

Ontologie: Probleme und Wert einer klassischen Disziplin der Philosophie

Schrittfolge der Vorlesung

Einleitung: Ontologie aus Ontologie-Kritik

I. Kritischer Teil

1. "Sein ist kein reales Prädikat"
 - a) Der Sinnlosigkeitsverdacht
 - b) Ontologische Fragen
 - c) Die vielfachen Bedeutungen von Sein in antiker und moderner Sicht
 - d) Erklärung und Vergleich der Listen: Objektbezug und die Frage des Essentialismus
2. Das Realismus-Problem
 - a) Die ontologische Ursituation der Wahrnehmung
 - b) David Humes skeptische Unterhöhlung aller Realität
 - aa) Existenz bei Hume und Frege
 - bb) Existenz und Identität des Selbst
 - c) Ontologische Folgerungen

II. Konstruktiver Teil

1. Zwei unterschiedliche Sinne von Existenz
 - a) Existenz als Eigenschaft von Begriffen (die theoretisch-objektive Existenz)
 - b) Existenz als Wirklichkeit des Einzelnen (Aktualität; die effektiv-okkurrente Existenz)
2. Die Bestimmtheit des wirklich Existierenden
3. Existenz und Einheit
 - a) Zwei Bedeutungen von Einheit (nach Frege)
 - b) Die individuelle Einheit des Wirklichen
4. Individuelle Existenz als Lebendigsein
 - a) Kausalität und Aktivität
 - b) Verhalten
 - c) Handlung

Ontologie

Probleme und Wert einer klassischen Disziplin der Philosophie

Einleitung: Ontologie aus Ontologiekritik

Zwei weit greifende Vorwürfe an die Adresse der Ontologie und alles ontologisch geprägte philosophische Denken möchte ich zunächst einigermaßen ausführlich behandeln. Zwar ist es so, dass sich die Ontologie als philosophische Disziplin und die Erörterung ontologischer Fragestellungen in der gegenwärtigen, vor allem der analytischen Philosophie wieder großer Beliebtheit erfreuen. Das freut nun wiederum mich als jemanden, der niemals umhin konnte, ontologische Fragen, welche von den fesselnden Fragen der Philosophie zu finden. Doch weckt diese neue Beliebtheit der Ontologie mehr den Eindruck von der Art einer gewissen Konjunktur zu sein: dass man es wieder mehr macht und dass sich das Denkfeld eben deshalb einer zunehmenden Prosperität und Fruchtbarkeit erfreut. Doch ist das nicht die Art, wie philosophische Fragen sich in ihrer Wichtigkeit und Diskutabilität behaupten sollten. Vielmehr der Versuch, Stand zu halten gegenüber der Kritik und vor möglichen Einwänden gegen das eigene Denken – dies ist der einzige Weg, der sich genuin philosophisch nennen darf. Den muss ich deshalb beschreiten.

Die zwei weit ausgreifenden Kritikpunkte oder Vorwürfe gegen die Ontologie sind erstens, dass man so ein ominöses, durchaus undurchsichtiges und unklares Etwas wie "das Sein" nicht zum Gegenstand rationaler Untersuchungen machen kann. Wird hier nicht ein ganz und gar inhaltsleeres Wort zu einem angeblich alldurchdringenden und allgewährenden Inhalt aufgebauscht, an dem sich einige Philosophen immerhin klammern mögen, um "vom Sein" zu orakeln und bei Nachfragen in geheimnistuerischen Nonsense zu entfleuchen.

Beispielzitat Martin Heidegger: Einführung in die Metaphysik, S. 153 f.: "Zunächst erschien uns "Sein" wie ein leeres Wort mit einer verschwebenden Bedeutung. [...] Zuletzt aber zeigte sich das anscheinend Fraglose und weiter nicht mehr Befragbare als das *Fragwürdigste*. Das Sein und das Verstehen des Seins sind nicht eine

vorhandene Tatsache. Sein ist das Grundgeschehnis, auf dessen Grunde überhaupt erst geschichtliches Dasein inmitten des eröffneten Seienden im Ganzen gewährt ist."

Das ist das Bild von Philosophie, das oftmals beklagt wird und das auch ein Teil der Philosophen selbst sich zu eigen gemacht hat, um einen anderen Teil der völligen Inkompetenz zu überführen. "Philosophie entsteht", so sagt Wittgenstein, "wenn die Sprache feiert", d.h. wenn sie nichts zu sagen hat und vor lauter Nichtstun anfängt, sich nur noch mit sich selbst zu beschäftigen. Die Rede und Lehre vom Sein (wie man Ontologie gelegentlich definiert hat) ist ein schönes Beispiel für diese linguistische Selbsttrunkenheit der Philosophie.

Der zweite Vorwurf an ontologisch ausgerichtetes Denken ist der des falschen "Ontologisierung" und "Hypostasierung" von Dingen – an-sich, einer Realität hinter der der Erscheinungen für uns, aus denen wir eine Welt nur "konstruieren", die aber nicht unabhängig von uns so ist, wie wir sie doch denken müssen. – So als verwende jedermann, der das Wort "existiert" oder "seiend" im Munde führt, damit eine Art Katapult, die das, worauf es sich richtet, aus seiner eigenen Reichweite und seinem eigenen Einflussgebiet herausschießt. Warum dürfen wir, wenn wir etwas als wirklich seiend bezeichnen, nicht gerade so viel Einfluss auf es und gerade so viel Verbindung damit haben, wie wir eben haben: auf manches mehr, auf anderes weniger? Warum gleich entweder vollkommenen Einfluss und radikale Abhängigkeit der Dinge, wie sie sind, von uns oder aber gar keine?

Es ist also dies das Problem des naiven oder direkten Realismus der Dinge, dass viele mit der Ontologie und der ontologischen Frage- und Heransgehensweise verbunden sehen, auch wiederum viele Philosophen wie z.B. und ganz besonders David Hume, der den eindrucksvollen Satz gesagt hat, mit dem wir uns später noch beschäftigen werden: "We never really advance a step beyond our selves [nor can conceive any kind of existence, but those perceptions, which have appear'd in that narrow compass]" (Hume Treatise S. 67)

Und dies ausgerechnet aus dem Mund desjenigen Philosophen, der am meisten von allen betont hat, dass es so etwas wie *ein Selbst* – das wir nicht sollen überschreiten können – gar nicht gibt.

Die beiden genannten sind zweifellos zwei harte Stöße, die gegen die Ontologie als eine sinnvolle Disziplin philosophischen Denkens ins Feld geführt werden. Meine Meinung zu ihnen, die ich Ihnen ausführlich begründen möchte, wird allerdings sein, dass diese Stöße ziemlich weit offene Türen einrennen und deshalb auch selbst ins Stolpern geraten müssen.

I. Kritischer Teil

1. "Sein ist kein reales Prädikat"

a) Der Sinnlosigkeitsverdacht bezüglich des Ausdrucks "sein"

"sein" , zunächst klein geschrieben, ist nur ein sogenanntes Hilfsverbum, das selbst gar keine Bedeutung besitzt. Stellen wir uns vor, jemand gibt vor, eine bestimmte Sorte von Dingen zu untersuchen, also z.B. Pferde oder Nilpferde oder Negerküsse. Also solche zählbaren und individuierbaren konkreten Einheiten. Nun entdecken wir ihn aber dabei, wie er de facto "Portionen" oder "Blasen" oder "Tropfen" oder "Stücke" zu untersuchen sich anschickt, nur weil er den Eindruck hat, dass dies zählbare und individuierbare Dinge sind. Doch ist die "Portion" oder das "Stück" ebenso nur ein Hilfswort, um auch solche Dinge zählen und messen zu können, die von sich her nicht zählbar und individuierbar sind, wie z.B. Kartoffelbrei oder Gold. Genauso ist "Sein" eben auch kein Verbum, kein Begriff mit bestimmtem Inhalt, d.h. es sagt, wird es für sich allein von etwas ausgesagt – nichts.

So stellte schon Aristoteles, gewissermaßen der Begründer aller Ontologie, in seiner Schrift *'Peri hermeneias'* fest:

"Auch das Sein oder Nichtsein ist kein bedeutungshaltiges Zeichen der Sache [von der es gesagt wird], auch dann nicht, wenn man das "seiend" an sich selbst nackt sagen würde, denn es selbst ist gar nichts, sondern bezeichnet eine gewisse Verbindung [zu etwas] hinzu, welche ohne das Verbundene nicht zu denken ist" (3. 16 b, 20–25).

Wie gesagt: ein Satz von Aristoteles, dem Begründer aller Ontologie, als der "Wissenschaft vom Seienden, insofern es Seiendes ist".

Das ist die Geburtsurkunde des "Seins" als *copula*, d.h. als Zeichen für eine logisch synthetische Struktur des Urteils: "Sein" für sich hat keine Bedeutung, man kann es deshalb gar nicht zum sachhaltigen Gegenstand einer eigenen Untersuchung machen – so scheint es wenigstens, sondern es zeigt die allgemeine logische Struktur des Urteils als Verbindung/Synthesis zweier sachhaltiger Terme (Subjekt und Prädikat, z.B. das Hemd ist rot) an, wobei der Inhalt des einen vom anderen ausgesagt wird als seine Bestimmung. *Erst* brauchen wir sachhaltige Terme, *dann* können wir davon reden, ob und wie etwas *seiend* ist.

Ontologie kann offensichtlich nur schlecht als Lehre vom Sein oder von der Bedeutung des unsere Sprache durchherrschenden allgegenwärtigen Wortes "sein" gefasst werden, wenn es schon nach dem Begründer aller Ontologie als eine Disziplin der Philosophie gar keine Bedeutung hat. In der Tat hat das Sein schon nach Aristoteles gar nicht eine *bestimmte* Bedeutung, sondern *mehrere*. Und diese mehreren Bedeutungen sind nicht selbst etwas Seiendes, das sozusagen vorkommen würde, sondern sie gliedern und organisieren das, was als "seiend" in den unterschiedlichen Bedeutungen dieses Wortes bezeichnet wird. So ist z.B. die primäre Bedeutung des Seienden nach Aristoteles die "Substanz", aber die "Substanz" selbst ist ja nichts Seiendes, nichts das irgendwo vorkäme, sondern umgekehrt: irgend ein gewisses, so und so bestimmtes Seiendes ist (bei Erfüllung bestimmter Bedingungen) eine Substanz. Ebenso bei allen anderen "Kategorien", die nach Aristoteles ebenfalls Bedeutungen des Seienden sind: Keine von ihnen ist selbst "seiend", sondern je Bestimmtes in seiner so und so bestimmten Natur oder seinem so und so beschaffenen Charakter ist Seiendes in diesem oder jenem Sinn – sei es Substanz, Qualität, Quantität oder eine Möglichkeit oder auch tätige Wirklichkeit. So schreibt Aristoteles in der Metaphysik X2.10053b 20–29: "Das Seiende und das Eine werden am meisten von allen Dingen *allgemein* ausgesagt. Deshalb sind weder die Gattungen bestimmte Naturen und von den anderen Dingen getrennte Substanzen, noch kann das Eine eine Gattung sein, aus den selben Gründen, aus denen auch das Seiende oder die Substanz keine sind [...]. Daher ist klar, dass generell danach zu forschen ist, *was* das Eine [jeweils] ist, und ebenso: *was* das Seiende ist, und dass es nicht genug ist, dieses selbst als seine *Natur* auszugeben".

Das bedeutet, und dies ist ein wichtiger ontologischer Grundsatz des Aristoteles: die *Bestimmtheit* ist es, welche das Sein ergibt in seinen verschiedenen Bedeutungen, aber nicht umgekehrt: das Sein die Bestimmtheit. Aber davon später mehr.

Es hat, so scheint es, lange gedauert, bis diese Einsicht in die völlige Inhaltsleere des Wörtchens "sein" für sich genommen – ob groß oder klein geschrieben – sich so weit Anerkennung verschafft hatte, dass Kant den wichtigen und später noch näher zu verhandelnden, die Ontologie fast vernichtenden Satz aufstellen konnte:

"*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat, das ist ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzu kommen könnte. [Hier haben Sie die Anspielung auf die synthetische Natur aller Urteile.] Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauch ist es lediglich die kopula eines Urteils. Der Satz "Gott ist allmächtig" enthält zwei Begriffe, die ihre Objekte haben: Gott und Allmacht [hört, hört: *zwei* Begriffe – *zwei* Objekte, verbunden durch die synthetische Kopula]; das Wörtchen: *ist*, ist nicht noch ein Prädikat, sondern nur das, was das Prädikat beziehungsweise auf das Subjekt setzt [also an ihm hervorhebt oder zur Abhebung bringt]. Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit all seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehöret) zusammen und sage: *Gott ist*, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf seinen *Begriff* [also nicht: einen Begriff oder Gegenstand in Beziehung auf einen *anderen*]. Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, dass ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche" (*Kritik der reinen Vernunft* B 627 f. A 599 f.).

Sein bedeutet keinen eigenen begrifflichen Gehalt und bringt deshalb nichts zu einem Subjektbegriff *hinzu*, was davon behauptet oder ausgesagt werden würde, sondern setzt das Subjekt mit seinen Prädikaten – allem, was es ist, *an sich selbst* ("absolute Position"), d.h. wie Kant hinzufügt, setzt den Gegenstand als genau denjenigen, der im Begriff gedacht wird. Beide müssen gleich viel enthalten, der Gegenstand nicht das Mindeste mehr (weil er auch existiert) als der betreffende Begriff (als eben ein *möglicher* Gegenstand). Deshalb kann ich durch die Aussage

des bloßen "Ist"- oder "existiert" von etwas auch nicht mehr behaupten, als schon die bloße Möglichkeit oder der Begriff als solcher aufstellte. Es ist Einbildung, wir würden durch die Beteuerung der Existenz von etwas irgend etwas über diese Sache sagen (so jedenfalls Kant), was wir nicht schon dann denken, wenn wir den betreffenden Begriff denken. Über die Existenz entscheidet überhaupt nicht das, was wir *sagen* oder was in Begriffen enthalten sein kann, sondern allein (nach Kant) die Gegebenheit oder das Auftreten des betreffenden Gegenstandes in einer *Erfahrung*.

"Unser Begriff von einem Gegenstände mag also enthalten was und wieviel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen" (Kritik der reinen Vernunft B 629, A 601).

Es fragt sich nur: können wir aus dem Begriff, können wir aus dem bloßen Gedachtsein überhaupt herausgehen? Wie denn, wenn auch die Erfahrung nicht anders wäre als Bewußtseinszustände – also denken und Prädikate–auffassen (= Begriff) im weitesten Sinn?

Doch zurück zum armen Wörtchen "sein" als bloßes Hilfsverbum und als copula im synthetischen Urteil. Dachte Kant noch, "sein" sei eine copula, zeige also eine solche Synthesis oder synthetische Erkenntnis an (Erfahrung), so widerspricht dem die moderne Logik noch einmal mit aller Macht. Das "Sein" ist nicht einmal so zu verstehen, dass es überhaupt einen logischen *Bestandteil* unserer Sätze ausmache – nämlich immerhin einen formalsyntaktischen (Zeichen der Verbindung von zweien), wenn schon nicht inhaltlichen, sondern vielmehr ist das "Ist" nur ein "Formwort", d.h. die Anzeige einer logischen Form des ganzen Satzes, nicht also eines Bestandteiles von ihm. Richtig analysiert, kommt gar kein "ist" im Satz vor, sondern nur ein bestimmt geformter Inhalt: *Fa* d.i. "F gilt von a" oder "der Begriff F (genereller Terminus) hat mit Einsetzung von a (singulärer Terminus) einen Wahrheitswert", also beispielsweise:

Fa	Sokrates läuft	Sokrates exemplifiziert Laufen
Ga	Sokrates denkt	Sokrates exemplifiziert Denken
Ha	Sokrates schläft	Sokrates exemplifiziert Schlafen

So haben Sie 3 Prädikate von einem Ding (Sokrates) ausgesagt.

Damit, mit dieser Analyseweise fällt der Eindruck dahin, dass ein Urteil oder einfacher Subjekt–Prädikat–Satz überhaupt die synthetische Verbindung von *zwei*

gleichartigen und unabhängig von einander irgendwie »bestehenden« oder »möglichen« Teilen oder Termen sei. Es werden nicht zwei Dinge verbunden, wenn wir sagen, dass Sokrates weise ist, sondern es wird Sokrates (ein singulärer Terminus) unter dem Aspekt aufgefasst, dass er ein Beispiel oder ein Fall des Begriffes "ist weise" (genereller Terminus) sei. Es gibt nicht zuerst Begriffe von Objekten für sich, die dann miteinander synthetisiert würden, sondern es gibt nur so und so bestimmte Gegenstände, die unter *Begriffen* gefasst und so zu Klassen geordnet werden können.

Außerdem ist beileibe nicht jedes wahre Urteil überhaupt als eine *Synthese* aus *Subjekt* und *Prädikat* zu begreifen, so dass die Rolle des "ist" als copula keineswegs die Form des wahren oder falschen Urteils korrekt wiedergibt. Zum Beispiel können die wahren Urteile:

- (1) "Hans ist älter als Karl" oder
- (2) "Einige astronomische Erscheinungen sind schwarze Löcher"; oder
- (3) "In diesem Raum ist kein Nilpferd"; oder
- (4) "Thomas Buchheim ist der Veranstalter dieser Vorlesung"

nie und nimmer als copulative Synthesen aus zwei Begriffen dargestellt werden. Dennoch kommt in allen das gute alte Wörtlein " Sein" vor. Es zeigt in ihnen jeweils höchst unterschiedliche logische Formen von Sätzen an.

Heißt das nun am Ende, dass von der Bedeutung des Wortes "Sein" und damit von den Aufgaben der Ontologie als eine philosophische Disziplin rein gar nichts mehr übrig bleibt, wenn es nicht einmal ein Zeichen für einen logischen Bestandteil des Urteils ist? Doch gemacht, dadurch dass etwas bei richtiger logischer Analyse nicht mehr als möglicher Bestandteil von Sätzen auftritt, ist es noch nicht aus der Welt geschafft.

b. Ontologische Fragen

Gerade die obigen Beispielsätze (Nr. 1 – 4) bieten jede Menge Gelegenheiten, ontologisch interessante Fragen aufzuwerfen.

(1) Dass Hans älter als Karl ist, sagt nicht eine Eigenschaft von Hans (oder von Karl) aus, sondern statuiert eine zeitliche *Beziehung* oder *Relation* zwischen zwei Gegenständen: Hans und Karl stehen in der Relation des "Älterseins" zu einander. Wenn nun dieses Urteil *wahr* ist, jedoch logisch betrachtet nicht nur aus Einzeldingen und deren Eigenschaften bestehen kann, sondern auch eine bestimmte, nämlich zeitliche Ordnung zwischen ihnen voraussetzt, dann muss es offenbar – so könnte man jedenfalls meinen – so etwas wie "zeitliche Ordnung" oder überhaupt "zeitliche Verhältnisse" geben. Gibt es die Zeit? Ist die Zeit eine objektive, irreduzible Struktur der Realität? Das ist doch gewiss eine ontologisch fesselnde Frage, die im übrigen von vielen Philosophen im Laufe der Geschichte verneint wurde (gerade von solchen übrigens, die das Urteil als Verbindung zweier Begriffe auffassten). Ich möchte diese Frage hier weder bejahen noch verneinen, sondern nur zeigen, wie logische Analyse von Sätzen, obwohl sie das Sein" als eigenes Sachproblem zum Verschwinden bringen zu können scheint, sehr wohl wichtige ontologische Implikationen besitzen kann. Ein Subjekt-Prädikat-Logiker tut sich leichter, die Realität von Raum und Zeit und damit die sinnliche Realität, in der wir uns befinden, zu leugnen, als die subtilere Logik unserer Tage es zulässt.

(2) Ontologisch noch schlimmer steht es mit dem nächsten Beispielsatz: "Einige astronomische Erscheinungen sind schwarze Löcher". Ich sage hier nicht, das "schwarzes-Loch-sein" von einer Erscheinung aus, auch nicht von einem Gegenstand, den Astronomen beobachten können, sondern höchstens umgekehrt sage ich vom Begriff "schwarzes-Loch" aus, dass er auf objektive Gegenstände zutrifft. Denn schwarze Löcher sind selbst nicht direkt beobachtbar, weil sie alles Licht, das man zur Beobachtung braucht, verschlucken und niemals wieder etwas herauslassen. Sondern vielmehr das Bild und der Kontext gewisser astronomischer Beobachtungen sind so beschaffen, dass sie auf die *Existenz* von extrem dichten Masseobjekten schließen lassen, die eben deshalb den Namen "schwarze Löcher" bekommen haben.

Das partikuläre Urteil "einige astronomische Erscheinungen sind schwarze Löcher" ist in Wirklichkeit (in korrekter logischer Analyse) eine sogenannte *generelle*

Existenzaussage und bedeutet so viel wie: schwarze Löcher existieren wirklich, d.h. sind reale Objekte einer unserer besten Naturwissenschaften, der Astronomie. Viele Aussagen der Wissenschaft und auch solche in unserem normalen Leben sind oder implizieren *Existenzaussagen*. Und man kann sagen, alle generellen Existenzaussagen sind, richtig analysiert, partikuläre Urteile. (Ich behandle vorerst nur generelle Existenzaussagen = es gibt – Aussagen. Zu singulären Existenzaussagen werde ich später etwas sagen).

"Einige Selbstmörder sind zugleich Attentäter"; "einige Zwillinge sind miteinander verwachsen"; "einige Prione sind CJK-auslösend". – Das sind interessante Existenzbehauptungen: Nämlich es gibt Selbstmordattentäter, siamesische Zwillinge existieren und es gibt nicht lebendige BSE-Erreger. Alles Ontologie! Wie froh wären wir, wenn keine Erreger der Kreuzfeld–Jakob–Krankheit existierten!

(3) Nehmen wir gleich das nächste Beispiel unserer vier Beispielsätze her: "in diesem Raum ist kein Nilpferd". Was stellte die alte copulative Urteilslogik nicht alles an, um einen solchen negativen Tatbestand in Form einer Trennung eines Ortsbegriffs, von einem Subjektbegriff verstehen zu können: Ist dieser Raum dadurch gekennzeichnet, dass er "nilpferdfrei" ist (so wie eine atomwaffenfreie Zone)? Dann aber wäre die Aussage "in diesem Raum ist kein Nilpferd" in Wirklichkeit eine Aussage über alle Nilpferde: Oder sind die Nilpferde – als materiell bestimmte Wesen – vielleicht so zu begreifen, dass zwar jedes irgendwo sein muss, aber zufällig keines in diesem Raum. Das nicht-in-diesem-Raum-sein ist keine Eigenschaft *eines* Nilpferdes, sondern die räumlichen Bestimmungen aller Nilpferde sind andere als die dieses Raumes. Ist es das, was wir behaupten, wenn wir sagen: "hier ist kein Nilpferd"?

Nach der modernen Analyseart hingegen gibt es kein Ding, das beide Begriffe erfüllt, nämlich sowohl in diesem Raum als auch ein Nilpferd zu sein. Freilich wirft auch diese Analyse ontologische Fragen auf, z.B. die, was an der Wirklichkeit der Dinge es denn ist, das den Satz "in diesem Raum ist kein Nilpferd" oder "nicht es gibt ein Ding, für das gilt, ist Nilpferd und ist in diesem Raum" wahr macht?

Warum drückt der Satz eine Wahrheit aus? Nun, weil er eine Tatsache oder einen Tatbestand bezeichnet. Aber diese Tatsache besteht nicht aus Gegenständen, deren

Eigenschaften, Ordnung oder Beziehung, sondern irgendwie aus gar nichts. Er ist eine negative Tatsache. Oft sind negative Tatsachen aber sehr wichtig. Zum Beispiel dass kein Maul- und Klauenvirus in einem deutschen Schaf ist, dass ist wichtig. Gibt es also Tatsachen? Existieren sogar negative Tatsachen? Das sind heute wieder viel diskutierte Fragen der analytischen Ontologie. Ich möchte darauf jedoch nicht weiter eingehen, sondern Ihnen nur zeigen, dass auch an die moderne Analyseweise sich schwer zu beantwortende ontologische Fragen anknüpfen lassen.

(4) Auch das letzte der angeführten Beispiele hat seine ontologischen Tücken: "Thomas Buchheim ist der Veranstalter dieser Vorlesungen". Hier wird nicht ein bestimmter Prädikatbegriff einem Subjektbegriff zugeschrieben oder von ihm ausgesagt, weil vielmehr "der Veranstalter dieser Vorlesung" *derselbe* ist wie der Träger des Namens "Thomas Buchheim". Jemand kann nicht sich selbst zu einer Eigenschaft oder einem Prädikat haben. Dieses Phänomen der *Identitätsaussagen* durch das nur scheinbar kopulativ gebrauchte "ist" hat umgekehrt viele Philosophen dazu verführt, auch echte Prädikationen ("Thomas Buchheim ist ein Mensch" oder "ist breitschultrig") als sozusagen unvollständige Identitätsaussagen zu deuten: Also "der Himmel ist blau" zu verstehen als "der Himmel ist dasselbe wie das Blaue", nur noch mehr außerdem, so dass man also mit jedem Prädikat im logisch-apparenten Sinne eine Komponente oder ein Stück aus dem Kuchen des Ganzen angibt (oder eine andere, eingeschränkte Bezeichnung für dasselbe Objekt), bis hin zu einer erschöpfenden Angabe der "Identität" der betreffenden Sache in eben einem identischen Urteil.

Das genannte Verständnis von Identitätsaussagen ist aber mit vielen Schwierigkeiten behaftet. Z. B. mit der, dass man leicht den Eindruck gewinnen kann, es sei gar nicht möglich, eine *vollständige* Identitätsaussage zu formulieren, wenn man nicht irgendwie die ganze Welt aufzählen wollte. Wenn ich sage "Thomas Buchheim", dann meine ich ja irgendwie diesen ganzen Menschen, die ganze Person. Wenn ich aber sage "der Veranstalter dieser Vorlesung", dann habe ich erst recht wenig von der Identität meiner Person gefasst. Thomas Buchheim ist auch "der diesen Raum betritt", der "nachher nach Hause geht", "der Veranstalter auch der nächsten Vorlesung", "der Liebhaber seiner Frau" usw. usf. vom Hölzchen auf's Stöckchen, so dass, wie z.B. Leibniz sagte, der vollständige Begriff der Identität eines Dinges

das ganze Universum, in dem es dieses Ding ist, involvieren würde. Dergleichen wollte ich aber mit der unschuldigen Aussage "Thomas Buchheim ist derselbe wie der Veranstalter dieser Vorlesung" keineswegs insinuieren, trotzdem aber eine Identitätsaussage treffen.

Die Philosophen des Deutschen Idealismus, z.B. ausdrücklich Schelling, haben aufgrund eines solchen Missverständnisses, als würden wir durch Aussagen (= Identitätsaussagen) immer ein Stück des Ganzen sozusagen herausheben und so die Identität der gemeinten Sache langsam erschöpfen, haben also aufgrund dieses Missverständnisses gleich den Stier bei den Hörnern gepackt und gesagt: In allen unseren Sätzen sprechen wir überhaupt nur von der Totalität der Dinge: Sie ist die wahre *Identität* des Wirklichen und sowohl an Subjektstelle wie auch an Prädikatstelle eines Satzes setzen wir *partielle Begriffe* dieser Totalität oder dieser "absoluten Identität" ein, sprechen somit in jeder solchen relativen Identitätsfeststellung unserer Sätze eigentlich und streng genommen einen Aspekt des Seins der absoluten Identität des Wirklichen überhaupt aus. Aber meinten wir wirklich oder können wir auch nur meinen, dass die absolute Identität der Veranstalter dieser Vorlesung ist?

Sie sehen, wie trefflich und schnell sich Metaphysik treiben lässt kraft unangemessener logischer Analyse unserer Sätze, vor allem, wenn Sie das Formwort "sein" betrifft.

Kehren wir jedoch noch einmal zurück zu unserer Identitätsbehauptung "Thomas Buchheim ist der Veranstalter dieser Vorlesung". Was hat es nun auf sich mit solchen Behauptungen? Wir schreiben durch sie gar nicht einer Sache ein Prädikat oder eine Eigenschaft zu, sondern wir *greifen* ein Ding, ein Individuum aus einem Kreis von Dingen *heraus*, zum einen durch einen Eigennamen "Thomas Buchheim" (so heiße ich), zum anderen durch eine singuläre Kennzeichnung "der Veranstalter dieser Vorlesung" und behaupten, dass wir auf beiden Wegen (also dem Weg des Eigennamens und dem Weg der singulären Kennzeichen) ein und dasselbe Ding oder ein und dasselbe Individuum aus allen ins Auge gefassten herausgegriffen haben. Das, was wir eigentlich gleichsetzen in der Aussage, sind zwei Wege oder zwei Weisen, ein Ding zu identifizieren, nicht aber zwei Dinge oder zwei Begriffe. Denn *zwei* Dinge sind niemals *ein* und dasselbe Ding; und zwei Begriffe sollten auch nicht

ein und derselbe Begriff sein (obwohl dies doch eher denkbar wäre), dann handelt es sich nämlich um synonyme Begriffe.

Aber – so erhebt sich nun wieder eine mögliche ontologische Frage. – Wie macht der Eigennamen oder der singular kennzeichnende Begriff das denn, sich auf offensichtlich etwas anderes zu beziehen, als er selbst beinhaltet, nämlich auf diesen Gegenstand oder dieses Individuum, was da existiert – oder auch nicht? Diese sich in der Tat stellende Frage weist wiederum *zwei Problemstufen* auf; Das erste Problem oder die erste Problemstufe ist die der Auswahl eines und desselben Individuums aus einem geeigneten Kreis von Individuen der gleichen Sorte. Also, um bei meinem Beispiel zu bleiben: An dieser Universität gibt es viele "Veranstalter von Vorlesungen". Man muss einen bestimmten Veranstalter einer Vorlesung von anderen *unterscheiden* können und auch als den selben *wieder erkennen* können. Das ist also die Frage nach *Identitätskriterien* für Veranstalter von Vorlesungen. Du lieber Himmel, werden Sie sagen, das kann doch kein Problem sein! Ja, für Sie gewiss nicht, denn Sie sehen mich ja vor sich, und wenn jetzt ein anderer hinein käme und behauptete, er sei der Veranstalter dieser Vorlesung, dann würden Sie sehen, dass er, wenn überhaupt einer, doch jedenfalls nicht derselbe ist wie ich. Aber so einfach sind die Dinge nicht immer. Die unmittelbare Wahrnehmung, vor allem die Gesichtswahrnehmung gibt uns mit die besten Identitätskriterien für sinnliche Gegenstände, sprich: Körper an die Hand. Aber schon, wenn ich kein körperliches Wesen wäre oder durch Lautsprecher zu Ihnen spräche, oder wenn Sie jemandem anderen meine Identität als Veranstalter dieser Vorlesung wieder erkennbar klar machen müssten, kämen Sie in Schwierigkeiten. Sie würden ihm vielleicht etwas von dem Stoff der Vorlesung sagen. Ontologie, würden Sie vielleicht sagen, und zur Gegenfrage bekommen: was, – Philosoph ist der? Ja, die erzählen doch alle das gleiche nebulöse Zeug, so kann man niemanden identifizieren! In anderen Bereichen ist die Lage noch viel komplizierter: Während wir für so große Körper wie mich noch gute und verlässliche Identitätskriterien haben, ist das für Atome schon schwierig und für Elektronen manchmal unmöglich: Wenn ein Atom zwei Elektronen in Verquickung miteinander hat, geht man heute davon aus, dass man nicht sagen kann, welches welches Elektron ist. D.h. es fehlen klare Identitätskriterien für Elektronen in Umlaufbahnen von Atomen. Sollte man daraus schließen, dass sie nicht z.B. *zwei* sind, sondern nur eins? – "No entity without

identity", lautet der Slogan des berühmten Logikers und analytischen Philosophen W.V.O. Quine. Sind also zwei Elektronen nicht zwei Entitäten, wenn sie keine unterscheidbare Identität besitzen?

Das zweite sich stellende Problem könnte man das Problem der *Ungewißheit des Bezuges* unserer beschreibenden Begriffe nennen. Sie werden gewiss alle den deutlichen Eindruck haben, dass "der Veranstalter dieser Vorlesung" existiert oder etwas ist, das es gibt. Ganz unabhängig davon, ob Sie jetzt diesen Eindruck haben auch wohl unabhängig davon, ob es oder er überhaupt diese Vorlesung veranstaltet. Wenn ich jetzt diese Vorlesung hätte ausfallen oder durch meinen Assistenten hätte lesen lassen, dann könnte ich nicht mehr mit "der Veranstalter dieser Vorlesung" aus allen Dingen, die man dabei ins Auge fasst, gemeint oder herausgegriffen sein. Aber, wäre ich dann nicht mehr derselbe, auch wenn ich diesen Raum nicht betreten hätte und niemals betreten würde, wenn ich gar keine Vorlesungen halten könnte und meine Frau nicht geheiratet hätte? Also wie, um alles in der Welt, kann man mit "der Veranstalter dieser Vorlesung" ausgerechnet mich aus allen Dingen herausgreifen? Bleibt man nicht doch im Begriff sozusagen stecken, ohne sich auf etwas zu beziehen, was angeblich "außer ihm" existiert?

Aber wir haben ja wenigstens noch die Eigennamen! *Thomas Buchheim*, das muss er doch einfach sein der Thomas Buchheim und jedenfalls kein anderer. Aber einerseits gibt es fiktive Namen. Eine Zeitlang haben viele Gelehrte auf dem Gebiet der antiken Literaturwissenschaft die These vertreten, der Philosoph Leukippos (der Lehrer des Demokrit) habe gar nicht existiert, sondern sei eine literarische Figur in einem Werk des Demokrit gewesen. Andererseits könnte ich natürlich als derselbe Mensch auf einen anderen Namen getauft worden sein. Mein Vater hätte den Namen seiner Frau annehmen können und beide hätten den Vornamen Egon für einen würdigen Rufnamen halten können; dann hieße ich heute Egon Weinheimer.

Also vom Standpunkt der Logik und logischen Behandelbarkeit von Sachverhalten aus betrachtet muss freilich jeder Eigenname eindeutig einen existierenden oder vorhandenen Gegenstand benennen und jedes singuläre Kennzeichen muss aus einem Kreis in Frage kommender Dinge eines herausgreifen, das diesen Begriff wirklich erfüllt. Das wird vorausgesetzt und muss vorausgesetzt werden, damit die Logik

funktioniert. Aber *ontologisch* lassen sich solche Voraussetzungen sehr leicht in Frage stellen. Denn ob etwas etwas ist oder nicht, hängt nicht davon ab, welche Begriffe oder Namen wir dafür in Anschlag bringen. Daher sieht man, dass auch bei der modernen und korrekteren Analyse von Identitätsaussagen berechnete ontologische Fragen übrig bleiben, obwohl man das "Sein" oder "ist" als Bestandteil unserer Aussagen losgeworden ist oder mindestens eindeutig expliziert und von anderen Bedeutungen dieses seltsamen Wörtchens abgegrenzt hat.

Halten wir Rückschau nun auf den ersten wichtigen Schritt in Bezug auf *Ontologie*: Wir haben uns klar gemacht, dass von Anfang an Ontologie nicht als die Lehre von *dem Sein* als eine Sache für sich gewesen ist, ja auch nicht einmal vom Seienden als solchem in dem Sinne, als gäbe es Seiendes entweder für sich und als solches oder als einen eigenen abstrahierbaren Gehalt in den Dingen, die da sind. Vielmehr schon für Aristoteles sagt 'seiend–sein' für sich genommen *nichts*, sondern ist ganz absorbiert in voraussetzende *Bestimmtheiten*, aufgrund derer etwas in diesem oder jenem Sinn (nämlich in mehrfachem!) *ist* oder nicht.

Man darf sich also nicht auf ein falsches Geleis setzen lassen von der Definition der "ersten Philosophie", d.h. der in der '*Metaphysik*' gesuchten ontologischen Wissenschaft als "Wissenschaft vom Seienden, insofern es seiend ist" oder "vom Seienden als solchen sowie demjenigen, was ihm an sich zukommt", wie Aristoteles hinzufügt (*Metaphysik* IV 1.1003a 21 f.).

Sondern es kommt dem Seienden z.B. eben *an sich* immer zu, etwas Bestimmtes zu sein, eine "bestimmte Natur" vorauszusetzen, wie Aristoteles des öfteren betont hat und wie ich es bereits früher zitiert hatte.

c. Die vielfachen Bedeutungen von Sein in antiker und moderner Sicht

An dieser *bestimmten Natur* tritt auf oder zeigt sich – je nach dem, welche Bestimmungen da gesetzt sind – das "zu sein" oder "seiend zu sein" in diesem oder jenem Sinn, in dieser oder jener Bedeutung. Und zwar bei **Aristoteles** entweder und primär als *Substanz* oder als ein in den übrigen Kategorien einschlägiges Sein. Diese beiden erst genannten Bedeutungen von Sein können *kategoriale* Bedeutungen genannt werden, wobei die erste, d.h. die Substanz *fundamental* heißen kann und die Kategorien ansonsten das *konstitutive* Sein genannt werden können.

In dritter Bedeutung ist das Sein zu fassen als zu einer Sache *hinzutretendes* Sein. Dieses dritte kann man insgesamt als das *akzidentelle* Sein bezeichnen.

In vierter Bedeutung ist das Sein von Aristoteles als *Wahrsein* bzw. *Falschsein* aufzufassen (wenn nämlich die gegebene Bestimmtheit die eines bestimmten *Logos* ist). Dieses Sein können wir auch das *veritative* Sein nennen.

In fünfter und letzter Bedeutung schließlich ist das Sein zu verstehen als *Wirklichsein* bzw. *Möglichsein*. Dies ist schließlich das *modale* Sein.

Wir haben also, um die fünf Bedeutungen noch einmal zusammenzufassen:

1. das fundamentale Sein der *Substanz* (= erste Kategorie),
2. das konstitutive Sein der *übrigen Kategorien*,
3. das *akzidentelle* Sein,
4. das *veritative* Sein und
5. das *modale* Sein.

Man kann nicht umhin zuzugeben, dass Aristoteles damit einen zentralen Punkt der modernen logischen Analyse des Seinsbegriffs vorweg genommen hat, dass nämlich Sein für sich genommen gar kein echter Bestandteil unserer Sätze und Behauptungen über die Wirklichkeit ist, sondern sich festmachen lässt nur an der *logischen Form* solcher Behauptungen. Und hier kraft unterschiedlicher logischer Form, die solche Behauptungen annehmen können, auch unterschiedliche Bedeutung, unterschiedlichen Sinn annimmt.

Nach der **modernen Analyseweise** sind vor allem 4 Bedeutungen von Sein zu unterscheiden, die wir vorher anhand der 4 schon einzeln besprochenen Beispielsätze eingeführt hatten:

1. *prädikativer* Sinn von Sein (Exemplifikation eines Begriffs, Erbe der Kopula),
2. *existentialer* Sinn von Sein (es gibt ...; oder einige x sind y),
3. *veritativer* Sinn von Sein (dass etwas der Fall ist oder wahr, eine Tatsache ist),
4. *identifikativer* Sinn von Sein (x ist dasselbe wie y; $x=y$).

Zu bemerken ist, dass die moderne Analyse den jeweiligen Sinn von Sein mehr im Ausgang von der **logischen Form** unserer Sätze bestimmt, während Aristoteles mehr im Ausgang von der **Bestimmtheit** zugrunde liegender Sachverhalte. Jedoch gibt es

logische Formen nur, weil wir uns sprachlich auf bestimmte Sachverhalte beziehen und sie so oder anders zur Abhebung bringen. Und umgekehrt: die Bestimmtheit der Welt scheint unumgänglicherweise in so etwas wie Formen ihrer Erfassbarkeit gegossen, die eben das waren, was schon Aristoteles mit "seiend-Sein" in seinen verschiedenen Bedeutungen meinte. Aristoteles muss sich damit freilich etwas aufbürden, was sich die moderne Analyse nicht aufbürdet, nämlich zuerst etwas über die Grundbestimmtheiten unserer Welt wissen zu müssen, bevor es möglich ist, Ontologie zu treiben. Während die moderne Analyse aus der Analyse unserer Sätze verschiedene Formen herauspräpariert, die anscheinend mögliche Sinne von Sein vorgeben, die dann ganz unterschiedlich und nicht von vornherein auf bestimmte Dinge festgelegt, *einsetzbar* und mit Gehalten ausfüllbar sind bei der wissenschaftlichen Betrachtung der Wirklichkeit. Eine Ontologie ohne realistische Präokkupationen wird dadurch naheliegend.

Indessen stellt sich natürlich die Frage (die freilich die moderne Ontologie viel zu wenig stellt), wo wir eigentlich den Ansatzpunkt aller logischen Analyse von Sätzen hernehmen sollen, nämlich dass wir offenbar Behauptungen über die Wirklichkeit aufstellen und aufstellen können. Wie das? Darüber kann uns die logische Analyse gar nichts sagen. Solche Behauptungen und Behauptbarkeiten, Sätze und ihre Formen etc. muss es aber doch irgendwie "geben" – so denkt man sich zumindest. Aristoteles würde sagen: Ja, natürlich gibt es sie, weil es Lebewesen gibt, die den *Logos* besitzen. Das ist eine sehr gute ontologische Auskunft. Aber ich weiss nicht, ob sie ein Ontologe der modernen sprachanalytischen Provenienz gelten lassen würde. "Everybody is the realist of something" – so sagt der berühmte antirealistische Philosoph Michael Dummett. So ist es: Die einen stellen nicht in Frage, dass es Sätze gibt, die man analysieren kann; die anderen nicht, dass es logosbegabte Lebewesen gibt.

Wenn wir diese Meinungsverschiedenheit auch vorerst dahin gestellt sein lassen wollen, so ist doch noch einmal zu betonen, dass die rektifizierte logische Analyse unserer Sätze und damit die Ersetzung des unklaren und vieldeutigen Wortes "sein" als Bestandteil solcher Sätze durch klar unterschiedene Bedeutungen und Gebrauchsweisen des Wortes aufgrund unterschiedlicher logischer Formen der zugehörigen Sätze – dass also dies mögliche und praktikable Verschwinden des

Seins aus den Behauptungen, die wir aufstellen, nicht auch (und zwar in keinem Fall der unterschiedlichen Sinne von Sein) ontologisch legitime Fragen und Probleme einfach beseitigt. Man hat die Meinung längst aufgegeben, man könnte die Probleme und Fragen der Philosophie, insbesondere die der philosophischen Ontologie durch korrekte logische Analyse als *Scheinprobleme*, d.h. als gar nicht konsistent fragbare Fragen entlarven. Das ist also zweifellos nicht die Botschaft, die ich Ihnen durch eine Ontologie-Vorlesung vermitteln möchte, auch wenn sie selbstkritisch ansetzt. Sondern die ontologischen Probleme werden erst so richtig harte Nüsse durch und im Verein mit logischer Analyse.

Ich zähle ein paar der Probleme noch einmal auf, die wir an den oben diskutierten vier Beispielsätzen gefunden hatten:

1. Beziehen wir uns *wirklich* und – wenn ja – *wie* auf unabhängig von unseren Begriffen existierende Dinge?
2. Könnten dann auch Dinge existieren, auf die wir uns nicht beziehen oder gar nicht beziehen können?
3. Gibt es wirklich *nur einzelne* Gegenstände, oder muss es auch Eigenschaften, Klassen oder Mengen, Beziehungen, Tatsachen oder Propositionen in irgendeinem Sinn geben? Wenn ja, in welchem?
4. Gibt es alles, worauf wir uns als Gegenstände beziehen können, in gleicher Weise, oder ist manches ontologisch fundierend für anderes; oder das andere sogar reduzibel auf das fundierende? Und was ist fundamental wofür?
5. Was bedeutet es, die Existenz von etwas zu verneinen? Wie sind Verneinungen an der Wirklichkeit beteiligt, wenn sie doch wahr sein können?
6. Wie existieren wir selbst und unsere Vermögen im Verhältnis zu dem, worauf wir uns als etwas Seiendes beziehen können?

d. Erklärung und Vergleich der Listen: Objektbezug und die Frage des Essentialismus

Lassen Sie mich noch ein paar Bemerkungen hinzufügen über die beiden Listen von Bedeutungen des Wortes "sein", die aristotelische Liste und die moderne Liste, und auch zu ihrer Vergleichbarkeit.

Diese Listen sind durchaus ineinander überführbar in dem Sinne, dass man in der Terminologie der einen jeweils die Terminologie der anderen Liste erfassen kann.

(1) Ein erstes Problem ergibt sich für die aristotelische Liste jedoch in Bezug auf den identifikativen Sinn von Sein, weil, was Identität bedeutet, Aristoteles nicht ganz klar gewesen zu sein scheint (nämlich dass die Identität eine *Relation* ist und den Bezug verschiedener Ausdrücke auf dasselbe Ding feststellt, nicht etwas, das einem Ding irgendwie als Eigenschaft oder Zustand zukommen könnte; dies natürlich, obwohl jedes Ding mit sich selbst identisch ist, also mit sich selbst in dieser Beziehung der Identität steht).

Doch kann man für Aristoteles allgemein sagen, dass, so viel Sein (Bestimmtheit) irgendein Terminus herausgreift, so viel Identität besteht mit einem anderen Terminus, der dasselbe Sein bezeichnet. Für den Begriff der Identität oder Selbigkeit ist bei Aristoteles nicht das Entscheidende, daß ein einzelnes Ding aufgrund von eindeutigen Kriterien identifiziert und wiedererkannt werden kann, sondern daß die *Bedeutung* eines Terminus, den man in einer (wissenschaftlichen) Rede oder Darlegung gebraucht, eindeutig dieselbe ist wie die eines anderen, damit synonymen Terminus. Es geht Aristoteles also um die *Selbigkeit von Bedeutungen* (= intensionale Identität), nicht um die *Identität von Gegenständen* (= extensionale Identität). Deshalb kann für Aristoteles Identität auf verschiedenen Stufen der Allgemeinheit gegeben sein: Aristoteles unterscheidet zwischen *numerischer* Identität, *spezifischer* Identität und *generischer* Identität; d.h. Identität "der Zahl nach", Identität "der Art nach" und Identität "der Gattung nach". Nur die erste kann mit unserem heutigen, extensionalen Verständnis der Identität zur Deckung gebracht werden. Numerische Identität liegt vor, wenn ein Terminus, der ein bestimmtes einzelnes Ding bezeichnet, eben dasselbe bezeichnet, wie ein anderer Terminus, den ich stattdessen einsetzen kann: z.B. "dieser Mensch Sokrates" bezeichnet dasselbe wie die Definition der "substantiellen Form" oder der "Seele" von Sokrates. Spezifische Identität besteht demgegenüber schon dann, wenn ein Terminus, der eine Art oder Klasse von Dingen bezeichnet, dasselbe bedeutet wie die Definition dieser Art oder ein anderer synonyme Ausdruck für sie: z.B. "Mensch" bedeutet dasselbe

wie "zweifüßiges Lebewesen". Generische Identität schließlich gilt auf einer noch höheren Allgemeinheitsstufe; sie liegt dann vor, wenn ein Terminus für eine Gattung dasselbe bedeutet wie ein anderer Terminus, etwa die Definition dieser Gattung. Z.B. bedeutet "Lebewesen" dasselbe wie "beseelter Körper", so daß also "Mensch" und "Pferd" oder "ein Mensch" und "ein Pferd" *dasselbe* der Gattung nach oder generisch identisch heißen können.

So ist also durchaus auch der identifikative Sinn von Sein bei Aristoteles zu realisieren, nämlich durch den kategorialen Sinn von Sein und insbesondere den Sinn von Sein der *ersten* Kategorie qua primäre Substanz; denn die Substanz ist nach Aristoteles immer *Einzelnes*.

(2) Weiterhin ist sehr auffällig und bezeichnend, dass die *Existenz* bei Aristoteles nicht als eigene grundlegende Bedeutung von Sein auftritt. Das liegt eben daran, dass sie der Sache vermittelt wird durch ihre *Bestimmtheit*. Nämlich die Bestimmtheit, die das Sein einer Substanz begründet, schließt selbständige Existenz dieses Gegenstandes ein. Aber z.B. eine Bestimmtheit als Größe (z.B. eine bestimmte Länge oder ein bestimmtes Dreieck mit der und der Ausdehnung in der Geometrie) oder eine Eigenschaft, wie die, warm zu sein, existiert nicht selbständig, sondern nur in Abhängigkeit von etwas anderem, das es gibt. Es gibt sie also nur in sekundärer Weise, während Substanzen nach Aristoteles das primär Existierende sind.

So dass Aristoteles in gewisser Weise weniger freigebig ist mit dem, was objektiv betrachtet *wirklich existiert* – nämlich nur die zugrunde liegende Substanz – als wenn wir, wie heute üblich, allem, was objektive Begriffe exemplifiziert, Existenz im gleichen Sinne (also nicht mehr nach Selbständigkeit oder Unselbständigkeit unterschieden) zuschreiben (nach dem Schema: es gibt Soundso's). Wobei wir für objektiv, d.h. für realitätsbezügliche Begriffe vor allem die Begriffe von materiellen Objekten der Physik halten. Aber das ist ein Disput, den wir später noch genauer führen werden. Für jetzt will ich nur feststellen, dass der existentielle Sinn von Sein in der aristotelischen Liste ebenfalls über die Substanz als das per se oder selbständig Existierende abzudecken ist.

(3) Wenn wir in umgekehrter Richtung blicken, also nicht fragen "was fehlt bei Aristoteles?" womöglich, sondern "was bleibt gegenüber Aristoteles in der heutigen Liste außen vor?" So ist der bedeutsamste Unterschied wohl das Fehlen der

Unterscheidung von substantiellem oder, weiter gefasst, von kategorialen Sein und andererseits akzidentellem Sein. Dies ist in erster Fassung der Unterschied zwischen Bestimmungen, die einer Sache *an sich* oder *wesentlich* zukommen, die sie also als diejenige *konstituieren*, die sie ist, und anderen Bestimmungen, die ihr nur unter gewissen Umständen oder in Beziehung mit anderen Dingen zukommen. Die ersten sind *notwendig* für diese Sache, ergeben ihr Wesen, die Essenz. Die zweiten Bestimmungen sind zufällige oder *zusätzliche* Bestimmungen. Die Augenfarbe eines Menschen ist eine zusätzliche oder eben akzidentelle Bestimmung von ihm, aber dass er lebendig ist oder denkfähig oder dass er Nieren besitzt, das kommt ihm notwendig oder wesentlich zu. Durch diese Seins–Unterscheidung ist Aristoteles auch der Begründer des *Essentialismus* in der Ontologie genannt worden, d.h. eine Einstellung (dass Dinge ein Wesen haben können oder notwendige Eigenschaften haben können), die in der modernen Philosophie seit der Neuzeit, aber besonders im 20. Jahrhundert viel kritisiert und oft zurückgewiesen wurde, obwohl sie in letzter Zeit wieder mehr und mehr Anhänger und argumentative Verfechter in der ontologischen Philosophie bekommen hat. Das Problem des Essentialismus ergibt sich immer dann, wenn man sich dazu entschließt, in der Realität, auf die man sich mit objektiven Begriffen zu beziehen meint, definitiv das *eine* in dem, was es ist, von *anderem* in seiner Art zu unterscheiden. Dies *nicht* zu tun bedeutet, das wir im Prinzip (d.h. ohne Rücksicht auf die Ökonomie unserer Theorien über die Welt) *beliebige objektive Ausschnitte* aus der Welt herausgreifen und in ihrem Binnenverhalten und ihrem naturgesetzlichen Zusammenhang studieren können. Wir können die physikalischen Wechselverhältnisse zwischen der rechten Hälfte einer Person und den ersten 20 Zentimetern der sie umgebenden Luft genauso als einen Ausschnitt der Wirklichkeit studieren, wie das Massenverhalten unserer ganzen Gruppe (etwa die Frage, in welchem Maße wir den Universitätsbau belasten). Wir können ein Ökosystem genauso als *Ganzes* studieren, wie einzelne Organismen oder Wärmeaustauscheffekte an ihnen usw. Die Körperwelt, gerade die Körperwelt in ihrem überall gegebenen naturgesetzlichen Zusammenhang lässt dieses ohne weiteres zu, auch wenn wir uns durch absurde Portionierungen unnötig große Heterogenitäten im Verhalten der betrachteten Gegenstände aufbürden würden. So können wir natürlich sagen, es ist ungünstig, nur einen Teil eines belebten Körpers zusammen mit seiner Umgebung zu betrachten, es sei denn, es kommt uns eben gar nicht auf die Organizität dieses Körpers an, sondern z.B. auf seine Wärme–

Emissionen nach einer bestimmten Richtung. Um sie zu untersuchen, können und müssen wir von der belebten Einheit dieses Materieensembles, das eine Person ist, natürlich absehen.

Nun gut. *Wenn* ich mich aber entschieße, den Portionierungen der Wirklichkeit, die die Dinge *von sich selbst her* zu bilden scheinen, Folge zu leisten, dann habe ich eben das *eine* von sich her als dieses und das *andere* von sich her als das, manchmal auch Aggregationen von Dingen, die von sich her eigentlich gar nichts sind, sondern eben diese Beliebigkeit der Portionierung durchaus ohne jede Unangemessenheit zulassen, wie z.B. Sandhäufen, Strände, Berge und Täler, Pfützen und Felder. Wo fängt der Strand an, wo hört er auf? Sind Berg und Tal zweierlei oder nur eins? Gehört der Schlamm noch zur Pfütze oder schon zum Boden unter der Pfütze? Sie sehen, das sind keine von der *Sache selbst* her beantwortbaren Fragen. Ganz anders liegen die Dinge insbesondere bei Lebewesen, also bei lebendigen Systemen. Die bestimmen *selbst*, wo sie anfangen und wo sie aufhören. Sie grenzen sich durch sich selbst von ihrer Umkehrung ab, etwa durch eine Haut, die sie ja hervorbringen. Hier haben wir also das *eine*, das nicht und per impossibile auch dasselbe wie ein *anderes* neben ihm ist. Und da haben wir auch den Seinsunterschied von Bestimmungen, die ihm *an sich*, per se oder wesentlich zukommen und solchen, die beiläufig oder zusätzlich oder akzidentell sind. Also den essentialistischen Unterschied des Aristoteles. Dass jemand so und so schwer ist, mag ein physikalisch interessantes Datum sein und mag auch Folgen für den Organismus und die Lebensführung haben. Aber er hat dennoch nicht von sich her oder wesentlich dieses Gewicht, z.B. nicht auf dem Mond. Und wenn ein Hund nicht mehr lebendig ist, dann ist es gar kein Hund mehr, sondern ein Haufen Fleisch und Knochen, obwohl physikalisch gesehen im ersten Moment kein sehr großer Unterschied besteht zu einem Hund. Aber das Wesen scheint verflogen.

Das also ist ein wichtiges Ontologikum, das in der modernen Liste unterbelichtet bleibt. Das liegt daran, dass wir uns heute primär für die Struktur der Körperwelt als bloßer Körperwelt, das ist in ihrer physikalisch zu beschreibenden Mikrostruktur und zugleich auch in ihrer astronomischen Makrostruktur interessieren, und wir dem mittelgroßen dazwischen, dem Mesokosmos, nicht genügend Aufmerksamkeit schenken und daher auch keine eigenständige Objektivität zubilligen: Wenn das

kleinste – so denken wir – sich nach ausschließlich physikalischen Gesetzen verhält, und auch das Größte sich nach solchen Gesetzen, wie sollte, was der Größe nach dazwischen liegt, je noch eigene Strukturen und Gesetze aufweisen? Dummerweise nur liegen wir auch selbst in dieser Mitte. Das macht uns manchmal beim Denken zu schaffen.

Eine große ontologische Frage ist also: Wie können wir manchen mittelgroßen Körpern eine Eigenständigkeit und damit ein Wesen gegenüber definitiv anderen Dingen zugestehen, ohne die Geschlossenheit der reinen physikalisch sich verhaltenden Körperwelt insgesamt dadurch preis zu geben? Es scheint nichts andres da zu sein, als das Gewebe der physikalischen Naturgesetze, das überall gleich objektiv ist und deshalb in beliebigen Portionen, groß oder klein, objektiviert werden kann. Aber es scheint zugleich in Falten gelegt zu sein, dieses Gewebe, Falten, deren Züge manchmal wirklich anderes gegenüber anderem darstellen, das ein Sein an sich besitzt außer dem Sein, das es einbettet in den physikalischen Kontext der Körperwelt. Solche Falten nannte Aristoteles (materielle) *Substanzen* und schrieb ihnen ein Wesen oder eine Essenz zu gegenüber der Unzahl von akzidentellen Bestimmungen, die sie ebenfalls haben. Ich sehe vorläufig keinen Grund, im Horizont der modernen Ontologie auf die Untersuchung solcher superponierter Existenzen – superponiert über dem ebenfalls objektiven Gewebe physikalischer, gesetzmäßig sich verhaltender Körper – einfach zu verzichten. Ich sehe auch keine Möglichkeit, diesen Verzicht wirklich konsequent durchzuexerzieren, sofern man die Ansicht teilt, dass, wie schon gesagt, wir selbst als mittelgroße Körper zum Kreis der objektiven Dinge gehören.

(4) Einen zweiten offensichtlichen Unterschied der aristotelischen Liste gegenüber der modernen möchte ich erwähnen: das modale Sein, der Unterschied von Wirklich– gegenüber *Möglichsein* fehlt in der modernen Aufzählung ganz. Das liegt nun zweifellos daran, dass die moderne Ontologie allem, was ist, das gleiche Maß an Objektivität oder Existenz zubilligt, nicht sozusagen auch noch schwächere oder sich anbahnende Vorformen davon als ontologisch unabweisbar zulassen möchte.

Wenn wir sagen, etwas sei bloß möglich, dann denken wir, es bahne sich an in den Umständen, die bestehen, bedürfe aber noch gewisser Anstöße oder weiterer Beiträge, um wirklich einzutreten. Die moderne Ontologie beschränkt sich auf die

Anerkennung dessen, was bereits und das heißt jeweils besteht und nennt allein dieses objektiv seiend. Das andere gilt ihr – weil unentschieden – auch als undurchsichtig oder obskur, aber die moderne Ontologie liebt und akzeptiert keine undurchsichtigen Gegenstände. Nur der eingetretene status quo existiert. Was nicht im Wasser liegt, das ist auch nicht wasserlöslich, sondern hat irgendeine Eigenschaft, die dazu führt, daß der Gegenstand sich auflöst, wenn er ins Wasser gerät. Diese Eigenschaft mit "Wasserlöslichkeit" zu bezeichnen, sagt uns nichts über ihr reales Sein jetzt und hier. Doch tun wir so, als wüßten wir mehr darüber als wir tatsächlich wissen, wenn wir sie so (mit Wasserlöslichkeit) bezeichnen.

Wir sehen hier erneut das Problem und dieselbe Perspektive, wie bei der Ablehnung des Essentialismus: kein real existierendes physikalisches Objekt übergreift als dasselbe bleibend mehr als seine momentane Existenz. Physikalisch gesehen ist in der Folge der Prozesse immer anderes und anderes da, je nachdem, wie weit und in welche Richtung man ihn als einen Prozess verfolgen mag und was man in ihn alles einbezieht. Sobald man aber sagt, *an sich* ist dieses Ding das und das – z.B. ein Hund – relativiert man die um den Hund und im Hund stattfindenden Prozesse auf ihn als *einen solchen* und als denselben, der er schon ist, und eine gewisse Zeit auch bleibt. Dann werden auch manche weiteren Entwicklungen zu *möglichen Zuständen* des Hundes, z.B. ein Bellen, obwohl da jetzt nichts bellt, oder ein an-den-Baum-pieseln, obwohl da jetzt nichts pieselt. Erst die Relativierung von Prozessklassen in Bezug auf wesentliche Einheiten, die da objektiv sind, bringt diejenigen *Möglichkeiten* gegenüber wirklichen Zuständen hervor, die ich für den einzig zulässigen und in der Tat auch unentbehrlichen Sinn dieses Wortes (Möglichkeit) für die Beschreibung der existierenden Welt halte – vorausgesetzt, wie gesagt, man akzeptiert eine im Prinzip essentialistische Position, oder unterscheidet substantielle Bestimmungen von Gegenständen gegenüber akzidentellen Bestimmungen. Möglichkeiten haben ihren Ort in der Realität des Lebendigen, da *haben* sie ihn aber auch realiter. Während wir uns bei allem anderen mit dem Status quo eingetretener Gegebenheiten begnügen können, zuzüglich der geltenden Naturgesetze, versteht sich, die einen Status quo in einen nächsten überführen.

(5) Zum Schluß noch etwas über den inneren Zusammenhang der beiden ontologischen Listen jeweils in sich. Wie wir anfangs gesehen haben, ist der

entscheidende Gedankenschritt der Ontologie von Beginn an der, nicht zu meinen, "das Sein" oder "zu sein" sei eine Art reale oder auch nur minimal gehaltvolle Vorstellung oder ein Begriff von etwas für sich, den man einer wissenschaftlichen Untersuchung zugänglich machen könnte. Gerade die Tatsache, daß "Sein" für sich nichts ist oder heißt, blättert es so auf, dass es an dem Verschiedenen auftritt, welches da in verschiedenem Sinne *ist* oder ein Sein bedeutet. Festgemacht bei Aristoteles an der **Bestimmtheit** der Dinge, in der modernen Ontologie an der **logischen Form**, in der uns eine Bestimmtheit der Welt fassbar wird. Das, was die Sinne von Sein artikuliert und zusammenhält, erkennen wir nicht, aber in beiden Listen ist evident, dass die genannten Sinne nicht einfach zusammenhanglos unterschiedliche Bedeutungen eines Wortes sind, sondern immer nur *wechselseitig sich erklären* können. Was wahr sein heißt, können wir nicht explizieren, ohne Rekurs auf Prädikation und Existenz. Was Existenz heißen soll, nicht ohne Rekurs auf Wahrheit, Identifikation und Prädikation. Was Identität ist, nicht ohne Rekurs auf Prädikation und Wahrheit oder aber Existenz usw. usf.

Ähnlich bei Aristoteles, nur dass bei ihm ein Schwergewicht oder Zentrum für alle Bedeutungen von Sein die Substanz ist. Sie ist der paradigmatische Fall, an dem sich ablesen lässt, was Wirklichsein, Bestimmtheit und Wahrsein heißt. Umgekehrt aber ist es auch für Aristoteles nicht möglich zu erklären, was eine Substanz ist, ohne andere Kategorien zu Hilfe zu nehmen: Qualitäten, Größen, Zustände, Vermögen, Tätigkeiten; nicht ohne die in Frage kommende Wahrheit von definierendem Logos; nicht ohne Differenzierung von dem, was *an sich* und was nur *akzidentell* ist. Also auch für Aristoteles gilt, dass die Bedeutungen von Sein *mehrere* sein müssen und sich nur *gegenseitig erklären* können.

Aristoteles sagt einmal (Physik I 3), schon aus dem geschilderten Grund sei es unmöglich, dass in Wirklichkeit *nur eines* ist oder existiert, weil nämlich bereits das seiend-zu-sein eine *Mehrheit* erfordere. Dies scheint mir eine der tiefsten Einsichten aller Ontologie zu sein, dass nicht nur eins sein kann, wenn überhaupt *etwas* ist. Hier ist Parmenides und hier sind die ihm zu sehr nachfolgenden Zweige des Platonismus in gründlichen Irrtum gefallen.

Es liegt dies, dass mehreres sein muss, wenn überhaupt etwas ist, nach meiner Auffassung der Dinge zuletzt daran, dass dann, wenn man sich auf irgend etwas als

wirklich seiend bezieht, und dies wahr ist, auch der oder das sich so Beziehende nicht umhin kann, irgend etwas zu sein, und zwar muss das sich Beziehende – weil man sich auf das Erstgenannte, das Objekt, als *seiend*, d.h. wirklich und an und für sich bezogen hat – *etwas anderes* sein als dieses. So haben wir also schon zwei.

Im reflexiven Fall, wenn also das, was sich auf Seiendes bezieht, und das, worauf es sich bezieht, ein und dasselbe Seiende ist, so gäbe es zwei Möglichkeiten: erstens die, daß das sich-Beziehende um diese Identität weiß, ein Bewußtsein davon hat, also Selbstbewußtsein ist; zweitens, daß es kein Bewußtsein von der Identität dessen, worauf es sich bezieht, mit sich selbst als dem sich-Beziehenden hat.

Im zweiten Fall ist klar, daß es sich täuschen würde in der Vermutung, daß es sich bei dem, worauf es sich dann bezieht, um ein an und für sich Seiendes handelt. Denn es würde sich darin nicht erkennen, sondern sich vielmehr nur auf die ihm erscheinende Seite seiner selbst beziehen. Damit wäre das, worauf es sich de facto bezieht, aber nichts an und für sich Seiendes, was gegen die Voraussetzung wäre.

Im ersten Fall dagegen ist die Lage komplexer; er läßt wiederum zwei Möglichkeiten zu:

Entweder nämlich wäre das sich reflexiv auf sich Beziehende *nichts als* die Beziehung auf sich. Dann ist wiederum ein solches sich-auf-sich-Beziehen nicht etwas Objektives, an und für sich Seiendes, sondern reine Subjektivität – ein "reines Wodurch", wie der spätere Fichte sagen würde.

Oder aber es ist ein Objekt, d.h. ein an sich existierendes Ding mit gewissen Eigenschaften, von denen eine in der Fähigkeit besteht, sich auf objektiv-Seiendes zu beziehen. In diesem Fall ist das Betreffende (was sich auf sich selbst bezieht) nur ein *Spezialfall* der Beziehung auf an-sich-Seiendes überhaupt, nämlich der Fall, in welchem das, worauf sich das sich-Beziehende bezieht, eben *es selbst* ist. Dann aber ist er nur ein Fall unter mehreren.

Man kann es auch so ausdrücken: die reine, bloße Selbstbeziehung oder reine Subjektivität, das reine Selbstbewußtsein ist nichts Objektives oder an-sich-Seiendes. *Ist* dagegen etwas objektiv und an sich, so ist es *mehr* als bloß die Selbstbeziehung von sich auf sich selbst. Mehr als Selbstbeziehung zu sein bedeutet

aber, daß mehr der Fall ist als ein Beziehen von etwas auf sich selbst; d.h. daß mehreres Seiendes ist.

Die wahrnehmende Beziehung auf objektiv Seiendes tendiert folglich in jeder der durchgespielten Alternativen wie von selbst zur Wahrheit der Annahme von mehrerem, was da wirklich ist, d.h. mehrerem Seiendem.

2. Das Realismus-Problem

a) Die ontologische Ursituation der Wahrnehmung

Alle Ontologie beginnt mit der uns aufoktroierten und mindestens bis zum Tod im Prinzip (→ Schlaf) unverlässbaren Situation der *Wahrnehmung*. Wahrnehmend sein ist die ontologische Ursituation schlechthin. Dabei meine ich mit Wahrnehmung zunächst nicht unbedingt die sinnliche Wahrnehmung, sondern nur die Situation der Vorstellung, dass jemandem etwas ist, oder noch weniger: dass Wahrnehmen von etwas stattfindet. Nicht das Ganze aber, das "Wahrnehmen von etwas" heißt, kann als das betreffende Etwas wahrgenommen werden; und nicht kann das Wahrgenommene Etwas seine eigene Wahrnehmung einschließen. Insofern liegt in der ontologischen Ursituation der Wahrnehmung der Keim einer Duplizität oder Andersheit des *einen*, das wahrnehmend ist und eines *anderen*, das wahrgenommen wird. Normalerweise wird diese Duplizität so formuliert, dass etwas sein muss, das Wahrnehmungen *hat*, und ein Inhalt der Wahrnehmung gegeben sein muss, auf den sich die Wahrnehmung bezieht – also, so möchte man meinen, zwei von einander zumindest logisch unabhängig Seiende, d.h. heißt hier: zwei existierende Dinge.

"Ich bin aber der Meinung", so schreibt B. Russell (Our Knowledge of the External World 1914, dt. Leipzig 1926, S. 96), "dass unser Selbst, wie auch immer wir es definieren mögen, auch, wenn es als das reine Subjekt angenommen wird, unmöglich als ein Bestandteil des unmittelbaren Gegenstandes unserer Sinne angesehen werden kann. Wenn wir unser Problem so formulieren, ist also

zuzugeben, dass wir etwas über die Existenz von uns [logisch] unabhängiger Wesenheiten wissen können".

Dieser Meinung Russells bin entschieden auch ich. Jedoch ist zuzugeben – und darin liegt das *Realismus-Problem* – das wir jene keimhafte Duplizität der Wahrnehmung oder Vorstellens, weil sie nicht vollständig ihr eigener Inhalt zu sein vermag, bereits fälschlich oder widerrechtlich oder besser: übertreibend ausgelegt haben. Nämlich dasjenige, was Vorstellungen hat (also unser "Selbst") unterschieden von dem unmittelbaren Gegenstand, der vorgestellt wird, als je etwas, d.h. als je ein Seiendes. So unterschieden sind sie vielleicht doch gar nicht, weil wir diesen Unterschied schließlich niemals als solchen wahrnehmen und uns seiner nicht, ihn wahrnehmend, vergewissern können, sondern nur *an* einer Wahrnehmung ihn irgendwie "denken" müssen.

Im *Traum* sehen wir uns deshalb so gefangen als Erlebende des jeweils Vorgestellten, weil wir uns selbst nicht trennen und nicht losreißen können von seinem Inhalt. Sobald wir es können (uns losreißen), träumen wir zunächst, dass wir träumen (was die Sache schon angenehmer macht), was dann aber schon die erste Stufe des Erwachens ist, indem wir uns selbst ergreifen (vorstellen) als welche, die Wahrnehmungen *haben* im Unterschied zu dem, was wir wahrnehmen.

Im Wachzustand vollziehen wir diese Trennung ständig und so, dass wir uns selbst als etwas Anderes, unabhängig Existierendes wissen gegenüber dem, was wir als äußeren oder auch nicht äußeren (je nachdem, was es ist, z.B. Schmerz) Gegenstand zugleich wahrnehmen. Aber gerade, weil wir dies so vollziehen müssen, und nicht selbstverständlicherweise in dieser Verfassung sind, könnte es sein, dass wir nur so tun, als gäbe es da draußen objektive, an und für sich seiende, von uns unabhängig existierende Gegenstände. Wer wollte das bestreiten, dass wir so tun? Gewiss niemand. Jedoch viele haben gezweifelt, ob es auch wirklich so ist (Skepsis). Das ist das Realismus-Problem: Machen wir uns die Exteriorität des Wirklichen insgesamt nur vor? Oder *ist* sie? – Wobei wir hier offenbar eine Bedeutung von "Sein" verwenden (wenn wir so fragen), die durch keinen und doch alle früher aufgeführten Sinne von Sein abgedeckt wird. (Am ehesten handelt es sich um *Wahrsein*, aber

nicht von etwas oder von einem Satz, sondern um Meta-Wahrheit, die Wahrheit der Exteriorität des augenscheinlich Existierenden).

Und der Vorwurf des "Ontologisierens" an die Adresse ontologisch geprägter Philosophie ist eben der, überall eine solche Exteriorität der Existenz hinzu zu phantasieren, wo doch (vielleicht) gar keine ist. Das Bewusstsein sei nun einmal ein geschlossener Raum, so wird argumentiert, aus dem wir nicht aussteigen könnten. Vielmehr müssten wir ohne alles Ontologisieren und ohne alles an sich-Gefasel nur so denken (und zwar qua vernünftiges Wesen überhaupt: das gelte also für alle Wesen, die Vernunft haben – wenn es denn außer uns welche geben sollte), als wäre das und das objektiv gegeben, worauf wir uns durch die und die unserer Begriffe beziehen könnten, aus deren Anwendungskontexten wir dann wiederum unsere Wissenschaften von einer, nämlich von unserer "objektiven" Welt entwickelten.

In etwa so argumentieren all die Ontologie-Kritiker, Antirealisten, world-maker, Konstruktivistinnen und internen Realisten seit Kant. Noch viel radikaler als Kant und sie alle zusammen hat es vor Kant allerdings David Hume gesagt, den ich ob seiner Radikalität nachher etwas genauer in Augenschein nehmen möchte. Sagt doch Hume nichts davon, dass wir – als Vernunftwesen – (die wir nun einmal seien), d.h. mit *Allgemeinheitsanspruch* so denken *müssten*, dass hinterher diese und jene objektive Welt *wirklich objektiv* in dem Sinne eines empirischen Realismus dabei herauskommt. Kant muss in das Wesen der Vernunft bereits das hinein geheimnissen, was er hernach als Objektivität wieder heraushaben möchte. Deshalb argumentiert er so, dass wir als Vernunftwesen gar nicht anders könnten, als die apriorischen Kategorien unseres Verstandes auf die Erscheinungen in der Anschauung für die Konstitution der Objekte einzusetzen, die wir hernach auch objektiv erkennen (dies sagt im wesentlichen der Satz: "Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrungen.")

Hume dagegen sagt schlicht und einfach, dass wir unseren *Gewohnheiten* bei der Herstellung dessen folgen, was wir für objektiv halten, weil es unserem Geist so am angenehmsten und nahe liegendsten oder sogar bequemsten ist und dies nun einmal *unserer Natur* entspricht (vgl. den Titel des '*Treatise of Human Nature*').

"We never really advance a step beyond ourselves" sondern wir folgen uns selbst und unserer eigenen Trägheit, wenn wir so und so eine objektive Welt und daraus wiederum sie erkennende Wissenschaften "fingieren" (so wörtlich Hume).

Bevor ich mich einer etwas genaueren Betrachtung von Humes Argument zuwende, möchte ich noch eine allgemeine und etwas spekulativ anmutende Bemerkung zum Realismus-Problem machen:

Wenn wir an jenen Keim von Duplizität in der unbestreitbaren Situation der Wahrnehmung denken, ferner an den erläuterten Unterschied zwischen unserer Absorption in das vorstellende Erleben im Traum und umgekehrt der gewöhnlich und im Wachzustande vollzogenen Trennung unserer selbst als etwas Wirkliches von demjenigen, was wir wahrnehmen, als ebenfalls wirklich, dann drängt sich der Gedanke eines Zusammenhangs auf, den ich die *Waage der Realität* zwischen uns selbst und dem Gegebenen nennen möchte, nämlich dass wir mit der Exteriorität der Gegenstände (jedenfalls mancher), auf die wir uns bezogen finden, auch die Gewissheit unserer selbst als etwas wirklich Existierendes gewinnen oder aber einbüßen. Diejenigen Philosophen, die das an sich seiend Wirkliche herausstoßen aus der Erreichbarkeit für unser Bewusstsein oder unsere Wahrnehmungen, sind auch die, die das Bewusstsein-Habende – sich selbst – nicht als wirklich und nicht als an sich existierend verstehen können. Das gilt sowohl für Hume, der bekennt, sich jedenfalls nicht, so wie manche Metaphysiker es vorgeben, eines Selbst zu erfreuen. Natürlicherweise, denn wenn es nur unsere Sinneseindrücke und die davon genommenen Vorstellungen *gibt*, dann kann es kein Ich oder keinen, der Vorstellungen hat, geben. Denn:

"Unser Ich oder die Persönlichkeit ist kein Eindruck [...], also ist es unmöglich, dass die Vorstellung unseres Ich aus irgend einem dieser Eindrücke oder überhaupt einem Eindruck stamme; folglich gibt es keine derartige Vorstellung." (Hume, *Treatise*, dt. S. 326).

Dies gilt also für Hume. Aber ähnliches gilt auch für Kant, jedenfalls den Kant der theoretischen Philosophie, denn die Einheit des Bewusstseins ist für ihn zwar eine "Vorstellung" (darin unterscheidet er sich ausdrücklich von Hume: dass Vorstellungen nicht nur von sinnlichen Eindrücken stammen können, sondern auch ursprünglich Gedachtes sein können). Da aber aus Vorstellungen nur mit Bezug auf

Anschauungen eine Erkenntnis objektiv *existierender* (d.h. äußerer in Raum und Zeit vorhandener) Dinge werden können, folgt sofort, dass das Ich für Kant nicht als objektiv existierend gelten kann. (Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, Transzendente Deduktion B § 25, B 157–159).

[[Das Problem für Kant besteht darin, dass er so gesehen die *Funktionen* von etwas (nämlich der Einheit des sich denkenden Ich) für die Konstitution der objektiven Welt in Anspruch nehmen muss, von dem er nach seinen Prinzipien nicht zugeben kann, dass es objektiv existiert. Ich würde allerdings meinen (doch ist dieses natürlich nur ein *prima facie* Einwand gegen Kant), dass nichts irgendeine Funktion erfüllen kann, das es nicht gibt.]]

Aber für Kant, wie gesagt, ist dies kraft jener Waage der Realität nicht weiter erstaunlich: wie die Dinge selbst ausgespart bleiben aus der Objektivität der Erscheinungen, die wir konstituieren, so bleiben auch wir selbst notwendigerweise davon ausgespart, etwas objektiv Wirkliches, d.h. nun einmal etwas Existierendes zu sein.

Das gedankliche Mittel gegen diesen zweiseitigen Irrealisierungseffekt des Existierenden, nämlich, kraft jener Waage der Realität, *zugleich* Irrealisierung der Dinge der Außenwelt *und* Irrealisierung dessen, das ein Bewusstsein davon besitzt, das gedankliche Mittel dagegen ist von, wie ich finde, genialer Einfachheit und ist zugleich der fast einstimmige Weg der neuesten Philosophie: nämlich auch das Bewusstsein selbst zu exteriorisieren, den übrigen "Dingen an sich" sozusagen hinterher zu schieben und zu einer **äußeren**, und uns selbst weitgehend unbekannten Gegebenheit unter anderen äußeren Gegebenheiten zu machen, einer Gegebenheit, die allerdings einige nicht zu vernachlässigende Besonderheiten gegenüber dem aufweist, was wir ebenfalls für materielle äußere Dinge zu halten geneigt sind, nämlich die gewöhnlichen Körper.

Das Bewusstsein/bewusst Existierende wird durch eine solche Nach-außen-Schiebung seiner selbst ja nicht abgeschafft, sondern behält seine für uns so wichtige Sonderstellung, nicht nur ein mögliches Objekt der Betrachtung, d.h. Gegebenheit in diesem Sinn zu sein, sondern zugleich subjektiv die Art und Weise der Zugänglichkeit von Objekten für uns auszumachen. Diese Sonderstellung des Bewusstseins unter allen objektiven Qualifizierungen der Körperwelt ist nicht

ignorabel, sie kann sich selbst bei aller Exteriorisierung und materialistischen Selbstdeutung doch niemals los werden. Auch wenn der einzelne, besonders der nicht philosophische Betrachter von Objekten – d.h. der Wissenschaftler – so tun mag, als gäbe es ihn (den subjektiven Betrachter) nicht. Der Philosoph, jedenfalls der ontologisch ansetzende, kann das, was objektiv und äußere Wirklichkeit ist, nur so betrachten, dass er zugleich sich selbst und sein Bewusstsein in die Welt der Tatsachen einbezieht. Bewusstsein ist wie auch Lebendigkeit, eine nicht unkomplizierte Qualität (ein so-und-so- Beschaffenheit) von Körpern. Übrigens vielleicht nicht eine Eigenschaft, die, wie das Leben, *ein* Körper für sich allein haben kann, sondern eine Qualität, die viele *solche*, nämlich auf dieselbe Art lebendige Körper *zusammen* besitzen und nur zusammen besitzen können. Was man subjektives Bewusstsein nennt, muss gerade *kein* nur-meines sein, sondern kann, wenn es auch als je meines stattfindet, eine nur im Zusammenhang vieler sich etablierende Verfassung sein, so wie ein Staat oder wie Sprache. (Viele Gedankenpfade der Philosophie des 20. Jahrhunderts führen in die Richtung dieser Einsicht, ganz besonders die Philosophie des späten Wittgenstein).

Was ich hier sage, klingt zunächst wie kruder Materialismus. Und es ist auch Materialismus, wenn auch kein kruder. Ich werde später erklären, was das nicht-Krude daran ist [letztlich die Tatsache, dass wir etwas anfangen können mit der materiellen Ausstattung, die uns gegeben ist. Zweite Natur; kulturelle Fortbewegung von der ersten Natur kraft Tätigkeit].

Doch zunächst sollten wir, so meine ich, dem kruden, physikalistischen Materialismus, den das 20. Jahrhundert entwickelt hat, durchaus *dankbar* sein, dass er uns aus den windigen Hirngespinnsten unserer uns angeblich einschließenden Vorstellungswelt so nachhaltig befreit und in eine harte objektive, aber dafür gegenseitig offene Realität geworfen hat, die für uns alle dieselbe ist.

Wenn wir – diese etwas sentimentale Überlegung sei mir an dieser Stelle gestattet – wenn wir auf all die toten Menschen blicken, zu denen wir einst zu zählen sein werden, und von denen wir ebenso genau wissen, was sie einst gewesen sind – nämlich so etwas wie wir als Lebendige jetzt – so wissen wir auch, welches der Lauf der Geschehnisse ist, in dem einzig und allein unser Wohl und Wehe beschlossen liegt: es ist der äußere, materielle Lauf der Geschehnisse, durch den wir

uns hindurch quälen müssen, um irgend etwas von Interesse (nicht unbedingt unser materielles Interesse oder rein persönliches Interesse) zu erreichen. Selbst unser himmlisches Seelenheil – falls es so etwas gibt – ist einzig und allein der Art und Weise und dem Lauf unserer *äußeren* Existenz überantwortet, d.i. unserem *Handeln* in der Welt der Körper; und niemand wird durch bloße Vorstellungen ein besserer Mensch, sondern umgekehrt: Allein die Vorstellung ist quälend, dass jemand durch bloße Vorstellungen, die er sich macht, – statt zu handeln – ein vor Gott gerechtfertigter Mensch würde. Und selbst wenn wir mit unseren Vorstellungen und Hoffnungen (die immerhin eine Anbahnung des Handelns genannt werden dürfen) *scheitern* an dem materiellen Lauf der Dinge, ist, gehandelt zu haben (Scheitern ist Handeln, Vorstellen dagegen nicht), das, was uns angerechnet werden kann, nicht aber, sich etwas vorgestellt zu haben, so kohärent und konsequent es auch (das Vorgestellte) sein mag. Insofern sind 100 wirkliche Taler, die ich gebe, eben doch mehr als hundert mögliche, die ich zu geben mir vorstelle, um dieses Wort Kants gegen die Ontologie noch einmal aufzugreifen.

Das Thema Handeln ist überhaupt ein zentrales ontologisches Thema, weil wir an ihm den Unterschied erfahren zwischen Disponibilität und Perspektivenabhängigkeit der Vorstellung und Unwiderruflichkeit einer einmal in die Welt gesetzten Wirklichkeit, auch wenn eine Handlung nicht etwas selbständig Existierendes ist, sondern nur auf uns als allerdings selbständig Existierende verweist; denn wir könnten nicht *handeln*, wären wir nicht an sich *Existierende*. Aber das Phänomen der Unumstößlichkeit und Unverfügbarkeit für uns des einmal Getanen ist so etwas wie die Entdeckung eines harten Faktums in der Naturwissenschaft. Nur dass im einen Fall wir selbst involviert sind in das Faktum, im anderen nur durch unsere Vorstellungen und Gedanken, darauf bezogen. Die letzteren, die Vorstellungen, können wir bezüglich ihrer Exteriorität immer in Frage stellen. Erstere, die Handlungen, die wir getan haben, dagegen nicht. Mein etwas scheues Lob für den physikalistischen Materialismus bezog sich zunächst nur auf seine prinzipielle Gleichstellung und Gleichbehandlung von allem, was es gibt – nämlich ein objektivierbarer Zug in der Welt der Körper zu sein. Auf dieses Festgenageltwerden unserer selbst in einer an sich existierenden oder vorhandenen Körperwelt.

Bedenklich wird ein physikalistischer Materialismus jedoch dann, wenn er anfängt, zugunsten seiner eigenen Kohärenzerfordernisse den uns selbst betreffenden Teil im

offensichtlichen Gang der materiellen Welt etwa in Abrede zu stellen, also uns selbst und unsere eigenartige Existenzweise zwar nicht zu leugnen, aber im physikalischen Kontext als sozusagen nicht realisierbar hinzustellen. Z.B. die offensichtliche Tatsache, die ich gerade vorhin nannte: dass wir real *Handelnde* sind, d.h. dass wir eine uns selbst zuzuschreibende Kausalität in der äußeren Welt (der Welt, die auch der Physiker betrachtet) besitzen. Ich möchte für mich selbst eine gewisse Kausalität beanspruchen können, die z.B. nicht zugleich die Ihre ist (was Sie tun ist definitiv nicht das, was ich tue), oder die nicht die Kausalität von gar niemandem ist, sondern die uns statt dessen einfach überkäme (was getan wurde, ist nicht von *niemandem* getan worden). Denn das hieße, wenn die Kausalität uns nur überkäme, dass wir in Wirklichkeit gar nicht *anderes* sind als der uns einbettende Kontext physikalischer Prozesse, d.h. dass es uns Handelnde gar nicht eigentlich "gäbe". Ich wies schon früher darauf hin (in Zusammenhang mit der Erklärung des Essentialismus des Aristoteles), dass die physikalisch objektivierende Betrachtungsweise leicht dahin kommt zu meinen, dass es realiter nicht wahrhaft *Verschiedenes* gibt, sondern nur den großen Zusammenhang körperlicher Prozesse und Naturgesetze, indem wir beliebige Portionierungen allein nach theorie-ökonomischen Gesichtspunkten vornehmen können. Das ist die Meinung, die ich zurückweisen will, wenn ich sage, jeder von uns möchte sich selbst als real *Handelnden* betrachten können, und zwar in der äußeren Welt der Dinge an sich, auch wenn wir sie nicht gut genug erkennen können. Durch die jetzt geschilderte *gleichmacherische* Art der Behandlung alles Körperlichen, von der ich eben gesprochen habe, treibt uns ein überzogener physikalistischer Materialismus also wieder hinaus aus der Anerkennung der äußeren und gemeinsamen Welt als etwas Wirkliches und macht uns geneigt, diese – etwa mit Kant – als eine bloße Erscheinung gegenüber der Welt des Handelns abzutun. Aber dadurch treibt er zugleich uns selbst wieder in die Innerlichkeit der Vorstellungen zurück und tut so im Effekt das Umgekehrte von dem, wozu er angetreten war oder wozu er uns befreit zu haben schien. Das ist also auch keinesfalls *die* materialistische Einstellung, die ich vertreten möchte. Aber Exteriorität der Körperwelt plus Möglichkeit realen Handelns und Verhaltens, durch das wir unsere bewussten Fähigkeiten kultivieren – das wäre alles, was wir nach meiner Auffassung ontologisch "brauchen", um wir selbst innerhalb einer materiellen Wirklichkeit sein zu können.

[[Der Gewinn einer Durchbrechung des humeschen Perzeptivismus ist die Folgerung: Wahrnehmen kommt vor an einem exterioren, d.h. unter anderen Dingen existierenden Ding. Dann aber kann wahrnehmen auch ein Prädikat eines mir gegenüber tretenden exterioren Dinges sein. → zwei von einander transzendental unabhängig existierende Dinge.]]

b) David Humes skeptische Unterhöhlung aller Realität

In seinen *Treatise of Human Nature* (1739 I–II; 1740 III), besonders im I. Buch 'Über den menschlichen Verstand (Of the Understanding) hat David Hume die meines Erachtens bislang konsequenteste skeptische Infragestellung einer vom Bewusstsein unabhängigen, d.h. *exterioren Existenz* der Dinge vorgelegt und, zwar einschließlich des Bewusstseins selbst als etwas, das es an sich gibt über den Moment einer jeden aktuellen Perzeption (= Wahrnehmung) hinaus.

Nach David Hume gibt es mit Gewissheit nur einzelne Wahrnehmungen, die zugleich erstens ihr Gehalt und zweitens dessen momentanes Bewusstsein sind und einen gewissen Trieb oder eine Neigung freisetzen, von der einen zur jeweils nächsten in der Vorstellung überzugehen.

Dabei unterscheidet Hume zwei Sorten von Perzeptionen oder Wahrnehmungen, nämlich 1. die starken und lebhaften, die er *impressions* nennt, und 2. schwache oder abgetötete *Bilder* (*copies*) von ihnen, die *ideas* (Vorstellungen) heißen. Alle unsere Vorstellungen stammen aus den *impressions*, können aber, indem wir sie denken oder vor uns stellen (= bewusst machen), auch wiederum neue *impressions* hervorrufen, die dann solche der Reflexion (*impressions of reflection*) heißen und innere Gefühle oder Empfindungen bzw. Leidenschaften (*emotions and passions*) sind, während die ursprünglichen *impressions* Sinneseindrücke (*impressions of sensation*) sind.

Das ist insgesamt der Stoff, aus dem sich unser Geist (*mind*) durch sein neigungsbestimmtes Übergehen (*transition*) von Wahrnehmung zu Wahrnehmung die Welt der Dinge und Fakten erbaut, die eben deshalb nicht an sich existieren, sondern "Fiktionen" darstellen. "We never really advance a step beyond ourselves" ist ein Satz Humes, den ich wiederholt zitiert habe; vielmehr, soweit wir unsere

Vorstellungen und Empfindungen auch ausdehnen mögen, stets bleiben sie dem von unserer Gewohnheit strukturierten Raum des Bewusstseins immanent, bleiben also von dieser trägen, gewohnheitsgeprägten Natur unseres Geistes abhängig. Beim Übergang von einer Vorstellung zur anderen lassen wir uns leiten von ihren Ähnlichkeiten untereinander und von der Kontinuität, d.h. räumlichen und zeitlichen Nähe zwischen ihnen, sowie von der Gewohnheit, die aufgrund gleicher Ursachen immer auch gleiche Wirkungen erwartet.

Erscheinen uns Perzeptionen recht ähnlich und noch dazu in enger zeitlicher und räumlicher Folge, so machen wir die Vorstellung *eines* Dinges, das in der Zeit dauert, daraus (obwohl das, was wir wahrnehmen, durchaus unterschiedlich war). Und wenn ein recht ähnliches Ding nach einer Unterbrechung wieder auftaucht, so nennen wir es "dasselbe", obwohl wir dazu keinerlei nachvollziehbaren Grund haben. Ist es aber dasselbe, auch während wir es nicht wahrnehmen, so ist es – so pflegen wir zu denken – etwas, das von uns unabhängig existiert und – als eine kontinuierliche gleiche Ursache von gewissen Wirkungen – kraft solcher Wirkungen auf uns auch wieder einmal in unserer Wahrnehmung auftaucht. Dann "erkennen wir es wieder" und freuen uns vielleicht, weil die Welt so schön mit sich zusammenstimmt, obwohl doch dies alles nur der Willkür und Trägheit unseres Geistes zuzuschreiben ist, der das Ungleiche für gleich und das Frühere für das Jetzige, und das Spätere für eine Wirkung des Früheren erklärt.

So steht es nun auch mit uns selbst und unserer sogenannten *personalen Identität*, die wir als ein Ding erfinden, das bei verschiedenen Wahrnehmungen "dasselbe" bleibe (obwohl wir in diesen Wahrnehmungen nichts entdecken, was sich gleich bleibt), und das sie alle "haben" soll als eine an sich existierende Substanz, obwohl die Wahrnehmungen kommen und gehen, ohne dass sie eines gesonderten Jemand, der sie hat, überhaupt bedürftig zu sein scheinen.

α) Existenz bei Hume und Frege

Bevor ich Humes Argumentation in Bezug auf die Nicht-Existenz eines perzipierenden Selbst oder einer personalen Identität genauer verfolge, möchte ich hier ein längeres Textstück über Humes Verständnis der Bedeutung von *Existenz* und *Sein* überhaupt einrücken. Es ist eine verwandte und vorbereitende ontologische Grundauffassung zu derjenigen, die später durch Kant ("Sein ist kein reales

Prädikat") bekannt gemacht wurde und die via Frege auch bis in die analytische Philosophie unserer Tage herrschend geblieben ist. (Allerdings mit dem Unterschied, dass Frege entschieden auseinander hält, was wir durch die bloße Vorstellung einerseits und was wir durch *Begriffe* andererseits denken; nur die letzteren können objektive Existenz vermitteln.)

Insofern ist die entsprechende Stelle bei Hume ein selten zur Kenntnis genommener ontologischer locus classicus, den ich Ihnen nicht vorenthalten möchte.

"So gewiss jeder Eindruck und jede Vorstellung, deren wir uns erinnern, als existierend betrachtet wird, so gewiss ist die Vorstellung der Existenz nicht von irgend einem besonderen Eindruck abgeleitet. (Hume, *Treatise* dt. 90 f., engl. 66 f.).

Es gibt keine eigentümliche Vorstellung der Existenz, die Erbe einer genuinen "Existenz-impression" wäre, sondern schlechthin jede in sich deutliche und distinkte Vorstellung oder Wahrnehmung von etwas ist die eines in immer gleichem Sinn existierenden Objekts.

"Die Vorstellung der Existenz muss also genau dasselbe sein wie die Vorstellung dessen, was wir als existierend konzipieren. Sich in der Reflexion auf irgend etwas einfach zu beziehen und sich dabei auf Existierendes zu beziehen, sind nicht zwei verschiedene Dinge. Die Vorstellung der Existenz fügt, wenn sie mit der Vorstellung eines beliebigen Gegenstandes verbunden ist, nichts zu ihr hinzu. Was immer wir vorstellen, stellen wir als existierend vor. Jede Vorstellung, die es uns beliebt zu vollziehen, ist eine Vorstellung von etwas Seiendem. Wer dies bestreitet, muss notwendig auf den bestimmten Eindruck hinweisen können, aus dem die Vorstellung des Seins sich herleiten könnte, und zeigen, dass dieser Eindruck von jeder Perzeption, die wir als existierend betrachten, untrennbar ist" (Hume, *Treatise* dt. 91, engl. 67).

Daraus ergibt sich: Existenz für sich ist gar keine reale Vorstellung, kein reales Prädikat. Mag man dies vielleicht noch für die Dinge, die wir uns "bloß" vorstellen richtig finden, so wird man in Bezug auf das, was außer uns existiert, doch gewiss anderer Meinung sein wollen; denn nicht dadurch, dass wir uns etwas vorstellen,

existiert etwas auch an sich, d.h. objektiv außer und unabhängig von uns. Jedoch argumentiert Hume konsequent in derselben Richtung weiter:

"Ein gleichartiger Gedankengang macht uns die Vorstellung der äußeren Existenz verständlich. Man pflegt [...] zuzugeben, dass nichts dem Geist je wirklich gegenwärtig ist als seine Perzeptionen, d.h. seine Eindrücke und Vorstellungen und dass äußere Gegenstände uns nur durch die Perzeptionen, zu denen sie Gelegenheit geben, bekannt sind. Hassen, lieben, denken, fühlen, sehen, alles dies ist nichts als Perzipieren. Wenn nun dem Geiste nichts gegenwärtig ist als Perzeptionen, und Vorstellungen, die immer aus etwas entstanden sein müssen, das zuvor schon dem Geiste gegenwärtig gewesen ist [zuletzt in einer impression], so folgt, dass es uns unmöglich ist, eine Vorstellung von etwas zu konzipieren oder zu bilden, das von Vorstellungen und Eindrücken spezifisch verschieden wäre" (ebd. S. 91; 67).

D.h. man kann die "äußere Existenz" im Unterschied zu bloßer Vorstellung von etwas nicht selbst als den Gehalt einer Vorstellung konzipieren, sondern was immer einen Unterschied an einem Dinge setzt, *das* kann als ein objektives Spezifikum der betreffenden Sache vorgestellt werden. "Existenz" oder "äußere Existenz" bezeichnen beide keinerlei spezifischen Gehalt.

Im Nachwort zu seinem berühmten '*Dialog mit Pünjer*' schreibt Gottlob Frege, der Urvater der modernen Logik und analytischen Ontologie:

"Sobald man aber dem Worte 'existieren' einen Inhalt gibt, der von einem einzelnen ausgesagt wird [statt nur von seinem Begriff], kann dieser Inhalt auch zum Merkmal [d.h. inhaltlichen Komponente] eines Begriffes gemacht werden, unter den das einzelne fällt, von dem das Existieren ausgesagt wird. Wenn man z.B. alles in die zwei Klassen teilt, (1) was in meinem Geiste ist, die Vorstellungen, Gefühle etc. und (2) was außer mir ist, und von dem Letzteren sagt, es existiere [also: äußere Existenz wie bei Hume], so kann man als Merkmal des Begriffes Zentaur die Existenz auffassen, obwohl es keine Zentauren gibt. Ich würde nichts als Zentaur anerkennen, was nicht außer meinem Geiste wäre; d.h. bloße Vorstellungen, Gefühle in mir, werde ich nicht Zentauren nennen" (Frege, *Dialog mit Pünjer*, S. 21).

Also wenn an sich, außer mir zu existieren irgendwie als inhaltliches, spezifisches oder aussagbares Moment eines Gegenstandes aufzufassen wäre (= spezifische Vorstellung wäre nach Hume), dann könnte ich dieses Moment in einen neuen Begriff von jenen Gegenständen als eine Komponente aufnehmen (= Merkmal des Begriffs), so dass ich durch bloße begriffliche oder vorstellungshafte Operationen außer mir existierende Dinge gleichsam erschaffen könnte. Zentauren, Pegasen, Chimären, nämlich *nicht* die vorgestellten, sondern die, die zugleich außer mir existieren – was ja ein Merkmal des von mir gedachten Begriffs wäre – *wenn*, ja wenn die äußere Existenz ein von einem Gegenstand aussagbarer Inhalt oder, mit Hume zu reden, eine spezifische Vorstellung wäre [Hume bringt übrigens genau dieses Argument Freges ebenfalls vor; ich habe es nur nicht zitiert].

Wenn aber, zu existieren, kein von einem Objekt aussagbarer Inhalt, kein Prädikat von dem, was da existiert, sein kann, dann scheint es möglich – so argumentiert jedenfalls Hume, die Existenz jeder beliebigen Vorstellung in gleicher Weise zukommen zu lassen, weil sie eben deren Inhalt in gar keiner Weise modifiziert, sondern nichts sagt, was über die Vorstellung selbst, den bereits perzipierten Gehalt hinausgehen würde. Weil Existenz kein inhaltlicher Bestandteil von vorgestellten Objekten ist, darf man sie in gleicher Weise zu jeder distinkten Vorstellung hinzusetzen. Was nichts ist, darf man, wie es scheint, zu allem hinzusetzen, ohne es dadurch zu verändern.

Hier allerdings *irrt* sich Hume, da die Existenz sehr wohl etwas behauptet, allerdings nicht vom vorgestellten Gegenstand, sondern von seinem *Begriff* – was Hume aber leider noch nicht zu unterscheiden wusste (das vielmehr verdanken wir Frege). Für Hume ist jede Vorstellung zugleich gedachter Begriff oder "Konzept" *und* vorgestelltes Objekt (weder ist aber jede Vorstellung schon ein Begriff noch ist ein Objekt dasselbe, entweder wie ein Begriff oder eine Vorstellung). Das aber kann nicht stimmen, weil der Begriff etwas *Allgemeines* ist, das auf viele Dinge oder Objekte zutreffen kann, während das Objekt oder der Gegenstand ein *Jeweiliges* oder *Einzelnes* ist, das den Begriff erfüllt. Wir denken aber nicht von jedem Begriff, den wir uns vorstellen, dass es dafür einzelnes gäbe, das ihn erfüllt. Z.B. nicht vom Begriff des viereckigen Kreises. Deshalb sagen wir, ein viereckiger Kreis existiert

nicht. Hume dagegen muss behaupten, wir könnten uns nicht einmal den Begriff oder die Vorstellung eines viereckigen Kreises machen. Hier irrt er sich zumindest sehr wahrscheinlich. Er merkt aber nicht, dass er sich irrt, weil er nicht unterscheidet zwischen Begriff und Vorstellung: Wir können gute Begriffe von dem haben, was wir uns nicht vorzustellen vermögen, z.B. der Begriff der unendlichen Zahl, oder der Begriff einer Menge, deren echter Teil gleichgroß ist wie das Ganze.

Wenn nicht schon hier, so irrt sich Hume jedoch spätestens beim Begriff oder der Vorstellung eines Pferdes mit Menschenhaupt (= Zentaur), von dem wir annehmen, es gäbe nicht einzelnes, d.h. keinen Gegenstand, der ihn erfüllt. Wie stellt sich Hume dazu? Ein Pferd mit Menschenhaupt ist eine legitime, wunderbar existierende Vorstellung eines eben deswegen auch existierenden Gegenstandes (jedenfalls für Hume), der nur nicht, wie andere Vorstellungen, durch einen einheitlichen Sinneseindruck "gestützt" wird.

Deshalb gehen wir gewohnheitsbestimmt und träge, wie wir einmal sind, davon aus, dass es keine Zentauren als körperliche, sinnlich erfahrbare Gegenstände außer uns gibt. Das also wäre in etwa Humes Erklärung dafür, warum wir nicht glauben, dass Zentauren existieren. Aber das ist nicht überzeugender als dass ein depressiver Mensch am Abend derselbe ist wie ein fröhlich ausgeschlafener am nächsten Morgen. D.h. nicht überzeugender, als alles, was wir uns über eine äußere, von unseren Vorstellungen unabhängig existierende Wirklichkeit zusammen phantasieren mögen. – Für einen Skeptiker leicht von der Hand zu weisen.

Indessen haben wir einen echten logischen Mangel bei Hume entdeckt: Etwas ist faul mit der Nichtunterscheidung oder Unterscheidungsunfähigkeit zwischen allgemeinem Begriff und einzelner Gegenstand und zwischen subjektiver Vorstellung und objektivem Begriff. Obwohl freilich auch die Logik und ihre Formen aus der bloßen Trägheit oder den Neigungen unseres Geistes hervorgehen könnte (so könnte Hume zu seiner Verteidigung noch sagen).

So verwandt im Ansatz (Existenz ist kein vom Objekt der Vorstellung aussagbarer Inhalt) Hume und die gesamte Moderne, auf Frege zurückgehende Ontologie sind, so unterschiedlich ist doch ihre Einstellung zur *Logik*, die uns nach Fregescher Auffassung sehr ursprünglich und grundsätzlich dazu instand setzt, den Gesichtskreis

unserer Vorstellungen wirklich zu überschreiten und auf das hin, was an sich oder objektiv existiert, zu transzendieren.

Die Vorstellungen des Zentauren oder eines viereckigen Kreises oder eines echten Teilers von fünf machen nur *Vorschläge* oder statuieren nur gewisse *Merkmale* für das, was existieren könnte, aber wir finden nichts, das als einzelnes Ding diese Merkmale erfüllt oder den Vorschlägen entspricht (Was ist einzelnes? Das, was nicht prädiert werden kann und wofür es klare Identitätskriterien in Bezug auf einen sortalen Begriff gibt. Ein Einzelnes liegt dann vor, wenn ich es als dasselbe x wiedererkennen kann).

Objektiv betrachtet, existiert also sicherlich weniger, als Hume seinen Prämissen zufolge annehmen muss.

Dass nun weniger existiert als wir uns vorstellen können, sagt uns freilich noch nicht in jedem Fall, was insbesondere existiert oder von welchen Begriffen es einzelne Gegenstände gibt, die sie erfüllen, und von welchen nicht. Das ist auch für Frege und die nachfolgende analytische Ontologie ein großes Problem. Im wesentlichen hängt, dies herauszufinden, davon ab, unter welchen bereits in ihrer objektiven Existenz anerkannten Gegenstandsbereichen wir nach dem zu suchen bereit sind, wovon wir die Existenz behaupten. Für die Bereitschaft ist nämlich vorauszusetzen, dass wir allgemeine Identitätsbedingungen für die Sorte von Gegenständen angeben können, nach deren Existenz wir fragen. Sicherlich unproblematisch sind für solche Gegenstandsbereiche körperliche Gegenstände, d.h. die Objekte der Physik oder mathematische Gegenstände, wie Zahlen und irgendwelche geordneten Paare oder Tripel. Aber kaum bereit dürften wir sein, etwa "Geistwesen" ("Engel") oder Fabelwesen in diese Gegenstandsbereiche aufzunehmen. Aber wie steht es etwa mit "Werten" oder mit "möglichen Welten" oder mit "Propositionen"? Bei solchen Kandidaten ist es durchaus fraglich, ob sie in die Gegenstandsbereiche gehören, unter denen wir nach jeweils Existierendem suchen, oder nicht.

β) *Existenz und Identität des Selbst*

Durch die vorgeführte logische Kritik an Hume können wir jedoch noch nicht entscheiden oder entkräften in Bezug auf seine Fundamentalkritik am Konzept der

personalen Identität oder der Existenz eines perzipierenden Selbst. Dem wende ich mich nun zu. Es ist für mich der Hebelpunkt für einen begründeten Ausweg aus dem Realismusproblem.

"Es gibt einige Philosophen, die sich einbilden, wir seien uns dessen, was wir unser *Ich* nennen, jeden Augenblick aufs Unmittelbarste bewusst; wir fühlten seine Existenz und seine Dauer; wir seien sowohl seiner vollkommenen Identität als auch seiner Einfachheit – in höherem Grade, als wir es durch Demonstration werden könnten – gewiss. (Hume: *Treatise* I. Buch, 4. Teil, 6. Abschnitt: Of Personal Identity, dt. S. 325, engl. S. 251).

Nun, Sie werden erraten, dass sich Hume selbst nicht zu diesen Philosophen rechnen möchte:

"Es gibt gewiss in der Philosophie keine abstrusere Frage als die nach der persönlichen Identität oder der Natur des Faktors, der die Einheit der Persönlichkeit konstituiert" (dt. S. 253).

"Alle die so bestimmt auftretenden Behauptungen [Über die Identität des Ich] stehen im Widerspruch mit eben der Erfahrung, die zu ihren Gunsten angeführt wird. Wir haben gar keine Vorstellung eines Ich, die jenen Erklärungen entspräche. Oder aus was für einem Eindruck könnte diese Vorstellung stammen?

[...]

Jede wirkliche Vorstellung muss durch einen Eindruck veranlasst sein. Unser Ich oder die Persönlichkeit aber ist kein Eindruck. Es soll ja vielmehr das sein, womit unsere verschiedenen Eindrücke und Vorstellungen in Beziehung stehen sollen. Wenn ein Eindruck die Vorstellung des Ich veranlasste; so müsste dieser Eindruck unser ganzes Leben lang derselbe bleiben; denn das Ich soll ja in solcher [unveränderter] Weise existieren. Es gibt aber keinen konstanten und unveränderlichen Eindruck" (Hume, *Treatise* dt. S. 326).

Alles, was eine Vorstellung beinhaltet, muss von Eindrücken stammen, wie Hume hier sagt, d.h. muss zuerst in sinnlicher Erfahrung gegeben sein. Und selbst wenn man einen gewissen Eindruck in Verdacht hätte, der des "Ich" zu sein, so käme man

in die Verlegenheit, dass es gar keine unveränderlichen, immer gleich bleibenden Eindrücke gibt.

[[Leibniz wandte gegen eine ähnliche These von Locke ein: Alles, was im Verstand ist, muss zuerst in den Sinnen gewesen sein – außer dem Verstand selbst (*nisi intellectus ipse*). Die Reflektiertheit unseres Denkens selbst (= *Intellectus*) ist also die einzige, wie Leibniz sagt, uns "eingeborene" Idee oder Vorstellung.]]

Weiter mit Hume: "Niemals treffe ich *mich* ohne eine Perzeption an und niemals kann ich etwas anderes beobachten als eine Perzeption. Wenn meine Perzeptionen eine Zeitlang nicht da sind, wie während des tiefen Schlafes, so bin ich eben solange meiner selbst unbewusst (*insensibel of myself*) und man kann sagen, dass ich nicht existiere" (S. 326 f.).

D.h. wenn wir feststellen könnten, wann jemand im Schlaf keine Perzeptionen hat, dann dürften wir ihn zerstören ohne fürchten zu müssen, eine Person getötet zu haben. Wir haben *niemanden* oder nichts kaputt gemacht. "Wenn ich aber von einigen Metaphysikern, die sich eines solchen wie ich zu erfreuen meinen [nicht im engl. Text!], absehe, so kann ich wagen, von allen übrigen Menschen zu behaupten, dass sie nichts sind als ein Bündel (*bundle*) oder ein Ensemble (*collection*) verschiedener Perzeptionen, die einander folgen mit unbegreiflicher Schnelligkeit und beständig in Fluss und in Bewegung sind" (deutsch S. 327).

"Was macht uns nun aber so geneigt, diesen einander folgenden Perzeptionen Identität zuzuschreiben und vorauszusetzen, wir besäßen unser ganzes Leben lang eine unveränderliche und ununterbrochene Existenz?" (deutsch S. 328).

Hume zeigt anschließend an diese Frage, dass wir eine fast unwiderstehliche Neigung verspüren, die Sukzession ähnlicher, aber doch verschiedener Perzeptionen zu ersetzen durch die Vorstellung eines identischen Dinges über mehrere Momente hinweg. Überall, wo uns die Ähnlichkeiten als hinreichend erscheinen, setzt unser Geist aus Trägheit und aus der Neigung, einen "leichten Übergang" (*easy transition*) zwischen seinen Perzeptionen zu haben, die zweite Vorstellung (die der Identität in der Zeit), statt der ersten (die der Sukzession verschiedener Elemente oder Vorstellungen).

Dieser "Irrtum" (S. 329; der Irrtum besteht darin, Identität zu verwechseln mit assoziativer Beziehung) bildet den Nukleus zum Aufbau sowohl von Substanzen in der äußeren Welt als auch der Substanz eines identisch bleibenden Ich.

"So erdichten wir die dauernde Existenz der Wahrnehmungen unserer Sinne, um die Unterbrechung zu beseitigen; und lassen uns hinreißen zum Begriff einer Seele, eines Ich, und einer Substanz, um die Variation zu kaschieren" (deutsch S. 329, engl. S. 254).

"Der Geist, wenn er den aufeinander folgenden Veränderungen des Körpers betrachtend folgt, fühlt einen leichten Übergang von dem Überblick über seine Verfassung in dem einen Moment zu seinem Anblick in dem anderen und bemerkt zu keinem bestimmten Zeitpunkt irgendeine Unterbrechung in seiner Tätigkeit. Aufgrund dieser kontinuierlichen Perzeption schreibt er dem Gegenstand eine kontinuierliche Existenz und Identität zu" (deutsch S. 332, engl. 256).

Also besteht das erste und *hauptsächliche Trugmittel* des Geistes darin, dass wir Identität konzipieren, um geringe Variationen und Unterbrechungen im Strom unserer Perzeptionen zu kaschieren; es handelt sich um eine Praktik der Vereinfachung oder Verschleifung.

Wenn die Unterschiede in den Perzeptionen jedoch zu groß werden, um sie zu kaschieren, so greift der Geist nach Hume zu zwei weiteren Trugmitteln, um die Identität einer Sache in der Zeit dennoch zu behaupten:

1. der gemeinsame Zweck oder die gemeinsame Funktion von Verschiedenem, wie die verschiedenen Teile eines Schiffes alle seiner Fahrtauglichkeit dienen und daher "ein und dasselbe" Ding sein sollen. Dieser Trug kann der Trug der gleichen Finalisierung des in sich Vielfältigen genannt werden.

Und 2. der Trug, dass man den Teilen zusätzlich noch eine wechselseitige "Sympathie" im Hinblick auf ihr gemeinsames Ziel unterstellt, das heißt dass sie wechselseitig voneinander Ursache und Wirkung sind, um die Funktion realisieren zu können (vgl. deutsch S. 333, engl. S. 257); das ist dann eine *organische* oder *lebendige* Substanz nach Hume und trifft so zweifellos eine zentrale ontologische

Figur: nämlich den Begriff des Organismus, wie er auch in Kants 'Kritik der Urteilkraft' wieder auftaucht. Wir können diesen Trug den Trug der Reziprozität oder Organizität nennen. Freilich hält Hume dies wiederum für eine reine Fiktion wie kausale Beziehungen überhaupt für ihn ja nur der Gewohnheit unserer Betrachtungen, aber niemals deren Inhalt entspringen.

"Diese enge Beziehung macht, dass wir, obgleich jeder zugeben muss, dass Pflanzen wie Tiere in sehr wenigen Jahren *vollkommen* andere sind, ihnen Identität beilegen. Wir tun dies, während tatsächlich Form, Größe und Substanz derselben sich vollständig verändert haben" (deutsch S. 333).

Also *Ähnlichkeit*, *Zweckbeziehung* und *reziproke Kausalität* sind die drei "Identitätsverstärker", die unseren Geist zu seiner Fiktion sowohl einer äußeren Substanz als auch zur Annahme einer Identität seiner selbst anregen.

Soweit vorgedrungen, scheint Hume jedoch selber skeptisch zu werden, ob das bis dahin vorgebrachte Argument reicht, um den Leser zu überzeugen. Denn das, was bis jetzt erklärt wurde, betrifft nur Identität (in der Zeit identische Dinge), die unser Geist durch Assoziation seiner Perzeptionen *vorstellt* oder annimmt (d.h. erst kreiert), aber nicht ein mögliches Band oder eine dauernde Identität, die den Perzeptionen in der Rücksicht zuzusprechen wäre, in der sie ursprünglich aufeinander folgen. Die Schwierigkeit und Auslassung kommt dadurch zustande, dass Hume von vornherein zugibt und zugeben muss, dass eine Person ein "Bündel oder Ensemble von Perzeptionen" ist, die sie zwar zum Teil, aber eben auch *nur* zum Teil selbst durch Tätigkeit des Geistes hervorbringt und so beherrscht. Was bis dato erklärt ist, war jedoch nur dies, wie und warum der Geist Identität in seine *ihm bewusst* werdenden Vorstellungen herzustellen pflegt, nicht aber ob und wie die ursprünglichen Perzeptionen miteinander in einer Sukzession verkettet sind.

D.h. in jedem Bündel von Perzeptionen überkreuzen sich **zwei** Verkettungsmodi von ihnen, der eine und sekundäre, der auf die Art und Weise des "Übergehens" (transition) unseres Geistes durch aktive Assoziation zurückzuführen ist; der andere, *primäre*, der eine Abfolge und *Gruppierung* von Impressionen vorgibt, die den ursprünglichen Stoff für die Anknüpfung der Vorstellfähigkeit des Geistes abgibt.

Die zweite Art der Zusammengehörigkeit mag dem Geist immerhin völlig verborgen sein, weil er sich nur bewusst machen kann, was als Inhalt einer Vorstellung auftritt. Doch ist ihre Unsichtbarkeit für den Geist kein Argument dagegen, dass ein Prinzip oder Prinzipien für diese Verkettung oder Zusammengehörigkeit notwendig anzunehmen sind. Diese Frage zu beantworten, wird für Hume deshalb noch dringender, weil zum einen, wie schon gesagt, eine originale Abfolge und Gruppierung von Impressions gegeben sein muss, zum anderen aber, nach Humes eigener wiederholter Aussage, weil diese impressions auch erst die "Veranlassung" oder "Gelegenheit" hergeben (occasion) für die Art und Weise der Vorstellungsbildung und Transitionen des Geistes von ihnen aus, so dass doch der ganze durch die Assoziationsbildung zusammengefügte Überbau, also die uns bewusst werdende Identität des Selbst, zusätzlich noch getragen oder irgendwie bedingt ist von der unsichtbar zugrunde liegenden primären Verkettungsart.

Die primäre Verkettung der Perzeptionen hat also sogar zwei Rollen zu spielen:

1. die der originalen Gruppierung von Perzeption und
2. die der Gelegenheitsbildung für die Assoziation.

Wer z.B. häufig den Eindruck hat, geprügelt zu werden für schlechte Leistungen in der Schule, der wird andere Vorstellungen über Bildung entwickeln als jemand, der gut bildungsbürgerlich aufwächst. Die ursprüngliche Folge von impressions ist eine wesentlich andere und man kann, wenn man skeptisch alles in Frage stellt, wessen wir uns aus Vorstellungen bewusst sind, natürlich trefflich darüber spekulieren, was wohl die Ursachen jener ursprünglich so erbarmungslos verknüpften Folge von Prügelimpressionen seien. Das rettet einen aber nicht davor, anerkennen zu müssen, dass etwas dafür verantwortlich sein muss, das gerade *solch eine Folge* von Impressions gerade mein Geschick ist. Es gibt also eine primäre Verbindung zwischen einem bestimmten Inhalt meiner Vorstellungen und mir selbst, sogar dann, wenn ich keine Identität von mir selbst unterstelle: Warum ist dies alles gerade mein Geschick?

Wir müssen also unterscheiden zwischen 1. einer geschickhaften oder *passiven Identität* im Bündel der Perzeptionen und 2. einer bewusst gemachten oder *assoziativen Identität* in diesem Bündel. Und es ist interessant zu beobachten, wie Hume sich an dieser Schwierigkeit glaubt vorbeischieben zu können, um dann doch

im Anhang zu seinen *Treatise* zu gestehen, "dass eine Schwierigkeit besteht und dass ihre Lösung für meinen Verstand eine zu harte Aufgabe darstellt" (*Treatise* deutsch S. 364, engl. S. 636).

Und Hume sieht auch noch, wodurch er sich diese Schwierigkeiten einhandelt, nämlich durch die Unvereinbarkeit eines ontologischen Prinzips, das er meint vertreten zu müssen, mit einem erkenntnistheoretischen Prinzip, das er ebenfalls für unaufgebbar hält. Statt dessen ist aber in Wirklichkeit das ontologische Prinzip aus logischen Gründen zu verwerfen, während man meinetwegen am erkenntnistheoretischen Prinzip skeptisch festhalten mag:

(1) Das *ontologische Prinzip*, das wir früher schon behandelt haben, lautet: "That all our distinct perceptions are distinct existences".

(2) Das *erkenntnistheoretische Prinzip* hingegen lautet: "That the mind never perceives any real connection among distinct existences" .

Während das zweite Prinzip durchaus akzeptabel ist, jedoch daraus, dass unser Geist etwas nicht wahrnehmen kann, schlechthin nicht gefolgert werden kann, dass etwas auch nicht der Fall ist; ist hingegen das erste, also das ontologische Prinzip, getragen von der oben erklärten Nichtunterscheidung von möglichem Begriff (oder Gedanken von etwas) und ihn erfüllendem, d.h. "existierendem" Gegenstand. Ich kann nicht die unterschiedlichen Vorstellungen, die ich habe, nur deshalb, weil sie unterschiedlich sind, für existierende Objekte ausgeben. Sondern dazu gehört mehr, z.B. die veritable Identifizierbarkeit oder Wiedererkennbarkeit eines Objekts als ein und dasselbe. Nun behauptet Hume ja gerade, dass diese Wiedererkennung stets "irrtümlich" ist oder eine Fiktion des Gegenstandes bewirke. Das mag so sein, berechtigt ihn aber nicht dazu, *statt dessen* seine Vorstellungen oder Perzeptionen kraft bloßer Unterschiedenheiten für Existierendes zu halten. Es ist nämlich so, dass Hume nur deshalb, weil er einzelne Perzeptionen bereits für selbständig Existierendes hält, meinen kann, dass sie einer verkettenden, d.h. sie tragenden und von daher existierenden Identität völlig unbedürftig seien. D.h. nur deshalb, weil er ein falsches ontologisches Prinzip akzeptiert, kann Hume behaupten, "that we never advance a step beyond ourselves". – Sind wir doch in Wirklichkeit und gegen Humes Ansicht pointiert gesprochen schon *an uns selbst*, d.h. durch die Art und Weise, wie wir als vorstellende Wesen existieren müssen, über unsere Vorstellungswelt hinaus (wir existieren als Körper). Wohlgemerkt, ich behaupte nicht, dass Hume – als Skeptiker, der er ist – diese Folgerung uns selbst betreffend

akzeptieren müsste. Davor bewahren ihn seine unwiderlegbaren skeptischen Erkenntnisprinzipien, wie z.B. dass unser Geist niemals eine reale Verbindung zwischen seinen Perzeptionen wahrzunehmen vermag. Ohne Verbindung aber gibt es keine Begriffe und ohne Begriffe kann nichts als objektiv existierend anerkannt werden. Jedoch ist die logische Mächtigkeit einer solchen skeptischen Argumentation, wie sie Hume vorbringt, eben nicht stark genug, um überhaupt den Gedanken eines objektiven existierenden Gegenstandes zu fassen. Schlechthin *nichts* kann als existierend anerkannt werden in Humes Vorstellungswelt, aber jedenfalls *nicht* die einzelne Perzeption. Nämlich schon deswegen nicht, weil nicht erklärt werden kann, was *eine* Perzeption ist und was eine *andere*. Wir können immer noch Unterschiede und Schattierungen an unseren Perzeptionen entdecken und sie so nach Belieben vervielfachen. Perzeptionen haben keine bestimmte und keine bestimmbare Anzahl. Eben deshalb sind sie keine "Existenzen". Hiermit überzieht Hume also bereits den allzu minimalen Kredit, den eine vollkommene Skepsis gewähren kann.

Hume muss, wie ich sagte, nicht meine oben gezogene Folgerung (dass wir an uns selbst über uns hinaus seien) akzeptieren, sondern das einzige, was Hume in Beziehung auf die Identität unserer Selbst (dem Bündel von Perzeptionen) allerdings tun *muss* – und das tut er ja auch – ist zuzugeben, dass eine Schwierigkeit besteht, die er nach seinen Prinzipien niemals aufzulösen vermag, nämlich die Schwierigkeit zu erklären, woher die *Folge*, d.h. die Nicht-Isoliertheit unserer Perzeptionen kommt; woher ihre *passive und primäre Verkettung* (unser Körper!) vor aller bewußten Assoziationsbildung. Denn diese kann nicht allein der "easy transition" unseres Geistes zu verdanken sein.

Es ist nicht sehr erhebend, aber nötig zu sehen, wie Hume im einschlägigen Kapitel (Of Personal Identity) seines *Treatise* sich an diesem Problem vorbeimogelt, ohne es einzugestehen und dadurch den Leser eines guten Grundes beraubt, seiner Argumentation nicht zu folgen.

Kehren wir also zurück zum vorher schon besprochenen Kapitel "Of Personal Identity". Ich sagte bereits, dass Hume selbst zweifelt, ob der Leser durch das vorangegangene Argument darüber, wie wir eine Identität *anderer* Dinge in unsere Perzeptionen bloß unterstellend einführen, auch im Fall seiner *eigenen* fraglichen

Identität als ein gesondert Existierendes überzeugt sein würde. Deshalb versucht Hume nun ein zweites Argument ausgehend von der gegenteiligen Annahme, dass eine solche personale Identität als verbindend die unterschiedlichsten Perzeptionen wirklich gegeben sei. Zunächst stellt er ganz richtig fest, dass jedenfalls nicht dadurch, dass eine solche Identität des Selbst gegeben wäre, unsere Perzeptionen einheitlicher würden, als sie es de facto sind. Natürlich nicht, das wäre ja auch absurd. Dann jedoch wiederholt er seinen von uns als falsch erkannten ontologischen Grundsatz, dass also, wenn die Perzeptionen durch eine zugrunde liegende Identität nicht weniger unterschiedlich werden, nach wie vor jede von ihnen als eine "distinct existence" aufzufassen sei. Was aber eben falsch ist, weil es bereits unterstellen würde, dass Vorstellungen keiner weiteren Unterlage oder keines weiteren Trägers bedürftig sind, um überhaupt stattzufinden, also eine geheime *petitio principii* seines Beweises aus dem Gegenteil darstellt. Dann fährt Hume fort:

"Wenn wir nun trotz dieser Gesondertheit und Trennbarkeit die ganze Folge von Perzeptionen als durch Identität verbunden sehen, so erhebt sich naturgemäß eine Frage in Bezug auf diese Identitätsbeziehung, nämlich ob sie etwas ist, was unsere vielen Perzeptionen real zusammen bindet, oder nur ihre Vorstellung in der Einbildungskraft assoziiert" (*Treatise* deutsch S. 335, engl. S. 259).

Hierzu ist zweierlei zu bemerken: Offenbar erkennt Hume in diesem Satz den doppelten Sinn der Frage nach einer Identität im Bündel der Perzeptionen, nämlich ob diejenige Sukzession oder Verbindung gemeint ist, die unser Geist sich durch die Assoziation bewusst macht, oder diejenige Verkettung, die solche Perzeptionen ursprünglich haben mögen, durch die sie also realiter in Verbindung miteinander auftreten.

Jedoch ist – und das ist die zweite Bemerkung – Humes Antwort auf die Frage bereits vorprogrammiert dadurch, dass er bei dieser Fragestellung etwas in Identitätsbeziehung gerückt sehen will, was gar nicht in einer solchen Beziehung stehen kann, nämlich unsere Perzeptionen. Wir können, wie gesagt, gar keine Identitätsbedingungen für Perzeptionen aufstellen (wo hört die eine auf, wo fängt eine andere an?). Deshalb ist die Frage falsch gestellt, ob diese Beziehung zwischen den Perzeptionen selbst bestehen solle, sie also "real zusammenbinde" oder aber durch assoziative Verknüpfungen des Geistes erst zustande gebracht – d.h.

erschlichen – werde. Vielmehr fehlt hier die einzig wahre weitere Alternative, nämlich zu denken, dass eben gar keine Identität zwischen den Perzeptionen bestehe, wenn sie einander folgen, sondern die *Tatsache ihrer passiven Verkettung* nur darauf verweist, dass ihnen die Identität eines existierenden Dinges zugrunde liegen müsse, was immer dies auch sei und ob wir es wahrnehmen könnten oder nicht (unser Körper!).

Das heißt Hume wendet eine wirkliche und am Ende seines Werkes auch eingestandene Schwierigkeit seiner Sicht der Dinge wiederum in eine für ihn ganz harmlose Frage, weil eben natürlich in den Perzeptionen selbst keine Identität zwischen dem höchst Unterschiedlichen entdeckt werden kann. Deshalb fährt Hume nun so flüssig fort, als wäre gar keine Frage dagewesen:

"Diese Frage nun können wir leicht entscheiden, wenn wir uns an das erinnern, was oben ausführlich dargetan worden ist, dass nämlich der Verstand niemals eine wirkliche Verknüpfung (connection) zwischen Gegenständen wahrnimmt, dass sich auch die Verbindung von Ursache und Wirkung bei genauer Prüfung in eine gewohnheitsmäßige Assoziation von Vorstellungen auflöst. Denn daraus folgt offenbar, dass Identität nichts ist, das wirklich diesen verschiedenen Perzeptionen angehört und sie vereinigt, sondern bloß eine Beschaffenheit ist, die wir Ihnen zuschreiben aufgrund der Einheit Ihrer Vorstellungen in der Einbildungskraft, wenn wir über sie reflektieren" (dt. 338, engl. 259 f.)

Hume hat hier endgültig aus der die ursprüngliche Abfolge in ihrer Verkettung womöglich begründenden Einheit des Selbst die Frage nach einem *in* den Perzeptionen liegenden gemeinsamen *Element* ihrer Vereinigung gemacht. So als könnte nur *das* eine existierende Identität sein, das wir auch wahrzunehmen vermögen. Und als wäre *alles*, was wir nicht wahrnehmen können, immer als eine bloße Phantasterei unserer Einbildungskraft entlarvbar. Aber weder muss, wenn wir z.B. eine Perlenkette wahrnehmen, die Schnur, die sie zusammenhält, an irgendeiner Stelle wahrnehmbar sein, um existieren zu können; noch vor allem ist es ein Problem derselben Art, wenn wir nach Ursachen fragen, die *andere* Dinge zu dem machen mögen, als was sie uns erscheinen, wie dann, wenn wir nach Ursachen fragen, die *uns selbst* in eine Verfassung bringen mögen, in der wir uns empirisch vorfinden. Ich sage nicht, dass wir bessere Chancen haben, die letzteren zu erkennen, sondern sage

nur, dass uns keine Antwort zufrieden stellen kann, die einfach dem Muster der ersten Frage (nach Ursachen anderer Dinge) folgt. Vielmehr müssen wir an dieser Stelle zugeben, dass wir für eine berechtigte Frage *gar keine* einem Skeptiker standhaltende Antwort geben können. Doch kann umgekehrt der Skeptiker der Annahme unserer ersten Antwort, nämlich dass es offenbar irgendeine unseren Perzeptionen zugrunde liegende Existenz dessen, woran wir *qua perzipierend* beteiligt sind, geben müsse (auch wenn wir dessen Beschaffenheit vielleicht nicht sicher erkennen können) nur dadurch ausweichen, dass er die einzelnen Perzeptionen fälschlich zu je für sich suffizienten Existenzen mit einer jeweiligen abgegrenzten Identität erklärt. Andernfalls nämlich müsste uns der Skeptiker zugeben, dass ihm bei seiner Sicht der Dinge beständig etwas Wesentliches fehlt, um auch nur der *Abfolge* der eigenen Perzeptionen gewiss sein zu dürfen. Und dass vielmehr ebenso gesagt werden kann, dass ständig ein *anderer* eine Perzeption nicht so sehr *hat*, als vielmehr *ist*, und dass keine unserer Perzeptionen auf irgendeine andere, die ebenfalls wir hatten, verweisen, oder sie repräsentieren kann, so dass wir mit all unseren Scheinerinnerungen *in jeder Perzeption neu erschaffen* werden und auch nicht erschaffen, weil schließlich eine Perzeption allein gar nichts Existierendes zu sein vermag.

So geht es Hume, wie jedem bis zum letzten konsequenten Skeptiker, dass er, um sich nicht selbst Lügen zu strafen, verstummen müsste. Allerdings macht es einem Skeptiker nichts aus, an gewissen Lügen ungerührt festzuhalten, weil, das Wahre zu sagen, ebenso ein Unding ist. Die "Lüge", an der Hume ungerührt festhält, ist, dass unterschiedliche Perzeptionen unterschiedliche Existenzen sind. Das darf man niemals zugeben. Richtig ist allein, dass unterschiedliche Perzeptionen unterschiedlich sind. Das ist alles. Aber niemals würde jemand Anstoß daran nehmen, dass eine blau und gelb gesprenkelte Leinwand uns die Perzeption des Grünen als ein und dasselbe wahrgenommene Ding eingibt, das, wenn wir näher hinzutreten, sich als Kombination unterschiedlicher Perzeptionen erweist, obwohl wir dadurch nicht in die Verlegenheit kommen, das, was wir vorher für *ein* Ding hielten, nunmehr plötzlich für *zweierlei* halten zu müssen. Sondern es ist und bleibt eins, das gewisse Unterschiede aufweist. Unterschiedlichkeit allein macht keine Verschiedenheit der Existenz, sondern nur umgekehrt wird ein Schuh daraus: was

keinerlei Unterschiedlichkeit aufweist, das kann nicht verschieden, sondern muss dasselbe sein.

c) Ontologische Folgerungen

Was haben wir nun in der Auseinandersetzung mit Humes Kritik am Konzept der personalen Identität eigentlich gewonnen? Wir müssen uns, denke ich, gewiss sein, dass unsere Perzeptionen, weil sie nicht für sich allein bestehende "Existenzen" sein können, nur als Zustände von etwas, das existiert, vorkommen können, auch wenn uns dessen Identität und vollständige Beschaffenheit vielleicht unbekannt sein mag. Dass andernfalls (wenn wir nur die Humesche perzeptionelle Realität zulassen wollten) wir nicht legitimiert wären, überhaupt einer Sache die Existenz zuzuschreiben, jedenfalls nicht unseren Perzeptionen als solchen. Wir können uns jedoch über die Beschaffenheit des Existierenden, das unseren Perzeptionen zugrunde liegen muss, zunächst nicht einmal soweit im Klaren sein, dass wir das betreffende im reflexiven Sinne mit uns selbst identifizieren. Etwas mit uns selbst zu identifizieren, würde vielmehr verlangen, dass wir Identitätskriterien für dasjenige hätten, was wir als dasselbe mit uns selbst wiedererkennen. Die Identität unserer selbst ist uns unbekannt, die Existenz jedoch gewiss. Jedoch kann man immerhin soviel sagen, dass wir an unseren Perzeptionen eines Beispiels oder Prototyps für an-sich-Existenz von irgend etwas, das perzipiert, gewiss sein dürfen. Das ist mehr als der Skeptiker zugeben wollte: Von *anderen* Dingen konnten wir nicht wissen, ob sie perzipieren, weil sie uns nur in Perzeptionen gegeben waren; von *uns selbst* aber konnten wir objektiv gar nicht sprechen, weil nichts außer Perzeptionen existieren sollte. Nach unserer Entgegnung gegen Hume aber gilt (beides zusammen genommen): dass also ein an sich Seiendes perzipiert oder neben anderen möglichen Eigenschaften mindestens die Eigenschaft hat, perzipierend zu sein. Das aber ist mehr als die bloße Gewissheit der Tatsache, die Hume allein zulassen kann, dass nämlich Perzeptionen auftreten; es ist mehr, weil ein objektiv Existierendes immer ebenso objektiv zureichender Ursachen bedarf, um zu sein, was es ist, jedenfalls dann, wenn es sich nicht um ein per se oder kraft seiner (uns zugänglichen) Eigenschaft notwendig Existierendes handelt.

Russell hat dies, wie ich finde, treffend dadurch ausgedrückt, dass er sagte: das Selbst sei "die Gesamtheit alles dessen, was nach unserem Tode notwendigerweise zu existieren aufhören würde" (Russell: Unser Wissen von der Außenwelt, S. 95). Das aber impliziert, dass es jedenfalls irgend etwas an sich Existierendes sein muss. Die zitierte Umschreibung zieht Russell ausdrücklich derjenigen vor, die sich das Selbst als eines "reinen Subjekts" oder denkenden Etwas glaubt gewiss sein zu können. Vielmehr haben wir, meine ich, aus den vorausgegangenen Erwägungen sogar einen Anhaltspunkt dafür, dass Descartes Cogito dann nicht ein legitimer Grundgedanke ist, wenn er den Zustand, denkend zu sein, als hinreichende Bestimmung oder sozusagen Definition einer Substanz, d.h. eines an-sich-Existierenden auffasst, das keine weiteren Attribute besitzen müsste, um zu existieren. Denn das hieße eben nichts anderes, als den Zustand der Perzeption bloß als solchen für genügend zur Existenz zu halten, was sich uns aber im Vorhergehenden als unzureichend herausgestellt hat.

Wir wissen also folgendes mit Sicherheit:

- (1) Die Tatsache, "dass ich perzipiere" impliziert: etwas an-sich-Existierendes perzipiert. Das Hauptargument dafür war, dass wir nicht nur sagen müssten, es existiert Perzeption, sondern es existiert passive Abfolge, Verkettung von Perzeptionen.
- (2) Wir wissen zweitens, dass, damit ein Ding objektiv betrachtet, perzipierend sein kann, objektive Ursachen der Art gewirkt haben müssen, dass etwas perzipierend ist oder wahrnehmend ist.

Viel richtiger also, als den Zustand der Perzeption als solchen für suisuffizient zu halten, ist es, die gewonnene Gewissheit, dass etwas existiert, das perzipiert oder wahrnimmt, dahingehend weiterzudenken, dass man von der Notwendigkeit überzeugt ist, es müssten irgendwelche an-sich-existierenden Dinge *ursächlich* dafür sein, dass ich erstens überhaupt perzipiere oder wahrnehme und dass zweitens meine Perzeptionen eine primäre passive Gruppierung ihres Gehalts und ihrer zeitlichen Folge aufweisen, auf deren Grundlage ich dazu komme, sie auch durch die Tätigkeit meines Geistes in assoziative Zusammenhänge und Vorstellungen zu ordnen und im Bewusstsein zu vereinigen. Dass wir beispielsweise zuerst etwas

gehört haben und dann etwas sehen, hat seine Ursachen außer unserer geistigen Tätigkeit, die wir daran gleichwohl anknüpfen können.

Nichts liegt nun näher, als eben diejenigen Ursachen dafür verantwortlich zu machen, von denen wir gewöhnlich zu erkennen meinen, dass sie Wirkungen so und so sich verhaltender äußerer Objekte sind; und, weil die einzigen kausal wirkenden Objekte, die wir erkennen, materielle Körper sind, liegt es auch nahe anzunehmen, dass materielle Ursache und der Lauf dieser äußeren Geschehnisse dafür verantwortlich sind, dass wir erstens wahrnehmende sind, und dass zweitens unsere Wahrnehmungen in bestimmten Primärgruppierungen miteinander verkettet sind. D.h. wir nehmen diejenige Erkenntnisart objektiver Sachverhalte zu Hilfe, die wir nun einmal haben, und wenden sie an zur Erklärung der Tatsache, dass wir perzipieren und eine Abfolge von Perzeptionen haben.

Es könnte dies zwar – und dies ist zuzugeben – alles auch ganz anders sein, z.B. dass wir nicht aufgrund materieller Ursachen entstehen, sondern von Gott dazu geweckt werden, unsere Augen aufzutun und die Welt nur so zu betrachten als sei sie durch materielle Ursachen entstanden. Fest steht nur, dass wir durch *irgendwelche* der Perzeption exterioren Ursachen dazu gebracht sein müssen zu perzipieren.

Die zuletzt geäußerte Ansicht (dass unsere Wahrnehmungen in bestimmten primären Gruppierungen miteinander verkettet sind) ist jedoch nur neheliegend, *nachdem* wir uns davon überzeugen konnten, dass jeder von uns nicht allein als unverbundene perzeptive Zuständlichkeit existieren kann. D.h. erst nachdem wir durch den radikalen Skeptizismus eines David Hume hindurch gegangen sind. Gerade *weil* ich also in meinen Perzeptionen nichts entdecken kann, was sie verbindet, muss ich zu dem Schluss gelangen, dass sie durch etwas verkettet werden, das nicht in meinen Perzeptionen besteht. Wir sind ziemlich passiv in der Welt, auch wenn wir das Privileg haben, die passive Situation umzufunktionieren in eigene Tätigkeit.

Wenn unsere Perzeptionen nicht jede für sich selbständig Existierendes sein können, dann muss es objektive Verhältnisse geben, die dafür ursächlich sind, dass meine Perzeptionen überhaupt und in dieser meiner Abfolge auftreten. Diese Tatsache ist der *erste Hauptertrag* unserer Auseinandersetzung mit Humes skeptischen Kritik an der Identität des Selbst.

Die Tatsache des Perzipierendseins öffnet uns auf *empirischem*, aber dennoch unmittelbar gewissem Weg einer objektiven Wirklichkeit, in der wir, d.h. jeder von uns durch objektive Ursachen dazu gebracht sind, das zu sein, dessen wir gewiss sein dürfen, nämlich zu perzipieren (auch Kant sagt: "das Ich denke ist eine *empirische Vorstellung*". Es handelt sich nicht um einen rationalen Schluss auf die Existenz einer denkenden Substanz an und für sich, sondern um eine empirische Tatsache, *die ihre Implikationen hat*). Wer sich aber aufgrund seiner Perzeptionen glaubt sicher sein zu können, dass nicht *er selbst* die objektiv zureichende Ursache seines perzipierend-Seins ist, der kann sich darüber hinaus auch sicher sein, dass er nicht das einzige objektiv Existierende ist, dass also der Solipsismus falsch sein muss.

Wir alle können also nicht anders, als die Situation des Wahrnehmend-Seins, in der wir uns empirisch vorfinden, so auszulegen, dass objektiv anderes Existierendes als wir selbst (was immer wir, genauer betrachtet, auch sein mögen) es bewirkt, dass wir so und so in der und der Abfolge perzipierend sind. Dies ist der *zweite Hauptertrag* unserer Auseinandersetzung mit Hume. Wir *verlangen* nach Ursachen für uns selbst als perzipierende Wesen, und wir haben das Erklärungsangebot, das uns die normale Lebenserfahrung zusammen mit unseren objektiven Wissenschaften (die so Verschiedenes nicht behaupten) bereitstellen. Warum also nicht zugreifen und meinen, dass wir wirklich durch solche Ursachen das Licht der Welt erblickt haben? (also Eltern und deren Ahnen, ferner das so und so sich verhalten organischer Körper und schließlich die und die physikalischen Eigenschaften der Materie).

Das Realismusproblem ist nur auf empirisch-rationalem Weg zu überwinden, niemals auf rein-rationalem. Wir existieren nicht qua reine Vernunft, sondern qua empirisch perzeptive Wesen.

Nach der Durchquerung des Realismusproblems und des Humeschen Skeptizismus sind wir uns also darüber im Klaren, dass *wir selbst* als wahrnehmende Wesen das *primäre* und unmittelbar empirisch gegebene Beispiel eines *im Sinne der Exteriorität an sich bestehenden Dinges* sein müssen, obwohl uns vorläufig noch ein deutlicher Begriff davon mangelt, ein Ding welcher Art, abgesehen von "perzipierend", wir denn wohl sein mögen. Die Exteriorität des Existierenden haben wir primär *an uns*

selbst, seine Beschaffenheit, die Beschaffenheit des Existierenden lernen wir indessen von anderem. Die Situation der Wahrnehmung hält uns dies beides zusammen.

Aus dem Gesagten ist auch klar, dass wir, was immer wir sonst noch durch unser dafür gehaltenes Erkennen und unsere Wissenschaften für Dinge als objektiv existierend annehmen werden, wir darauf Wert legen müssen, den primären Zipfel objektiver Existenz, den wir an uns selbst besitzen, damit in Einklang zu halten. Z.B. hätte es keinen Sinn, etwa in unserer physikalischen Wissenschaft nur dasjenige als objektiv existierend anzusetzen, das uns selbst nicht erlauben würde, in einem solchen Zusammenhang von körperlichen Dingen als *Wahrnehmende* vorzukommen; gesetzt den Fall natürlich, wir rängen uns bei weiterer Reflexion dazu durch, uns selbst außer dem Attribut des Perzipierens auch das der Körperlichkeit beizulegen. Wenn wir objektiv betrachtet überzeugt sind, dass wir außer zu perzipieren auch körperlich-materiell seien, dann müssen wir die Welt der Körper so verstehen, dass wir als zugleich Perzipierende in ihr einen Platz finden. Wenn wir aber, außer zu perzipieren und Körper zu haben, auch objektiv betrachtet davon überzeugt sind, aus eigenem Antrieb handeln zu können, und wenn Handlungen einhergehen mit Veränderungen unseres Körpers, dann müssen wir die Welt der Körper so verstehen, dass wir als zugleich perzipierende und handelnde Körper in ihr Platz finden können usw. Letzteres ist, vom Standpunkt der Physik aus betrachtet, gar nicht so leicht. Auch das Perzipieren ist nicht leicht unterzubringen in der Welt der Körper. Aber wir haben ja die Wahl. Zwar wissen wir, dass wir objektiv existieren, aber nicht genau, *als was*, als Fälle welcher Begriffe wir dies tun. Und wir könnten uns deshalb auch als objektiv Existierende reine Geistwesen aufzufassen versuchen. Mit dem Handeln wäre es dann freilich nichts, jedenfalls nicht, insofern es Wirkungen zeitigen soll innerhalb der Körperwelt.

So selbstverständlich und geringfügig der gedankliche Schritt zu sein scheint, den wir durch die Erörterung des Realismusproblems zuletzt vollzogen haben, nämlich der Schritt, uns selbst als primäres, wenn auch in seiner genauen Beschaffenheit und Identität unbekanntes Beispiel des objektiv und an sich Existierenden zu nehmen, so grundlegend ist dieser Schritt doch für den weiteren Fortgang und überhaupt die Möglichkeit und den Sinn philosophischer Ontologie. Das, was wir objektiv erkennen können, im Ausgang von unseren Perzeptionen muss dank dieses Schrittes

so begriffen werden, das auch wir selbst dasjenige zu sein vermögen, als was wir uns glauben verstehen zu müssen. Wir können für uns selbst keine Ausnahme beanspruchen wollen von dem, was nach unserer Meinung objektiv existiert und der Fall ist, sofern wir damit in einem objektiven Zusammenhang stehen.

Die angeführten Beispiele zeigen, was ich meine: Wenn wir uns selbst als körperliche Wesen auffassen, dann müssen wir uns in einem objektiven Kontext mit der Welt der Körper, die die Physik beschreibt, auffassen können, und dürfen für uns keine ungerechtfertigten Ausnahmen beanspruchen. Ausnahmen, die wir beanspruchen müssen, bedürfen dagegen immer einer rationalen Rechtfertigung. Und wenn wir uns als lebendige Wesen auffassen, dann werden wir, wenn zum Lebendigsein gehört, Vorfahren und Verwandte zu haben, solche Vorfahren und Verwandte außer uns für objektiv und an sich existierend halten und wiederum nicht für uns selbst beanspruchen, "ganz anders" und doch lebendig zu sein. Und wenn wir uns selbst als Handelnde, d.h. auch: materielle Effekte produzierende Wesen verstehen, dann werden wir die objektive Welt der Effekte und Prozesse nicht für ein Wirklichkeitsgefüge halten, in dem wir qua Effekt produzierende (oder sogar initiierende) Wesen eigentlich gar nicht vorkommen können, weil Effekte prinzipiell nicht "produziert" werden, sondern nur "weiter gereicht", wie ein Impuls, der von einer Billardkugel an die andere fortgereicht wird.

Und wenn wir uns selbst als perzipierende Wesen wissen, d.h. als bewusst wahrnehmende, dann werden wir die objektive Wirklichkeit für so gebaut halten müssen, dass wir in ihr bewusst Perzipierende sein können; und werden für uns selbst nicht die ungeheuerliche Ausnahme beanspruchen, perzipierend zu sein, sondern diese Eigenschaft allem zuschreiben, was so aussieht, als wäre es perzipierend. Wenn es aber diese Eigenschaft wirklich besitzt, dann wissen wir von uns selbst genau, dass das Betreffende an sich existieren muss und definitiv nicht etwas ist, das nur eine Apparenz oder Erscheinungsweise für uns hätte und sozusagen nur eine eigenartige Falte an unseren eigenen Perzeptionen darstellte. Wenn also anderes Perzipierendes an sich existiert, und wir dies anerkennen, dann sind wir selbst nicht nur Perzipierende, sondern auch Perzipierte. Der ontologische Realismus bezüglich unserer selbst als perzipierende Wesen schließt es aus, dass dasjenige, dem wir gemäß unseren Perzeptionen das Prädikat "ist perzipierend" zuschreiben, *nicht selbst* an sich und unabhängig von all unseren Perzeptionen

existiert. Wenn wir darüber hinaus zu dem Schluss kommen müssten, dass wir selbst gar nicht bewusst perzipierende sein könnten, wenn es nicht mehrere andere Dinge gäbe, die es ihrerseits auch sind (und die uns perzipieren), dann ist es nicht nur vernünftig, dem, was wir für perzipierend halten, die An-sich-Existenz zuzuschreiben, sondern dann ist es auch richtig, das, was so aussieht, als wäre es perzipierend, für tatsächlich perzipierend zu halten und nicht irgend etwas anderes. Denn wir wissen ja oder sind der festen Überzeugung, dass wir selbst nicht perzipierend sein könnten, wenn nicht auch anderes perzipierend wäre, z.B. unsere Eltern, andere Menschen und deren Vorfahren.

Das alles sind freilich keine, an und für sich zwingenden Schlussfolgerungen, sondern nur unter gewissen Voraussetzungen zwingende – wie alle Schlüsse. Deshalb sind sie freilich skeptisch in Frage zu stellen. Aber die erste empirische Gewissheit, auf der all dies beruht, ist skeptisch *nicht* in Frage zu stellen, außer dadurch, dass man auf objektive Existenz von irgend etwas (und sei es der Perzeption selbst) gänzlich verzichtet. Das aber fällt schwer angesichts von Perzeptionen, die wir doch haben. Was wir jedoch auf logisch konsistente Weise nicht können, ist, die isolierte Perzeption für etwas objektiv Existierendes zu halten, und uns so zu sanieren: Wir nehmen den Begriff der Existenz in Anspruch, aber haben dadurch keinerlei Belastung mit etwas an-sich-Existierendem. Das also geht meines Erachtens nicht an.

Vielmehr: der geschilderte Schritt vom Haben der Perzeptionen zur Selbsteinordnung des Perzipierenden in einen Zusammenhang von an-sich-existierenden Dingen, dieser ontologisch primäre Schritt lehrt uns eine gewisse Bescheidenheit; lehrt uns, keine Ausnahme zu machen für uns selbst; lehrt uns aber auch nicht allein auf der Welt zu sein und nicht die Welt der Objekte für etwas völlig Unvereinbares zu halten mit dem Subjekt, das sie wahrnimmt. Das hat nun mit falschem "Ontologisieren" oder beliebigem "Hypostasieren" von allem und jedem – was dem Ontologen gerade passt – überhaupt nichts zu tun. Sondern die Alternativen zu dem geschilderten Schritt sind entweder Preisgabe der an-sich-Existenz von irgend etwas (einschließlich unserer Selbst als Perzipierende) oder aber skeptisch geprägte Allmachtsphantasien, die für sich selbst jede Ausnahme zu machen bereit sind, die sich bei Auswertung der eigenen Perzeptionen fast von allein verbietet. Weder das Eine (die Preisgabe der Existenz) noch das Andere (die Ausnahme seiner

Selbst vom Objektiven) lässt sich durch weitere Argumente irgendwie unterbinden. Es ist hinzunehmen, dass philosophische Ontologie nicht ohne Entschlüsse des Denkens möglich ist. So wie überhaupt gar keine Philosophie letzten Endes ohne Entschlüsse möglich ist, d.h. niemals nur rein theoretisch sein kann.

II. Konstruktiver Teil

Die Situation, wahrnehmend zu sein, ist die ontologische Ursituation. Ontologisches Philosophieren entspringt dieser Situation, wenn und indem man nicht nur das sich in der Wahrnehmung Zeigende (= perzeptives Objekt) zum Ausgangspunkt aller weiteren Überlegungen macht (wie z.B. Hume), sondern gleich ursprünglich auch das Wahrnehmend-Sein als empirisch gewisses Prädikat eines objektiv Existierenden (= perzeptive Existenz) auffasst. Unvermeidlich ist dies deshalb, weil das perzeptive Objekt allein nichts objektiv Existierendes sein kann. Das perzeptive Objekt ist zu wenig, um wirklich zu sein und um aus sich einen Weg zur Erfassung des an-sich-Existierenden zu bahnen. Das perzeptive Objekt allein für sich genommen verfällt der radikalen Skepsis. Jedoch gibt die Betrachtung der perzeptiven Existenz immerhin genug her, um uns eines ersten an-sich-Existierenden gewiss zu machen. Das bedeutet jedoch nicht, dass für den weiteren Weg der Reflexion in philosophischer Ontologie etwa auf das perzeptive Objekt verzichtet werden könnte. Vielmehr ist auch dies unentbehrlich, um uns davon zu überzeugen, dass die uns unbekannte Identität des perzeptiv Existierenden (= das perzipierende Ich) nicht hinreichend ist, um seine eigene Existenz zu verursachen. Das perzeptive Objekt macht uns gewiss (in dem geschilderten, eingeschränkten Maß), nicht allein oder nicht das einzige objektiv Existierende zu sein. Wir müssen unsere perzeptive Existenz einsetzen, um zu erfassen, was *an-sich-Existieren* überhaupt heißt; und wir müssen unser perzeptives Objekt reflektieren, um begreifen

zu lernen, was wir als perzipierende Wesen selbst sein mögen und in welchen Abhängigkeitsbeziehungen zu anderen an sich existierenden Dingen wir stehen.

Ontologie ist nach meinem Verständnis und als eine philosophische Disziplin nur sinnvoll und weiterführend, wenn sie die genannte ontologische Ursituation *nach beiden Richtungen* auswertet und entsprechende Schlüsse aus ihrer Unterschiedenheit zieht: sowohl in Richtung der perzeptiven Existenz, d.h. insofern wir selbst in den Kreis des an-sich-Existierenden *einbezogen* sind; als auch in Richtung des perzeptiven Objekts, d.h. insofern uns *Dinge gegeben* sind, auf die wir uns intentional beziehen und von denen aus wir die Beschaffenheiten des Wirklichen (einschließlich unserer selbst) erfassen und in Erkenntnis und Wissenschaften seine Zusammenhänge erschließen können. Ohne die Berücksichtigung unserer perzeptiven Existenz kommt man nicht über eine skeptisch unterspülte Ontologie der Erscheinung hinaus. Ohne die Rückbindung an perzeptive Objektivität dagegen verliert Ontologie den Kontakt zur erkennenden Wissenschaft und wird im schlechten Sinn spekulativ existentialistisch und selbsttrunken.

Das Spannende an der Ontologie als philosophische Disziplin ist gerade, die objektive Wirklichkeit, die diesen Anspruch auf Wahrheit erhebt und verträgt, in Einklang bringen zu können mit dem, woran wir in Ansehung unserer selbst nicht zweifeln wollen. Deshalb ist das Realismusproblem so antreibend und unumgänglich für ontologisches Denken: weil alle Formen des Anti-Realismus die Objektivität unserer Begriffe und Wissenschaften gerne erhalten möchten, ohne uns selbst dadurch zu inkommodieren; denn ein Objekt, das wir uns selbst konstruieren, ist ein für uns unverfängliches Spielzeug, das unserer Souveränität keinen Abbruch tut, aber uns auch nichts über uns mitzuteilen vermag. Während umgekehrt ein auf unsere Existenz keinerlei Rücksicht nehmender und insofern naiver Realismus Gefahr läuft, uns selbst zu marginalisieren und am Ende aus der objektiven Wirklichkeit ganz herauszudrängen (in diesem Schema kommen wir zu der Ansicht des frühen Wittgenstein im Traktatus: das Subjekt ist keine objektive Tatsache, sondern die "Grenze meiner Welt"). Beide unvollständigen Vorgehensweisen laufen in umgekehrtem Sinn auf dasselbe hinaus: das Subjekt zu entobjektivieren und so selbst völlig gegenstandslos oder irrelevant zu machen. Das, was alle Relevanz zu bestimmen hat, spielt selbst keine Rolle mehr in dem, was uns objektiv interessiert. Das kennzeichnet eine tiefreichende Dialektik im modernen Denken.

Ontologie und ontologisch ausgerichtetes Nachdenken lohnt sich also nur bei Anerkennung dieser merkwürdigen *Doppelzüglichkeit des Seins*, das wir selbst Seiende sind und dass uns zugleich Seiendes gegeben ist. In unseren Perzeptionen ist beides, sind beide Züge des Seins auf einmal da. Die Ontologie als rationale Disziplin der Philosophie sollte auch beides zusammen entfalten, d.h. so, dass niemals *nur* das Eine von ihnen als an sich seiend oder existierend übrig bleibt.

1. Die zwei unterschiedlichen Sinne von Existenz

a) Existenz als Eigenschaft von Begriffen (die theoretisch-objektive Existenz)

In der früher wiederholt geschilderten Tradition von Hume und Kant steht auch der von Frege begründete Ansatz der modernen analytischen Ontologie, nach welchem die Existenz eine "Eigenschaft von Begriffen", nicht aber von Dingen oder Gegenständen sein könne. Gemeint ist damit das "Es gibt so und so's" (das ist also der Existenzquantor der Prädikatenlogik) oder, wie Frege es ausdrückte, die Form des partikulären Urteils, dass einige dies und das so und so sind, z.B. einige Zahlen zwischen 10 und 20 sind Primzahlen; das bedeutet dasselbe wie: es gibt Primzahlen zwischen 10 und 20; oder: einige Säugetiere sind Pferde, was dasselbe bedeutet wie: es gibt Pferde; oder: kein Maultier ist ein Abkömmling von Maultieren, was bedeutet: es gibt keine Maultiernachkommen; oder: keine Frau ist eine Hexe, was so viel heißt wie es gibt keine Hexen oder Hexen existieren nicht usw.

Quines auf diese Ansicht Freges aufbauender berühmter ontologischer Slogan lautet: To be is to be the value of a bound variable ("Sein heißt der Wert einer gebundenen Variablen zu sein"). Er bedeutet, dass alles existiert, was als Einsetzung für eine Variable (x, y) in eine durch Quantoren abgeschlossene Satzformel (es gibt ein, einige, alle oder Verneinungen davon) einen wahren Satz ergibt. Es ist kein wahrer Satz, dass Pegasus ein Pferd mit Flügeln ist, insofern ist das bloße quantifizierte oder partikuläre Urteil "einige Fabelwesen sind geflügelte Pferde" oder "es gibt geflügelte Pferde" noch nicht hinreichend, um Existenz zu behaupten, wie Frege es ursprünglich statuierte, wenn er die Existenz bloß als Eigenschaft von Begriffen (nicht Gegenständen) konzipierte. [[Obwohl Freges *Kontextprinzip*: dass ein Begriff

nur im Satz eine Bedeutung besitzt, ihn de facto dahin führte, eben nur Begriffen in wahren Sätzen diese Eigenschaft zuzusprechen.]] Ob der Begriff des geflügelten Pferdes Einsetzungen hat oder nicht, ob es Fälle gibt, die ihn erfüllen oder nicht, hängt offenbar davon ab, unter welchen Gegenständen oder in welchen *Gegenstandsbereichen* man nach solchen Gegenständen sucht. Sucht man nur unter den wirklichen Pferden oder Säugetieren oder unter allen lebendigen Tieren? Oder sucht man auch unter allen früheren Tieren, etwa den Dinosauriern? Zählt man die Drachentiere oder Fabeltiere zu den Tieren? Könnten mit geflügelten Pferden vielleicht eine längst ausgestorbene Tierart gemeint sein? Es ist mit dem Begriff "geflügeltes Pferd" nicht behauptet, dass geflügelte Pferde Grasfresser sind, auch nicht, dass echte Menschen auf ihnen reiten könnten, sondern vielleicht nur Fabelmenschen, wie z.B. Bellerophontes. Kurz und gut, damit beurteilbar ist, ob ein vorgeschlagener Begriff Erfüllungen hat oder nicht, muss ein gewisser Vorbegriff davon zugrunde liegen, was die einschlägigen objektiven Gegenstände oder wirklichen Dinge sein sollen, unter denen die vorgeschlagenen zu finden sein könnten. Wir müssen des Objektiven, das eine Erkenntnis oder Wissenschaft zulässt, bereits einigermaßen sicher sein, um unter Voraussetzungen der Existenz solcher Dinge, deren Existenz wir schon sicher sind, nach den spezielleren, deren Existenz wir behaupten wollen, zu suchen. Theorien mit Wahrheitsanspruch entwickeln wir nicht von allem Erdenklichen, sondern nur von dem, was wir schon für objektiv halten und wovon sich Wissenschaft etabliert hat. Aber auch da gibt es durchaus nicht nur unproblematische Fälle, z.B. die Psychologie. *Gibt* es das, wovon die Psychologie redet, etwa so wie das, wovon die Physik redet? Oder anders? Oder existieren die Gegenstände der psychologischen Wissenschaften nur in abgeleitetem Sinne?

Auf jeden Fall ist es wichtig, demjenigen, nach dessen Existenz wir fragen oder dessen Existenz wir behaupten, nicht nur einen Begriff zugrunde zu legen, sondern den Kontext einer wahrheitsfähigen Theorie von solchen Dingen, deren Existenz wir annehmen. Die Existenz im Fregeschen Sinn als objektive Gegenständlichkeit ist von der Wahrheit unserer Theorien abhängig.

Wir können diese ganze Konzeption des Sinnes von Existenz, weil es die Existenz im Gefolge von objektivierenden *Begriffen* behauptet (nicht aber in Bezug auf

Einzelnes, wie es geht und steht), Begriffe aber immer Teil einer Theorie "solcher Dinge" sein müssen, als das Konzept der *theoretischen Existenz* von *bestimmten Gegenständen* bezeichnen und die zugehörigen Aussagen also als theoretisch-objektive Existenzaussagen.

Es ist eine großartige Entdeckung eben Freges gewesen, dass Existenz nicht gar nichts behauptet (wie Hume wohl dachte), sondern nur nicht etwas über einen einzeln gegebenen Gegenstand. Behauptet wird durch den Ausdruck "x existiert" vielmehr etwas über einen *Begriff*, nämlich dass er nicht gar keine Erfüllung durch Fälle oder Beispiele besitze. Existenz, so sagt Frege, ist "Verneinung der Nullzahl" in Bezug auf einen Begriff; d.h. die Verneinung davon, dass er die leere Menge bezeichne. "Der Mond existiert" bedeutet, dass der Begriff des Erdtrabanten nicht leer ist; so wie sehr wohl der Begriff des Venustrabanten oder des Einhorns leer ist.

Durch diese Entdeckung bezüglich Existenz löste Frege eine große Schwierigkeit auf, die in der Tradition von Hume und Kant aufgetreten war, nach welcher die Existenz oder das Sein "kein reales Prädikat" ist und so demjenigen nichts hinzufügt, wovon die Existenz ausgesagt wird. Denn wenn das so ist, dann sind positive Existenzaussagen prinzipiell leer oder tautologisch, d.h. behaupten gar nichts von irgend etwas; während negative Existenzaussagen widersprüchlich sind: Sie bestreiten etwas, das sie voraussetzen müssen, weil angeblich alles "existiert", was ich klar und deutlich mir vorstellen oder konzipieren kann. Hume konnte sich vor diesem Problem gar nicht retten. Kant nur dadurch, dass er die Existenz (als Sein des Gegenstands außer meinem Begriff oder "absolute Position") an eine prinzipielle Verknüpfung mit unserer sinnlichen Anschauung band, wonach dann allerdings für uns nur dasjenige als Gegenstand an sich selbst existieren kann, wozu wir eine sinnliche Beziehung haben können, sprich: was ein *empirischer* Gegenstand ist. Das ärgerte nun wiederum Frege, der klarmachen wollte, dass mathematische Gegenstände, besonders die Zahlen, *objektiv existieren*, obwohl sie keine empirischen Gegenstände sind. Dennoch wollte er daran festhalten, dass Existenz nicht von demjenigen etwas behauptet, dem es durch unsere Sprache scheinbar zugeschrieben wird, nämlich von den Dingen selbst oder dem Gegenstand, über den geredet wird. Dies aber wollte Frege deshalb vermeiden, weil andernfalls eben über nichts sinnvoll geredet werden kann, das nicht existiert; und umgekehrt, alles,

worüber wir glauben, sinnvoll reden zu können, ipso facto auch existieren müsste – sonst könnten wir uns ja nicht in bedeutungsvollen Worten oder Zeichen darauf beziehen. Hier sieht man also ein gewisses Dilemma auftauchen: (1) nicht allein empirische Gegenstände existieren; (2) aber nicht auch schon dasjenige, was man als eben bestimmtes Ding denkt oder, worauf man sich beziehen kann, existiert eben deshalb.

Also muss es mehrere Methoden geben, sich im Denken oder in der Sprache auf ein und dasselbe zu beziehen oder es sozusagen anzuvisieren: einmal durch einen klaren *Begriff*, den wir von etwas bilden, wofür wir eindeutig bestimmende Merkmale angeben; zum anderen durch direkt auf einen Gegenstand Bezug nehmende Ausdrücke oder *Eigennamen*. Wenn wir nun die Existenz von etwas behaupten oder in Frage stellen wollen, dann beziehen wir uns darauf nicht durch Eigennamen oder direkte Bezeichnungen, die den Gegenstand vertreten, von dem wir sprechen. Sondern wir beziehen uns darauf durch einen Begriff, den wir uns von der Sache gebildet haben, und fragen, ob dieser Begriff durch etwas erfüllt werde oder nicht, und wenn ja, wodurch er erfüllt wird. Diejenigen Begriffe, die dafür geeignet sind, auf etwas zuzugreifen, nach dessen Existenz wir fragen, sind solche, die es als ein Ganzes oder eine Einheit umfassen und zugleich eindeutig abgrenzen gegen anderes, also sogenannte *individuierende* Begriffe oder *sortale Termini*, wie Apfel, Tisch, Pferd, Mensch, Zahl, Mond, Soldat usw. Nicht aber sind es solche Begriffe wie Gold, Wasser, Raum oder grün, schwer, ausgedehnt. Die letzt genannten sind zwar ebenfalls *objektiv*, aber sie grenzen nicht einzelne Einheiten, die sie erfüllen, voneinander ab, sondern bezeichnen Züge oder Eigenschaften an ihnen. Die einen führen also Identitätskriterien mit sich (Was ist *ein* Mond gegenüber *vielen*? Welcher ist *derselbe* Mond wie welcher?), die anderen hingegen nicht.

Aus dem dargelegten Grund enthalten also Existenzurteile in dieser modernen logischen Analyseart, wenn man sie richtig versteht, gar nicht Bezeichnungen für einzelne Dinge (wie z.B. "Sokrates existiert" oder "die Primzahl 7 existiert"), sondern nur *Begriffe*, die ein gewisses Etwas als eindeutige, für sich bestehende Einheit abgrenzen, und dann mit Hilfe des Existenzquantors fragen, ob es das so abzugrenzende Etwas gibt oder nicht: "Es gibt ein x, für das gilt, x ist Lehrer Platons mit Stülpnase" oder "Es gibt ein x, für das gilt, x ist Primzahl und liegt zwischen 5

und 10". In diesen Sätzen wird nichts von Sokrates behauptet, sondern vom Begriff "Lehrer Platons mit Stülpnase"; bzw. wird nichts von der Zahl 7 behauptet, sondern vom Begriff "Primzahl zwischen 5 und 10". Und so bei allem, wovon wir die Existenz behaupten.

Bei allen Existenzfragen müssen wir also eine begriffliche Fassung oder für-sich-Stellung der fraglichen Sache oder ihre Abgrenzung als Einheit in Anschlag bringen und dann nachforschen, ob das so als Einheit Herausgegriffene durch einzeln bezeichnenbare und reidentifizierbare Gegenstände erfüllt wird oder nicht. Entscheiden können wir dies im Normalfall dadurch, dass wir unter bereits anerkannten identifizierbaren Objekten, die im weiteren Fokus des vorgeschlagenen Begriffs stehen, solche finden, die die genauen Kriterien erfüllen, welche der fragliche Begriff aufstellt. So können wir unter den Lehrern Platons nachforschen, ob es einen mit Stülpnase gibt, oder unter allen stülpnasigen Menschen, ob einer von ihnen der Lehrer Platons war. Wenn mehrere Gegenstände den statuierten Begriff erfüllen, so können wir die generelle Existenz solcher Dinge bejahen. Wenn genau einer ihn erfüllt, so bejahen wir bezüglich seiner die singuläre Existenz dieses einzelnen Gegenstandes. Sie, die singuläre Existenz des einzigen Gegenstands, der einen bestimmten Begriff erfüllt, steht dann allerdings unter dem Vorbehalt des Begriffs, den wir in Anschlag brachten. Sollte sich herausstellen, dass Sokrates doch nicht Philosophie lehrte und nur die Bildhauer ihm eine Stülpnase andichteten, dann ist die Existenz eines solchen Gegenstands nicht mehr gewährleistet.

Wenn wir dagegen keinen Gegenstand finden, der eine begriffliche Fassung, die auf genau einen Gegenstand zutreffen kann, erfüllt, so verneinen wir die singuläre Existenz (z.B. russische Weltraumstation mit dem Namen 'Mir'). Und wenn wir keine Erfüllung für einen allgemeinen beschreibenden Begriff ausfindig machen, so verneinen wir generell die Existenz "solcher Dinge", wie z.B. die von Hexen.

Auf diese Weise haben wir – so scheint es wenigstens – alles beisammen, was man für eine befriedigende logische und wissenschaftliche Behandlung von Existenzfragen verlangen und brauchen kann.

Indessen gibt es eine Reihe von gravierenden Problemen und nicht unberechtigten Fragestellungen, die sich auf diesem Weg der Existenzanalyse kaum lösen oder befriedigend beantworten lassen.

Das erste gravierende Problem ergibt sich, wenn wir durch unsere objektivierenden Begriffe auf Gegenstände Bezug nehmen, deren Existenz (anders als z.B. bei Zahlen) offensichtlich nicht von dem Zutreffen der genannten Begriffe abhängig ist. Was soll es dann heißen, dass die Existenz Eigenschaft von Begriffen ist? Z.B. ist man gemeinhin der Auffassung, dass der griechische Philosoph Leukipp der Lehrer Demokrits war und Begründer des griechischen Atomismus. Andere haben jedoch behauptet, dass Leukipp gar nicht existiert habe, sondern eine Figur in einem philosophischen Dialog sei, den Demokrit verfasst habe. Nehmen wir nun an, dass Demokrit genau einen philosophischen Lehrer hatte, der jedoch nicht der Begründer des Atomismus war, sondern irgendwelche eleatischen Lehren vertrat. Und nehmen wir weiter an, dass der Name Leukipp wirklich einer literarischen Fiktion des Demokrit zuzuordnen ist, dann würden wir durch den Begriff des einzigen philosophischen Lehrers von Demokrit auf einen Gegenstand geführt, der als solcher wirklich existiert, irgendein Mensch, der aber nicht den Atomismus begründete. Nun nehmen wir ferner an, dass derjenige sich niemals mit philosophischen Lehren beschäftigt hätte, dass er aber dennoch den Demokrit lange unterrichtete, jedoch im Lyraspiel, und dass er ein geliebter Lehrer Demokrits namens Leukipp war. Sollten wir nun sagen, dieser Gegenstand, Leukipp, der philosophische Lehrer des Demokrit und Begründer des Atomismus, existiert gar nicht? Aber es existiert ein bestimmter Mensch, der Leukipp hieß und ein geliebter Lehrer Demokrits war. Wenn wir deswegen Leukipp also weiter existieren lassen, der allerdings weder Demokrits philosophischer Lehrer noch der Begründer des griechischen Atomismus war, so kann uns Ähnliches natürlich mit fast allen Begriffen passieren, mit denen wir auf objektiv Wirkliches Bezug zu nehmen glauben. Hier zeigt sich also, dass das "Existieren" manchmal doch Sache der gemeinten Gegenstände oder Dinge sein muss, die sich unter Umständen nicht scheren um irgendwelche Begriffe, die sie erfüllen oder nicht erfüllen, während wir, die wir die Existenz glauben von unseren Begriffen aussagen zu müssen (und nicht von den Dingen) das Nachsehen haben.

Ein zweites Problem besteht in folgendem: Wir haben gesehen, dass Existenzfragen so betrachtet immer Fragen sind, ob unter bestimmten, für objektiv existierend gehaltenen Gegenständen auch solche sind, nach deren Existenz wir fragen. Das heißt wir müssen auf diese Weise für eine Klärung von speziellen Existenzfragen immer schon einen weiteren Bereich von objektiv existierenden Gegenständen

voraussetzen, unter denen wir nach den vorgeschlagenen Ausschau halten. Ein David Hume würde das mit Sicherheit zurückweisen, indem er skeptisch einwendete, wir würden die exteriore Existenz jener Gegenstände dabei schon voraussetzen, anstatt zu erklären, was Existenz heißt. Wir würdigen anscheinend nur solche Begriffe einer Untersuchung auf Existenz der betreffenden Gegenstände hin, bei denen wir schon überzeugt sind, wenigstens im weiteren Umkreis ihrer Einschlägigkeit einen objektiven Bezug auf etwas errichten, das es gibt oder worüber wahre Wissenschaft möglich ist.

Wenn wir aber z.B. fragen, ob die Seelen Verstorbener existieren oder nicht, so wissen wir nicht recht, wie wir ansetzen sollen, um diese Frage objektiv zu entscheiden, obwohl weder die Bejahung noch die Verneinung der Existenz von Seelen Verstorbener per se sinnlos genannt werden kann. Der Begriff "ist Seele eines Verstorbenen" ist für uns kein entscheidbarer Begriff, wir können ihm keinen objektiven Bezug auf Gegenstände verleihen und wir können nicht entscheiden, ob welche darunter fallen oder nicht. Das bedeutet zwar, dass *wir* keine Wissenschaft von solchen Gegenständen gewinnen können, aber es bedeutet eben nicht, dass keine Seelen Verstorbener existieren.

Das ist sehr misslich, weil es erneut zeigt, dass Existenz vielleicht doch nicht, der ursprünglichen Intention des Ausdrucks nach, eine Eigenschaft von Begriffen ist, sondern nur behelfsweise und für uns als nach der Existenz fragende Wesen so beurteilt werden muss. *Wir* können nicht anders, als so vorgehen, um Existenz zu beurteilen; das bedeutet aber nicht, *es ist so*, dass Existenz kein Umstand an den Gegenständen selbst, sondern allein eine Eigenschaft von Begriffen ist. Was meinen wir, wenn wir sagen, dass Schutzengel existieren oder dass sie nicht existieren? Im ersten Fall meinen wir nicht, dass der Begriff "Schutzengel" ein Begriff mit objektivem Bezug ist; im zweiten Fall nicht, dass es kein Begriff mit objektivem Bezug sei. Sondern wir wollen sagen, dass es keine solchen Wesen gibt, die das tun, was wir von Schutzengeln erhoffen. Im positiven Fall wollen wir sagen, dass solche Wesen wirklich da sind, die so etwas tun, auch wenn wir uns nicht objektiv auf sie als Gegenstände beziehen können.

(1) Es ist also, bei einer rein quantorenlogischen Deutung der Existenz, kontraintuitiv zu meinen, Existenz sei *nur* eine Eigenschaft von Begriffen und betreffe keinen Umstand in Beziehung auf die einzelnen Dingen selbst.

(2) Wir können, wenn wir einmal einem unserer Begriffe Existenz zugesprochen haben, nicht ausschließen, dass das Existierende nicht das ist, was den ursprünglichen Begriff erfüllte.

(3) Außerdem ist klar, dass wir objektive Existenz von gewissen Gegenständen *voraussetzen* müssen, um objektive Existenz von anderen Gegenständen zu beurteilen.

(4) Diese Erwägung zeigt, dass mehr Dinge objektiv existieren können, als wir in der Lage sind, in objektiven Begriffen zu erfassen.

"Es gibt mehr Dinge zwischen Himmel und Erde als unsere Philosophie sich träumen läßt" – mit diesem sprichwörtlichen Satz Shakespeares kann das geschilderte logisch-analytische Existenzkonzept nicht zurecht kommen. Ich behaupte nicht, dass ich über eine Existenzanalyse verfügte, die damit zurecht kommt, sondern ich behaupte nur, dass die vorgetragene Analyse nicht ausreichen kann vollständig zu erfassen, was wir mit "Existenz" legitimer Weise meinen können.

Doch gibt es auch noch andere Schwierigkeiten. Z.B. habe ich darauf hingewiesen, dass die Begriffe, nach deren Existenz man sinnvoll fragen kann, solche sind, die Gegenstände *individuieren*, sogenannte "sortale Termini". Nun gibt es aber auch Termini, die nicht individuierend und trotzdem offensichtlich Existierendes bezeichnen, wie z.B. "Gold" oder "Wasser" oder "Luft" oder "Strom" bzw. "Energie", also sogenannte Massentermini. Wie steht es mit der Existenz solcher Begriffe, wenn wir fragen, ob einzelne Gegenstände sie erfüllen oder nicht? Wir können allerdings bei den genannten Beispielen gut gewisse quasi-Sortale zu Hilfe nehmen, wie z.B. "Portion" oder "Barren" oder "Volumenmaß" oder andere Einheiten für Strom und Energie. Und dann können wir auf solche Beispiele von Gold oder Wasser oder Stromweisend sagen, dass es dergleichen gibt oder es objektiv existiert. Aber diese Massentermini sind konkrete physikalische Gegenstände in Raum und Zeit. Wie steht es mit Raum und Zeit selbst oder mit abstrakten Gegenständen, also den Eigenschaften, wie Rote, Gewicht oder Impuls, Geschwindigkeit – gibt es sie oder gibt es sie nicht? Existieren sie oder existieren sie nicht? Sind sie Objekte oder nicht? Wenn wir sagen, abstrakte Gegenstände sind nie selbst Gegenstände, sondern etwas *an* Gegenständen oder in Verbindung mit ihnen,

dann müssen wir auch Mengen, Klassen oder auch Zahlen (die Frege so mühsam als existierend herausgestellt hatte) wieder verwerfen. Wenn wir hingegen sagen, *alles* existiert, worauf wir uns durch objektive Begriffe beziehen können, dann bekommen wir nicht nur die Mengen, Zahlen, Eigenschaften und Zustände, sondern auch Raumpunkte, Ereignisse, Propositionen, Tatsachen, Ideen, mögliche Welten – der Objekte und objektivierbaren Gegenstände ist dann kein haltender Damm mehr.

Und wenn Existenz und Gegenstand–sein also gleichbedeutend ist, dann sind die Tatsachen tatsächlich, die Propositionen stellen sich uns vor, die Ereignisse ereignen sich, die Eigenschaften qualifizieren, die Mengen versammeln sich usw. usf. Beharren wir dagegen darauf, nur *körperliche* Objekte in den Kreis derer aufzunehmen, unter denen wir bereit sind, nach Existierendem zu suchen, und vielleicht das, was wir besonders gut brauchen können zum Aufbau unserer Vereinfachung unserer Naturwissenschaften, wie z.B. Zahlen und Klassen als abstrakte Entitäten – dann wirkt eine solche Selektion erstens etwas subjekt- und menschenzentriert (*unsere* Wissenschaften, die wir nun einmal haben; das worauf *unsere* Sinneswahrnehmungen sich beziehen etc. pp.) und zweitens auch reichlich willkürlich oder sogar dogmatisch. Wir können, so zeigt Quine, alle unsere Theorien über die Wirklichkeit ontologisch festmachen an *beliebigen* fest umrissenen Objekten, Hauptsache, dass deren Identität klar und eindeutig bestimmt werden kann. Also z.B. und besonders an den Zahlen. Dann sind *Zahlen* das letzte Objektive, über das alle unsere theoretischen Sätze mit Quantoren und Variablen letztlich "laufen". Diese Zahlen sind das, was es gibt, alles andere sind nur Zuordnungen von Prädikaten und Strukturbeziehungen zwischen ihnen. Ontologie wird so letzten Endes ein völlig leeres Widerlager unserer Theorien, und der Disput geht nicht darum, was es wirklich gibt, sondern warum, und welche Theorien wir akzeptabel finden, und wie man eine Theorie in die andere übersetzen kann.

Dieses Verfahren einer nahezu–Ausklammerung aller Ontologie macht indessen auch wieder Schwierigkeiten, vor allem im Hinblick auf diejenigen Dinge, von denen wir keine Theorie haben, deren Existenz wir jedoch glauben sicher sein zu dürfen, wie z.B. der Existenz unserer selbst. Wir können uns selbst nicht als Zahlen auffassen, und wir nehmen aufeinander nicht Bezug als auf Zahlen, denen Prädikatgruppen zugeordnet sind, sondern wir sind überzeugt, nur *als* Menschen oder *als* Lebewesen überhaupt zu existieren (so wie Aristoteles sagte: vivere

viventibus est esse). Die Frage der Existenz ist also doch nicht nur die Frage nach einem letzten wohlidentifizierten Bezugspunkt für unsere Theorien, sondern auch die, *als was*, in welcher Eigenschaft oder in welchen Eigenschaften etwas wirklich ist. Da die entsprechenden Eigenschaften aber von Gegenständen gehabt werden, nicht von Begriffen (der Begriff des Mondes ist nicht kugelförmig, sondern der "Mond" genannte Gegenstand hat diese Eigenschaft), sind es dann doch wieder die Gegenstände, welche existieren (nämlich als so oder so bestimmte), nicht die Begriffe. Denn dem Zusammenhang der objektiven Begriffe ist es gleichgültig, an welcher Stelle sie letzten Endes an dem, was sie erfüllt, festgemacht werden; Hauptsache, sie haben überhaupt irgendwo einen Objektbezug. Aber *uns*, wenn wir das Wort "existiert" mit Emphase gebrauchen, ist es nicht egal, schon gar nicht, wenn es um uns selbst geht.

Dieses zuletzt aufgewiesene Problem begleitet die moderne Existenzanalyse schon von Beginn an: Dass dieselben Dinge in einer Vielzahl von begrifflichen Bezugnahmen auf sie "existieren", obwohl man der Ansicht sein kann, manche oder sogar die meisten Dinge (vielleicht nicht die Zahlen) existieren gerade und nur, insofern sie *bestimmte*, nämlich für sie *wesentliche* Begriffe erfüllen. Hier gelangen wir also wieder zur Gedankenfigur des Essentialismus.

Ich kann den Begriff des "jetzt hier im Raum sitzenden Menschen" bilden und nachforschen, ob Gegenstände existieren, die ihn erfüllen. Dann stoße ich auf Sie alle als existierende Gegenstände. Ich kann auch den Begriff "eines Menschen hier in der ersten Reihe an linker Position" bilden – dann finde ich genau einen oder eine von Ihnen. Jedoch kann ich auch den Begriff "einer relativ weichen, organischen Massierung an derselben Stelle" bilden und finde wiederum dieselbe Person oder den Begriff einer "Wärmequelle, der und der Strahlungsstärke und Ausdehnung" und wiederum habe ich Sie. Ich brauche das kaum weiter auszumalen, aber immerhin kann ich auch statt "Wärmequelle der und der Ausdehnung" von einem "Wärmekontrastprofil", bestehend aus zwei Menschen und ihrem Zwischenraum sprechen, und dieses Kontrastprofil existiert perfekt objektiv. Das Problem ist also, dass mindestens die Welt der Körper (von ihr wissen wir das zumindest) eine immer gleich objektive Folie für ganz unterschiedliche Zugriffsweisen durch individuierende Begriffe bietet, deren Einheitsbildung in den vorgeschlagenen

Sortalen wir nicht in jedem Fall als diejenige des wirklich oder an sich Existierenden akzeptieren, obwohl die entsprechenden Begriffe durch bestimmte Gegenstände erfüllt sind. Sie existieren nun einmal nicht *als* ein so und so bestimmtes Wärmeprofil zu der und der Zeit, sondern wenn schon, dann müsste man dieses Wärmeprofil, das Sie jetzt an den Tag legen, weiter verfolgen und als eine differentielle Wärmekurve oder einen gewissen Wärmeverlauf identifizieren. Aber von ihrer jetzigen Wärmestrahlung gehen *unzählige* objektive Wärmeverläufe aus, und man wüsste nicht, welchem man zu folgen hätte, ohne zu wissen, dass Sie ein Mensch sind oder *als Mensch* existieren. Auch nach dem Tod eines Menschen entwickelt sich sein Wärmeprofil weiter und viele anderen Profile, die physikalisch gesehen objektiv existierende Gegenstände sind.

Hier ist also ebenfalls ein kleines ontologisches Problem, das entsteht, wenn wir das Existieren allein von Begriffen, nicht auch von den Sachen selbst auszusagen erlauben wollen.

So wichtig es also ist, den Grund für eine quantorenlogische Deutung der Existenz nicht zu ignorieren (nämlich dass man, obwohl sie kein reales Prädikat eines Dinges ausdrückt, dennoch *signifikant* sowohl die Existenz als auch nicht-Existenz von etwas will ausdrücken können), so wenig sollte man jedoch auch dabei stehen bleiben, Existenz *nur* und *in jeder Hinsicht* als Eigenschaft von Begriffen und niemals als Umstand an den Dingen selbst zu erachten, auch wenn dieser Umstand kein Prädikat oder keine Eigenschaft sein kann. Denn wäre er eine Eigenschaft von Dingen, so könnte man diese auch als ein Merkmal von ihnen in den Begriff einschreiben und so Zentauren und Chimären etc. erschaffen, wie wir schon gesehen haben. Vielmehr ist nicht einzusehen, warum Existenz nicht auf jeden Fall Eigenschaft eines objektiven Begriffs sein sollte. So dass nichts existiert, was keinen individuierenden Begriff zulässt – obwohl wir nicht immer in der Lage sein müssen, ihn auch zu bilden), aber Existenz in manchen Fällen zugleich ein Umstand an den erfüllenden Gegenständen selbst ist, so dass diese existieren *als welche*, die ihn – den Umstand – aufweisen.

[[Folgende Schwierigkeiten haben sich ergeben, wenn man allein das Konzept der theoretisch-objektiven Existenz zulassen möchte:

- (1) Man muss die objektive Existenz eines weiteren Gegenstandsbereichs voraussetzen, um die objektive Existenz einer speziellen Klasse von Objekten beurteilen zu können.
- (2) Es ist nicht auszuschließen, dass Dinge außerhalb der Reichweite unserer objektivierenden Begriffe existieren. Wir kennen nicht vorderhand als illegitim abzuweisende Beispiele solcher Dinge. Dies ist ein Indiz, dass Existenz doch ausgesagt werden muss von den einzelnen Dingen selbst.
- (3) Es gibt mehr begrifflich objektivierbare Gegenstände, als wir für objektiv existierend halten möchten. Wie ist dies zu rechtfertigen, wenn die theoretisch-objektive Existenz der einzig sinnvolle Gebrauch dieses Wortes wäre? Nach welchen Gesichtspunkten ist somit auszuwählen, was als objektiv existierend angesehen wird?
- (4) Die existierenden Objekte, an denen unsere theoretischen Begriffe zuletzt festgemacht werden können, sind in ihrer Beschaffenheit beliebig. Es müssen nur scharf abgegrenzte Gegenstände sein, wie z.B. Zahlen. Das ist jedoch erstens kontraintuitiv in Bezug auf unseren normalen Gebrauch des Wortes Existenz; zweitens geht es in Bezug auf uns selbst als Beispiele objektiver Existenz nicht an.
- (5) Einmal auf theoretisch-objektivem Weg entdeckte Gegenstände können sich als "andere" entpuppen, als unsere ursprüngliche Theorie es vorgeschlagen hatte. Dies ist wiederum ein Indiz für eine vom einzelnen auszusagende Existenz.
- (6) Die Frage der Existenz eines Dinges "als etwas" ist nicht beantwortbar im System der theoretisch-objektiven Existenz. Dies obwohl (a) dasselbe als Fall ganz unterschiedlicher Begriffe individuiert werden kann; und obwohl (b) überhaupt andere Individuierungen theoretisch konsistent vorgenommen werden können als diejenigen unserer natürlichen Weltsicht.]]

b) *Existenz als Wirklichkeit des Einzelnen (Aktualität; die effektiv-okkurrente Existenz)*

Dieser an einzelnen Dingen vorfindliche Umstand der Existenz ist, um es im Vorgriff zu sagen, der, dass sie in *der* Welt *kausal* wirksam sind, in der wir es selbst sind, oder sogar in der Welt tätig, in der wir selbst Tätige sind. Ich möchte diesen

zweiten Sinn von Existieren (im Unterschied zur theoretisch-objektiven) die *effektiv-okkurrente Existenz* nennen. Die Tradition nannte ihn, diesen Umstand, das *esse* im Sinne der Subsistenz oder das *actu esse* oder *actualitas*.

Für die Existenz in diesem zweiten Sinn – nicht nur als Eigenschaft gewisser Begriffe, sondern als Umstand an den Dingen selbst – ist also entscheidend, was wir früher in dieser Vorlesung uns klargemacht haben: dass auch wir selbst nicht umhin können, uns eine an-sich-Existenz zuzuschreiben, obwohl wir uns des individuierenden Begriffs, den wir selbst erfüllen, nicht hinreichend gewiss sind. Aber durch Einführung unserer selbst in eine gemeinsame Welt mit anderen "wirklichen" Dingen, verstehen wir auch diese als Objekte, denen die Existenz an ihnen selbst zukommt, nicht nur im Fokus der Begriffe, die wir uns von ihnen machen können. Und wir halten nur solches für an sich existierend, was wenigstens potentialiter eine Rolle für unsere eigene Existenz spielt, d.h. kausal ist im Verhältnis zu dem, worauf auch wir kausalen Einfluss besitzen. Und dieses ist: was die Welt bevölkert, die auch wir selbst bevölkern. Zahlen, die nach Frege oder besser seit Frege als selbständige Gegenstände entdeckt sind und also theoretisch-objektiv existieren, sind nicht ein Bestandteil unserer Welt, sind nicht wirklich, haben keine Kausalität. Und wenn wir in der Lage wären, mögliche Welten und das, was es in einer möglichen Welt gibt, hinreichend zu objektivieren, so würden diese möglichen Welten eben auch für uns nur mögliche bleiben, d.h. nicht wirklich existieren, d.h. nicht ein irgendwie kausaler Bestandteil unserer Welt sein. Es wäre dies vielmehr ein Widerspruch, wenn eine mögliche Welt wirklich existierte in dem Sinn, wie ich hier die auf das einzelne Ding (nicht seinen Begriff) zu beziehende Existenz eingeführt habe.

Und wenn, um ein weiteres hier passendes Beispiel anzuführen, *Gott* existierte, von dem wir uns bekanntlich keinen objektiven Begriff bilden können, so existierte er selbstredend an sich als dieser einzelne, der er ist, und hätte selbstverständlich auch eine Kausalität in Beziehung auf unsere Welt, wäre er doch ihr Schöpfer.

Der Umstand der Existenz, die dem Ding selbst zukommt, nicht seinem Begriff, nämlich kausal zu sein in derselben Welt, in der auch wir selbst so (mit kausalen Angriffsflächen) existieren, kann durchaus nicht als *Merkmal* eines Begriffs dieser Dinge aufgefaßt werden. Wir können nicht zu dem Begriff "*Pferd mit*

Menschenhaupt" auch noch hinzusetzen "kausal wirksam in unserer Welt" und dies meinen im Unterschied zu anderen Zentauren, die das nicht wären; weil nicht dadurch, dass ich kausale Wirksamkeit denke, etwas kausale Wirksamkeit hat. Denn da, kausal wirksam in meiner Welt zu sein, bedeutet, dass mich ein Ding in meiner eigenen Existenz betreffen und beeinflussen kann, so würde ich mich im Begriff eines "kausal wirksamen Pferdes mit Menschenhaupt" für abhängig oder belangbar von etwas erklären, von dem ich zugleich weiß, dass ich es nicht bin. (Es handelt sich hier um einen performativen Widerspruch, wie z.B. der: "Ich verspreche dir, niemandem etwas zu versprechen". Ein ontologischer performativer Widerspruch wäre somit z.B. folgendermaßen zu formulieren: "Ein kausal wirksames Fabeltier könnte mich beißen.")

Freilich ist die Zuschreibung von Existenz in diesem zweiten, auf das Ding selbst bezogenen Sinn (also die Zuschreibung von effektiv-okkurrenter Existenz), durchaus irrtumsanfällig und deshalb auch auf signifikante Weise behauptbar und wahrheitsfähig. Denn solange Menschen z.B. an Hexen glaubten, schrieben sie ihnen diese Art der Existenz zu, die sie selbst betreffen könnte – und verbrannten sie gerade deswegen. Hexen existieren nun nicht, so hat sich inzwischen für die meisten Leute herausgestellt, und wir wollen diese negative Existenzaussage als vollkommen wahr unterstellen, obwohl wir nicht einmal genau sagen können, was eine Hexe denn sein soll. Jedoch können wir ebenfalls nicht genau sagen, was Lebewesen eigentlich sind, wir haben keinen so genauen Begriff von Lebewesen, wie von den Zahlen oder einem Magnetfeld, trotzdem gibt es niemanden, der nicht von der Wahrheit des Satzes überzeugt wäre, dass Lebewesen wirklich existieren im zweiten Sinn dieses Wortes Existenz. Man meine nicht, dass die zweite Art der Existenz nur 'subjektiv' sei, weil sie zur Voraussetzung hat, dass wir uns selbst – die Subjekte – in derselben Welt wissen mit so existierenden anderen Dingen. Existieren wir doch selbst auch nicht bloß subjektiv in diesem zweiten Sinn von Existenz, wie wir anhand von Hume ausführlich gezeigt haben. Wir selbst sind vielmehr so etwas wie eine ontologische "Probeladung", ähnlich der Probeladung in der Elektrostatik, wo wir durch das Einführen eben einer Probeladung in ein elektrisches Feld die elektrische Ladung dieses Feldes feststellen können. So stellen wir durch die Einführung unserer selbst als ontologische Probeladung fest, was da für Dinge wirklich existieren, weil sie spürbare Folgen für unsere eigene Existenz abwerfen. Und dies müssen durchaus

nicht nur physikalische Folgen sein. Sondern wenn wir z.B. sprechen mit anderen Menschen oder etwas von ihnen erklärt bekommen, gar wenn wir sprechen lernen im Umgang mit ihnen, so merken wir an solchen Zuwächsen, dass andere wie wir selbst an sich existieren. Das ist so wenig subjektiv, wie wir uns objektiv außer Stande fühlen, eine Sprache aus uns selbst zu entwickeln. Allerdings ist zuzugeben, wie schon gesagt, dass die Existenz im zweiten Sinn, also jene, die einem Dinge an sich und als einzelner zukommt, ihm eben immer nur als *etwas Bestimmtes* zukommen kann, obwohl es uns anders erscheinen könnte (z.B. was wir für einen Kiesel im Fluss halten, existiert als Fisch). So wie auch etwas, wenn es überhaupt kausale Wirksamkeit hat, immer nur *bestimmte*, in seiner Beschaffenheit gründende Wirkungen haben kann. Und darin bestand auch die mögliche Täuschung, jedoch auch die mögliche Wahrheit dieser Existenzart (der effektiv-okkurrenten), dass etwas eben nicht unbedingt in der Eigenschaft an sich existierte, in der es uns der Fall zu sein schien; so z.B. nicht die Hexe, die insofern auch nicht *als* eine Hexe wirksam sein konnte. Jedoch wer würde so weit gehen zu sagen, dass eine Frau, die im Verdacht stand, eine Hexe zu sein, auch *als eine Frau* nicht vollkommen wirklich und an sich existierte, sondern dies nur vielen so geschienen habe? Wohl niemand. Und sie existierte vielmehr als eine Frau an sich nur solange, solange sie weiblicher Mensch war, also in dieser Eigenschaft; d.h. sie existierte nicht mehr nach der Verbrennung Obwohl sie auch schon als Frau gewisse Eigenschaften aufwies, die ihr auch nach der Verbrennung noch geblieben waren, z.B. die, eine Kohlenstoffverbindung zu sein. Sie hatte auch mannigfache kausale Wirkungen als eine so und so gebaute komplexe Kohlenstoffverbindung, aber das waren nicht ihre Wirkungen als Frau. Dennoch hatte sie nicht mehrere Existenzen (im effektiv-okkurrenten Sinn), sondern nur *eine bestimmte*. Sie existierte nicht als Hexe und nicht als komplexe Kohlenstoffverbindung, sondern als eine Frau. Nichts existierte hier als Hexe oder legte hexenartige Wirkungen an den Tag; Wohl existierte eine komplexe Kohlenstoffverbindung und hatte auch entsprechende Wirkungen auf die Umgebung. Aber *diese* komplexe Kohlenstoffverbindung war eben identisch mit einer Frau und existierte nur als eine solche.

Das Problem besteht darin, dass diese Kohlenstoffverbindung selbst aus gewissen Wirkungen von Kohlenstoffverbindungen hervorging und wiederum gewisse Wirkungen auf ihre Umgebung ausübte, die nicht zu derjenigen Kohlenstoffverbindung gehören, die als Frau existierte. D.h. der physikalische

Wirkungsverbund durchgreift die effektiv-okkurrenten Existenzen als dieses oder etwas anderes. Um jeweils identifiziert zu werden, mit einem daliegenden Körper oder einem Häufchen Asche und oxydationsflüchtigen Stoffen, bedarf es einer *genau abgrenzenden Zustandsbeschreibung*, die als genau diese Abgrenzung nicht dem physikalisch vorhandenen Wirkungsverbund entnommen werden kann. Nicht deshalb, weil sie nicht vorhanden wäre, sondern weil der physikalische Wirkungsverbund als solcher unendlich viele Abgrenzungen zulässt. Zwar definitiv keine hexenartige Abgrenzung; aber auch die frauenartige nur als eine unter unzähligen anderen. Woran liegt es dann, dass hier gerade eine Frau wirklich existierte? Nun, das liegt an ihr selbst, nicht aber an uns, die wir höchst unterschiedliche Abgrenzungen vornehmen können. Wenn sie nun aber verbrannt wird, dann existiert sie nicht mehr und es kann folglich nicht an ihr liegen, wie der dann vorhandene physikalische Wirkungsverbund abgegrenzt wird. Er lässt genauso viele, wenn auch andere Abgrenzungen zu wie vorher und es liegt an der Gunst des physikalischen Betrachters allein, was er hier für Abgrenzungen vornehmen möchte.

Das gegebene Beispiel ist vielleicht etwas makaber, ja geschmacklos und zu drastisch gewählt, aber es kann uns davor bewahren, die Existenz im zweiten Sinn, obwohl sie oft irrtümlich angenommen wird, für überhaupt eine Frage des Annehmens und nicht der Wahrheit zu halten. Diese Art der Existenz ist objektive Wahrheit, genauso wie die der Zahlen und der Objekte unserer physikalischen Wissenschaft.

Wenn wir Existenzurteile dieser zweiten Art fällen, z.B. dass da drei Katzen wirklich existieren, wo vorher nur eine war, oder dass ich selbst als ein Mensch wirklich existiere, oder dass außerirdische intelligente Wesen existieren, dann vollbringen wir eine *gedankliche Operation*, die durch die logische Analyse von Existenzurteilen in der Nachfolge Freges bislang nicht beachtet wurde.

Frege hat z.B. nur die subjektiv den Gedanken begleitende Vorstellung von den objektiven Teilen des Gedankens (Begriffe und Gegenstände) unterschieden und die Letzteren der Analyse unterzogen – auch eben in Bezug auf den Gedanken der objektiven Existenz von etwas. Die Vorstellung oder das Bild, das wir uns von der Sache machen, über die wir ein Urteil fällen, ist für den gedanklichen Gehalt irrelevant, ja den Gegenständen oft nicht einmal ähnlich. Es liegt völlig im Bereich

unserer Willkür oder der Konvention, uns dies oder das vorzustellen, wenn wir z.B. von Zahlen und mathematischen Verhältnissen sprechen oder von schwarzen Löchern in der Astronomie. Dem Bereich unserer Willkür gänzlich entzogen ist dagegen der Gedanke und sein wahr- oder falsch-Sein sowie alles am Gedanken, was macht, dass er Wahres oder Falsches besagt.

Die *Operation*, die ich nun als eine zusätzliche denke, wenn ich ein Existenzurteil im zweiten, auf die Dinge selbst bezogenen Sinn fälle, ist weder rein subjektiv und beliebig noch nur objektiv in dem Sinne, dass sie von demjenigen, der es denkt, völlig absieht. Vielmehr besteht sie, die Operation, eben darin, mich selbst in ein Verhältnis zu demjenigen zu versetzen, dem ich die wirkliche Existenz zuschreibe. Und zwar in ein ontologisches Verhältnis der Art, *dass ich das betreffende in derselben Welt als wirklich existierend denke, in der ich mich selbst als wirklich existierend denke*. So denke ich mich in einer gewissen Abhängigkeit oder in einer *prinzipiellen Belangbarkeit* durch dieses andere. Ich denke es im Modus der Konfrontation mit mir. Das scheint mir keineswegs die bloße Vorstellung leisten zu können. Tiere haben aller Wahrscheinlichkeit nach so etwas wie Vorstellungen. Aber sie denken nichts im Modus der Konfrontation mit ihnen selbst, vor allem dann nicht, wenn es gar nicht "da" oder anwesend wäre. Insofern ist die besagte zusätzlich zu vollbringende Operation eine Operation *der Vernunft* und daher durchaus objektiv zu nennen. Sie objektiviert nicht nur eine Sache durch ihren Begriff, sondern sie objektiviert zugleich den Denkenden und stellt ihn in einen objektiven Zusammenhang mit der betreffenden Sache. Dies tun wir gewiss nur dann, wenn wir überzeugt sind, dass etwas wirklich existiert, obwohl dies wie gesehen nicht immer wahr sein muss. Dass es nicht immer wahr ist, liegt daran, dass wir keinen genügenden Begriff von den wahren Beschaffenheiten unserer selbst und der sonstigen Wirklichkeit haben, zu der wir ja gehören.

Aber dass wir keinen genügenden Begriff davon haben, bedeutet nicht, dass wir selbst und die übrige Wirklichkeit nicht irgendwelche wahren Beschaffenheiten hätten. In diesen wahren Beschaffenheiten existiert sie an sich und existieren auch wir an uns selbst. Ins andere Extrem zu fallen und zu sagen, dass wir prinzipiell gar nichts wüssten von den wahren Beschaffenheiten des Wirklichen und deshalb nichts darüber, was eigentlich oder an sich existiert und was nicht, ist eine skeptische Übertreibung und muss letzten Endes alle objektive Wissenschaft, damit auch alle

Existenz im ersten Sinne unmöglich machen. So dass, wenn wir Existenz im theoretisch-objektiven Sinn zulassen, wir keinen Grund haben, sie im effektiv-okkurrenten Sinn einfach von der Hand zu weisen.

Mit dem effektiv-okkurrenten Sinn von "Existieren" haben wir einen Sinn dieses Ausdrucks erklärt,

der (1) von den einzelnen Dingen selbst gilt, nicht von ihrem Begriff,

der (2) dennoch nicht in Opposition zum theoretisch-objektiven Verständnis der Existenz steht, sondern diesen Sinn ergänzt, manchmal auch an seine Stelle treten kann;

der (3) einen nachvollziehbaren, intelligiblen Sinn hat, sowie signifikant (verneinbar) und mit Anspruch auf Wahrheit gebraucht werden kann,

der (4) deshalb selbst einen objektiven Sachverhalt ausdrückt und keine rein jenseitig bleibende transzendente Realität beansprucht,

der (5), obwohl nur für vernünftige Subjekte verfügbar, nicht nur "für uns" Bedeutung hat,

und (6) dessen Anwendung eine angebbare gedankliche Operation zugrunde liegt.

2. Die Bestimmtheit des wirklich Existierenden

Die beiden Bedeutungen oder besser: Sinne von Existenz profitieren also voneinander, anstatt sich gegenseitig auszuschließen. Der Einwand in Bezug auf den effektiv-okkurrenten Sinn: wir wüssten zwar vielleicht, dass irgend etwas an sich existiert, aber nichts über seine wahren Beschaffenheiten, diesen Einwand können wir entkräften mit Hinweis auf unsere objektiven Wissenschaften und den grundlegenden Begriffen, denen sie Objekte zuordnet. Während der andere Einwand in Bezug auf den theoretisch-objektiven Sinn der Existenz: nichts von dem, was unsere Wissenschaften uns als Objekte zeigen, existiere an sich, sondern nur für uns als Vernunftwesen mit der und der Grundausstattung von Erkenntnisvermögen, diesem zweiten Einwand begegnen wir mit dem Hinweis auf die unleugbar an sich wirkliche Existenz unserer selbst und alle dem, womit wir uns in einer gemeinsamen Welt konfrontiert finden, ohne es uns zurechnen zu können.

Dass ein solches Aufsplitten des Sinnes der Existenz nicht ein bloßer Trick ist, erkennt man daran, dass für beide Sinne eine je verschiedene Operation der Vernunft vonnöten ist: einmal das Bilden-Können objektiver Begriffe von Gegenständen; zum anderen das sich-Versetzen in eine gemeinsame Welt mit anderen Existierenden.

Der Doppelsinn der Existenz, gerade als Doppelsinn, vermag die philosophische Ontologie sowohl vor einem allzu naiven Realismus (der die Dinge so an sich nimmt, wie sie uns begegnen) als auch vor dem sogenannten "internen" Realismus oder transzendentalen Idealismus zu bewahren (wie ihn etwa Kant und nach ihm Putnam vertraten: dass uns die Welt der Objekte nur so erscheint, aber nichts davon an sich existiere)

Es ist nicht zu empfehlen, sich in Fragen der Ontologie nur mit dem einen, dem quantorenlogisch darstellbaren oder theoretisch-objektiven Sinn der Existenz zu begnügen. Eben weil er die früher erwähnten Schwächen und Lücken aufweist, weil wir zweitens nur gewinnen, aber nichts verlieren können, wenn wir Existenz auch im effektiv-okkurrenten Sinn berücksichtigen, und weil drittens nun einmal nicht nur Objekte existieren, sondern auch Subjekte.

Das mag Ihnen nun doch zunächst wie ein Trick vorkommen. Man kann ja auch vom Subjekt, also dem Menschen Begriffe bilden und nachforschen, ob sie durch einzelne Objekte erfüllt werden oder nicht. Dennoch denke ich, dass sich nicht alles objektivieren lässt, was den Menschen zum Subjekt macht, obwohl er an sich existiert als einer, dem all diese Eigenschaften in Wahrheit zukommen müssten. Den Optimismus, wir könnten jemals objektiv zureichend erfassen, wer oder was wir selbst sind, halte ich für unbegründet. Dennoch existieren wir und beanspruchen einen Platz im Kreis des wirklich Existierenden, von dem wir doch mindestens zum Teil auch objektive Wissenschaften besitzen. So sind wir (die Subjekte), ontologisch betrachtet und mit dem Doppelsinn der Existenz ausgestattet, gewissermaßen wie ein Pfahl im Fleische der objektivierenden Wissenschaften, den sie nicht herausziehen können, den sie aber auch nicht ganz ignorieren können. Ein beflügelnder Ansporn und ein regulatives Prinzip. Nichts wäre nerventötender als eine rein objektive Spielwiese unserer Erkenntnisarbeit, ohne dass wir die Chance hätten, durch die

Erkenntnis der Welt auch etwas über uns in Erfahrung zu bringen. Und nichts wäre absurder als die vollendete Selbstauflösung des Subjekts in seine eigenen Objekte.

Blicken wir aber noch einmal zurück auf den effektiv-okkurrenten Sinn von Existenz, also das Existieren, insofern es vom einzelnen signifikant ausgesagt wird, wenn auch nicht ausgesagt als eine Eigenschaft, sondern als ein *Umstand* in Beziehung auf anderes. Darin unterscheiden sich übrigens die klassische Version dieses Sinnes von Existenz qua actualitas und meine eigene. Denn die klassische Auffassung kann nicht argumentieren gegen den Einwand Humes oder Freges, dass es dann möglich sein müsste, diese Eigenschaft, die dem Einzelnen zukommt qua Existierendem, einem Begriff des Gegenstandes zuzuschlagen. Was also ist es für ein Umstand an dem Einzelnen in Beziehung auf anderes, der Existenz im effektiv-okkurrenten Sinn ausmacht? Der, dass das betreffende *wirklich (wirkend)* sei, d.h. eine effektiv-kausale Rolle spiele in ein und demselben Zusammenhang mit anderem, das ebenfalls solch eine Rolle spielt. (Als das primär gewiss existierende Glied dieses Zusammenhangs wissen wir uns selbst.)

Ich hatte an einem Beispiel schon klar gemacht (der Hexe, die nur als eine Frau, aber nicht als Hexe und auch nicht gravitierende Masse oder elektromagnetisches Feld existiert), dass manche auf diese Weise effektiv-okkurrenten Dinge unter *allen* ihren wahren Beschaffenheiten existieren, andere dagegen nur unter *bestimmten* ihrer wahren Beschaffenheiten. Ein Mensch existiert als Mensch, solange er lebt, aber seine Haare existieren weder nur solange sie auf seinem Kopf sind, noch nur als Haare, wenn sie beispielsweise abgeschnitten wurden, sondern als Dünger, Perücke oder Brennstoff. Es geht auf gewisse Weise immer weiter mit ihrer Existenz im effektiv-okkurrenten Sinn, weil die Wirkungen, die seine Beschaffenheiten sowohl hervorrufen wie transformieren, sich immer weiter erstrecken. Natürlich wandelt dabei alles seine Beschaffenheit und kann deshalb genauso gut als etwas anderes bezeichnet werden wie ursprünglich.

Diese Sachlage schafft ein gewisses Problem, was denn nun eigentlich etwas ist, das da effektiv-okkurrent existiert, wenn es in so viele kausale Rollen und effektive Wirkungszusammenhänge eingebettet ist. Und zwar tritt dieses Problem eben gerade bei den Dingen auf, die nicht als *all* das an sich existieren, als was sie doch wirklich

effektive Beschaffenheiten aufweisen. Das ist das Problem des Essentialismus oder der Unterscheidung von akzidentellem und substantiellem Sein, wie es schon von Aristoteles aufgeworfen wurde und wie es bis heute virulent ist, falls wir nicht lieber der Meinung sind, dass eben gar nichts oberhalb des fundamentalen physikalischen Wirkungsprofils alles Körperlichen überhaupt eigentlich oder an sich existiert im effektiven-okkurrenten Sinn. Das wäre sehr unangenehm, da es uns selbst, wenn wir von dieser Annahme ausgehen würden, dann eigentlich gar nicht gäbe, sondern wir nur beliebige Ausschnitte und Momente an einem durch uns hindurchgehenden physikalischen Wirkungszusammenhang wären. *Dieser* existierte unter seinen wahren Beschaffenheiten, von denen die Physik einige kennt, aber wir, die Menschen, existierten dann gar nicht als Menschen.

Wenn ein bestimmter Mensch wirklich existiert, ist es jedoch nicht sinnvoll zu meinen, dass auch sein Bauchnabel, sein Oberschenkel, seine Haut, seine Biomasse, sein elektromagnetischer Austausch mit der Umwelt, sein Blutsauerstoff, sein Kreislauf, seine Wärmestrahlung usw. usf. wirklich existieren; jedenfalls nicht in dem Sinn, dass all die genannten Dinge und mehr *als* dasjenige existieren, was sie jeweils sein mögen. Sonst könnte jemand sagen: du täuschst dich, das ist gar kein *Mensch*, sondern ein wandelnder Bauchnabel oder das Stück eines Wärmestrahlungsbündels in der und der Region oder die und die Phase eines elektromagnetischen Wellenprofils (oder wie Ude über Nida-Rümelin sagte: "das bestangezogene Stück Seife Münchens").

Wenn wir davon ausgehen, dass ein lebendiger Organismus beständig durch vielfältige sich überkreuzende und wieder auseinandergehende Wirkungsverläufe gebildet und zusammengehalten wird, und wir als Kennzeichen der effektiv-okkurrenten Existenz den Umstand des Wirkens oder der kausalen Rolle in derselben Welt mit anderen okkurrent existierenden Dingen angeben, dann ist es klarerweise erst einmal beliebig, auf welcher Stufe oder in welcher Ausdehnung wir den faktischen Wirkungszusammenhang betrachten. Aber wenn dies wiederum an sich beliebig wäre, dann könnte zu sterben für einen Menschen nur im selben Maß heißen, nicht mehr als das zu existieren, was er vorher war, wie z.B. auszuatmen. Das ist jedoch sicherlich falsch (nicht nur für uns und den makroskopisch-großzügigen Blick auf die Welt, sondern an sich falsch unter allen möglichen Perspektiven). Also muss zugelassen werden, dass gewisse Dinge nicht in allen ihren

wahren Beschaffenheiten effektiv-okkurrent an sich existieren, andere jedoch wohl. Ein Berg oder Sandhaufen oder Planet z.B. existiert in allen seinen physikalischen-kausal relevanten Eigenschaften. Da diese aber in kleinräumigsten Wirkungszusammenhängen zerfallen (oder der Berg sich aus ihnen zusammensetzt), existiert eigentlich gar nicht der Berg als Berg, sondern als Unzahl von kleinsträumigen Gravitations- und Reibungseffekten. Alle *bloßen* (physikalischen) Körper existieren so, dass sie sich ebenso zerlegen lassen in mikrophysikalische Wirkungszusammenhänge, wie sie sich auch aufblähen und mit anderen zusammenfassen lassen in meso- oder makro-physikalische Wirkungszusammenhänge. Folglich wäre es in diesem Schema ziemlich willkürlich zu sagen, ein bloßer Körper existiere an sich gerade in dem Umfang und als derjenige, als der er unseren Sinneswahrnehmungen erscheint.

Andererseits ist es nicht schön, behaupten zu müssen, ein Mensch sei eben kein Körper. Wie sollte er sonst existieren im effektiv-okkurrenten Sinn?

Ein Mensch ist also durchaus ein Körper, der jedoch *als Mensch* existiert und nur solange existiert, wie er Mensch ist; und der demnach nicht in jeder seiner wahren Beschaffenheiten an sich existiert, auch wenn er sie, als bloßer Körper betrachtet, wirklich aufweist. Also ist dieser Körper auch ein Wärmestrahlungsprofil und ein Kohlenstoffverbindungsbundle und eine gravitierende Masse und vieles andere mehr, aber der betreffende Mensch existiert nicht auch in diesen akzidentellen Beschaffenheiten, sondern man muss das so ausdrücken: Ein jeweils zeitlich und räumlich genau abgegrenzter Ausschnitt des Wärmeprofiles und der Gravitations- und elektromagnetischen Effekte in der betreffenden Region *ist identisch mit ihm*. "Ist identisch mit ihm" besagt hier, dass ich, wenn ich einen genau diesen Ausschnitt aus einem physikalischen Wirkungszusammenhang herausgreifenden Begriff bildete, auf tatsächlich denselben Körper geführt würde, der dieses menschliche Individuum ist. Aber nichts gibt mir einen Hinweis darauf, *welchen* Ausschnitt aus bestehenden Wirkungszusammenhängen ich begrifflich herausheben (vor anderen möglichen Ausschnitten auszeichnen) muss, außer dasjenige, was ich als einen wirklich existierenden *Menschen* auffasse. Auch wenn ich anhand der relativ hohen Intensität von Wärmestrahlung leicht den Ausschnitt markieren kann, der jetzt und hier ein Mensch ist, so kann ich das doch nur, weil ich schon weiß, was Menschen für ein Wärmeprofil an den Tag zu legen pflegen. Lass zwei Menschen sich innig

umarmen und schon würde diese Art der Bildung eines genau abgrenzenden Ausschnitts scheitern. Die jeweils fällige Abgrenzung kann also nicht den genannten Profilen ab ovo entnommen werden, weil diese Wirkungszusammenhänge sämtlich über die Existenz des Menschen hinausreichen und auch in geringerer Ausdehnung Differenzen aufweisen, wenn auch natürlich immer in anderer Form. Aber genau diese Form, die jene Profile im Menschen haben, ist eben das, was den Menschen zum Menschen macht, d.h. ihn *als Mensch* existieren läßt. Während nicht genau diese Form eines derartigen Wirkungsprofils z.B. eine Pfütze zur Pfütze machen, sondern höchst unterschiedliche, ja fast beliebige. Was kann nicht alles eine Pfütze genannt werden? Aber existiert es auch wirklich als eine Pfütze? Wohl kaum!

3. Existenz und Einheit

a) Zwei Bedeutungen von Einheit (nach Frege)

Inmitten von Körpern also, die nicht als etwas Bestimmtes existieren, sondern als alles, was ihnen als Grund ihrer Wirkungen zugeschrieben wird, existieren auch Menschen und andere Lebewesen, die sich nicht ebenso gleichgültig zu ihrer Einheit und Individuierung als Bestimmte verhalten. Sie als solche können daher auch nur die Ursachen *bestimmter* Wirkungen, die sie haben, genannt werden.

Diese ganze Auffassung der nicht gleichgültigen Existenz-an-sich von bestimmten Dingen *als* bestimmte (und nicht in anderen Bestimmungen) hängt nach dem Gesagten ganz offenkundig von einem adäquaten Verständnis ihrer jeweiligen *Einheit* ab.

Ein Mensch ist ein *Individuum*, d.h. eine bestimmte, ungeteilte Einheit; dies aber so (im Unterschied zu vielen anderen Dingen), dass er nicht zugleich eine Mehrzahl anderer Einheiten (Individualitäten) oder aber der Teil einer anderen Einheit zu sein vermag. Ein bestimmter Sandhaufen ist auch eine Einheit und relativ auf die Einheit als Haufen ein Individuum. Aber er ist zugleich eine Mehrzahl von kleineren enthaltenen Sandhäufchen und auch Teil eines größeren individuellen Haufens. Diese ganze Rede von Einheit und Individualität, so unentbehrlich sie ist für die

effektiv-okkurrente Existenz von etwas als dieses Bestimmte ist ein sehr glattes und trügerisches Eis.

Schon Frege hat sich, in den '*Grundlagen der Arithmetik*' damit auseinandergesetzt und kam so zu seiner Auffassung der Eins und überhaupt der Zahl als Begriff höherer Stufe, d.h. nicht als etwas, das man als Eigenschaft von einzelnen Dingen aussagen kann, sondern als etwas, das man als Eigenschaft von Begriffen aussagen muss. Die Eigenschaft eines Begriffs kann nicht zugleich die von Dingen sein, welche unter ihn fallen; und umgekehrt: Was Eigenschaft eines Dinges ist, ist nicht auch Eigenschaft des Begriffs. Der Begriff "Schwan" ist weder weiß noch ein Vogel. *Einheit* wird, so Frege, nicht in erster Linie von Dingen, sondern von Begriffen ausgesagt.

Allerdings konzidiert Frege einen *Doppelsinn* des Ausdrucks *Einheit* (nicht der Eins), der einerseits auf den Begriff eines Gegenstandes, andererseits doch auch auf den Gegenstand selbst verweisen kann. Wir können diesen Doppelsinn zum einen als den *prädikativen Sinn* und zum anderen als den *numerischen* oder *Zahl-Sinn* von *Einheit* bezeichnen.

Offensichtlich meinen wir mit einer *Einheit* oft etwas, so Frege, das relativ von seiner Umgebung abgegrenzt ist dadurch, dass es nach außen und zur Umgebung größere oder merklichere Unterschiede an sich hat als nach innen, d.h. innerhalb seiner selbst, wo es sich uns als "ungeteilte *Einheit*" darstellt (= prädikative *Einheit*).

Andererseits nennen wir aber auch das eine "*Einheit*", das wir abzählen können, weil es *gleich* ist mit etwas Anderem. So z.B. bei Maß-"*Einheiten*", die wir zählen, um zu sehen, *wieviele* etwas ist (= numerische *Einheit*).

Gleichheit plus Unterschiedenheit – das scheint zunächst auf widersprüchliche und unvereinbare Ansprüche an das, was wir "*Einheit*" nennen, zuzulaufen:

Einheit ist etwas, dass einerseits von anderem abgeteilt und unterschieden werden muss, um *als eines* gezählt werden zu können; andererseits ist die gezählte *Einheit* völlig *gleich* und als *Einheit* ununterschieden von anderen, die beim Zählen zur ersten hinzugefügt werden. Das Hinzugefügtsein erfordert Verschiedenheit der "*Einheiten*", das Gezähltwerden jedoch völlige Gleichheit. Man darf jedoch

keinesfalls auf die *Gleichheit* der gezählten Einheiten verzichten, weil sonst beliebig würde, welche Anzahl man irgendeiner Gruppe von Dingen beilegen möchte. Denn jedes Ding, das man für sich unterscheiden kann, ist eine gewisse "Einheit" gegenüber dem Anderen (das war Humes Problem). Wir können nicht z.B. einen Apfel und eine Birne und einen Apfelstiel und einen Birnenkern *zählen* und sagen, wir hätten da die Anzahl von vier Dingen vor uns.

"Das Wort 'Einheit' ist vortrefflich geeignet, diese Schwierigkeit zu verhüllen; und das ist der – wenn auch unbewusste – Grund, warum man es den Wörtern 'Gegenstand' und 'Ding' vorzieht. Man nennt zunächst die zu zählenden Dinge Einheiten [= prädikativ], wobei die Verschiedenheit ihr Recht erhält; dann geht die Zusammenfassung, Sammlung, Vereinigung, Hinzufügung, oder wie man es sonst nennen will, in den Begriff der arithmetischen Addition [gezählter Einheiten = numerische Einheit] über und das Begriffswort "Einheit" verwandelt sich unvermerkt in den Eigennamen "Eins". Damit hat man dann die Gleichheit. Wenn ich an den Buchstaben u ein n und daran ein d füge, so sieht jeder leicht ein, dass das nicht die Zahl drei ist. Wenn ich aber u, n und d unter den Begriff "Einheit" bringe und nun für "u und n und d" sage "eine Einheit und eine Einheit und noch eine Einheit" oder "1 und 1 und 1", so glaubt man leicht, damit die 3 zu haben [so erscheint die Zahl als etwas Abstrahiertes von Dingen]. Die Schwierigkeit wird durch das Wort "Einheit" so gut versteckt, dass gewiss nur wenige Menschen eine Ahnung von ihr haben." (Frege, Grundlagen der Arithmetik, S. 53).

Dadurch, dass ich Verschiedenes eine "Einheit" nenne, glaube ich es also gleichmachen zu können und so zusammenfassen zu dürfen zu einem Gegenstand (der betreffenden Zahl). – Das ist Zauberei mit Worten, so Frege. Vielmehr müsse man immer auseinanderhalten, was ein prädikativ gebrauchtes Begriffswort (in diesem Fall die "Einheit", die jedes Ding "hat" als quasi-Eigenschaft), und was *ein* Gegenstand ist, *von dem* man Prädikate oder Begriffsworte aussagen kann. "Einheit" gilt uns leicht für beides und führt so zu schweren logischen Konfusionen. Das "Eins"–Sein und das "Einheit" oder "Einheitlichkeit" besitzen, gehören aber auf zwei gänzlich heterogene logische Ebenen. Das Eins–Sein bezieht sich auf den Begriff einer Sache und drückt aus, dass etwas *ein* Gegenstand ist, der den Begriff erfüllt. Das Einheit–haben bezieht sich auf einen Gegenstand und statuiert die Abgrenzung

und das Zurücktreten seiner inneren Unterschiede gegenüber den Unterschieden von seiner Umgebung.

Dennoch – und das gibt auch Frege zu – hängen beide Sinne von Einheit, und damit die beiden unterschiedlichen logischen Ebenen auch wieder zusammen. Indem man dasjenige bevorzugt als einen Gegenstand von anderen Gegenständen unterscheidet, das die prädikative innerliche Einheit, Ungeteiltheit oder Einheitlichkeit gegenüber seiner Umgebung in hohem Maß an den Tag legt. Wir unterscheiden aber Gegenstände von anderen Gegenständen durch ihre Begriffe, so dass der Begriff also die Einheit darstellt, welche jeder unter ihn fallende Gegenstand besitzt. Der Begriff des Pferdes stellt die Einheit dar oder heraus, die jedes Pferd besitzt und es zu einem gegenüber seiner Umgebung wohlabgegrenzten Gegenstand macht. Der Begriff des Tisches stellt die Einheit heraus, die jeder Tisch besitzt und ihn zu einem gegenüber seiner Umgebung wohlabgegrenzten Gegenstand macht. So schreibt Frege:

"In der Tat, wäre es nicht am passendsten, einen Begriff Einheit zu nennen in Bezug auf die Anzahl [von Gegenständen, die ihn erfüllen], welche ihm zukommt. [Hier ist der Begriff also sozusagen die Maßeinheit, in Bezug auf die die unter ihn fallenden Gegenstände gemessen = gezählt werden], denn der Begriff, dem die Zahl beigelegt wird, grenzt im allgemeinen das unter ihn Fallende in bestimmter Weise ab. Der Begriff "Buchstabe des Wortes Zahl" grenzt das Z gegen das a, dieses gegen das H usw. ab. Der Begriff "Silbe des Wortes Zahl" hebt das Wort als Ganzes und in dem Sinne unteilbares heraus, das die Teile nicht mehr unter den Begriff "Silbe des Wortes Zahl" fallen. Nicht alle Begriffe sind so beschaffen. Wir können z.B. das unter den Begriff des Roten fallende in mannigfacher Weise zerteilen, ohne dass die Teile aufhören, unter ihn zu fallen. Einem solchen Begriffe kommt keine endliche Zahl zu. Der Satz von der Abgegrenztheit und Unteilbarkeit der Einheit lässt sich demnach so aussprechen: Einheit in Bezug auf eine endliche Anzahl [von Gegenständen] kann nur ein solcher Begriff sein, der das unter ihn Fallende bestimmt abgrenzt und keine beliebige Zerteilung gestattet" (Frege, *Grundlagen der Arithmetik* S. 65) .

b) Die individuelle Einheit des Wirklichen

Dies ist also ein Gedankengang, der vom Zusammenhang zwischen Einheit in numerischer Bedeutung (= ein einzelner Gegenstand) und Einheit in prädikativer Bedeutung (Einheitlichkeit eines Gegenstandes) handelt. Da die (prädikative) Einheit, die ein Ding hat, von der Abgegrenztheit seines Innern gegenüber seinem Außen abhängt, diese Abgegrenztheit aber durch Unterschiede und Unterschiede durch Prädikate und Eigenschaften eines Dinges zustande kommen, kann man solche Eigenschaften eines Dinges zu einem Begriff des Gegenstandes vereinigen, die hinreichend sind, ihn als ein und denselben nicht nur gegenüber jedem andersartigen, sondern auch gegenüber jedem anderen, der denselben Begriff erfüllt, abzugrenzen.

Begriff: Abgrenzung

(1) gegenüber Andersartigem

(2) gegenüber gleichartig Anderem.

Dies zusammen ergibt die Einheit qua Einzahl eines Gegenstandes.

Zusammen ist dies eine *reflexive* Abgrenzung: nicht nur von Andersartigem, sondern von Gleichartigem. Das ergibt individuelle Einheit, so wie z.B. die Zellteilung.

In dem Moment wird ein Begriff zur "Einheit" in Bezug auf die Anzahl der Dinge, die ihn erfüllen. Denn jedes von ihnen erfüllt ihn als ein Anderes und Unterschiedenes von jedem Anderen, das ihn ebenfalls erfüllt. Ein solcher Begriff ist ein seinen Gegenstand *individuierender* Begriff. Hier ist also die prädikative Einheit (= Ungeteiltheit, Zusammenhalt nach innen gegenüber Abgrenzung nach außen) der Grund für die Einzahl des Gegenstandes. Begriffe, die unter sie fallenden Gegenstände nicht individuieren (Massentermini, Eigenschaftsworte), vereinigen keine Prädikate, die den Gegenstand selbst, d.h. in seiner Identität gegenüber Gleichartigem affizieren, sondern nur solche, die ihn qualifizieren. "Warm" oder "gebogen" oder "vier Meter pro Sekunde schnell" oder auch "Wasser" oder "Gold" sind gegenstandsqualifizierende Begriffe, die ihn unterscheiden und abgrenzen von anderen Dingen. Sie bezeichnen eine *unbestimmte* Anzahl von Gegenständen, weil jeder, auf den sie zutreffen, auch geteilt oder vervielfacht dieses Prädikat noch erfüllen würde. Solche Qualifizierungen durchgreifen nicht die "Einheit" oder Identität des Gegenstandes (= Einheit in Bezug auf die Anzahl), der so qualifiziert wird. Das vielmehr würde erfordern, dass durch sie auch ein solcher Gegenstand von

einem gleichartigen Anderen unterschieden würde. Da, ein gleichartiger anderer Gegenstand zu sein (und nicht derselbe), ebenfalls nur darin beruhen kann, dass beide gewisse Unterschiede aufweisen, die wiederum durch qualifizierende Prädikate zu erfassen sind, ist klar, dass bloß qualifizierende Prädikate gewissermaßen *oberflächlicher* für den Gegenstand sind die, die ihn auch gegen seinesgleichen abgrenzen. Nur Letztere erreichen seine Identität als *ein* bestimmter Gegenstand. Die in diesem Sinn relativ auf die Einheit des Gegenstands nicht-oberflächlichen Prädikate nannte Aristoteles *an sich* (*kath auto*) oder *definierend*; die nur oberflächlichen dagegen akzidentell.

Obwohl also alles von allem verschieden ist (Gebogenes von Geradem, von Rotem von Eckigem), sind nur manche Unterschiede zugleich relevant für die vollständige reflexive (d.h. auf dasselbe bezogene) Abgrenzung oder Einzähl von Gegenständen, die dann, wenn sie solche Unterschiede an sich haben, Individuen (d.h. "Ungeteilte", Abgegrenzte) heißen.

In der von Frege vorgeführten Überlegung sind nun *wir* es, die in Gedanken solche Unterschiede in Begriffen zusammenfassen, dass sie die Einheit in Bezug auf eine Anzahl von Gegenständen bilden. Aber dadurch ist die wirkliche Einheit der Individuen noch nicht immer gewiss. Frege spricht vom Begriff "Silbe des Wortes Zahl"; dieser greift zweifellos nur *ein* Individuum heraus. Aber wie steht es z.B. mit "Silbe des Wortes oben" gegenüber "Silbe des Wortes earn"; oder "Silbe des Wortes ADAC" oder "Silbe des Wortes Realität"? Meint man gesprochene Silben oder geschriebene? Ebenso können wir, was ein Mensch ist, auch auffassen als Anzahl von Gliedmaßen oder Organen oder als vieles mehr. Dann würden dasselbe Objekt mal als eins und mal als vieles begreifen. Aber es leuchtet ein, dass jedes Individuum, das wirklich ein Individuum ist, nur durch einen Begriff, der ihm seine Einzähl belässt, adäquat erfasst werden kann. Andere Gebilde, z.B. diese modernen fraktalen Strukturen (auch das was man "System" nennt), changieren in ihrer Anzahl: sie sind eine in sich geschlossene Einheit als bestimmte Struktur und doch zugleich unzählige Wiederholungen gleichartiger Gegenstände in sich selbst. Sie sind also in ihrer Anzahl unbestimmt, ohne doch Massentermini oder nur qualifizierende Prädikate zu sein. Das sind Merkwürdigkeiten, die damit zusammenhängen, dass jeweils wir es sind, die die uns interessierenden Unterschiede herausgreifen und im Begriff zusammenfassen, die wiederum Einheiten in Bezug auf die Anzahl der sie

erfüllenden Gegenstände sind. So dass die Individuen also *durch uns* Individuen sind, wenn auch auf der Grundlage von objektiv vorhandenen Eigenschaften der Dinge.

Doch müsste es ebenso möglich sein – und das führt uns zu unserem momentanen Thema, dem effektiv-okkurrenten Sinn der Existenz zurück – es müsste denkbar sein, dass die Unterschiede, die Dinge an den Tag legen, eben solche sind, dank derer sie nicht nur durch uns begrifflich individuierbare Gegenstände sind, sondern welche, die sie an sich oder durch ihr bloßes Bestehen als Individuen abgrenzen gegen ihre gesamte Umgebung. Und wenn zusätzlich das Bestehen solcher Unterschiede durch eben dasselbe Ding, das sie abgrenzen, verursacht wären, dann hätten wir den Fall der vollständigen und reflexiven Abgrenzung eines Individuums in re, Abgrenzung also nicht nur von Andersartigem (in seiner Umgebung), sondern auch von Gleichem wie es selbst. Denn dieses abgegrenzte Ding kann, wenn überhaupt, nur für die es hier und jetzt abgrenzenden Unterschiede verantwortlich sein, nicht für das Bestehen solcher Unterschiede auch anderswo. Solche Individuen würden also *existieren* oder "eins" sein dank der relevanten sie abgrenzenden Unterschiede oder dank der prädikativ zu verstehenden Einheit, die sie selbst bewirken und in der sie sich auch behaupten gegenüber ihrer Umgebung. Wir beschrieben dann also einen Weg von der verursachten prädikativen Einheit zur numerischen Einheit des Individuums. Man könnte dies, in einem schwachen Sinn, autopoietische Einheit, also Einheit, die sich selbst macht, nennen. Solche Dinge bräuchten, um Individuen zu sein, nicht unsere begriffliche Tätigkeit.

Wenn es aber nur durch *gewisse* Eigenschaften, die auf seine (des Dinges) Wirkungen zurückgehen, überhaupt ein Individuum ist, und nicht durch alle, die es aufweist, dann existiert es eben auch nur in diesen Eigenschaften oder Bestimmungen, nicht in allen, die es immerhin zusätzlich haben mag. Die Bestimmungen, in denen es als Individuum existiert, sind ihm wesentlich oder bilden zusammen seine Essenz oder Form. Sie sind notwendige, d.h. mit der *Existenz* des Gegenstandes verbundene Prädikate von ihm (bei uns z.B. der Blutkreislauf oder das Nervensystem). Andere Bestimmungen, die auch Wirkungen von ihm, diesem Körper, genannt werden können oder wenigstens an ihm vorkommen, sind nicht mit

seiner Existenz als Individuum notwendig verbunden, wie z.B. träge Masse, elektromagnetische Eigenschaften, Temperatur oder Behaarung.

Die auf die beschriebene Weise ein Individuum im effektiv-okkurrenten Sinn der Existenz abgrenzenden Bestimmungen müssen also zwei Bedingungen erfüllen:

- (1) Die Bestimmungen müssen überhaupt den individuellen Gegenstand abgrenzende Unterschiede sein, also die Einzahl-affizierende Prädikate von ihm sein.
- (2) Sie müssen allein als Wirkungen des Individuums, das sie abgrenzen, zu begreifen sein.

Ist nur die erste Bedingung erfüllt, so kann durchaus auch effektiv-okkurrent Existierendes vorliegen, wie z.B. ein Kieselstein. Ein Kieselstein weist durchaus solche ihn als Gegenstand in der Einzahl abgrenzenden Unterschiede aus (z.B. die Härte oder Kristallstruktur). Aber die zweite Bedingung ist nicht erfüllt: nicht das so abgegrenzte Individuum (der ganze Stein als ein individueller Gegenstand) ist dafür verantwortlich, dass er hart ist, sondern die kristalline Struktur aller seiner körperlichen Teile, die wiederum auf Druck- und Auswaschungsverhältnisse zurückzuführen ist, welche den Kieselstein so, wie er jetzt ist, bewirkt haben. Das Fehlen der zweiten Bedingung hat also zur Folge, dass ein Kieselstein in *allen* effektiven Eigenschaften existiert, die er überhaupt besitzt, auch z.B. in der des Briefbeschwerers. Man kann den Kieselstein genausogut als Briefbeschwerer individuieren wie als Stein. Die effektiv okkurrente Existenz eines Kieselsteins setzt sich daher auch in allem fort, was immer mit ihm passieren mag (z.B. entzwei geschlagen werden oder zermahlen werden von der Meeresdünnung zu Sand etc.). Es ist dann zwar kein Kieselstein mehr. Aber Kieselstein gewesen zu sein, war nicht für seine effektiv-okkurrente Existenz als individueller Gegenstand bedeutsam, sondern nur für uns als Betrachter bequem. Seine Wirkungen hingegen und sein Effektivsein im physikalischen Zusammenhang der irdischen Körper haben sozusagen für immer Bestand. Er existiert wirklich, wenn auch in allen seinen kausal relevanten Eigenschaften, nicht nur in bestimmten.

4. Individuelle Existenz als Lebendigsein

Ich möchte nun, nicht mehr so sehr mit Blick auf die Individuierung eines effektiv-okkurrent existenten Dinges, sondern mit Blick auf die Art der Wirkungen, die es verursacht, ein paar Unterscheidungen einführen, die uns später weiter beschäftigen werden. Es ist mir bewusst, dass es sich dabei nicht um genaue Definitionen dieser Wirkungsarten handelt, sondern nur um charakterisierende Unterscheidungen.

Aber es ist mir wichtig zu zeigen, dass und wie man aus einer genuin ontologischen Perspektive zu diesen besonderen Klassen von Wirkungen gelangen kann, die sonst eher als Bestandteile unserer alltäglichen Selbsterfahrung einfach vorausgesetzt und auf diese Weise unvermittelt eingeführt werden.

- (1) Wirkungen eines wohlabgegrenzten Körpers, die demselben Individuum die Existenz (als Individuum) gewährleisten, das für sie auch verantwortlich gemacht werden muss, nenne ich *Lebensaktivitäten*.
- (2) Vom lebendigen Individuum okkasionell veranlasste (Reiz – Reaktion) und wieder beendete bestimmte Artikulationen (Ausgestaltungen) seiner Lebensaktivitäten heißen Verhalten.
- (3) Verhaltensweisen lebendiger Individuen, die als ein Datum für Ihresgleichen nach außen gerichtet und bewusst sind, heißen Handlungen.

a) Kausalität und Aktivität

Zu diesen Umschreibungen einige Erläuterungen. Zunächst eine allgemeine: Alle drei Wirkungsarten können als Tätigkeiten (agency) im Unterschied zu bloßen Wirkungen oder Prozessen (Bewegungen) bezeichnet werden. Ihr gemeinsames Kennzeichen ist, dass ihre Kausalität (Verursachung) nicht ohne Einbeziehung des ganzen Individuums als Einheit im prädikativen und numerischen Sinn zureichend erklärt werden kann. Dabei lasse ich offen, ob der Typ von Erklärung, der für sie in Anschlag zu bringen ist, ein prinzipiell anderer Typ genannt werden muss als im Fall der kausalen Erklärung physikalischer Prozesse. In jedem Fall jedoch möchte ich darauf beharren, dass eine Ursache (sowohl im rein physikalischen Sinn als auch bei Tätigkeiten) nicht *unmittelbar* selbst ein Gegenstand oder die Eigenschaft eines Gegenstandes ist, sondern etwas, das eine Rolle oder Stelle in einem

Erklärungszusammenhang definiert, die von Gegenständen oder Eigenschaften eingenommen werden kann. Immer gilt etwas vermittelt durch Urteile, die wir fällen, als eine Ursache. Also z.B.:

(1a) Das Wasser kocht, weil es in Meereshöhe auf über 10 Grad erhitzt wird.

(1b) Die schmelzenden Eiswürfel sind die Ursache dafür, dass das umgebende Wasser genau null Grad hat.

(2a) Die Antilope flieht, weil sie einen Gepard widdert.

(2b) Das schlagende Herz ist die Ursache dafür, dass der Blutkreislauf in Gang gehalten wird.

In den a-Fällen wird die Ursache von etwas durch einen begründenden Weil-Satz angegeben; in den b-Fällen wird ein Gegenstand in bestimmter Verfassung als Nominalphrase in die Form "... Ursache dafür dass ..." eingesetzt. Dies sind jedenfalls zwei standardmäßige Formen, in denen kausale Erklärungen gegeben werden können. Beide fassen das Ursache-Wirkungs-Verhältnis nicht unmittelbar als ein Verhältnis zwischen den Dingen, sondern urteilsvermittelt als eines zwischen gewissen Feststellungen auf, die nach einer Regel oder einem Gesetz als verbunden gedacht werden. Zum Ursache-Sein gehört irgendwie die *Allgemeinheit* einer Regel oder eines Gesetzes; kein bestimmter Gegenstand oder gegebener Fall kann aber – für sich als einzelner genommen – Allgemeinheit beanspruchen. Deshalb kann er auch nicht an sich selbst eine Ursache genannt werden. Ursächlichkeit ist ebenfalls kein reales Prädikat, nicht etwas, was Dingen selbst zukommen kann. Sehr wohl ist dagegen das "Wirkungen-haben" oder "Folgen-zeitigen" oder "Effekt-machen" etwas, das man effektiv-okkurrent existierenden Dingen schon an sich zusprechen kann (wie eben diese Art der Existenz von den einzelnen Dingen ausgesagt wird). Denn Letzteres bedeutet nur, dass durch die Eigenschaften, die ein Ding hat, in irgendeinem Kontext irgendwelche Effekte oder Folgen hervorgerufen werden; während man beim Begriff der Ursache immer schon ein bestimmtes Anderes hinzudenken muss, von dem etwas nach einer allgemeinen Regel die Ursache ist. D.h. im Begriff der Ursache ist die bestimmte Regularität (Allgemeinheit) mit impliziert, nicht so im Begriff des Wirkens überhaupt. Im Grunde sage ich mit "Wirkungen haben" nicht mehr als dass die Sache, der ich Wirklichkeit zuschreibe, einen gewissen Unterschied macht gegenüber der Lage der Dinge, die besteht, wenn

sie nicht existiert. Ich beschränke mich in einer solchen Aussage also auf diese Sache selbst und ihre Eigenschaften – wie immer sie auch in einem Kontext mit anderen Existierenden zum Ausschlag kommen mögen.

Der Begriff der Ursache ist demnach ein *epistemologisch* fundierter Begriff, nicht ein rein ontologischer Begriff. Er ist trotzdem für die ontologische Reflexion unentbehrlich, weil man weder für die Rede von theoretisch–objektiv Existierendem, noch für die Klärung von Existenz im effektiv–okkurrenten Sinn auf den Standpunkt des erkennenden Subjekts verzichten kann. Für die theoretisch–objektive Existenz war dies ohnehin selbstverständlich, weil es Objektivität nicht ohne die Möglichkeit *wahrer* Erkenntnis geben kann. Im Falle der effektiv–okkurrenten Existenz ist dasselbe erst auf einer zweiten Stufe vonnöten, weil zunächst das Erkennen des Subjekts selbst als effektiv–okkurrent existierend im Verhältnis zu anderen effektiv–okkurrent Existierenden gewiss sein muss, bevor danach gefragt werden kann, *was* denn das Existierende, genauer betrachtet, jeweils ist. Erst hierfür wird der Begriff der Ursache als epistemologisch fundierter Begriff unentbehrlich.

Wenn wir nun noch einmal auf unsere Standardformulierungen für Ursache–Wirkungs–Verhältnisse zurückblicken:

(1a) und (1b) als Beispiele für Wirkungen unbelebter Körper; (2a) und (2b) als Beispiele für Wirkungen belebter Individuen, so ist der früher herausgestellte Unterschied augenscheinlich, dass man für die Erklärung von Wirkungen des Lebendigen qua Lebensäußerungen oder Tätigkeiten immer auf die Einheit des ganzen Individuums zurückgreifen muss. Es hängt also an der Art der Tätigkeit oder der Wirkungen, dass sie durch ein Individuum zustande gebracht werden müssen. Das Wittern der Antilope ist eine bestimmte Wahrnehmung und nur lebendigen Individuen als Ganzen ist Wahrnehmung zuzuschreiben, auch wenn es vielleicht nur die Nase ist, mit der sie wittern. Ebenso ist "ein schlagendes Herz" als Ursache für das Pulsieren des Blutes in den Adern etwas, das nur in vollständigen lebendigen Individuen vorzukommen pflegt oder kurzfristig aus ihnen entnommen sein kann, aber ohne dieses rasch zum Erliegen kommt. Außerdem ist der Blutkreislauf ein System innerhalb eines lebendigen Individuums als eines Ganzen.

Damit bin ich schon bei meiner ersten speziellen Bemerkung zu dem oben eingeführten Begriff der Lebensaktivitäten. Es gehen nämlich viele andere Wirkungen vom pulsierenden Blute aus (Wärmewellen, Luftdruckwellen etc.), für die jedoch das schlagende Herz nicht als *Organ* eines lebendigen Individuums die Ursache ist. Und wir haben ja gesagt, dass nur diejenigen Wirkungen eines wohl abgegrenzten Körpers, durch die er zugleich seine eigene Existenz als Individuum gewährleistet, solche sind, für die er als ganze Einheit auch ursächlich genannt werden muss.

Die zweite spezielle Bemerkung zur Lebensaktivität ist folgende: Das Schlagen des Herzens ist natürlich ein sehr typischer Fall für die Art von Wirkungen bzw. Tätigkeiten, die ich "Lebensaktivitäten" nenne. Eine solche Aktivität muss dauern, solange das Individuum existiert, d.h. lebt. Sie kann allerdings mehr oder weniger große Variationsbreite besitzen, muss jedoch immer die genannte *Funktion* (Erhaltung der Existenz als wohl abgegrenztes Individuum) erfüllen. Freilich hat nicht jedes Lebewesen ein Herz. Grundlegender noch und allgemeiner für alles Lebendige ist die Stoffwechseltätigkeit oder der Metabolismus, von der die Herztätigkeit eine Komponente ist. Also ein geregelter Zyklus von chemischen Reaktionen, der an sich selbst anknüpft und durch sein Weiterlaufen bestimmte Stoffgruppen akkumuliert, die den Organismus aufbauen. Ich kenne mich da leider nicht genug aus. Es scheint jedoch klar zu sein, dass keine deutliche Grenze gezogen werden kann zwischen bloßen sogenannten "autokatalytischen" Prozessen in der Chemie und solchen, die einen "lebendig" zu nennenden Organismus bilden und als Individuum abgrenzen von seiner Umgebung. Es gibt mannigfache Zwischenstufen und auch einfach solche, die nicht weiterführen in den Baum des Lebens, so dass von ihnen sozusagen per Zufall und ex post nicht als von lebendigen Organismen gesprochen wird. Lebendig ist, was am Baum des Lebens hängt – so könnte man eine faktische Definition geben. Wichtig für Lebendigkeit scheint außer dem Metabolismus noch die Ablösbarkeit von einem bestimmten Ort und die Ausbildung einer selbstreplikativen, sich vervielfältigenden Struktur zu sein. Selbstreplikativ ohne Metabolismus sind z.B. die Viren, die nicht als Lebewesen gelten. Also eine Kombination von diesen und anderen Merkmalen macht lebendige Individualität aus, d.h. Wirkungen von Körpern, die nicht bloß Prozesse, sondern Tätigkeiten sind.

Metabolismus – Reduplikation – Ablösbarkeit ("Getrenntheit" bei Aristoteles) – und damit Identität in wechselnder chemischer Umgebung sind drei Bedingungen für das Vorliegen von Lebensaktivität. Je komplexer der Organismus, umso vielfältiger auch die Variation und Unterteilung solcher Aktivitäten.

b) Verhalten

Während die Lebensaktivitäten grundlegend für die Erhaltung der individuellen Existenz sind (vegetativ), ist *Verhalten* schon leben-gestaltend, d.h. modifiziert die Existenz eines Individuums durch spezifische *Reaktionen* auf ebenso spezifische Gegebenheiten oder Reize in seiner Umgebung. Verhalten ist, wie gesagt, *okkasionell* veranlasste und wieder beendete Lebensäußerung oder Artikulation jener Grundtätigkeiten. Z.B. ist eine Muskelkontraktion eine bestimmte komplexe Artikulation (= Gliederung, Rhythmisierung) von chemischen Grundzuständen der Muskulatur, die durch den bloßen Stoffwechsel vorhanden sind. Dass Verhalten okkasionell vom Individuum veranlasst ist (Disposition, latentes Können), bedeutet natürlich, dass irgend so etwas wie *Wahrnehmung* im Spiel sein muss, indem das veranlasste Verhalten eben eine interne Reaktion auf in der Umgebung bestehende Unterschiede ist, die dann als "Reize" bezeichnet werden. Daher ist auch klar, dass Verhalten von mehreren sich gegenseitig beeinflussenden und überlagernden Wirkungen des Individuums auf sich selbst gebildet wird. Z.B. die Wirkungen einer Wahrnehmung, welche wiederum Effekte in der Muskulatur provozieren, die sich weiter überlagern in einem Verhalten – z.B. Flucht – Genauer ist mir leider völlig unbekannt und wäre viel zu schwierig, hier darzulegen und außerdem Gegenstand anderer Fachbereiche.

Jedoch ist philosophisch wichtig festzuhalten, dass Verhalten Artikulation oder Rhythmisierung von Lebenstätigkeit sein muss. Z.B. ist der Transport von Nierensteinen oder die Bewegung der Luft durch das Atmen kein Verhalten, obwohl es sich um Wirkungen eines körperlichen Individuums handelt. Wenn man das Verhalten von Lebendigem einen Zustand oder eine Eigenschaft des individuellen, lebendigen Gegenstands nennen möchte (wogegen meines Erachtens nichts einzuwenden ist), so besteht doch gleichsam eine innigere Beziehung zwischen dem

Zustand und seinem Träger, weil die Modifikation von Lebenstätigkeit logischerweise zugleich Modifikation der Existenz desselben Individuums genannt werden muss. Im Lichte der theoretisch-objektiven Existenz konnte man sagen, dass mit dem Wandel physikalisch relevanter Eigenschaften eines Dinges strenggenommen immer auch ein Wandel des Gegenstandes oder des Dinges selbst einherging, auf das man sich individuierend bezog. Wenn wir ein kalkhaltiges Mineral in Salzsäure legen, dann ist die dadurch bedingte Wandlung der chemischen Eigenschaften seiner Oberfläche eigentlich eine Wandlung des vorliegenden chemischen Objekts selbst. Wenn man also das Objekt ursprünglich nicht im effektiv-okkurrenten Sinn der Existenz, d.h. nicht als z.B. den und den kalkhaltigen Stein individuiert hatte, sondern theoretisch-objektiv korrekt als Mineral der und der Oberflächenbeschaffenheit an dem und dem Ort, dann würde man durch seine Reaktion mit Salzsäure und die damit verbundene Zustandsänderung ein neues, begrifflich anders zu individuierendes Objekt bekommen und so strenggenommen bei allen physikalisch-chemischen Objekten.

Während wir demgegenüber im Schema der effektiv-okkurrenten Existenz einem einmal individuierten oder identifizierten Ding selbst die Existenz zuschreiben und es als dasselbe durch verschiedene Wirkungen und Wandlungen unbeschadet "hindurch-existieren" lassen, wie z.B. den Kieselstein. Dies ist nun meistens eine unsere Betrachtung erleichternde willkürliche Festsetzung, dass es sich noch um "denselben" Stein handelt, der nach dem Säurebad existiert wie auch vorher. Spätestens, wenn er sich gänzlich im weichlichen Schaum aufgelöst hat, würden wir nicht mehr denken, dass der Stein fortexistiert. Aber es ist eben nicht immer unserer Willkür und Bequemlichkeit der Betrachtung zu danken, dass ein und dasselbe Individuum als ein und dasselbe durch eine Kette von Einwirkungen und Wandlungen fortexistiert. Nicht willkürlich, sondern an sich wirklich ist dies bei lebendigen Individuen. Lebewesen sind die *einzig* an sich effektiv-okkurrent existierenden körperlichen Individuen (vgl. Peter van Inwagen: Material beings). Und das liegt daran, dass diejenigen Wirkungen, die es als ein ganzes Individuum verursacht, zugleich Weisen der Fortsetzung seiner Lebensaktivitäten sind; diese aber wiederum generell seine Existenz als Individuum im Wechsel der Umstände gewährleisten.

Verhalten ist abschnittsweises (vom Individuum begonnenes und wieder beendetes) so-und-so-Vollziehen von Lebensaktivitäten und daher bei aller Unterschiedlichkeit doch nur das Weitergehen des Lebens (= der Existenz) ein und desselben Individuums. Verhalten ist **biografischer Zustand**, nicht nur momentaner Zustand, wie es die effektiven Zustände innerhalb eines physikalischen Prozesses sind. Ein Lebewesen weist unübersehbar viele momentane effektive Zustände auf, von denen nur einige zugleich biografische Zustände sind. Durch biografische Zustände existiert es fort als ein und dasselbe lebendige Individuum. Durch momentane Zustände dagegen kann es unter Umständen sogar gänzlich zerstört werden: z.B. durch eine hohe elektrische Ladung oder zu große Hitze. Der Hitze-Zustand ist nicht im selben Sinn Zustand eines lebendigen Individuums wie der Zustand des Fliehens oder Balzens, obwohl sie gleichzeitig in ein und demselben körperlichen Objekt auftreten, d.h. von ihm erfüllt werden können.

Verhalten ist also okkasionelle Rhythmisierung (Artikulation) von Lebensaktivitäten; es besteht aus biografischen, d.h. nicht allein physikalisch-effektiven Zuständen. Sie sind im höheren Maß Eigenschaften des lebendigen Individuums selbst als andere momentane effektive Zustände, die nicht Abschnitte von Lebensaktivitäten sind.

Durch die meines Erachtens nicht zurückweisbare Einführung des Sachverhalts der biografischen Zustände als den wahren Eigenschaften effektiv-okkurrent an sich existierender Individuen können wir zuerst so etwas wie ein objektives *Innen* und *Außen* an gewissen Dingen unterscheiden. Da nämlich jeder biografische Zustand eines lebendigen Individuums zugleich effektiver Momentzustand eines bestimmten Körpers ist, kann man sagen, dass er zwar als biografischer Zustand der Existenz oder eben "Innenseite" eines einzelnen Lebewesens zuzurechnen ist, während er andererseits als effektiver Momentzustand eines Körpers auch mannigfache Wirkungen "nach außen" und in die Umgebung des wohlabgegrenzten Körpers zeitigt. Diese bilden die sozusagen öffentlich zugängliche Seite eines jeden Verhaltens. Solche Wirkungen in die Umgebung können nämlich ohne jedes Abrakadabra als *Signale* betrachtet werden, welche vom Verhalten eines lebendigen Individuums für das reagierende (okkasionelle) Verhalten eines anderen lebendigen Individuums ausgehen. So kann es also aufeinander abgestimmte Verhaltensweisen mehrerer lebendiger Individuen geben, durch die jedes von ihnen seine Existenz in

bestimmter Weise fortsetzt, aber doch das Verhalten anderer Individuen, dabei sozusagen inkorporiert (z.B. Hackordnung, Bientanz).

Man könnte meinen, dass Verhalten gerade erst dann eigentlich *Verhalten* (im Unterschied zu bloßer Variation von Lebensaktivitäten) ist, wenn es dazu dient, über entsprechende Signale das Verhalten *mehrerer* Individuen aufeinander abzustimmen (typisches Beispiel dafür ist das Balzverhalten). Dadurch kann natürlich auch ein enormer Verschleiß an lebendiger Tätigkeit (weil gewisse Variationen von Lebensaktivität das Leben ja vernichten können) eingespart werden, indem so etwas wie *Lernen* oder *Übernahme* des Verhaltens anderen Individuen möglich wird. Abgestimmtes Verhalten ist eine (unbewusste) Vorform des Lernens dann, wenn über Signale aus dem Verhalten anderer lebendiger Individuen ein gleichartiger biografischer Zustand in dem reagierenden lebendigen Individuum eintreten kann. Natürlich ist die Abstimmung des Verhaltens kein Lernen, wenn z.B. eine Antilope die Flucht ergreift, weil sie auf die Signale eines sich angreifend verhaltenden Geparden reagiert. Denn sie wird dadurch nicht in einen gleichartigen biografischen Zustand gelangen wie dieser. Sehr wohl aber handelt es sich um Lernen, wenn eine Gepardin ihren Jungen zeigt, wie man Antilopen jagt. Denn die Jungen können die gleichen biografischen Zustände annehmen wie die alte Gepardin. Das tun sie, indem sie sich außerhalb so verhalten wie diese. Das wiederum können sie nur, weil die biografischen Zustände der Alten bei Gelegenheit der Antilopenjagd zugleich effektive Momentzustände ihres Körpers sind, die bestimmte Signalwirkung für die Jungen besitzen. Das ist also eine Art bewusstloses Lernen durch sich-gleich-Verhalten. Verhalten begründet so zugleich Vorformen der Sozialität. Keine Sozialität ohne Verhalten lebendiger Individuen. Sozialität ist immer Inkorporation von Verhalten anderer lebendiger Individuen.

Auch ist anzunehmen, dass das, was wir Bewusstsein und bewusstes Verhalten nennen, eine höher entwickelte Form von objektiver Innen-Außen-Differenz ist, wie sie im abgestimmten Verhalten zwischen lebendigen Individuen zuerst auftritt. Einerseits überbrücken wir diese Differenz selbst im Bewusstsein: Wir nehmen unser eigenes Verhalten zugleich als Signal wahr, d.h. wir wissen, wie unser Verhalten für andere erscheint und stimmen es im Vorhinein darauf ab (Kontextberücksichtigung). Andererseits erleben wir unseren biografischen Zustand als solchen mit: wir fühlen, wie es ist, einige unserer Lebensaktivitäten so zu artikulieren, wie wir es tun [vgl.

Thomas Nagel: How is it like to be a bat; Problem der Bewusstseinsqualia]; z.B. die Empfindung der Angst beim Fluchtverhalten. Insofern ist anzunehmen, dass dieser zweite Sinn von Bewusstsein: Fühlen, wie es ist, so oder tätig zu sein, auch in vielen Tieren vorhanden ist (subjektives Sich-Fühlen). Auch der Schmerz oder die Lust ist solch ein Bewusstsein. Kontextberücksichtigung und subjektives Sich-Fühlen bilden zusammen zwei wesentliche Wurzeln von Bewusstsein im vollen Sinn, d.h. nur wo sie zusammen auftreten, kann von Bewusstsein überhaupt die Rede sein.

Während die erstgenannten Leistungen des höheren Bewusstseins:

- (a) seine eigene "Außenseite" integrieren zu können, ins eigene Verhalten und sogar
- (b) das spezifische Reagieren anderer auf die eigene Außenseite auf diese Weise integrieren und berücksichtigen zu können, dem Menschen eigentümlich zu sein scheinen. Alles Zeichen geben und sprechen beruht auf einer derartigen Grundfunktion des Bewusstseins.

Diese Bemerkungen beanspruchen keineswegs auch nur entfernt zureichend zu charakterisieren, was Bewusstsein ist, sondern sie nennen zwei der grundlegenden Funktionen von Bewusstsein (Selbstwahrnehmung plus Berücksichtigung) und zeigen eine Möglichkeit auf, wie ein Innenverhältnis, also die "Innenseite" des Bewusstseins in einem objektiv neutralen äußerlichen Kontext beheimatet sein könnte. Die Wurzel dafür ist: die Inkorporation von Verhalten (anderer) in (eigenes) Verhalten via äußere Signale, also das Phänomen der *Mitteilung*. Ferner wollte ich damit klarmachen, wie sehr bereits die grundlegenden Funktionen des Bewusstseins in sozialen Verhältnissen zwischen mehreren lebendigen Individuen zu gründen scheinen [[mentale Zustände: gefühlte Schicht eines *mehrschichtigen* biografischen Zustands. Verhalten als artikulierte Abschnitte von Lebensaktivität können ganz unterschiedliche Prozessphasen miteinander integrieren und mehrere Schichten zu einer Artikulationseinheit überlagern]].

- (2) Soweit wir sehen können, vermögen Lebewesen nur in zeitlicher Erstreckung zu existieren. D.h. sie dauern oder sie fristen ihre Existenz, ihr Dasein. Wir können deshalb nichts anderes kennen, weil effektiv-okkurrent Existierendes kausal wirksam sein muss, die einzige Kausalität aber, deren wir uns bewusst sind, die zwischen Körpern und körperlichen Prozessen ist. D.h. selbstverständlich nicht, dass es keine andere kausale Wirksamkeit geben könnte. Wenn aber und soweit der

Kausalität körperliche Prozesse und physikalisch effektive Momentzustände zugrunde liegen, kann Individualität von Gegenständen, die an sich bestehen sollen (nicht nur für uns), nicht anders als durch jene zwei oben erläuterten Bedingungen erfüllende Abgrenzungswirkungen zustande gebracht werden. Wenn aber dies, so ist ein lebendiges Individuum immer eine zeitlich erstreckte Existenz. Auch alle Lebensaktivität und ihre abschnittsweise Artikulationen als Verhaltensformen sind folglich zeitlich erstreckt. Allerdings ist zeitliche Erstreckung oder Fristung von Tätigkeit etwas anderes als das bloße Vorkommen oder Auftreten in der Zeit. Denn dieses hat seine Charakteristik als Momentzustand, und eine dichte Abfolge von jeweils verschieden charakterisierten Momentzuständen nennen wir Bewegung oder einen Prozess. Hingegen ist die Charakteristik einer Tätigkeit nicht im Moment, sondern, wie die Tätigkeit selbst über die Zeit erstreckt und hat erst durch die Überbrückung einer Zeitspanne die Gestalt, die ihr als eine *solche* Tätigkeit zukommen muss; dies auch dann, wenn wir vielleicht nur eine relativ kurze Frist einer Tätigkeit ins Auge fassen. Denn die Charakteristik einer Tätigkeit besteht, wie gesagt, als biografischer Zustand. Dieser aber ist eine Weise der effektiven Selbstbehauptung eines lebendigen Individuums. Atmen, Verdauen, Herzschlag, etwas wahrnehmen, denken, spazieren, kriechen, Schmerzen haben – all dieses sind den Grundtenor abgebende oder auf diesem Grundtenor melodierende Abschnitte von Lebensaktivität und daher in dem, was sie charakteristischer Weise sind, nicht abstrahierbar oder trennbar vom ganzen Individuum, das sie im Zuge seiner Fortexistenz performiert, d.h. ausführt (= individuelle Existenz: das Leben ist *Performance*, nicht Prozess oder Event).

Diese Existenz ist also notwendig zeitlich erstreckt; somit auch die sie charakterisierenden Performanceen. Dennoch war zu betonen, dass alle Wirkungen von Körpern und alle effektiven Zustände, die ein effektiv okkurrent existierender Körper annimmt, physikalisch beschreibbar sein müssen. Nur haben wir wiederholt hervorgehoben, dass eben nicht alle aktuell irgendwo bestehenden physikalischen Zustände solche sind, die der Existenz eines lebendigen Individuums zuzurechnen wären, obwohl ein bestimmt abgegrenzter Ausschnitt aus ihnen identisch mit einem Lebewesen zu diesem Zeitpunkt ist. In umgekehrter Perspektive bedeutet dies, dass die zeitlich erstreckte Tätigkeit eines lebendigen Individuums, wird sie in einem zeitlich unausgedehnten Moment betrachtet, nicht mehr das Beschreibungsprofil eines biografischen Zustands dieses Lebewesens besitzt, sondern das eines

physikalisch effektiven Zustands dieses Körpers. Betrachte ich einen gewissen Körper, der im Verdacht steht, wahrnehmend zu sein, entweder insgesamt oder in der Region, die primär dafür zuständig zu sein scheint, die Wahrnehmungsfunktion physikalisch zu realisieren, so finde ich niemals eine Wahrnehmung – d.h. niemals den biografischen Zustand einer Tätigkeit – sondern ich finde eben nur die effektiv vorhandenen physikalischen Momentzustände eines komplexen Körpers. Und so bei allen Charakteristika lebendigen Verhaltens. Auch dann, wenn ich eine physikalische Momentaufnahme des Holzhackens eines Menschen machen würde, fände ich nicht Holzhacken selbst als einen physikalisch beschreibbaren Prozess, sondern ich fände eine Unzahl von Wirbelbewegungen, Dehnungen, Durchdringungen und Abreibungen und viel es andere. Dennoch würden wir leichter zugeben, dass Holzhacken nichts anderes ist, als ein bestimmter Ausschnitt solcher Geschehnisse zuzüglich der Tatsache, dass jemand auf diese Weise sein Brot erwirbt oder an einem Experiment teilnimmt. Genauso ist Wahrnehmung ein raum-zeitliches Ensemble vorhandener Effekte, deren auswählende Determinanten jedoch nur dem zu Gebote stehen, der Wahrnehmung als biografischen Zustand lebendiger Individuen kennt. Man muss dabei sehr vorsichtig sein mit Behauptungen wie der: eine Wahrnehmung ist nichts anderes als ein Ensemble von physikalischen Zuständen *des Gehirns* eines Lebewesens zum Zeitpunkt t_1 . Und zwar deswegen vorsichtig, weil (1) ein Gehirn oder eine Gehirnregion kein lebendiges Individuum ist, das einen biografischen Zustand überhaupt haben kann; (2) weil ein Zeitpunkt keine zeitliche Erstreckung ist, aber jeder biografische Zustand als charakteristische Artikulation einer lebendigen Aktivität allein in zeitlicher Erstreckung vorkommt. Es bleibt dabei, dass derlei Gleichsetzungen nur in Beziehungen auf den gesamten belebten Körper über eine gewisse Zeit hinweg sinnvoll sein können. Dann aber ist es niemals sinnvoll, beim momentanen Blick in das Gehirn eines Hundes oder eines Menschen zu meinen, jetzt habe man physikalisch-chemisch erfasst, was Wahrnehmung sei.

[[Vgl. Aristoteles? Eigentlich: nichtzeitlichkeit der Tätigkeit im Unterschied zur Bewegung, "instantan". Aber: Der Moment, in dem die Tätigkeit vollendet ist, muss andauern. Ausgedehnter Moment.]]

Verhaltensweisen eines Lebewesens im früher verdeutlichten Sinn von "Verhalten" setzen sich zudem meistens aus höchst unterschiedlichen biografischen Zuständen zusammen: vegetative, motorische und sensuelle bzw. mentale Zustände treten

häufig zusammen als integrale Komponenten von bestimmten Verhaltensweisen auf. Z.B. nießen, grüßen, lieben, werben, aber auch: hören, lauschen, wittern. Viele Wahrnehmungen hat man nur zugleich mit motorischen Fokussierungen oder Spannungszuständen etc. Dies ist ein weiteres Indiz dafür, dass Wahrnehmungszustände und mentale Zustände überhaupt gar nicht allein Zustände "des Gehirns" eines Lebewesens genannt werden können. Zumindest aber ist die biografische Laufbahn eines lebendigen Individuums auf gewisse Weise in die aktuelle Beschaffenheit eines Gehirns übergegangen (z.B. als Gedächtnis oder als Disposition), so dass, was aktuell vor sich gehen mag im Gehirn, wenn jemand seine Geliebte wahrnimmt, auf vielfältige Weise abhängt von der ganzen Fristung seines Lebens bis zu diesem Zeitpunkt. So wie die aktuell vorhandenen Jahresringe eines Baumes berichten vom Stehen in verschiedener Witterung über Jahre hinweg, so berichtet eine Wahrnehmung oder ein mentaler Zustand über große Teile der Biografie eines Menschen. Wäre sie gleichzusetzen mit einem aktuell im Gehirn ablaufenden Prozess oder einer Gruppe von Prozessen, so müssten diese dasselbe berichten können. Das wird man kaum für möglich halten wollen, weil physikalische Prozesse kein so subtiles Gedächtnis haben wie Menschen. Die Nicht-Gleichsetzung von mentalem Zustand und physikalisch-chemischem Zustand eines Gehirns bedeutet aber nicht, dass irgendwelche wunderbaren, nicht natürlichen Entitäten oder Eigenschaften vorhanden wären, sondern bedeutet nur, dass man das, was tatsächlich da ist, nicht in der richtigen Ausdehnung, die es an und für sich hat, betrachtet (keiner bekommt solche Jahresringe hin, ohne dass der Baum über Jahre hinweg dort dem Wetter getrotzt hat).

Es ist schlechthin nicht wahr – wie ich schon häufig klargemacht habe – dass *ein* lebendiges Individuum "genauso" als *Vielzahl* von Organen oder irgendwie portionierten Gewebemassen betrachtet werden kann. Deshalb ist eine solche Portion (wie z.B. ein Gehirn) auch kein Ding, das einen mentalen Zustand haben kann. Das verhindert nicht, dass wir sehr viel über unsere Wahrnehmungen und mentalen Zustände in Erfahrung bringen können, wenn wir z.B. neurobiologische Prozesse im Gehirn studieren. Eben nur nicht, was sie an sich betrachtet sind. Man darf aber nicht miteinander identifizieren, was nicht wirklich dasselbe ist. [Man kann nicht das Vollsein einer Flasche gleichsetzen mit der Anwesenheit von Wasser im Flaschenhals; ein mentaler Zustand ist wie das Vollsein der Flasche; ein neutraler Zustand im Gehirn ist dagegen wie das Vorhandensein von Wasser im Flaschenhals.]

(3) Verhalten als okkasionell begonnene und wieder beendete Artikulation von Lebensaktivitäten, setzt sich also zusammen aus lauter *biografischen* Zuständen, nicht bloß effektiven Momentzuständen eines organischen Körpers. Der einzelne biografische Zustand ist dagegen wohl nicht passend als ein "Verhalten" zu bezeichnen, weil zum Verhalten seine nach außen wirkende Signalgestalt (= Aufnahmefähigkeit in das Verhalten anderer Organismen) genauso gehört, wie es selbst aus Anlass solcher Signale oder Reize begonnen hat und wieder beendet wird. Solange allerdings sehr rudimentäres Verhalten vorliegt, kann man auch die nur intern bleibende okkasionelle Variation der Lebensaktivitäten ein "Verhalten" nennen. Aber ist es z.B. passend, dass Wachsen in Richtung des Sonnenlichts ein "Verhalten" der Pflanze zu nennen? Auf jeden Fall aber ist das So-Gewachsenheit einer Pflanze ein biografischer Zustand von ihr, nicht ein bloß physikalisch-effektiv zu nennender Momentzustand dieses Körpers.

Es scheint mir nicht ohne Bedeutung zu sein, noch darauf hinzuweisen, dass Verhalten jedenfalls nur genannt wird, was während der Lebensfristung eines und desselben Individuums sowohl beginnt wie auch abgeschlossen wird, und zwar eben aus Anlass äußerer, wechselnder Umstände. Dadurch erhält das Lebendig-Existierende außer der bloßen Abgrenzungstätigkeit qua Individuum erstens eine *strukturierte* Beziehung zu definitiv Äußerem, d.h. anderem, das ebenfalls effektiv-okkurrent existiert. Eine Wirklichkeit, in der Verhalten vorkommt, ist eine Wirklichkeit, die aus mehr als einem an sich existierendem Ding besteht. Nichts *verhält sich* bloß zu sich selbst, es sei denn Individuen, deren Verhalten so komplex geworden ist, dass es die Beziehung zu anderen als eine solche in sich selbst abzubilden fähig ist. Also nur hochentwickeltes, *bewusstes* Verhalten ist kraft der perfektionierten Berücksichtigung äußerer Umstände in sich selbst in der Lage, sich einzubilden, allein oder *das einzige* an sich Wirkliche zu sein. Das ist eine gewisse Perversität oder zumindest Introversion des Verhaltens, dass es die Außenbeziehung nicht mehr als Bedingung, sondern als bloßen Inhalt seiner selbst begreifen kann. Aber das ist ohne Zweifel unsere eigene Verfassung und Denkmöglichkeit. Ich habe mich früher mit der Frage beschäftigt, wie diese *curvatio in se ipsum* des bewussten Verhaltens durchbrochen werden kann. Nur dadurch, dass einem die Kosten, an ihr festzuhalten, als zu hoch erscheinen (nämlich der gänzliche Verzicht auf den Begriff

"Existenz" in jeder Bedeutung des Wortes und auch in Bezug auf sich selbst oder die eigenen Perzeptionen).

Das zweite (neben der strukturierten Außenbeziehung im Verhalten), was noch bemerkt werden muss, ist, dass Verhalten in Bezug auf das sich verhaltende Individuum selbst *abgeschlossene Episoden* in seine noch nicht abgeschlossene oder beendete Existenz einführt (welche durch Lebensaktivitäten andauert). Dieses sozusagen auf die Lebensaktivität auf modulierte Elemente von Geschlossenheit oder Vollendetsein prägt alles, was wir lebendiges Verhalten oder auch Handeln nennen. Es führt so etwas wie *teleologische* Strukturen ins Lebendigsein ein, dass also begonnene Episoden nicht so, wie sie beginnen, schon für sich stehen, sondern als biografische Zustände, die sie jetzt sind, auf andere biografische Zustände, in denen sie beendet oder vollendet werden, *gerichtet* sind. Wenn ein Käfer eine Flucht beginnt, so ist es richtig zu sagen, dass dieses Verhalten *zielt* auf (oder zu Ende kommt) in dem biografischen Zustand des Geschütztseins durch oder unter irgend etwas, einem Holz oder Blatt. Dazu braucht der Käfer kein ausgebildetes Bewusstsein, das diese Absicht als solche ihm merklich werden ließe, sondern dazu braucht es nur die Geschlossenheit eines so und so artikulierten Verhaltensmusters, das freilich auch, sei es genetisch oder sei es individuell, "gelernt" sein muss. Die teleologische Struktur des Verhaltens ergibt sich aus der eigenartigen ontologischen Natur lebendiger Individualität: dass Verhalten insgesamt artikuliert Art und Weise eines Individuums ist, als dasselbe fortzuexistieren. Wenn aber nur die *ganze* Artikulation diese Funktion auch *erfüllt*, dann ist der einzelne biografische Zustand nicht für sich zu betrachten, sondern nur innerhalb der zum Abschluss gelangenden Sequenz solcher Zustände.

Das eigentlich Erstaunliche am zielgerichteten Verhalten des Lebendigen ist nicht die (meist nicht vorhandene) Absicht, sondern die nicht-Egalität (der nicht gleichberechtigte Stellenwert) der einzelnen biografischen Zustände, welche nur miteinander verkoppelt und zu Ende geführt diese oder jene abgeschlossene Gesamt- oder Verlaufsgestalt aufweisen, und nur als Ganze funktional für die Fortführung der Lebensaktivitäten sind. Das Leben entwickelt Ganzheit im Verlauf, Abgeschlossenheit im Weitergehen, Vollendung im Nicht-zu-Ende-Sein. Das ist das Besondere, das auch wir noch an uns haben, wenn wir handeln: dass unsere

Handlungen sich vollenden, sich abschließen, bevor wir sterben; und das tun sie ja auch – meistens.

c) *Handlung*

(1) Versuchen wir nun nach diesen Bemerkungen den Unterschied zwischen Verhalten und Handeln genauer zu beschreiben. Zwar ist ontologisch betrachtet auch Handeln ein Ensemble biografischer Zustände eines lebendigen Individuums. Andernfalls könnten Handlungen ja nicht wahr einem menschlichen Individuum als ihrem Urheber zugeschrieben werden. In dieser ontologischen Sicht wird leichter begreiflich, wieso wir eigentlich *Leben* als Existenz ein und desselben Individuums auffassen und dennoch aus höchst unterschiedlichen Tätigkeiten und vielen abgeschlossenen Aktionen zusammengesetzt denken können. Die unterschiedlichen, in sich jeweils abgeschlossenen Aktionen sind wie vieldimensionale *Umwege*, die das Leben (die Fortsetzung der Lebensaktivitäten oder das Fristen des Lebens) geht. All diese Umwege können sich reduzieren auf den einfachsten und differenzärmsten Weg, das bloße Noch-am-Leben-Sein.

Jedoch sehe ich vor allem zwei wesentliche Unterschiede zwischen Handlungen und bloßen Verhaltensweisen. Der eine, dass Handlungen nicht nur *über* ein Außen (den Reiz) des Individuums veranlasst, sondern ausdrücklich *nach außen gerichtet* sind. Der zweite, dass sie nicht nur auf einer konditionierten Disposition des Individuums, sondern auf einem *Können mit Spielraum* von ihm beruhen.

(2) Um beim zweiten zu beginnen: Ein Verhalten lässt eigentlich keine *Alternativen*, sondern nur Variationen zu. Es ist die schematisch festgelegte Antwort auf einen Reiz oder ein Signal, auch wenn es insgesamt als eine Disposition erworben (oder aber angeboren) sein kann. Es erlaubt freilich, durch Kombination mit anderen Verhaltensweisen, eine Anpassung an jeweils herrschende Umstände, in denen es ausgelöst wird. Der Vogel flüchtet entweder auf einen Baumast oder unter eine entfernte Böschung, wenn die Katze sich nähert, aber er kann nicht bleiben und Widerstand leisten wie Don Quichote. Das einem Verhalten zugrunde liegende Vermögen nenne ich daher Disposition, weil es über mindestens eine Bedingung seiner Auslösung nicht selbst verfügt, sondern es aktiviert wird, wenn diese

Bedingung eintritt. Ein Könnender verfügt dagegen über alle Bedingungen der Auslösung des gekonnten Tuns und macht sie nur von einer Entscheidung zwischen gewissen Alternativen abhängig, die das betreffende Individuum hat. Wer Klavier spielen *kann*, der muss nicht auf das entsprechende Signal warten, um loszuspielen, er hat die Alternative zu spielen oder nicht zu spielen, wenn ein Klavier da ist. Es ist hingegen unsinnig zu sagen, dass jemand, der nicht Klavier spielen kann, nur die eine dieser Alternativen habe, nämlich die, nicht zu spielen. Vielmehr hat er gar keine Alternativen, weil er das Können nicht hat. Diese Alternativität des Tuns, das wir ein Handeln nennen, verweist auf das Problem der Freiheit des Handelns.

[[Die Freiheit des Handelns ist keine einfache Eigenschaft, sondern setzt sich aus mehreren Stufen zusammen:

(a) Allgemeine Unterlassbarkeit, d.h. Tätigkeit aufgrund eines als Spielraum angeeigneten Könnens. Das Spielraum-Können bezieht sich nicht auf die aktuell vollzogene Einzelaktion, sondern immer auf Handeln-wie-dieses oder den Handlungstyp. Unterlassung ist das gelegentliche Nicht-vollziehen eines im Spielraum angeeigneten Handlungstyps. Das ist die Grundlage der Freiheit oder der Boden der Freiheit.

(b) Qualifikation einer Handlungsentscheidung zu einem bestimmten Anlass des Handelns. Überlegung des Handelns in Bezug auf Unterlassbarkeit, moralische Normativität und ihre Auswirkung auf relevante Andere. Das ist die aktuelle Freiheit oder im Unterschied zu Boden der Gipfel der Freiheit (die sogenannte Willensfreiheit).

Bei der Spielraum-Grundlage der Freiheit ist zu bedenken, dass nicht jede Art des Handelns mit dem Spielraum angeeignet wurde. Man muss nicht ein paar Morde begangen haben, damit eine solche Handlung innerhalb des Verhaltensspielraums liegt. Sondern man muss einerseits bestimmte Basisaktionen beherrschen: jemanden stoßen oder halten, schädigen oder stützen, sich selbst beherrschen oder nicht; eine Pistole bedienen können. Zum anderen muss man deren prinzipielle *Komponierbarkeit* zu neuen Handlungen kennen und mehr oder weniger beherrschen (wie in der Sprache die Art, neue Kontexte und Gedanken zu formulieren).]]

Mit einem Können tritt also immer Alternativität der Verhaltensweisen in Bezug auf dasselbe auf, welche ein jedes Handeln im Unterschied zu *bloßem* Verhalten zu kennzeichnen scheint. Diese Alternativität möchte ich als *Spielraum* des Handelns bezeichnen. Kein Handeln ohne Spielraum. Gemeint ist nicht, dass in jedem Fall eine bewusste oder überlegte Entscheidung zwischen den Alternativen getroffen werden müsste, um von einem Handeln zu sprechen, sondern gemeint ist, dass wo gehandelt wird auch unterlassen werden kann, und zwar bei Vorliegen gleicher Außenreize oder Signale, die ein bloßes Verhalten unfehlbar auslösen würden. Ein Spielraum wird betreten oder nicht betreten. Niemand wird zum Spielen gezwungen. Obwohl wir uns manchmal zum Handeln gezwungen *sehen*, ist dies doch etwas anderes als gezwungen *werden*. Wenn wir wirklich gezwungen werden, etwas zu tun, z.B. durch die Einflößung einer Droge, dann sprechen wir nicht mehr von einer Handlung des betreffenden Menschen. Alles Handeln steht im Licht seiner Unterlassbarkeit, wie alles Behaupten im Licht der Verneinbarkeit. Aus welchen Gründen jemand, der ein Können hat, in manchen Fällen handelt, in anderen nicht, das ist eine andere Frage. Es ist aber erst einmal interessant zu sehen, dass auf diese Weise überhaupt das Handeln ein Verhalten unter Vorbehalt von *Gründen* ist, wobei nicht gesagt ist, ob diese Gründe solche sind, die nur bestehen oder die bewusst gemacht werden oder sogar erworben werden. Wenn einer immer dann zu viel trinkt, wenn er abends in der Kneipe am Stammtisch sitzt, dann ist ein bestehender Grund dafür vielleicht seine geheime Trunk- oder Gefallsucht oder eine schlechte Angewohnheit, ohne dass er sich dies bewusst machen würde oder gar ins Kalkül zöge. Dennoch ist das Über-den-Durst-Trinken eine Handlung dieses Menschen, kein bloßes Verhalten.

(3) Zu fragen ist auch, wie wir eigentlich ein solches Können erwerben, wie es einem Handeln zugrunde liegen muss. Zunächst ist dazu zu sagen, dass alles derartige Können vom menschlichen Individuum erworben ist und es kein angeborenes Können gibt, so wie sehr wohl angeborene Dispositionen. Wir vollführen keine Handlungen von Geburt aus, wohl verhalten wir uns zum Teil auf angeborene Weise.

Die Alternativität, der Sinn des "Nicht" oder der Unterlassung, welcher im Handeln steckt, ist also nichts naturwüchsiges, sondern durch uns zustande gebracht, näher: Im Rahmen der Gegenseitigkeit und des Erlernens von Handlungen. Wie aber

bekommen wir nun ein solches Können, das dem Handeln vorgeschaltet ist, oder einen solchen alternativen Spielraum von selbstentscheidbaren Verhaltensweisen? Ich denke dadurch, dass wir tatsächlich einen Spielraum im wörtlichen Sinn zunächst von anderen Menschen, die bereits handeln können, zur Verfügung gestellt bekommen; einen Spielraum, in dem wir das *So* oder *So uns*-Verhalten folgenlos für unser Leben zusammensetzen, erproben und spielerisch variieren können.

Oft inszenieren Kinder auch geradezu Unterlassungen: sie weigern sich standhaft, einen im Spiel verlangten Zug zu tun, oder sie tun ihn völlig anders als zuerst eingeübt. Gerade so lernen sie zu *handeln*. Ebenso ist die Lust an der Abweichung, Umkehrung und Sinnlosigkeit beim Lernen der Sprache ein beliebtes und häufiges Phänomen. Gerade so bekommt man die Kompetenz des Sprechens, d.h. ein *Können*. Im Falle des Sprechens, das in vieler Hinsicht handlungsartig ist, kann man sehen, was meines Erachtens auch in allen anderen Handlungskompetenzen entscheidend ist, dass nämlich der ganzheitliche Gestaltverlauf des bestimmten Verhaltens wieder zerlegt wird in einzelne, möglichst kleine Teile (d.h. dass aus der Funktionserfüllung durch das entsprechende Tun *ausgestiegen* wird, um es kontrolliert komponieren zu lernen; das ist ein Sinn des Spieles), um es dann nach Belieben wieder zusammenzusetzen und sozusagen *komponieren* zu können. Das bedeutet, die Kontrolle (= Können, Kompetenz) über etwas zu haben: seinen Bau fast beliebig komponieren zu können. Dass man durch Handeln wirklich etwas erreichen möchte, der Ernst und die Zielgerichtetheit des Handelns ist später. Zuerst kommt das spielerische, eigenwillige und manchmal geradezu tyrannische Aufbauen des Könnens. Wenn wir bei allem, was wir tun, immer neu um unser Leben fürchten müssten, wenn nicht andere uns diese Sorge abnähmen und uns den Spielraum gäben, dann würden wir Kompetenz erlernen und nie wirklich handeln. Dann blieben wir mehr oder weniger Sklaven unserer Natur und unserer konditionierten Reflexe.

(4) Einen zweiten wesentlichen Unterschied des Handelns gegenüber bloßem Verhalten hatte ich darin erkennen wollen, dass das Handeln radikaler und ausdrücklich *nach außen* gerichtet ist, während Verhalten nur im Verhältnis zum Außen stand als okkasionelle Ausgestaltung von Lebensaktivitäten. Dieser Zug des Handelns hat wiederum zwei Seiten, von denen die eine das Bewusstsein der eigenen Außenseite des Handelnden, die andere den Adressaten von Handlungen betrifft.

Merkwürdigerweise sprechen wir nicht von Handlungen, wenn sich intendierte und bewusste Verhaltensweisen nur etwa auf den Umgang mit Tieren beziehen. Wer mit seinem Hund spazieren geht oder Frösche quält, der handelt eigentlich nicht, es sei denn, man sähe dies als eine Art Vorbereitung an für den Umgang mit Menschen: Foltern ist natürlich eine Handlung; und auch all das differenzierte Tun, das ein Robinson Crusoe an den Tag legt, nachdem er an eine unbewohnte Insel gespült wird, würde man nicht passend als Handlungen bezeichnen, während es, sobald der Wilde "Freitag" auftaucht, in den meisten Hinsichten so bezeichnet werden muss. Dies ist ein Indiz dafür, dass Handeln ausdrücklich nach außen gerichtet ist. Denn ein anderer Mensch, eine andere Person ist das radikalste und am tiefsten getrennte Außen oder Andere im Unterschied zu mir selbst, das es überhaupt geben kann. Ein körperliches Außen, mit dem die Individualität immerhin beginnt, kann immer auch noch als eins mit Teilen meiner selbst aufgefasst werden. Wer z.B. in einer warmen Badewanne sitzt, kann das warme Wasser wie einen Teil von sich ansehen, weil er keinen Temperaturunterschied spürt. Wir können denken – und Kant hat dies ausdrücklich getan – dass der gesamte Raum mit allen Körpern darin eine Vorstellung von uns sei, uns angehört, wie eine eigenartige Haut, die uns einhüllt. Ähnlich argumentiert auch David Hume, wie ich es Ihnen früher vorgeführt habe. Auch Tiere und andere Organismen sind nicht unter jeder Perspektive ein wahrhaftes Außer–uns. In Symbiosen oder in Bezug auf die Darmflora gilt das sowieso. Aber auch höhere Tiere, wie einen Hund, wissen wir ohne volle Eigenständigkeit gegenüber unserem Wollen. Wir können ihn nämlich durch passende Außenreize dazu veranlassen, etwas zu tun, als wäre er ein Instrument in unserer Hand. Niemand handelt aber in Bezug auf einen Hammer oder einen Computer. Sie sprechen nicht mit dem Computer, wenn sie Worte eingeben. Sehr wohl spricht man natürlich mit seinem Hund, aber hier bedeutet Sprechen etwas anderes als mit Menschen. Man befiehlt ihm oder man beruhigt ihn, ohne mit einer Widerrede zu rechnen. Erst die Möglichkeit der Widerrede macht das Sprechen zu einem Sprechen und einem Handeln zugleich. Das radikalste Außen ist das, was mir so begegnen kann, wie ich ihm begegne. Und in solches Außen erfolgen also all unsere Handlungen, wenn sie ausdrücklich Handlungen sein sollen. Einen Hund, den ich eben ein wenig gequält habe, mache ich das sogleich vergessen, sobald ich ihn wieder mit Liebe überschütte oder ihm zu fressen gebe. Mit neuen Aktionen wische ich alte von der Bildfläche und kann, was ihn betrifft, sozusagen einen neuen Anfang machen. Ein Mensch

dagegen merkt sich, was ich für einer bin und was ich getan habe. Daher sind echte Handlungen unwiderruflich, ich habe mich ihrer entäußert, weil ich sie anderen Menschen gegenüber ausdrücklich als Handlungen tat. Ich kann nur versuchen, sie durch andere Handlungen wieder gut zu machen.

So sehen wir, dass Handlungen gar nicht Handlungen wären, wenn sie nicht eine intersubjektiv verstandene Sprache sprächen, d.h. wenn sie nicht ausdrücklich für das

radikalste Außen gedacht und designed wären, das überhaupt denkbar ist. Deshalb können für gläubige Menschen Aktionen, die sie folgenlos mit sich selbst allein beginnen, unter Umständen ebenfalls Sünden sein. Sünden sind nämlich Handlungen, insofern diese Aktionen designed waren in einer Sprache, die die Person Gottes ebenfalls versteht.

Es ist also eine ziemlich undurchdachte These, wenn jemand meint, wir seien nicht nur in unserem Bewusstsein der Dinge möglicherweise mit uns selbst allein auf der Welt, sondern auch, wenn wir handeln. Denn wir handelten eben gar nicht und gäben uns nicht die Mühe, unser Handeln so zu gestalten, dass es unter den Augen anderer Bestand haben kann, wenn wir der Meinung wären, dass solche Augen gar nicht existieren. Mag die räumliche Anschauung und mögen die Körper im Raum immerhin das Gepräge des vorstellenden, einsamen Subjekts, d.h. das Gepräge unseres Inneren tragen. – So trägt doch all unser Handeln umgekehrt das Gepräge einer äußeren und von uns unabhängigen Wirklichkeit. In dem, was wir tun, wenn wir handeln, ist die äußere Welt an uns selbst wirklich; während wir in dem, was wir denken oder besser: was wir uns vorstellen, dem, was wir für das Äußere halten, nur unseren eigenen Stempel aufdrücken.

Ähnlich unzureichend ist auch das Bild unseres Handelns, wenn man es nur als Form körperlicher Kausalität, als eine besondere Art der Außenwirkung verstehen wollte, denn so viel Verschieben von Körpermassen ein Neigen des Kopfes bedingt, so viel physikalische Wirkung geht von solchem Handeln aus, obwohl es manchmal über Tod oder Leben entscheiden kann. Dann heißt es, dass solche Körperbewegungen eine Bedeutung zugeschrieben bekommen, die andere realisieren und dann entsprechend reagieren, wie z.B. den Gladiator zu töten. Aber vergessen scheint

dabei, dass schon das Nicken des Kopfes mit Blick auf die Realisierung einer Tötung durch andere ein solches Nicken war und dass eben dies, die Vorwegnahme eines ganzen Handlungskontextes in der Rolle, die ich darin beanspruche, das Wesentliche war, das ich als eine Handlung ausführte. Das Problem in Bezug auf Verursachung von Handlungen durch einen Handelnden ist nicht so sehr, wie wir durch mentale Zustände oder Operieren mit Bedeutungen eine physische Wirkung zustande bringen können, sondern vielmehr wie wir *uns selbst* durch Handlungen *positionieren* in einem Kontext oder in einer Welt, die wir wirklich mit anderen Handelnden teilen. Mit dem Problem der Kausalität hat das weniger zu tun, wir können immer irgendwelche Bewegungen produzieren. Fragt sich nur, kraft wessen ich mir durch solche Bewegungen in einer gemeinsamen Welt *denselben Platz* anweise, wie auch andere ihn mir deswegen einzuräumen bereit sind. Wir spielen mit uns gegenseitig Schach im Handeln und setzen uns auf ein Feld, das auch von den anderen als dasselbe Feld identifiziert und mit uns besetzt wird. Nur dies alles ohne so ein simples Ding wie ein Schachbrett, sondern nur durch die Art des Zeichens, das wir komponieren. Die Körperbewegungen sind dem Handeln akzidentell noch beiläufiger als schon dem Verhalten. Durch unsere höheren Verhaltensweisen und noch mehr durch das Handeln entfernen wir uns immer mehr von der Definierbarkeit als körperliche Wesen, obwohl in uns nichts existiert, was nicht körperlich wäre.

(5) Alles dies hängt nun schon mit der zweiten Seite der Außenrichtung des Handelns zusammen, nämlich dem spezifischen Bewusstsein, das normalerweise mit Handlungen verbunden ist im Unterschied zum Verhalten. Es ist das Bewusstsein unserer eigenen Außenseite und ihres Effektes im anderen (sowohl Sachen wie Menschen), den wir beim Handeln *in Rücksicht stellen*, beim Verhalten dagegen nicht. Diese Berücksichtigung kann sehr implizit sein oder ausdrücklich erwogen werden. Jedenfalls spielt sie eine Rolle für das, was wir *handeln* nennen. Wir wissen nicht nur, in welche biografischen Zustände wir durch unser Handeln uns selbst versetzen können, sondern auch, in welche biografischen Zustände *andere*, mehr oder weniger durch unser Handeln Betroffene dadurch gebracht werden. Wir sehen unser eigenes Handeln beständig in dem Kontext, für den es gedacht ist. Das nennen wir eine *Situation*. Handeln erfolgt immer in Rücksicht auf Situationen, die erstens uns selbst, zweitens gewisse Umstände oder Dinge und drittens andere Menschen aufeinander bezieht und so das Handeln als eine bestimmt gerichtete Einbringung in

diese Konstellation sich selbst verstehen lässt. Leibniz nannte diese Kunst unseres Denkens beim Handeln die Herstellung einer *Harmonie*, in die hinein – als eine Komponente der Harmonie – wir tätig sind. Das muss beileibe keinen Wohlklang ergeben, sondern kann auch ganz schön misstönen oder zerstörerisch sein. Darauf kommt es nicht an, vielmehr darauf, dass wir uns selbst, also den jeweils Handelnden als *Teil* jener Situation wissen, in der wir handeln und die unser Handeln definiert. Daran sieht man, wie grundverschieden theoretisches und praktisches Denken sind: Theoretisches Denken nimmt sich selbst aus dem betrachteten Objekt ganz heraus; praktisches Denken, das Denken im Zusammenhang mit Handlungen, tut sich selbst und das heißt den Handelnden dabei in die Situation, um die es im Handeln selbst geht. Daran sehen wir auch, dass der Sinn von Existenz, den wir die ganze Zeit als den effektiv-okkurrenten Sinn ontologisch behandelt haben, im Grunde eine *praktische Wendung des Denkens* verlangt, welche wir im Handeln immer schon eingenommen haben. Dass wir hierbei nichts *erkennen* über die Wirklichkeit, halte ich freilich für ein Gerücht, nur kommt es eben auf das Erkennen in diesem Zusammenhang nicht alleine an, sondern auf das Handeln, d.h. auf die Gestaltung unserer und anderer Existenzen und Wirklichkeit im effektiv-okkurrenten Sinn. Praktisches Denken verändert als Denken die Wirklichkeit, die es auch erkennt, weil es qua biografischer Zustand lebendiger Individuen eine Komponente eben dieser Wirklichkeit ist. Das ist kein Hexenwerk, sondern kann gar nicht anders sein. Die Alternative wäre, das Denken prinzipiell aus der Wirklichkeit herauszunehmen, die es erkennen kann. Das halte ich jedoch für nicht konsequent vertretbar. Wenn wir uns durch unser kluges Handeln einen Gegner zum Freund machen, dann erkennen wir zuerst einen Menschen, der wirklich gegen uns ist, als solchen, der gegen uns ist, machen ihn dann durch praktisches Denken zu einem Menschen, der für uns ist, und erkennen ihn auch als einen Menschen, der wirklich für uns ist. Ich verstehe weder, was es heißen soll, dass wir hier nichts erkennen würden, noch was solche Tatsachen davon abhalten soll, wirklich objektiv zu sein. Gibt es denn nicht so etwas, wie Freunde oder Gegner in der wirklichen Außenwelt?

[[Zu unterscheiden sind 6 Arten von Handlungen:

- (1) zielorientiertes Handeln (es zu etwas bringen, etwas erreichen, exekutiv und effektiv, technisch, praktisch)
- (2) könnensorientiertes Handeln (explorativ, spielend, erkundend, übend, etwas lernen, perfektionierend)
- (2a) kreatives Handeln
- (3) gewohnheitsmäßiges Handeln (verhaltensnah, Einrichtung einer Lebensart)
- (4) kommunikatives Handeln (sozial, politisch, Unterhaltung, Sprechen)
- (4a) Genußhandeln (4 und 4a können durch gemeinsame Beispiele veranschaulicht werden: z.B. in die Kneipe gehen oder ins Theater gehen))]]

Schlussbemerkung: Ontologische Sparsamkeit

Situationen, *ontologisch* betrachtet, existieren so wenig wirklich (sind so wenig effektiv-okkurrente Entitäten) wie Ereignisse oder Zahlen oder Propositionen, auch wenn es gute Gründe geben mag, sie im theoretisch-objektiven Sinne der Existenz als wohl unterscheidbare, sogar individuierbare Objekte gelten zu lassen. Wirkliche Existenz ist vielmehr nur das, was Wirkungen hat, und das sind, soweit wir dies wissen können, Körper und deren physikalische Effekte, damit auch Prozesse oder Bewegungen, weiterhin lebendige Individuen und deren biografische Zustände. Situationen sind in dieser ontologischen Perspektive Konstellationen des Handelns, und Ereignisse sind Körpern zuordenbare Wirkungspakete. Zahlen sind und bleiben individuierbare theoretische Objekte (Klassen von Klassen), Propositionen objektive Gedanken lebendiger Individuen. Ich sehe keinen Grund mehr, das Kind nicht bei seinem treffendsten Namen zu nennen, nachdem man einmal den Unterschied zwischen theoretisch-objektiver und effektiv-okkurrenter Existenz zugelassen hat. Und ich denke, dass diesen Unterschied zu machen, ontologisch unumgänglich ist. Die theoretisch-objektive Existenz führt Bedingungen für das ein, was eine Entität ist oder was objektiv existiert (nämlich: Begreifbarkeit als Fall eines objektiven Begriffs plus Individuierbarkeit als ein einzelner Gegenstand); Bedingungen, die nicht hinreichen, um aus den vielen Objekten, die sie erfüllen, nur diejenigen auszuwählen, die wir mit Recht für fundamental und an sich existierend halten können, sondern *zusätzliche* Gründe, wie Vorlieben, theoretische Eignung und

Ökonomie unserer Theorien, sowie Nähe zu unseren Sinnesreizen bestimmen hier die Auswahl und sind Prinzipien der Einschränkung. Andererseits sprechen sehr gewichtige Gründe dafür, die Existenz doch als einen Umstand aufzufassen, der vom einzelnen Gegenstand auszusagen ist, nicht nur von Begriffen von Gegenständen. Diesen wohl begründeten Wunsch erfüllt das Konzept der effektiv-okkurrenten Existenz, das uns wiederum auf nachvollziehbare Weise in Stand setzt zu sagen, dass gewisse Dinge nicht unter allen effektiven Eigenschaften existieren, die sie als Körper aufweisen, sondern nur unter einigen für sie wesentlichen.

Auf diese Weise gewinnen wir eine ontologische Rechtfertigung für die Annahme von effektiv-okkurrent an sich selbst existierenden lebendigen Individuen, zu denen wir auch uns selbst als Beispiele rechnen können. Weiterhin ist es auf diese Weise möglich, die Besonderheit gewisser Wirkungen von lebendigen Individuen als *Tätigkeiten* gegenüber bloßen physikalischen Prozessen zu fassen. Dies wiederum gibt uns den Begriff des biografischen Zustands lebendiger Individuen im Unterschied zu bloßen Momentzuständen von Körpern an die Hand. Das schließlich ermöglicht es, die Unterschiedenheit und das aufeinander Aufbauen von Lebensaktivitäten, Verhalten und Handeln zu begreifen. Auch was mentale Zustände im Unterschied zu physikalischen Zuständen und Eigenschaften unseres Körpers der Gattung nach sein mögen, kann auf diesem Weg wenigstens an einem Zipfel der Sache verdeutlicht werden. Verfügen wir jedoch über solche Wirkungsweisen von an sich existierenden Dingen, wie Lebensaktivitäten, Verhalten und Handeln es sind, und über solche wirklichen Eigenschaften wie biografische Zustände, dann fällt es nicht mehr schwer, vieles, was sich in theoretisch-objektiver Perspektive als eine eigentümliche Sorte von Entitäten nicht ausschließen lässt, nun unter Zuhilfenahme dessen, was man im effektiv-okkurrenten Konzept der Existenz ohnehin akzeptieren müssen, als bloß *abhängig*, d.h. *unselbständig* Existierendes nachzuweisen.

Mit der ontologisch zunächst allzu schwelgerisch erscheinenden Akzeptanz des Lebendigen als besondere Klasse von an sich wirklichen Dingen können wir hinterher umso sparsamer Okkams Razor für viele andere Entitäten einsetzen. Wozu brauchen wir z.B. noch Propositionen an und für sich, wenn wir möglicherweise wahre, intersubjektiv identisch nachvollziehbare Gedanken haben? Wozu Situationen an sich, wenn wir den notwendigen Außenbezug als zu berücksichtigendes Element im menschlichen Handeln haben? Wozu Ereignisse, wenn wir die ganze Physik der Körperwelt und die Verhaltensweisen und Tätigkeiten des Lebendigen haben?

An sich existierende Körper und denkende Lebewesen ersetzen uns ganze Schwärme von objektiv möglichen, aber letztlich abstrus anmutenden Ontologien.

Literatur zur Ontologie-Vorlesung:

Gottlob Frege: Die Grundlagen der Arithmetik, hg. v. Christian Thiel, Hamburg (Meiner) 1988

Peter Geach: God and the Soul, London 1969

Martin Heidegger: Sein und Zeit 4, Tübingen (zuerst 1927)

David Hume: Treatise of Human Nature, Oxford 1978

Josef König: Vorträge und Aufsätze, hg. v. Günther Patzig, Freiburg 1972, darin besonders: Über einen neuen ontologischen Beweis des Satzes von der Notwendigkeit alles Geschehens; Bemerkungen über den Begriff der Ursache; Einige Bemerkungen über den formalen Charakter des Unterschieds von Ding und Eigenschaft

Saul A. Kripke: Naming and Necessity (zuerst 1972), deutsch: Name und Notwendigkeit, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1981

Willard van Orman Quine: Von einem logischen Standpunkt, FaM (Ullstein) 1979 (engl. zuerst 1951)

Willard van Orman Quine: Wort und Gegenstand (reclam) Stuttgart 1980 (engl. zuerst 1960)

Betrand Russell: Our Knowledge of the External World (zuerst 1918), deutsch: Unser Wissen von der Außenwelt, Leipzig (Meiner) 1926

Peter F. Strawson: Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics (zuerst 1959), London / New York 1999, deutsch: Einzelding und logisches Subjekt, Stuttgart (Reclam) 1972

Peter van Inwagen: Material Beings, Ithaca / London 1990

Th. Buchheim: Das Wirkliche und der Abschied vom ganzen. Zu Schellings später philosophischer Einsicht, in: Ztschr. f. philos. Forsch. 48 (1994), 192–209

Th. Buchheim: Zum Verhältnis von Existenz und Freiheit in Leibniz' Metaphysik, in: Ztschr. f. philos. Forsch. 50 1996, 386–409

Th. Buchheim: Aristoteles, Freiburg (Herder) 1999

Th. Buchheim: Was sind metaphysische Fragen? (Münchener Antrittsvorlesung), in: Vittorio Hösle (Hg.): "Metaphysik", Tagung des collegium philosophicum, Stuttgart / Bad-Cannstatt 2001 (s. vorerst unter: www.thomas-buchheim.de)

Th. Buchheim: The Functions of the Concept of physis in Aristotle's Metaphysics, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy 20 (2001), S. 201–234

Th. Buchheim: Zwischen Antinomie und Kompatibilität: Versuch über die natürliche Einbettung unserer Handlungsfreiheit, in: Das Können und die Möglichkeiten, hrsg. von Th. Buchheim, C.H. Kneepkens, K. Lorenz, Stuttgart / Bad-Cannstatt 2001