

## §1 Existenz ist keine eigentliche Eigenschaft

Beginnen wir mit einer illustrativen »Situationsbeschreibung«. Wir gehen in die Küche. Während wir eintreten, fällt uns ein merkwürdiges Ding auf, das sich mitten im Raum befindet. Es sieht wie eine gasartige Wolke aus, an der ein linker Arm herumhängt. Die Wolke ändert dauernd ihre Farbe, und alle Farben sehen aus wie Farben, die wir noch nie gesehen haben. Während wir diesen Eindruck verbalisieren und sagen, dass da eine bunte Wolke mit zusätzlicher linker Hand ist, hat sich die Wolke völlig überraschend in eine Giraffe verwandelt, die Autoreifen anstelle eines Kopfes trägt, und während wir verdutzt vor diesem Un Ding stehen, wurde die erste Hälfte der Giraffe unversehens durch die gute alte Wolke ersetzt, an der nun dieses Mal ein rechter Arm herumhängt. Wir beginnen zu bemerken, dass wir kaum imstande sind, unsere Gedanken über jene merkwürdige »Szene« zu denken. Das ausgesprochen merkwürdige und sich rasch wandelnde »Ding« da vor uns macht es uns unmöglich, irgendeinen seiner Zustände aus dem Wandel hervorzubeheben und es als dieses oder jenes Ding irgendwie befriedigend zu bestimmen.

Wenn sich nun unsere Gedanken über das »Un Ding« ähnlich zusammenhangslos und rasch ändern wie das »Un Ding« selbst, dann gäbe es keine nachvollziehbare Szene mehr. Befänden wir uns jemals in einer kognitiven Situation, in der kein Hinweis auf die Identität irgendeines Individuums – und sei es eines Gedankenvorkommnisses als Element unseres Bewusstseinsstroms – gewonnen werden könnte, könnten nur Außenstehende, für die es nicht nur absolute Prozesse gibt, urteilen, wir befänden uns inmitten absoluter Prozesse. Für uns fände nur bloßes Werden statt, kein Werden von irgendetwas, nur noch Werden, Werden ohne werdendes. Der Versuch, sich einem solchen reinen Werden zu nähern, löst schnellen Eindruck aus, die Grenze zwischen Wachen und Träumen werde verwischt, da normalerweise Hinweise auf die Identität von Individuen vorliegen, die auch bestehen bleiben, wenn wir uns ihnen zuwenden.

Man kann dies auch anhand eines kleinen Prosafragments aus Ernst Jüngers *Gläserne Bienen* illustrieren. Richard, der Erzähler,

berichtet dort von seiner ersten Begegnung mit gläsernen Bienen, spricht: mit Bienenrobotern. In seinem Gesichtsfeld schweben unbestimmbar graue Dinge herum, die sich wie ein »Rauchkopf« in seinem »Feld bewegel[n]«.<sup>1</sup>

Ich konnte nicht sagen, ob die Veränderungen, die ich auf der Oberfläche der Automaten zu erkennen glaube, sich in der Wirklichkeit abspielen oder nicht. Ich sah Farbwechsel wie bei optischen Signalen, so ein Erblassen und dann ein jähes, blutrotes Aufleuchten. Dann wurden schwarze Auswüchse sichtbar, die sich wie Schneckenhörner ausstülpten. [...] Jedenfalls war es ganz still im Garten und ohne Schatten, wie es in Träumen ist.<sup>2</sup>

Der Begriff des *Individuums* wird üblicherweise in die Ontologie und Metaphysik eingeführt, um uns die Tatsache verständlich zu machen, dass wir Gegenstände begrifflich individuieren können und demnach nicht nur mit absoluten Prozessen konfrontiert sind, die sich unterhalb der Schwelle der begrifflichen Fixierung vollziehen. Der Begriff des Individuums erfüllt eine theoretische Funktion im Rahmen der Erklärung des Umstandes, dass dasjenige, was es gibt, uns kognitiv bzw. epistemisch zugänglich ist. Denn Individuen sind Gegenstände, die hinreichend von anderen Gegenständen unterschieden sind, um als solche erkannt zu werden.

Dabei genügt es vorerst, unter Individuen *hinreichend* bestimmte Gegenstände zu verstehen, ohne sich auf die problematischere Annahme festzulegen, dass etwas nur dann ein Individuum ist, wenn es *vollständig* bestimmt ist.<sup>3</sup> Denn zumindest der Grad *epistemischer* Individuation und hinreichender epistemischer Bestimmtheit variiert für viele Individuen relativ zum Interesse, das wir in sie investieren. Individuation ist nicht im Allgemeinen eine rein ontische Angelegenheit, die man deswegen auch insgesamt verstehen kann, indem man Interessen- oder Erkenntnisrelativität ausschaltet. Für einige Individuen gilt sogar, dass ihre epistemische

<sup>1</sup> Ernst Jünger, *Gläserne Bienen*, Stuttgart 1957, S. 131.

<sup>2</sup> Ebd., S. 132.

<sup>3</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, »Metaphysische Abhandlung«, in: ders., *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, Hamburg 2002, S. 21: »Da es sich so verhält, können wir sagen, daß die Natur einer individuellen Substanz oder eines vollständigen Seienden darin besteht, einen derart vollständigen Begriff zu haben, daß er zureicht, alle Prädikate des Subjekts, dem dieser Begriff zugesprochen wird, zu enthalten und daraus herleiten zu lassen.«

und ihre ontische Individuation so zusammenhängen, dass man gar nicht mehr sagen kann, sie seien *ontisch* womöglich anders oder vollständiger individuiert, als sich dies *epistemisch* darstellt. Denn einige Gegenstände – etwa einige Institutionen – existieren nur unter Bedingungen, die ausdrücklich deklarativ festgelegt wurden. Ob jemand Staatsbürgerin Brasiliens ist, wird durch einen Regelkatalog festgelegt, der *ab initio* auf epistemische Individuation hin angelegt ist. Man kann nicht relevante, ontisch individuierte Eigenschaften von Staatsbürgern haben, die bisher niemand als individuierte erkannt hat, weil etwa unsere epistemisch sortierten Anwendungsbedingungen für den Begriff der Staatsbürgerschaft der ontisch komplexen Sachlage bisher nicht zu entsprechen vermochten.

Damit es überhaupt Individuen in diesem *interessensrelativen* Sinn geben kann, müssen irgendwelche *interessensunabhängigen* Bedingungen bereits erfüllt sein. Es ist unmöglich, dass es nur interessensrelative Individuen gibt, da die Bedingungen, die dies erklären würden, nicht ihrerseits interessensrelativ wären. Indem unsere Interessen als Wesen, die Wissen beanspruchen, unter anderem daraus resultieren, dass wir einer bestimmten biologischen Art angehören, sind einige der interessensunabhängigen Bedingungen unserer Interessen biologischer Natur. Da unsere biologische Art nur Wissenssubjekte hervorbringt, die zu historisch entstandenen Gemeinschaften gehören, müssen freilich neben biologischen auch genuin historische und soziologische Bedingungen erfüllt sein, damit das menschliche, interessensrelative Wissen formuliert werden kann.

Der Begriff der *Eigenschaft* spielt dabei eine doppelte theoretische Rolle. Einerseits werden Eigenschaften eingeführt, um uns verständlich zu machen, warum einige Individuen etwas gemeinsam haben. Eigenschaften sind in diesem Sinn Universalien, weil sie auf mehrere Individuen zutreffen. Nennen wir dies *die Universalienfunktion von Eigenschaften*.<sup>4</sup> Meine linke und meine rechte Hand teilen demnach die Eigenschaft, eine Hand zu sein; mein Esstisch und mein Bücherregal teilen die Eigenschaften, braun zu sein und aus Holz zu bestehen, usw.

<sup>4</sup> Ich danke Alexander Kanev dafür, dass er mich darauf hingewiesen hat, dass es notwendig ist, die Universalienfunktion von Eigenschaften für meine Argumentation zu berücksichtigen, die ich zuvor zugunsten ihrer Diskriminierungsfunktion beiseitegelassen hatte.

Andererseits werden Eigenschaften aber auch eingeführt, um uns verständlich zu machen, warum es überhaupt Individuen, also Gegenstände gibt, die ontisch und epistemisch hinreichend bestimmt sind, um nicht dauernd in scheinbar völlig andersartige Gegenstände zu kollabieren. Nennen wir dies *die Diskriminierungsfunktion von Eigenschaften*. Sich darauf zu berufen, dass ein Individuum eine Eigenschaft hat, dient in dieser Hinsicht dazu, es von anderen Individuen in einem Bereich zu unterscheiden.

Eigenschaften, die beide Funktionen übernehmen können, ohne schon deswegen begrifflich motivierte Paradoxien zu generieren, nenne ich *eigentliche Eigenschaften*.<sup>5</sup> Eigentliche Eigenschaften sind entsprechend Eigenschaften, auf die wir uns so beziehen können, dass wir damit mindestens ein Individuum in einem Bereich von einem anderen oder einigen anderen Individuen in diesem Bereich unterscheiden können. Sie sind Eigenschaften, deren Kenntnis uns in die Lage versetzt, mittels eines einfachen kategorischen Behauptungssatzes der Form *Fx* einen Gegenstand oder eine Tatsache in der Welt von einigen anderen Gegenständen oder Tatsachen in der Welt zu unterscheiden. Rekurs auf eigentliche Eigenschaften ist für die epistemische Individuation von Gegenständen, über die wir wahre Aussagen treffen können, unerlässlich. Außerdem liegt es auf der Hand, die ontische Individuation von Gegenständen auch darüber verständlich zu machen, dass sie genau diejenigen eigentlichen Eigenschaften haben, die wir ihnen in wahren Aussagen zusprechen. Diesem Modell zufolge unterscheiden sich Individuen schlicht dadurch, dass sie verschiedene Eigenschaften haben. Wir können *Individuen* demnach als Gegenstände auffassen, die eigentliche Eigenschaften haben.

Individuen werden traditionell als vollständige Gegenstände, als *entia omnimode determinata*, aufgefasst.<sup>6</sup> Was ein Individuum zu

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch mein »Ist der Gottesbegriff des ontologischen Gottesbeweises konsistent«, in: Thomas Buchheim u. a. (Hg.), *Gottesbeweise als die Heimsforderung für die moderne Vernunft*, Tübingen 2012, S. 99–119.

<sup>6</sup> Vgl. in diesem Sinn etwa Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, Gesammelte Werke I, Abt. Band 1, Hildesheim u. a. 1965, S. 137: »Nemlich alles, was wir in einzelnen Dingen antreffen, ist auf alle Weise determiniert und eben hierdurch wird etwas zu einem einzelnen Dinge, weil es so wohl in allem dem, was es in sich hat, als in dem, was ihm äusserlich in Ansehung anderer Dinge zufällt, determiniert ist.« In § 227 seiner *Ontologie (Philosophia prima sive ontologia*

diesem im Unterschied zu jenem macht, sind seine Eigenschaften, und es ist zumindest schwer zu sehen, wie einem Individuum eine seiner Eigenschaften fehlen sollte. Allerdings wirft dies Fragen auf, die weiter unten zu erläutern sind, da die Annahme, Individuen seien vollständige Gegenstände, leicht dazu verleitet, fiktionale Gegenstände nicht für Individuen zu halten. Die Hexen im *Faust* unterscheiden sich scheinbar von normalen Hexen (von denen man meint, dass es sie nicht gibt) unter anderem dadurch, dass nicht feststeht, wie viele Ohren sie haben oder ob sie Augenbrauen besitzen.<sup>7</sup> Genauer unterscheiden sie sich dadurch von normalen Hexen, dass sie nur relativ zu einer gelungenen Interpretation (von denen es eine Vielzahl gibt) und im Rahmen der Illusionsbildung des Rezipienten in allen relevanten Hinsichten bestimmt werden. Sie sind also nicht etwa unvollständige Gegenstände, sondern werden vielmehr im Rahmen (im Sinnfeld) gelungener Interpretationen als vollständig erkenn- und thematisierbar. Kripke findet es vor diesem Hintergrund sogar unplausibel, dass es Einhörner auch nur geben könnte, da diese – wie wir sie aus der Literatur, dem Kunstmuseum oder dem Film kennen – kein festgelegtes Genom haben, womit es

*methodo scientifici pertractata quia omnis cognitionis humanae principia continentur*, Frankfurt/M. 1730) definiert Wolff das *ens singulare* »sive Individuum« als »illud, quod omnimode determinatum est«. Wolff nimmt dort – im Ausgang von seiner Auffassung mathematischer Gegenstände – an, dass alles Existierende oder Wirkliche ein Individuum sei. Daraus schließt er übrigens (§ 230), dass ein *ens universale* ein solches sei, »quod omnimode determinatum non est« (S. 190), da die Einzelinge, die unter Begriffe fallen, immer individuierte Eigenschaften haben müssen, die ein gegebener Begriff noch nicht beschreibt. Alle Begriffe, die demnach auf mehrere Einzelinge zutreffen, seien hinsichtlich der weiteren individuierten Faktoren, die den Einzelingen zukommen müssen, damit diese nicht nur unter einen einzigen Begriff fallen, demnach unbestimmt.

<sup>7</sup> Aus dem allgemeinen Phänomen der partiellen ontischen Unbestimmtheit fiktionaler Gegenstände hat Anthony Everett Argumente gegen deren realistisch zu verstehende Existenz abgeleitet, die damit zusammenhängen, dass sich leicht Fälle finden bzw. konstruieren lassen, in denen es ontisch unbestimmt ist, ob zwei verschiedenen bezeichnete fiktionale Gegenstände identisch sind, was unter Umständen zur Folge hat, dass damit die nicht-fiktionale Wirklichkeit, in der wir uns auf die Existenz fiktionaler Gegenstände festlegen, ihrerseits ontisch unbestimmt wird. Vgl. Anthony Everett, »Against Fictional Realism«, in: *Journal of Philosophy* 102 (2005), S. 624–649; ders., *The Nonexistent*, Oxford 2013, bes. S. 209–214. Dies setzt freilich einen von ihm nicht erläuterten Begriff der ontisch durchgängig bestimmten wirklichen Welt voraus, gegen den er den Begriff des Fiktiven profitiert.

sich bei ihnen nicht um Tierarten handelt, die man jemals entdecken könnte. Da Einhörner aber Tiere sein sollen, können wir sie auch nicht entdecken.<sup>8</sup>

Egal wie man sich zu dieser Frage auch im Einzelnen verhält, Individuen kann man jedenfalls nicht von ihren eigentlichen Eigenschaften vollständig abtrennen, da diese festlegen, um welche Individuen es sich überhaupt handelt. Individuen ohne jede eigentliche Eigenschaft wären keine Individuen mehr, weil sie die Minimalbedingung für ontische und epistemische Individuation nicht erfüllen.

Auf dieser Abstraktionsebene ist es wichtig, dass noch kein unabhängiger Grund dafür besteht, die Klasse der Individuen mit einer bestimmten Sorte von Individuen zu identifizieren. Zum Beispiel sind nicht alle Individuen raumzeitliche Einzeldinge. Die Zahl 4 hat viele eigentliche Eigenschaften, ohne dabei ein raumzeitliches Individuum zu sein. Sie ist überdies vollständig durch ihre Stellung im Zahlensystem bestimmt, sodass ihr auch keine eigentliche Eigenschaft fehlt, die ihr aus irgendwelchen Gründen nicht fehlen sollte (wie den fiktiven Einhörnern Kripke zufolge das Genom fehlt).

Raum und Zeit und der Bereich, den sie aufspannen – nennen wir diesen *das Universum* – werden in der neuzeitlichen Philosophie als Individuationsprinzip überschätzt. Man kann sich an dieser Stelle nicht schon mit einem Hinweis auf die Physik oder eine andere Naturwissenschaft behelfen. Will man die Frage nach der Bedeutung von »Existenz« vorurteilsfrei oder neutral angehen, ist es deshalb ratsam, nicht schon von Vorannahmen darüber auszugehen, was man für wirklich hält.

In der Ontologie geht es nicht primär um die Frage, ob irgendein vorfindlicher Gegenstandsbereich (etwa das Universum) einen metaphysisch privilegierten Status im Ganzen der Wirklichkeit hat. Dass man sich der Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit überhaupt stellen sollte, setzt voraus, dass man Ontologie und Metaphysik auf eine relevante Weise in Verbindung gebracht hat. Wenn es aber zunächst nur um die Frage geht, welche Art von Eigenschaft

<sup>8</sup> Saul Kripke, *Referenz und Existenz. Die John-Locke-Vorlesungen*, Stuttgart 2014, S. 69–79. Vgl. dagegen Crane, *The Objects of Thought*, S. 115, wo Crane dafür hält, dass es für Eutropäer vor der Entdeckung Australiens nicht metaphysisch unmöglich gewesen sein sollte, sich Gedanken über Kängurus zu machen, was er als Einwand gegen eine rein kausale Theorie der Intentionalität von Gedanken anführt.

»Existenz« ist, gibt es noch keinen Grund, bestimmte Dinge, die bestimmte Eigenschaften haben (etwa raumzeitliche Einzeldinge), explanatorisch zu begünstigen. In diesem Zusammenhang hat Russell in seiner Diskussion der Existenz von »Phantomen« und »Einzeldingen« konstatiert:

Ich weiß natürlich, daß der Glaube an die materielle Welt so etwas wie ein Terrorregime ist. Was nicht in die materielle Welt hineinpaßt, verdient mißachtet zu werden, was aber gegenüber den Dingen, die nicht in diese Welt hineinpassen, höchst unfair ist, da es ebensosehr gibt. Die materielle Welt ist so etwas wie eine herrschende Aristokratie, die es irgendwie zuzugebracht hat, daß alles andere mißachtet wird. Eine solche Haltung ist eines Philosophen unwürdig. Wir sollten die Dinge, die nicht in die materielle Welt hineinpassen, zu denen auch die Einbildungen gehören, genauso ernst nehmen.<sup>9</sup>

Dass die Zahl 273 oder die Hexen im *Faust* nicht nur existieren, sondern dass sie überdies Individuen sind, leuchtet *prima facie* ein, selbst wenn diese Hexen im Vergleich zu vermeintlich existierenden Hexen im Mittelalter oder in der frühen Neuzeit Bestimmtheitslücken aufzuweisen scheinen. Doch sie haben jedenfalls alle eigentlichen Eigenschaften, die sie benötigen, um die Hexen im *Faust* zu sein. Man verwechselt sie weder mit Faust noch mit Mephistopheles oder mit dem Wein, der in Auerbachs Keller fließt.

Es ist sicherlich richtig, dass die Hexen sich zum Beispiel von Tony Blair unterscheiden, da sie zumindest nicht alle Eigenschaften zu haben scheinen, die ein normales menschliches Individuum hat, etwa eine bestimmte Anzahl an Haaren. Daher bleibt das metaphysische Problem bestehen, dass der Umstand, dass diese Hexen zumindest hinreichend bestimmt sind und all ihre Eigenschaften haben, damit konfiguriert, dass sie in vielen üblicherweise für solche Wesen relevanten Hinsichten (Anzahl der Haare, Vorhandensein von Fingerringen, von Leber, Herz und Nieren) unbestimmt bleiben.

Dass die Hexen im *Faust* sich von vermeintlich wirklichen Hexen dadurch unterscheiden, dass sie in vielen Hinsichten ohne Rezeptions- und Interpretationsleistung unbestimmter sind als diese, konfiguriert allerdings nicht damit, dass sie Individuen sind, da sie ja hinreichend bestimmt sind, um zum Gegenstand einer Wahrheits-

<sup>9</sup> Russell, *Die Philosophie des logischen Atomismus*, S. 254.

fähigen Bezugnahme zu werden. In jeder Hinsicht zu unbestimmt sind sie also nicht; sie sind zwar nicht rezeptions- und interpretationsunabhängig *vollständig*, aber durch den Text *hinreichend* bestimmt. Daraus schließe ich, dass vollständige Bestimmtheit für Individuen nicht notwendig ist, was nicht bedeute, dass Individuen jemals jene Eigenschaften fehlen, die sie nun einmal haben.

Die Ontologie stellt seit Platon eine Verbindung zwischen ontischer und epistemischer Individuation darüber her, indem sie annimmt, der ontische Umstand, dass Individuen Eigenschaften haben, entspreche dem epistemischen Umstand, dass wir ihnen Eigenschaften in der logischen Form von Prädikaten zuschreiben können. Ein Begriff wird in einem Prädikat ausgedrückt und ein Prädikat dann mit Eigennamen so verbunden, dass wir auf diese Weise zu wahren oder falschen Urteilen gelangen.

»Aristoteles mag Alexander« ist ein wahres Urteil, weil Aristoteles die Eigenschaft hat, Alexander zu mögen, und damit Alexander die Eigenschaft hat, von Aristoteles gemocht zu werden. In diesem Kontext ist es nicht zentral, dass Eigenschaften auch noch von Relationen unterschieden werden können. Wir brauchen vorerst nur einen sehr allgemeinen formalen Begriff von Eigenschaften, einen, der zwischen Eigenschaften und Relationen nicht so unterscheidet, dass sie etwa als Arten eines übergeordneten Genus (etwa als Kategorien) gedeutet werden müssen.

Die Annahme, Individuen seien letztlich niemals epistemisch hinreichend bestimmt, ohne auch ontisch vollständig bestimmt zu sein, bringt den Weltbegriff ins Spiel, wie Kant besonders deutlich gemacht hat: Wenn alle Individuen durch ihre Eigenschaften bestimmt sind, liegt es auf der Hand, einen Bereich einzuführen, der durch die Individuen gebildet und der dadurch binnendifferenziert ist, dass er Individuen enthält, die Eigenschaftskluster darstellen. Einem Eigenschaftskluster kann aber keine Eigenschaft fehlen, da es ansonsten nicht strikt mit sich identisch und von anderen Eigenschaftsklustern unterschieden wäre.

Dies wirft die vieldiskutierte metaphysische Frage auf, ob Individuen diesem Modell zufolge beliebige Eigenschaftsbündel sind. Meiner Ansicht nach ist das nicht der Fall. Unter einem *beliebigen Eigenschaftsbündel* verstehe ich eine bloße mereologische Summe: Meine linke Hand und die Erde kann man nicht als ein Individuum, etwa als »meine linke Herde«, verstehen, obwohl »meine linke

Herde« das formale Kriterium erfüllt, ein wohldefiniertes Eigenschaftsbündel zu sein.

Platon und Aristoteles sind deswegen darum bemüht, *Individuen von beliebigen mereologischen Summen* zu unterscheiden, was den Begriff der Substanz und den der natürlichen Art ins Spiel bringt. Um zu vermeiden, den modernen Naturbegriff darüber entscheiden zu lassen, was wir etwa für natürlich halten sollten, spreche ich stattdessen von *echten Individuen*. Diese Überlegung setzt traditionell voraus, dass man einen allumfassenden Bereich postuliert, in dem sich einerseits echte Individuen und andererseits beliebige mereologische Summen befinden. Diese metaphysische Prämisse werde ich im Folgenden bestreiten, sodass sich nicht ohne weiteres mehr die Frage stellt, unter welchen Bedingungen »die Welt« überhaupt echte Individuen enthalten kann. Wenn überhaupt, wird man nach einer lokalen Version des Problems Ausschau halten müssen. Dazu später mehr.

Kants Grund dafür, die Welt im Rahmen einer letztlich für die Ontologie entscheidenden Fragestellung einzuführen, lässt sich meines Erachtens über die folgende Überlegung rekonstruieren. Wir können einen Individuenbereich als binnendifferenziert, das heißt als nachvollziehbar strukturierte Gegenstandsverteilung ansehen. Als Beispiel greife ich meine Erfahrung der letzten acht Sekunden heraus und unterteile diese in vierdimensionale Schnappschüsse. Nun wähle ich einen »Schnappschuss« meines subjektiven Gesichtsfelds aus, den ich als Augenblick erlebe: Computer, das Wort »Computer« auf meinem Bildschirm, links Kaffee in einer Tasse, rechts Stifte, Fensterteile, handierende Hände. Dieses Feld ist sinnvoll strukturiert; es enthält keine ontischen Lücken, sondern hinreichend bestimmte Individuen mit keiner offensichtlichen Tendenz, plötzlich zu völlig überraschenden mereologischen Summen zu verschmelzen.

Kant meint auf der Basis solcher Schnappschüsse die Welt insgesamt als »Feld möglicher Erfahrung« auffassen zu können.<sup>10</sup> Dieses

<sup>10</sup> KrV, A 229/B 282: »Denn was das Leere betrifft, welches man sich außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung (der Welt) denken mag, so gehört dieses nicht vor die Gerichtsbarkeit des bloßen Verstandes, welcher nur über die Fragen entscheidet, die die Nutzung gegebener Erscheinungen zur empirischen Erkenntnis betreffen, und ist eine Aufgabe für die idealische Vernunft, die noch über die Sphäre einer möglichen Erfahrung hinausgeht, und von dem Urteilen will, was

Feld wird dadurch als homogen vorgestellt, dass relevante epistemologische Faktoren ausgemacht werden: Es beschränkt wesentlich aus Erkennbaren, aus Individuen, hinsichtlich deren wir imstande sind, uns mit wahrheitsfähigen Überzeugungen auf sie zu beziehen. Das Feld möglicher Erfahrungen wird durch die berechnete Unterstellung von »systematischer Einheit«<sup>11</sup> vereinheitlicht, eine Unterstellung, die sich auf die Tatsache beruft, dass wir uns auf keine bestimmten Episoden richten könnten, ohne zugleich damit zu rechnen, dass es sich bei diesen um Ausschnitte eines über jede einzelne Episode hinausgehenden Ganzen handelt, das freilich selber nicht episodisch erscheinen kann.<sup>12</sup>

Natürlich folgt daraus nicht ohne Zusatzargumente, dass es genau ein allumfassendes Ganzes gibt. Um dieser Annahme von vornherein aus dem Weg zu gehen, habe ich eigentliche Eigen-diese selbst umgibt und begrenzt, muß daher in der transzendentalen Dialektik erwogen werden.«

<sup>11</sup> KfV, A 648/B 676: »Man sieht aber hieraus nur, daß die systematische oder Vernunftfeinheit der mannigfaltigen Verstandeserkenntnis ein logisches Prinzip sei, um, da wo der Verstand allein nicht zu Regeln hinlangt, ihn durch Ideen fortzuhelfen, und zugleich der Verschiedenheit seiner Regeln Einheitsigkeit unter einem Prinzip (systematische) und dadurch Zusammenhang zu verschaffen, soweit als es sich tun läßt. Ob aber die Beschaffenheit der Gegenstände, oder die Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt, an sich zur systematischen Einheit bestimmt sei, und ob man diese a priori, auch ohne Rücksicht auf ein solches Interesse der Vernunft in gewisser Maaße postulieren, und also sagen könne: alle möglichen Verstandeserkenntnisse (darunter die empirischen) haben Vernunftfeinheit, und stehen unter gemeinschaftlichen Prinzipien, woraus sie, unerachtet ihrer Verschiedenheit, abgeleitet werden können; das würde ein transzendentaler Grundsatz der Vernunft sein, welcher die systematische Einheit nicht bloß subjektiv- und logisch-, als Methode, sondern objektiv notwendig machen würde.«

<sup>12</sup> Vgl. McDowells Formulierung dieses Gedankens in »Having the World in View. Sellars, Kant, and Intentionality«, in: *The Journal of Philosophy* XCIV/9 (1998), S. 431-491, hier S. 435: »the intentionality, the objective purport, of perceptual experience in general – whether potentially knowledge yielding or not – depends [...] on having the world in view, in a sense that goes beyond glimpses of the here and now. It would not be intelligible that the relevant episodes present themselves as glimpses of the here and now apart from their being related to a wider world view.« Damit ist McDowell nicht unbedingt auf die Annahme festgelegt, es gebe neben einer Transzendenz über einzelne Episoden hinaus auch noch ein Weltganzes, in das alle einzelnen Episoden eingebettet sind. Zu dieser Frage äußert er sich leider auch nicht.

schaffen als solche definiert, auf die wir uns so beziehen können, dass wir damit mindestens ein Individuum in einem Bereich von einem anderen oder einigen anderen Individuen im selben Bereich unterscheiden können. Damit bleibt zunächst offen, ob es genau einen Bereich gibt, dessen Binnendifferenzierung die Individuation von allen Individuen überhaupt steuert, oder ob es mehrere Bereiche gibt.

Mein Computer unterscheidet sich auffällig von meinem Kaffee: Ich kann diesen, aber nicht jenen trinken. Dieser Unterschied zwischen meinem Computer und meinem Kaffee resultiert nicht aus linguistischen oder sonstigen Konventionen. Es ist eine in allen relevanten Hinsichten objektive Tatsache, dass ich meinen Computer nicht trinken kann.

Die Individuen im Bereich sind in inferentielle Tatsachen eingebettet, die auf sie zutreffen. Wenn eine Eigenschaft nämlich durch ein Prädikat ausgedrückt werden kann, muss man in Betracht ziehen, dass Prädikate in semantischen Beziehungen zu anderen Prädikaten stehen, weshalb jedes Urteil in einem nicht notwendig expliziten inferentiellen Zusammenhang mit anderen Urteilen steht. Hegel drückt dies mit seinem Diktum aus: »alles ist ein Schluß«.<sup>13</sup>

Wenn der Zusammenhang von Eigenschaften und Prädikaten keine Projektion semantischer oder linguistischer Konventionen auf irgendein »da draußen« vorliegendes Rohmaterial sein sollte – wofür bisher nichts spricht –, liegt es nahe anzuerkennen, dass es inferentielle Tatsachen gibt. Die konditionale Tatsache, dass, wenn zwei weibliche und zwei männliche Kühe auf einer Wiese stehen, damit vier Kühe auf der Wiese stehen und nicht sieben, betrifft die Kühe und die Wiese nicht deswegen, weil sich solche Überlegungen als nützliche Aussagen erwiesen haben, die Angehörige einer bestimmten Gemeinschaft in solchen Situationen normalerweise einstimmig äußern, wenn man sie nach ihrer Meinung fragt. Auch konditionale Tatsachen stellen Normen für das Denken dar.

<sup>13</sup> TWA 8, 331-333. Vgl. in diesem Sinn die Auslegung von Hegels Philosophie des subjektiven Geistes bei Christoph Halbig, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002. Vgl. auch Rainer Schäfer, »Hegels identitätstheoretische Deutung des Urteils«, Andreas Arndt u. a. (Hrsg.), in: *Hegels Lehre vom Begriff. Urteil und Schluss*, Berlin 2006, S. 48-68.

Eine *Tatsache* sei etwas, das über etwas wahr ist.<sup>14</sup> Der Begriff der Tatsache hängt deswegen mit dem Begriff der Wahrheit zusammen. Wenn es der Fall ist, dass der Teppich in meinem derzeitigen Wohnzimmer weiß ist, dann bedeutet das, dass es über den Teppich wahr ist, dass er weiß ist. Daraus folgt, dass mein Teppich etwas Weißes ist. Was für Weißes von Bedeutung ist, trifft auch auf den Teppich zu: Wenn etwas weiß ist, ist es nicht genau auf dieselbe Weise und an genau denselben Stellen rot. Wenn das weiße Ding überdies ein weißer Teppich ist, vermeidet man es in der Regel, Rotwein über das weiße Ding auszuschütten, usw.

Wenn man nun bedenkt, dass man nicht unvorsichtig mit einem vollen Rotweinglas über einen weißen Teppich gehen sollte, bewegt man sich mittels wahrer Gedanken an den inferentiellen Fugen des Bereichs entlang, in dem man mit weißen Teppichen koexistiert. Auf dieser Ebene theoretischer Darstellung des Zusammenhangs von Tatsachen und Gedanken muss man deswegen auch nicht annehmen, wir projizierten inferentielle Tatsachen auf eine inferentiell nackte Wirklichkeit.

Versteht man unter einem *Ding an sich* ein Ding, das auch dann so und so gewesen wäre, wenn es niemals jemanden gegeben hätte, der sich mit irgendeinem wahrheitsfähigen Gedanken auf es bezieht, kann man sagen, dass die Einschätzung unseres Vermögens, uns auf Dinge an sich zu beziehen, auf der bisherigen Beobachtungsebene keine Rolle spielt.<sup>15</sup> Die Frage, wie wir uns auf eine weitgehend von okkurrenten Gedanken in diesem Sinne unabhängige Wirklichkeit beziehen können, sollte nicht zu dem Gedanken verleiten, eine in diesem Sinne unabhängige Wirklichkeit wiese keine Eigenschaften auf, wenn es keine Prädikate gäbe.

<sup>14</sup> Man kann freilich an dieser Stelle etwa mit Tim Crane noch zwischen *Tatsachen* und *Facta* unterscheiden, wobei er unter einem »fact« – einer Tatsache – das versteht, was der Fall ist, wenn dasjenige wahr ist, was ein entsprechender Aussagesatz behauptet, während er unter »facta« Wahnmacher versteht, die grobköniger als die Tatsachen sein können, da ein Wahnmacher mehrere Tatsachen wahr machen kann. Das Factum, dass da vorne meine Kaffeetasse steht, macht es wahr, dass da vorne ein Kaffeebehälter steht und dass da vorne etwas steht, das ich heute morgen aus dem Schrank geholt habe, usw. Vgl. zu dieser Disinktion im ontologischen Kontext Crane, *The Objects of Thought*, S. 64-71.

<sup>15</sup> Führt man Dinge an sich hingegen an dieser Stelle als Dinge ein, auf die wir uns prinzipiell in keiner Form beziehen können, generiert man nur unnötigen paradoxenfalligen Begriffsbau.

Die Annahme, dass wir nicht nur die Bedeutung von Prädikaten durch die Sprachverwendung mitprägen, sondern damit auch alle Eigenschaften mitprägen, die überhaupt auf etwas zutreffen, nenne ich den *Eigenschaftskonstruktivismus*. Hierbei verstehe ich unter »konstruieren« den Vorgang, dass man etwas dadurch den Fall sein lässt, dass man mit relevanten begrifflichen Fähigkeiten ausgerüstet ist.

Eigentliche Eigenschaften unterscheiden Gegenstände innerhalb eines Bereichs. Sie diskriminieren aber nicht über alle Gegenstandsbereiche hinweg, das heißt absolut vollständig, wie wir in § 6 sehen werden. Selbst wenn man an einem unrestrictierten Bereich (etwa Kants »Welt«) festhält, gilt die diskriminatorische Funktion eigentlicher Eigenschaft nur in einem Bereich, der in diesem Fall der einzige Bereich wäre.

Natürlich können eigentliche Eigenschaften von Individuen innerhalb eines Bereiches geteilt werden und damit die Universalienfunktion erfüllen. Sowohl mein Stift als auch Teile meines Computers sind weiß. Mein Computer und mein Stift werden irgendwelche eigentlichen Eigenschaften haben, durch die sie sich unterscheiden. Ansonsten wären sie identisch. Dies ist der minimale Sinn von Leibniz' Prinzip der *Identität des Ununterscheidbaren*. Die Identität von Individuen hat demnach die ontologische Form der Identität von Eigenschaften. Damit zwei epistemische unterschiedene Individuen in einem Bereich ontisch identisch sein können, müssen sie dieselben Eigenschaftskuster sein. Sie mögen uns als verschiedene erscheinen, was auf einen Fehler unsererseits oder irreführende phänomenale Merkmale des Bereichs zurückgeführt werden kann. Daraus, dass derselbe Gegenstand *verschieden erscheint*, sollte man nicht darauf schließen, dass uns *ipso facto* derselbe Gegenstand als *verschiedene* Gegenstände *erscheint*.

Nicht alle Eigenschaften sind eigentliche Eigenschaften. Von eigentlichen Eigenschaften kann man metaphysische, logische und ontologische Eigenschaften unterscheiden. *Metaphysische* Eigenschaften sind Eigenschaften, die in einem allumfassenden Bereich lediglich die Universalienfunktion, aber niemals die Diskriminierungsfunktion erfüllen. Um im Bereich der deutschen Wähler vorzukommen, muss man die deutsche Staatsangehörigkeit haben. In diesem Bereich unterscheidet die deutsche Staatsangehörigkeit nicht unter den Wählern. Die Bürger sind in dieser Hinsicht gleich.

Gäbe es nur den Bereich der Wähler (gäbe es also nur Wähler), wäre die Eigenschaft, ein Wähler zu sein, im strikten Sinn metaphysisch. *Logische* Eigenschaften sind Eigenschaften, die etwas haben muss, damit überhaupt wahre oder falsche Gedanken über es ausgedrückt werden können. Klassische Kandidaten für logische Eigenschaften sind Selbstidentität oder die Eigenschaft, etwas zu sein, hinsichtlich dessen man keine widersprüchlichen Behauptungen formulieren darf.

Um *ontologische* Eigenschaften geht es in diesem Buch. Bei diesen handelt es sich um die Eigenschaften, die etwas haben muss, um zu existieren. Meines Erachtens sind ontologische Eigenschaften *sui generis*, was insbesondere bedeutet, dass Existenz – die ontologische Eigenschaft *par excellence* – weder metaphysisch noch logisch ist. Sie ist weder reduzierbar auf den Umstand, dass etwas Teil der einen Welt ist, noch gar auf den Umstand, dass etwas mit sich selbst identisch ist.

Diese Unterscheidung von Eigenschaftstypen wirft zunächst die Frage auf, ob Existenz nicht doch eine metaphysische Eigenschaft ist. Dafür scheint zu sprechen, dass in jedem gegebenen Bereich alle Individuen, die in ihm vorkommen, existieren. Dies gilt insbesondere, wenn man unterstellt, dass es genau eine Wirklichkeit, die Welt, gibt, zu der alles gehört, was existiert. In diesem Fall wäre Existenz eine metaphysische Eigenschaft, die auf alles zutrifft.

Um auf das subjektive Gesichtsfeld zurückzukommen: In meinem subjektiven Gesichtsfeld gibt es kein Individuum, das sich dort nicht vorfindet (wenn auch einige der Individuen in meinem subjektiven Gesichtsfeld, etwa Halluzinationen, nicht im objektiven Gesichtsfeld existieren).<sup>16</sup> Im Bereich fehlt kein existierender Gegenstand. Dies liegt der Idee zugrunde, dass es irgendwie analytisch oder *a priori* wahr ist, dass alles existiert bzw. dass der Bereich der Existenz vollständig ist.<sup>17</sup> Man hat deswegen gemeint, zu existieren bedeute, in der Welt vorzukommen, womit man dem Un-

terschied zwischen eigentlichen und metaphysischen Eigenschaften gerecht wird.<sup>18</sup>

Wie ich in der Einleitung gesagt habe, beabsichtigt die Metaphysik, von der Welt zu handeln. Sie ist die Theorie der Totalität des Existierenden, der Welt als Welt. Die Welt ist selbst kein Individuum in der Welt, sondern der Name für den vereinheitlichten Bereich, der schlichtweg alles umfasst. In der Welt existiert schlichtweg alles, sie ist der Bereich, zu dem überhaupt alles gehört. Wenn es in der Welt nichts gibt, das nicht existiert, kann Existenz eben keine eigentliche Eigenschaft sein. Weil Existenz nicht individuiert bzw. diskriminiert, ist sie keine eigentliche Eigenschaft. In jedem Bereich, in dem Individuen existieren, also Gegenstände vorkommen, die eigentliche Eigenschaften haben, gilt für jedes dieser Individuen gleichermaßen, dass es existiert.<sup>19</sup> Dieses Modell hat den Vorreil, den seit Kant und Hegel in verschiedenen Spielarten wiederholten Gedankengang zu bekräftigen, dass wir nichts auch nur ansatzweise epistemisch individuieren können, wenn wir über es nur wissen, dass es existiert. »Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge;«<sup>20</sup> »Das reine Sein und das reine Nichts ist [...] dasselbe.«<sup>21</sup>

Allerdings befindet sich in dieser Argumentation eine Lücke, die sich noch als fatal erweisen wird. Denn man kann leicht überschauen, dass man kein Monist sein muss, um eine Bereichsontologie zu vertreten. Warum sollte es denn nur einen einzigen Bereich geben,

<sup>16</sup> Vgl. in diesem Sinn Peter van Inwagen, *Metaphysics*, Boulder/CO, 2009, S. 277f. Van Inwagen definiert dort »the world« als »everything – everything period, everything full stop, everything without qualification«.

<sup>17</sup> Man könnte versuchen, Existenz als eine universale Eigenschaft zu verstehen, die allen Individuen kontingenterweise zukommt. Dieser Auffassung zufolge handelte es sich bei Existenz doch um eine eigentliche Eigenschaft, die alle Individuen haben. Der Grund dafür, dass Existenzbehauptungen uninformativ sind, hätte dann keine besondere begriffliche oder logische Tiefe, sondern wäre lediglich ein Nebeneffekt der Tatsache, dass nun einmal alle Gegenstände existieren, die in der Welt vorkommen. Es könnte auch anders kommen, es war aber bisher immer so. Woher wissen wir denn, dass die Tatsache, dass alle Gegenstände, die in der Welt vorkommen, existieren, einer anderen begrifflichen oder logischen Stufe angehört als die kontrafaktische Tatsache, dass alles immer grün gewesen wäre, ist und sein wird? Meine Lösung dieses Problems wird ausführlich in den Modalitätskapiteln (s. u., Kap. 9–10) dargestellt.

<sup>20</sup> AA 2, 72.

<sup>21</sup> TWA 5, 83.

<sup>16</sup> Zu dieser Distinktion vgl. neuerdings John Searle, *Seeing Things as They Are. A Theory of Perception*, New York 2005, S. 105–117. Ich danke John Searle für anregende Diskussionen seines Manuskripts während meines Aufenthalts als Gastprofessor in Berkeley im Frühjahr 2013.

<sup>17</sup> Vgl. Bertrand Russell, *Probleme der Philosophie*, Frankfurt/M. 1967, insbesondere die Kapitel 9 (»Die Welt der Universalien«) und 10 (»Unsere Erkenntnis von Universalien«); Quine, »Über was es gibt«.

durch dessen Singularität Existenz zu einer metaphysischen Eigenschaft wird? Existenz könnte nämlich auch lokal so funktionieren wie eine richtige metaphysische Eigenschaft, ohne dass wir sie deshalb für eine globale metaphysische Eigenschaft halten müssen.

Ein erstes Problem, das sich stellt, lautet, dass man den Eigenschaftsbegriff so eingeführt hat, dass nur Individuen Eigenschaften haben. Wenn Existenz aber die metaphysische Eigenschaft der Welt wäre, dass etwas in ihr vorkommt und damit existiert, wird die Welt zu einem Individuum. Dieses Problem hat Kant natürlich bereits deutlich gesehen, weshalb er die Welt nicht für ein Individuum (nicht für ein *Ideal*), sondern für eine *regulative Idee* halten will. In der »Transzendentalen Dialektik« der *Kritik der reinen Vernunft* diagnostiziert er die drohenden Paradoxien, die sich um die Annahme drehen, bei der Welt handle es sich um dasjenige Individuum, das als einziges die metaphysische Eigenschaft hat, dass es alles umfasst, was es gibt.<sup>22</sup> Die Paradoxien entspringen aus der Anerkennung der folgenden ontologischen Prinzipien – Prinzipien, die sich als Grundfehler dessen ansehen lassen, was man in Analogie zur naiven Mengenlehre als *naive Ontologie* (NONT) bezeichnen kann:

(NONT<sub>1</sub>) Zu existieren bedeutet, in der Welt vorzukommen.

(NONT<sub>2</sub>) Was in der Welt vorkommt, hat Eigenschaften.

(NONT<sub>3</sub>) Die Welt besteht aus unterschiedenen Individuen, deren Unterschiedenheit man unter Rekurs auf die theoretische Rolle eigentlicher Eigenschaften verstehen kann.

(NONT<sub>4</sub>) Zu existieren bedeutet, ein Individuum zu sein.

(NONT<sub>5</sub>) Die Welt selbst kommt in der Welt nicht vor.

Die Frage, um welche Art von Eigenschaft es sich bei der Existenz eigentlich handelt, wenn sie denn keine eigentliche Eigenschaft sein kann, wird bei der Erörterung negativer Existenzansagen wichtig, die seit Russell und G. E. Moore im Zentrum stehen.<sup>23</sup> Natürlich könnte man auch versuchen zu bestreiten, dass Existenz überhaupt

22 Vgl. Gabriel, *Der Mensch im Mythos*, S. 5; S. 104–115; ders., *Transzendental Ontologie*, S. 104–106.

23 George Edward Moore, »Is Existence a Predicate?«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume 15* (1936), S. 154–188, sowie Bertrand Russell, *Einführung in die mathematische Philosophie*, Hamburg 2006, S. 174–201.

eine Eigenschaft ist, aber für die folgende Diskussion setze ich voraus, dass der relevante Kontrast derjenige ist zwischen unserer Zuschreibung eigentlicher Eigenschaften und der Zuschreibung der Existenzeigenschaft.<sup>24</sup>

Aber könnte Existenz nicht eine logische Eigenschaft sein, die durch ein formales bzw. logisches Prädikat ausgedrückt wird, das sich über alles erstreckt (das über alles auf wahre Weise ausgesagt werden kann)?<sup>25</sup> Es gibt ein Argument dafür, dass Existenz keine metaphysische, sondern eine logische Eigenschaft ist.<sup>26</sup> Ich nenne dieses Argument das *Grüne-Welt-Argument*. Malen wir uns zunächst eine grüne Welt aus, bei der es sich um eine Welt handelt, in der alles grün ist (die Grün-Welt). In der Grün-Welt ist *Grün-Sein* eine metaphysische Eigenschaft. Deswegen könnte die Bezugnahme auf etwas als grün dort epistemisch kein Individuum von einem anderen unterscheiden. Ontisch wären die grünen Individuen auch nicht durch ihr Grün-Sein voneinander unterschieden. Um zur Grün-Welt zu gehören, muss etwas grün sein. Grün-Sein ist demnach eine metaphysische Eigenschaft der Grün-Welt, es definiert, was es heißt, zur Grün-Welt zu gehören. Späteres antizipierend kann man sagen, Grün-Sein ist der Sinn der Grün-Welt. Entsprechend können wir eine *Rot-Welt* oder eine *Wein-Welt* einführen. In allen diesen Welten gibt es eine metaphysische Eigenschaft: Rot-Sein, Wein-Sein usw.

In dieser Konstruktion ist der Umstand, dass die jeweils vorliegende metaphysische Eigenschaft – der jeweils in Betracht kommende Sinn einer Welt – gerade diese (Grün-Sein) im Unterschied zu jener (Rot-Sein) ist, kontingent in der Hinsicht, dass aufs Ganze der Welten gesehen Grün-Sein kontingent ist. Aufs Ganze der Welten gesehen ist Grün keine metaphysische Eigenschaft, für die Einwohner der Grün-Welt stellt sich dies aber durchaus so dar. Könnte

24 Vgl. zum Beispiel Colin McGinn, *Logical Properties: Identity, Existence, Predication, Necessary Truth*, New York 2000, insbesondere Kapitel 3, S. 15–51.

25 Wie etwa Gareth Evans meint. Vgl. *The Varieties of Reference*, Oxford 1982, S. 343–372, v. a. S. 348.

26 Die folgende Argumentation ist eine Antwort auf Einwände von Yitzhak Melamed und Marius Barmann gegen eine frühere Fassung meiner Überlegungen, die darauf aufbaute, dass Existenz auf keinen Fall als logische Eigenschaft behandelt werden sollte. Das Grüne-Welt-Argument spricht aber zumindest *prima vista* dafür, diese Option zu erwägen.

man von ihnen verlangen, das Grün-Sein von allem, worauf sie sich jemals wirklich beziehen können, für metaphysisch kontingent zu halten? Im Rahmen der Grün-Welt wäre Grün-Sein jedenfalls eine metaphysische Eigenschaft im oben eingeführten Sinn einer Eigenschaft, die in einem gegebenen Bereich lediglich die Universalienfunktion erfüllt.

Die aufs Ganze der Welten gesehen bestehende metaphysische Kontingenz des Grün-Seins wäre den Einwohnern der Grün-Welt vielleicht beim besten Willen nicht zugänglich (dies hängt davon ab, wie genau man die epistemische Position ihrer Einwohner aus-schmückt). Jedenfalls besteht in der Grün-Welt die Fehlerquelle, dass man die metaphysische Eigenschaft des Grün-Seins, die für die Grün-Welt gilt, mit einer logischen und damit notwendigen Eigenschaft aller Dinge, die es überhaupt geben kann, verwechselt.

Nun meinen Vertreter der These, bei Existenz handele es sich um eine metaphysische Eigenschaft der Welt, »existieren« bedeute, in der Welt vorzukommen oder in der Welt anwesend zu sein. Als Indiz dafür wird angeführt, dass jedenfalls in unserer Welt alles existiert. Was in unserer Welt im denkbar anspruchlosesten Sinn vorkommt (Wasser, Katzen und Matratzen), existiert, sodass man zu der Formulierung genötigt wird, dass überhaupt alles existiert, was in unserer Welt vorkommt.

Doch dies wirft die Frage auf, ob Existenz in der Welt damit nicht genauso wie das Grün-Sein in der Grün-Welt eine lokale metaphysisch kontingente Eigenschaft ist, die gleichsam den Horizont unseres Denkens auf dasjenige einschränkt, was es gibt. Meint man in diesem Modell, wir könnten doch wohl auch über solches nachdenken, was es scheinbar nicht gibt – womit wir es in unsere Welt hineinziehen und in die Existenz brächten –, hat man *Platons Bart* an der Backe: es gibt dann dasjenige, was es nicht gibt, jedenfalls dann, wenn wir denken, dass es nicht gibt.<sup>27</sup>

Dagegen wirkt es schon wie ein Befreiungsschlag, wenn man darauf hinweist, dass der Umstand, dass es in unserer Welt alles gibt – so wie in der Grün-Welt alles grün ist – aufs Ganze gesehen metaphysisch kontingent ist. Unsere Welt wäre dann die Existenz-Welt im selben Sinn, in dem die Grün-Welt die Grün-Welt ist, will sagen: bei uns existierte eben alles genauso, wie in der Grün-Welt

alles grün ist. Vielleicht leben wir in der Existenz-Welt, in der es aufs Ganze gesehen kontingenterweise auf alle Individuen zutrifft, dass sie existieren.

Die naheliegende Antwort auf dieses Rätsel lautet, dass das Grün-Sein der Grün-Welt keine Eigenschaft auf metaphysischer Augenhöhe mit der Existenz in der Welt sein kann. Denn in der Grün-Welt *existieren* ja alle grünen Dinge genauso, wie in der Rot-Welt oder der Wein-Welt alle Dinge existieren. Sie sind nicht nur grün, sondern müssen existieren, um grün sein zu können. Oder gilt in der Grün-Welt etwa, dass in ihr Grünes vorkommt, das aber nicht existiert? Wie sollte man dies verstehen? Demnach sieht es so aus, dass es sich bei Existenz um eine logische Eigenschaft handelt, die auf alles zutrifft, die aber in der Grün-Welt nur auf Grünes und in der Rot-Welt nur auf Rotes usw. zutrifft. Dies liegt aber nicht daran, dass der Sinn von »Existenz« in der Grün-Welt die Eigenschaft des Grün-Seins ausdrückt. Vielmehr sind »Existieren« und »Grün-Sein« in der Grün-Welt aufs Ganze »möglicher Welten« gesehen kontingenterweise koextensiv.<sup>28</sup>

Wir können uns über das Argument der Grün-Welt nicht verständig machen, dass Existenz zugleich eine metaphysische Eigenschaft und aufs Ganze gesehen kontingent sein könnte. Das Argument zeigt also nicht, dass es sich bei Existenz kontingenterweise um ein Prädikat handelt, das *wir* allem zusprechen müssen, was überhaupt in der Welt vorkommt – einfach deswegen, weil unser epistemischer Horizont sozusagen auf Seiendes zugeschnitten ist. Daher scheint das Argument der Grün-Welt eher dafür zu sprechen, dass die extreme Allgemeinheit des Existenzprädikats dadurch erklärt werden kann, dass es ein logisches Prädikat ist, das auf alles zutrifft, was dann aber das Problem negativer Existenzansagen in verschärfter Form auf den Plan rufft.

Man könnte zugunsten einer metaphysischen Interpretation des Arguments der Grün-Welt noch anführen, dass es zu unserer

<sup>27</sup> Dies wirft die Frage auf, was der Sinn von »Existenz« ist und ob er so bestimmt werden kann, dass Existenz sich damit überhaupt noch von anderen logischen Eigenschaften unterscheidet. Evans sagt ausdrücklich, der Sinn von Existenz »is precisely fixed by saying that it is true of everything«. (*Varieties of Reference*, S. 348) Doch das reicht noch nicht hin, um Existenz etwa von Identität zu unterscheiden. Deshalb fügt er – wenig hilfreich – hinzu, der Sinn von Existenz zeige sich (*his show*) [S. 348]) in der Formel: »(x) (x satisfies  $\exists$ )« (ebd.).

Perspektive als Einwohnern der Existenz-Welt gehört, dass diese untrennbar an die Bedingung geknüpft ist, dass wir uns schlechterdings nicht existierende Gegenstände nicht einmal ausmalen können. Woher wissen wir denn, dass wir nicht epistemisch gleichsam an einer Existenz-Scholle festhängen – so ähnlich, wie man sich in Science-fiction-Szenarien ausmalte, dass es Wesen oder Dinge gibt, die in mehr als vier Raumdimensionen existieren, die wir uns aber aufgrund unserer kontingenten Beschränkung auf drei Raumdimensionen nicht ausmalen können?

Allerdings ist es alles andere als klar, ob ein vager Ausgriff auf transzendente Wahrheitsbedingungen für Aussagen, die wir in unserer Welt über andere »mögliche Welten« treffen, jemals ein wirkliches Argument liefern kann. Das Argument der grünen Welt scheint sich im letzten Akt auf einen vagen Hinweis aus dem Jenseits zurückzuziehen. Was sollte es bedeuten, zu vermuten oder besetzen noch: mit guten Gründen zu erwägen, dass es eine Welt geben könnte, in der zwar alles grün ist, aber nicht alles Grüne, das man in dieser Welt faktisch vorfindet, existiert? In unserer Welt gilt, dass nichts grün sein kann, ohne zu existieren. Wenn etwas grün ist, dann gibt es etwas, das existiert, was eine kaum noch bestreitbare Instanz der Existenz-Generalisierung (Fa → ∃xFx) ist.

Allerdings krankt diese Diskussion des Arguments der Grün-Welt daran, dass die Herausforderung unter Bedingungen eines nicht geklärten Weltbegriffs geführt wird. Unter »Welt« scheint in etwa eine geschlossene Totalität verstanden zu werden, ohne dass im Einzelnen erläutert wird, was eine Totalität zu einer geschlossenen macht.

Dennoch akzeptiere ich die Herausforderung durch das Argument, das ich allerdings in einer Sprache reformulieren möchte, die der hier vertretenen Ontologie näherkommt. Anstatt von »Welten« oder »möglichen Welten« können wir von »Bereichen« sprechen (was später noch präzisierend durch »Sinnfelder« ersetzt wird). Die Grün-Welt ist dann ein Bereich, in dem alle Dinge grün sind, und Entsprechendes gilt für die Rot-Welt und alle anderen Welten, die Eigenschaften aufweisen, die ihre Einwohner für metaphysisch halten könnten.

Die Herausforderung lautet dann, ob es neben dem Grün-Bereich und dem Rot-Bereich einen Existenz-Bereich gibt, in dem wir epistemisch gleichsam gefangen sein könnten. In unserem Bild ha-

ben wir nun eine Vielzahl an Bereichen, die gegeneinander dadurch individuiert sind, dass wir ihnen unterschiedliche metaphysische Eigenschaften zuweisen können, die jeweils kontingenterweise wahrheitsgemäß über alles ausgesagt werden können, was in ihnen vorkommt. In unserem Bereich ist einiges grün und anderes rot, während alles existiert, wobei im Grün-Bereich vielleicht einiges existiert und anderes nicht existiert, während alles grün ist.

Diese Überlegung setzt voraus, dass wir einen Bereich von Bereichen in Anspruch nehmen – den Bereich, in dem sich Grün-, Rot- und Existenz-Bereich voneinander unterscheiden. Dieser Bereich wird dadurch gebildet, dass in ihm Bereiche vorkommen, die dadurch individuiert werden, dass sie eine Eigenschaft aufweisen, die auf alles zutrifft, was in ihnen vorkommt. Demnach liegt die Eigenschaft vor, eine Eigenschaft zu sein, die auf alles zutrifft, was in einem Bereich vorkommt. Im Grün-Bereich soll dies die Eigenschaft sein, grün zu sein, im Rot-Bereich die Eigenschaft, rot zu sein, und im Existenz-Bereich die Eigenschaft, zu existieren.

Für jeden einzelnen Bereich in unserem Bereich von Bereichen liegt also eine Instanz der allgemeinen Eigenschaft vor, eine Eigenschaft aufzuweisen, die auf alles zutrifft, was in einem Bereich vorkommt. Warum sollte man aber an dieser Stelle nicht annehmen, dass *Existenz* genau diese allgemeine Eigenschaft ist? Im Existenz-Bereich existiert alles, aber eben auch im Grün-Bereich, für den die Existenz-Generalisierung genauso gilt wie für den Rot-Bereich. Der Existenz-Bereich wäre damit kein Bereich neben anderen Bereichen, sondern der Bereich all dieser Bereiche.

Existenz wird in diesem Modell auf vielfache Weise ausgesagt, zum Beispiel so, dass im Grün-Bereich alles Grüne existiert, weil dort zu existieren darin besteht, grün zu sein. Grün-Sein und Existieren koinzidieren im Grün-Bereich zumindest epistemisch, sie sind extensional identisch. Wenn die Grün-Einwohner überhaupt verstehen könnten, dass es Bereiche geben mag, in denen es irgendwelche anderen Eigenschaften als Grün-Sein gibt, die dort alles charakterisieren, erfassen sie damit nicht etwa den Grün-Begriff, sondern den Existenz-Begriff, sodass Grün-Sein und Existieren in ihrem Bereich zwar extensional koinzidieren, während gleichzeitig eine intensionale Differenz anerkannt werden müsste. Das Argument der Grün-Welt zeigt demnach nicht, dass Existenz in derselben Weise lokal sein könnte wie das Grün-Sein in der Grün-Welt.

Es lässt es aber offen, Existenz als ein Prädikat mit einem Sinn aufzufassen, dem in gegebenen Bereichen jeweils eine andere konkrete Eigenschaft entspricht, indem Existenz in jedem gegebenen Bereich mit einer anderen bereichsindividierenden Eigenschaft koextensiv ist.

Allerdings hat man damit noch nicht ohne weiteres gezeigt, dass Existenz die über alle Bereiche hinweg allgemeine metaphysische Eigenschaft ist, dass etwas in der Welt vorkommt. Denn dafür müsste man zunächst einmal dafür argumentieren, dass die Welt der Bereich aller Bereiche ist, die eine Eigenschaft aufweisen, die auf alles zutrifft, was jeweils in ihnen vorkommt. Selbst wenn man zeigen könnte, dass dies eine vernünftige Korrektur an einem undifferenzierten monistischen Weltbegriff ist, der ohne Binnendifferenzierung in Bereiche auskommt, stelle sich die Frage, ob es einen solchen Bereich von Bereichen geben kann, wogegen ich noch argumentieren werde.

Dass hier ein Problem vorliegt, zeigt sich, sobald man sich in Erinnerung ruft, dass Existenz weiterhin die metaphysische Eigenschaft der Welt ist, dass etwas in ihr vorkommt (mit dem erarbeiteten Zusatzpunkt, dass die Welt ein Bereich ist, in dem eine bestimmte Art von Bereichen vorkommt). Sollte die Welt selbst existieren, müsste sie in sich vorkommen. Doch das Argument aus der Grün-Welt zeigt gerade, dass ein Existenz-Bereich, der neben einem Grün-Bereich vorkommt, diesem gegenüber epistemisch privilegiert ist, was zur Wiedereinführung des Weltbegriffs führte. Demnach stehen »Weltfreunden« an dieser Stelle keine Ressourcen zur Verfügung, um die Existenz der Welt selber verständlich zu machen.

Ich werde unten dafür argumentieren, dass Existenz tatsächlich immer nur dann instanziiert ist, wenn sie mit einer anderen Eigenschaft assoziiert ist, die ein Feld als dieses im Unterschied zu jenen anderen Feldern hervorreten lässt. Demnach gibt es nur die vielen Bereiche, für die jeweils gilt, dass ein Sinn festlegt, was in ihnen vorkommen kann, ohne dass es einen Bereich aller dieser Bereiche geben kann, in dem gleichsam der reine Sinn von Existenz zugleich eine Extension hat – nämlich alles, was überhaupt existiert. Was es nicht geben kann, sollte es auch nicht geben, sodass sich mir die Aufgabe stellen wird, den Eindruck zu verwischen, es könnte nur dann viele Bereiche geben, welche die allgemeine Existenz-Eigen-

schaft auf jeweils andere Weise instanziierten, wenn es auch einen allgemeinen Bereich gibt, der durch die vielen Bereiche binnendifferenziert wird.

Aber bleibt es nicht dabei, dass *unser* Bereich dem Bereich aller Bereiche ähnelt, indem er epistemisch gegenüber anderen Bereichen dadurch privilegiert ist, dass wir über einen unvermischten Existenz-Begriff verfügen, den man *bloße Existenz* nennen kann? Existieren diejenigen Gegenstände, die bei uns vorkommen, nicht allesamt einfach so, sodass wir ihnen nicht auch noch irgendeine andere Eigenschaft mit dem gleichen Allgemeinerstatus zuschreiben müssen? Lässt sich das Zugeständnis des metaphysischen Sonderstatus unseres Bereichs überhaupt vermeiden?

Der Eindruck, es gebe bloße Existenz, wird durch ein anderes Motiv zerstreut, das sich ebenfalls durch die Geschichte der Ontologie zieht und von Platon eingesetzt wurde, um die parmenidesche Seinsblase zum Platzen zu bringen. Platon bringt dies dadurch auf den Punkt, dass alles, was es gibt (alles Seiende), nicht nur irgendein Seiendes, sondern ein bestimmtes Seiendes ist, was der Gleichung entspricht:  $\text{ö}v = \text{ö}v \text{ t}l.$ <sup>29</sup> Nichts existiert bloß, sondern alles, was es gibt, existiert als dieses oder jenes. Bezeichnen wir dies als *die Grundthese des ontologischen Deskriptivismus*. Bei Existenz handelt es sich dieser These zufolge nicht um beschreibungsfreies oder beschreibungstranszendentes reines Sein oder die bloße Existenz von Individuen oder Gegenständen unterhalb der Schwelle weiterer Bestimmungen.

»Unsere Welt« oder »unser Bereich« ist von vornherein gar nicht in der Hinsicht vereinheitlicht, dass es sich um den Existenz-Bereich handeln könnte, was man daran sieht, dass auch für uns einige negative Existenzaussagen wahr sind. Es gibt einfach gar keinen reinen Existenzbereich, sondern nur die vielen Bereiche, was meine Position dem »ontologischen Superpluralismus« annähert, wie Ben Caplan dies genannt hat.<sup>30</sup>

29 Platon, *Soph.* 237c10f. Vgl. dazu Markus Gabriel, »Unvordenkliches Sein und Ereignis. Der Seinsbegriff beim späten Schelling und Heidegger«, in: Lore Hübn, Jörg Janzen (Hg.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010, S. 81-112.

30 Caplan unterscheidet zwei Thesen: Der *ontologische Pluralismus* behauptet, dass es eine allgemeine Tatsache gebe, die darin besteht, dass es viele Bedeutungen oder Arten von Existenz gibt, während der *ontologische Superpluralismus* behauptet,

Grünsein und Existenz koinzidieren extensional im Grünbereich, während im Rotbereich Existenz und Rotsein extensional koinzidieren. Die Annahme, es gebe nun eine allgemeine Eigenschaft der bloßen Existenz, die dem Grün- und dem Rotbereich vorausliegt, verdankt sich einer abstrahierenden Abwendung von dem Umstand, dass Existenz in allen Fällen mit anderen Eigenschaften untrennbar verbunden ist.

Dennoch gibt es eine Existenzeigenschaft, die allerdings keinen Bereich bildet, in dem alles existiert, was es überhaupt gibt. Bei Existenz handelt es sich demnach zwar um eine sehr allgemeine Eigenschaft, die allerdings in dem Sinn eine funktionale Eigenschaft ist, als sie nicht ihrerseits einen Bereich voraussetzt, auf den sie in der vermeintlichen Reinform der bloßen Existenz zutrifft.<sup>31</sup>

Die *funktionale Eigenschaft* der Existenz ist die *ontologische Eigenschaft par excellence*. Es handelt sich bei ihr demnach weder um eine eigentliche noch um eine metaphysische noch um eine logische Eigenschaft, da sie ohnehin keine Eigenschaft ist, die auf überhaupt alles zutrifft, sondern eben nur auf alles, was existiert. Alles, was es gibt, weist zusätzliche Eigenschaften auf, ohne die es nicht existieren könnte. Bloße Existenz ist niemals instanziiert. Dennoch geistert sie durch die metaphysischen Debatten – etwa in der Form bloßer Partikularien (*bare particulars*) oder Substanzen, mit denen wir allenfalls deiktisch, aber niemals deskriptiv Kontakt aufnehmen können. Es ist deswegen notwendig, dass alles, was es gibt, so-und-so ist und dass dieser Umstand alleine noch nicht dazu führt, dass es einen Gesamtbereich alles dessen gibt, was so-und-

31 tet, dass es nur »the several pluralisms« (»Ontological Superpluralism«, S. 85) gebe, die nicht ihrerseits in einer allgemeinen Disjunktion der Form zusammenhängen: etwas existiert genau dann, wenn es in Bereich B oder in Bereich B\*, ... oder in Bereich B<sup>n</sup> vorkommt. Allerdings führt er ganz andere Gründe für einen ontologischen Superpluralismus an.

32 Ich danke Alexander Kanew dafür, dass er mich davon überzeugt hat, dass ich den ontologischen Eigenschaften und Begriffen, die ich selber verwende (Existenz, Sinnfeld, Erischeinung, die Modalitäten usw.), durchaus den Status hoher Allgemeinheit zusprechen kann, ohne mich so darauf zu verpflichten, einen Bereich zu bilden, der aus Gegenständen besteht, auf die diese Begriffe in reiner Allgemeinheit zutreffen. Vgl. so ähnlich auch den deflationistischen Vorschlag, die Ontologie von der Metaphysik abzuschirmen, bei Huw Price, »Metaphysics after Carnap: The Ghost Who Walks?«, in: Chalmers u. a. (Hg.), *Metametaphysics*, S. 320–346.

so ist. Solchen totalisierenden Bestrebungen ist jedenfalls dadurch bereits eine Grenze gesetzt, als sie keinen Halt mehr darin suchen können, dass doch immerhin überhaupt alles, was in unserer Welt vorkommt, existiert. Denn dies unterstellt bereits, dass man Existenz als die metaphysische Eigenschaft der Welt auffasst, dass etwas in ihr vorkommt oder anwesend ist, womit die Existenz der Welt selber aber ihrerseits schon zum Problem geworden ist, was womöglich Kant als Erster deutlich gesehen hat.

Obwohl NONT (die naive Ontologie) einen letztlich inkohärenten Prämissenrahmen zur Verfügung stellt, liegt sie der heute handelsüblichen naturalistischen Metaphysik zugrunde. Ziehen wir als Beispiel eine skizzenhafte Version dessen in Betracht, was ich als *objektstufige materialistische Metaphysik* bezeichne. Diese geht davon aus, dass es im Grunde genommen nur Elementarteilchen gibt, aus denen sich das Universum aufbaut. Darin kann man zugespitzt und in Erinnerung an das bekannte Spielzeug eines *Legozentrismus* am Werk sehen, also die Annahme, dass es nur materielle Gegenstände gibt, die ihrerseits aus Elementarteilchen bestehen.<sup>32</sup> Da das Standardmodell der Teilchenphysik alles andere als in Stein gemeißelt ist, handelt es sich bei den metaphysisch postulierten Elementarteilchen um idealisierte Nachfolger dessen, was wir heute als Elementarteilchen kennen, weshalb man besser von *Superelementarteilchen* sprechen sollte.

Man erkennt gleich, dass es sich hier nicht etwa um eine durch die Naturwissenschaft gedeckte Form von Metaphysik handelt, sondern um eine modernisierte Version des vorsokratischen Atomismus, die sich gerne auf die neueste Physik – oder das, was Metaphysiker und einige Physiker dafür halten – stützt.<sup>33</sup> Jedenfalls

32 *De facto* vertreten etwa in Max Tegmark, *Unser mathematisches Universum. Auf der Suche nach dem Wesen der Wirklichkeit*, Berlin 2014, S. 235–272, vgl. bes. die These auf S. 271: »Alles, selbst Licht und Menschen, scheint aus Teilchen zu bestehen.« Dabei fügt er hinzu: »Diese Teilchen sind rein mathematische Objekte in dem Sinn, dass ihre einzigen spezifischen Eigenschaften mathematische Eigenschaften sind.« Hier scheint neben dem ohnehin problematischen Legozentrismus eine Verwechslung zwischen Gegenständen, die wir nur rein mathematisch beschreiben können, und mathematischen Gegenständen vorzuliegen.

33 Jaegwon Kim, »Emergence. Core Ideas and Issues«, in: ders., *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*, Cambridge 1993, S. 77. Vgl. auch Holm Tents, »Der Naturalismus: Das metaphysische Vorurteil unserer Zeit«, in: *Info-*

gelangt man nicht auf dem normalen Weg einer naturwissenschaftlichen falliblen Untersuchung der Natur oder des Universums zu solchen Einsichten. Vielmehr ergeben sie sich daraus, dass man den Prämissenrahmen von NONT akzeptiert und materialistisch instanziiert. Doch hier treten Schwierigkeiten der folgenden Form auf: Wenn alles, was es gibt, dadurch in der Welt vorkommt, dass es aus Superelementarreichen besteht, wie steht es dann um die Existenz des angeblich grundlegenden Teppichs der Superelementarreichen? Dieser soll ja nicht seinerseits aus Superelementarreichen bestehen, womit man die einzig begriffenswerte Funktion des Materialismus einbüßte – nämlich diejenige, unbequeme ontologische Regresse abzubauen. Und wie steht es um die Existenz des Universums? Will man dieses etwa als einen gigantischen materiellen Gegenstand auffassen, der sich aus allen Superelementarreichen zusammensetzt? Doch welche zieht man dafür in Betracht, da man jedenfalls alle, die es jemals gab, gibt und geben wird, berücksichtigt? Existiert das Universum selber dann noch gar nicht, da noch nicht alle Superelementarreichen existieren?

Wohin man sich auch wendet, die objektstufge materialistische Metaphysik erweist sich ontologisch als entweder unhaltbar oder doch als ausgesprochen unbegründet. Deswegen legen Materialisten heute ihre Karten auch nur ungern auf den Tisch und bezeichnen sich etwas vorsichtiger als »Naturalisten«, was nicht besser ist, da es meistens nur auf die These hinausläuft, in der Welt gehe alles mit rechten Dingen zu.<sup>34</sup> Doch mit rechten Dingen geht es ohnehin zu. Selber wenn es Polereigester gäbe oder der Gott der monotheistischen Weltreligionen den Big Bang angestoßen hätte oder gar dauernd in die Natur eingriffe, ginge es mit rechten Dingen zu – wenn dies auch für Materialisten überraschend wäre, die sich in der Regel hinter dem bescheidener wirkenden Label des

*mation Philosphie 3* (2013), S. 8-17, sowie ders., »Der Glaube an die Wissenschaft und der methodische Atheismus. Zur religiösen Dialektik der wissenschaftlich-technischen Zivilisation«, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 51/3* (2013), S. 271-283, und neuerdings auch ders., *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015, bes. Kap. 1.

<sup>34</sup> Vgl. dazu Mario De Caro, David MacArthur (Hg.), *Naturalism in Question*, Cambridge/MA 2008. Vgl. auch Ludger Honnefelder, Matthias C. Schmidt (Hg.), *Naturalismus als Paradigma. Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?*, Berlin 2007.

Naturalismus verstecken. Der Naturalismus ist der Feigenblatt-Materialismus unserer Zeit.

Beiläufig sei betont, dass die Physik nicht notwendigerweise mit Metaphysik gepart ist. Und die Metaphysik wird erst dann zum Überbau der Physik, wenn wir uns dazu hinreißen lassen, bestimmte Beschreibungen oder Selbstbeschreibungen der Einsichten und Tätigkeiten von Physikern auf eine bestimmte Weise zu deuten. So sind etwa die wirklichen Elementarreichen, über die wir informiert sind, weder metaphysisch elementar noch metaphysische Teilchen (es handelt sich bei ihnen nicht um merologische Atome). Die Rede von Elementarreichen verleiht zu einer infantilen Metaphysik, die sich daran erinnert, dass jedes Legohaus aus Legosteinen zusammengesetzt wurde. Niemand weiß etwa, was es genau bedeuten würde, Neutronen aus Elementarreichen herzustellen, oder warum es eigentlich so viele verschiedene großformatige stabile Dinge gibt, wenn sie doch alle aus demselben »Stoff« bestehen sollen, der genau genommen auch nicht stofflich im alltäglichen Sinne ist. Die Rede von einem Siegeszug der modernen Naturwissenschaft (gegen wen wird da eigentlich was ins Feld geschickt?) ist gespickt mit irreführenden Metaphern, die man nicht als Wasser auf die Mühlen unserer infantilen vorsokratischen Instinkte behandeln sollte. Es ist ontologisch abwegig, die wahre Wirklichkeit unterhalb der Sichtbarkeitsschwelle mesoskopischer Erscheinungen zu suchen – aber nicht, weil es dort nichts gibt (natürlich gibt es dort vieles, was wir seit den Pioniertagen der neuzeitlichen Naturwissenschaft anerkennen und auch wirklich wissen), sondern weil die Frage, was es bedeutet, dass etwas »existiert«, nicht dadurch beantwortet werden kann, dass man seine Lieblingsgegenstände (Bauklötzchen) ontologisch auszeichnet.

Die objektstufge materialistische Metaphysik tritt häufig in Verbindung mit dem zügellosen Nominalismus auf. Der *zügellose Nominalismus* ist die Behauptung, dass es in Wirklichkeit nur Individuen gibt, die bloß existieren, und dass selbst noch ihre Eigenschaften keine Universalien, sondern auch sie nur weitere Individuen sind. Der zügellose Nominalismus ist gleichsam der semantische Scharten von NONT – ein Versuch, zu konstatieren, dass zu existieren heißt, zur Welt zu gehören, und zur Welt zu gehören heißt, ein Individuum zu sein.<sup>35</sup> Zu seinem Bedauern muss der zügellose

<sup>35</sup> Vgl. David Armstrong, *Skech for a Systematic Metaphysics*, Oxford 2010.

Nominalismus an irgendeiner Stelle durchaus anerkennen, dass es Eigenschaften gibt, damit wir verstehen können, warum es überhaupt eine Vielzahl von Individuen gibt. Es reicht ja nicht hin zu postulieren, dass es Superelementarreichen gibt, wenn man nicht im gleichen Atemzug auch verstehen kann, warum es diese im Plural gibt.

Zügellose Nominalisten wollen den Eigenschaften ihren zum Universalienrealismus verführenden Zauber nehmen und erfinden deswegen Ersatzbegriffe, die nicht aussehen wie Eigenschaften (weil sie exotische Namen wie »Tropen« tragen), die aber die Funktion von Eigenschaften haben.<sup>36</sup> Tropen sind Eigenschaften, die man für Individuen hält. Hier stellt sich die übliche Frage, wie der zügellose Nominalismus sich selbst qua Theorie für ein Individuum halten möchte: Doch wohl jedenfalls nicht so, dass die Theorie des Nominalismus aus Superelementarreichen besteht. Selbst wenn man sich gegen diese Selbstanwendung verteidigen könnte, hätte man eine Weltanschauung formuliert, gegen die man die noch auszuführenden Argumente aus § 6 ins Rennen schicken kann.

NONT ist ein illustratives Beispiel für die traditionelle Verquickung von Ontologie und Metaphysik, eine Beziehung, die Heidegger als den Motor der Ontotheologie angesehen hat.<sup>37</sup> Bei der *Ontotheologie* handelt es sich um eine Theoriekonstellation, welche die Frage nach dem Sinn von Sein immer schon im Rahmen einer Theorie der Totalität stellt. NONT ist deswegen ein klarer Fall von Ontotheologie.

Die Schritte, die zur Ontotheologie führen, lassen sich folgendermaßen rekonstruieren. Zunächst beginnt man mit einer bestimmten Ontologie, die eine Theorieentscheidung verschleiert, weil sie so selbstverständlich aussieht, dass man sie geradezu als deskriptive Metaphysik ausgeben kann. Die Theorieentscheidung wird als offensichtlich Gemeinssinn deklariert (»Zu existieren heißt doch wohl: in der Welt vorzukommen«). Was als Entscheidung beginnt, tritt in den Hintergrund und wird in den Prämissenannahmen eingebaut. Die ontologischen Verpflichtungen werden dadurch festgeschrieben, dass eine Ideologie (im Sinne Quines)

36 Eine der besten Darstellungen der Tropentheorie ist immer noch Keith Campbell, *Abstract Particulars*, Oxford 1990.

37 Martin Heidegger, »Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik«, in: ders., *Identität und Differenz*, Frankfurt/M. 2006 (= GA II), S. 51–79.

ausgearbeitet wird: Ein theoretischer Überbau wird erzeugt, der grundlegende Begriffe festlegt, die Beziehungen zwischen den postulierten Theorieelementen ausdrücken.<sup>38</sup> Durch spätere theoretischeren Äußerungen wird dieser Vorgang ausgeblendet und verwandelt sich unter der Hand von einer Theorieentscheidung in eine vielleicht gar als naturgegeben aufgefasste Notwendigkeit. Das Resultat ist der sogenannte »Naturalismus«, ein Ausdruck, dessen notorische Unklarheit ein Indiz dafür ist, dass es sich ohnehin eher um eine Ideologie als um einen Versuch handelt, Wahrheiten zu entdecken. Hilary Putnam kommt neuerdings gar an der folgenden – zugebenermaßen überzeichnenden – Stelle zum folgenden Urteil:

Heutzutage kann man den am weitesten verbreiteten Gebrauch des Ausdrucks »Naturalismus« wie folgt beschreiben: Philosophen – vielleicht sogar eine gewisse Mehrheit all derjenigen Philosophen, die über Probleme der Metaphysik, Erkenntnistheorie, Philosophie des Geistes und Sprachphilosophie schreiben – verkünden an irgendeiner sichtbaren Stelle in ihren Aufsätzen und Büchern, dass sie »Naturalisten« sind oder dass ihre Position oder die von ihnen verteidigte Auffassung »naturalistisch« ist. Diese Verkündigung ähnelt hinsichtlich ihrer Stellung und Emphase der Stellung von Verkündigungen in Artikeln, die in Stalins Sowjetunion geschrieben wurden und die besagten, dass eine Position mit derjenigen des Genossen Stalin übereinstimme; wie im Fall dieser Verkündigung wird als klar vorausgesetzt, dass jede Position, die nicht »naturalistisch« ist (nicht mit der Position des Genossen Stalin übereinstimmt), ein Gräueltat ist und auf keinen Fall korrekt sein kann. Eine weitere Gemeinsamkeit ist, dass »Naturalismus« im Allgemeinen nicht definiert wird.<sup>39</sup>

38 Quine, »Ontology and Ideology«, S. 14: »The ideology of a theory is a question of what the symbols mean [...] As a subdivision of ideology there is the question of what ideas are fundamental or primitive for a theory, and what ones derivative.«

39 Meine Übersetzung von Hilary Putnam, *Philosophy in an Age of Science. Physics, Mathematics and Skepticism*, Cambridge/MA. 2012, S. 109f.: »Today the most common use of the term 'naturalism' might be described as follows: philosophers – perhaps even a majority of all the philosophers writing about issues in metaphysics, epistemology, philosophy of mind, and philosophy of language – announce in one or another conspicuous place in their essays and books that they are 'naturalists' or that the view or account being defended is a 'naturalistic one'. This announcement, in its placing and emphasis, resembles the placing of the announcement in articles written in Stalin's Soviet Union that a view was in agreement with Comrade Stalin's; as in the case of the latter announcement, it is supposed to be clear that any view that is not 'naturalistic' (not in agreement with

Der Naturalismus ist insofern eine Ideologie, als er einen Prämissenrahmen absteckt, innerhalb dessen theoretische Voraussetzungen als etwas erscheinen, das jeder Theorie vorhergeht, das heißt als etwas Natürliches. Ein kontingenter Theorieaufbau wird als Versuch präsentiert, die Grundstrukturen des Universums zu artikulieren. Auf diese Weise wird der Eindruck erweckt, die ontologischen Verpflichtungen einer Theorie könnten den Sachen selbst dadurch entsprechen, dass eine Ideologie ausgearbeitet wird, die es erlaubt, ein formales kategoriales System für die Ontologie zu entwerfen. Damit das formale kategoriale System überhaupt greifen kann – und mithin nicht nur logisch-analytisch, sondern auch synthetische Wahrheiten ausdrücken kann – muss ihm ein Anhalt an der Wirklichkeit attestiert werden. Ontologische Verpflichtungen garantieren aber keinen Anhalt an der Wirklichkeit, sondern drücken lediglich aus, welche Existenzannahmen eine ideologisch ausgearbeitete Theorie trifft.

Die Einsicht, dass es sich bei Existenz nicht um eine eigentliche Eigenschaft handelt, verpflichtet uns nicht auf eine besondere Form von Metaphysik. Wir haben bisher nur konstatiert, dass Bezugnahme auf die Existenz eines Gegenstandes uns nicht ohne weiteres in die Lage versetzt, ihn von anderen Gegenständen zu unterscheiden. Daraus folgt nicht, dass etwa nur natürliche Eigenschaften dazu geeignet sind; die theoretische Rolle eigentlicher Eigenschaften zu spielen. Gleichzeitig folgt daraus freilich auch nicht, dass natürliche Eigenschaften ungeeignet dafür wären, als eigentliche Eigenschaften zu fungieren. Einige eigentliche Eigenschaften sind natürliche Eigenschaften, da es natürliche Gegenstände gibt. Aber es gibt nicht nur den Bereich der Natur – wie auch immer man diesen im Einzelnen individuiert.

Die Tatsache, dass in einem Bereich Gegenstände existieren, die man Bereichsintern unterscheiden kann, zeichnet nicht dafür verantwortlich, dass es sich um verschiedene Gegenstände handelt. Wenn zu existieren bedeutet, ein Individuum zu sein, kann die Vielheit der Individuen allemal nicht in dem Umstand begründet liegen, dass sie alle existieren. Individuen sind *trivialiter* nicht dadurch individuiert, dass sie Individuen sind, sondern dadurch, dass sie eigentliche Eigenschaften haben. Selbst wenn man zu dem Er-

Comrade Stalin's view) is anathema and could not possibly be correct. A further very common feature is that, as a rule, naturalism is not defined.«

gebnis käme, Existenz sei eine Eigenschaft von Individuen, würden diese durch ihre Existenz nicht individuiert, sodass es auch in diesem Fall dabei bliebe, dass Existenz keine eigentliche Eigenschaft ist.

Doch was ist Existenz bzw. was bedeutet »Existenz« dann? Wir haben verschiedene Möglichkeiten erwogen, ohne auszuschließen, dass Existenz eine Eigenschaft sein könnte. Dabei kann es sich bei Existenz letztlich durchaus um eine Eigenschaft von Individuen, nur nicht um eine eigentliche Eigenschaft handeln.<sup>40</sup> Dies haben wir noch nicht ausgeschlossen. In diesem Fall wäre Existenz eine Eigenschaft eines jeden einzelnen Individuums im Bereich – nämlich die ausgedünnte Eigenschaft, dass es zum Bereich gehört. Da alle anderen Individuen diese Eigenschaft auch aufweisen, erfüllt sie keine diskriminatorische Funktion.

Was dabei gegen die Option spricht, Existenz als die Eigenschaft aufzufassen, die jedes einzelne Individuum hat, das in einem Bereich vorkommt, ist der Umstand, dass es den Begriff einer *Eigenschaft von Individuen* überdehnt, da er nun eine andere Funktion erfüllt als diejenige, die ihm durch seine theoretische Rolle ursprünglich zugewiesen wurde, nämlich Individuen zu unterscheiden. Wir brauchen Eigenschaften, um uns die Pluralität von Individuen verständlich zu machen. Nun stoßen wir auf eine merkwürdige Eigenschaft, die dies nicht leistet. Deswegen werde ich im Folgenden die Option ergreifen, Existenz nicht als Eigenschaft von Individuen in einem Bereich, sondern als Eigenschaft von Bereichen bzw. als eine Relation zwischen Bereichen und Individuen aufzufassen.

Die ontologischen Optionen, die wir herauspräpariert haben, lauten folglich:

- (OO1): Existenz ist eine metaphysische Eigenschaft.
- (OO2): Existenz ist überhaupt keine Eigenschaft.
- (OO3): Existenz ist eine nicht-diskriminatorische Eigenschaft eines jeden einzelnen Individuums.

<sup>40</sup> Vgl. Barry Miller's »Exists and Existence«, in: *The Review of Metaphysics* 40/2 (1986), S. 237-270, sowie ders., *Fullness of Being. A New Paradigm for Existence*, Notre Dame 2002, sowie erneut McGinn, *Logical Properties*, insbesondere Kapitel 3, S. 15-51.

(OO1) zufolge heißt zu existieren, in der Welt vorzukommen. Dies kann man als die Behauptung auffassen, Existenz sei eine Eigenschaft der Welt, nämlich die Eigenschaft, nicht-leer zu sein und diejenigen Individuen zu enthalten, die sich in der Welt durch eigentliche Eigenschaften voneinander unterscheiden. (OO3) hingegen fasst Existenz als eine uneigentliche Eigenschaft von Individuen auf, als eine Eigenschaft, die sie alle aufweisen, sofern sie zu einem Bereich gehören, ohne dass sie durch diese Eigenschaft voneinander unterschieden wären. Meine eigene Auffassung lautet, dass Existenz eine Eigenschaft ist, aber nicht von Individuen, sondern von Sinnfeldern, nämlich die Eigenschaft, dass etwas in ihnen erscheint, eine Position, die im bisher skizzierten Theoriespektrum von (OO1)-(OO3) nicht vorgesehen ist. Um diese Behauptung zu begründen, ist es unerlässlich, Ontologie und Metaphysik zu entwirren, um sicherzugehen, dass die Eigenschaft, in einem Sinnfeld zu erscheinen, weder als die metaphysische Eigenschaft missverstanden wird, in der Welt vorzukommen, noch als eine merkwürdige uneigentliche Eigenschaft von Individuen, die jedem einzelnen zukommt, ohne es dadurch von anderen zu unterscheiden.

## § 2 Warum weder Kant noch Frege?

Die These, Existenz sei keine eigentliche Eigenschaft, wird üblicherweise auf Kant und Frege zurückgeführt, wenn sie auch eine lange antike und mittelalterliche Vorgeschichte hat. In der Tat findet man bei Kant und Frege im Einzelnen sehr unterschiedliche Argumente für diese von beiden geteilte Überzeugung. Kant unterscheidet zwischen »logischen« und »realen« Prädikaten und hält dafür, dass Existenz »kein reales Prädikat« sei.<sup>1</sup> Frege unterscheidet zwischen objektsrigen Prädikaten, die »Eigenschaften« von Gegenständen, und höherstufigen Prädikaten, die »Merkmale« von Begriffen ausdrücken.<sup>2</sup> Freges Hauptlehre lautet, dass Gegenstände Funktionen im formalen Sinn von  $F(x)$  sätigen. Ein Gegenstand ist alles, was einen Wahrheitswert erzeugt, wenn wir es für eine gebundene Variable einsetzen. Der Begriff     ist ein Hund wird von Oskar, dem Schäferhund, gesätigt, weil »Oskar ist ein Hund« eine wahre Aussage ist. Auf diese Weise erläutert Frege den Sinn, in dem

<sup>1</sup> KrV, A 998/B 626: »Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne.«

<sup>2</sup> Gottlob Frege, *Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Hildesheim, Zürich u. a. 1990, § 53, S. 64f. Ben Caplan (*»Ontological Superpluralism«*, S. 80-83) hält Frege für einen ontologischen Pluralisten, obwohl dieser *prima facie* eher einen *ontologischen Dualismus* von Begriff und Gegenstand zu vertreten scheint. Doch wie Caplan zu Recht unterstreicht, bilden für Frege Funktionen keine homogene ontologische Kategorie. »Rather, functions form indefinitely many disjoint ontological categories« (ebd., S. 8). Daraus schließt Caplan: »As a result, there is no concept *being a concept*: there is no concept that maps first-level concepts, second-level concepts, third-level concepts, and so on to the truth-value True. For the same reason, there is no concept *being a function*. Nor is there a concept *being an object or a function*« (ebd., S. 83). Obwohl ich diese Überlegung selbst richtig finde, scheint sie mir doch nicht Freges These zu sein. Insbesondere nimmt Frege meines Erachtens an, dass alles, was es gibt, unter einen Begriff fallen muss und dass es neben Begriffen und Funktionen keine weiteren Kategorien geben kann. Wäre die Disjunktion von Begriff und Gegenstand nicht vollständig, wie könnte Frege dann ausschließen, dass es etwas geben könnte, das sowohl Begriff als auch Gegenstand ist? Folglich müssen alle Funktionen unter den Funktionsbegriff fallen, sodass es damit zumindest einen klaren Funktionsbegriff gibt. Leider zieht Caplan Freges Ausführungen über Existenz nicht im Rahmen seiner Behauptung, Frege vertrete einen ontologischen Pluralismus, in Betracht.