorläufigkeit des Menschen liegt gerade in seiner Endlichkeit und Geschöpflichkeit begründet. Dieser Umstand befreit nicht davon, sich um größtmögliche Klarheit und intellektuelle Redlichkeit zu bemühen – im Gegenteil. Jedenfalls gilt sowohl in Bezug auf die Analytische als auch in Bezug auf die Christliche Philosophie: Das Philosophieren bestimmt sich durch seinen Wahrheitsbezug aus sich selbst und muss wesentlich als eine Tätigkeit, als ein menschlicher Vollzug begriffen werden: *Philosophie ist Philosophieren, und d.h. radikales Fragen.*

2 *Vernunft und Glaube – Philosophie und Theologie*

Die Frage nach den Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen Analytischer und Christlicher Philosophie impliziert die Frage nach dem Verhältnis zwischen Vernunft und Glaube bzw. Philosophie und Theologie. Denn der Terminus “christlich” bezieht sich offenbar auf den christlichen *Glauben*. Was also kann sinnvollerweise einerseits unter “Vernunft” und andererseits unter “Glaube” verstanden werden und in welchem Verhältnis stehen Vernunft und Glaube (bzw. Philosophie und Theologie) zueinander?¹⁴ Diese wichtige religionsphilosophische bzw. fundamentaltheologische Frage stellt sich nicht erst seit den wissenschaftstheoretischen Errungenschaften der hochmittelalterlichen Scholastik. Gegenwärtig scheint dieser Frage angesichts der zunehmenden Irrationalität im Bereich der Religion und auch religiösen Fundamentalisierung weitere Bereiche der Welt wieder ganz besondere Brisanz zuzukommen.

Ich gehe von einem von vornherein praktischen, nämlich eine ethische Dimension beinhaltenden Vernunftbegriff aus. Unter “*Vernunft*” sei hier in einem ganz weiten Sinn das spezifisch menschliche Vermögen verstanden, mit der Wirklichkeit der Welt verantwortbar umzugehen, also insbesondere widerspruchsfrei und sachgemäß zu denken, zu sprechen und zu erkennen; und dementsprechend auch zu handeln. Zur Vernunft gehören neben der Anwendung der logischen Denkgesetze, dem Selbstbewusstsein und der empirischen Erkenntnis auch etwa die sittliche Einsicht und künstlerische Intuition. Die prinzipiell fehlbar bleibende Vernunft richtet sich in ihrem irreduziblen Wahrheitsbezug auf das, was objektiv der Fall ist und bewährt sich durch herrschaftsfreie Diskurse, in denen lediglich die besseren Argumente zählen. Mit Franz von Kutschera kann man

Vernunft als die *Fähigkeit und Bereitschaft bestimmen, sich am objektiv Richtigen zu orientieren*.¹⁵

Unter “*Glaube*” wird Vieles verstanden. Im Alltagssprachgebrauch beziehen sich die Wörter “*Glaube*” bzw. “*glauben*” häufig auf einen defizienten Wissensmodus, etwa auf Meinungen oder Vermutungen, die auf Wahrscheinlichkeitsgründen beruhen. *Glaube* ist hier ein bloßes “Für-wahr-Halten” von nicht sicher gewussten Sachverhalten. In einem allgemeinen religiösen Sinn kann unter “*Glaube*” eine anerkennende und vertrauende Haltung in Bezug auf das Göttliche bzw. auf Gott als dem absoluten Geheimnis der Wirklichkeit verstanden werden. Im religiösen Glauben geht es nicht so sehr um theoretische Welterklärung, als vielmehr um eine existentielle und praktische Dimension, nämlich um die Befreiung aus den leidvoll erfahrenen Bedingungen der Endlichkeit und um das Lebenkönnen aus einer letzten und unüberbietbaren Geborgenheit.

Der allgemeine religiöse Glaube wird durch den christlichen Glauben zu seiner eigenen Wahrheit gebracht. Im spezifisch christlichen Sinn bedeutet “*Glauben*”, an “*Jesus Christus als den Sohn Gottes glauben*”, und d.h.: *Anteilhaben am Verhältnis Jesu zu Gott*. Der christliche Glaube bezieht sich auf die von Jesus herkommende und in der Kirche gegenwärtige christliche Botschaft mit ihrem eigentlich ungeheuerlichen Anspruch, *Offenbarung*, also “*Wort Gottes*”, nämlich die Selbstmitteilung und Selbstzusage Gottes im mitmenschlichen Wort der Verkündigung zu sein. Dabei erläutert der Inhalt von “*Wort Gottes*” seinen eigenen, zunächst hochproblematischen Anspruch: Eine Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ist auf Grund der Unzugänglichkeit, Absolutheit und Transzendenz Gottes nur in der Weise möglich, dass der Mensch in eine von Ewigkeit her bestehende innergöttliche Relation aufgenommen ist, nämlich in die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, die als der Heilige Geist selber Gott ist (Dreifaltigkeit Gottes). Dieses unbedingte Aufgenommensein in die Liebe Gottes zu Gott hat sein Maß nicht an der Welt und kann deshalb auch nicht an der Welt selbst “abgelesen”, also mit der Vernunft erkannt werden, sondern muss der Welt in einem geschichtlich begegnenden menschlichen Wort hinzugesagt werden (Menschwerdung des Sohnes in Jesus von Nazaret). Und der Glaube ist damit keine Leistung des Menschen, sondern kann nur als nun offenbare Gnade Gottes, nämlich als das Erfülltsein vom Heiligen Geist verstanden werden. Dieser Heilige Geist verbindet die Gläubigen untereinander und mit Christus (Geistsendung als Kirchewerdung). In dieser Sicht ist der einzige “Gegenstand” des Glaubens die *Selbstmitteilung Gottes in sei-*

nem Wort, also dass wir tatsächlich in Christus von Gott angesprochen werden und von Christus her im Heiligen Geist für immer Gemeinschaft mit Gott haben. Das Ziel von "Wort Gottes" ist die Erlösung und Befreiung des Menschen, also die Entmachtung der in seiner Todsverfallenheit wurzelnden und ihn immer wieder unmenschlich machenden Angst um sich selbst durch die Zusage einer Leben und Sterben überdauernden, ewigen Gemeinschaft mit Gott.

Vernunft und Glaube unterscheiden sich also in grundlegender Weise, obwohl sie aufeinander bezogen bleiben. Die Vernunft kann den Glauben von sich aus nicht entwerfen, sondern muss ihn hörend empfangen. Der Glaube kann damit – gegen allen Rationalismus – nicht durch die Vernunft begründet, ja nicht einmal plausibel gemacht werden. Dennoch ist der Glaube – gegen allen Fideismus – nicht unvernünftig, weil seine Vernunftgemäßheit darin besteht, alle Einwände der Vernunft gegen ihn mit vernünftigen Argumenten abweisen zu können. Der Glaube fordert und fördert eine möglichst kritische Vernunft, damit er sich vom Aberglauben unterscheiden kann. Aberglaube besteht darin, etwas anderes als die Selbstmitteilung Gottes zu glauben, etwas zu "glauben", das prinzipiell schon durch die Vernunft erkannt werden kann. Die Vernunft wird durch den Glauben, der durchaus auch in noch anonymer Gestalt vorliegen kann, davor bewahrt, sich selbst absolut zu setzen. Und gleichzeitig wird sie dazu befreit, mit sich selbst so vernünftig wie möglich umzugehen. Der Glaube an ein letztes Geborgensein ermöglicht eine zu Sachgemäßheit und Selbstkritik befreite Vernunft.

Der Glaube widerspricht somit nicht der Vernunft, obwohl er von ihr nicht bewiesen, ja nicht einmal "plausibel" gemacht werden kann. Doch innerhalb des Glaubens dient die Vernunft dazu, den Glauben verstehen zu können. Außerdem setzt der Glaube einige Vernunftwahrheiten voraus, die als solche nicht geglaubt werden können, aber an der Gewissheit des Glaubens teilhaben. Es handelt sich dabei um die *Geschöpflichkeit der Welt*, um die *sittliche Ansprechbarkeit des Menschen* und um die *historische Faktizität der christlichen Botschaft* bzw. die *historische Faktizität des Menschen Jesus*.

Wenn der Glaube vor der Vernunft verantwortbar sein soll, dann muss er vor der Vernunft über die im Begriff "Wort Gottes" vorausgesetzte Bedeutung des Wortes "Gott" Rechenschaft geben können. Dabei antwortet die christliche Botschaft auf das Problem, wie man angesichts der traditionell behaupteten Unbegreiflichkeit Gottes dennoch einen sinnvollen Gottesbegriff bilden kann mit dem Hinweis darauf, dass alles, was ist, "aus dem Nichts", also *total, restlos* geschaffen ist. Die Geschöpflichkeit

der Welt besteht darin, dass die Welt und jedes Seiende in ihr vollkommen darin aufgehen, ohne Gott nicht sein zu können. Unser Sein und unser Geschaffensein ist ein und dasselbe. Und Gott ist daher, "*ohne wen nichts ist*". Man begreift damit aber immer nur das von Gott Verschiedene, das auf ihn verweist.¹⁶ Deshalb kann man von Gott auch nur hinweisend, indirekt, eben "analog" sprechen; und nicht so, als ob er unter Begriffe fiel. Gott ist kein "Systembestandteil", kein Seiendes neben anderen Seienden (auch nicht das "höchste" Seiende). Erkenntnisgrund für die so verstandene Geschöpflichkeit der Welt als einem "restlosen Bezogensein auf... / in restloser Verschiedenheit von..." ist, dass alles in der Welt die Struktur einer unauflöselichen Einheit von Gegensätzen aufweist, und dass diese Einheit von Gegensätzen sich letztlich logisch widerspruchsfrei nur aussagen lässt, wenn man sie als geschöpflich, also als "restlos bezogen auf... / in restloser Verschiedenheit von..." versteht.¹⁷ In dieser Sicht ist also die Geschöpflichkeit der Welt kein Glaubensgegenstand, sondern kann durch die Vernunft erkannt werden. In dieser durch eine logische Implikation vermittelten Erkenntnis der Welt als geschöpflich besteht *natürliche* oder *philosophische Gotteserkenntnis* als einer Verstehensvoraussetzung des Glaubens, die aber als solche noch keine Gemeinschaft mit Gott begründen kann. Von der Welt her kann man Gott immer nur im Modus seiner Abwesenheit und Unzugänglichkeit erkennen. Erst der Glaube an das "Wort Gottes" ermöglicht auch Gemeinschaft mit diesem Gott, die darin besteht, von vornherein in die Liebe des Vaters zum Sohn "hineingeschaffen" und in ihr geborgen zu sein.

Die christliche Botschaft beansprucht, im Glauben angenommen zu werden, weil sie den Menschen von der Wurzel seiner Unmenschlichkeit, nämlich von der Macht der Angst um sich selbst, befreien könne. Dann aber muss der Mensch im Voraus zur Begegnung mit der christlichen Botschaft den Unterschied zwischen "menschlich" und "unmenschlich" wenigstens im Prinzip verstehen können. So setzt der Glaube die sittliche Ansprechbarkeit und die sittliche Einsicht des Menschen voraus. Ein naturalistisches Menschenbild wird ausgeschlossen. Darüber hinaus ergibt sich, dass die Prinzipien und Normen für verantwortbares Handeln nicht geglaubt, sondern nur aus der geschaffenen Wirklichkeit mit Hilfe der Vernunft erkannt können. Ethik ist also stets Sache der Vernunft. Auf diesen Sachverhalt bezieht sich die traditionelle Rede vom "natürlichen Sittengesetz".¹⁸

Die Existenz der christlichen Botschaft ist für jedermann erkennbar. Aber ihre Wahrheit ist nur dem Glauben zugänglich, nämlich dadurch,

dass man sie sich gesagt sein lässt. Die historische Faktizität des Menschen Jesus von Nazaret ist ebenfalls für jedermann erkennbar. Die Bestreitung dieser Faktizität dürfte letztlich nicht plausibel sein. Aber dass dieser Mensch der Sohn Gottes ist, also dass dieser Mensch mit Gott in der Weise Gemeinschaft hat, dass er in die Selbstpräsenz Gottes, die wir den Sohn nennen, hineingeschaffen ist ("hypostatische Union"), und dadurch anderen Menschen Anteil an seinem Gottesverhältnis geben kann, dies lässt sich ebenfalls nur durch das "Wort Gottes" im Glauben erkennen.

Dieses vorgeschlagene Verhältnis von Vernunft und Glaube besagt nun für das *Verhältnis von Philosophie und Theologie* Folgendes:¹⁹ Philosophie und Theologie unterscheiden sich sowohl hinsichtlich ihres Gegenstandsbereiches (Materialobjekt) als auch hinsichtlich ihres Erkenntnisprinzips (Formalobjekt) grundlegend voneinander. Eine wahre theologische Aussage kann niemals durch eine philosophische Aussage begründet oder auf eine solche zurückgeführt werden. Deshalb kann es auch aus theologischen Gründen keinen "Christliche Philosophie" geben, wenn man darunter eine Vermischung von Theologie (bzw. Glaube) und Philosophie (bzw. Vernunft) versteht. Auch kann philosophische Wissenschaftstheorie von ihren eigenen Voraussetzungen her für die Theologie keinen Platz im Kanon der Wissenschaften vorsehen. Doch kann philosophische Wissenschaftstheorie auch keine stichhaltigen Vernunftgründe gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie geltend machen. Diese Wissenschaftlichkeit der Theologie besteht vor allem auch darin, dass sich die Theologie mit anderen Wissenschaften auseinandersetzt und auf ihre Anfragen und Einwände eingeht. Deshalb ist es sinnvoll, dass Theologie auch auf der Universität vertreten ist.

Allerdings bleiben in dieser Sicht Philosophie und Theologie auch aufeinander bezogen. Sachgemäße Theologie setzt Philosophie voraus, genau so wie der Glaube die Vernunft voraussetzt. Es geht ja im Glauben um die Selbstmitteilung Gottes (Glaube) an die Welt (Vernunft). Philosophie übt gegenüber der Theologie eine kritische Funktion aus. Eine theologische Aussage darf niemals einer wahren philosophischen Aussage widersprechen. "Theologie ohne Philosophie hört auf, Theologie zu sein, und ist dann selber nur eine schlechte Philosophie, bloße Ideologie." *Knauer, Glaube, 405*. Umgekehrt verhilft die Auseinandersetzung mit der Theologie der Philosophie zu einem Höchstmaß an Autonomie, ganz ähnlich wie der Glaube den Menschen aus der Angst um sich selbst zu einem Handeln befreit, das sich selbstlos an der objektiven Wirklichkeit orientieren kann. Herrschaftsfreie (philosophische) Diskurse, in

denen lediglich die besseren Argumente zählen, sind nur möglich, wenn die Diskursteilnehmer sich nicht mehr um jeden Preis mit ihren Überzeugungen identifizieren müssen. Dies aber setzt in jedem Fall eine zumindest anonyme Glaubenshaltung voraus. Denn nur aus einem letzten Geborgensein heraus kann der Mensch ohne zu verzweifeln seine eigene Endlichkeit, Vorläufigkeit und Fehleranfälligkeit anerkennen und eine heilsame Selbstdistanz aufbauen. Andernfalls muss er irgendetwas in der Welt zu seinem Gott machen und sich daran um jeden Preis anklammern (bis dieses “Vertrauen” in Verzweiflung umschlägt, wenn dem Menschen das fälschlich Vergötterte schließlich genommen wird).

Eine Philosophie, die der christlichen Botschaft geschichtlich begegnet ist und die dann auch die der Vernunft zugänglichen Voraussetzungen dieser Botschaft (Geschöpflichkeit der Welt, sittliche Ansprechbarkeit bzw. Freiheit des Menschen, faktische Existenz der Botschaft bzw. Jesu) erfasst hat, wird sich um eine kritische Prüfung eben dieser Voraussetzungen bemühen. *In diesem Sinne* könnte man dann auch von “Christlicher Philosophie” sprechen. Dabei muss aber eine sich selbst immunisierende philosophische Apologetik ausgeschlossen sein. Viel eher geht es in diesem Zusammenhang darum, die der Vernunft zugänglichen Voraussetzungen der christlichen Botschaft einem sachgemäßen Verständnis zuzuführen und zu prüfen, ob sie tatsächlich bestehen und rational ausgewiesen werden können. Es geht auch hier um ein kritisches Erkenntnisinteresse. Eine Philosophie, die die christliche Botschaft und ihre Voraussetzungen ernst nimmt, wird alle weltlichen Absolutheitsansprüche als illusionär entlarven. Sie wird die Vorläufigkeit und Fraglichkeit der Welt und des menschlichen Lebens in dieser Welt schonungslos darstellen und damit in gewisser Weise “Götzenkritik” betreiben. Und eine in diesem Sinne “Christliche Philosophie” ist gut beraten, wenn sie sich dazu auch analytischer und sprachanalytischer Methoden bedient.²⁰

3 Fazit

Das mögliche und faktisch auch existierende Spannungsverhältnis zwischen “Christlicher” und “Analytischer Philosophie” scheint auf ein ideologisches Problem hinauszulaufen. Das Philosophieren ist von seinem Wesen her unteilbar. Ein Spannungsverhältnis wird nur dadurch verursacht, dass man in unkritischer Weise unsachgemäße Begriffe von Philosophie bzw. Vernunft und Theologie bzw. Glaube voraussetzt und anwendet; und dass man sich durch willkürliche Immunisierungsstrategien in sich selbst verschließt. Zum Schluss noch ein wenig Polemik: Die (ge-

genwärtige) Wissenschafts(un)kultur prämiert (zunehmend) willkürliche Selbstimmunisierungsstrategien: Ein zeitgeistiger und PR-wirksamer Bluff möchte das kritische Argument ersetzen; gerade auch im Bereich einer “Christlichen” und “Analytischen Philosophie”.

Anmerkungen

- 1 Leicht veränderte Version meines gleichnamigen Artikels in: R. Knoll/M. Benedikt (Hg.), *Verdrängter Humanismus – Verzögerte Aufklärung* (Bd. VI). Auf der Suche nach authentischem Philosophieren – Philosophie in Österreich 1951-2000, Wien 2010, pp. 963–977.
- 2 Am Fachbereich Philosophie an der katholisch-theologischen Fakultät ist auch das Päpstliche Philosophische Institut eingerichtet (“ad instar facultatis”), an dem Studierende kirchliche akademische Grade erwerben können.
- 3 Der Mensch ist, wie es scheint, das einzige Lebewesen, das um seine eigene Todesverfallenheit weiß und das sich daher auch genötigt sieht, gegenüber dem Tod Stellung zu beziehen. Die Todesverfallenheit des Menschen – und damit das Bewusstsein von Vergänglichkeit und Verwundbarkeit – bedingt auch die Angst des Menschen um sich selbst, die der letzte Grund für alle Unmenschlichkeit sein dürfte: Unter der Macht der Angst um sich selbst ist man bereit, sich notfalls um *jeden* Preis abzusichern. Vgl. dazu im klinisch-psychologischen Kontext etwa I. Yalom, *Existenzielle Psychotherapie*, Köln ⁴2005, 41ff., sowie grundlegend E. Becker, *The Denial of Death*, New York 1973.
- 4 Vgl. R. Deinhammer, *Fragliche Wirklichkeit – Fragliches Leben. Philosophische Theologie und Ethik bei Wilhelm Weischedel und Peter Knauer*, Würzburg, 2008.
- 5 Es wird hier vorausgesetzt, dass das (nicht sinnvoll bestreitbare) logische Nichtwiderspruchsprinzip (es ist ausgeschlossen, dass *p* und non-*p* zugleich und unter der selben Hinsicht wahr sind) das Grundprinzip der Vernunft und damit auch das Grundprinzip der Philosophie ist.
- 6 Vgl. Th. Nagel, *Das letzte Wort*, Stuttgart 1999, bes. 22-56.
- 7 Vgl. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen ⁵1991, 50ff.
- 8 Vgl. etwa P. Strasser, *Der Weg nach draußen. Skeptisches, metaphysisches und religiöses Denken*, Frankfurt a. M. 2000, 37.
- 9 Vgl. das Standardwerk E. Coreth u.a. (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, 3 Bände, Graz 1997 bis 1990. – Aus evangelischer Sicht vgl. z.B. K. Kindt, *Vorschule christlicher Philosophie*, Hamburg 1991.
- 10 Um diese Frage zu verdeutlichen, sei eine ähnliche Frage gestellt: “Kann es zu Recht eine christliche Wissenschaft (z.B. Logik, Physik, Ökonomie oder Psychologie) geben?”
- 11 Eine derartige Vorstellung findet sich etwa bei A. Dempf, *Christliche Philosophie. Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Bonn ²1952. Ebd., 54-105, entfaltet er die Grundlinien einer christlich-philosophischen Anthropologie, Kosmologie bzw. Schöpfungslehre, Freiheitslehre, Gewissenslehre, Unsterblichkeitslehre und Geschichtsphilosophie.
- 12 Vgl. etwa W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 1998 (repographischer Nachdruck der 1975 in dritter Auflage erschienen zweibändigen Ausgabe), Band 1, 25ff., bes. 28-30.
- 13 Vgl. Albert, *Traktat*, 35ff.
- 14 Die folgenden religionsphilosophischen bzw. fundamentaltheologischen Überlegungen orientieren sich hauptsächlich an P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg ⁶1991.

- 15 Siehe F. v. Kutschera, *Die großen Fragen. Philosophisch-theologische Gedanken*, Berlin/New York 2000, 19.
- 16 Dieses ungewohnte, eine *relationale Ontologie* (die Wirklichkeit der Welt ist konstituiert als einseitige Relation auf Gott [und nicht als Substanz, die sich erst nachträglich auf Gott bezöge und zu Gott gewissermaßen hinzuaddiert werden könnte]) voraussetzende Verständnis von Geschöpflichkeit unterscheidet sich erheblich von den verbreiteten, aber völlig unzureichenden Vorstellungen, etwa in Bezug auf eine Kausalursache, auf einen "Urknall" oder gar "Intelligent Design": Nicht nur ein möglicher Anfang der Welt ist geschaffen, sondern auch die gegenwärtige Welt, die Welt überhaupt in allen ihren Aspekten. Und auch eine nach den Gesetzmäßigkeiten von "Zufall und Notwendigkeit" ablaufende Evolution wäre geschaffen, würde also restlos darin aufgehen, ohne Gott nicht sein zu können. Vgl. R. Deinhammer, *Fragliche Wirklichkeit?*, in: *Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie*, Heft 30 (2008), 121-135.
- 17 Zum Beispiel bedeutet Veränderung – und alles scheint der Veränderung unterworfen zu sein – ein Zugleich von Identität und Nicht-Identität; Endlichkeit bedeutet ein zunächst widerspruchsproblematisches Zugleich von Sein und Nicht-Sein. Auch menschliches Personsein (Selbstpräsenz) scheint eine Gegensatzeinheit zu sein, nämlich ein Zugleich von Ich und Nicht-Ich, Geist und Materie. Vgl. dazu R. Deinhammer, *Erkenntnistheoretische und ontologische Aspekte der menschlichen Freiheit*, in: M. Dürnberger/F. Gruber/R. Kögerler (Hrsg.), *Homo animal materiale. Die materielle Bestimmtheit des Menschen*, Linz 2008, 65- 86.
- 18 Das Grundkriterium einer rationalen Ethik besteht darin, einen Schaden nicht ohne "entsprechenden Grund" zu verursachen bzw. zuzulassen, und d.h.: in umfassender (auch: unpersönlicher) und somit nicht mehr relativierbarer Betrachtung nicht kontraproduktiv zu handeln. Unverantwortliche Handlungen haben stets die Struktur von Raubbau: Sie untergraben auf die Dauer und im Ganzen den Wert (-verbund), den sie anstreben; oder sie vergrößern den Schaden (-sverbund), den sie vermindern möchten. Vgl. dazu P. Knauer, *Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik*, Frankfurt a. M. 2002.
- 19 Vgl. zu diesem Thema etwa M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1970.
- 20 Vgl. etwa D. Antiseri, *Vernunft und Glauben angesichts der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München 2001, 44f.: "Damit der Glaube möglich ist, ist es notwendig, dass zuvor die als unbezweifelbar geltenden Gewissheiten irdischer Absolutheiten zerstört werden. In einem solchen Werk der Demontage erwiesen sich für unsere Tage jene Werkzeuge als höchst wirksam, die im analytisch-epistemologisch-hermeneutischen Arsenal geschmiedet wurden. Gewiss sind einige Strömungen der analytischen Philosophie, der kritische Rationalismus Poppers, die Hermeneutik Gadamers, der Anti-Konstruktivismus Hayeks und der methodologische Individualismus Mises', keine christliche Philosophie; und dennoch sind sie Philosophien, die einerseits mit dem Christentum vereinbar sind und andererseits die wirksamsten begrifflichen Werkzeuge in der Demontage der irdischen Absolutheiten zur Verfügung stellen, jener Absolutheiten, die verboten, sich etwa zum christlichen Glauben zu bekennen." – vgl. auch den Hinweis in Endnote 4.

Robert Deinhammer SJ
Collegium Canisianum
Internationales Theologisches Kolleg
Tschurtschenthalerstr. 7
6020 Innsbruck, Austria

<robert.deinhammer@jesuiten.org>

*Diskussion: Gibt es ein
Spannungsverhältnis zwischen
"Christlicher" und "Analytischer"
Philosophie?*



*Ein kritischer Kommentar zur unmittelbar
vorhergehenden gleichnamigen Abhandlung*

REINHARD KAMITZ

Das von mir zu kommentierende Exposee über das Verhältnis von christlicher und analytischer Philosophie, dessen Autor mir beim Verfassen dieser Arbeit unbekannt war, ist – wie er in seiner Schrift berichtet – durch die Tatsache inspiriert, dass an der Paris-Lodron-Universität Salzburg zwei Fachbereiche für Philosophie eingerichtet sind: einer an der kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen und ein anderer an der katholisch-theologischen Fakultät. Diese Tatsache wird in dem Exposee als *Salzburgs Parallelismus* bezeichnet (S.73). Dabei ist allerdings *nicht* eine Doppelgleisigkeit in dem Sinne gemeint, als würden an beiden Fakultäten unter dem Namen 'Philosophie' deckungsgleiche oder zumindest einander stark überlappende Forschungsprogramme verfolgt bzw. identische oder sehr ähnliche Lehrangebote aktualisiert. Vielmehr scheint, so der Autor des Exposees, zwischen beiden Philosophien zumindest auf den ersten Blick ein Spannungsverhältnis zu bestehen (S.74). Denn die Philosophie an der kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Fakultät ist vorwiegend analytisch geprägt, während man die Philosophie an der katholisch-theologischen Fakultät im Wesentlichen als *christlich* bezeichnen darf. Diese zwei Konzepte von Philosophie scheinen jedoch über Wesen, Aufgabe und Reichweite der Philosophie so unterschiedliche Vorstellungen zu beinhalten, dass – wie der Autor der Schrift beklagt – ein fruchtbares Gespräch zwischen Vertretern beider Philosophieauffassungen (zumindest im Rahmen der akademischen Philosophie) kaum zustande kommt (S.75). Mit seinen Erörterungen über das Verhältnis von christlicher und analytischer Philosophie möchte der Autor der Abhandlung (der, wie ich vermute, ein christlicher Philosoph ist) einen kleinen Beitrag zur Begriffsklärung und damit auch einen Beitrag zur Verständigung leisten." (S.74)

So sehr alle Bemühungen um bessere Verständigung zu begrüßen sind, ist es doch mein Eindruck, dass dieses Ziel in der vorliegenden Schrift *nicht* erreicht wird. Für dieses Scheitern sind m.E. vor allem zwei Gründe

maßgebend:

- erstens, weil der Autor des Exposees ziemlich dogmatisch postuliert, worin gute Philosophie zu bestehen habe und dabei von diesen Postulaten abweichende Ideen über Aufgaben, Methoden und Probleme der Philosophie einfach zur Seite schiebt,
- und zweitens, weil seine Vorstellungen von analytischer Philosophie der Eigenart dieses Philosophiekonzepts kaum gerecht werden

Auf beide Punkte will ich nun kurz zu sprechen kommen.

Völlig zu Recht weist der Autor der vorliegenden Abhandlung darauf hin, dass im Laufe der Geschichte dessen, was man ‘Philosophie’ nennt oder so genannt hat, eine Vielzahl von ganz unterschiedlichen Philosophiebegriffen propagiert wurde (S.74). Diesen “Pluralismus von Philosophien” sieht er als unbefriedigend an, und so macht er sich daran, nach einem “gemeinsamen Nenner unterschiedlicher Philosophien” zu suchen (S.74). Dabei geht es ihm allerdings *nicht* – und das halte ich für ganz entscheidend – um eine *historische* Suche nach irgendwelchen evtl. *tatsächlich* vorhandenen Gemeinsamkeiten, sondern um den “richtigen” Philosophiebegriff (S.75), genauer “um eine *normative* Sichtweise: Was soll Philosophie sein?” (S.74) In seinem Bemühen um eine Beantwortung dieser normativen Frage gelangt er zunächst auch zu einigen Thesen, gegen die man aus meiner Sicht gar nichts einwenden kann, vor allem zu der These “dass Philosophie von ihrer Wurzel her ein *kritisches, also beurteilendes und prüfendes Unternehmen* darstellt” (S.77) und dass Philosophie “alles prüfend in Frage stellen [kann], gerade weil sie sich der Idee objektiver Wahrheit verpflichtet weiß” (S.77) Unter Berufung auf H. Alberts berühmten *Traktat über kritische Vernunft* wird vom Autor des Exposees gute Philosophie – sei diese analytisch oder christlich – als “*kritische Philosophie*” und d.h. hier als “*die aktive Suche nach Widersprüchen unter dem Anspruch objektiver Wahrheit*” charakterisiert (S.77). Analytische Philosophen werden sicher höchst erfreut sein, wenn sie in der vorliegenden Abhandlung Folgendes lesen können:

“Jede gute Philosophie war und ist in der einen oder anderen Weise analytische Philosophie. Philosophie soll mit klaren und differenzierten Begriffen operieren, sie muss logisch einwandfrei argumentieren und sollte sprachlich einfach sein; und sie sollte ein Höchstmaß an rationaler Ausweisbarkeit bieten und sich jeder auch noch so kritischen Prüfung stellen können. Die Einsicht, dass viele (philosophische) Probleme

durch eine begriffliche oder logische Analyse entschärft werden können bzw. erst in ihrer eigentlichen Gestalt erkannt werden können, bleibt wohl für immer gültig.“ (S.78)

Auf der Basis dieser Überzeugungen über gute Philosophie sollte *eigentlich* die vom Autor erhoffte Verständigung von christlicher und analytischer Philosophie ganz leicht möglich sein, ja man muss sich fragen, wie es angesichts der zitierten methodologischen Grundsätze zu einem Spannungsverhältnis zwischen guter christlicher und guter analytischer Philosophie und der im Essay beklagten Gesprächsunfähigkeit überhaupt kommen konnte. Für mich stellen sich in diesem Zusammenhang allerdings noch zwei weitere Fragen: erstens die Frage, ob bzw. inwieweit die christliche Philosophie diesen hoch gesteckten Idealen auch tatsächlich gerecht zu werden vermag, und zweitens die mir hier noch wichtiger erscheinende Frage, woher der Autor der Abhandlung nun ganz unvermittelt seine Einsicht bezieht, oder was er dafür hält, dass *jede gute* Philosophie sich mit Fragen wie “Woher kommt die Welt?”, “Existiert Gott und in welchem Sinne kann man verantwortlich von Gott sprechen?”, “Hat der Tod das letzte Wort?” usw. auseinandersetzen müsse, “wenn sie denn in Wahrheit Philosophie bleiben möchte” (S.80). Hier beruft sich der Autor der vorliegenden Schrift zweifellos auf eine Art der Wesensschau, auf eine “Erkenntnis” des *Wesens* guter Philosophie, also auf eine “Einsicht” in das, was gute Philosophie “in Wahrheit sein sollte” (S.80). Die große Problematik aller *Wesensschau*en (Was ist das Wesen des Menschen? Was ist das Wesen der Gerechtigkeit? usw.) besteht ja, wie man aus der Geschichte der Philosophie weiß, vor allem darin, dass verschiedene Philosophen oft zu ganz unterschiedlichen Aussagen über das Wesen derselben Sache gelangen und dass mit dem Anspruch, man habe das Wesen dieser oder jener Sache erkannt, ein absoluter, gegen jede Kritik immunisierter Wahrheitsanspruch erhoben wird. Und genau so verhält es sich hier mit Aussagen über das, was gute Philosophie “*in Wahrheit*” sein *sollte*. Mit seiner These, gute Philosophie trage notwendig metaphysischen Charakter und sei deshalb “in gewisser Weise immer auch christliche Philosophie” (!!) klammert der Autor des Exposees kurz und bündig aus dem Bereich guter Philosophie vieles aus, was zu den großen Leistungen der analytischen Philosophie zählt – Leistungen, die schlicht und einfach *überhaupt nichts* mit dem Ursprung der Welt, mit der Existenz Gottes und einem Weiterleben nach dem Tod zu tun haben. Und das führt mich zu einigen Anmerkungen über die eher seltsamen Vorstellungen, die in der von mir zu kommentierenden Abhandlung über die analytische Philosophie präsentiert werden.

Allerdings hat der Autor dieser Abhandlung zweifellos darin Recht, dass sich die analytische Philosophie seit ihren Anfängen bei G. Frege, G.E. Moore und B. Russell zu Beginn des 20. Jhdts kontinuierlich weiter entwickelt hat und sich heute (nach ungefähr hundert Jahren) von manchen ursprünglich vertretenen Einseitigkeiten oder Radikalismen befreien konnte (S.77). Das impliziert, dass hinreichend gehaltvolle Aussagen über Probleme und Methoden *der* analytischen Philosophie – auch der analytischen Philosophie unserer Tage – problematisch sein dürften. Dennoch denke ich, dass das im Exposee genannte Streben nach begrifflicher Klarheit und zureichender Begründung, das die analytische Philosophie zweifellos stets geprägt hat und auch heute noch prägt, *für sich allein* genommen doch viel zu *unbestimmt* ist, um gute analytische Philosophie von guter christlicher Philosophie abgrenzen zu können. So dürfte auch heute noch, wie vor hundert Jahren, ein charakteristisches Merkmal der analytischen Philosophie darin bestehen, dass philosophische Probleme und Thesen durch *logische Analyse der Sprache* – entweder durch logische Analyse *formaler* Sprachen oder durch logisch geleitete Analyse *natürlicher* Sprachen – geklärt werden sollen. Im Vorwort von G. Freges berühmter *Begriffsschrift* aus dem Jahre 1879, die zu den Ausgangspunkten der analytischen Philosophie zählt, ist (auf S. VI und VII) zu lesen:

“Wenn es eine Aufgabe der Philosophie ist, die Herrschaft des Wortes über den menschlichen Geist zu brechen, indem sie die Täuschungen aufdeckt, die durch den Sprachgebrauch über die Beziehungen der Begriffe oft unvermeidlich entstehen, indem sie den Gedanken von demjenigen befreit, womit ihn allein die Beschaffenheit des sprachlichen Ausdrucksmittels behaftet, so wird meine Begriffsschrift, für diese Zwecke weiter ausgebildet, den Philosophen ein brauchbares Werkzeug werden können.”

Dazu kommt als ein weiteres Charakteristikum der analytischen Philosophie, dass dieses Brechen der Herrschaft des Wortes über den menschlichen Geist in der analytischen Philosophie ausnahmslos *Stückwerkkanalyse* (“piecemeal analysis”) ist. Mit großer Sorgfalt und Präzision werden spezielle sprachanalytische Probleme behandelt und in kleinere, vorab zu lösende Detailprobleme untergliedert – ganz im Gegensatz zu der holistischen Einstellung, die in der Suche nach philosophischen Weltbildern und Synthesen dominant ist und nicht selten auf Kosten der Logik geht. Zu den bedeutendsten stückwerkartigen Errungenschaften der analytischen Philosophie zählen bekanntlich – um nur drei zu nennen – B.

Russells Theorie der singulären Kennzeichnungen (1905), A. Tarskis Untersuchung über den Wahrheitsbegriff in den (natürlichen und vor allem in) formalisierten Sprachen (1933) sowie J.L. Austins und J.R. Searles Theorie der Sprechakte (1962, 1968). In allen diesen Fällen handelt es sich *nicht* um jene metaphysischen Fragestellungen über Gott, Unsterblichkeit und Ursprung der Welt, die der Autor der vorliegenden Schrift in jeder *guten* Philosophie abgehandelt sehen möchte.

Die Existenz von Verständigungsproblemen zwischen analytischen und christlichen Philosophen sollte daher nicht verwundern, wenn eine der beiden Parteien durch normative Regelungen darüber, womit sich gute Philosophie zu befassen habe, große Teile der von der anderen Partei für wichtig gehaltenen Probleme und Methoden völlig ignoriert. Der Autor dieses Exposees wirft der analytischen Philosophie in ihrer Frühzeit einen “äußerst restriktiven Problembegriff” vor, dem zufolge diverse ethische, ontologische und metaphysische Fragen als sinnlose Scheinprobleme abgelehnt wurden (S.78). Er wird sich aber jetzt fragen müssen, ob er nicht in der vorliegenden Abhandlung ein ganz analoges Verfahren praktiziert, wenn er herausragende sprachphilosophische Leistungen wie z.B. Russells Theorie der Kennzeichnungen – “that paradigm of philosophy, Russell’s theory of descriptions” (F. P. Ramsey) – kurzerhand aus dem Bereich “guter” Philosophie ausschließt.

Reinhard Kamitz
Fachbereich Philosophie (KGW)
Paris-Lodron-Universität Salzburg
Franziskanergasse 1
5020 Salzburg, Austria

<reinhard.kamitz@sbg.ac.at>