

# Jahrbuch-Kontroversen 2

Markus Gabriel

# Neutraler Realismus

Mit kritischen Beiträgen von  
Claus Beisbart • Catharine Diehl/Tobias Rosefeldt •  
Marcela García • Volker Gerhardt •  
Johannes Hübner • Anton Friedrich Koch •  
Sebastian Rödl • Pirmin Stekeler-Weithofer

Herausgegeben von  
Thomas Buchheim



Philosophisches Jahrbuch

A



Zuerst bekannt geworden durch das auch in Medien und Öffentlichkeit diskutierte Buch *Warum es die Welt nicht gibt* (Berlin 2013), stellt Markus Gabriel seine zentralen philosophischen Thesen zum „Neutralen Realismus“ nun auch einem philosophischen Fachpublikum zur Debatte. Dass es, wie Gabriel behauptet, „die Welt nicht gibt“, sondern nur die jeweiligen Dinge, die in verschiedenen „Sinnfeldern“ auftreten, ohne dass sie sich einem übergreifenden Ganzen einzugliedern hätten, vermeidet den nach Gabriel verfehlten Gedanken, sie erfüllten sämtlich gewisse einheitliche Anforderungen wie eine Art Gütesiegel, das sie erst „welttauglich“ machen würde. Ist ein in diesem Sinne „neutraler“ Realismus die philosophisch beste und zugleich konsequent durchdachteste Option, die ein ontologischer Realismus einnehmen kann? Das Buch enthält die zwischen 2014 und 2016 im *Philosophischen Jahrbuch* erschienenen kritischen Diskussionsbeiträge namhafter Philosophen sowie ausführliche Entgegnungen von Markus Gabriel.

#### Der Autor:

Markus Gabriel ist seit 2009 Inhaber des Lehrstuhls für Erkenntnistheorie, Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart an der Universität Bonn. Zuletzt von ihm erschienen im Verlag Karl Alber: *Die Erkenntnis der Welt – Eine Einführung in die Erkenntnistheorie* (2012, 4. Aufl. 2013).

#### Der Herausgeber:

Thomas Buchheim ist seit 2000 Ordinarius für Philosophie, speziell Metaphysik und Ontologie an der LMU München. Seit 2005 ist er Geschäftsführender Herausgeber des Philosophischen Jahrbuchs der Görres-Gesellschaft.

Jahrbuch-Kontroversen 2

---

Markus Gabriel

# Neutraler Realismus

Herausgegeben von  
Thomas Buchheim

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg/München 2016  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48847-8  
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81847-3

# Inhalt

<i>Thomas Buchheim</i> Vorbemerkung des Herausgebers . . . . .	7
---	---

## Initiativer Beitrag

<i>Markus Gabriel</i> Neutraler Realismus . . . . .	11
--	----

## Diskussionsbeiträge

<i>Claus Beisbart</i> Wie viele Äpfel sind im Kühlschrank? Kommentar zu Markus Gabriel, „Neutraler Realismus“ . . . . .	35
---	----

<i>Catharine Diehl/Tobias Rosefeldt</i> Gibt es den neuen Realismus? . . . . .	46
---	----

<i>Marcela García</i> Ontology without Metaphysics, Existence without a World: On Markus Gabriel's <i>Neutral Realism</i> . . . . .	66
---	----

<i>Volker Gerhardt</i> Eine hoffnungsvolle Korrektur. Die Neutralisierung des Neuen in Markus Gabriels „neutralem Realismus“ . . . . .	73
--	----

<i>Anton Friedrich Koch</i> Neutraler oder hermeneutischer Realismus? . . . . .	83
--	----

<i>Sebastian Rödl</i> Vernunft und Registratur. Zu Markus Gabrieles „Neutralem Realismus“ . . . . .	93
--	----

<i>Pirmin Stekeler-Weithofer</i>	
Plurale Metaphysik? Bemerkungen zu Markus Gabrels Neutralem Realismus	97
<i>Markus Gabriel</i>	
Repliken auf Beisbart, García, Gerhardt und Koch . . . . .	106
<i>Johannes Hübner</i>	
Existenz und Ontologie. Anmerkungen zu Markus Gabrels ontologischen Thesen . . . . .	150
<i>Markus Gabriel</i>	
Repliken auf Diehl/Rosefeldt, Hübner, Rödl und Stekeler-Weithofer . . . . .	165
<i>Claus Beisbart</i>	
Wie viele Äpfel sind wirklich im Kühlschrank? . . . . .	223
<i>Catharine Diehl/Tobias Rosefeldt</i>	
Antwort auf Gabriel . . . . .	230

## Vorbemerkung des Herausgebers

In Form eines Buches erscheint hier gesammelt eine der markantesten philosophischen Kontroversen, die in den letzten Jahren in Deutschland geführt wurden: Markus Gabriel, einer der berühmtesten zeitgenössischen Philosophen deutscher Provenienz, legt sein Konzept des „Neutralen Realismus“, wie zuerst in dem populär gewordenen Buch *Warum es die Welt nicht gibt*, im *Philosophischen Jahrbuch* (Herbst 2014) einem professionellen Fachpublikum zur kontroversen Diskussion vor und erhält in den vier folgenden Halbbänden als Antwort acht kritische Würdigungen seiner Theorie durch die mit profiliertesten Fachvertreter der philosophischen Zunft auf dem Gebiet seiner These. Den kritischen Einreden wiederum antwortet Gabriel in bester philosophischer Manier mit Witz und Feuer, aber auch wehrhafter Betroffenheit und erhält daraufhin wiederum einiges Kontra. Philosophische Vitalität beweist sich nicht in der Durchsetzung und ruhigen Fortbildung einer einheitlichen Lehre, sondern in der Stärke und Schärfe argumentationsfreudiger Auseinandersetzung. In diesem Sinn möchte ich allen Beteiligten, besonders aber Markus Gabriel für ihre Bereitschaft danken, im Interesse eines gemeinsamen Beweises philosophischer Vitalität der deutschsprachigen Philosophie ihre je eigenen Auffassungen dem Risiko des Widerspruchs ausgesetzt zu haben.

Thomas Buchheim



## Initiativer Beitrag



# Neutraler Realismus

Markus GABRIEL (Bonn)

Die Realismusdebatte neigt bis heute dazu, von zwei bisweilen unausgesprochenen, häufig aber auch explizit akzeptierten Weichenstellungen auszugehen. Die *erste problematische Weichenstellung* besteht darin, das *Realismusproblem* im Ausgang vom *Außenweltproblem* zu konstruieren. Die *zweite problematische Weichenstellung* besteht in einem methodischen Antirealismus: Diese nimmt an, dass sich einige Diskursbereiche an einer realistischen Wahrheitsnorm, andere hingegen an einer antirealistischen orientieren. Die Einteilung „der Welt“ in Bereiche sei dabei primär oder ausschließlich diskursiver Natur, d. h., hätte es keine Pluralität von Diskursen gegeben, hätte es auch keine Pluralität von Bereichen gegeben, die gegeneinander durch verschieden orientierte Wahrheitsnormen individuiert sind. Um dem Einwand vorzubeugen, dass es damit nur zwei Bereiche gebe – einen realistisch und einen antirealistisch orientierten – wird vermutet, dass es innerhalb dieser Bereiche weitere diskursive Normen gibt, die das Wahrheitsprädikat anreichern. Dabei wird, soweit ich sehe, unbegründet vorausgesetzt, dass der realistische Bereich homogen ist, während nur der antirealistische durch Zusatznormen weiter binnendifferenziert wird.<sup>1</sup>

Die Position eines *neutralen Realismus*, die ich hier skizzieren werde, geht entsprechend weder davon aus, dass die Realismusdebatte auf das Außenweltproblem reagiert, noch, dass es eine Pluralität von Gegenstandsbereichen nur deswegen gibt, weil es eine Pluralität von Diskursbereichen gibt. Dies erlaubt es insbesondere, den Realismusbegriff von vornherein vom Naturbegriff zu unterscheiden und die Realismusdebatte von der Naturalismusdebatte unabhängig zu behandeln. Der Realismus, der damit anvisiert werden kann, ist deswegen insbesondere hinsichtlich der metaphysischen Verpflichtung auf eine vorliegende unrestringierte Totalität von Gegenständen oder Tatsachen zunächst neutral. Dies erlaubt, die Aussichten eines genuin nicht-naturalistischen Realismus unabhängig von der Frage nach der Wirklichkeit von (ethischen oder ästhetischen) Werten sowie unabhängig von der Frage nach der metaphysischen Beziehung zwischen konkreten Dingen und abstrakten Gegenständen zu diskutieren. Welche Konsequenzen sich für diese traditionelle De-

---

<sup>1</sup> Vgl. in diesem Sinne Wright (1992). Zur Debatte vgl. Pedersen/Wright (Hgg.) (2013) und darin bes. Wright (2013).

batte ergeben, bleibt zu diskutieren, sobald die Aussichten eines neutralen Realismus möglichst deutlich geklärt sind.

Im Folgenden werde ich zunächst (I.) ein allgemeines Argument für die Notwendigkeit eines neutralen Realismus entwickeln. Ich nenne dieses *das Argument aus der Faktitität*. Sodann werde ich (II.) für einen *ontologischen Pluralismus* argumentieren, womit ich mich gegen den Monismus ausspreche, welcher der ersten problematischen Weichenstellung zugrundeliegt. Zuvor sind noch einige abgrenzende Vorbemerkungen zur Problematik der beiden Weichenstellungen angebracht, damit deutlicher wird, wogegen ich meine Position kontrastiere.

Beginnt man die Untersuchung der Reichweite und Bedeutung des Realismus damit anzuerkennen, dass es eine vom „Geist“ unabhängige „Außenwelt“ gibt oder geben sollte, liegt der Fehlschluss nahe, die Reichweite des Realismus an (metaphysischen, epistemologischen oder ontologischen) Eigentümlichkeiten des Begriffs der Außenwelt zu bemessen. Doch die Annahmen über die Bedeutung dieses Ausdrucks schweben zwischen hoffnungsloser Unklarheit und Inkohärenz.<sup>2</sup> Insbesondere wird man vorschnell dazu neigen, moralische oder sonstige Werte sowie Normen und Regeln *a limine* als Kandidaten einer antirealistischen Theoriebildung zu behandeln, da der Begriff der Außenwelt in der Regel naturalistisch vorbelastet ist.

Damit meine ich, dass die „Außenwelt“ häufig mit dem Universum gleichgesetzt wird. Zugehörigkeit zum Universum wird dabei implizit oder explizit daran gebunden, von der Physik oder dem Ensemble der Naturwissenschaften feststellbar zu sein. „Außenwelt“, „Natur“ oder „Universum“ werden gerne so eingeführt, als ob es keiner besonderen begrifflichen oder theoretischen Entscheidungen bedürfte, um zu verstehen, was man mit diesen Ausdrücken meint. Allerdings sollte man sich an dieser Stelle bereits davor hüten, philosophische Untersuchungen auszulagern. Die Annahme, die Physik oder die Physiker wüssten, was „Natur“ oder „Universum“ bedeuten, da sie diese Gegenstände oder Gegenstandsbereiche schließlich besonders erfolgreich untersuchten, ist unmotiviert. Man kann in der Philosophie den Naturalismus oder Physikalismus nicht als Glaubensartikel akzeptieren. Man kann diese Positionen philosophisch auch nicht dadurch rechtfertigen, dass es Physik gibt und dass diese sich wohl manchmal erfolgreich auf etwas bezieht, das nicht nur als theoretische Annahme (oder Quine'sche Setzung) existiert. Denn Annahmen darüber, worauf sich etwa die Physik als solche bezieht, gehen weit über einzelne physikalische Forschungsergebnisse hinaus und unterstellen, dass es „die Physik“ gibt, die einen wohldefinierten Gegenstandsbereich hat. Die Annahme, die Physik sei dadurch irgendwie schon *a priori* vereinheitlicht, dass sie sich mit dem Gegenstandsbereich Natur oder Universum beschäftigt, mag legitim sein. Doch auch dies impliziert noch keinen Naturalismus oder Physikalismus, weil man noch weit von einer Begründung der These entfernt ist, dass die Natur bzw. das Universum letztlich entweder der einzige oder der fundamentale Gegenstandsbereich ist, den es gibt.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Zur Diskussion vgl. Gabriel (2009).

<sup>3</sup> Vgl. dazu Jonathan Schaffers Unterscheidung zwischen „world-only“ und „world-first“-Monismus. Er selbst vertritt freilich einen „world-first“-Monismus. Vgl. Schaffer (2009), (2010a), (2010b), (2013). In

Die erste methodologische Devise, die mit dem neutralen Realismus einhergeht, lautet entsprechend, die erste problematische Weichenstellung zu vermeiden und vom unklaren Begriff der Außenwelt Abstand zu halten. Wir sprechen einer Theoriebildung nicht deswegen einen realistischen Status zu, weil sie von Tatsachen und Gegenständen handelt, die man zur Außenwelt rechnet. Allgemein behauptet der neutrale Realismus, dass eine Theorie nicht deswegen als realistisch einzustufen ist, weil es eine bestimmte Art von Gegenständen und Tatsachen gibt, deren Existenz oder Bestehen man nur so erklären kann, dass weder ihr schieres Dasein noch die Bedingungen ihrer Individuation daran gebunden sind, dass Wesen mit einer bestimmten repräsentationalen Ausstattung existieren. Man ist nicht deswegen Realist, weil bestimmte Gegenstände oder Tatsachen nun einmal so-und-so sind.

Der hier vorgestellte Realismus ist neutral in dem Sinne, dass er einen Zugang zur Realismusdebatte ermöglicht, der weitgehend unabhängig davon ist, welche Gegenstände und Tatsachen es gibt. Er operiert deswegen unter kontrafaktischen Bedingungen. Ein erster Grund dafür, diesen Weg einzuschlagen, ergibt sich daraus, dass wir auch den vermeintlich sinnvollen Begriff der Außenwelt meist dadurch gewinnen, dass wir uns fragen, welche Gegenstände und Tatsachen auch dann existiert bzw. bestanden hätten, wenn es niemals jemanden gegeben hätte, der sich auf diese Gegenstände und Tatsachen bezieht. D.h. auch der Begriff der Außenwelt resultiert aus einer kontrafaktischen Überlegung und führt kontrafaktische Bedingungen ein, einfach deshalb, weil es epistemische Subjekte (in diesem Fall uns) gibt, die den Begriff der Außenwelt dadurch gewinnen, dass sie ihre faktische Bezugnahme auf Gegenstände zunächst außer Acht lassen.

Dies entspricht einer weit verbreiteten Vorstellung epistemischer Objektivität, der zufolge diese nur dort besteht, wo sich Überzeugungen auf etwas richten, das selbst nicht von der Art von Überzeugungen ist.<sup>4</sup> Allerdings wirft dies sogleich die Frage auf, wie unsere Bezugnahme auf die Außenwelt mitsamt ihren vielfältigen Bedingungen (Intentionalität, Bewusstsein, Selbstbewusstsein etc.) damit vereinbar sein soll, dass es mindestens primär nur die Außenwelt gibt, die es auch dann gegeben hätte, wenn wir uns niemals auf sie bezogen hätten.

Ergreift man vor diesem Hintergrund die Option einer „Naturalisierung“ des Geistes, verdankt sich dies der vorgängigen Entscheidung, den Begriff der Außenwelt als Realitätsstandard festzulegen. Da dieser Begriff hoffnungslos unklar ist, wird anderen Wissenschaften außerhalb der Geistes- und Sozialwissenschaften ein paradigmatischer Zugang zur Außenwelt attestiert, die sich dann unter der Hand aus einem erkenntnistheoretischen Begriff in ein für vorhanden gehaltenes Universum verwandelt, das von sich aus schon alles umfasst. Der Philosophie soll dann nur noch das begrifflich rekonstruierende Nachsehen bleiben. Aus dem physikalisch zugänglichen Universum oder der Natur wird auf diese Weise der metaphysische Begriff der Welt im Sinne einer maximal unrestringierten Totalität. Doch für diese Gleichsetzung bedarf es eines Arguments, das in der Regel nicht geliefert wird, wenn der

meiner eigenen Terminologie unterscheide ich zwischen *ontischem* und *metaphysischem Monismus*, was weitgehend Schaffers Distinktion entspricht. Vgl. ausführlich Gabriel (2015).

<sup>4</sup> Vgl. dazu einschränkend Searle (1992), Nagel (1989), Moore (1997), Gabriel (2014b).

Ausgangspunkt des Naturalismus oder Physikalismus als einzige akzeptable Verpflichtung auf ein wissenschaftliches Weltbild oder eine wissenschaftliche Methode unterstellt wird.<sup>5</sup>

Nun hat es sich ebenfalls eingebürgert, die Neutralisierung der Realismusdebatte unter den Bedingungen eines methodischen Antirealismus einzuleiten, was *die zweite problematische Weichenstellung* ist. Dies wurde paradigmatisch von Michael Dummett und Crispin Wright in die Wege geleitet, wobei ich es offen lasse, ob bei ihnen nicht auch der Begriff der Außenwelt seine traditionelle Funktion eines Wirklichkeitsankers übernimmt.<sup>6</sup> Auch Quine und die sich auf ihn berufende Rede von „ontologischen Verpflichtungen“ im Unterschied zu „ontologischen Wahrheiten“<sup>7</sup> haben dazu beigetragen, Neutralität als eine Form von Urteilsenthaltung zu verstehen, auf die dann eine Aussagenanalyse folgt: unter welchen Bedingungen schreiben wir bestimmten Aussagenklassen und an sie geknüpften Diskursen den „Objektivitätskontrast“<sup>8</sup> von Wahrheit und Fürwahrhalten zu? Auch Husserl kann man so deuten, dass die phänomenologische *Epoché* dadurch eingeleitet wird, dass wir unsere ontologischen Verpflichtungen vorläufig suspendieren, um eine Untersuchung ihrer wirklichen Reichweite und der notwendigen Begründungsleistungen einzuleiten, die mit bestimmten Behauptungsklassen einhergehen.

Die zweite problematische Weichenstellung geht weiterhin erstens davon aus, dass man zwischen einem *globalen* Realismus und verschiedenen *lokalen* Varianten des Realismus unterscheiden kann, eine Voraussetzung, die ich vorläufig akzeptiere. Zweitens, und diesen Schritt werde ich kritisieren, wird die Pluralität von Bereichen, denen man eine realistische oder antirealistische Beschreibung zuordnet, an die faktische Pluralität von Diskursen gebunden. Eine gerne mit der Vorsilbe „Meta“ bezeichnete Diskursanalyse vom Typ Metaethik, Metaepistemologie, Metaontologie oder Metametaphysik wird eingesetzt, um die Frage zu beantworten, ob bestimmte Diskurse über Ethik, Erkenntnis, Existenz oder die fundamentale Struktur der Wirklichkeit von realistisch zu nennenden Parametern gesteuert werden. Inwiefern damit Metama-Disziplinen gefordert werden oder ob diese im Begriff der Metaphilosophie zusammenlaufen, kann bisher auch als ungeklärt gelten.<sup>9</sup>

Diese Weichenstellung halte ich in dem Maß für problematisch, als sie nahelegt, es gebe eine Außenwelt oder kurzum: die Welt, Realität oder Wirklichkeit, die wir entweder verschieden einteilen oder über die wir in verschiedenen Diskursen ver-

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch die erhellende Rekonstruktion von Kants Übergang vom Begriff der Welt als absoluter Totalität zu einem kosmologischen Weltbegriff (zum „Universum“ in meinem Vokabular) bei Kreis (2014).

<sup>6</sup> Vgl. natürlich Dummett (1978), (1981), (1991) und Wright (1992). Dummett selbst erklärt bereits in Dummett (1973), dass „there can be no such thing as the domain of all objects“ (533). Zur Diskussion der Möglichkeit von unrestringierter Allquantifikation vgl. Williamson (2003) sowie die Beiträge in Rayo/Uzquiano (Hgg.) (2006). Vgl. neuerdings auch die erhellende Studie von Kreis (2014), hierzu bes. Kap. 12.3. Allerdings folgt aus dieser Debatte nicht unbedingt ein Antirealismus hinsichtlich der Außenwelt, solange diese nicht nur dann eingeführt werden kann, wenn man maximal unrestringierte Allaussagen zulässt. Dies führt über die Logik hinaus in die Metaphysik.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Quine (1951).

<sup>8</sup> Vgl. dazu ausführlich Gabriel (2014b). Dies entspricht der realistischen Komponente des Wahrheitsbegriffs bei Koch (2006). Vgl. Kochs Besprechung der ersten Auflage von Gabriel (2014b) in Koch (2012).

<sup>9</sup> Zur Diskussion siehe Williamson (2008).

schieden sprechen, wobei die Pluralität der Diskurse an Regeln oder Regelsysteme geknüpft wird, hinsichtlich derer sich die Realismusfrage wiederum stellte.

Der traditionellen Realismusdebatte und ihren zwei Weichenstellungen liegt ein häufig unartikulierter Monismus zugrunde, mindestens eine „formale Weltunterstellung“, wie Habermas dies genannt hat, der freilich insbesondere die zweite Weichenstellung akzeptiert.<sup>10</sup> Die Berufung auf die Welt, Realität oder Wirklichkeit – was auch immer sie im Einzelnen sei – wird als unproblematischer Fluchtpunkt der Debatte angesehen. Doch diesen metaphysischen Monismus halte ich aus verschiedenen Gründen für unvertretbar.<sup>11</sup> Für den vorliegenden Kontext ist es besonders gravierend, dass die substantielle, metaphysisch monistische bzw. vermeintlich nur formale Weltunterstellung die Neutralität des Realismus unterminiert. Unser Wirklichkeitssinn wird daran bemessen, wie weit unsere Beschreibung von Werten, Farben oder Bedeutung damit kompatibel ist, dass es eine Welt gibt, für deren genuin objektive Beschreibung die Naturwissenschaften zuständig sind. Dabei spielt es aus erkenntnistheoretischer und ontologischer Sicht keine Rolle, ob man einen „starken“ metaphysischen oder einen „schwachen“, „liberalen“ nachmetaphysischen Naturalismus favorisiert. Da ich „Naturalismus“ und „Physikalismus“ und noch allgemeiner „Materialismus“ überhaupt nicht als Namen für den einzig akzeptablen Theoriestandard der Philosophie halte, setze ich auch Epitheta wie „stark“, „schwach“ und „liberal“ in Anführungszeichen, da diese sich an der Annahme orientieren, die philosophische Theoriebildung müsse der Natur der Naturwissenschaften ihre Treue schwören und bemesse daran ihre Stärke.<sup>12</sup>

## I. Das Argument aus der Faktizität

Der neutrale Realismus ergibt sich zunächst aus einem Argument, das ich als „das Argument aus der Faktizität“ bezeichne. Dieses zeigt, dass irgendein Realismus notwendig ist, wobei es eben noch keine Annahmen darüber hinreichend begründet, für welche Gegenstandsbereiche ein Realismus anzunehmen ist. Das Argument zeigt lediglich, dass jede Position an irgendeiner Stelle realistische Voraussetzungen treffen muss. Ich halte es für den gemeinsamen Nenner der Zurückweisung eines übergeneralisierten Konstruktivismus in Paul Boghossians *Angst vor der Wahrheit* und Quentin Meillassoux' *Nach der Endlichkeit*.<sup>13</sup>

Man kann das Argument auf die folgende Weise rekonstruieren. Nehmen wir an, wir hätten Anlass, eine bestimmte epistemisch relevante Registratur (unsere Sinnesphysiologie, eine sittliche Gemeinschaft, die Religion, das Bewusstsein usw.) eines systematischen Irrtums zu verdächtigen. Farben könnten etwa aufgrund ihrer Relativität auf sinnesphysiologisch beschreibbare variable Registraturen (hindisches Sehen hat eine niedrigere Auflösung als menschliches, die Möglichkeit vertauschter

<sup>10</sup> Vgl. etwa Habermas (1999), 24, 37, 46 f., 73.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Gabriel (2013), (\*2014a), (\*2014b), (2015).

<sup>12</sup> Vgl. Putnams (teilweise polemische) Kritik am Naturalismus in Putnam (2012).

<sup>13</sup> Vgl. Boghossian (2013) sowie mein Nachwort zu dieser Ausgabe und Meillassoux (2008).

Farbspektren usw.) nicht realistisch rekonstruiert werden. Wer folglich meint, eine Wiese sei grün und eine Tomate rot, begehe einen systematischen Irrtum, der systematisch ist, weil bestimmte Filter interne Repräsentationen erzeugen, die mit beschreibbaren Regelmäßigkeiten einhergehen. Dies gilt auch für Werturteile, die man auf sittliche Gemeinschaften restriktiv. Vielleicht findet man Menschenrechte gut, weil man Christ ist usw. Da man nun die Regelmäßigkeiten selber nicht bestreiten möchte, liegt es nahe, eine relativistische Theorie vorzulegen, die dann behauptet, dass etwas relativ auf eine bestimmte epistemisch relevante Registratur so-und-so erscheint, wenn es an sich (außerhalb der Relation) auch ganz anders ist oder sein mag. Meillassoux nennt eine solche Position „Korrelationismus“ und Boghossian „Relativismus“.<sup>14</sup>

Nehmen wir nun an, es bestünde ein generalisierbarer Verdacht, der uns etwa zum transzentalen Idealismus oder im Extremfall sogar bis zum Solipsismus führen könnte. Wir meinten dann, es gäbe überhaupt nichts, wenn es keine epistemisch relevante Registratur gäbe. Die logische Form von Farben als Eigenschaften, die auf subjektive Registraturen relativ sind, ließe sich so weit generalisieren, dass sie – wie Kant tatsächlich meint – auch noch auf die Raumzeit zutrifft.<sup>15</sup> Dann mag es zwar noch immer ein unzugängliches Ding an sich geben, dies spielt dann aber für die überprüfbare Objektivität unserer Überzeugungen keine eigentliche Rolle mehr. Oder ein solches unzugängliches Ding an sich erweist sich auch noch als zurückführbar auf einen systematischen Irrtum, dann droht der Solipsismus Einzug zu halten. Oder in Boghossians Variante: wie schließen wir aus, dass für alle Aussagen gilt, dass sie nur deswegen wahr oder falsch sind, weil die Aussagen aufgrund einer vorgängigen Registratur Gegenstände und Tatsachen hervorbringen oder konstruieren? Die Farbregistratur macht Aussagen über Farben (bzw. mindestens über Farbqualia) wahr oder falsch. Warum gilt dies nicht im Allgemeinen? Gibt es nicht für jede Aussage eine ihr zugeordnete Registratur, relativ auf die wir uns die Überprüfbarkeit der Aussage verständlich machen müssen?

An diesem Punkt stellt sich heraus, dass die Wahrheitsbedingungen einer globalen bzw. universalen korrelationistischen oder relativistischen Theorie voraussetzen, dass wir die Theorie nicht ihrerseits dadurch wahr machen, dass wir sie für wahr halten.<sup>16</sup> Wir können die Theoriebildung nicht insgesamt unter einen systematischen Vorbehalt stellen. Nehmen wir den Extremfall des Solipsismus, der scheinbar eine Instanz eines globalen Relativismus in Boghossians Sinn ist. Es gibt ihm zufolge ja keine Gegenstände und Tatsachen, die es nicht genau deswegen gibt, weil sich jemand (der oder die einzige) auf diese bezieht. Der Solipsismus leuchtet nicht unmittelbar ein, es ist ja nicht so, dass ihn jeder buchstäblich für wahr hält. Unsere Ausgangsposition ist eine andere, weshalb der Solipsismus sich erst argumentativ ergeben muss, um als eine Instanz des Relativismus aufzutreten. Müsste er

<sup>14</sup> Im Einzelnen zieht insbesondere Meillassoux andere Schlüsse aus seiner Präsentation. Meine Einwände gegen seinen Versuchsaufbau habe ich ausgeführt in Gabriel (2015).

<sup>15</sup> Vgl. zur Diskussion Allais (2007).

<sup>16</sup> Dies gilt jedenfalls für einen so motivierten Relativismus. Dies entspricht keineswegs jeder Gebrauchsweise des Ausdrucks und trifft vermutlich auch viele Positionen nicht, die heute als „Relativismus“ diskutiert werden. Vgl. dazu Schmitt (2014).

sich nicht argumentativ im Kontrast zu anderen Positionen ergeben, wäre er auch kein Relativismus, sofern eine Position nur dann „relativistisch“ ist, wenn es Alternativen gibt, auf die man etwas relativieren kann (etwa ein Aussagesystem, aus dem die Falschheit des Solipsismus folgt). Der Solipsismus muss also erklären, warum man ihn entweder für wahr oder für falsch halten kann. Doch damit unterstellt er ja systematische Regelmäßigkeiten, die sich als Argument für den Solipsismus ausdrücken müssen – jedenfalls solange dieser noch eine philosophische Theorie und nicht etwa eine meditativ zu erlangende Erleuchtung sein will. Diese Regelmäßigkeiten kann man nicht wiederum dadurch systematisch in Frage stellen, dass man sie auf den Solipsismus relativiert. Der Solipsismus ist jedenfalls nicht in derselben Weise relativ auf den Solipsismus wahr wie alle anderen Aussagen relativ auf ihn wahr sind, wenn er denn wahr ist. Der Solipsismus ist selbst eine nach seinen Standards absolute Tatsache, wenn er wahr ist, eine Tatsache, die mit den relativen Tatsachen kontrastiert, die er für die einzigen hält, die bestehen.

Dies bedeutet, dass jede noch so relativistische oder solipsistische Position an irgendeiner Stelle absolute Tatsachen einführt, d.h. hier Tatsachen, die auch dann als vollgültig individuierte Tatsachen bestanden hätten, wenn niemandem dies aufgefallen wäre, wenn niemand sie registriert hätte. Es gibt also notwendigerweise registrierungsunabhängige Tatsachen, wenn es überhaupt Tatsachen gibt. Dies ist die Grundstruktur des Arguments aus der Faktizität.

Boghossian fügt seinen Versionen dieses Arguments noch eine spezifische Wendung hinzu. Seine Absicht ist es, einen für die Erkenntnistheorie verwertbaren Beleg dafür zu gewinnen, dass wir unserer durchschnittlichen modernen alltäglichen Ausgangssituation vertrauen können.<sup>17</sup> Diese besteht darin, dass wir uns auf einige Schlussregeln oder epistemischen Prinzipien verlassen und insbesondere davon ausgehen, dass Austins berühmte „mittelgroße trockene Güter“<sup>18</sup> in etwa so sind, wie sie uns erscheinen. Tische, Äpfel, Bäume und Personen, aber auch den Erdmond oder den Rhein halten wir nicht für Trauminhalte und wenden dabei inferentielle Strukturen auf sie an, die wir auch nicht für erträumt halten. Wenn wir etwa drei grüne und drei rote Äpfel in den Kühlschrank gelegt haben, gehen wir davon aus, dass sich nun insgesamt sechs Äpfel im Kühlschrank befinden. Demgegenüber sehen wir in der Regel keinen Grund, diese Annahme unter irgendeinen Vorbehalt zu stellen, weil es sein könnte, dass das Leben ein Traum ist. Skeptische Hypothesen oder allgemein extrem revisionäre Erklärungsmuster wie der US-amerikanische christlich-fundamentalistische Kreationismus erzeugen normalerweise keine echte epistemische Reibung. Unsere diffusen, teils explizit schließenden teils durch Gebrauch eingespielten modernen Einstellungen kann man etwas grob als ein epistemisches System bezeichnen. Nennen wir es das *moderne epistemische System*.

Boghossian weist nun darauf hin, dass das moderne epistemische System nicht einfach schon dadurch aufgeweicht werden kann, dass wir es als einen Regelkanon deuten, relativ auf den bestimmte Überzeugungen als berechtigt und andere als unberechtigt gelten. Dies gilt jedenfalls dann, wenn man ein angebliches oder wirk-

<sup>17</sup> Vgl. Boghossian (2013), Kap. 7.

<sup>18</sup> Vgl. Austin (1962), 8.

lich etabliertes alternatives epistemisches System heranzieht und nun den Anspruch erhebt, dass man nur dann berechtigt beim modernen epistemischen System bleiben kann, wenn man dafür nicht-zirkuläre Gründe anführt. Denn warum sollten die Tatsachen, die wir im Rahmen des modernen epistemischen Systems beobachten, erst dadurch zu Tatsachen werden, dass wir eine Begründungsstufe aufsteigen, um die Tatsachen über das moderne epistemische System namhaft zu machen? Das Argument aus der Faktizität zeigt vielmehr, dass kein möglicher Aufstieg in der Begründungsordnung dazu führt, dass wir die Anerkennung absoluter Tatsachen vermeiden können. Der Realismus ist also unvermeidlich. Sollte der relativierende Zug, dem modernen epistemischen System irgendeine Alternative beizugesellen, beabsichtigen oder darauf hinauslaufen, den Realismus im Allgemeinen zu unterminieren, sind wir berechtigt, diesen Zug von vornherein abzulehnen. Auf diese Weise erkennen wir, dass uns das Argument aus der Faktizität einen Grund *a priori* dafür gibt, bestimmte Prinzipien, von denen wir ausgehen, aufrechtzuerhalten. Boghossian zufolge stützt das Argument aus der Faktizität auf diese Weise erstens *direkt* einen allgemeinen „Tatsachenobjektivismus“<sup>19</sup> und zweitens *indirekt* das moderne epistemische System.

Allerdings kann es dabei nicht bleiben. Es ist auffällig, dass Boghossian als Resultat des Arguments aus der Faktizität im ersten Schritt einen neutralen „Weltteig“<sup>20</sup> gewinnt, an dem keine Variante des Form-Inhalts-Dualismus rütteln kann. Um diesen Weltteig über den Umstand hinaus anzureichern, dass er der Erkenntnistheorie als Faktizitätsgrund dient, führt Boghossian zumaldest behelfsweise den Begriff epistemischer Systeme ein. Auf diese Weise wird sichtbar, dass der Weltteig uns nicht nur als Weltteig, sondern als binnendifferenzierte Tatsachenstruktur erscheint. Wenn es stimmt, dass es ein modernes epistemisches System (MEP) und daneben auch noch andere alternative epistemische Systeme (AEP) gibt (die sich nur nicht als epistemisch gleichberechtigt erweisen können), liegt es nahe, diesen Systemen verschiedene Aussagen zuzuordnen, etwa

- (MEP1) Die Erde ist ca. 4,5 Milliarden Jahre alt.
- (AEP1) Die Erde ist ca. 6000 Jahre alt.

Natürlich möchte Boghossian die durch (MEP1) ausgedrückte Tatsache für objektiv wahr, den durch (AEP1) ausgedrückten Sachverhalt hingegen für objektiv falsch halten dürfen. Doch dies setzt voraus, dass der Weltteig keineswegs jemals als unendifferenziert beobachtet werden kann. Er erscheint vielmehr immer schon geordnet. Vor diesem Hintergrund schuldet uns Boghossian einen ausgearbeiteten Tatsachenbegriff. Dies gilt *a fortiori* für Meillassoux, der kurzum von Faktizität spricht, ohne den daran gebundenen Tatsachenbegriff irgendwie zu explizieren. Boghossian und Meillassoux plädieren zuletzt nicht für einen neutralen Realismus, sondern verfolgen das Ziel, ihre Ausgangsposition gegen skeptische, konstruktivistische oder idealistische Manöver zu verteidigen, die jeweils mit einer haltlosen Relativierung

---

<sup>19</sup> Boghossian (2013), 32.

<sup>20</sup> Boghossian (2013), 41.

beginnen, die sich als unhaltbarer Verstoß gegen das Argument aus der Faktizität erweist.

Doch das Argument aus der Faktizität spricht nur durch bestimmte epistemologische Zusatzannahmen angereichert für die Privilegierung einer bestimmten Art von Tatsachen. Diese Zusatzannahmen teile ich nicht. Um die Neutralisierung des Realismus voranzutreiben, möchte ich deswegen zunächst den Tatsachenbegriff näher bestimmen.

Unter einer *Tatsache* verstehe ich etwas, was über etwas wahr ist. Es ist wahr über mich, dass ich gerade vor meinem Bildschirm sitze, es ist wahr über Frankfurt, dass es östlich von Paris liegt, wahr über 7 und 5, dass man 12 erhält, wenn man sie addiert, wahr über Faust, dass er Gretchen erobern möchte, wahr über menschliches Leben, dass es unter einem Anspruch auf Würde steht usw. Ich führe den Tatsachenbegriff damit also nicht ein, um die Wahrheitsfähigkeit von Aussagen, Gedanken oder Überzeugungen zu erklären. Tatsachen sind nicht primär Wahrmacher, sie sind selbst Wahrheiten. Wir drücken uns ja auch so aus, dass wir Tatsachen als Wahrheiten bezeichnen. Wenn wir sagen, dass es eine Wahrheit ist, dass München im Unterschied zum Umland häufig von der SPD regiert wird, reden wir über München, das Umland und ihre politische Struktur und nicht über unsere Aussagen über diese Gegenstände.

Das leuchtet natürlich nicht ein, wenn man Vertreter dessen ist, was ich als „naive Einzeldingontologie“ bezeichne.<sup>21</sup> Dann geht man davon aus, dass es eine Welt gibt, die aus Einzeldingen besteht, die irgendwie so (raumzeitlich) angeordnet sind, dass gewisse Sätze durch ihre Arrangements wahr gemacht werden. „Tatsache“ wird dann als „Wahrmacher“ verstanden, was nahelegt, dass Tatsachen selbst keine Wahrheiten, sondern eben Wahrmacher seien. Dagegen möchte ich an der alltäglichen Rede von Wahrheiten festhalten. Denn wir verwenden ja auch ohne Probleme kontrafaktische alethische Konditionale wie etwa

- (KAK1) Selbst wenn es niemandem aufgefallen wäre, wäre es wahr gewesen, dass der Mond ein herumfliegender Stein ist.

oder

- (KAK2) Selbst wenn niemand jemals etwas behauptet oder geglaubt hätte, wäre es wahr gewesen, dass es Vulkane gibt.

(KAK2) spricht nicht etwa der Aussage, „dass es Vulkane gibt“, einen Wahrheitswert zu. Wir sollten an dieser Stelle auch nicht etwa Propositionen als Aussagenschatten einführen, womit man nur um jeden Preis die repräsentationalistische Grundannahme aufrechterhalten will, dass Tatsachen nicht schon von sich her Wahrheiten sind.

Will man wissen, ob man Realist ist, ist es sinnvoll, seine Einstellung zu einer bestimmten Sorte kontrafaktischer Konditionale zu überprüfen. Was wäre der Fall gewesen, wenn bestimmte repräsentationale oder epistemische Systeme niemals

---

<sup>21</sup> Vgl. dazu wiederum Gabriel (2014b).

existiert hätten? Auf diese Weise vermeidet man beide problematische Weichenstellungen der Realismusdebatte und begibt sich auf ein neutrales Gebiet.

Dass nun etwas über etwas wahr ist, kommt nicht im Allgemeinen dadurch zu stande, dass wir es uns in irgendeiner buchstäblichen oder metaphorischen Form vor Augen führen; die Repräsentation einer Tatsache bringt diese nicht in allen Fällen hervor (will sagen: es mag Fälle wie einige soziale Tatsachen geben, für die gilt, dass sie nur bestehen, weil wir sie auf eine bestimmte Weise repräsentieren<sup>22</sup>). Diese Position verdient sicherlich den Namen eines Tatsachenobjektivismus. Allerdings kommt sie ohne vorgängige Privilegierung bestimmter Tatsachen oder einer bestimmten Tatsachenklasse aus.

Um einen Realismus handelt es sich dabei mindestens in der Hinsicht, dass das Bestehen von Tatsachen nicht im Allgemeinen dadurch zustande kommt oder aufrechterhalten wird, dass es irgendein epistemisches System oder irgendeine Registratur gibt, welche die Eigenschaft hat, wahre oder falsche Repräsentationen zu generieren.

Das Profil von Boghossians Privilegierung des ziemlich vagen modernen epistemischen Systems wird allenfalls dadurch deutlich, dass es sich dezidiert von kreationistisch verstandenen Schöpfungsmythen abgrenzt und ihnen mit guten Gründen die gleiche Berechtigung auf dem Feld der Erklärung bestimmter Naturereignisse abspricht. Der Kontrast zwischen

(MEP1) Die Erde ist ca. 4,5 Milliarden Jahre alt.

und

(AEP1) Die Erde ist ca. 6000 Jahre alt.

lässt kaum Spielraum, um (MEP1) ohne komplizierten konstruktivistischen Theorieüberbau zu relativieren. Soweit, so gut. Doch wie steht es mit den folgenden beiden Aussagen:

(MEP2) Manchmal stehen gescheckte (und damit mehrfarbige) Giraffen auf Bergen.

(AEP2) Es gibt im Grunde genommen weder Giraffen noch Farben noch Berge.

Nennen wir in Anlehnung an Ben Caplan „Mikrofundamentalismus“<sup>23</sup> die These, dass es in Wirklichkeit oder im Grunde genommen nur Elementarteilchen gibt, aus denen alle Dinge mittlerer Größenordnung bestehen. Man kann sich allerlei Gründe ausmalen, die für den Mikrofundamentalismus sprechen mögen. Entscheidend ist hier nur, dass er mit einem Schlag unsere Überzeugungen über Farben, Giraffen und Berge bedroht und sie durch alternative Überzeugungen ersetzt. Diesen müssten wir Boghossians Prämissen folgend unter Umständen die alleinige Objektivität zusprechen. Dann wäre (AEP2) wahr, was (MEP) eine Erklärungslast aufbürdet. Natürlich könnte Boghossian (AEP2) als Aussagen zu (MEP) rechnen und sagen, dass wir modernen Menschen unter Umständen bereit sein müssten, den Mikrofun-

<sup>22</sup> So natürlich Searle (2011) für alle sozialen Tatsachen. Vgl. dagegen einschränkend Gabriel (i. Ersch.).

<sup>23</sup> Caplan (2011), 108.

damentalismus zu akzeptieren. Dennoch bestünde eine Spannung zwischen Boghossians Anspruch, Berge und Giraffen gegen den Kreationismus zu verteidigen, und dem Umstand, dass seine eigenen Prämissen dazu beitragen könnten, die Berge und Giraffen zu unterminieren.<sup>24</sup> Zumaldest stellt dies den Anspruch in Frage, bestimmte Aussagen der Ausgangsposition erhärten zu wollen, da die Ausgangsposition von MEP selbst erhebliches Unterminierungspotential hat.

Nehmen wir ein anderes Beispiel, das illustriert, worauf ich hinaus will: mein linker Zeigefinger. Handelt es sich bei meinem linken Zeigefinger um einen Zeigefinger oder ist er vielmehr metaphysisch identisch mit den Elementen, aus denen er besteht? Welche Überzeugung soll ich für berechtigt halten, scheinen doch beide zum vagen modernen epistemischen System zu passen? Boghossians Versuch, den neutralen Realismus unter Rekurs auf das ziemlich vage (MEP) konkret anzureichern und damit von der Neutralität Abstand zu nehmen, bleibt also zu unbestimmt. Von dort aus führt jedenfalls kein gut begründeter Weg zurück zum Naturalismus, den man oft für den metaphysischen Unterbau von (MEP) hält.

## II. Ontologischer Pluralismus

An dieser Stelle kommt der ontologische Pluralismus ins Spiel, dessen Grundidee man anhand einer modifizierten Überlegung Hilary Putnams einführen kann. Das folgende Beispiel nenne ich die *Würfelallegorie*. Nehmen wir an, auf einem Tisch lägen drei Würfel, ein blauer, ein roter und ein weißer Würfel. Nun fragen wir einen unbefangenen Passanten, wie viele Gegenstände sich auf dem Tisch befinden, was normalerweise die Antwort „3“ auslösen dürfte. In diesem Fall hätte der Passant vermutlich die Würfel gezählt. Ein Physiker mit metaphysischen Neigungen wird dagegen etwa eine Abschätzung der ‚auf dem Tisch befindlichen‘ (wenn man sich behelfsweise so ausdrücken darf) Elementarteilchen als Annäherung geben, so dass er die ebenfalls korrekte Antwort „N“ geben wird, wobei N erheblich größer als 3 ist. Eine kreative Antwort könnte in der Lage ein einziges Kunstwerk, etwa eine ironische Anspielung auf die Filme Kieslowskis sehen usw.

Putnam selbst beschreibt ähnliche Beispiele so, dass er daraus Indizien für seine These der „begrifflichen Relativität“<sup>25</sup> gewinnt. Diese These beruht auf der Beobachtung, dass alle korrekten Antworten auf die Frage nach der Anzahl der Gegenstände vorgängig eine jeweils andere Bedeutung von „Gegenstand“ in Anschlag bringen. Was als „Gegenstand“ gelte, hänge von begrifflichen Präferenzen ab. Sobald diese feststünden, gäbe es objektiv wahre, d. h. richtige Antworten auf die Frage, wie viele Gegenstände sich auf dem Tisch befinden. Da Putnam nicht von der Annahme abweicht, Existenz ließe sich durch den Existenzquantor und damit über Anzahlen verstehen, schließt er, dass es keine Ontologie diesseits begrifflicher Präferenzen

<sup>24</sup> Vgl. dazu De Caro (2014). De Caro führt aus, dass es zwei Spielarten des Realismus gibt, da dieser dazu neige, sich entweder am „common sense“ oder an den Naturwissenschaften zu orientieren, die dabei so gedeutet werden, dass sie unsere alltäglichen Überzeugungen potentiell unterminieren.

<sup>25</sup> Vgl. dazu die klare Darstellung der These der begrifflichen Relativität in Putnam (2004), 33–70.

geben kann. Die Antwort auf die Frage, wie viele Gegenstände es in der Würfelsituation gibt, hänge davon ab, was als Gegenstand gilt. In *Ethics Without Ontology* schließt er daraus auf eine ontologische Behauptung:

Wie kann die Frage, ob etwas *existiert*, eine Sache der *Konvention* sein? Mein Vorschlag lautet, die Frage folgendermaßen zu beantworten: Dasjenige, was Logiker „den Existenzquantor“ nennen, das Symbol „ $(\exists x)$ “, und seine normalsprachlichen Gegenstücke, die Ausdrücke „es gibt“, „es existieren“, „einige“ usw., *haben keinen einzigen absolut präzisen Gebrauch, sondern eine ganze Familie von Gebrauchsweisen.*<sup>26</sup>

Die These der begrifflichen Relativität charakterisiert unsere Situationsbeschreibungen. Putnam vertritt damit einen ontologischen Antirealismus in dem Sinn, dass die Bedeutung von „Existenz“ durch diskursive Praktiken (Gebrauchsweisen) ausdifferenziert wird. Um dies besser zu verstehen und es durch ein realistisches Pendant zu ersetzen, sind einige Unterscheidungen notwendig.

Unter *Ontologie* verstehe ich die systematische Beantwortung der Frage, was „Existenz“ bedeutet bzw. was Existenz ist. Unter *Metaphysik* verstehe ich dagegen eine Theorie der Totalität im maximal unrestringierten Sinn von „alles überhaupt“. Ich nenne dies auch eine Theorie der Welt als Welt.<sup>27</sup> Der *ontologische Realismus* behauptet, dass vieles auch dann existiert hätte, wenn es keine Begriffsverwender gegeben hätte. Der *ontologische Antirealismus* bestreitet dies, insbesondere auch dann, wenn er lediglich behauptet, dass es keine vollständige Antwort auf die Frage gibt, was Existenz ist, die Sprecher unerwähnt lässt. Jede vollständige Antwort auf diese Frage setze voraus, dass man an irgendeiner Stelle eine Antwort auf die Frage gibt, was „Existenz“ bedeutet, was man nicht ohne Erwähnung von Sprechern klären könne. Der *metaphysische Realismus* behauptet, dass es die Welt gibt, dass sie auch dann existiert hätte, wenn es keine Begriffsverwender gegeben hätte. Der *metaphysische Antirealismus* bestreitet dies.

Ich selbst vertrete einen ontologischen Realismus und einen metametaphysischen Nihilismus. Unter letzterem verstehe ich die Behauptung, dass es keine unrestringierte Totalität im Sinn von „alles überhaupt“ gibt. Ich bin also weder metaphysischer Realist noch metaphysischer Antirealist, sondern bin der Meinung, dass es keine solche unrestringierte Totalität gibt, über die man eine Theorie formulieren könnte. Unter diesen Voraussetzungen sollte man Ontologie und Metaphysik unabhängig voneinander behandeln. Bis zu einem gewissen Grad könnte Putnam dem durchaus zustimmen, da er jedenfalls kein metaphysischer Realist ist und seine These der begrifflichen Relativität gegen die Annahme einer unrestringierten Totalität spricht. Und in *Ethics Without Ontology* scheint er unter „Ontologie“ ohnehin eher dasjenige zu verstehen, was ich als „Metaphysik“ bezeichne, um die begriffliche Relativität gegen eine solche Theoriebildung ins Feld zu führen.

---

<sup>26</sup> Meine Übersetzung von Putnam (2004), 37: „How can the question whether something *exists* be a matter of *convention*? The answer, I suggest, is this: what logicians call „the existential quantifier“, the symbol „ $(\exists x)$ “, and its ordinary language counterparts, the expressions „there are“, „there exist“ and „there exists a“, „some“, etc., do not have a single absolutely precise use but a whole family of uses.“

<sup>27</sup> Vgl. dazu Gabriel (2006).

Allerdings ist Putnam ontologischer Antirealist. Die Pluralität richtiger Antworten auf die Frage, wie viele Gegenstände es in der Würfelallegorie gibt, wird ihm zufolge nämlich durch die Pluralität der Gebrauchsweisen des Existenzprädikats hervorgebracht. Damit erübriggt sich die Frage, wie viele Gegenstände die Würfelwelt an sich enthält, da eine solche Form von Existenz seines Erachtens gar nicht zuschreibbar wäre. Die Ausgangsüberlegung Putnams beruft sich auf unsere Fähigkeit, Situationen verschieden zu beschreiben. Doch die Frage lautet, unter welchen Bedingungen die Pluralität von Beschreibungen eigentlich objektiv ist, d.h. hier unter welchen Bedingungen wir davon ausgehen können, dass Existenz auf vielfältige Weise wahrheitsgemäß ausgesagt wird. Und hier weiche ich von Putnam ab.

Putnam vertritt durchaus auch einen ontologischen Pluralismus, bindet die Bedeutung von Existenz dabei allerdings an eine Pluralität von Gebrauchsweisen. Er erklärt die Gültigkeit des ontologischen Pluralismus also unter Rekurs auf diskursive Praktiken. Damit funktioniert sein Modell unter der Voraussetzung, dass es etwas gibt, das wir verschieden beschreiben, so dass zumindest unklar ist, ob Putnam letztlich nicht einfach die These vertritt, es gebe eine Welt oder Wirklichkeit, die wir verschieden beschreiben, was nicht schon implizieren soll, dass sie so differenziert ist, wie wir sie beschreiben. Doch widerspricht dies der Beobachtung, dass die Würfelwelt tatsächlich 3 Würfel und N Elementarteilchen enthält. Es trifft nicht zu, dass es in der Würfelwelt 3 Würfel gibt, weil wir sie so-und-so beschreiben, und N Elementarteilchen, weil wir sie so-und-so beschreiben.

Entsprechend schlage ich vor, die Situation anders zu beschreiben. An erster Stelle gilt es, die metaphysische Voraussetzung aufzugeben, es müsse eine Wirklichkeit geben, die wir verschieden beschreiben, die an sich selbst aber nichts mit Beschreibungen zu schaffen hat (außer dass sie irgendwie an deren Richtigkeit beteiligt sein mag). Der einfachste Grund, der gegen diese Voraussetzung spricht, liegt darin, dass unsere Beschreibungen dieser Wirklichkeit *ex hypothesi* ebenso wirklich sind, wie dasjenige, was sie beschreiben. Das sieht man einfach daran, dass wir unsere Beschreibungen ja ebenfalls verschieden beschreiben können. Dass es etwas gibt, das wir auf verschiedene Weisen richtig beschreiben können, setzt folglich nicht voraus, dass dasjenige, was wir beschreiben, selbst keine Beschreibung ist oder eine völlig andere Struktur als die Beschreibungen hat. Was es heißt, dass wir etwas auf vielfache Weise richtig beschreiben können, versteht man nicht dadurch besser, dass man eine an sich unbeschriebene Wirklichkeit voraussetzt, zu der man nun Beobachter hinzufügt, die sich zur unbeschriebenen Wirklichkeit aufgrund ihrer begrifflichen Präferenzen jeweils anders verhalten mögen. Es gilt also, *a limine* ohne den Dualismus von Geist und Welt auszukommen, da dieser massive metaphysische Voraussetzungen trifft. Doch warum sollte man diese Voraussetzungen nicht einfach teilen?

An erster Stelle spricht die Inkohärenz des Weltbegriffs gegen den Dualismus von Geist und Welt. Der Dualismus von Geist und Welt – auch in der Form einer homogenen Wirklichkeit auf der einen und ihrer vielfarbigen Beschreibungen auf der anderen Seite – beruht auf der Totalitätsunterstellung, die mit dem Weltbegriff einhergeht, was Habermas kurzum als „formale Weltunterstellung“ bezeichnet. Gegen

diese Totalitätsunterstellung stehen u.a. die Argumente Kants und Cantors sowie ihre gegenwärtigen Präzisierungen, etwa durch Graham Priest oder Patrick Grim.<sup>28</sup>

An zweiter Stelle spricht gegen diesen Dualismus, dass selbst dann, wenn die Totalitätsunterstellung angemessen wäre, der Geist ohnehin zur Welt gehörte, wenn diese denn vollständig im Sinn der unrestringierten Totalität von „alles überhaupt“ sein soll.<sup>29</sup>

An dritter Stelle spricht aber auch die Struktur seiner Erklärungsordnung gegen den Dualismus von Geist und Welt, was im vorliegenden Zusammenhang besonders relevant ist. Denn dieser Dualismus empfiehlt sich meist dadurch, dass er den Realismus stützen soll. Während unsere Beschreibungen variieren mögen und ohnehin ohne unser Zutun nicht existierten (da sie unsere Leistungen sein sollen), wird die Welt als fester Anhaltspunkt unserer Bezugnahmen eingeführt. Diese Erklärungsordnung kann man auch schon bei Descartes festmachen, wenn er das Mentale unter anderem auch durch seine Irrtumsanfälligkeit, d.h. durch das Wahr-oder-Falsch-sein-Können, definiert und die Welt als Bereich von Wahrmachern und nicht von Aussagen oder Gedanken eingeführt wird. Doch damit wird unbegründet gegen den neutralen Realismus verstoßen, was eine ganze Reihe von Erklärungsstrategien nach sich zieht, die alles, was mit dem im ersten Schritt unterstellten Weltbild unvereinbar ist, umdeuten, reduktiv erklären oder theoretisch eliminieren müssen.

Dies ist insbesondere ontologisch problematisch. Nehmen wir ein einfaches Beispiel, um dies zu illustrieren, nämlich den Satz

(E<sub>1</sub>) Es gibt keine Einhörner.

Auf den ersten Blick dürfte jeder Leser dieser Zeilen dazu neigen, (E<sub>1</sub>) für wahr zu halten. Dennoch gibt es natürlich Einhörner, etwa im Film *Das letzte Einhorn* oder im ontologisch verspielten Malbuch *Unicorns Are Jerks: A Coloring Book Exposing the Cold, Hard, Sparkly Truth*.<sup>30</sup> Dass es genau ein Einhorn in *Das letzte Einhorn* und viele Einhörner in *Unicorns Are Jerks* gibt, trifft nicht deswegen zu, weil es eine einzige Wirklichkeit gibt, die wir verschieden beschreiben. Die drei Sätze

(E<sub>1</sub>) Es gibt keine Einhörner.

(E<sub>2</sub>) Es gibt genau ein Einhorn.

(E<sub>3</sub>) Es gibt mehrere Einhörner, die sich übrigens alle schlecht benehmen.

sind alle drei wahr und zwar nicht deswegen, weil sie die Wirklichkeit auf verschiedene Weisen beschreiben. Diesen Pluralismus erkläre ich dadurch, dass ich Existenz als den Umstand verstehe, dass etwas in einem Sinnfeld erscheint. Ohne hier den Begriff der „Erscheinung in einem Sinnfeld“ weiter erläutern zu müssen, kann man die Idee auch verkürzt als Bereichsontologie auffassen. Dass etwas exis-

<sup>28</sup> Vgl. Priest (?2002), Grim (1991). Vgl. zu einer Rekonstruktion dieser Debatte mit eigenen Argumenten die Bonner Habilitationsschrift von Guido Kreis, Kreis (2014). Kreis argumentiert dabei dafür, dass diese Debatte nicht von bestimmten Auffassungen von Mengen abhängt, was ich selbst bestreite und deswegen modifizierte Argumente gegen die Kohärenz des Weltbegriffs vortrage. Vgl. dazu Gabriel (2015).

<sup>29</sup> Vgl. dazu Gabriel (?2013). Vgl. auch die Argumentation bei Schrödinger (1989), Kap. 3.

<sup>30</sup> Ich danke Abby Rutherford und Dorothee Schmitt für dieses wunderbare Weihnachtsgeschenk, ohne dass mein ontologisches Beispelfundus auf *Das Letzte Einhorn* eingeschränkt wäre.

tiert, bedeutet, dass es in einem Bereich vorkommt. Das letzte Einhorn existiert dann im Film *Das letzte Einhorn*, doch nicht da, da es ja auch in der Wirklichkeit des Films bestimmten Bereichen zugeordnet wird. Entsprechend verstehe ich den Satz

(E<sub>a</sub>) Es gibt genau eine natürliche Zahl zwischen 3 und 5.

als eine Aussage über einen Bereich, nämlich den Bereich der natürlichen Zahlen. Analoges gilt auch für

(E<sub>b</sub>) Es gibt die Bundesrepublik Deutschland.

Diese gibt es z.B. in einem Staatenverbund, der EU, oder im Bereich moderner Demokratien. Wendet man diese Form des ontologischen Pluralismus auf die Allegorie der Würfel an, kann man sagen, dass es drei Würfel im Würfelbereich und N Elementarteilchen in einer bestimmten Raumzeitregion gibt. Die Versuchung, nach einer einheitlichen Reduktionsbasis für alle diese Aussagen zu suchen und etwa die Würfel und das Würfelkunstwerk auf die Raumzeitregion zu reduzieren, verstößt umgehend gegen die damit akzeptierte Existenz der verschiedenen Beschreibungen, wie man sich dann wohl mindestens noch ausdrücken müsste. Warum sollte es aber „*nur ein Gebiet von Gegenständen und daher nur eine Wissenschaft*“<sup>31</sup> geben, wie Carnap sich ausdrückt, um einen metaphysischen Realismus zu formulieren? Warum sollte man gar aufgrund einer vernünftigen Verpflichtung auf den Realismus annehmen, Germanistik, Soziologie, Politikwissenschaft, womöglich auch Geologie, Biologie und Chemie seien keine Wissenschaften mit objektiv wahren Verpflichtungen, da es diese ohnehin nicht im Plural geben könne?

Wie für jede andere metaphysische Position gilt auch für den metaphysischen Realismus, dass man sie nicht einfach für ein Resultat oder eine alternativlose Beschreibung der Physik halten sollte. Dass es genau ein alles umfassendes Gegenstandsgebiet geben soll, ist keine Voraussetzung dafür, dass man Naturgesetze entdeckt oder lokale mikrophysische Zusammenhänge untersucht. Umgekehrt spricht die Absurdität des Versuchs, die Existenz der Bundesrepublik Deutschlands oder den Umstand, dass Faust sich in *Faust* in Gretchen verliebt, dadurch zu erklären, dass man eine physikalische Theorie aufstellt, schon gegen die metaphysische Voraussetzung, wir könnten nur dann einen ontologischen Realismus vertreten, wenn wir uns auch auf einen metaphysischen verpflichteten.

Nehmen wir den Fall dessen, was man häufig als „fiktionale Gegenstände“ bezeichnet. Die Tatsache, dass Faust sich in Gretchen verliebt, hängt nicht davon ab, was wir jetzt meinen. Selbst wenn niemand mehr meinte, dass Faust sich in Gretchen verliebt, verliebte Faust sich in Gretchen. Wir verstünden *Faust* nicht mehr, wenn wir nicht in Rechnung stellten, dass Faust sich in Gretchen verliebt. Insbesondere ist es sinnvoll zu sagen, Faust existiere wirklich. In *Faust* ist es der Fall, dass Faust wirklich existiert. Niemand bildet sich Faust ein – weder Mephisto noch Gretchen oder die Hexen. Man verstünde wirklich wenig von *Faust*, wenn man das Stück so interpretierte, als ob Mephisto sich die Existenz von Faust einbildete, und er in diesem Sinn etwa nur ein fiktionaler Gegenstand sei. Die Aussagen

<sup>31</sup> Carnap (1998), 4.

(F<sub>1</sub>) Faust ist ein fiktionaler Gegenstand.

und

(F<sub>2</sub>) Faust existiert wirklich.

sind wiederum nicht unvereinbar, da Fiktion und Wirklichkeit nicht dadurch kontrastieren, dass es einen einzigen alles umfassenden Bereich, die Wirklichkeit, gibt, zu dem etwa Faust entweder gehört oder nicht gehört. Die literarische Sachlage ist ohnehin ontologisch schon deswegen viel komplexer, weil Faust sowohl eine historische bzw. mindestens legendenumrankte Person als eben auch derjenige ist, der sich in Gretchen verliebt, ebenso wie *Tod in Venedig* wirklich von Venedig und München handelt und nicht nur scheinbar oder fiktional.

Kripke liegt deswegen richtig, wenn er darauf hinweist, dass es nicht nur „fiktionale Gegenstände“, sondern insbesondere auch „fiktionale fiktionale Gegenstände“ gibt.<sup>32</sup> Er schließt daraus allerdings, dass man letztlich einen restringierten und einen unrestringierten Existenzbegriff anerkennen müsse. Doch Fausts Existenz ist so restringiert oder unrestringiert wie jede andere Existenz, wenn es auch stimmen mag, dass Fausts Existenz in *Faust* niemals kausal zustande gekommen wäre, wenn niemand *Faust* geschrieben hätte, was literarische Einbildungskraft voraussetzt. Doch dies bedeutet für sich betrachtet ontologisch noch nicht sehr viel. Nehmen wir an, mächtige Außerirdische hätten den Erdmond in grauen Vorzeiten absichtlich hergestellt. Sie hätten ihn sich vorher in langer kultureller Überlieferung immer schon so-und-so ausgemalt. Dann existierte der Mond u. a. aufgrund der Einbildungskraft der Außerirdischen. Dies sollte aber kein Anlass sein, hinsichtlich des Mondes einen ontologischen Antirealismus zu vertreten. Dass einiges nur dann existiert, wenn es eine bestimmte kausale Vorgeschichte gibt, die menschliche oder sonstige Einbildungskraft involviert, bedeutet noch nicht, dass es etwa nicht wirklich ist oder geistabhängig existiert.<sup>33</sup> Gleichzeitig bedeutet es auch nicht, dass man sich ein ewig feststehendes Wirklichkeitsinventar ausmalt, dessen genaue Einrichtung wir erst nachträglich konstatieren können, da es genau darum ein wirkliches Inventar ist, weil es mit unserer Existenz nichts zu schaffen hat.

Gegenstände existieren nicht deswegen im Allgemeinen wirklich und Tatsachen bestehen nicht deswegen im Allgemeinen wirklich, weil es einen allumfassenden Gegenstandsbereich und eine ihm zugeordnete privilegierte Wissensform (*die Wissenschaft, science*) gibt, deren Existenz freilich kontingent ist. Daraus folgt aber nicht, dass man keinen ontologischen Realismus vertreten sollte, wie die Realismuskritik in postmodernen Zeiten insbesondere bei Luhmann und Rorty angenommen hat.

Das Scheitern des metaphysischen Realismus spricht ohne Zusatzannahmen nicht schon für antirealistische Manöver, da man einen neutralen Realismus vertreten kann, der sowohl ein ontologischer Realismus als auch ein ontologischer Pluralismus ist. Jüngst wurden die Aussichten eines ontologischen Pluralismus ins-

---

<sup>32</sup> Kripke (2013), 60 Anm. 3; 73, 78, 81.

<sup>33</sup> Vgl. dazu auch Marconi (2014).

besondere von Kristopher McDaniel und Jason Turner untersucht.<sup>34</sup> Dabei kehrt die phänomenologische Ontologie, allen voran: Heidegger zurück, der durchaus zutreffend als ontologischer Pluralist klassifiziert wird. Allerdings wird die Position des ontologischen Pluralismus dabei kaum ausgearbeitet. Es bleibt bei der, wie es in dieser Debatte heißt, metaontologischen Begründung der Kohärenz der vage bleibenden Position, es gebe „Seinsweisen (*ways of being*)“<sup>35</sup>. Diese These wird dann im Einzelnen u. a. im Rahmen des Kontrasts von restriktiver und unrestringierter Existenzquantifikation diskutiert.

Dabei wird die Ontologie allerdings von vornherein im Hinblick auf die Metaphysik diskutiert. Die Ontologie wird als Suche nach der fundamentalen Struktur der Wirklichkeit verstanden und Dissens in der Ontologie soll sich um die Bedeutung und Funktionsweise von Existenzquantifikation auf dem Niveau der fundamentalen Struktur drehen. Wie Turner schreibt, soll der ontologische Pluralismus die These sein, dass „die wahre Fundamentaltheorie multiple Existenzquantoren verwendet“<sup>36</sup>.

Ich teile den Prämissenrahmen dieser Debatte nicht, den ich für verfehlt halte, da ein metaphysischer Realismus bereits vorausgesetzt ist, so dass sich nur noch die Frage stellt, in welchem Grad wir die Welt oder Wirklichkeit als binnendifferenziert verstehen müssen. Dabei wird diese Differenzierung gerade nicht wie von Heidegger und der phänomenologischen Tradition meistens vorgesehen als Bereichsontologie verstanden, sondern vielmehr als Adverbialontologie. Ich meine damit das folgende: Eine *Adverbialontologie* nimmt an, dass man Existenz durch Adverbien pluralisieren kann. Man sagt, etwas existiere auf eine bestimmte Art und Weise, etwa wirklich, fiktional, zuhanden oder vorhanden. Dagegen steht Austins lakonische Bemerkung, Existenz sei keine gleichsam metaphysische Tätigkeit, die man verschieden ausführen könne.<sup>37</sup> Denn bei Existenz handelt es sich jedenfalls nicht um eine gewöhnliche oder eigentliche Eigenschaft und vermutlich auch nicht um ein Ereignis (im landläufigen Sinn). Heidegger schließt sich dagegen ausdrücklich Kants „These über das Sein“ an, wie er dies nennt, d. h. der Behauptung, Sein (im Sinne von Existenz) sei kein reales Prädikat (keine eigentliche Eigenschaft) und schließt ähnlich wie Kant und Frege, dass es sich bei Existenz um die Tatsache handelt, dass ein Bereich nicht-leer ist.<sup>38</sup> Turner kommt einer solchen Bereichsontologie immerhin nahe: „Quantoren geben uns einen Bereich von Dingen [a realm of things] und Prädikate lassen uns diesen Bereich aufteilen. Quantoren stehen an erster Stelle: erst nachdem wir unseren Dingbereich [domain of things] haben, den

<sup>34</sup> Vgl. McDaniel (2009), (2010a), (2010b), (i. Ersch.); Turner (2010), (2011). Vgl. zur Diskussion auch Caplan (2011).

<sup>35</sup> Meine Übersetzung von Turner (2010), 5: „According to *ontological pluralism*, there are different ways, kinds, or modes of being.“

<sup>36</sup> Meine Übersetzung von Turner (2010), 9: „To put ontological pluralism in a nutshell: *the true fundamental theory uses multiple existential quantifiers*.“

<sup>37</sup> Vgl. Austin (1962), 68 Anm. 1, wo er über „being“ sagt: „The word is a verb, but it does not describe something that things do all the time, like breathing, only quieter – ticking over, as it were, in a metaphysical sort of way.“

<sup>38</sup> Vgl. ausführlich Heidegger (1975), §§ 7–9.

die Quantoren zur Verfügung stellen, können wir beginnen, sie mit unseren Prädikaten aufzuteilen.“<sup>39</sup>

Der neutrale Realismus verpflichtet sich allerdings nicht auf die These, dass die Bedeutung von „Existenz“ vollständig oder auch nur besser verstanden werden kann, indem man die Gebrauchs- oder Funktionsweise des Existenzquantors untersucht. Denn es verhält sich vielmehr umgekehrt: Um überhaupt zu verstehen, warum es sich bei Aussagen, die  $\exists$  enthalten, um Existenzaussagen handelt, braucht man einen von einem bereits etablierten formalen System unabhängigen Zugang zur Bedeutung von „Existenz“. Dabei sehe ich keinen Grund, Existenz (bzw. unser „Seinsverständnis“) überhaupt an quantifizierte Aussagen über diskrete Gegenstände zu binden, denen man Ganzähligkeit im Sinn der positiven natürlichen Zahlen zuschreiben kann.<sup>40</sup> Die Aussage, es gebe drei Kuchen, ist nicht identisch mit der Aussage, es gebe Kuchen. Wenn drei Kuchen existieren, existieren zwar Kuchen. Dass aber genau drei oder auch nur ein einziger ganzer Kuchen existieren, ist noch lange nicht mit der Existenz der Kuchen identisch. In welchem Sinn sollte man aber sonst noch von „Quantifikation“ sprechen? Das Verhältnis von Quantifikation und Existenz ist bestenfalls unklar. Insbesondere muss man als Anhänger des Existenzquantors als Leitfaden der Ontologie auch noch erklären, wie es eine Vielzahl quantifizierter Aussagen geben kann, denen viele keine ontologische Verpflichtung attestieren würden, etwa:

- (QA<sub>1</sub>)      Wenn es mehr als sieben Einhörner gegeben hätte, hätte es mehr als drei gegeben.
- (QA<sub>2</sub>)      Sieben fliegende Spaghettimonster sind mächtiger als drei, schon weil sie in der Überzahl sind.

Man kann den Sinn von (QA<sub>1</sub>) und (QA<sub>2</sub>) *prima vista* verstehen und sie begründet für wahr oder falsch halten, ohne damit von den sieben fliegenden Spaghettimonstern zu urteilen, sie existierten. Ähnliches gilt für Behauptungen wie van Inwagens anscheinend traditionsfreundliche Bemerkung, „Sein ist Selbst-Identität“<sup>41</sup>. Denn will man wirklich sagen, dass die Aussage „Das runde Quadrat ist mit sich selbst identisch“ bedeutet, dass man dem runden Quadrat damit „Sein“ oder gar „Existenz“ zuschreibt? Um dies behaupten zu können, braucht man weitere gehaltvolle Restriktionen, die uns überhaupt Zugang zu Existenzfragen geben. Dazu gehört meines Erachtens in der Tat die Festlegung von Bereichen, die aber nur unwesentlich mit Quantifikation verbunden ist, es sei denn, man wollte unter „Quantifikation“ nichts verstehen, was mit Quantität zu tun hat, was allerdings vermutlich nicht intendiert ist. Van Inwagen, ein vehementer Vertreter der Gleichsetzung von Existenz und Existenzquantor, liegt richtig, wenn er seine These von Heidegger abgrenzt, der die folgende Aussage in der Tat nicht unterschrieben hätte: „Sein ist ein Merkmal und

<sup>39</sup> Meine Übersetzung von Turner (2010), 30: „Quantifiers give us a realm of things, and predicates let us divide that realm. Quantifiers come first: only after we have our domain of things, provided by our quantifiers, can we start dividing them up with our predicates.“

<sup>40</sup> Vgl. dazu ausführlich Gabriel (2015) sowie etwa auch die Ausführungen bei Orenstein (1990).

<sup>41</sup> Meine Übersetzung von van Inwagen (2009), 287: „Being is self-identity.“

es ist das folgende Merkmal: es ist dasjenige, was man über ein Ding aussagt, wenn man sagt, dass die Zahl derjenigen Dinge, die dieses Ding *sind*, nicht null ist.“<sup>42</sup>

Der hier vertretene ontologische Pluralismus ähnelt dem ontologischen Pluralismus, den McDaniel und Turner diskutieren, nur unwesentlich. Dennoch handelt es sich nicht lediglich um eine Homonymie. Denn der von McDaniel und Turner diskutierte ontologische Pluralismus ist ein ontologischer Pluralismus, der nur überdies einen metaphysischen Realismus voraussetzt, was ich ablehne. Die Differenz zwischen ihrem ontologischen Pluralismus und dem hier vorgestellten liegt darin, dass ich einen ontologischen Pluralismus ohne Metaphysik und damit auch ohne metaphysischen Realismus verteidige.

Der neutrale Realismus ist auch in der Hinsicht neutral, dass er die Metaphysik für leer hält, mindestens muss man keine bestimmte metaphysische Position favorisieren, um ontologischer Realist und Pluralist und damit im hier vorgeschlagenen Sinne neutral zu sein. Genau genommen sollte man auch keine bestimmte metaphysische Position favorisieren, wenn es stimmt, dass es weder eine Totalität im Sinn von „alles überhaupt“ noch unrestringierte Quantifikation gibt, die überhaupt in ontologischen Fragen von Bedeutung sein könnte. U. a. aus den hier vorgestellten Gründen vertrete ich beides – bin also metametaphysischer Nihilist und halte den Existenzquantor nicht für einen *Existenzquantor*, sondern allenfalls für einen bereichsspezifisch restriktierten Quantor mit Anwendungsbedingungen in den Bereichen, in denen Quantifikation sinnvoll ist. Damit handelt es sich beim neutralen Realismus u. a. um eine dezidiert nicht-naturalistische Position, die überdies den Vorzug hat, einige ontologische Dogmen, die den Naturalismus teils motivieren sollen und teils zu seinem ausdrücklichen Prämissenrahmen gehören, zurückzuweisen.

Der Naturalismus ist in meinen Augen die Alltagsmetaphysik (*folk metaphysics*) unserer Zeit, jedenfalls in einigen kulturellen Breitengraden oder Soziotopen. Dabei richtet diese Voraussetzung allerdings auch Schaden an, insbesondere, weil im Rahmen des vagen Naturalismus die Religion, aber auch viele andere zentrale Bereiche des menschlichen Lebens (wie die Kunst und unsere angeblich defizitäre Alltagspsychologie, aber auch die Geschichte der Philosophie), meistens nurmehr als unvernünftiger Aberglauben auftreten dürfen. Insofern stimme ich also abschließend dem Existenzialismus zu, der uns darauf hingewiesen hat, dass v. a. unsere Vorstellung dessen, was „Existenz“ bedeutet, damit zusammenhängt, wie wir darüber nachdenken, was es bedeutet, dass wir existieren.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Allais, L. (2007), „Kant's Idealism and the Secondary Quality Analogy“, in: *Journal of the History of Philosophy* 45, 459–484.  
 Austin, J. L. (1962), *Sense and Sensibilia*, London/Oxford/New York, NY.  
 Boghossian, P. (2013), *Angst vor der Wahrheit*, Berlin.

---

<sup>42</sup> Meine Übersetzung von van Inwagen (2009), 286: „Being is a feature and it is this feature: it is what one says of a thing when one says that the number of things that *are* that thing is not zero.“

- Caplan, B. (2011), „Ontological Superpluralism“, in: *Philosophical Perspectives*, 25, 79–114.
- Carnap, R. (1998), *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg.
- De Caro, M. (2014), „Zwei Spielarten des Realismus“, in: M. Gabriel (Hg.), *Der Neue Realismus*, Berlin (i. Ersch.)
- Dummett, M. (1973), *Frege: Philosophy of Language*, New York, NY.
- (1978), *Truth and Other Enigmas*, Cambridge.
  - (1991), *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge.
- Gabriel, M. (2006), *Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift*, Bonn.
- (2008), *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*, Frankfurt a.M.
  - (2013), *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*, New York/London.
  - (2014a), *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*, Freiburg/München.
  - (2014b), *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens*, 2. überarbeitete Aufl., Studienausgabe mit einem neuen Nachwort, Freiburg/München.
  - (2015), *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin 2015.
  - (i. Ersch.), „Facts, Social Facts, and Sociology“, in: W. Gephart (Hg.), *Language and the Normative Structure of Human Civilization*, Frankfurt a.M.
- Grim, P. (1991), *The Incomplete Universe: Totality, Knowledge, and Truth*, Cambridge, MA.
- Habermas, J. (1999), *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. (1975), *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Bd. 25, Frankfurt a.M.
- van Inwagen, Peter (2009), *Metaphysics*, Boulder, CO.
- Koch, A. F. (2012), „Rezension von: Markus Gabriel, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie*“, in: *Philosophische Rundschau* 59, 185–189.
- (2006), *Versuch über Wahrheit und Zeit*, Paderborn.
- Kreis, G. (2014), *Negative Dialektik des Unendlichen*, Bonn (Habilitationsschrift).
- Kripke, S. (2013), *Reference and Existence*, Oxford/New York, NY.
- Marconi, D. (2014), „Minimaler Realismus“, in: M. Gabriel (Hg.), *Der Neue Realismus*, Berlin (i. Ersch.)
- McDaniel, K. (2009), „Ways of Being“, in: D. Chalmers/D. Manley/R. Wassermann (Hgg.), *Metametaphysics*, Oxford / New York.
- (2010a) „A Return to the Analogy of Being“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 81/3, 688–717.
  - (2010b), „Being and Almost Nothingness“, in: *Nous* 44/4, 628–649.
  - (i. Ersch.), „Heidegger's Metaphysics of Material Beings“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*.
- Meiliassoux, Q. (2008), *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*, Zürich/Berlin.
- Moore, A. W. (1997), *Points of View*, Oxford/New York.
- Nagel, T. (1989), *The View from Nowhere*, Oxford/New York.
- Orenstein, A. (1990), „Is Existence What Existential Quantification Expresses?“, in: R. Barret/R. Gibson, (Hgg.), *Perspectives on Quine*, Cambridge, 245–270.
- Pedersen, N. J. L. L. / Wright, C. D. (Hgg.), *Truth and Pluralism. Current Debates*, New York.
- Priest, G. (2002), *Beyond the Limits of Thought*, Oxford/New York.
- Putnam, H. (2004), *Ethics without Ontology*, Cambridge, MA.
- (2012), *Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism*, Cambridge, MA.
- Quine, W. V. O. (1951), „Ontology and Ideology“, in: *Philosophical Studies* 2 (1), 11–15.
- Rayo, A./Uzquiano, G. (Hgg.) (2006): *Absolute Generality*, Oxford.
- Schaffner, J. (2009), „Spacetime the One Substance“, in: *Philosophical Studies* 145, 131–148.
- (2010a), „Monism: The Priority of the Whole“, in: *Philosophical Review* 119 (1), 31–76.
  - (2010b), „The Internal Relatedness of All Things“, in: *Mind* 119 (474), 341–376.
  - (2013), „The Action of the Whole“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* LXXXVII, 67–87.
- Schmitt, D. (2014), *Das Selbstaufhebungssargument. Der Relativismus in der gegenwärtigen philosophischen Debatte*, Bonn (Dissertation).
- Schrödinger, E. (1989), *Geist und Materie*, Zürich.
- Searle, J. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MA.
- (2011), *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford/New York, NY.

- Turner, J. (2010), „Ontological Pluralism“ in: *The Journal of Philosophy* 107 (1), 5–34.  
– (2011), „Ontological Nihilism“ in: *Oxford Studies in Metaphysics* 6, 1–54.
- Williamson, T. (2003): „Everything“, in: *Philosophical Perspectives* 17 (1), 415–465.  
– (2008), *The Philosophy of Philosophy*, Malden, MA/Oxford.
- Wright, C. (1992), *Truth and Objectivity*, Cambridge.  
– (2013), „A Plurality of Pluralisms“, in: N. J. L. Pedersen/C. D. Wright (Hgg.), *Truth and Pluralism. Current Debates*, New York, 123–143.

*gabrielm@uni-bonn.de*



## Diskussionsbeiträge



# Wie viele Äpfel sind im Kühlschrank?

Kommentar zu Markus Gabriel, „Neutraler Realismus“

Claus BEISBART (Bern)

## I.

In seinem Aufsatz „Neutraler Realismus“ schreibt Markus Gabriel: „Wenn wir etwa drei grüne und drei rote Äpfel in den Kühlschrank gelegt haben, gehen wir davon aus, dass sich nun insgesamt sechs Äpfel im Kühlschrank befinden“ (358). Ist das wirklich so? Manchmal legen wir drei grüne und drei rote Äpfel in den Kühlschrank und wissen dabei, dass sich bereits andere Äpfel im Kühlschrank befinden. Dann gehen wir *nicht* davon aus, dass sich „nun insgesamt sechs Äpfel im Kühlschrank befinden“.

## II.

War das nun bloß ein unwichtiges Detail? Vielleicht nicht.

## III.

Mit seinem Aufsatz legt Gabriel einige Äpfel in einen Kühlschrank, der Realismus-Debatte heißt. Um zu diesen Äpfeln zu gelangen, müssen wir zunächst einmal die Verpackung entfernen. In der Tat sind die Äpfel fest in Plastik eingeschweißt, das mit Bezeichnungen aller möglichen Ismen bedruckt ist: neutraler Realismus, Nicht-Naturalismus, ontologischer Pluralismus, ... Worum geht es eigentlich?

Nehmen wir an, wir hätten soeben einen Apfel in den Kühlschrank gelegt und die Kühlschranktür geschlossen. Die meisten von uns gehen davon aus, dass der Apfel weiterhin im Kühlschrank liegt, auch wenn wir ihn nicht mehr sehen. Sie hegen damit eine realistische Einstellung gegenüber Äpfeln: Diese sind demnach Gegenstände, die unabhängig vom menschlichen Geist bestehen. Allgemeiner behauptet der Realismus, dass das, was wir zu wissen glauben, eine Wirklichkeit widerspiegelt, die unabhängig davon besteht, was wir sagen, denken und fühlen. Man präzisiert die Hauptthese des Realismus gerne durch drei aufeinander aufbauende Bedingungen: Was wir zu wissen glauben, ist erstens wahrheitsfähig, zweitens tatsächlich

*wahr* und drittens *unabhängig von uns* wahr. Was die dritte Bedingung genau fordert, muss präzisiert werden. Wie Gabriel (367) bemerkt, schließt die geforderte Unabhängigkeit z.B. nicht aus, dass es um Dinge geht, die einmal von uns gefertigt wurden.

Wir haben den Realismus hier gleich auf das beschränkt, was wir zu wissen glauben. Denn vieles, was wir zwar denken und sagen, aber nicht wissen, ist nicht unabhängig von uns wahr. Doch auch so manches, was wir zu wissen glauben, ist es nicht, zum Beispiel, weil es sich schon morgen als falsch herausstellt. Vertreter des Realismus sagen daher nur, dass das, was wir zu wissen glauben, *zu großen Teilen* oder *in den grundlegendsten Zügen* wahr ist von einer Wirklichkeit, die unabhängig von uns besteht. Und sie können hinzusetzen, dass wir Genaueres, wenn nicht wissen, so doch wissen *können* (siehe etwa Wright 1993, Introduction; vgl. Sayre-McCord 1988).

Gegner des Realismus – ich nenne sie im Folgenden wie Gabriel einfach Antirealisten – leugnen, dass das, was wir zu wissen glauben, eine von uns unabhängige Wirklichkeit widerspiegelt. Dabei beschränkt sich der Antirealismus nicht darauf, den Wirklichkeitsbezug einzelner Behauptungen zu problematisieren, sondern stellt typischerweise gleich in Abrede, dass das, was wir *im Rahmen eines bestimmten Diskurses* oder *über einen bestimmten Bereich* zu wissen glauben, unabhängig von uns wahr ist. Dieser Diskurs wird so gewählt, dass sich in Bezug auf ihn gut Bedenken gegen den Realismus artikulieren lassen. So meinen einige, es gebe begründete Zweifel daran, dass moralische Urteile unabhängig von uns wahr sind. Die Gegenposition dazu ist ein diskurs-spezifischer Realismus, in diesem Fall der moralische Realismus, der unseren moralischen Zuschreibungen eine von uns unabhängige Wirklichkeit korrespondieren lässt. Am weitesten geht eine antirealistische Position natürlich, wenn sie den Realismus in Bezug auf alles in Abrede stellt, was wir zu wissen glauben. Einen solchen Antirealismus nennt man gerne global, um ihn von lokalen, auf bestimmte Diskurse bezogenen antirealistischen Positionen zu unterscheiden.

Nun können wir nicht nur fragen, ob die Äpfel, die wir eben in den Kühlschrank gelegt haben, noch darin sind. Wir können auch fragen: Was ist eigentlich so alles im Kühlschrank? Allgemeiner können wir fragen, was alles existiert. Es gibt Äpfel im Kühlschrank, aber gibt es auch eine Idee des Apfels, wie Platon meinte, oder Mengen von Äpfeln?

Wir haben die Frage, was es gibt, hier zunächst in Bezug auf Äpfel gestellt, hinsichtlich derer die meisten von uns einen Realismus vertreten. Man ist daher geneigt anzunehmen, die Frage beziehe sich auf das, was es *unabhängig von uns* gebe. Die Frage zielt dann auf die Gesamtheit aller möglichen Diskurse, die sich realistisch deuten lassen. Aber man kann die Frage nach dem, was existiert, auch so verstehen, dass sie auch auf Dinge zielt, die es nicht unabhängig von uns gibt. Meine Gedanken über Äpfel sind nicht unabhängig von mir, aber es gibt sie.

Eine bestimmte Strategie, die Frage nach dem, was es gibt, zu beantworten, sieht nun wie folgt aus: Wenn wir fragen, was es wirklich gibt, ist es naheliegend, bei dem anzusetzen, worüber wir besonders verlässliches Wissen haben. Solches Wissen liefern uns etwa die Naturwissenschaften. Man kann daher sagen, es gebe diejenigen

Gegenstände, von denen gut bestätigt naturwissenschaftliche Resultate handeln, also zum Beispiel materielle Körper wie etwa Elementarteilchen. Diese Position lässt sich weiter ausbauen, indem man behauptet, dass es sonst nichts gibt. Diese Behauptung geht natürlich über das bisher Gesagte deutlich hinaus, denn damit wird ausgeschlossen, dass es Gegenstände gibt, die sich nicht naturwissenschaftlich beschreiben lassen. Wenn man sich der Behauptung anschließt, dann ist jedoch die Frage, was alles existiert, vollständig beantwortet: Es gibt genau das, was sich mit den Methoden der Naturwissenschaften erfassen lässt. Typischerweise wird diese Antwort noch erweitert, indem man nicht nur die Frage, was es gibt, sondern auch die Frage, wie das alles beschaffen ist, ganz den Naturwissenschaften anheimstellt. Man sagt dann, nur Sätze, die mit naturwissenschaftlichen Methoden begründet werden könnten, seien wahrheitsfähig, und die wahren Sätze dieser Art charakterisierten die Welt vollständig. Diese Position nennt man Naturalismus. Sie ist offenbar nicht im Realismus enthalten, obwohl man beide kombinieren kann.

Gabriel vertritt nun einen Realismus, ohne sich dabei dem Naturalismus anzuschließen. Das ist nicht unplausibel. Die Kerne von Gabriels Äpfeln sind also wenigstens teilweise gesund. Ich werde daher im Folgenden nicht auf den Apfelkeren herumkauen.

#### IV.

Der Realismus war schon immer ein wichtiges Thema der Philosophie, und er steht auch heute auf ihrer Tagesordnung. Nach Gabriel laboriert die neuere Realismus-Debatte an zwei Problemen. Erstens sei die Debatte zu stark am Außenweltproblem orientiert, zweitens werde sie von einem methodischen Antirealismus beherrscht (352). Um Gabriels eigenen Beitrag besser zu verstehen, lohnt es, kurz seine Diagnose zur derzeitigen Debatte zu analysieren.

Kernpunkt des ersten Problems sei, dass man den Realismus als diejenige Position definiere, nach der es eine vom Geist unabhängige Außenwelt gebe (353). Die Außenwelt werde dann sofort mit dem Universum identifiziert, wie es die Physik beschreibe (ebd.). Damit sei ohne Argument eine Vorentscheidung für einen Naturalismus gefallen. Diesem steht Gabriel skeptisch gegenüber.

Gabriels Diagnose ist in Hinblick auf das erste vermeintliche Problem nicht nachzuvollziehen. Gabriel führt keine Belege dafür an, dass der Realismus über den Begriff der Außenwelt definiert wird. Der Einführungsartikel zum Thema Realismus in der Stanford Encyclopedia of Philosophy (Miller 2014) charakterisiert den Realismus zum Beispiel nicht so. Auch Wright, an den sich Gabriel und ich bei der Definition des Realismus anlehnen, tut es nicht (Beleg s.o.). Boghossian, auf den sich Gabriel ebenfalls bezieht, tut es auch nicht (Boghossian 2006, 25 f.). Richtig ist vielmehr dies: Was wir über materielle Gegenständen zu wissen glauben, definiert historisch gesehen einen der wichtigsten Diskurse, deren Deutung in Hinblick auf den Realismus debattiert wird. Manche Autoren wie etwa Nagel (1970, 144) ziehen daher bisweilen Parallelen zwischen unserer Annahme einer materiellen Außenwelt und Voraussetzungen, die wir in anderen Diskursen, sagen wir über Werte, machen.

Dabei sind sie sich jedoch bewusst, dass es sich um Analogien handelt und ein etwaiger Bereich moralischer Werte nicht ohne Weiteres mit der materiellen Außenwelt identifiziert werden kann. Gerade die intensive Debatte um den moralischen Realismus kann man überhaupt nicht verstehen, wenn man annimmt, es gehe dabei darum, ob das Urteil, eine Handlung sei gut, eine physikalisch oder naturwissenschaftlich feststellbare Tatsache wiedergebe. Gabriels Sorge, die Realismus-Debatte habe sich in weiten Teilen auf einen Naturalismus festgelegt, ist unbegründet. Er hat natürlich Recht, wenn er schreibt: „Man kann diese Positionen [Naturalismus und Physikalismus] philosophisch auch nicht dadurch rechtfertigen, dass es Physik gibt und dass diese sich wohl manchmal erfolgreich auf etwas bezieht, das nicht nur als theoretische Annahme (oder Quinesche Setzung) existiert“ (353). Aber wer hat den Naturalismus jemals so gerechtfertigt?

Auch der zweite Aspekt von Gabriels Diagnose ist nicht nachvollziehbar. Gabriel spricht von einem methodischen Antirealismus (352). Unter der Bezeichnung „methodischer Antirealismus“ würde man am ehesten einen Antirealismus verstehen, der im Rahmen einer bestimmten Methode angenommen wird. Bei Gabriel ist im Folgenden aber weder von einer Methode noch von einer Annahme des Antirealismus die Rede. Entscheidend sei vielmehr zunächst die Hypothese, „dass sich einige Diskursbereiche an einer realistischen Wahrheitsnorm, andere hingegen an einer antirealistischen orientieren“ (ebd.). Zunächst ist unklar, was mit einer antirealistischen Wahrheitsnorm gemeint sein soll. Wenn ein bestimmter Teil dessen, was wir zu wissen glauben, antirealistisch gedeutet wird, dann gilt das, was wir dort zu wissen glauben, gerade nicht als wahr, oft nicht einmal als wahrheitsfähig. Wie soll es sich dann an einer Wahrheitsnorm orientieren? Mit den antirealistischen Wahrheitsnormen meint Gabriel wohl Normen, die einen antirealistisch zu deutenden Diskurs leiten, die aber eben nicht Wahrheit verlangen. Antirealisten geben gerne Normen an, die ein Surrogat für Wahrheit liefern sollen, wie die sog. berechtigte Aussagbarkeit („warranted assertability“, z. B. Wright 1992, 21). Die Idee geht dahin, dass das Urteil, man dürfe moralischerweise nicht lügen, nicht wahr (und auch nicht falsch), aber doch legitimerweise aussagbar ist. Wenn wir Gabriels Rede von antirealistischen Wahrheitsnormen so deuten, dann läuft die eben zitierte und von Gabriel problematisierte Annahme darauf hinaus, dass einige Teile unserer Diskurse nach Wahrheit beurteilt werden können (vielleicht sogar sollten), andere nicht. Darauf ist aber nichts Problematisches zu erkennen; die Annahme besagt bloß, dass sich einige Teile dessen, was wir zu wissen glauben, realistisch deuten lassen, andere nicht. Nach Gabriel wird nun folgende weitere Annahme getroffen: „Die Einteilung ‚der Welt‘ in Bereiche sei dabei primär oder ausschließlich diskursiver Natur, d. h., hätte es keine Pluralität von Diskursen gegeben, hätte es auch keine Pluralität von Bereichen gegeben, die gegeneinander durch verschiedene orientierte Wahrheitsnormen individuiert sind“ (ebd.). Übergehen wir die Frage, warum sich nun plötzlich die Normen orientieren (an was?), während sich vorhin Teile des Diskurses an Normen orientierten. Nach Gabriel individuiert man in jedem Fall bisher Bereiche (und damit Teile der Welt, ebd.) durch Normen wie Wahrheit und Aussagbarkeit. Wenn man das täte, dann wäre das in der Tat wenig nachvollziehbar. Gibt es zum Beispiel den Unterschied zwischen denkenden und nicht denkenden Wesen deshalb, weil für

den Diskurs über denkende und den Diskurs über nicht denkende Wesen unterschiedliche Normen gelten? Natürlich nicht. Aber ich kenne auch niemanden, der das behauptete. Gabriel schreibt weiter (ebd.): „Dabei wird, soweit ich sehe, unbegründet vorausgesetzt, dass der realistische Bereich homogen ist, während nur der antirealistische durch Zusatznormen weiter binnendifferenziert wird.“ Nun lässt sich der antirealistische Bereich gar nicht intern differenzieren, weil es ihn gar nicht gibt. Denn Bereiche sind Teile der Welt. Wenn man nun einen bestimmten Diskurs antirealistisch deutet, dann gibt es keinen ihm entsprechenden Bereich der Wirklichkeit. Vielleicht meint Gabriel, dass man innerhalb der *Diskurse*, die antirealistisch gedeutet werden, differenziert. Das wäre sinnvoll. Problematisch ist dann nach Gabriel, dass man die Diskurse, die man realistisch deutet, auf eine homogene Wirklichkeit bezieht. Man kann nun gut erschließen, worum sich Gabriel Sorgen macht. Mit der homogenen Wirklichkeit meint er eine physikalisch oder naturwissenschaftlich beschreibbare Wirklichkeit. Und er sorgt sich, dass der Realismus sofort zum Naturalismus wird. Damit sind wir im Wesentlichen wieder beim ersten Aspekt von Gabriels Diagnose. Gabriel tut natürlich gut daran, Realismus und Naturalismus auseinanderzuhalten. Aber es ist nicht zu sehen, wie ein problematischer Zug der Realismus-Debatte dazu führt, dass die beiden identifiziert werden. In einer Fußnote (Nr. 1 auf S. 352) verweist Gabriel auf zwei Bücher. Das erste ist ein Klassiker, in dem Wright (1992) u. a. einen Pluralismus vertritt, nach dem es grob gesagt unterschiedliche Arten von Wahrheiten geben kann. Wright rutscht also gerade nicht in den Naturalismus ab. Der zweite Band versammelt neuere Beiträge zu diesem Pluralismus. Beide Bücher belegen nicht den Verdacht einer Verkürzung der Debatte, wie Gabriel sie vermutet.

Bevor man etwas in einen Kühlschrank legt, ist es ratsam, sich genauer anzuschauen, was bereits im Kühlschrank ist.

## V.

Gabriels Antwort auf die angeblichen Probleme der Realismus-Debatte ist der neutrale Realismus. Dieser wird vor allem dadurch gekennzeichnet, dass er sich nicht auf einen bestimmten Maßstab an das festlegt, was als wirklich gelten soll (354). Was wirklich ist, muss also z. B. nicht naturwissenschaftlich beschreibbar sein – insofern wird gegenüber einem Naturalismus Neutralität gewahrt. Aber reine Neutralität macht noch keinen Realismus. Wie aus dem sog. Argument aus der Faktizität deutlich wird, möchte Gabriel realistisch sein. Aber hinsichtlich von was? Um diese Frage zu beantworten, müsste man über einen Maßstab verfügen, den man an einen bestimmten Diskurs legen kann, um dann zu entscheiden, ob dieser Diskurs realistisch gedeutet werden kann. Aber Gabriel will den Maßstab ja offen lassen. Der neutrale Realismus kann daher nur Folgendes besagen (Gabriel selbst verzichtet auf eine konzise Definition):

Etwas ist unabhängig davon, was wir denken, sagen und fühlen, wahr.

Man könnte noch hinzusetzen, dass dieses Etwas teilweise oder auch ganz naturwissenschaftlich beschreibbar sein kann oder auch nicht. Alternativ könnte man hinzusetzen, dass das, was unabhängig von uns wahr sein soll, so oder so sein kann. Aber das sind alles Tautologien, die wir nicht verwenden müssen, um die Position zu kennzeichnen.

Damit ist der neutrale Realismus die Negation eines globalen Antirealismus. Da es nur wenige gibt, die einen globalen Antirealismus vertreten, dürfte der neutrale Realismus breite Zustimmung finden. Als genuiner Beitrag zur Realismus-Debatte ist er allerdings wenig interessant, weil er im logischen Sinne extrem schwach ist. Er sagt gar nichts darüber aus, welche Teile unseres Diskurses realistisch zu deuten sind und was daher wirklich oder Tatsache ist. Man betrachte als Kontrast die Debatte um den moralischen Realismus. Dabei geht es um die Frage, ob bestimmte Handlungsweisen unabhängig davon, wie wir darüber denken und fühlen, richtig sein können. Der moralische Realismus bejaht das, Gegenpositionen wie die sog. Irrtumstheorie verneinen das. Der neutrale Realismus bleibt dieser Frage gegenüber völlig neutral.

Einige Äpfel sind ganz winzig und schmecken nach extrem wenig.

## VI.

Gabriel möchte den neutralen Realismus mit einem Argument stützen, das er „Argument aus der Faktizität“ nennt (etwa 356). Er will es im Kern bei Boghossian (2006) und Meillasoux gefunden haben (356). Die entscheidende Passage von Boghossian, an der sich Gabriel orientiert (Boghossian 2006, 52–57), hat nun aber gar nicht das Ziel, einen Realismus zu etablieren. Boghossian argumentiert vielmehr gegen einen globalen Relativismus (den er auf seiner S. 52 definiert). Der globale Relativismus behauptet, dass das, was wir zu wissen glauben, allenfalls relativ zu einer Theorie oder Auffassung wahr ist. Jeder Realismus unterstellt hingegen einen nicht-relativen Wahrheitsbegriff. Daher ist jeder Realismus, auch der neutrale von Gabriel, mit dem globalen Relativismus unvereinbar. Aus der Falschheit des globalen Relativismus folgt jedoch noch nicht der neutrale Realismus. Denn der globale Relativismus ist nur eine nicht-realistische Position von vielen. Der Idealismus ist eine andere. Das Argument von Boghossian kann also nicht ausreichen, um den neutralen Realismus zu begründen. Das wird auch an Gabriels Text deutlich. Gabriel nimmt zunächst an, dass wir an bestimmten Teilen dessen, was wir zu wissen glauben, zu zweifeln beginnen (356 f.). Wir lehnten eine realistische Deutung der dazugehörigen Diskurse ab. Es sei dann naheliegend, hinsichtlich dieser Diskurse eine relativistische Position zu vertreten (357). Das ist vielleicht naheliegend, aber nicht zwingend. Philosophen, die den Realismus für die Moral ablehnen, vertreten zum Beispiel manchmal einen Expressivismus. Diesem zufolge sind moralische Urteile nicht relativistisch zu deuten, sondern drücken Einstellungen aus.

Gabriel stellt sich in der Folge vor, dass wir versuchen, den Relativismus nicht nur auf bestimmte Diskursbereiche zu beziehen, sondern auf alles, was wir zu wissen glauben. Wir landeten dann beim transzendentalen Idealismus oder beim Solipsis-

mus (357). Beides sind allerdings keine relativistischen Positionen. Konzentrieren wir uns wie Gabriel auf den Solipsismus. Dieser behauptet in seiner radikalsten Version, dass es nur mich gibt. Gegenüber dem eigenen Ich wird hier eine nicht-relativistische Position eingenommen, der Satz „Ich bin“ ist dann in einem nicht-relativen Sinne wahr. Natürlich geht auch der Solipsismus kaum mit dem neutralen Realismus zusammen (Gabriel schreibt, der Solipsismus sei scheinbar relativistisch, *ebd.*; er erklärt nicht, wie er das meint, und argumentiert im Folgenden so, als sei der Solipsismus relativistisch). Aber Solipsismus und globaler Relativismus sind unterschiedliche Positionen; und nicht jedes Argument, das sich gegen eine richtet, trifft auch die andere. Um Gabriels Argument möglichst stark zu machen, verzichte ich daher im Folgenden auf die Rede vom Solipsismus und konzentriere mich auf den Relativismus.

Im letzten Schritt seines Arguments versucht Gabriel zu zeigen, dass der globale Relativismus nicht haltbar ist. Er sei begründungsbedürftig, aber nicht begründbar. Denn für seine Begründung müsse man „systematische Regelmäßigkeiten“ (358) annehmen, die nicht relativiert werden könnten. Es ist nicht klar, um welche systematischen Regelmäßigkeiten es hier gehen soll (die Rede von den Regelmäßigkeiten schleicht sich erstmals auf S. 357 in Gabriels Text ein), aber wir können Gabriels Punkt vielleicht so rekonstruieren, dass er meint, eine Begründung des Relativismus müsse auf nicht-relative Tatsachen zurückgreifen. Nach Gabriel versteht der Relativismus selbst sogar seine Hauptthese als nicht-relative Tatsache (358).

Das wäre natürlich ein Problem. Aber muss der Relativismus nicht-relative Tatsachen annehmen? Nach Gabriel muss er es zunächst tun, wenn er eine nicht-relative Begründung geben will. Aber jede Person, die einen Relativismus vertritt, wird sich natürlich weigern, eine nicht-relative Begründung zu geben. Allgemeiner ist die Argumentationsstrategie von Gabriel bedenklich. Eigentlich will er für den neutralen Realismus argumentieren. Mit dem Hinweis, der Relativismus (bei Gabriel: Solipsismus) sei begründungsbedürftig, schiebt er dann aber seinem Gegner die Beweislast zu. Selbst wenn der Gegner diese Beweislast nicht schultern kann, folgt aber nicht, dass der neutrale Realismus dem Relativismus überlegen ist. Denn vielleicht gibt es ja auch kein eigenständiges, nicht-zirkuläres Argument für den Realismus.

Nach Gabriel sieht der Relativismus auch seine eigene Hauptthese als nicht-relative Tatsache an, ja muss das sogar tun (358). Das wird nicht weiter begründet. Nach Boghossian muss der Relativismus seine eigene Hauptthese *nicht* als nicht-relative Wahrheit ansehen. Boghossian (2006, 53) konfrontiert den Relativismus vielmehr zunächst mit der Frage, ob der Relativismus als nicht-relative Tatsache aufzufassen sei. Das, was Boghossian das traditionelle Argument nennt, sieht den Relativismus jetzt in einem Dilemma gefangen: Der Relativismus lasse sich weder als nicht-relative Tatsache noch als etwas Relatives vertreten. Boghossian (2006, 54) glaubt aber, dass das Argument in dieser Form nicht überzeugend ist. Er verbessert daher das Argument. Auch nach Boghossian muss der Relativist nicht-relative Tatsachen annehmen. Dabei handelt es sich aber nicht primär um die relativistische These selbst.

Äpfel werden durch ihre Weiterverarbeitung nicht immer besser.

## VII.

So viel zu den grünen Äpfeln (sie sind von der Sorte neutraler Realismus). Aber Gabriel legt auch drei rote Äpfel der Sorte ontologischer Pluralismus in den Kühl-schrank. Wenden wir uns noch geschwind diesen drei Äpfeln zu.

Was ist der ontologische Pluralismus? Gabriel definiert die Ontologie als Versuch zu klären, was „existieren“ bedeutet und was Existenz ist (363). Er bestimmt den ontologischen Realismus als die Auffassung, dass es unabhängig von uns und anderen denkenden Wesen viele Gegenstände gibt (ebd.). Der ontologische Realismus ist dann allerdings keine Position der Ontologie, da er nur besagt, dass einige Dinge unabhängig von uns existieren, nicht aber was Existenz ist. Der ontologische Realismus ist vielmehr eine Erweiterung des neutralen Realismus. Während dieser nur feststellt, dass etwas unabhängig von uns wahr ist, behauptet jener, dass es unabhängig von uns viele Dinge gibt.

Es geht nun also um Wahrheiten eines bestimmten Typs, nämlich um solche, nach denen es etwas gibt. Nicht alle Wahrheiten sind dieser Art. Wenn man zum Beispiel richtigerweise sagt, dieser Apfel sei grün, dann trifft man keine Existenzaussage. Die Wahrheit der Aussage, dieser Apfel sei grün, setzt natürlich voraus, dass es diesen Apfel gibt. Sie setzt vielleicht auch voraus, dass es die Eigenschaft des Grünseins gibt (ob man das voraussetzen muss, ist Gegenstand der Debatte um den Status von Universalien). Aber selbst wenn all das vorausgesetzt wird, besagt die Aussage doch noch etwas mehr, nämlich dass die Eigenschaft des Grünseins dem Apfel auch wirklich zukommt. In der Ontologie geht es hingegen bloß um die Frage, was es gibt, und damit um die Frage, was den Status eines Gegenstandes hat.

Diese Frage ist nicht so einfach zu beantworten. Man kann sich das etwa an der Frage vergegenwärtigen, ob es den kleinen Mann gibt. In gewisser Weise ist das der Fall, denn den kleinen Mann gibt es als literarische Figur, die von E. Kästner erfunden wurde. In gewisser Hinsicht gibt es den kleinen Mann aber auch nicht, denn es gab nie einen Menschen, der nur annähernd die Größe und die Eigenschaften des kleinen Manns hatte. Dasselbe Problem wird an der Frage deutlich, wie viele Gegenstände es in einem bestimmten Raum gibt (Gabriel stellt diese Frage im Anschluss an Putnam, 362 f.). Diese Frage kann man nicht beantworten, sofern nicht klar ist, was genau als Gegenstand zählt.

Gabriel entwickelt seine Position zu der Frage, was es gibt, in Auseinandersetzung mit Putnam (2004). Putnam behauptet, dass das Wort „existieren“ in der Alltagssprache gar keine klare Bedeutung hat, sondern in vielen Weisen gebraucht und präzisiert werden kann (ebd., 43). Die Präzisierungen seien dabei ziemlich beliebig. Er hält das Projekt einer Ontologie, die bestimmt, was es wirklich gibt, daher für verfehlt. Er argumentiert aber, dass es trotzdem objektive Wahrheiten gibt. „Objectivity without objects“ lautet denn auch der Titel seiner dritten Vorlesung.

Gabriel wirft Putnam nun einen Antirealismus vor (Gabriel 2014, 364). Unklar bleibt dabei, ob es sich um einen globalen oder einen eingeschränkten Antirealismus handeln soll. Putnam ist klarerweise kein globaler Antirealist, weil er ja immer noch von objektiven Wahrheiten, z.B. in der Mathematik spricht. Gabriel könnte ihm daher nur vorwerfen, er sei ein Antirealist in Bezug auf wirkliche Existenz.

Putnam würde antworten, dass der Ausdruck „existiert wirklich“ wenigstens in der Alltagssprache keine klare Bedeutung hat. Wenn man den Ausdruck aber in seiner Bedeutung festlege, gebe es natürlich objektive Wahrheiten über wahre Existenz im genannten Sinne. Ganz analog, so könnte man ergänzen, gibt es erst dann objektive Wahrheiten über Weiden, wenn geklärt ist, ob wir über Weidenbäume oder über abgegrenzte Wiesen für Tiere sprechen. Das würde wohl auch Gabriel nicht bestreiten. Gabriel unterscheidet sich also von Putnam nicht hinsichtlich des Antirealismus.

Aber es muss einen Unterschied zwischen den Positionen von Putnam und Gabriel geben, denn letzterer gibt das Projekt einer Ontologie nicht in der Weise auf, wie es Putnam tut. Dazu müsste Gabriel zunächst einmal Putnams These über den Alltagsgebrauch von „existieren“ zurückweisen und aufzeigen, dass dessen Gebrauch nicht in dem Maße von willkürlichen Festsetzungen abhängt, wie Putnam annimmt. Dabei könnte er durchaus einen Pluralismus vertreten, der dann darauf hinausliefe, dass es mehrere wohlunterschiedene Bedeutungen von „existieren“ gibt; vielleicht auch, dass es nur eine Bedeutung von „existieren“ gibt, die jedoch kontextspezifisch, aber nicht beliebig konkretisiert werden kann. In Gabriels Text ist jedoch kein Argument für einen solchen Pluralismus zu finden. Gabriel deutet auf S. 365 f. an, was er unter Existenz versteht – nämlich die Zugehörigkeit zu einem Bereich –, aber es ist nicht klar, ob es sich dabei einfach um eine Stipulation handelt, die in diesem Kontext nicht genügen würde. Außerdem ist zu fragen, ob Gabriels Bezug auf Bereiche (ebd.) wirklich die von Putnam behauptete Willkürlichkeit im Gebrauch von „existieren“ aufzuheben vermag.

Nun ist es eines, unterschiedliche Existenzbegriffe zu behaupten, die mit bestimmten Bereichen zusammenhängen, und ein anderes zu glauben, dass es tatsächlich mehrere Bereiche gibt, in denen Dinge unabhängig vom menschlichen Geist existieren. Der Text macht nicht ganz klar, ob Gabriel diesen zweiten Schritt geht. Einige seiner Beispiele zeigen aber deutlich, dass er unterschiedliche Bereiche annimmt (etwa 366), und die Stoßrichtung des ontologischen Pluralismus sollte dahin gehen, dass es nicht nur rein numerisch betrachtet vieles gibt, sondern dass mehrere Bereiche qualitativ verschiedener Gegenstände existieren. Allerdings verschiedet sich Gabriel damit von seinem neutralen Realismus. Denn dieser sollte ja gerade neutral darüber bleiben, welche Tatsachen bestehen. Als These darüber, was es wirklich gibt, ist der ontologische Pluralismus aber nicht mehr neutral, denn er behauptet ja mindestens zwei unterschiedliche Bereiche und damit entsprechende Tatsachen. Damit zeigt sich ein grundsätzliches Dilemma für die Neutralität. Solange man bei der Neutralität verharrt, bleibt man bei einer extrem schwachen Position, beim kleinsten gemeinsamen Nenner aller Realismen. Entwickelt man die Position aber weiter, um sie interessanter zu machen, gibt man die Neutralität auf. Der neutrale Realismus dürfte daher allenfalls als Übergangsstadium interessant sein.

Der ontologische Pluralismus soll natürlich eine nicht-naturalistische Pointe haben. Gabriels Existenzbegriff lässt zu, dass es nicht nur den Bereich der Elementarteilchenphysik gibt, sondern z. B. auch die Bereiche der Gesellschaftsspiele, der literarischen Figuren von Goethe etc. Doch könnte der Naturalismus nicht versuchen, alle Bereiche auf den Bereich der Elementarteilchenphysik oder auf wenige natur-

wissenschaftlich beschreibbare Bereiche zurückzuführen? Nach Gabriel verletzt dieser Versuch die „damit [mit den Bereichen] akzeptierte Existenz der verschiedenen Beschreibungen“ (366) wie etwa derer, dass es in einem bestimmten Raumgebiet drei Würfel und N Elementarteilchen gibt. Dass es unterschiedliche Bereiche gebe, führe also zu unterschiedlichen Aussagen, und diese könne man nicht aufeinander zurückführen.

Nun kann man durchaus unter bestimmten Bedingungen (die sicher genauer untersucht werden müssen) unterschiedliche Aussagen aufeinander zurückführen. Dass die Beschreibungen unterschiedlicher Bereiche nicht aufeinander reduzierbar sind, muss also in der Definition des Bereichsbegriffs stipuliert werden. Diese Stipulation ist problematisch, weil sie einen ontologischen Pluralismus, der unterschiedliche Bereiche annimmt, zu einer sehr gehaltvollen Position macht. Ob ein Pluralismus zutrifft, ist dann nicht so einfach festzustellen, da man dafür sicherstellen muss, dass wirklich mehrere Bereiche vorliegen, die nicht aufeinander rückführbar sind. Nebenbei bemerkt ist auch ein naturalistischer Pluralismus denkbar. Dieser behauptet, es gebe mehrere Bereiche, die aber alle vollständig mit den Methoden der Naturwissenschaften charakterisiert werden könnten.

Insgesamt ist für die Naturalismus-Debatte wenig gewonnen. Es ist richtig, dass Gabrels neutraler Realismus und sein Vorschlag zum Existenzbegriff keinen Naturalismus voraussetzen. Das ist aber kein Alleinstellungsmerkmal. Wie oben bereits gezeigt, trifft der gängige Realismusbegriff keine Vorentscheidung für den Naturalismus. Es ist auch nicht zu sehen, dass der Existenzbegriff heute vor allem naturalistisch definiert wird.

Unabhängig von Gabrels Manövern ist klar, dass ein Naturalismus nur begründet werden kann, wenn alles, was wir über die Welt zu wissen glauben, auf naturwissenschaftliche Ergebnisse zurückgeführt werden kann oder im Sinne eines bestimmten Antirealismus als nicht wahr bezeichnet werden muss. Das ist aber auch den Vertretern des Naturalismus klar. Gabriel hat natürlich Recht, wenn er darauf verweist, dass eine Rückführung in bestimmten Fällen schwierig, ja unmöglich scheint (366). Aber man findet bei ihm kein neues nicht-naturalistisches Argument (siehe Beisbart [2015] zum Naturalismus).

Die grünen und die roten Äpfel passen nicht so recht zusammen.

## VIII.

Es war einmal ein Kühlschrank. Eines Tages kam jemand und legte drei grüne und drei rote Äpfel darein. Wie gut nur, dass schon vorher Äpfel im Kühlschrank waren.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Beisbart, C. (2015), „Naturalismus“, in: C. Horn/K. Gabriel (Hgg.) (i. Ersch.), *Säkularität und Moderne*.  
 Boghossian, P. A. (2006), *Fear of Knowledge. Against Relativism and Social Constructivism*, Oxford.  
 Gabriel, M. (2014), „Neutraler Realismus“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 121/1, 352–372.

- Miller, A. (2014), „Realism“, in: E. N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Auflage Winter 2014), <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/realism/>
- Nagel, Th. (1970), *The Possibility of Altruism*, Princeton, NJ.
- Putnam, H. (2004), *Ethics without Ontology*, Cambridge, MA.
- Sayre-McCord, G. (1988), „The Many Moral Realisms“, in: Ders. (Hg.), *Essays on Moral Realism*, Ithaca, NY, 1–23.
- Wright, C. (1992), *Truth and Objectivity*, Cambridge, MA.
- (1993), *Realism: Meaning and Truth. Collected Papers on Semantic Anti-realism*, Oxford.

*claus.beisbart@philo.unibe.ch*

## Gibt es den neuen Realismus?

Catharine DIEHL (Berlin)  
Tobias ROSEFELDT (Berlin)

In seinem Buch *Warum es die Welt nicht gibt* hat Markus Gabriel seine Ideen zum sogenannten ‚neuen Realismus‘ in einer Geistesgestalt präsentiert, die man in Anlehnung an eine Formulierung Hegels als spekulativen Rosenmontag bezeichnen könnte. Im vorliegenden Aufsatz gibt er ihnen nun die Form eines Beitrags zur philosophischen Fachdebatte, der aber durchaus rhetorische und plakative Züge hat. Wir sind also sozusagen am philosophischen Aschermittwoch angekommen. Im Folgenden werden wir uns mit den beiden zentralen Thesen auseinandersetzen, durch die Gabriel seine Position charakterisiert, der These des sogenannten „ontologischen Pluralismus“ und der These, dass es die Welt nicht gibt, Gabriels sogenanntem „metametaphysischen Nihilismus“. Wir werden jeweils verschiedene Vorschläge dazu machen, was mit diesen Thesen genau gemeint sein könnte, und untersuchen, wie gut sie in ihren verschiedenen Lesarten vor dem Hintergrund des gegenwärtigen Forschungsstands begründet sind. In einem dritten Teil werden wir einige Aussagen untersuchen, die Gabriel zum Begriff der Existenz macht.

### 1. Ontologischer Pluralismus

Was unter „ontologischem Pluralismus“ zu verstehen ist, erläutert Gabriel anhand seiner sogenannten „Würfelallegorie“. Betrachten wir die folgenden beiden Beschreibungen des geschilderten Würfelszenarios ([2014], 362):

- (1) Es gibt in dem Szenario n Elementarteilchen.
- (2) Es gibt in dem Szenario drei Würfel.

„Ontologischer Pluralismus“ à la Gabriel scheint uns in der Kombination (mindestens) der folgenden sechs Annahmen zu bestehen:

#### WAHRHEIT:

Die Beschreibungen (1) und (2) sind beide wahr, die eine nicht weniger als die andere.

### REALISMUS:

Aus WAHRHEIT folgt kein Antirealismus gegeben die kontrafaktische Erläuterung von „Realismus“: (1) und (2) wären auch dann wahr gewesen, wenn es keine Sprecher, Denker oder Begriffsverwender gegeben hätte.

### GLEICHWERTIGKEIT

Es gibt keine ontologisch relevanten hierarchischen Unterschiede zwischen (1) und (2). (1) beschreibt das geschilderte Szenario nicht ‚besser‘, ‚vollständiger‘, ‚wirklichkeitsnäher‘ etc. als (2) und umgekehrt.

### SINNFELDABHÄNGIGKEIT

Zu existieren bedeutet, in einem Sinnfeld zu erscheinen. Dass Elementarteilchen existieren (und also Satz (1) wahr sein kann) bedeutet, dass es ein Sinnfeld gibt, in dem sie erscheinen. Dass Würfel existieren (und also Satz (2) wahr sein kann) bedeutet, dass es ein Sinnfeld gibt, in dem diese erscheinen.

### PARTIALITÄT

(1) und (2) beschreiben nicht dasselbe, sondern jeder der beiden Sätze einen eigenen „Bereich“. Elementarteilchen und Würfel gehören zu verschiedenen Gegenstandsbereichen. Dasselbe gilt für die Gegenstände verschiedener Einzelwissenschaften wie der Biologie, Chemie, Soziologie oder Germanistik.

### KONTINUITÄT

Es gibt in ontologischer Hinsicht eine Kontinuität zwischen beschreibender und fiktionaler Rede. Einzelne wissenschaftliche Diskurse konstituieren genauso Sinnfelder und ontologische Bereiche wie einzelne literarische Werke. So wie es in einem Bereich Elementarteilchen gibt, weil die Physik etwas als Ansammlung von Elementarteilchen beschreibt, gibt es in einem anderen Bereich Einhörner, weil in einem bestimmten literarischen Werk Einhörner vorkommen.

Mit diesen sechs Thesen nimmt Gabriel zu Themen Stellung, zu denen es im Moment sehr umfangreiche und stark ausdifferenzierte Debatten gibt. Im Falle der ersten fünf Thesen ist das die seit mehr als zehn Jahren aufblühende Debatte über Metametaphysik, im Falle der sechsten die schon ein gutes Stück länger laufende Debatte über die Analyse fiktionaler und meta-fiktionaler Rede. Wir wollen im Folgenden nicht nur untersuchen, ob Gabriels Thesen überzeugend sind, sondern auch, wie sie sich zu den gängigen Positionen in diesen Debatten verhalten und ob Gabriel die dort aufgeworfenen Probleme auf dem Niveau der Debatten in den Blick nimmt. Wir gehen die sechs Thesen der Reihe nach durch.

(i) WAHRHEIT ist ohne Zweifel eine sehr überzeugende Annahme, und das ist wahrscheinlich auch der Grund, weshalb sie von wenigen Leuten bestritten wird. Auch die von Gabriel nicht-gemochten physikalistischen Naturalisten vertreten ihre Position ja in der Regel nicht in Form eines Eliminativismus, sondern als Reduktionsismus. Das heißt, sie behaupten nicht, dass es makroskopische Objekte, mentale Zustände oder soziale Gebilde wie Staaten nicht gibt, sondern dass es sie gibt, aber

ihrer Existenz und ihre Eigenschaften auf die von Elementarteilchen reduziert werden können (nach irgendeinem der verschiedenen vorgeschlagenen Modelle von Reduktion). Und selbst mereologische Nihilisten wie Cian Dorr (2005), die annehmen, dass Satz (2) als metaphysische Aussage falsch ist, bestreiten nicht, dass es eine alltägliche Lesart dieses Satzes gibt, in der er wahr ist. All das zeigt, dass WAHRHEIT allein keine allzu interessante philosophische Position darstellt und erst in Verbund mit GLEICHWERTIGKEIT oder einer anderslautenden Alternative dazu wird.

(ii) REALISMUS scheint uns eine respektable philosophische These zu sein und noch dazu eine, der wir ohne Abstriche zustimmen (auch wenn es uns schwerfällt, diejenigen von Gabriels Argumenten dafür, die über Boghossian hinausgehen, und seine Behauptungen über den Zusammenhang von Antirealismus und Dualismus nachzuvollziehen). Allerdings fallen uns in der gegenwärtigen *philosophischen* Debatte kaum Leute ein, die diese These bestreiten würden.<sup>1</sup> Wer einmal die „use/mention“-Unterscheidung verstanden hat, wird an der These, dass (1) und (2) selbst dann wahr gewesen wären, wenn es keine Sprecher oder Begriffsverwender gegeben hätte, so wenig zweifeln wie an der, dass Esel selbst dann vier Beine gehabt hätten, wenn wir Eselsschwänze „Bein“ genannt hätten. Gegenwind ist hier eher aus den Kulturwissenschaften und von Philosophiestudenten unterer Semester zu erwarten.

(iii) Bei GLEICHWERTIGKEIT wird es philosophisch interessant. Wir haben allerdings den Eindruck, dass sich Gabriel nicht bewusst ist, wie mannigfaltig die alternativen Positionen sind, die man an dieser Stelle einnehmen kann und wie hoch deswegen der Druck ist, sich gegen diese Alternativen mit guten Argumenten abzugrenzen. Das Folgende sind drei metametaphysische Positionen, die WAHRHEIT zustimmen, d.h. annehmen würden, dass (1) und (2) beide wahr sind:

- (a) „Easy ontology“ (z.B. Thomasson [2007], [2009], [2015]): Dieser Position zufolge gibt es über die Wahrheit von (1) und (2) hinaus keine interessanten ontologischen Fragen mehr zu klären, weil die mit dem Begriff eines Würfels verbundenen Anwendungsbedingungen erfüllt sind, wenn es würfelförmig angeordnete Teilchen gibt, und es deswegen begrifflich ausgeschlossen ist, dass es würfelförmig angeordnete Teilchen gibt, Würfel aber nicht. (Entsprechende begriffliche Wahrheiten gibt es für andere Arten von Dingen wie Staaten, Zahlen oder Kunstwerke.) Fragen danach, was es gibt, lassen sich deswegen entweder empirisch oder begrifflich klären und sind philosophisch nicht weiter interessant. Da es auch keine anderen interessanten ontologischen Fragen gibt, ist Ontologie insgesamt ein ziemlich triviales Geschäft.
- (b) „What grounds what“-Metaphysik (z.B. Fine [2009], Schaffer [2009]): Deren Anhänger stimmen mit denen der „easy ontology“ darin überein, dass die Fragen danach, was es gibt, aus philosophischer Sicht trivial sind und es natürlich

---

<sup>1</sup> Selbst ein Antirealist wie Dummett wäre mit REALISMUS einverstanden und würde kontrafaktische Aussagen wie die, dass Elementarteilchen auch dann existiert hätten, wenn es keine Begriffsverwender gegeben hätte, akzeptieren. Dummett behauptet zwar, dass wir nicht über eine Welt sprechen könnten, die unsere Welt völlig transzendent, meint aber, wir könnten solche wahren kontrafaktischen Aussagen über unsere Welt machen (vgl. Dummett [2006], 22 f.).

Elementarteilchen, Würfel, Staaten, Zahlen und Kunstwerke gibt. Sie sind aber der Meinung, dass es substantielle metaphysische Fragen danach gibt, welche von ihnen metaphysisch grundlegender sind als welche anderen und in welchen Fundierungsverhältnissen diese Dinge zueinander stehen (z.B. Dinge und ihre Eigenschaften, Teile und das Ganze, das aus ihnen besteht, usw.).

- (c) Traditionelles Quineanisches Metaphysikverständnis (z.B. Sider [2011]): Dessen Anhänger meinen, dass es nicht-triviale und genuin philosophische Fragen danach gibt, was es gibt, die nicht schon dadurch beantwortet sind, dass Sätze wie (1) und (2) wahr sind. Das soll dadurch möglich sein, dass eine alltägliche von einer philosophischen Lesart der Quantoren in diesen Sätzen unterschieden wird (zu konkreten Vorschlägen zur Analyse der ontologisch nicht-verpflichtenden Lesart vgl. z.B. Dorr [2005], Hofweber [2005]).

Man hat den Eindruck, dass Gabriel wohl am ehesten mit einem ‚easy ontology‘-Ansatz à la Thomasson sympathisieren würde. Aber erstens wüsste man dann natürlich gerne, warum er sich diesem nicht einfach anschließt, und zweitens helfen einem Sympathien in der Philosophie ja nicht wirklich weiter. Was man braucht sind Argumente, weshalb man es nicht so macht wie Vertreter der zweiten und dritten Metaphysikauffassung, und solche Argumente können wir bei Gabriel nicht finden. Die Haltung „Aber es ist doch absurd und verbohrt, zu bezweifeln, dass Satz (1) und (2) beide wahr sind!“ alleine reicht als Argument jedenfalls nicht aus, denn damit können wie gesehen alle drei Konkurrenten umgehen. Manchmal hat man den Eindruck, als meine Gabriel, andere meta-metaphysische Konzeptionen schon allein durch seine Argumente für den metametaphysischen Nihilismus ausgeschlossen zu haben. Doch das wäre ein Irrtum. Wir werden im nächsten Abschnitt sehen, dass es ohnehin schwer ist, die These, dass es die Welt nicht gibt, so zu verstehen, dass sie sowohl argumentativ gerechtfertigt ist als auch irgendeine metaphysische Relevanz hat. Aber auch abgesehen von dieser Kritik ist die Frage, ob es eine Welt gibt, unabhängig von der, ob es metaphysische Fundierungsverhältnisse zwischen verschiedenen Arten von Dingen gibt, und selbst von der, ob es einen Bereich des Seienden gibt, der fundamentaler als alle anderen ist. Und sie ist natürlich auch unabhängig von der, ob es ontologisch mehr oder weniger verpflichtende Lesarten der Quantoren gibt.

- (iv) Es ist uns nicht gelungen, zu verstehen, was ein Sinnfeld ist. In *Warum es die Welt nicht gibt* erläutert Gabriel diesen Begriff in Anlehnung an Freges Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung (89 f.). So wie wir auf ein und denselben Gegenstand mittels verschiedener Sinne Bezug nehmen können und uns dieser Gegenstand auf verschiedene Weise gegeben sein kann, können uns ein und dieselben Gegenstände in verschiedenen Sinnfeldern erscheinen. Das klingt danach, als gehörten Sinnfelder in Freges zweistufiger Semantik zur Sinnebene.<sup>2</sup> Andererseits gehören etliche der Beispiele, die Gabriel für Sinnfelder gibt – Flaschen, Wiesen, Staaten, die natürlichen Zahlen, das Universum ([2013], 87) – eindeutig zur freigeschen Gegenstandsebene, und es ist gerade keine Folge der Sinn-Bedeutungs-

---

<sup>2</sup> Dazu passt ein Zitat wie das folgende: „Dabei können zwei Sinnfelder sich auf dieselben Gegenstände beziehen, die in den beiden Sinnfeldern nur verschieden erscheinen ([2013], 91).

Unterscheidung, dass verschiedenen Sinnen (oder ‚Feldern‘ solcher Sinne) verschiedene Gegenstände (oder Bereiche solcher Gegenstände) entsprechen müssen.

Auch die Argumente für SINNFELDABHÄNGIGKEIT, d. h. die These, dass existierenden bedeutet, in einem Sinnfeld zu erscheinen, haben uns eher erstaunt als überzeugt. Die grundsätzliche Argumentidee scheint zu sein, dass Dinge nur dann existieren können, wenn sie sich von anderen Dingen unterscheiden, und dass (a) sich kein Ding von *allen* anderen Dingen unterscheiden kann und (b) sich ein Ding nur dann von einer begrenzten Anzahl anderer Dinge unterscheiden kann, wenn es zusammen mit diesen Dingen zu einem „Sinnfeld“ gehört. Das was Gabriel in Kapitel 2 von *Warum es die Welt nicht gibt* schreibt, um (a) zu verteidigen, läuft auf das folgende Argument hinaus (vgl. [2013], 84):

Ein Ding kann sich von allen anderen Dingen nicht allein durch seine numerische Verschiedenheit von diesen Dingen unterscheiden. Also kann sich ein Ding gar nicht von allen anderen Dingen unterscheiden.

Das ist natürlich ein drastisches *non sequitur*. Schließlich könnte sich etwas ja auch anhand von qualitativen Merkmalen von allen anderen Dingen unterscheiden. Zudem wird die Prämisse dieses Arguments in der gegenwärtigen Debatte sehr kontrovers diskutiert und bedürfte der weiteren Begründung.<sup>3</sup> Das einzige Argument, das Gabriel an dieser Stelle gibt – es wäre uninteressant für uns, wenn wir nichts über einen Gegenstand wüssten, als von welchen anderen Gegenständen er sich numerisch unterscheidet –, beruht auf einer unzulässigen Verwechslung von epistemologischen, psychologischen und ontologischen Fragestellungen.

Das Argument für (b) lautet zusammengefasst folgendermaßen:

Ein Ding kann sich nur dann von anderen Gegenständen unterscheiden, wenn es mit diesen Gegenständen „kontrastiert“. Es kontrastiert aber durch das Haben einer bestimmten Eigenschaft nicht mit beliebigen Gegenständen, die diese Eigenschaft nicht haben, sondern nur mit solchen Gegenständen, mit denen es zusammen in einem Sinnfeld erscheint. So kontrastiert z.B. Coca-Cola nicht mit Nashörnern, schließlich bestellen wir in einem Restaurant nie-mals ein Nashorn, falls die Cola aus ist. (ebd. 84 f.)

Was soll man dazu sagen? Vielleicht, dass es auch an der Größe, der Trinkbarkeit und – wer weiß? – auch dem Geschmack von Nashörnern liegt, dass wir sie nicht als Aperitif bestellen? Man hat den Verdacht, dass es Gabriel hier vielleicht um so etwas wie eine Kategorienlehre der natürlichen Sprache gegangen sein könnte. Aber erstens fehlt hier wieder jegliche Auseinandersetzung mit denjenigen Philosophen, die ein solches Programm seriös ausgearbeitet haben,<sup>4</sup> und zweitens wären hier weitere Argumente nötig, weshalb diese Programme maßgeblich für die Ontologie sind.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Vgl. z.B. Hawthorne 1995.

<sup>4</sup> Vgl. z.B. Ryle (1938/1971) und Sommers (1959).

<sup>5</sup> In dem vorliegenden Aufsatz hat Gabriel darauf verzichtet, diese oder ähnliche Argumente für SINNFELDABHÄNGIGKEIT zu wiederholen, und meint, den wesentlichen Punkt seiner Bereichsontologie auch ohne Rekurs auf den Begriff des Sinnfeldes erläutern zu können.

(v) Mit PARTIALITÄT verhält es sich so wie mit WAHRHEIT: Es gibt eine unspektakuläre und philosophisch wenig aufregende Lesart dieser These, in der man ihr ohne weiteres zustimmen kann, und eine stärkere Lesart, die erst dadurch entsteht, dass man den Bereichsbegriff weiter inhaltlich spezifiziert. Ein Beispiel: Es ist völlig harmlos den Bereich der Dinge, von denen Putin redet, vom Bereich der Dinge, von denen Merkel redet, zu unterscheiden, wenn man damit nicht weitergehende Annahmen verbindet wie etwa die, dass diese beiden Bereiche niemals dieselben Dinge enthalten können, dass sie sich nicht zu einem größeren Bereich von Dingen zusammenfassen lassen oder dass sie in irgendeiner Form dadurch konstituiert sind, wie Merkel oder Putin von den Dingen in ihnen sprechen.

Bei Gabriel finden sich verschiedene Tendenzen, den Bereichsbegriff so anzureichern, dass die These der Bereichsontologie ihre Trivialität verliert. Wir hatten bereits unter (iv) gesehen, dass manche Passagen bei ihm so klingen, als wolle er behaupten, Gegenstandsbereiche seien durch die Sinne mitkonstituiert, vermittels derer wir auf die Gegenstände in ihnen Bezug nehmen. Ein solcher idealistischer Zug bedürfte zweifellos einer umfassenden Begründung, die wir bei Gabriel allerdings nicht finden können. Eine zweite Spezifizierung ergibt sich durch den von Gabriel behaupteten Zusammenhang zwischen Bereichsontologie und Fiktion, den wir in unserer Diskussion von KONTINUITÄT kritisieren werden. Drittens finden sich bei Gabriel einige Hinweise darauf, dass verschiedene Gegenstandsbereiche in dem Sinne voneinander unabhängig sind, dass das, was in einem Bereich los ist, nicht das erklärt, was in einem anderen Bereich los ist. So zumindest könnte man seine Bemerkung über „die Absurdität des Versuchs, die Existenz der Bundesrepublik Deutschlands [...] dadurch zu erklären, dass man eine physikalische Theorie aufstellt“ ([2014], 366) verstehen. Diese Unabhängigkeitsannahme nimmt der Rede von Bereichen nun zwar tatsächlich ihre Trivialität, sie ist aber auch in hohem Maße kontrovers. Wir wollen schließlich gerade nicht annehmen, dass z.B. an ein und denselben Raum-Zeit-Stelle ein Haufen Elementarteilchen und ein Mensch vorkommen, die beiden aber nichts miteinander zu tun haben. Es reicht auf jeden Fall nicht aus, hier von Absurdität zu reden. Viele Physikalisten z.B. würden die These, dass das, was hinsichtlich der Bundesrepublik Deutschland der Fall ist, durch die von der Physik beschreibbaren Tatsachen bestimmt ist, durch die Annahme erläutern, dass es keine exakte physikalische Kopie unseres Sonnensystems geben könnte, in der nicht auch alles über die BRD der Fall wäre, was tatsächlich der Fall ist. Will die Bereichsontologie das bestreiten? Und wenn ja, mit welchen Argumenten und unter Bereitstellung welcher alternativen Konzeption des Verhältnisses der verschiedenen Gegenstandsbereiche? Uns scheint hier eine argumentative Lücke zu bestehen, deren Größe mit den Regalkilometern von Forschungsliteratur korreliert, die es in der Wissenschaftstheorie, der Philosophie des Geistes und der Sozialontologie zu der Frage gibt, wie genau Tatsachen auf der Mikroebene mit solchen auf verschiedenen Makroebenen ontologisch, explanatorisch und kausal zusammenhängen.

(vi) Mit KONTINUITÄT wird die Rede von Bereichen so erweitert, dass nicht nur verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen und deskriptiven Diskursformen je eigene Gegenstandsbereiche zugeordnet sind, sondern auch einzelnen fiktionalen Texten und bildlichen Ausdrucksformen. Das meiste, was Gabriel explizit schreibt,

um diese Erweiterung zu rechtfertigen, besteht in einem Plädoyer für diejenige Position, die man in der gegenwärtigen Debatte unter dem Namen „fiktionaler Realismus“ kennt. Der fiktionale Realismus behauptet, dass Autoren dadurch, dass sie einen Eigennamen (wie „Faust“) in einem literarischen Text verwenden, um eine fiktive Geschichte zu erzählen, einer fiktionalen Gestalt zu Existenz verhelfen, über die man dann wahre Aussagen machen kann. Gabriel scheint der Meinung zu sein, dass schon die Wahrheit eines Satzes wie „Faust liebt Gretchen“ (oder die Falschheit von „Faust liebt Wagner“) im Rahmen eines Gesprächs über Goethes *Faust* hinreicht, um einen solchen fiktionalen Realismus zu rechtfertigen. Das sehen die meisten Vertreter dieser Position anders: Dass Faust in Goethes *Faust* Gretchen liebt, kann man einfach als die Tatsache verstehen, dass in Goethes *Faust* erzählt, behauptet oder so getan wird, als gebe es da eine Person namens Faust, die eine Frau namens Gretchen liebt. Dazu muss außer dem literarischen Werk selbst niemand existieren, sowenig wie der Äther in irgendeiner Form existieren muss, damit der Äther „in“ – d. h. gemäß – einer falschen Theorie das Weltall erfüllt. „Faust liebt Gretchen“ halten wir deswegen zu Recht für wahr, weil wir diesen Satz implizit als eingebettet in einen intensionalen Kontext verstehen.

Das überzeugendste Argument für den fiktionalen Realismus resultiert aus der Wahrheit von meta-fiktionalen Aussagen, bei denen diese Analyse scheitert, weil man sie nicht als Aussagen verstehen kann, die gemäß der jeweils relevanten Fiktion wahr sind. Beispiele sind „Mephisto wurde von Goethe erfunden“ oder „Faust ist berühmter als Völler“.<sup>6</sup> Weil es nur solche Aussagen sind, die uns laut den meisten fiktionalen Realisten auf die Existenz von fiktionalen Gegenständen verpflichten, sind diese auch nicht zu der Annahme gezwungen, dass fiktionale Gegenstände diejenigen Eigenschaften haben, die ihnen in den fiktionalen Geschichten zugeschrieben werden, also wirklich Menschen, Hexen oder Einhörner sind. Fiktionale Gegenstände werden deswegen in der Regel nicht als Konkreta verstanden, sondern als Abstrakta, die gar nicht die Eigenschaften haben können, die man haben müsste, um ein Mensch, eine Hexe oder ein Einhorn zu sein. Fiktionale Realisten erkennen allerdings an, dass fiktionale Gegenstände durch die Eigenschaften, die ihnen in den sie betreffenden Fiktionen zugeschrieben werden, „charakterisiert“ werden können und machen Vorschläge dazu, wie man dieses Charakterisierbarsein anders verstehen kann als Exemplifikation.<sup>7</sup>

In Gabriels Texten fehlt jegliche Auseinandersetzung mit diesen Feinheiten der gegenwärtigen Debatte über den fiktionalen Realismus und auch die mit den verschiedenen Positionen, die diesen kritisieren und alternative Analysen der relevanten Phänomene vorschlagen (vgl. z. B. Everett/Hofweber [2000]). Wir erwähnen die Feinheiten deswegen so ausführlich, weil sie einen großen Unterschied machen für die Bedeutung und die Haltbarkeit der These KONTINUITÄT. Dass einzelnen fiktio-

<sup>6</sup> Vgl. Kripke (2013), 55–78, für eine ausführlichere Darstellung dieses Gedankengangs. Kripke macht hier deutlich, dass sein fiktionaler Realismus nicht aus der Wahrheit von Sätzen wie ‚Gretchen liebt Faust‘ folgt, sondern nur aus der Wahrheit von meta-fiktionalen Sätzen wie ‚Manche Kritiker bewundern Desdemona‘.

<sup>7</sup> Formal am ausgefeiltesten ist Ed Zaltas Unterscheidung zwischen ‚encoding‘ und ‚exemplification‘ von Eigenschaften (vgl. [1988] 14–23).

nalen Texten je eigene Gegenstandsbereiche zugeordnet sind, kann man nun nämlich auf zwei verschiedene Weisen verstehen. In einer (relativ) harmlosen Lesart bedeutet sie nicht mehr, als dass der fiktionale Realismus in seiner heute üblichen Standardform wahr ist. Zu jedem fiktionalen Text gibt es diejenigen fiktionalen Gegenstände, die durch ihn zur Existenz kommen, wobei diese fiktionalen Gegenstände als abstrakte Gegenstände verstanden werden, die nicht die ihnen in den Texten zugeschriebenen Eigenschaften haben, sondern durch diese allenfalls in einer genauer zu spezifizierenden Weise charakterisierbar sind. Viele Passagen bei Gabriel klingen allerdings nach einer viel weniger harmlosen Lesart. Dieser zweiten Lesart zufolge gibt es zu jedem fiktionalen Text einen Bereich von Gegenständen, in dem all diejenigen Dinge wirklich existieren, von denen in der Fiktion die Rede ist. Diese Dinge haben tatsächlich die Eigenschaften, die ihnen in der Geschichte zugeschrieben werden – sie sind z.B. Hexen, Einhörner oder Menschen –, und unterscheiden sich von den Gegenständen, die in wahren nicht-fiktionalen Texten beschrieben werden, nur dadurch, dass sie eben in einem anderen „Bereich“ vorkommen als diese.<sup>8</sup>

KONTINUITÄT ist in dieser zweiten Lesart nicht nur unbegründet (wie wir gerade gesehen haben), sondern wirft auch schwerwiegende philosophische Probleme auf, die fiktionale Realisten durch die Unterscheidung zwischen Exemplifikation und Charakterisierbarkeit zu vermeiden versuchen. Eine absurde Konsequenz der zweiten Lesart ist z.B., dass es für ein und dieselbe Art von Dingen – z.B. Menschen – zwei grundsätzlich verschiedene Weisen gäbe, zur Existenz zu kommen, einmal durch Geburt, einmal durch Ausgedachtwerden. Zweitens sind Figuren in literarischen Werken nicht vollständig charakterisiert, es scheint aber ebenso absurd anzunehmen, dass jemand, der die Eigenschaft des Menschseins exemplifiziert, dies schafft, ohne z.B. eine bestimmte Körpergröße zu haben, wie anzunehmen, dass Faust eine ganz bestimmte Körpergröße hat, obwohl uns Goethe nichts davon erzählt. Drittens wird in Fiktionen manchmal von ein und derselben Sache behauptet, dass sie eine Eigenschaft hat, als auch, dass sie sie nicht hat. Ein Gegenstand kann aber nicht eine Eigenschaft sowohl exemplifizieren als auch nicht exemplifizieren. Zudem bringt die zweite Lesart einen starken antirealistischen Zug in Gabrieles Theorie. Denn wenn Hexen in der Welt von Goethes *Faust* einfach deswegen existieren, weil Goethe eine entsprechende Geschichte erzählt, existieren Elementarteilchen in der Welt – oder dem Sinnfeld – der Physik dann nicht einfach deswegen, weil die Physik das-und-das behauptet? Postmoderne junkies auf Entzug, die auf der Suche nach einer Ersatzdroge sind, werden diese Lesart von Gabrieles Thesen sicher mögen, aber was sie dadurch bekommen, ist eben weder durch Argumente gestützt noch eine echte Alternative zu ihren früheren Ansichten.

---

<sup>8</sup> Vgl. (2014) 365 f.

## 2. Metametaphysischer Nihilismus

Mit dem Ausdruck ‚metametaphysischer Nihilismus‘ benennt Gabriel seine These, dass es keine Welt gibt. Wie sollten wir diese These verstehen? Gabriel schreibt dazu Folgendes:

Unter *Metaphysik* verstehe ich [...] eine Theorie der Totalität im maximal unrestringierten Sinn von „alles überhaupt“. Ich nenne dies auch eine Theorie der Welt als Welt. [...] Der *metaphysische Realismus* behauptet, dass es die Welt gibt, dass sie auch dann existiert hätte, wenn es keine Begriffsverwender gegeben hätte. Der *metaphysische Antirealismus* bestreitet dies. Ich selbst vertrete einen ontologischen Realismus und einen metametaphysischen Nihilismus. Unter letzterem verstehe ich die Behauptung, dass es keine unrestringierte Totalität im Sinn von „alles überhaupt“ gibt. Ich bin also weder metaphysischer Realist noch metaphysischer Antirealist, sondern bin der Meinung, dass es keine solche unrestringierte Totalität gibt, über die man eine Theorie formulieren könnte. ([2014], 363)

Eine erste Schwierigkeit bei der Interpretation dieser Textstelle liegt darin, dass Gabriel zuerst den metaphysischen Antirealismus definiert als die Verneinung der beiden Behauptungen des metaphysischen Realisten, dass es eine Welt gibt und dass die Welt auch dann existiert hätte, wenn es keine Begriffsverwender gegeben hätte. Danach aber sagt er, dass er *weder* metaphysischer Realist *noch* metaphysischer Antirealist sei. Wenn nun aber der Antirealismus schlicht in der Bestreitung der Konjunktion der beiden Behauptungen des metaphysischen Realismus besteht, dann ist keine dritte Position möglich. Außerdem erfüllt seine These selbst die Definition des metaphysischen Antirealismus, da Gabriel behauptet, dass „es keine solche unrestringierte Totalität gibt“. Wahrscheinlich ist die These, die Gabriel eigentlich im Sinn hat, also eher die folgende: Sowohl der metaphysische Realist als auch der metaphysische Antirealist behaupten, dass es eine Welt gibt, nur meint der erstere, dass diese auch dann existiert hätte, wenn es keine Begriffsverwender gegeben hätte, wohingegen der letztere dies bestreitet. Gabriel wäre dann weder metaphysischer Realist noch metaphysischer Antirealist, weil er die These bestreitet, dass es eine Welt gibt. Wenden wir uns also direkt dieser These zu und fragen uns, was sie bedeutet.

Gabriel paraphrasiert die These als die Behauptung, dass es keine unrestringierte Totalität gibt. Was wäre der Fall, wenn eine unrestringierte Totalität aller Dinge existieren würde? Das ist nicht offensichtlich. Wenn wir sagen, ‚Es gibt ein F‘, verpflichten wir uns auf die Existenz eines Objekts, das das Prädikat *F* erfüllt. Wenn wir die Behauptung, dass es eine unrestringierte Totalität gibt, so interpretieren, dann würde Gabrieles These bedeuten, dass es ein Objekt gibt, das das Prädikat „... ist eine Totalität aller Dinge“ erfüllt. Aber es gibt grundsätzlich verschiedene Weisen, Dinge zu kombinieren, um Totalitäten zu bilden: Erstens können Objekte *Elemente* einer Menge oder Klasse sein. Zweitens können sie *Teile* eines Ganzen bilden. Unsere ersten beiden Kandidaten für die Auslegung von Gabrieles Behauptung, dass es keine Welt gibt, sind also: (1) Es gibt keine Menge aller Dinge; (2) Es gibt keine mero-logische Summe aller Dinge, d.h. nichts, von dem alles ein Teil ist.

(1) scheint uns kein plausibler Kandidat. Nach weit verbreiteter Ansicht ist die Annahme einer Menge aller Dinge unvereinbar mit allen vernünftigen Mengentheorien (abgesehen von Quines ‚New Foundations‘<sup>9</sup>). Diese Annahme zu bestreiten, kann also nicht zu einer interessanten und irgendwie kontroversen metaphysischen These führen. Man könnte aber natürlich versuchen, (1) passend zu Gabriels Zielen zu modifizieren: Vielleicht will er behaupten, dass es kein Objekt überhaupt (sei es eine Menge, Klasse, usw.) gibt, das absolut alles als Element hat. Die Behauptung, die Gabriel bestreitet, wäre dann äquivalent zu einer Kombination von Richard Cartwrights *All-in-One* Prinzip – dass es immer, wenn man über Objekte quantifiziert, ein weiteres Objekt, eine Menge oder Klasse, gibt, denen diese Objekte angehören – und einem Prinzip der absolut unrestringierten Quantifikation.<sup>10</sup> Aber diese Kombination ist trivialerweise inkohärent. Niemand in der Debatte (oder zumindest niemand, den wir kennen) behauptet sowohl, dass es absolut unrestringierte Quantifikation gibt, als auch, dass das *All-in-One* Prinzip zutrifft. Wenn man also Gabriels Behauptung, dass es keine Welt gibt, so interpretiert, ist sie also ebenfalls uninteressant, weil vollständig unkontrovers.

Sehen wir uns (2) an. Auch die These, dass es nichts gibt, von dem alles ein Teil ist, hat eine Lesart, in der sie zu trivial ist, um irgendwie metaphysisch interessant zu sein. Wenn man „Teil“ darin als „echter Teil“ versteht, ist die These natürlich wahr, denn der Begriff eines echten Teils schließt aus, dass etwas ein solcher echter Teil von sich selbst ist, und also kann es nichts geben, von dem alles – auch es selbst – ein echter Teil ist. Das Problem mit dieser Variante von Lesart (2) ist nicht nur, dass sie zu trivial ist, um metaphysisch interessant zu sein, sondern dass Verteidiger der Existenz der Welt darauf einfach dadurch reagieren könnten, dass sie den Weltbegriff etwas anders verstehen und unter einer Welt dasjenige verstehen, von dem alles ein *echter oder unechter* Teil ist, bzw. als das, von dem alles andere ein echter Teil ist, das aber selbst nicht Teil eines anderen ist. Dieser Weltbegriff entspricht zweifellos eher dem der traditionellen Metaphysik, und ist im Übrigen auch derjenige, von dem Kant meinte, er führe zu Antinomien, wenn man sich eine solche Welt als ausgedehnt in Raum und Zeit vorstellte.<sup>11</sup>

Die These, dass es nichts gibt, von dem alles andere ein echter Teil ist, ist nun tatsächlich hinreichend nicht-trivial, um metaphysisch interessant zu sein. Das sieht man auch daran, dass sie in der gegenwärtigen Debatte über Mereologie umstritten ist. Der mereologische Universalismus – der besagt, dass es für alle Objekte, die  $\exists x$  ein Objekt  $y$  gibt, so dass  $y$  aus den  $\exists x$  besteht – ist darauf verpflichtet, dass es ein solches maximales Objekt gibt. Mereologische Nihilisten, die meinen, dass es keine zusammengesetzten Objekte gibt, würden diese Behauptung aber be-

<sup>9</sup> Vgl. Quine (1937/2006), 80–101. Für die Standardannahme, vgl. Schoenfield (1977). Eine Ausnahme bildet Graham Priest, der die These vertritt, dass es eine Menge aller Mengen gibt, aber bekannterweise auch nicht vor der Annahme zurückschreckt, dass es wahre Widersprüche gibt (2006).

<sup>10</sup> Vgl. Cartwright (1994).

<sup>11</sup> Vgl. z.B. Baumgartens *Metaphysica* § 354: „Mundus est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius“ (zitiert nach Kant [1900 ff.], Bd. XVII, 103) und Kants *Inauguraldissertation* § 14.7: „totum formale, quod non est pars alterius, h. e. mundus phaenomenon“ (402).

streiten.<sup>12</sup> Diejenigen, die behaupten, dass einige, aber nicht alle Objekte ein weiteres Objekt bilden, müssten die These ebenfalls bestreiten, wenn sie mit den mereologischen Standardannahmen operieren. Die Tatsache, dass die These in der zweiten Variante von Lesart (2) gegenwärtig so umstritten ist, gibt uns nun allerdings Anlass, daran zu zweifeln, dass es diese These ist, die Gabriel mit seinem metamephysischen Nihilismus im Sinn hat. Denn auch Positionen, die diese These explizit bestreiten, werden von Gabriel als metaphysischer Realismus klassifiziert.<sup>13</sup> Zudem stehen die Argumente für oder gegen die genannten mereologischen Positionen orthogonal zu den Überlegungen, auf die sich Gabriel bezieht. So soll uns die These, dass es keine Welt gibt, ja anscheinend auch dabei helfen, die oben geschilderte vermeintliche Schwierigkeit mit der „Würfelallegorie“ zu lösen, nämlich die, dass es mehrere korrekte Antworten auf die Frage gibt, wie viele Dinge es in der Würfelwelt gibt. Diese Frage hat aber nichts mit der Frage zu tun, ob alle diese Dinge *Teile* eines einzigen Objekts sind.

Neben Lesart (1) und (2) könnte eine dritte Interpretation der These von der Nichtexistenz der Welt lauten, dass damit die Möglichkeit absolut unrestringierter Quantifikation (AUQ) bestritten wird, d. h. die Möglichkeit von Quantifikation über jedes Objekt überhaupt, unabhängig davon, um was für ein Objekt es sich handelt.<sup>14</sup> Wie oben schon einmal erwähnt, ist unsere Quantifikation normalerweise restringiert. Wenn wir z. B. im Fall der Würfelwelt sagen ‚Es gibt genau drei Objekte‘, dann ist die wohlwollendste Lesart, dass wir unsere Quantifikationsdomäne auf *medium-sized dry goods* restringieren. Wenn die Physikerin die Anzahl mit ‚n‘ bestimmt, kann sie hingegen wohlwollend so interpretiert werden, dass sie ihre Quantoren auf diejenigen Objekte, die von der Physik untersucht werden, restringiert. Der AUQ-Gegner behauptet nun, dass restringierte Quantifikation die einzige Art von Quantifikation ist, die es gibt. Im Gegensatz dazu sagt der AUQ-Befürworter, dass wir *auch* über alles überhaupt sprechen können: Es ist z. B. sinnvoll zu fragen, was es überhaupt gibt. Es könnte also sein, dass sich Gabriel mit seiner These über die Nicht-Existenz der Welt einfach auf die Seite der AUQ-Gegner schlägt. Wäre das eine wohlwollende Interpretation?

Um das zu beurteilen, ist es hilfreich, die Gründe dafür zu betrachten, warum Philosophen AUQ bestritten haben. Wie Gabriel bemerkt, bieten Russells Paradoxien einigen die Motivation dafür, AUQ zu bestreiten. Cartwright hat allerdings gezeigt, dass AUQ allein noch nicht zu Russells Paradoxie führt, sondern nur, wenn es mit einem Komprehensionsprinzip der Mengentheorie kombiniert wird.<sup>15</sup> Unrestringierte Komprehension besagt, dass es für alle Objekte eine Menge gibt, deren Ele-

<sup>12</sup> Eine Ausnahme würden hier Substanzmonisten bilden, die denken, dass es ein einziges Objekt gibt, (wenn es sie geben sollte): Wenn diese These wahr ist, dann gibt es trivialerweise keine zusammengesetzten Objekte. Nebenbei bemerkt sind Substanzmonisten sowohl mereologische Universalisten als auch Nihilisten, weil der Universalismus trivial wahr ist, wenn es nur ein Objekt gibt.

<sup>13</sup> Vgl. van Inwagen (1990).

<sup>14</sup> Ein erstes Problem für diese Lesart wäre bereits, dass Gabriel sagt, dass er Theorien ablehnt, die Existenz-Behauptungen mit quantifizierten Aussagen identifizieren. In Abschnitt 3 werden wir dafür argumentieren, dass diese Ablehnung auf einem falschen Bild von Quantifikation beruht.

<sup>15</sup> Vgl. Cartwright (1994).

mente alle und nur diese Objekte sind. Wenn die Quantoren bei diesem Prinzip un-restringiert sind, entsteht ein Widerspruch. AUQ-Befürworter und -Gegner schlagen verschiedene Modifikationen des Prinzips vor: Der AUQ-Befürworter schlägt vor, ein restringiertes Komprehensionsprinzip anzunehmen, das Komprehension auf nicht-maximale Mengen beschränkt. Dieses Prinzip verhindert Paradoxien. Und da Standard-Mengentheorien ein solches Prinzip annehmen, ist AUQ zumindest kompatibel mit der mathematischen Orthodoxie. Im Gegensatz dazu könnte der AUQ-Gegner z.B. sagen, dass die Quantoren anders zu lesen sind: Für alle Mengen, die  $\exists x \forall e$ , in einer Domäne  $D$ , gibt es eine Menge  $y$  in einer Domäne  $D^+$ , so dass  $y$  alle und nur die  $\exists x \forall e$  als Elemente enthält (eine Vielzahl solcher Positionen sind möglich). Beide Ansatzweisen sind kompatibel mit dem (um John Burgess' Terminologie zu verwenden<sup>16</sup>), was man als ‚hermeneutische‘ oder ‚revolutionäre‘ Zugangsweise zu unserem intuitiven Prinzip bezeichnen könnte. Die hermeneutische Zugangsweise besagt, dass der Inhalt unseres ursprünglichen Prinzips die gewählte nicht-paradoxygenrierende Fassung ist, während die revolutionäre Zugangsweise besagt, dass unser ursprüngliches Prinzip zwar paradoxygenrierend ist, aber ein begrenztes Prinzip als Ersatz vorschlägt.

Wir müssen hier nicht weiter in die Details gehen. Es sollte jedenfalls klar geworden sein, dass es gegenwärtig keinen Konsens bzgl. AUQ gibt. Wenn Gabriel also mit seiner These über die Nicht-Existenz der Welt AUQ bestreiten wollte, dann würde man erwarten, dass er diese These mit irgendwelchen im Kontext der eben geschilderten Debatte neuen Argumenten verteidigt. Aber davon ist er weit entfernt. Wir haben vielmehr den Eindruck, dass er diese Debatte gar nicht ernsthaft zur Kenntnis genommen hat. So ist zum Beispiel erstaunlich, dass er sich explizit auf Williamsons in der Tat einschlägigen Aufsatz „Everything“ bezieht, ohne anscheinend bemerkt zu haben, dass Williamson darin die Möglichkeit der uneingeschränkten Rede von absolut allem gerade verteidigt, und zwar auf sehr avancierte Weise.<sup>17</sup> Zudem bleibt wieder unklar, inwiefern die Frage, ob wir über alles überhaupt quantifizieren können, relevant ist für Phänomene wie das, dass es mehrere korrekte aber scheinbar inkompatible Antworten auf die Frage gibt, wie viele Dinge es in dem oben geschilderten Szenario der „Würfelallegorie“ gibt. Denn es ist nicht zu sehen, dass der AUQ-Befürworter bei der Erklärung dieses Phänomens im Nachteil ist: Er könnte einfach sagen, dass wir die Quantoren in den verschiedenen Fällen als auf verschiedene Domänen restriktiv interpretieren: auf alltägliche Objekte restriktiv, wenn wir „drei“ antworten, auf mikrophysikalische Objekte restriktiv, wenn wir „n“ antworten. Denn wenn man meint, dass absolut unrestringierte Quantifikation möglich ist, behauptet man damit ja noch lange nicht, dass man normalerweise so quantifiziert. Es scheint, dass Gabriel sich auf die stärkere Behauptung stützen müsste, dass uns die Frage, wie viele Objekte es *insgesamt* in der Würfelwelt gibt, als unsinnig erscheint. Diese Überlegung bringt uns zu einer letzten Interpretation von Gabriels Position.

Laut dieser vierten und letzten Interpretation bedeutet die These über die Nicht-

<sup>16</sup> Burgess/Rosen (1997), 6.

<sup>17</sup> Vgl. Gabriel (2014), 355 Fn. 6; Williamson (2003).

Existenz der Welt, dass es keinen Sinnfeld-neutralen bzw. bereichsneutralen Sinn von ‚Existenz‘ gibt. Nehmen wir an, dass es verschiedene Weisen gibt, wie Dinge existieren, sagen wir Existenz<sub>1</sub>, Existenz<sub>2</sub>, usw. Dann könnten wir sagen, dass das, was es heißt, in einem Sinnfeld *k* zu existieren, eine bestimmte Art von Existenz, Existenz<sub>*k*</sub> ist. Wenn man bestreitet, dass es einen Sinnfeld-neutralen Sinn von ‚Existenz‘ gibt, würde das dann heißen, dass es keinen Sinn von ‚Existenz‘ gibt, der auf alle Dinge, die Existenz<sub>1</sub>, Existenz<sub>2</sub>, usw. haben, zutrifft. Das Problem mit dieser These ist nun allerdings, dass nicht einzusehen ist, weshalb man den bereichs- bzw. sinnfeldneutralen Sinn von „Existenz“ nicht einfach disjunktiv gewinnen können soll, so dass Existenz *simpliciter* so etwas wie die Disjunktion von Existenz<sub>1</sub>, Existenz<sub>2</sub>, usw. bedeutet.<sup>18</sup> In gewissem Sinne scheint Gabriel selbst genau das zu tun, wenn er sagt, dass Existenz der Umstand sei, dass etwas in *irgendeinem* Sinnfeld erscheint, und damit einen bereichsneutralen Existenzbegriff definiert.

Eine etwas stabilere Variante der vierten Interpretation ergibt sich nur dann, wenn man – wie Kris McDaniel – zwischen Quantoren verschiedener Fundamentalitätsgrade unterscheidet. McDaniel meint – unter Berufung auf Heidegger –, dass es keinen Art-neutralen Quantor gibt, der genauso fundamental ist wie die Art-spezifischen Quantoren. Er kann dabei zulassen, dass es einen z.B. disjunktiv definierten Art-neutralen Quantor gibt, solange er annimmt, dass dieser weniger fundamental ist.<sup>19</sup> So verstanden, würde Gabrieles These lauten, dass die Dinge in einem metaphysisch vorrangigen Sinne auf die für ihren jeweiligen Bereich signifikante Weise existieren, und nur in einem nachrangigen (z.B. disjunktiven) Sinne als Teile einer Welt. Das Problem mit dieser Interpretation ist nun aber, dass Gabriel sich ausdrücklich von McDaniel distanziert – und sogar behauptet, dass McDaniel an die Existenz der Welt glaubt ([2014], 368). Das kann es also auch nicht sein.

Wir wollen uns nun noch kurz mit einem Argument für die Annahme der Nicht-Existenz der Welt aus Gabrieles *Warum es die Welt nicht gibt* auseinandersetzen. Er stellt es dort als so etwas wie sein Meisterargument für die These vor, dass es kein Sinnfeld aller Sinnfelder gibt.<sup>20</sup> Obwohl sich dieses Argument nicht im vorliegenden

<sup>18</sup> Wenn es endlich viele Arten von Existenz gibt, wäre dieses Manöver ohnehin unproblematisch. Wenn es unendlich viele gibt (wie Gabriel vielleicht meint), dann hängt die Möglichkeit dieses disjunktiven Quantors davon ab, ob unendliche Disjunktionen sinnvoll sind oder nicht. Eine ziemlich uninteressante Behauptung wäre, dass der natursprachliche Sinn von ‚Existenz‘ nicht so funktioniert. Wenn das der Fall wäre, würde uns nichts daran hindern, so einen Quantor zu definieren und zu benutzen.

<sup>19</sup> McDaniel (2009).

<sup>20</sup> Strenggenommen kann man der These von der Nicht-Existenz der Welt auf der Grundlage dieser Interpretation einfach dadurch zustimmen, dass man eine Sinnfeldontologie ablehnt. Einer wohlwollenderen Lesart zufolge könnte man Gabriel so verstehen, dass man, wenn man eine Sinnfeldontologie akzeptiert, nicht denken sollte, dass es ein größtes Sinnfeld gibt, das alle Sinnfelder umfasst. Falls Gabrieles Argumente gegen die Existenz der Welt von der Korrektheit einer Sinnfeldontologie abhängen, dann haben allerdings alle, die eine Sinnfeldontologie ablehnen, überhaupt keinen Grund, sich über metaphysischen Nihilismus Gedanken zu machen. Seine Rhetorik erweckt jedoch den Eindruck, dass seine These einen weiteren Anwendungsbereich hat. Schließlich vertritt keiner der Philosophen, deren Positionen Gabriel mit seiner eigenen kontrastiert – von Quine und Kripke bis hin zu Kris McDaniel und Jason Turner – eine Sinnfeldontologie.

Artikel findet, scheint es den Hintergrund für viele seiner Bemerkungen zu bilden. Es lautet folgendermaßen (vgl. 97):<sup>21</sup>

- (1) Wenn die Welt existiert, muss es mindestens ein Sinnfeld geben, in dem sie erscheint. Nennen wir eines davon  $S_1$ .<sup>22</sup>
- (2) Wenn  $S_1$  ein Sinnfeld ist, dann muss es neben anderen Sinnfeldern  $S_2, S_3, \dots$  erscheinen.
- (3) Weil aber die Welt in  $S_1$  erscheint, müssen dann auch  $S_2, S_3, \dots$ , in  $S_1$  erscheinen.
- (4) Nichts kann sowohl in und neben demselben Objekt erscheinen.
- (5) Wenn die Welt existieren würde, würde  $S_2$  sowohl neben als auch in  $S_1$  erscheinen.
- (6) Also kann die Welt nicht existieren.

Soweit wir sehen können, gibt Gabriel kein explizites Argument für Prämisse (2). (Oder auch für Prämisse (4), die ebenfalls angezweifelt werden könnte. Gabriel sagt nur, dass es ‚absurd‘ wäre sie zu bezweifeln). Man fragt sich aber, warum jemand, der eine Sinnfeldontologie hat und an die Welt glaubt, (2) akzeptieren sollte.

Die Antwort auf diese Frage hängt natürlich wieder davon ab, was unter einem Sinnfeld zu verstehen ist. Wenn wir die entsprechende Bemerkung aus dem Aufsatz ernst nehmen (365), können wir den Begriff des Erscheinens in einem Sinnfeld durch den der Zugehörigkeit zu einem Bereich ersetzen, den wir im Folgenden erst einmal mereologisch verstehen wollen. Man kann sich die Frage nach der Plausibilität von Prämisse (2) dann anhand des folgenden kleinen Modells veranschaulichen: Nehmen wir an, die Welt enthält nur die elf Spieler einer Fußballmannschaft. Verschiedene Bereiche dieser Welt kann man als mereologische Summen verschiedener dieser Spieler verstehen, z.B. als den Bereich bzw. die Summe der Abwehrspieler, als den Bereich bzw. die Summe der Mittelfeldspieler, usw. Die ganze Mannschaft wäre in diesem Fall derjenige Bereich, der alle Spieler und alle anderen Bereiche bzw. Summen von ihnen als Teile enthält. In diesem Theorierahmen würde man die These „Existieren bedeutet, in einem Bereich zu erscheinen“ verstehen als „Existieren bedeutet, Teil eines Bereichs bzw. einer mereologischen Summe zu sein“. Daraus würde folgen, dass die verschiedenen in unserem Modell genannten Bereiche (die Summe der Abwehrspieler, die der Stürmer, die ganze Mannschaft ...) nur dann existieren können, wenn sie Teil eines Bereichs sind.

Wir haben an dieser Stelle nun zwei Möglichkeiten: (i) Wir verstehen „Teil“ in dieser letzten Annahme im Sinne von „echter oder unechter Teil“. Dann ist Prämisse (2) nicht durch diese Annahme gerechtfertigt, wenn „x und y existieren nebeneinander“ darin so viel heißt wie „x und y sind beides echte Teile von y“. (ii) Wir verstehen „Teil“ in dieser letzten Annahme im Sinne von „echter Teil“. Dann wäre Prämisse (2) zwar durch die Annahme gerechtfertigt, aber die Annahme selbst wäre

<sup>21</sup> Die Darstellung ist gegenüber Gabrieles Version leicht modifiziert. Außerdem sollte das Argument kein gültiger Schluss sein.

<sup>22</sup> Diese Prämisse folgt aus seiner Definition von Existenz als ‚Erscheinung in einem Sinnfeld‘ (96).

nun nicht mehr gerechtfertigt: Wir hatten schon oben gesehen, dass es weder alternativlos noch sonderlich plausibel ist, eine Welt als etwas zu definieren, von dem alles ein echter Teil ist. Ebenso wenig leuchtet an dieser Stelle nun die Annahme ein, dass etwas nur dann existieren können sollte, wenn es Teil von etwas ist, das streng größer als es selbst ist. In dem beschriebenen Modell gilt: Sowohl die Summe der Abwehrspieler als auch die Mannschaft selbst sind echte oder unechte Teile der Mannschaft. Aber nur die Summe der Abwehrspieler ist ein echter Teil der Mannschaft. Nichts daran ist absurd.

Vielleicht hält Gabriel Prämisse (2) auch auf Grund einer Überlegung wie der folgenden für evident. „Wenn es die Welt als eine mereologische Summe  $S_1$  gibt und eine weitere mereologische Summe  $S_2$  Teil dieser Welt ist, dann gibt es doch automatisch auch eine weitere von diesen ersten beiden Summen verschiedene mereologische Summe  $S_3$ , nämlich die Summe von  $S_1$  und  $S_2$ .“ Dieser Überlegung lägen jedoch sehr unplausible Annahmen über mereologische Komposition zu Grunde, die durch keines der ernst zu nehmenden axiomatischen mereologischen Systeme gedeckt sind. Wenn es die Mannschaft gibt und die mereologische Summe ihrer Abwehrspieler, dann gibt es nicht zusätzlich noch ein von der Mannschaft verschiedenes Ganzes aus der Mannschaft und der Summe der Abwehrspieler!

Der einzige Grund dafür, die genannte Überlegung plausibel zu finden, scheint in einer Verwechslung der Teil-Ganzes-Beziehung mit der Elementschaftsbeziehung zu bestehen. Wenn es eine Menge  $M_1$  aller Spieler der Mannschaft und eine Menge  $M_2$  aller Abwehrspieler gibt, dann gibt es tatsächlich auch eine von diesen beiden Mengen unterschiedene Menge  $M_3$ , die  $M_1$  und  $M_2$  als Elemente enthält. Prämisse (2) wäre also vielleicht zu rechtfertigen, wenn man den Begriff der Zugehörigkeit zu einem Bereich – und den des Erscheinens in einem Sinnfeld – mengentheoretisch versteht. Aber erstens ist es nicht einsichtig, weshalb man den Weltbegriff mengentheoretisch und nicht mereologisch verstehen soll. Und zweitens liefe die These der Nicht-Existenz der Welt dann, wie oben gezeigt, auf eine zwar wahre, aber auch von niemanden bestrittene und metaphysisch uninteressante These heraus wie die, dass es keine Menge aller Mengen gibt.

Vielleicht gewinnt Gabriel die Annahme, dass das Sinnfeld, in dem die Welt erscheinen müsste, um zu existieren, streng größer sein müsste als die Welt selbst, auch aus Merkmalen des Begriffs eines Sinnfeldes, die über die desjenigen des Bereichs hinausgehen. Wie oben erwähnt, scheint es für das Erscheinen eines Dinges irgendwie konstitutiv zu sein, dass sich das Ding hinreichend von anderem unterscheidet. Könnte man dann nicht argumentieren, dass die Welt nur existieren könnte, wenn sie ein Teil von etwas anderem als ihr selbst wäre, weil sie sich von sich selbst ja nicht unterscheiden kann? In der folgenden Passage über die Welt als „Supergegenstand“ aus *Warum es die Welt nicht gibt* scheint sich eine solche Überlegung zu finden:

Ein Gegenstand, der alle möglichen Eigenschaften hätte – nennen wir ihn den Supergegenstand –, kann jedoch nicht existieren oder aus der Menge der anderen Gegenstände hervorstechen. Der Grund dafür ist leicht einzusehen: Der Supergegenstand hätte alle anderen Gegenstände in sich, er umfasste alle anderen Gegenstände. Deswegen kann er nicht aus ihnen herausragen oder unter ihnen hervorstechen. Denn die Gegenstände sind jeweils durch end-

liche, begrenzte Mengen von Eigenschaften beschreibbar. Unser Hund hat vier Beine, ein weißbraungraues Fell und eine bestimmte Körpergröße. Aber er ist nicht Batman. Etwas, das sich durch nichts von allem anderen unterscheidet und nur mit sich selbst identisch ist, kann jedoch nicht existieren. Es tritt nicht mehr hervor (74).

Diese Überlegung basiert auf der wirklich erstaunlichen Annahme, dass ein megalogisches Ganzes alle Eigenschaften seiner Teile hat. Diese Annahme hätte zur Folge, dass ein Hund kugelförmig ist, weil seine Augäpfel kugelförmig sind, und dass eine Fußballmannschaft identisch mit ihrem Torwart ist, weil ihr Torwart identisch mit sich ist. Zudem bestünde das vorgetragene Argument selbst dann, wenn man die These akzeptiert, dass etwas nur dann existieren kann, wenn es sich von etwas anderem unterscheidet (und also Szenarien, in denen es nur einen einzigen Gegenstand gibt, als metaphysisch unmöglich ausschließt), in einem relativ drastischen *non sequitur*. Denn die Welt ist ja selbst dann, wenn es nichts gibt, das streng größer ist als sie, immer noch unterschieden von allen Dingen und Bereichen, die echte Teile von ihr sind.<sup>23</sup>

### 3. Existenz

Ontologie ist laut Gabriel die systematische Auseinandersetzung mit der Frage, was „Existenz“ bedeutet. Gabriel erläutert sein eigenes Existenzverständnis in Abgrenzung zu einigen prominenten alternativen Thesen über Existenz. Diese Abgrenzung beruht auf einigen nicht unerheblichen Missverständnissen dieser Thesen, die wir im Folgenden kurz aufklären wollen.

(i) *Existenz und Quantifikation*. Seit Frege sind manche Philosophen der Meinung, dass Existenz dasjenige ist, was durch den „ $\exists$ “-Quantor ausgedrückt wird, und dass Existenzaussagen deswegen Aussagen über die Anzahl der Dinge sind, die eine gewisse Eigenschaft haben. Gabriel schreibt dazu:

Dabei sehe ich keinen Grund, Existenz [...] überhaupt an quantifizierte Aussagen über diskrete Gegenstände zu binden, denen man Ganzzahligkeit im Sinn der positiven natürlichen Zahlen zuschreiben kann. Die Aussage, es gebe drei Kuchen, ist nicht identisch mit der Aussage, es gebe Kuchen. Wenn drei Kuchen existieren, existieren zwar Kuchen. Dass aber genau drei oder auch nur ein einziger ganzer Kuchen existieren, ist noch lange nicht mit der Existenz der Kuchen identisch. (369)

In *Warum es die Welt nicht gibt* finden wir eine ähnliche Überlegung:

---

<sup>23</sup> Dieselben Unklarheiten und Missverständnisse liegen auch Gabrieles zweitem Argument für die Nicht-Existenz der Welt in *Warum es die Welt nicht gibt* zu Grunde (vgl. 97f.). Dieses lautet:

- (1) Wenn die Welt existiert, muss sie in einem Sinnfeld,  $S_1$ , erscheinen.
  - (2) Wenn  $S_1$  existiert, erscheint es in einem Sinnfeld,  $S_2$ .
  - (3)  $S_2$  erscheint innerhalb der Welt.
  - (4) Wenn die Welt also existieren würde, müsste sie innerhalb eines Sinnfeldes erscheinen, das selbst innerhalb der Welt erscheint, aber dies ist absurd.
- Wenn wir wieder an die Relation zwischen einem Ganzen und seinen unechten Teilen, oder an jede Art, die Mengentheorie ohne Fundierung zu entwickeln, denken, scheint es kein Problem mit der Annahme zu geben, dass ein Sinnfeld in sich selbst erscheinen kann.

[Z]u Freges Zeit hat sich die Rede von Gegenstandsbereichen etabliert, und sie spielt eine wichtige Rolle in der Entwicklung der modernen Logik, die allerdings einen ziemlich falschen Existenzbegriff vertritt. Leser, die sich nicht mit der modernen Logik beschäftigt haben, dürfen verwundert sein, dass moderne Logiker meinen, Existenz sei immerzählbar – eine abwegige und verdrehte Behauptung. Wenn ich mich frage, ob es Pferde gibt, frage ich mich nicht, wie viele Pferde es gibt, sondern, ob es Pferde gibt. Die Fragewörter ‚wie Viele‘ und ‚ob‘ sollte man tunlichst unterscheiden. (89 f.)

Man möchte sagen: Hier liegt ein „ziemlich falsches“ Verständnis des Existenzbegriffs der modernen Logik vor. Laut Frege sind Aussagen wie „Pferde existieren“ oder „Es gibt Pferde“ tatsächlich Antworten auf die Frage danach, wie viele Pferde es gibt, allerdings keine vollständigen Antworten. Eine vollständige Antwort auf eine solche Frage würde in der Angabe der genauen Anzahl von Pferden bestehen. Unvollständige Antworten schränken den Bereich der Zahlen, zu der die Anzahl der Pferde gehört, bloß ein. Solche unvollständigen Antworten sind z.B. „Es gibt mindestens fünf Pferde“ oder „Es gibt viele Pferde“. Die Behauptung „Es gibt Pferde“ sollten wir laut Frege ebenfalls als eine solche unvollständige Antwort verstehen, nämlich als die, mit der wir ausschließen, dass die Anzahl der Pferde = 0 ist. In Freges berühmten Worten „Es ist also Bejahung der Existenz nichts Anderes als Verneinung der Nullzahl“ ([1884], 65).<sup>24</sup>

(ii) *Existenz und Restriktion.* Im Kontext seiner Ausführungen zum fiktionalen Realismus schreibt Gabriel:

Kripke liegt [...] richtig, wenn er darauf hinweist, dass es nicht nur ‚fiktionale Gegenstände‘, sondern insbesondere auch ‚fiktionale fiktionale Gegenstände‘ gibt. Er schließt daraus allerdings, dass man letztlich einen restringierten und einen unrestringierten Existenzbegriff anerkennen müsse. Doch Fausts Existenz ist so restringiert oder unrestringiert wie jede andere Existenz wenn es auch stimmen mag, dass Fausts Existenz in *Faust* niemals kausal zustande gekommen wäre, wenn niemand *Faust* geschrieben hätte, was literarische Einbildungskraft voraussetzt. Doch dies bedeutet für sich betrachtet ontologisch noch nicht sehr viel. (367)

Auch hier liegt ein grundlegendes Missverständnis vor. Kripke will gerade nicht behaupten, dass fiktionale Gegenstände eine irgendwie restringierte oder minderwertigere Form der Existenz haben. In den Abschnitten, auf die Gabriel sich beruft, gibt er sich vielmehr alle Mühe klarzustellen, dass er so gerade nicht verstanden werden will. Die Existenz fiktionaler Gegenstände besteht so wie die aller anderen Gegenstände schlicht darin, mit irgendeinem Gegenstand identisch zu sein. Was man mit der Rede von Restriktion einfangen kann, ist die Tatsache, dass man doch in einem gewissen Sinne Recht hat, wenn man sagt, dass Faust anders als z.B. Völler nicht existiert. Auch jemand, der einen fiktionalen Realismus vertritt und Existenz für die Eigenschaft hält, mit irgendeinem Gegenstand identisch zu sein, kann dem zustimmen. Der Satz „Faust ist mit keinem Gegenstand identisch“ ist nämlich dann wahr, wenn wir den Quantor darin als implizit auf den Bereich der nicht-fiktionalen Gegenstände restringiert verstehen. Solche impliziten Restriktionen von Quantoren

<sup>24</sup> Ein weiteres Missverständnis liegt in der Annahme, dass die fregeanische Auffassung von Quantifikation die Annahme impliziert, dass alleszählbar sei. Denn natürlich ist diese Auffassung damit vereinbar, dass es überabzählbare Mengen gibt.

sind, wie oben erläutert, ein völlig alltägliches Phänomen. So kann man also erklären, weshalb wir in alltäglichen Kontexten Recht haben, wenn wir dort behaupten, Romanfiguren wie Faust oder Anna Karenina existierten nicht wirklich, obwohl Kripke Recht hat, wenn er sagt, dass sie dies tun.

(iii) *Quantifikation und ontologische Verpflichtung.* Auf Seite 369 führt Gabriel die folgenden beiden Beispielsätze an, die seiner Meinung nach zeigen, dass Existenz nichts mit Quantifikation zu tun hat, weil es sich bei ihnen um quantifizierte Aussagen handelt, die keine ontologischen Verpflichtungen mit sich bringen:

- (QA1) Wenn es mehr als sieben Einhörner gegeben hätte, hätte es mehr als drei gegeben.
- (QA2) Sieben fliegende Spaghettimonster sind mächtiger als drei, schon weil sie in der Überzahl sind.

Zu (QA1): Dieser Satz enthält zwar im Antezedens und im Konsequenz jeweils einen quantifizierten Satz, hat selber aber nicht die Form eines quantifizierten Satzes, sondern die eines Konditionals. Das Argument ist in etwa so gut wie das folgende: „Mit dem Satz ‚Wenn der Teufel existiert hätte, hätte er die Wahl des gegenwärtigen Papstes verhindert‘ legen wir uns nicht auf die Existenz des Teufels fest. Also ist der Satz ‚Der Teufel existiert‘ keine Existenzaussage.“

Zu (QA2): Die semantische Analyse dieses Satzes ist nicht ganz so banal. Zuerst muss man sehen, dass hier nicht sieben einzelnen Spaghettimonstern jeweils die Eigenschaft zugeschrieben wird, alleine mächtiger zu sein als irgendwelche anderen Wesen, sondern die Mächtigkeit der Gruppe von Monstern kollektiv zugesprochen wird. Was wir mit (QA2) sagen ist: „Eine Gruppe von sieben fliegenden Spaghettimonstern ist mächtiger als eine Gruppe von drei fliegenden Spaghettimonstern“. In der Linguistik und Sprachphilosophie würde man einen solchen Satz zu den sogenannten generischen Sätzen (wie „Kühe sind sanftmütig“ oder „Tiger sind stärker als Gnus“) rechnen. Mit solchen Sätzen machen wir (nicht-strikt) verallgemeinernde Aussagen über typische Instanzen einer bestimmten Art, im Fall von (QA2) über Instanzen einer bestimmten Art von Gruppe, wobei diese Art über die Art und Anzahl ihrer Mitglieder charakterisiert wird. Die genaue logische Form generischer Sätze wird in der Literatur kontrovers diskutiert (vgl. Krifka et al. [1995]). Sätze wie (QA2) sprechen zumindest prima facie dafür, dass der generische Quantor, der zu ihrer Analyse in der Regel verwendet wird, so wie der Allquantor nicht existenzimplizierend ist. (QA2) kann also wahr sein, ohne dass es eine Instanz der Art *Gruppe von Spaghettimonstern mit sieben Mitgliedern* geben muss. Was man mit (QA2) meint – und was man in der tatsächlich auch akzeptablen Variante dieses Satzes, in der man die beiden „sind“ durch zwei „wären“ ersetzt, explizit sagt – ist das folgende: Wenn es Instanzen der Art *Gruppe von Spaghettimonstern mit sieben Mitgliedern* gäbe, wären diese Instanzen typischerweise mächtiger als Instanzen der Art *Gruppe von Spaghettimonstern mit drei Mitgliedern*, wenn es diese gäbe. Mit (QA2) macht man deswegen so wie mit (QA1) letztlich eine kontrafaktische Behauptung.

#### 4. Fazit

Kommen wir zur Titelfrage: Gibt es Gabrels „neuen“, oder wie es jetzt heißt, „neutralen“ Realismus? Wenn wir seine eigene Bedingung für Existenz zu Grunde legen – existieren tut nur, was sich hinreichend von anderem unterscheidet –, zögern wir, diese Frage mit ‚ja‘ zu beantworten. Wie die vorangegangenen Interpretationsversuche gezeigt haben, ist es im Falle der zentralen Thesen der Position weitgehend unklar, was genau sie besagen sollen. Bei dem Versuch, diese Thesen zu präzisieren, hat sich eine allgemeine Tendenz gezeigt: Entweder ergeben sich dadurch Thesen, die zwar wahr und plausibel sind, aber dafür auch völlig unkонтrovers, metaphysisch uninteressant und alles andere als „neu“. Oder wir gelangen zu Thesen, die philosophisch zwar substantiell, dafür aber weder einleuchtend noch argumentativ durch das, was Gabriel dazu schreibt, gestützt sind. Es hat sich ferner gezeigt, dass etliche von Gabrels Überlegungen auf Unkenntnis oder aber massivem Missverständnis grundlegender Annahmen und Begrifflichkeiten derjenigen Theorien zu beruhen scheinen, die für das von ihm verhandelte Thema einschlägig sind. Diese theoretischen Unsicherheiten stehen in einem merkwürdigen Kontrast zu dem autoenthusiasmierten Selbstbewusstsein, mit dem Gabriel seine eigenen Thesen anpreist und die seiner Gegner attackiert.

Es ist Zeit zu fasten.<sup>25</sup>

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Baumgarten, A. G. (1900), *Metaphysica*, in: Kant (1900 ff.), Bd. XVII.
- Burgess, J. P./Rosen, G. (1997), *A Subject with No Object: Strategies for Nominalistic Interpretation of Mathematics*, Oxford.
- Cartwright, R. (1994), „Speaking of Everything“, in: *Noûs* 28/1, 1–20.
- Dorr, C. (2005), „What We Disagree About When We Disagree About Ontology“, in: M. Kalderon (Hg.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford/New York, 234–286.
- Dummett, M. (2006), *Thought and Reality*, Oxford/New York.
- Everett, A./Hofweber, T. (Hgg.) (2000), *Empty Names, Fiction, and the Problem of Non-Existence*, Stanford, CA.
- Fine, K. (2009), „The Question of Ontology“, in: D. Chalmers/D. Manley/R. Wassermann (Hgg.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford/New York, 157–177.
- Frege, G. (1884), *Grundlagen der Arithmetik*, Breslau.
- Gabriel, M. (2014), „Neutraler Realismus“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 122/2, 352–372.
- (2013), *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin.
- Hawthorne, J. [O’Leary-Hawthorne] (1995), „The Bundle Theory of Substance and the Identity of Indiscernibles“, in: *Analysis* 55/3, 191–196.
- Hofweber, T. (2005), „A Puzzle about Ontology“, in: *Noûs* 39/2, 256–283.
- Kant, I. (1900 ff.), *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen [später: Deutschen] Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- Krifka, M. et al. (Hgg.) (1995), *The Generic Book*, Chicago, IL.
- Kripke, S. (2013), *Reference and Existence*, Oxford/New York.
- McDaniel, K. (2009), „Ways of Being“, in: D. Chalmers/D. Manley/R. Wasserman (Hgg.), *Metametaphysics*, 290–319.

<sup>25</sup> Wir danken Lisa Vogt für wertvolle Hilfe bei der Überarbeitung dieses Beitrags.

- Priest, G. (?2006), *In Contradiction: A Study of the Transconsistent*, Oxford/New York.
- Quine, W. V. (1937/2006), „New Foundations for Mathematical Logic“, Nachgedr. in: *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA, 80–101.
- Ryle, G. (1938/1971), „Categories“, in: *Collected Papers, Volume II: Collected Essays*, New York, 63–91.
- Schaffer, J. (2009), „On What Grounds What“, in: D. Chalmers/D. Manley/R. Wasserman (Hgg.), *Metametaphysics*, 347–383.
- Schoenfield, J. R. (1977), „Axioms of Set Theory“, in: Barwise (Hg.), *Handbook of Mathematical Logic*, Amsterdam, 321–344.
- Sider, T. (2011), *Writing the Book of the World*, Oxford/New York.
- Sommers, F. (1959), „The Ordinary Language Tree“, in: *Mind* 68/270, 160–185.
- Thomasson, A. (2007), *Ordinary Objects*, Oxford/New York.
- (2009), „Answerable and Unanswerable Questions“, in: D. Chalmers/D. Manley/R. Wasserman (Hgg.), *Metametaphysics*, 444–471.
- (2015), *Ontology Made Easy*, Oxford/New York.
- van Inwagen, P. (1990), *Material Beings*, Ithaca, NY.
- Williamson, T. (2003), „Everything“, in: *Philosophical Perspectives* 17/1, 415–465.
- Zalta, E. (1988), *Intensional Logic and the Metaphysics of Intensionality*, Cambridge, MA.

catharine.diehl@gmail.com

tobias.rosefeldt@hu-berlin.de

## Ontology without Metaphysics, Existence without a World: On Markus Gabriel's *Neutral Realism*

Marcela GARCÍA (Mexico City)

Markus Gabriel's article *Neutral Realism [Neutraler Realismus]* explains the motivations behind the ontological proposal that he has been developing in his latest works. Rather than concentrating on the argument “why the world –understood as totality– does not exist”<sup>1</sup>, in this text he clarifies his position by contrast against those views he rejects. In these comments, I will offer a brief summary of Gabriel's article, and then I will pose some questions regarding his proposed version of ontological pluralism.

What does “neutral realism” mean? This is explained by contrast with those positions Markus Gabriel rejects. He mentions two problematic tendencies that neutral realism would avoid: framing the realism debate through the problem of the outer world, and methodical antirealism.

### a) *Neutrality* against metaphysics and naturalism

Markus Gabriel distinguishes between “ontology” as the “systematic answer to the question what ‘existence’ means”<sup>2</sup> and “metaphysics” as a “theory of totality in the maximally unrestricted sense”<sup>3</sup>. His realism is *neutral* in the sense that it does not presuppose a fundamental metaphysical reality that would privilege one realm of objects or facts over the others. Neutrality in this sense is especially directed against the notion of a universe to which natural science would have paradigmatic access, thus demoting all other realms to a mere reductive explanation. In order to achieve such neutrality, neutral realism involves separating the realism debate from the problem of the “outer world” which, according to Gabriel, is mostly understood in a naturalistic way by eliminating, contrafactualy, our own referring to objects and facts. In this way, the proposed neutrality would avoid opening the door to a metaphysical theory of totality and its derivation into naturalism.

---

<sup>1</sup> In this article, Markus Gabriel does not develop the argument against the existence of the world as totality, which he undertakes in previous works. This argument might be understood as a version of the “indefinite extensibility” argument against absolute generality, cf. Rayo/Uzquiano (2006).

<sup>2</sup> Gabriel (2014), 363.

<sup>3</sup> Gabriel (2014), 363.

### b) *Realism* against antirealism

Gabriel's understanding of neutrality contrasts with an *antirealist* neutrality that divides the world in realms that are primarily discursive. That is, the plurality of realms depends on the plurality of discourses. Furthermore, the antirealist position is compatible with the existence of an "outer world", one total reality about which we speak in different discourses.

Both of these tendencies (naturalism and antirealism) operate on the basis of an inarticulate metaphysical monism which would undermine the *neutrality* of realism, since the one world that natural science describes becomes the standard for what is real. In other words, a motivation for the thesis that "the world does not exist" ("metametaphysical nihilism" in Gabriel's terms) is the rejection of naturalism and a certain defense of an equal footing, regarding existence, of aspects of reality such as colors, values, meaning, the mind, art, fiction or religion.

After these clarifications, the first part of Gabriel's article is dedicated to the "argument of facticity" that shows how even constructivist or relativistic theories must presuppose some kind of realism. The test subject would be a theory that claims that things appear a certain way in relation to a particular epistemic register, but are quite different *in themselves*. The truth conditions of such a theory imply that the theory itself does not become true because we believe it. The theory, if it is true, would be an "absolute fact" by its own standards. This means that even the most relativistic or even solipsistic position introduces at some point absolute facts, that is, facts that would exist even if no one had registered them. "Realism is thus unavoidable"<sup>4</sup>.

The second part of the article deals with ontological pluralism, which would go hand in hand with neutrality in the sense explained above. Rather than one world or one homogeneous totality that would be at the basis of all our descriptions, ontological pluralism maintains that to exist is always to exist *in* a certain restricted realm.

Once again, this thesis becomes clearer against an *antirealist* version of ontological pluralism that Markus Gabriel criticizes. Indeed, Putnam's ontological pluralism is antirealist since it stems from the thesis of conceptual relativity: there are different senses of "object", depending on conceptual preferences. Since existence is expressed through the existential quantifier and is closely related to number, ontological questions of existence depend on conceptual preferences as well. The question whether something exists is then a matter of convention<sup>5</sup>, because the existential quantifier can be used in different ways.

Neutral realism, in contrast, implies a *realistic* ontological pluralism ("ontological realism holds that many things would have existed, even if there had been no users of concepts"<sup>6</sup>). Markus Gabriel understands "to exist" as "to appear in a field of

---

<sup>4</sup> Gabriel (2014), 359.

<sup>5</sup> Putnam (2004), 37.

<sup>6</sup> Gabriel (2014), 363.

sense”<sup>7</sup>. To exist is always to exist in a specific realm. The different realms cannot be reduced to one single realm. This is finally what makes neutral realism a “decidedly not-naturalistic position”<sup>8</sup>.

In the following comments, I will concentrate on this second part of the article concerning ontological pluralism.

### 1. Does Quantification Imply Existence?

Markus Gabriel introduces ontological pluralism by way of Putnam’s antirealist version which hinges on different uses of the existential quantifier. However, he disagrees with the common view that existence can be understood primarily through quantification: “Neutral realism is not committed to the thesis that the meaning of ‘existence’ can be completely or even just better understood by investigating the uses or functions of the existential quantifier”<sup>9</sup>.

He goes on to reject the existential quantifier as the main thread of ontology, since quantification alone is not enough to affirm the existence of something<sup>10</sup>.

Markus Gabriel seems to share this reading of the quantifier with neo-Meinongian positions which vindicate  $\exists x Fx$  as *particular*, not existential, quantifier. Quantification does not imply existence, because there are non-existent objects. Of course, these positions also distinguish between “being” (or “subsisting”) and “existing”, where “existence” mostly refers to physical, concrete being. Given that this is not the direction Gabriel’s proposal takes, he would have to address the problem that the *existential* interpretation of the particular quantifier seeks to avoid: how do we deny the existence of something without already presupposing it?

This is one of Quine’s motivations for interpreting the particular quantifier as an *existential* quantifier that expresses what can count as the value of a bound variable. An existential proposition (‘there are humans’) thus means that there is *something* that falls under the concept ‘human’; that ‘being human’ is instantiated:  $\exists x Fx$ . The quantifier used is the particular quantifier, in other words, it expresses a particular judgment: ‘some –at least one– are human’. According to Quine, in this operation one quantifies or particularizes over everything that there is: ‘at least one – *of the existents*’. The domain of quantification is ‘everything’: “I mean ‘exists’ to cover all there is, and such of course is the force of the quantifier”<sup>11</sup>. Against Meinongian stances, with their distinction between being and existing and their “overpopulated ontology”, Quine is able to shave off some of Plato’s beard and leave only those entities in place which are in the range of reference of our variables of quantification.

In Quine’s model, existence is *presupposed* in the *domain* of quantification (‘the existents’). It is for this reason that quantification implies existence. Certainly, when

<sup>7</sup> Gabriel (2014), 365.

<sup>8</sup> Gabriel (2014), 370.

<sup>9</sup> Gabriel (2014), 369.

<sup>10</sup> Gabriel (2014), 369.

<sup>11</sup> Quine (1969), 100.

we deny the existence of something, ‘non-existence’ is not a predicate of any thing but rather tells us that none *of the existents* is of that *kind*. In the same way, when we affirm the existence of something what we do is say that some –at least one– *of the existents* is of the kind in question.

Gabriel’s uncoupling of quantification and existence is consistent with his rejection of the “everything” domain, which in Quine’s case provides the existential force of the quantifier. Since he rejects the unrestricted domain of *all* things, Gabriel interprets the existential quantifier as a realm-specific restricted quantifier<sup>12</sup>. That is, the quantifier alone does not provide access to questions of existence, these must involve the determination of the ontological realm in which something exists.

Nevertheless, one question needs further clarification: How is negation possible regarding questions of existence? Indeed, one of the advantages of Quine’s position, as he argues, is that it allows for *meaningful* singular terms that do not *name* (do not refer to) anything<sup>13</sup>. The question would be how to distinguish the meaningful from the existent, if to exist is to appear in a field of sense.

## 2. Ontological Pluralism and Metametaphysical Nihilism

Markus Gabriel stresses the distinction between his own conception of ontological pluralism from the standpoint of neutral realism and other notions of ontological pluralism, namely Putnam’s aforementioned antirealist one and the one recently proposed by McDaniel and Turner<sup>14</sup>. While Gabriel would agree with their regional ontology [*Bereichsontologie*], he thinks Turner and McDaniel undermine ontological pluralism because they do not reject metaphysical realism, i.e. they accept a totality, they admit unrestricted quantification. This is an argument worth exploring.

### a) Pluralism vs Univocity of Existence?

Putnam’s argument for an ontological pluralism hinges on the admittance of different *uses* of the existential quantifier and its natural language equivalents (“there is”, “exists”, etc). In this way, it makes pluralism depend on our discourse, which is the reason Markus Gabriel rejects this approach as an antirealist one.

One of the main theses that Putnam is attacking with his proposal of conceptual relativity is that of the univocity of existence. In turn, one of the proponents of a strict univocity of existence is Peter van Inwagen. According to him, the univocity of existence would be clear from the relation between existence and number. The idea follows Frege<sup>15</sup>: “To say that unicorns do not exist is to say something very much like this: the number of unicorns is 0; to say that horses exist is to say essen-

<sup>12</sup> Cf. Gabriel (2014), 370.

<sup>13</sup> Quine (1953), 9.

<sup>14</sup> Cf. McDaniel (2009); Turner (2010).

<sup>15</sup> “Es ist ja Bejahung der Existenz nichts anderes als Verneinung der Nullzahl”: Frege (1961), 64 f.

tially this: the number of horses is 1 or more”<sup>16</sup>. This notion of existence operates on the basis of an unrestricted quantification ranging over *absolutely everything*. Indeed, if existence is denial of the number zero, “there exists an F” can be understood as “it is not the case that *everything* is not an F”<sup>17</sup>. According to van Inwagen, this interdefinability shows that “exists” is univocal, since “all” and the negation sign are obviously univocal.

This raises the question whether Markus Gabriel’s ontological pluralism would require different senses of existence. On the one hand, if he is to avoid antirealism, he should not make ontological realms depend on our conceptual and discursive uses. On the other hand, univocity of existence seems to require a universal, homogeneous domain beyond any realm distinctions. When Gabriel defines existence as “appearing in a field of sense”, he is at least providing an abstract notion that applies to anything that exists. What is the status of this *general* notion of existence within an ontological pluralism?

### b) Unrestricted Quantification and Totality

This leads us to the problem of the incompatibility of ontological pluralism and metaphysics, understood as the theory of totality. Markus Gabriel refers here to the ontological pluralism developed recently by McDaniel and Turner.

Consider McDaniel’s proposal. He holds that there are specific quantifiers which express different ways of being corresponding to ontological regions. These specific quantifiers are fundamental and semantically primitive. Besides the *specific* quantifiers and the fundamental differences in ways of being, there are also *generic* quantifiers: the universal and the particular quantifier with which we are already familiar. These generic quantifiers are non-fundamental and semantically derived from the specific ones. Such generic quantifiers express generic being, “that commonality in virtue of which the several modes of being are modes of *being*”<sup>18</sup>.

Markus Gabriel disagrees with this proposal on two accounts: first, he rejects the notion of “more fundamental” realms. He sees a *metaphysical* endeavor behind the question which is the fundamental level of reality<sup>19</sup>. Second, he thinks this ontological pluralism is undermined by its orientation towards a metaphysical realism, that is, by its acceptance of a total domain<sup>20</sup>.

The first point of disagreement puzzles me. I would have thought that the fact that McDaniel’s specific quantifiers are fundamental, and it is the generic quantifiers that are derived from the specific ones, would be in accordance with the notion of a realist ontological pluralism. Specific quantifiers “carve reality closer to the joints” and generic ones are “defined up” out of semantically primitive restricted quantifiers. “What actually exists” is plural. Although Gabriel is wary of the *fundamental*

---

<sup>16</sup> Van Inwagen (2009), 482.

<sup>17</sup> Van Inwagen (2009), 485.

<sup>18</sup> Van Inwagen (2012\*), 2.

<sup>19</sup> Cf. Gabriel (2014), 368.

<sup>20</sup> Cf. Gabriel (2014), 370.

*mentality* debate, it's not clear if his neutral realism can avoid it completely. I will come back to this point further below.

The second point of disagreement is consistent with Gabriel's position. McDaniel is certainly interested in maintaining a generic sense of being. His proposal means to follow Heidegger's interest in the *unity* of the idea of being and its regional variants. He thinks we might easily determine *whether* there are viruses (generic being) but still be unsure *how* they are (way of being). "The generic concept of being is indispensable"<sup>21</sup>. Besides, McDaniel explicitly connects the generic sense of being (represented by the unrestricted existential quantifier) with the univocity of number: "Since Heidegger recognizes this general concept of existence, he is willing to say (and capable of saying) of two things that enjoy different kinds of being that they are two"<sup>22</sup>.

Although McDaniel resists the assimilation of ways of being to properties predicated of things, his conception of a *generic* concept of being *alongside* the fundamental ways of being makes his proposal vulnerable to van Inwagen's criticism. This criticism consists in showing that the specific quantifiers are *translatable* into generic quantifiers with the addition of some first-level predicates to express the so-called differences in ways of being. If this is possible, so van Inwagen, the differences turn out to be mere differences of the *nature* of things, existence is univocal and we have a basic total domain after all<sup>23</sup>. In other words, van Inwagen's criticism of McDaniel would seem to confirm Markus Gabriel's wariness of metaphysics in his sense: if you give totality an inch (a generic concept of being, in this case), it will take a mile.

Might Markus Gabriel's realms nevertheless be vulnerable to van Inwagen's criticism of McDaniel's regions? According to Gabriel, questions of existence require the definition of a certain realm before the existential quantifier can acquire existential meaning. Is this claim so different from holding that we need to specify the *kind* of objects to which we are referring before quantifying over them? In that case, the different fields of sense could perhaps be reparsed as differences in the nature of things and not in their existence.

### 3. Truth and Fundamentality

Markus Gabriel writes that neutral realism does not need to decide on questions such as the reality of values or the metaphysical relation between concrete things and abstract objects<sup>24</sup>. In fact, it *should not* prefer any particular metaphysical position, if there is no totality in the sense of "absolutely everything"<sup>25</sup>. Neutrality should stay clear of debates about what is fundamental.

<sup>21</sup> McDaniel (2009), 297.

<sup>22</sup> McDaniel (2009), 300 f.

<sup>23</sup> Cf. van Inwagen (2012\*).

<sup>24</sup> Gabriel (2014), 352.

<sup>25</sup> Gabriel (2014), 370.

Against a mind-world dualism that conceives of reality as a separate sphere that we describe but which has nothing to do with our descriptions “except that it is somehow involved in their correctness”<sup>26</sup>, Markus Gabriel argues that our descriptions may be descriptions of descriptions, that is, descriptions of reality are themselves real, mind belongs to reality. However, even if he rejects a dualist divide between mind and world, Markus Gabriel still distinguishes between descriptions and what they describe. In some cases we may describe descriptions, but not in every case. For this reason, it seems that his realism might lead to certain distinctions of fundamentality. In a similar way to the “facticity argument”, which shows that realism at some point is unavoidable, those objects or facts that are not relative to a register could be seen as more fundamental than others.

Indeed, the notion of “fact” is crucial to Gabriel’s arguments against mind-world dualism. A fact is understood as “something that is true about something”<sup>27</sup>. In this way, facts are not mere truthmakers but rather themselves *truths*. They would be truths *even if there were no epistemic systems to represent them* (excluding *some* social facts). It is not quite clear if the second “something” in the definition of fact (“something that is true about *something*”) is supposed to be an object or if it could itself be a fact. Surely at least some facts will be truths about objects. Such distinctions raise the question whether realism can be completely neutral or whether it distinguishes between levels of fundamentality (between the description and what it describes, between a truth and what it is about).

## BIBLIOGRAPHY

- Frege, G. (1961), *Grundlagen der Arithmetik*, Darmstadt.
- Gabriel, M. (2014), “Neutraler Realismus”, in: *Philosophisches Jahrbuch* 121/2, 352–372.
- van Inwagen, P. (2012\*), “A Problem for McDaniel’s Heidegger: the Problem of Mixed Inferences”, unpublished manuscript.
- (2009), “Being, Existence and Ontological Commitment”, in: D. Chalmers/D. Manley/R. Wasserman (eds.), *Metametaphysics*, Oxford.
- McDaniel, K. (2009), “Ways of Being”, in: D. Chalmers/D. Manley/R. Wasserman (eds.), *Metametaphysics*, Oxford.
- Putnam, H. (2004) *Ethics Without Ontology*, Cambridge, MA.
- Quine, W. V. O. (1969), “Existence and Quantification”, in: W. V. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York/London.
- (1953), “On What There Is”, in: *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA.
- Rayo, A./Uzquiano, G. (eds.) (2006), *Absolute Generality*, Oxford.
- Turner, J. (2010), “Ontological Pluralism”, in: *The Journal of Philosophy* 107/1, 5–34.

*mgarcia@filosoficas.unam.mx*

<sup>26</sup> Gabriel (2014), 364.

<sup>27</sup> Gabriel (2014), 360.

## Eine hoffnungsvolle Korrektur

Die Neutralisierung des Neuen in Markus Gabrieles „neutralem Realismus“

Volker GERHARDT (Berlin)

### 1. Wettlauf aus dem Stadion der Moderne

Wer, wie ich es eine Weile lang leider nicht vermeiden konnte, nur den Titel von Markus Gabrieles Buch *Warum es die Welt nicht gibt* zu kennen, musste annehmen, hier werde einmal mehr die Realität aus den Angeln gehoben und die Wirklichkeit zur Illusion erklärt. Die Philosophie kennt diese Botschaft seit der Antike; mit dem skeptizistischen Rationalismus des modernen Denkens hat sie sogar eine Weile lang den Grundton des Philosophierens vorgegeben.

Das war und ist durchaus überraschend. Denn eigentlich hätten die Modernen darin einen sophistischen Nachtrag zu Platon und Aristoteles erkennen können, der von beiden bereits vorab ausgeräumt worden ist. Doch im Bewusstsein eines epochalen Neubeginns sahen die Modernen darüber hinweg. Und so mussten sich Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz und Locke jeweils auf ihre Weise daran abarbeiten. Mit Blick auf die Frage nach der Existenz der Welt darf man das in jedem einzelnen Fall als interessant, wenn auch nicht immer als gelungen ansehen, so unterschiedlich die jeweils eingesetzten Mittel und Ziele zu bewerten sind.

Doch der epistemische Skeptizismus des 18. Jahrhunderts war findig und nicht ohne Witz, wie die Schriften Berkeleys und Humes belegen. Und so sah sich Kant, verstärkt durch die populären Missverständnisse seiner ersten Leser, genötigt, ihn in aller Form zu widerlegen. Eigentlich tat er damit zu viel des Guten. Seine *Widerlegung des Idealismus* durch den Erweis der Realität der Außenwelt wäre nicht nötig gewesen; es war ohnehin offenkundig, dass es im Rahmen der kritischen Philosophie ein Geltungskontinuum zwischen den transzendentalen Akten des Denkens und dem geben muss, was sie in der gemeinsamen Erfahrung der Menschen bedeuten. Und da es, nach Kant, die gemeinsame Erfahrung der Menschen, ohne das „Ich denke“ (das stets ein „Wir denken“ einschließt), nicht geben kann, gibt es, sofern wir denken, auch die Welt, in der wir Erfahrungen machen.

Damit rückt das Problem der Realität auf seinen antiken Platz in der Propädeutik des Philosophierens zurück. Es gehört in die Vorschule; heute, nachdem das Philosophieren mit Kindern als aussichtsreiche Übung gilt, möchte man fast sagen: Es gehört in die Kita des Philosophierens.

So umstritten die kritische Philosophie Kants bei seinen unmittelbaren Nach-

folgern auch war: An der Platzierung des Realitätsproblems im Vorraum des systematischen Denkens haben seine Nachfolger nichts geändert. Das gilt insbesondere für Hegel, aber auch für Schelling und Schopenhauer. Selbst Fichte, der den „Idealisten“ rühmt und den „Realisten“ ächtet, denkt nicht im Ernst daran, die Realität zu leugnen. Es ist die Wirklichkeit des Lebens, dem er in Denken und Handeln gerecht zu werden versucht.

Nur für den ebenfalls beim Leben einsetzenden Nietzsche bleibt das Problem der Realität ein Dauerthema, obgleich es, genaugenommen, auch für ihn immer nur am Anfang dessen steht, was er uns zu sagen versucht. Dass es gegenwärtig bleibt, hat seinen Grund in seiner gleichermaßen ästhetisch, kulturalistisch und in allen Fällen epochengeschichtlich motivierten Bemühung um Überwindung der bloß begrifflich beglaubigten Wirklichkeit. Damit die schließlich durch den „freien Geist“ im „Jenseits von Gut und Böse“ angestrebte Selbstüberwindung wenigstens denkbar werden kann, muss er sich vom Wissen, von der Wahrheit und mit ihnen auch von der Wirklichkeit lösen, um sich für das Experiment einer dionysischen Selberüberbung bereit zu halten. Und deren verheißungsvoller Ort ist die „Zukunft“, das „Neue“ überhaupt und mit ihm das diesseitige „Jenseits“, in dem alles Vergangene seine bindende Kraft verloren hat.

Damit hat Nietzsche den Nerv von Lesern getroffen, die sich von dem durch Technik, Wissenschaft und Industrie in Gang gekommenen, in unablässigen Schüben scheinbar ganz von selbst anrollenden Neuen der Moderne nicht unterkriegen lassen wollen. Stattdessen wollen sie sich selbst an die Spitze eines allein von ihnen inaugurierten, „souverän“ bestimmten Wollens setzen. Sie träumen davon, sich von den „alten Ufern“ abzustoßen, um (ohne durch Wirklichkeit, Wissen oder Wahrheit eingeschränkt zu sein) in den „unendlichen Weiten“ des vollkommen Neuen selbst völlig neu zu werden. Alles das sind Verheißenungen Nietzsches.

Kein Wunder, dass der Begriff der „Avantgarde“ zunächst unter Künstlern, dann bei politischen Agitatoren in Umlauf kommt, um schließlich zum geschichtsphilosophischen Akkord zu werden, der seine Erfüllung darin sucht, nicht nur *höher*, *weiter*, *schneller* und in allem *einzigartig* zu sein, sondern epochengeschichtlich in ein *neues Zeitalter* überzugehen. Nietzsches exalterter Renaissance, der noch seine mittlere Periode bestimmt, hat mit der Preisgabe des Humanismus am Ende nur noch den Wettkampf aus dem Stadion der Moderne übrig gelassen.

In dieser Disziplin hat Heidegger Nietzsche zu überbieten versucht, und die Postmodernen sind nach diesem Vorbild an den Massenstart gegangen. Im Unterschied zu Nietzsche und Heidegger sahen sie sich vornehmlich durch die *Medien* dazu befreit, ihre *Illusionen* auf erklärte *Fiktionen* zu gründen, und alle Grenzen der Realität hinter sich zu lassen – einschließlich der Realität selbst.

## 2. Weiche Schale, harter Kern

Es ist bemerkenswert, wie Markus Gabriel dem Fiktionalismus der Postmodernen den Boden entzieht und ihnen gleichwohl mit dem Angebot von etwas gänzlich *Neuem* entgegen kommt. So erkläre ich mir auch den Titel seines Buches, der bei

jedem Postmodernen ein Urvertrauen auslösen muss. Auch die Art, in der Gabriel seine Überlegungen vorträgt, kann seine Gegner glauben machen, dass der Autor einer der ihren ist. Während Nietzsche nur den großen „pyramidalen Block am See von Silvaplana“ erwähnt, wo ihn der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen überfiel, nennt Markus Gabriel mit Neapel und dem Ausblick auf den Vesuv nicht nur den Zivilisation und Natur verbindenden *Ort*, sondern gibt sogar den *Tag* und die *Stunde* an, in denen ihm die Einsicht zugefallen ist. Dieses Erlebnis aber hat er keineswegs *allein für sich*, wie das noch in der mystischen und cartesianischen Tradition des Denkens üblich war, sondern im *kommunikativen Austausch* mit einem namentlich erwähnten Gegenüber.

Hinzu kommt der beachtliche Reichtum an medialer Erfahrung, die Markus Gabriel durch seine beneidenswerte Kenntnis von Filmen und TV-Serien, zu Gebote steht. Das gilt auch für viele, mehr oder weniger zugehörigen Theorien, die er frei-händig mit einfließen lässt. Es geht dem Autor nicht darum, Belege anzuhäufen und Zitatgirlanden einzuflechten. Er möchte kraft eigener Einsichten sprechen und dem Leser durch Anschaulichkeit und Verständlichkeit entgegenkommen. Dabei gelingen Aussagen von mustergültiger Klarheit.

Doch im gleichen Atemzug ist der Text verspielt bis zur Albernheit: Da kommen die „glitschigen grünen Marsmännchen“ auf die Erde zu Besuch und wundern sich über die Kuriositäten des menschlichen Daseins. Und auf der von der Erde aus nicht sichtbaren Rückseite des Mondes tummeln sich „rosa Elefanten“, die sich sofort aus dem Staub machen, wenn Fotos von einer vorbeifliegenden Raumsonde aus gemacht werden sollen. Gelegentlich werden auch vollmundige Versprechen gemacht, die so halbstark klingen wie das voreilige Auftrumpfen gegenüber Autoren wie Jürgen Habermas oder Kant. Streckenweise liest sich das Buch wie *Sofies Welt* für Heranwachsende.

Dem zeitgenössischen Leser ist dergleichen durch die mit ausgesuchten Primitivismen kokettierende sprachanalytische Literatur hinreichend vertraut. Wem diese teils unterhaltsame, teils leidvolle Erfahrung fehlt, dem kann es wie dem Rezensenten einer großen Zeitung ergehen, der dem Buch „Wucht“ attestiert, die „zugleich Spaß“ macht!<sup>1</sup> Dieses ambivalente Lob erscheint dem Verlag so charakteristisch, dass er es auf dem Einband der Taschenbuchausgabe zu Werbezwecken wiederholt. Tatsächlich klingt es wie eine Empfehlung für Wutbürger, die auf ihr Vergnügen nicht verzichten wollen. Doch wenn die vom Autor adressierten Postmodernen es so auffassen, soll es mir sehr recht sein.

Philosophisch bedeutsam ist etwas anderes: Markus Gabriel präsentiert sich als Selbstdenker, der nichts aus zweiter Hand weiterreicht, sondern alles selbst erlebt, selbst erfahren und bedacht hat und es so eigenwillig wie eingängig zu formulieren sucht. Dazu hat er ein beachtliches Talent, das zu großen Hoffnungen Anlass gibt. Seine bemerkenswerten Studien zur antiken und modernen Skepsis oder zu Schelling's Mythologie, die nicht nur darin ausgewiesene historische Bildung, die begrifflich-systematische Kompetenz und der Charme, mit dem er selbst Diskussionen mit

---

<sup>1</sup> Rezension v. J. Schloemann, in: *Süddeutsche Zeitung*, 10.06.2013.

Slavoj Zížek zu führen versteht, haben ihn längst zu einem Philosophen gemacht, der auf höchstem Niveau auch über die Grenzen seines Faches hinaus wirken kann.

Wann haben wir das in Deutschland zuletzt gehabt? Gewiss, in Rüdiger Safranski gibt es einen Biographen und Erzähler von hohem Rang; in Peter Sloterdijk und Wilhelm Schmid haben wir Popularphilosophen, die auf mitunter erhellende Weise sowohl das Erregungs- wie auch das Beruhigungspotential des Denkens zum Einsatz zu bringen verstehen. Aber Anregungen aus dem Zentrum des philosophischen Denkens, wie sie Richard Rorty mit dem *Spiegel der Natur* zu geben, literarisch auszuführen und schließlich dann auch politisch wirksam zu machen verstand, sind im deutschen Sprachraum rar. Hier ist seit mindestens einer Generation eine Lücke, die Markus Gabriel füllen könnte.

Mit dieser Erwartung kann man ihm konzedieren, dass er sich auf talentierte Weise an das hohe Ziel einer auch literarisch wirkenden Philosophie heranschreibt. *Warum es die Welt nicht gibt* kommt parlierend daher und ist gleichwohl von hoher begrifflicher Prägnanz, die er in belebender Weise anschaulich macht. Im Zentrum steht eine klare These, mit der er die Wirklichkeit rehabilitiert und gegen die Zweifel des herrschenden Kulturalismus verteidigt. Hätte er sich auf dieses Ziel konzentriert und es auch im Titel angemessen zum Ausdruck gebracht, wäre mehr als bloß eine weitere Talentprobe erbracht.

### 3. Ein längst fälliger Einspruch

Die literarische Pointe des Buches kann man darin sehen, dass es mit den Mitteln der postmodernen Liga gegen deren zentralen Glaubenssatz zu Felde zieht. Es nimmt die Stilmittel der Kontrahenten auf und macht sich ihnen bis zum Verwechseln ähnlich, um in der gefühlten Nähe den vernichtenden Einspruch unüberhörbar zu machen. Es bestreitet, dass wir uns nicht auf reale Gegebenheiten beziehen können und lässt auch keinen Zweifel daran, dass wir selbst, indem wir handeln, sprechen und denken, *wirklich* sind. Es *gibt* die Wirklichkeiten, in denen wir leben. Folglich gibt es auch die logischen, semantischen und pragmatischen Verbindlichkeiten, die mit dem notwendigen Bezug auf die Realität unausweichlich sind.

Die argumentative Absicht des Buches zielt somit auf nichts weniger als auf eine philosophische Rehabilitierung der Realität, genauer: auf die anschauliche und begriffliche Rettung der Wirklichkeiten, die wir als Menschen immer schon *sind* und in denen wir *leben*. Dabei ist es das Pathos des Buches, die *ganze* Wirklichkeit vor dem Vorwurf zu bewahren, sie sei nichts als eine Illusion.

Dem Autor geht es nicht etwa nur um die Realität, die von den Naturwissenschaften bearbeitet wird. Er bezieht vielmehr die Gegenstandsbereiche aller Wissenschaften ein, rechnet auch das, was uns in medialer Vermittlung begegnet, also insbesondere auch das, wovon Romane, Theaterstücke oder Filme handeln, der Realität zu. Seine besondere Stoßrichtung geht gegen die scheinbar aus reiner Tatsächlichkeit bestehende „Außenwelt“. Jemand, der in selbstvergessener Weise von ihr spricht, hat nach Gabriel keine Lizenz, ihre Nicht-Existenz zu behaupten. Doch wer *nur* die Existenz der Außenwelt zugesteht, sagt entschieden zu wenig, weil es die „Außen-

welt“ in der kontrastiven Separierung von der „Innenwelt“ nicht gibt. Beide sind ursprünglich miteinander verknüpft. So bezieht jede Realität, die es gibt, die Realität des denkenden, phantasierenden oder beschreibenden Menschen mit ein.

Das ist der harte, argumentativ verteidigte Kern der so gefällig verpackten Botschaft, die Markus Gabriel an die Fiktionalisten und Illusionisten richtet. Man kann ihm nur wünschen, dass diejenigen, die in ihrer anti-realistischen Überzeugung vornehmlich von Nietzsche und seinen Epigonen beeinflusst sind, sich diese unterhaltsame Lektüre nicht entgehen lassen.

#### 4. Geschichtsphilosophische Attitude

In zwei Punkten steht Gabriels Buch auf der Seite seiner von ihm selbst gewählten Gegner: Zum einen (um das weniger Wichtige vorzuziehen) kann er sich nicht damit begnügen, den Postmodernen ein auf Wirklichkeit und Wirksamkeit bezogenes realistisches Denken, einen mit verbesserten Argumenten vertretenen „Realismus“ entgegenzustellen: Es muss vielmehr ein „neuer Realismus“ sein!

Nun kann auch das Neue auf leisen Pfoten daher kommen. Es kann sich durch einen weiteren Horizont, eine tiefer eindringende Analyse, größere Stringenz oder erhöhte Plausibilität empfehlen. Ja, es darf sich im Vergleich mit dem erreichten Stand der Theoriebildung freilich auch selbst als „neu“ ausweisen und mit diesem Prädikat, damit es niemandem entgeht, auch für sich werben. In diesen Fällen beschreibt man den erreichten Stand der Einsichten, hebt deren Unzulänglichkeiten, Missverständnisse und Fehler hervor und zeichnet demgegenüber die eigenen Erkenntnisse als Innovationen heraus.

So aber verfährt Gabriel leider nicht. Er tut so, als könne er mit einem genialisch anmutenden Riesenschritt über alles hinausgehen, was jemals zum Realismus gesagt worden ist. Das Überlieferte hält er im Ganzen für unzulänglich oder falsch und bietet seinen „Neuen Realismus“ nach Art einer historischen Befreiung an. Zwar heißt es in einem scheinbar bescheiden zurückgenommenen Anspruch auf die Überwindung eines so maßlosen wie kümmerlichen Irrtums: „Der Neue Realismus ist also nichts weiter als der Name für das Zeitalter nach der Postmoderne.“<sup>2</sup> Doch man stutzt noch im Lesen: Warum „Zeitalter“? Sollte die kurzfristige Mode des postmodernen Denkens ein ganzes Zeitalter ausgemacht haben, das nunmehr nur durch ein neues Zeitalter überwunden werden kann? Meint der Autor vielleicht gar nicht die maximal zwanzig Jahre, in denen Architekten, Kulturtheoretiker, Journalisten und eine sehr kleine Zahl von Philosophen die Postmoderne herbeigeredet haben, bis selbst ihre Wortführer das Interesse an ihr verloren? Oder denkt er an die, sagen wir großzügig: hundertdreißig Jahre, in denen Nietzsche in einigen Teilen der Philosophie als Prophet einer neuen Zeit gegolten hat? Soll das ein „Zeitalter“ gewesen sein?

Doch ganz gleich, ob Markus Gabriel wirklich nur die zwanzig Jahre eines postmodernen Überschwangs oder die seit hundertdreißig Jahren währende Nietzsche-

---

<sup>2</sup> M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013, 10.

Konjunktur im Auge hat: Warum sollte eine verbesserte Theorie der Realität es dem gegenüber fertig bringen, ein „Zeitalter“ nach einem „Zeitalter“ zu eröffnen? Hier trifft die alltagssprachliche Wendung, dass etwas „hinten und vorne“ nicht stimmt, ins Schwarze. Zwar ist die Realitätsverleugnung sowohl für Nietzsches Philosophie der Zukunft wie auch für Derrida, Baudrillard oder Lyotard konstitutiv, aber dass daran ein epochales Faszinosum hängen soll, war schon vor dreißig Jahren nicht einsichtig; heute ist es das erst recht nicht.

Warum aber nehme ich dann diesen doch offenkundig nebensächlichen Punkt so ernst? Nicht primär, weil er den Tenor des ganzen Buches ausmacht, sondern weil er im vorstehenden Aufsatz für das *Philosophische Jahrbuch* sang- und klanglos beiseitegelassen wird! Vom Versprechen eines neuen Zeitalters ist keine Rede mehr, und aus dem „Neuen Realismus“ ist ein absolut unscheinbar auftretender und an eine kleinteilige Debatte im Rahmen der analytischen Philosophie anknüpfender, mit interessanten, aber durchweg spezialistisch angelegten Korrekturen auftretender „neutraler Realismus“ geworden.

Das beklage ich nicht. Im Gegenteil: Im Verzicht auf einen epochalen Anspruch liegt ein disziplinärer Fortschritt, für den man dem Autor dankbar sein kann. Umso mehr muss man den Verzicht vermerken: Bereits kurze Zeit nach der Publikation des Buches entfällt die Ankündigung eines geschichtsphilosophischen Befreiungsschlags, der die Veröffentlichung in die Schlagzeilen gebracht hat, und es fällt kein Wort mehr zu dem Versprechen, die Philosophie werde „neu gedacht“. Und tatsächlich: Nach der Lektüre des Aufsatzes, wird gewiss niemand mehr behaupten wollen, hier werde mit einer „Spaß“ auslösenden „Wucht“ gedacht.

Leider ist auch die leichtgängige Verständlichkeit verloren gegangen, die das Buch mit der persönlichen Anrede existenziell zu unterstreichen suchte. Jetzt muss der Leser darauf verzichten, aus der laufenden Darstellung heraus mit „Sie“ adressiert zu werden. Er bleibt nun auf sich allein gestellt und hat dem Autor ohne anschauliche Hilfe in das geistesgeschichtlich abgedunkelte Labyrinth eines hochspezialisierten Literaturreferats zu folgen. In der schnellen Abfolge von bedingter Aufnahme und nicht weniger bedingter Abwehr einer Vielzahl knapp skizzierter analytischer Positionen wird – Beilagen frei – das harte Brot der schieren Argumentation gereicht.

Das also kann der Autor auch. Man sieht nun genauer, dass er sich seine Lösung des Problems der Realität im disziplinären Kontext erarbeitet hat, und man bewundert die terminologische wie auch die begriffliche Präzision, mit der er seine Überlegungen verfolgt. An seiner Ausnahmebegabung ist nicht zu zweifeln.

Dieser Mut zum Bohren eines dicken Bretts lässt hoffen, dass sich der Autor unabhängig vom Anlass eines Beitrags für ein philosophisches Fachmagazin vom geschichtsphilosophischen Euphemismus eines epochal „Neuen“ auch in Zukunft löst, und den Realismus als das ansieht, was er ist: Nämlich eine der ältesten Einsichten des systematischen Philosophierens, ohne die weder die Philosophie als Weisheitslehre noch als Wissenschaft Bestand haben könnte. Dabei darf man getrost offen lassen, ob die Rede vom „neutralen Realismus“ wirklich überzeugend ist. Für sie spricht zwar, dass sich jeder auf die Realität beziehen muss, sofern er nicht nur *lebt* und *tätig* ist, sondern auch schon wenn er *spricht* und *denkt*. Ja, selbst wenn er sich

im methodischen oder existenziellen Zweifel an der Wirklichkeit der „Außenwelt“ in sich selbst zurückzieht, denkt er die Wirklichkeit und Wirksamkeit seiner selbst. Denn er denkt etwas, das sich auch beschreiben lassen kann. Sie aber ist ohne den Bezug anderer seiner selbst gar nicht zu leisten. Und so enthält auch der radikale Rückzug eines Ich allein auf sich selbst, eine Deskription eines Sachverhalts. Also ist das Denken nirgendwo anders wirksam, als in der *Wirklichkeit*, ohne die man schon *sich selbst* nicht versteht.

Diese durchgängige Realitätsannahme ist *neutral* gegenüber jedem möglichen Standpunkt; sie gilt unabhängig von jeder Haltung, Überzeugung oder Theorie, kann von daher schwerlich ein Attribut mit sich führen, das allererst unter den relativen Konditionen innerhalb der Realität Bedeutung gewinnt. Insofern versteht man die Rede von der Neutralität. Zugleich aber ist die nunmehr auch von Markus Gabriel erwiesene Realität derart *fundamental*, dass man die ihr gewidmete Theorie nur als einen *elementaren* Realismus bezeichnen kann. Was ihm noch fehlt, ist das in jedem Denken, erst recht in jeder Beschreibung enthaltene *kommunikative Moment*. Der „neutrale Realismus“ hat seine Einseitigkeit darin, dass er Welt und Wirklichkeit stets nur zwischen den Polen von Ich und Sachverhalt ausspannt und dem Umstand, dass jedes Reden über Tatsachen immer schon als *Mitteilung* konzipiert ist, keine Beachtung schenkt. Gabriel perpetuiert den alten Fehler des Skeptizismus, indem er das Bewusstsein weiterhin gesellschaftlich isoliert und die Soziomorphie aller Leistungen des Erinnerns, Vorstellens und Denkens beiseite lässt. Im Blick auf diese – immer auch politische – Dimension benennt das Attribut der Neutralität ein Defizit.

## 5. Warum es die Welt gibt

Der zweite bereits angekündigte Einwand betrifft sowohl das Buch wie auch den Aufsatz und stellt das in meinen Augen größte Ärgernis sowohl des „neuen“ wie auch des „neutralen Realismus“ dar: Wie kann man (sofern man seinen Ehrgeiz nicht darein setzt, als Sophist oder Komiker in die Geschichte einzugehen), die Wirklichkeit des Wirklichen zu demonstrieren suchen und gleichzeitig die Realität der *Welt* verleugnen? Wie ist es möglich, einen wie auch immer genannten Realismus zu propagieren und zugleich belegen zu wollen, dass es „die Welt nicht gibt“?

Wohlgemerkt: In den Behauptungen Markus Gabrieles ist „Welt“ nicht apostrophiert. Er geht nicht auf *sprachliche* Distanz zu einem Ausdruck, der den begrifflich schwer fassbaren Zusammenhang des Ganzen unangemessen beschreibt. Sein Argument ist, dass sie notwendig nach Art eines „Behälters“ gedacht werde, und so könne sie nicht sein. Da hat er mit Sicherheit Recht. Man wird die Welt auch nicht als „Schachtel“, als „Bewusstseinszimmer“ oder als „Gegenstand“ denken dürfen, obgleich dergleichen bildliche Ausdrücke zuweilen selbst bei bedeutenden Denkern vorkommen. In allen diesen Fällen ist der Hinweis angebracht, dass man Vergleiche wie diese *nicht wörtlich* nehmen darf.

Eben das ist eine Prämisse der Philosophie, seit sie die Welt als unendlich zu begreifen sucht. Vornehmlich mit Blick auf Raum und Zeit, nicht selten auch unter Referenz auf das Gottesproblem, erörtert sie, wie die Unendlichkeit von etwas Be-

stehendem zu denken ist. Da das nicht einfach ist, kommen zahlreiche Unzulänglichkeiten und Unstimmigkeiten vor. Die größte besteht darin, der offenen, unbegrenzten, über alle Anschauung und Erfahrung hinausgehenden Welt ein „Jenseits“ beizugeben, das der „Immanenz“ der Welt unter dem Titel der „Transzendenz“ gegenüberstehen soll. Jedoch: Die Welt in Abrede zu stellen, nur weil sie unser Begriffsvermögen vor Schwierigkeiten stellt, muss als Naivität besonderer Art bezeichnet werden. Kant pflegte diese Art falscher Bescheidenheit als *ignava ratio*, zu Deutsch: als Faulheit zu bezeichnen.

Bei allen Schwierigkeiten, dem „Welt“ genannten Ganzen eine begriffliche Fassung zu geben, ist es als eine Prämisse anzusehen, dass die gedachte Ganzheit selbst nicht die Form der Gegenstände und Geschehnisse haben kann, aus denen sie in einer unausdenkbaren Summe besteht. Man mag sie sich so groß denken, wie immer man will: Sie erhält auf diese Weise nicht die benenbare Ausdehnung, in der alles „Platz“ hat – und dennoch etwas darüber Hinausgehendes ist, das ihr die besondere Qualität der Welt allererst einbringt. Das ist in Kants Vernunftbegriff der Totalität berücksichtig und darf als Schulbuchwissen gelten. Es gibt die Welt gewiss nicht so, wie man sie sich vorstellt; und was man sich von ihr vorstellt, kann bereits unser Denken der Welt nicht zufriedenstellen.

Da das aber nicht nur vom *Einen* und vom *Ganzen*, sondern, wie schon Platon wusste, auch von dem die Welt denkenden *Menschen* gilt, muss man es als voreilig ansehen, daraus den Schluss zu ziehen, das schwer zu denkende Ganze könne es gar nicht geben. Denn dann gäbe es auch den Menschen gleich zweimal nicht: *Erstens* nicht als das Ganze, als das es sich selber denkt, und *zweitens* nicht, weil er mit der Welt auch selbst verschwindet.

Die Unausweichlichkeit dieser von ihm in ihrem ganzen Ausmaß leider nicht erkannten Konsequenz sucht Markus Gabriel dem Leser mit dem Beispiel von der Suche nach der größten aller natürlichen Zahlen plausibel zu machen: Man glaube zwar, dass man dieser Zahl, je höher man aufsteigt, zwangsläufig immer näher komme: Doch man erreiche sie nie, weil jede erreichte Zahl, so groß sie auch sein mag, noch nicht das Ende ist. Ergo: Was man nie erreicht, das gibt es nicht.

In eben dieser Weise soll auch die Welt ihr Ende finden: Wann immer man sie in bestimmten Grenzen denkt, hat man bereits eine dahinter liegende umfassendere Grenze mitgedacht – und da das endlos so weiter geht, kann sich das, was sich allein im Denken als unfassbar erweist, auch in der Wirklichkeit nicht halten. Also bleibt nur die Konsequenz, dass es die Welt nicht gibt.

Dieses kuriose Ergebnis hätte Markus Gabriel auch viel einfacher haben können. Denn es ist nicht erst die größte aller natürlichen Zahlen, die es nach seinen Kriterien nicht gibt: Es „gibt“ schon die ersten natürlichen Zahlen nicht. Auch 1 oder 2 oder 3 kommen nicht als reale Gegenstände in unserer sinnlichen Erfahrung vor. Es „gibt“ sie nicht in der Art, in der es Gegenstände gibt. Im Unterschied zur größten aller natürlichen Zahlen kann man sie zwar an Einzelfällen leibhaftig demonstrieren; aber auch die dafür in der Regel herangezogenen Äpfel oder Birnen sind nur Beispiele für das, was man mit Zahlen machen kann, die es als solche noch nicht einmal in mathematischen Instituten gibt. Mit Blick auf ihre reale Existenz sind sie von der algebraischen Grenzfunktion der größten aller natürlichen Zahlen gar nicht

verschieden. Es „gibt“ sie genauso wenig wie jede andere Zahl, ob man sie nun durch Abzählen der Folge von Zahlen erreicht oder nicht.

Wäre der Weltverleugner, der aber kein Weltverächter sein will, ein trivialer Naturalist, der nur das für wirklich hält, was er in sinnlicher Beziehung zu sich selber als tatsächlich vorhanden wahrnehmen kann, wäre er zu dieser Konsequenz genötigt. Es brauchte dann nur noch zu ergänzen, dass es auch keine Begriffe und keine Gedanken gibt, und wir würden sofort verstehen, warum er meint, dass es auch die Welt nicht gibt – weil sie ja auch, wie die Zahlen und Begriffe, nur ein *Gedanke* ist.

Nun liegt aber die Stärke der Realitätskonzeption von Markus Gabriel gerade darin, auch den *Vorstellungen* und *Gedanken* den *Status des Realen* zu geben. Folglich hat er sich den Kurzschluss selbst ver stellt, dem er am Sonderfall der denkbar größten natürlichen Zahl nur deshalb verfällt, weil ihm entgeht, dass auch sie ein sehr prägnanter *Gedanke* ist, dessen Inhalt lediglich in dem *Verfahren* fortgesetzter Addition und nicht in einer *eindeutigen Quantifizierung* besteht.

Wie nahe der Autor einer Lösung ist, zeigt seine Konzeption der „*Sinnfelder*“. Sie sind die Bezirke, in denen Erfahrungen gemacht, Erlebnisse mitgeteilt und Beschreibungen gegeben werden können. Mit und in ihnen ist es dem Bewusstsein möglich, ordnende und leitende Aufgaben zu übernehmen. Sie strukturieren den Erkenntnis horizont des Menschen, geben seinen Empfindungen, Wahrnehmungen und Mitteilungen ihre Bedeutung und enthalten in der Form eines verstehbaren Sinns eben die Wirklichkeit, zu der die den Sinn verstehenden Individuen selbst gehören. Von den Sinnfeldern kann es so viele geben, wie es Individuen und Situationen gibt, in denen bewusste Aktivitäten zu begrifflicher, vielleicht auch nur zu empfundener oder gefühlter Präsenz gelangen.

Das Gelungene an der Konzeption dieser Sinnfelder ist, dass sie nicht außerhalb des sie jeweils erlebenden Bewusstseins liegen, sondern jedes auf sie bezogene Be wusstsein immer schon als integrales Moment in sich aufgenommen haben. So gehört das Bewusstsein dem zu, was es erfasst, erfährt und begreift – und, wie ich meine, im Akt des Begreifens weitergibt. Das Bewusstsein, so wie ich es fasse, ist ein *Organ der Mitteilung*, für das die Welt vorrangig ein Mittel der Verständigung ist. Fasst man es so, fällt Gabrels Existenznegation der Welt nicht nur in sich zusammen. Sie wird, weil sie sich im Akt ihrer Äußerung widerspricht, einfach sinnlos.

Mir scheint jedoch, dass die Konzeption der Sinnfelder von sich aus auf nichts anderes zuläuft, als auf die kommunikative Praxis einer Verständigung mit Hilfe der durch sie versicherten Realität. Wenn Markus Gabriel zugesteht, dass man mit Wittgenstein die Welt als „alles“ ansehen kann, „was der Fall ist“, oder wenn er Heideggers Rede von der Welt als „Bereich der Bereiche“ gelten lässt, scheint er genau auf diesem Weg zu sein. Um hier aber sicher zu sein, müsste man mehr über seinen Ansatz wissen. Das gilt vornehmlich für die Verfassung des Selbst, das den Sinn, so meine ich, nur hat, sofern es ihn mit anderen sich ihrer selbst bewussten Individuen teilt. Die „*Sinnfeldontologie*“, die bereits vieles von dem relativiert, was die Post modernen glaubten, lässt die Beziehung zu der Instanz offen, die den Sinn zu ihrem Selbst- und Weltverständnis benötigt. Das Organ des Sinns, das *Bewusstsein*, bleibt weitgehend unbeachtet am Rand der Analyse stehen – nicht anders als der Träger des Bewusstseins: der auf Sinn angewiesene *Mensch*.

So kann man nur vermuten, dass es Überschneidungen mit Theorien des Bewusstseins gibt, die es als Ausdruckform sachhaltiger und prinzipiell öffentlicher *Mitteilung* zwischen sich als *unterschieden* und dennoch als *gleich* ansehenden Individuen begreifen. Doch diese, zum Teil schon recht alten Theorien, die Erkennen und Wissen als Leistungen der Verständigung begreifen, in denen die Welt nach dem Modell der Zahl als das Insgesamt dessen gedacht wird, was als „Idee“ gefasst werden kann und gerade dadurch *mitteilbar* ist, beachtet Gabriel nicht: Da er selbst keine Anstalten macht, die Funktion und die Konstitution seiner Sinnfelder aufzuhellen, kann dies auf sich beruhen.

Markus Gabriel ist vorrangig an der These interessiert, dass dort, wo der Mensch sich und seine Umgebung in Sinnfeldern vergegenwärtigt, kein Raum mehr für etwas bleiben kann, was man als Welt bezeichnet. Zwar böte es sich an zu sagen, dass die Welt das Sinnfeld ist, das alle anderen Sinnfelder (ohne raumzeitliche Konnotation) in sich schließt. Aber damit fiele ausgerechnet *das* Sinnfeld heraus, das die Welt selbst zu Bewusstsein bringt, und damit fehlte ausgerechnet der Welt das alles umfassende Sinnfeld, das in einer Welt, die ihren Begriff verdient, nun einmal nicht fehlen darf. Und wenn ihr der wesentliche Gehalt fehlt, kann man von der Welt nicht gehaltvoll sprechen. Also gibt es sie nicht.

So folgert Gabriel. Doch das ist ein offenkundiger Fehlschluss, der dem Autor bereits bei der größten aller natürlichen Zahlen unterläuft und der ihm, um es mit der gebührenden Dramatik zu sagen, angesichts der Welt zum Verhängnis wird: So wie er in seinem algebraischen Beispiel alles von der Quantifikation einer bestimmten Zahl abhängig macht und den entscheidenden Gedanken nicht schon im *Verfahren* (und dessen *Sinn*) identifiziert, so bleibt er bei der Welt auf deren Gegenständlichkeit als maximales Behältnis fixiert. Den Behälter kann es schon deshalb nicht geben, weil er sich nicht selbst enthält. Aber es gibt, nach Gabriels eigenen Prämissen, die *Gedanken*, die uns auf dem Weg zu diesem umfassenden Ganzen leiten. Und es gibt sie mit der Notwendigkeit, in der sie sowohl dem Denken wie auch dem denkenden und handelndem Menschen allererst Bedeutung verleihen.

Dieses gedanklich jederzeit bereits theoretisch wie praktisch angenommene *Ganze* wird seit ältesten Zeiten *Welt* genannt, und wir setzen es als *wirksam* und *wirklich* voraus, sobald wir uns auch nur das Geringste denken. Dieses Ganze muss es allein deshalb geben, weil wir uns anders für uns selbst und in ihr selbst gar nicht als Ganzheit, nämlich als Individuum oder Person, verstehen könnten.

Um es mit dem Wort eines Denkers zu sagen, den Gabriel offenbar versteht: Nimmt man dem Menschen das „In-der-Welt-sein“, nimmt man ihm jede Bedeutung. Das wäre im Fall des begabten jungen Autors besonders bedauerlich. Deshalb wäre ihm, nach der gelungenen Neutralisierung des Neuen, die Realisierung dessen zu wünschen, was auch ihm die Welt bedeutet. Dazu reicht es nach den Prämissen seiner eigenen Sinnfeldontologie völlig aus zu sagen, dass es sie in der Verständigung mit seinesgleichen gibt. Ein „Wucht“ und vielleicht auch „Spaß“ versprechender Titel des entsprechenden Buches wäre: *Und es gibt sie doch.*

## Neutraler oder hermeneutischer Realismus?

Anton Friedrich KOCH (Heidelberg)

Dem Feuilleton gilt der Realismus als revolutionär. Offenbar lesen die Verantwortlichen zu viel Poststrukturalistisches und zu wenig Fachliteratur; denn in der Zunft, zumal der globalisierten amerikanischen, ist der Realismus, und zwar der szientifische, seit langem unumstößliches Grunddogma. Das Reale, sagt der Profi und täuscht eine Begründung erst gar nicht mehr an, ist unabhängig von unseren Meinungen über es und wird von der Physik zutreffend beschrieben, wenn nicht von der heutigen, so von einer zukünftigen. Gegen die Poststrukturalisten vertritt Markus Gabriel einen Realismus, aber gegen die Szientisten einen neutralen, der die Physik nicht zum Maß des Ansichseins erheben will. Gabriel sieht die einschlägigen Debatten geprägt von zwei unguten Weichenstellungen, (a) einer Bindung des Realismusproblems an das Außenweltproblem und (b) einem *methodischen Antirealismus*, der die Welt in Diskursbereiche einteilt, von denen nur einer, der physikalische Diskurs über die Außenwelt, realistisch zu verstehen sei, und stellt dem (I.) ein *Argument aus der Faktizität* für den neutralen Realismus und (II.) Argumente für einen *ontologischen Pluralismus* gegenüber: Kein Diskursbereich soll vor anderen als der bevorzugt realitätsbezogene privilegiert werden.

Zu Beginn gibt er zu bedenken, dass der Begriff der Außenwelt „zwischen hoffnungsloser Unklarheit und Inkohärenz“<sup>1</sup> schwebt, und macht sich unter Vermeidung jenes Begriffs daran zu zeigen, „dass jede Position an irgendeiner Stelle [die nicht mit dem Außenweltproblem zu interferieren braucht] realistische Voraussetzungen treffen muss“<sup>2</sup>. Wir kennen Fälle, in denen eine „epistemische Registratur“, z.B. unsere Sinnlichkeit, verdächtigt wird, sie registriere die Dinge nicht, wie sie an und für sich sind, sondern nur so, wie sie uns erscheinen, registriere also nur ihre eigene Korrelation zu den Dingen, nicht diese selbst. Die zur Generalthese erhobene Version dieses Verdachts nennt Quentin Meillassoux den *Korrelationismus* und Paul Boghossian den *Konstruktivismus*. Markus Gabriel nimmt Meillassoux und Boghossian als Gewährsleute und will mit dem Argument aus der Faktizität den gemeinsamen Nenner ihrer prorealistischen Argumentation herausarbeiten.<sup>3</sup> Die Beweis-

<sup>1</sup> Gabriel (2014), 353.

<sup>2</sup> Ebd. 356.

<sup>3</sup> Ebd., 356 ff.

Idee ist folgende. Der Korrelationist bzw. Konstruktivist erhebt für seine Position einen unbeschränkten Wahrheitsanspruch. Aber gemäß seiner Position kann ja auch der Korrelationismus nur korrelational verbürgt bzw. der Konstruktivismus nur konstruiert sein. Um dieser Konsequenz zu entgehen, müsste der Korrelationist den Korrelationismus, der Konstruktivist den Konstruktivismus realistisch verstehen. Hier also geht am Ende der Realismus mit seinen schärfsten Kritikern durch, und sie werden selber Realisten. Soweit in nuce das Argument. Doch der Realismus, zu dem die vormaligen Kritiker konvertieren werden, ist vielleicht nur ein minimaler, *ganz neutraler Realismus*, der ohne Objektivitätsthese auskommt. Oder sie werden gar nicht konvertieren, sondern ihren Wahrheitsanspruch radikal ermäßigen und sich zum *transzendentalen Nihilismus* bekennen, dessen einst Jacobi Fichte zieht. Darüber gleich mehr.

Zunächst noch zum ontologischen Pluralismus und seiner Begründung. Die klassische Metaphysik war Ontologie und als solche die Lehre vom Der-Fall-Sein und seinen Verzweigungen, unter denen das substantiale Sein, das die Passage vom Der-Fall-Sein einer Wesenstatsache, *ti ēn einai*, zur Existenz eines Einzeldings, *tode ti*, ermöglichte, einen so hegemonialen Vorrang errang, dass, wer nach dem Der-Fall-Seienden als solchem fragte, ohne Verlust an Allgemeinheit die Substanz (*ousia*) zu betrachten hatte. Davon abweichend möchte Gabriel unter *Ontologie* und *Metaphysik* etwas anderes und je verschiedenes verstehen: unter *Ontologie* die systematische Klärung des Sinnes von „Existenz“ (nicht „Der-Fall-Sein“) und unter *Metaphysik* die Theorie von allem überhaupt, die einige Heutige eher von der Physik erwarten.<sup>4</sup> In der Ontologie ist er Realist, die Metaphysik hält er für eine Schimäre; d.h., er kombiniert einen *ontologischen Realismus* mit einem *meta-metaphysischen Nihilismus*.

Der ontologische Realismus besagt, „dass vieles auch dann existiert hätte, wenn es keine Begriffsverwender gegeben hätte“, und widerspricht damit der Position, dass „es keine vollständige Antwort auf die Frage gibt, was Existenz ist, die Sprecher unerwähnt lässt“<sup>5</sup>. Gabriel nennt die hier abgewiesene Position den *ontologischen Antirealismus*, was schade ist, weil dann der *hermeneutische Realismus*, meine Alternative zum neutralen, als antirealistisch gelten müsste, dessen zentrale *Subjektivitätsthese* besagt, dass die Dinge zwar unabhängig von einzelnen Meinungen über sie existieren, aber nicht unabhängig davon, dass es überhaupt Meinungen und Begriffsverwender gibt. (Vielmehr musste der Urknall mit logisch-metaphysischer Notwendigkeit, die in der Physik unsichtbar bleibt, irgendwann zur Evolution von leiblichen Subjekten führen. Beweisgrund ist die *identitas indiscernibilium* als allgemeingültiger Satz der Prädikatenlogik zweiter Stufe in Verbindung mit dem Status von Raum und Zeit als Prinzipien vorbegrifflicher Mannigfaltigkeit, die scheinbar Gegenbeispiele zur *identitas indiscernibilium* ermöglichen. Die Subjektivitätsthese rettet die Logik gegen diesen Schein.)

Der meta-metaphysische Nihilismus andererseits läuft auf Gabrieles bekannte These hinaus, dass es die Welt als „unrestringierte Totalität im Sinn von ‚alles über-

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 363.

<sup>5</sup> Ebd., 363.

haupt<sup>6</sup> nicht gibt – und dann auch keine *Theorie über alles*, weder eine metaphysische noch eine physikalische. Es gibt, heißt das, nicht die eine, ontologisch privilegierte Wirklichkeit, die in verschiedenen Diskursen verschieden zu beschreiben wäre, sondern viele Wirklichkeitsbereiche, genannt *Sinnfelder*,<sup>7</sup> in denen je verschiedenartige Gegenstände erscheinen: Dinge, Ereignisse, Eigenschaften, Mengen, Zahlen, Staaten und sogar – als hätte Alexius Meinong Pate gestanden – Fabelwesen und andere Fiktionen. Begründet werden soll dieser extreme ontologische Pluralismus durch die Zurückweisung des Dualismus von beschreibungsgleichgültiger Welt und beschreibenden Geistern, gegen den dreierlei angeführt wird. Erstens ist der Begriff der Welt als einer abgeschlossenen Totalität inkohärent; zweitens würde zu einer Totalität des Realen *per impossibile* auch der Geist gehören; drittens gibt es neben Dingen und Elementarteilchen auch noch Zahlen, Staaten und Einhörner. (Den ersten beiden Behauptungen stimme ich zu, über die dritte wird zu sprechen sein.) Der neutrale Realismus im Verein mit dem Sinnfeldpluralismus lässt allen diesen Sorten von Entitäten ihr gleiches ontologisches Recht. *Was will man mehr!* Die Zunft behält ihren Realismus, wenn auch einen neutralisierten statt des zünftig szientifischen, und das Feuilleton seinen bunten Strauß der Diskurse, wenn auch sinnfeldgebundener statt postmodern freischwebender. Ernst und Lebensart, Tagewerk und Feierabend, Profession und Intellektualität scheinen glücklich miteinander versöhnt.

Trägt die Kraft der Argumente diese ansprechende Konstruktion? Das Argument aus der Faktizität für den neutralen Realismus lässt, wie schon angedeutet, hartgesottenen Zweiflern zwei Schlupflöcher, eines in *den ganz neutralen Realismus* (GNR) und eines in *den transzendentalen Nihilismus* (TN). Durch beide Schlupflöcher gerät man in einen Zirkel, der aber beide Male gutartig, jeweils eine Variante des Zirkels der Unfundiertheit sein könnte, den wir aus der Mengenlehre kennen. Wenn das Zermelo-Fraenkelsche Axiomensystem der Mengenlehre widerspruchsfrei ist, dann auch seine Anreicherung durch ein Antifundierungsaxiom, AFA, dem zufolge die Einermenge ihrer selbst,  $\Omega$ , existiert, für die gilt:  $\Omega = \{\Omega\}$ . Der Zirkel in der Bildung von  $\Omega$  ist also *bewiesenermaßen* gutartig. – AFA ist zerlegbar in  $AFA_1$  und  $AFA_2$ , derart dass aus  $AFA_1$  folgt, dass es *mindestens* eine Menge  $\alpha$  gibt mit:  $\alpha = \{\alpha\}$ , und aus  $AFA_2$ , dass es *höchstens* eine solche Menge gibt.  $AFA_1$  lässt also die Möglichkeit von zwei (und mehr) Mengen,  $\alpha$  und  $\beta$ , offen, für die gilt:  $\alpha = \{\alpha\}, \beta = \{\beta\}, \{\alpha\} \neq \{\beta\}$ .

Hier sind  $\alpha$  und  $\beta$  ersichtlich nicht allein durch ihre Unfundiertheit, ihren zirkulären Aufbau, definiert, sondern bringen außerdem jeweils noch eine zusätzliche, unmittelbare Mitgift mit in die zirkuläre Struktur, die für ihre Differenz sorgt. Andererseits kommt die Mitgift nicht frei vor, nicht außerhalb des Zirkels der Unfundiertheit, sondern nur in ihm. Um ad hoc ein Wort zur Verfügung zu haben, nenne ich solche Strukturen *konfundiert*.

Aus  $AFA_2$  folgt hingegen: Wenn  $\alpha = \{\alpha\}$  und  $\beta = \{\beta\}$ , so  $\alpha = \beta$ . (Also auch:  $\{\alpha\} = \{\beta\}$ .) Hier haben wir (mit der Existenzgarantie durch  $AFA_1$ ) eine einzige, singuläre Einermenge ihrer selbst, die allein durch ihre Unfundiertheit, ihren zirku-

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 365.

lären Aufbau, definiert ist. Keine zusätzliche, unmittelbare Mitgift hat in dieser zirkulären Struktur noch Platz. Wir haben nur die reine, leere Zirkularität der Einermengenbildung selbst. Ebenfalls *ad hoc* (in Verengung des mengentheoretischen Terminus) nenne ich diese Struktur *unfundiert*.

Was der Operation der Einermengenbildung recht ist, sollte anderen Operationen billig sein, zum Beispiel dem Erfassen von kognitiven Gehalten, also der Intentionalität. Der Antirealist (Korrelationist, Konstruktivist, ...) sagt: „Ich erfasse nur mein Erfassen von kognitiven Gehalten, bin intentional gerichtet nur auf mein Intentional-Gerichtet-Sein.“ Warum sollte dieser Zirkel nicht gutartig sein? Präziser gefragt: Warum sollte nicht mindestens eine von zwei Hauptvarianten des Zirkels, sei es die konfundierte Aristotelische GNR-Variante, genannt *noēsis noēsēōs*, oder die unfundierte Fichtesche TN-Variante, genannt *absolutes Ich* (absolutes Bild, absolutes Wissen, bei Hegel: absoluter Schein), gutartig sein? Oder wenn nicht gutartig, d.h. kohärent, so auf theoretisch fruchtbare Weise, die zum Weiterdenken nötigt, inkohärent (wie in der Hegelschen Logik, in der ein inkohärenter Gedanke den nächsten ergibt, bis – Ende gut, alles gut – doch noch ein Fixpunkt der logischen Evolution erreicht wird)?

Sowohl im konfundierten Erfassen, von dem es distinkte Fälle geben könnte, als auch im unfundierten Erfassen, das ein Singularetantum ist, fehlt der „Objektivitätskontrast“ von Wahrheit und Fürwahrhalten<sup>8</sup>. Erfasst werden hier keine satzartigen, propositionalen, zweiwertigen Sachverhalte, sondern anschauliche, vorpropositionale, einwertig-wahre Sachverhalte, die man *Ur-Sachverhalte* nennen kann. Die philosophische Tradition hat konfundierte Ursachverhalte gehegt und gepflegt, und zwar in nochmals zweifacher Form, als intelligible Ursachverhalte (Platonische Ideen, Aristotelische Wesensformen) und als sensible Ursachverhalte (Aristotelische Sinnesqualitäten, Humesche Sinneseindrücke). Aber Wilfrid Sellars hat vor einem halben Jahrhundert der Tradition das Lieblingsspielzeug zu entwinden versucht mit der Begründung, Ursachverhalte seien Fiktionen eines *Mythos vom Gegebenen*. In der Tat kann es distinkte Ursachverhalte außerhalb des Sinnfelds des Mythos schwerlich geben, weil mit dem Objektivitätskontrast die Meinungs- und Subjekt-unabhängigkeit der Ursachverhalte entfällt. Im Erfassen von diskinkten Ursachverhalten, etwa von Sinneseindrücken, ginge ich qua Subjekt jeweils ganz auf im erfassten Rot, Grün usw. und würde wegen der Transitivität der Identität durch die Distinktheit der Rot- und der Grünempfindung auseinandergerissen werden und „ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewusst bin“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 134). Deswegen war es Hume zu seinem eigenen Bedauern unmöglich, eine haltbare Theorie des Selbst auf der Grundlage seiner Theorie der Sinneseindrücke zu entwickeln; gleich zu Beginn war ihm das Selbst in den Sinneseindrücken abhanden gekommen und zwischen ihnen unwiederherstellbar zerrissen worden.

Doch auch wenn distinkte Ursachverhalte ins Aporetische führen, könnte die Singularität eines einzigen intelligiblen Ursachverhaltes sich als großer Wurf erwei-

---

<sup>8</sup> Ebd., 355.

sen. In der GNR-Variante des Aristoteles ergäbe sie einen Realismus ohne Objektivitätskontrast und Objektivitätsthese für den singulären Sonderfall des göttlichen *nous*, der eine sich erfassende Wirklichkeit wäre. In der TN-Variante Fichtes erhielten wir ein absolutes, von seinem allfälligen Urbild kausal und anderweitig völlig losgelöstes Abbild und einen Schein, der nicht der Fall *ist* und nicht *existiert* (bei Ursachverhalten sind Der-Fall-Sein und Existenz noch ungetrennt), sondern auch selbst nur der Fall zu sein bzw. zu existieren *scheint*. Parmenides etwa benötigte einen derart absoluten TN-Schein für seine Kosmologie, da er Der-Fall-Sein und Existenz bereits für den singulären, homogenen GNR-Ursachverhalt der Seinskugel aufgebraucht hatte.

Der Antirealist wird sich das Argument aus der Faktizität also anhören und dann entweder ein *ganz neutraler Realist* ohne Objektivitätsthese oder aber ein *transzendentaler Nihilist* werden. Wie es von dort weitergeht, kann er im einen Fall in der Seinslehre des Parmenides oder in der Theologie des Aristoteles und im anderen Fall in der Kosmologie des Parmenides oder in der Wissenschaftslehre Fichtes studieren. Bei Fichte ist der TN eine weiter entfaltbare Durchgangsstation der Theoriebildung und das absolute Bild kein sophistisches Trubbild, sondern trotz seiner Nichtigkeit ein philosophisches Ebenbild des Absoluten. Im Fortgang der Wissenschaftslehre bekommt dann auch das propositionale Erfassen seinen theoretischen Ort angewiesen und wird ein Realismus-*mit*-Objektivitätsthese legitimiert, der allerdings nicht neutral ist, sondern für die *Außenwelt* Partei ergreift. Diese nämlich lässt sich schließlich doch noch ganz leidlich definieren durch Rekurs auf Raum und Zeit, ohne dass der inkohärente Gedanke einer abgeschlossenen Totalität des Realen damit verknüpft werden müsste. (Näheres unten.)

Für sich genommen führt das Argument aus der Faktizität also nur zu der Alternative des ganz neutralen Realismus, der eine eleatische oder aristotelisch-theologische Sackgasse sein mag, und des transzendenzialen Nihilismus, der im spekulativen Idealismus als Ausgangspunkt für die Begründung eines Realismus-*mit*-Objektivitätsthese bezüglich der Einzeldinge in Raum und Zeit diente. Einen neutralen Realismus begründet das Argument gerade nicht, jedenfalls nicht ohne Zusatzprämissen. Meine Vermutung ist, dass haltbare Zusatzprämissen auf spekulativ-idealistschem oder deskriptiv-metaphysischem oder transzental-phänomenologischem Wege zu einem Realismus des konkret physischen Raum-Zeit-Systems, also der Außen- und Lebenswelt führen würden, aber weder zum szientifischen Realismus des abstrakt physikalischen Raum-Zeit-Systems noch zu einem meinongianischen Sinnfeldpluralismus.

Was nun zweitens die Begründung des letzteren angeht, so ist mir ihre Beweisstruktur nicht ganz durchsichtig geworden. Auch ich glaube ja keineswegs an eine Dualität von beschreibungsfreier Welt und beschreibendem Geist, sondern vertrete bezüglich der unabgeschlossenen Welt eine Lesbarkeits- und bezüglich des Geistes eine Leiblichkeitsthese, denen zufolge die Dinge als Tatsachen, d.h. wahre weltseitige Elementarsätze, gelesen werden können und der Geist nur als eine Pluralität von leiblichen, lesenden, sprechenden Subjekten inmitten der übrigen Dinge existieren kann. Doch vom abgewiesenen Dualismus bewege ich mich wie alle Welt nach unten, zum Monismus, nicht nach oben, zum Pluralismus. Allerdings muss

über der monistischen Basis eine geordnete Pluralität begrifflich selbständiger ontologischer Felder anerkannt werden. Anregungen dazu finden sich bei Strawson, Sellars, Quine und Davidson.

Strawson sieht die basale logische Verbindung von Subjekt und Prädikat reflektiert in der epistemologischen Dualität von Anschauung und Begriff, der semantischen von Referenz und Charakterisierung und der ontologischen von Einzelnen und Allgemeinem und zeigt mit Blick auf letztere, dass die universalen Formen der Einzelheit Raum und Zeit sind. Die Logik selber und der Diskurs als solcher verweisen also auf Raum und Zeit als auf die Formen der Einzelheit, Mannigfaltigkeit, Äußerlichkeit und „Außenwelt“. Zwar mag ein schwacher und vorläufiger Begriff der Einzelheit sich unabhängig von Raum und Zeit bestimmen lassen (etwa mit den Mitteln, die Hegels *Wissenschaft der Logik* an die Hand gibt); aber Strawson zeigt in *Individuals*, Kapitel 2, dass jedenfalls der anspruchsvollere Begriff des *objektiven Einzelnen* den Begriff des Raumes und – mehr noch – dass objektive Einzelne den Raum verlangen. Das Einzelne ist sowohl sinn- als auch referenzabhängig vom Raum (und umgekehrt).

Diese Ergebnisse, die den Begriff der Außenwelt rehabilitieren, kann man unabhängig von Strawson durch eine Untersuchung der allgemeinen Voraussetzungen unserer Wahrheitspraxis (des Fakts, dass wir Wahrheitsansprüche erheben) erzielen und dabei mittels der oben erwähnten Subjektivitätsthese ferner zeigen, dass die rehabilitierte Außenwelt, wie Markus Gabriel sehr zu Recht insistiert, keine abgeschlossene Totalität des Realen ist. In ihrer transzendentalen Grundstellung und Rückfallposition ist sie qua unendliche Raumzeit ein Konstrukt der reinen Imagination und Gegenstand der euklidischen Geometrie. Aber diese Grundstellung ist ein unerreichbarer Grenzwert des Realen und eine ebenso kontralogische und impossible (auch ebenso fruchtbare) Konstruktion wie die Massepunkte der Newtonschen und die punktförmigen Ereignisse der Einsteinschen Mechanik. Die reale Außenwelt bzw. Raumzeit wird, wie die allgemeine Relativitätstheorie zeigt, immer schon durch die massiven Dinge in ihr gekrümmt und aus ihrer euklidischen, imaginativen Grundstellung gebracht. Und sie ist aus anderen Gründen, von denen die Physik nichts ahnt, keine abgeschlossene Totalität, sondern ein offenes, auf je endliche Perspektiven bezogenes Wechselspiel von epistemischer Zugänglichkeit und Unzugänglichkeit. So jedenfalls lehrt es der hermeneutische Realismus.

In dieses Bild lässt sich mit Strawson eine mild pluralistische ontologische Ordnung oder mit Sellars, der *Wahrheit* und *Der-Fall-Sein* als generische Begriffe versteht, die mehrere Arten mit je spezifischen Objektivitätsstandards zulassen, ein Pluralismus der Wahrheits- und Objektivitätsstandards einzeichnen. Die basalen Einzelnen, durch die der Begriff der Einzelheit bestimmt wird, sind wandelbare Dinge und Personen im Raum. Um den Wandel mittels zeitlicher und kausaler Relationen genauer denken zu können, haben wir Sprecher zweitens immer schon *Episoden* (Zustände und Ereignisse) als zeitliche und kausale Relata eingeführt, und zwar als *ontologisch abhängige Einzelne* in Beziehung auf Dinge und Personen. Drittens haben wir nach den konkreten, raumzeitlichen Einzeldingen und Episoden abstrakte Gegenstände – intensionale und extensionale – modelliert. Sie nehmen hintere Ränge in der ontologischen Ordnung ein. *Natürlich* gibt es sie, würde Sellars

sagen, aber es gibt sie nicht *wirklich*. Strawson ist liberaler: Es gibt Abstrakta wirklich – in nachgeordneter Weise.

Was viertens fiktionale Entitäten betrifft, so muss man berücksichtigen, dass die Imagination der abstrahierende transzendentale Idealist in uns und der ständige Versucher zu einem unhaltbaren Leib-Seele-Dualismus ist. Die Imagination operiert im Zirkel der Unfundiertheit; sie ist der richtige Kern unserer Subjektivität und er-imaginert („setzt“) zunächst sich selbst, bevor sie Einhörner und Romanfiguren imaginieren kann. Sie er-imaginert sich als die reine, leere, transzendentale Schreibtafel des dreidimensionalen euklidischen Raumes und der eindimensionalen euklidischen Zeit. Dass die euklidische Raum-Zeit-Struktur nicht real, sondern ideal – spezifischer: imaginär – ist, lehrt uns die allgemeine Relativitätstheorie. Realisiert und systematisch deformiert wird sie durch die Dinge und Episoden in ihr, deren reine, impossible Grundform sie im Gegenzug bildet. Als diese reine, euklidische Grundform ist sie der imaginierte Grenzwert und die kontralogische Grundstellung und Rückfallposition alles Realen. Die Raum-Zeit wird demgemäß um so euklidischer, je weniger Masse noch in ihr vorkommt.

Fünftens schließlich gibt es unbeobachtbare theoretische Entitäten wie die Elementarteilchen der Mikrophysik. Strawson bleibt auch ihnen gegenüber entspannt liberal, doch Sellars, der sie als wissenschaftlicher Realist für vorbildlich real hält, weist auf eine Schwierigkeit hin, die sie umgibt. Der hermeneutische Realismus rechtfertigt unser natürliches Weltbild, soweit es geht, kommt aber nicht umhin, eine interne Inkohärenz in ihm zu konstatieren, die den Rechtfertigungsdruck signifikant erhöht. Denn das natürliche Weltbild generiert Fragen, die nur durch wissenschaftliche Theorien beantwortet werden können, die kategorial mit ihm konfliktieren. Die vielbeschworenen wissenschaftlichen Identifikationen wie „Wasser ist H<sub>2</sub>O“, an denen der Materialismus in der Philosophie des Geistes Maß nehmen wollte („Schmerz ist das Feuern von C-Fasern“), sind, wie Sellars erkannte und wie Markus Gabriel gegen Boghossians *modernes epistemisches System* implizit zu bedenken gibt,<sup>9</sup> schlicht Kategorienfehler. Homogenes, kontinuierliches Wasser *kann* (ein begriffliches „kann“) kein Schwarm diskreter H<sub>2</sub>O-Moleküle sein. Sellars behalf sich mit Kants Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich: Die natürliche Welt ist Erscheinung, und die Wissenschaft erkennt das Ding an sich. Vielleicht sollte man besser Hegels Unterscheidung von Sein (oder Erscheinung) und Wesen heranziehen und zugleich den wissenschaftlichen Realismus an meinungsunabhängiges Der-Fall-Sein, nicht an meinungsunabhängige Existenz binden, semantisch gesprochen also an Wahrheit, nicht an Referenz. Gemäß Quines These der ontologischen Relativität ließe sich dann Existenz (nicht aber Wahrheit) für die Mikrophysik deflationär und instrumentalisch interpretieren, während man sie für das natürliche Weltbild weiterhin nichtdeflationär zu verstehen hätte. Auf diese Weise könnte der hermeneutische Realismus mit einem wissenschaftlichen Wahrheitsrealismus kombiniert und die natürliche Welt als unabsließbares Vexierspiel von Erscheinung und Wesen, Existenz und Essenz kohärent begriffen werden.

Die Aussichten für ein solches Unternehmens verbessern sich noch, wenn die

---

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 361.

angenommene ontologische Ordnung durch Supervenienz- und Davidsonsche Anomaliethesen ergänzt und präzisiert wird. Das theoretisch Attraktive der Sinnfelder lässt sich dann halten und ihr Unhaltbares ohne Nachteil preisgeben. Dass Sinnfelder prekäre Entitäten sind, liegt ja auf der Hand. Wenn sie existieren, müssen sie ihrerseits in einem Sinnfeld erscheinen, das ein Sinnfeld höherer Stufe sein wird, was zum Regress führt. Oder man beruft sich auf Unfundiertheit undbettet das System der Sinnfelder in den Zirkel der Imagination ein. Damit würde man aber wohl vom neutralen zum hermeneutischen Realismus übergehen.

Wenn Sinnfelder sich monismuskompatibel entschärfen lassen, ist also allen Beteiligten gedient. Man nehme dazu ein ontologisches Grundfeld an, für dessen Beschreibung die Physik zuständig ist, und lasse andere Felder über ihm logisch supervenieren. Das klingt materialistisch, weil logische Supervenienz gratis ist; nomische oder naturale würde Extranaturgesetze kosten, die dem Materialismus im Wege stünden.<sup>10</sup> Aber wir müssen weiter unterscheiden, zum einen zwischen bedingter und unbedingter, zum anderen zwischen realer und irrealer, ja impossibler, Supervenienz. Mit bedingter realer Supervenienz arbeitet Hans-Peter Falk.<sup>11</sup> Die unbedingte impossible ziehe ich vor. Erstere ist nicht ganz gratis, letztere schon – und führt dennoch nicht zum Materialismus. Nach Falk superveniert das Geistige, um mit diesem speziellen „Sinnfeld“ zu beginnen, logisch und global über dem Physikalischen, sofern außerdem transzendentale Subjektivität auftritt, die als Katalysator der Supervenienz fungiert, obwohl sie im Detail zu den geistigen Phänomenen nichts beiträgt (nur deren Geistigkeit als solche beisteuert). Falk ist Antidualist und Token-Identitätstheoretiker. Die Subjektivität gehört nicht zum beschreibbaren, objektiven Bestand des Realen, sondern verklärt und vergeistigt bestimmte Teilbestände (Personen) und macht sich ihrerseits nur indirekt bemerkbar im infalliblen, nicht objektivierbaren Mir-so-Scheinen. Nach meiner Ansicht wird damit aber nicht die konkrete Realität, sondern allenfalls ein kontralogischer, impossibler Grenzfall, eine reine, transzendentale Grundstellung beschrieben. In Wirklichkeit, in der *Realstellung* also, wird die Subjektivität ins Physische hineingezogen bzw. ist sie immer schon so sehr hineingezogen worden, dass umgekehrt das Physikalische und die transzendentale Subjektivität nur nachträgliche Abstraktionsprodukte sind. Deswegen gilt die Supervenienzthese nur für den kontralogisch-impossiblen Sankt Nimmerleinstag, an dem die Physik eine vollständige Beschreibung des Grundfeldes abgeliefert hätte; und deswegen muß ein Antidualismus *ohne* Identitätsthese (und *mit* Anomaliethese) vertreten werden; denn eine letzte Basis physikalischer Einzelereignisse lässt sich nicht fixieren, die Natur geht ins Abgrundige und Bodenlose. Auch in dieser Konzeption ist die Subjektivität nicht objektivierbar; aber sie bekundet sich außer im Mir-so-Scheinen u. a. auch in der Phänomenalität des konkret Physischen sowie in den Zeitmodi und dem Zeitpfeil. Wenn die Welt *per impossibile* vollständig beschreibbar wäre, würde das Geistige

<sup>10</sup> David Chalmers lässt das Bewusstsein nomisch, nicht logisch, über dem Physikalischen supervenieren und erhält eine nichtmaterialistische, natural-dualistische Bewusstseinsphilosophie (Chalmers [1996], 161 f., *passim*).

<sup>11</sup> Falk (2010), Abschnitt B.II.3, 174–190.

über dem Physikalischen logisch supervenieren. In Wirklichkeit superveniert es nicht; und wegen der Anomalie des Mentalen nicht einmal nomisch.

Soweit der Spezialfall von Geist und Materie. Nun zur Verallgemeinerung. Das Grundfeld ist die Raumzeit, im impossiblen Grenzfall die leere, euklidische, in Wirklichkeit die materielle, durch Masse realisierte und aus der euklidischen Grundstellung gebrachte Raumzeit. Darüber supervenieren logisch und im Impossibilis zahllose „Sinnfelder“ zu den Konditionen von Anomalies, d.h. ohne strenge Brückengesetze, nur mit – oft sehr verlässlichen – Faustregeln. Als Gedankenspielerei könnte man zur Illustration über dem Makrophysikalischen probeweise alles andere (das Mikrophysikalische, Chemische, Biologische, Psychische, Mentale, Soziale, ...) logisch und im Impossibilis supervenieren lassen und damit *ontisch gratis* zahllose „Sinnfelder“ gewinnen; auch fiktionale, versteht sich. Denn auch diese sind raumzeitlich verfasst und supervenieren, falls nicht über dem realen Makrophysikalischen, so doch über der transzentalen, impossiblen, euklidischen Raumzeit, die die imaginäre Universalschreibtafel der Einbildungskraft ist. Einhörner und Fausts Gretchen haben dort ihre Bleibe. Und der Irrglaube, dass es die Welt gibt, hat seine apriorische Wurzel ebenfalls an dem transzental notwendigen, metaphysisch unmöglichen Grenzfall des singulären, allbefassenden, euklidischen Raum-Zeit-Systems, dem imaginären Feld der Imagination, die selbst als abstrakt mathematische noch rückgebunden bleibt an den Raum, in der Geometrie, und an die Zeit, in der Arithmetik, und selbst als bildlos-musikalische noch zeitlich ist.

Markus Gabriel wehrt sich gegen derlei stratifizierende Konzeptionen durch Zurückweisung der Quineschen Engführung von Existenz und Quantifikation.<sup>12</sup> Aber die Engführung scheint mir geboten. Wie man in der klassischen Ontologie vom Der-Fall-Sein zur Existenz fortschritt, so schreiten wir in der Semantik vom Wahrheitsprädikat zu Sprache-Welt-Relationen wie Erfüllung und Referenz fort. Das lehrt die Modelltheorie, der semantische Zweig der mathematischen Logik. Außerhalb der Mathematik ist die Lage zwar unübersichtlicher, aber Davidson hat gezeigt, dass auch die Semantik einer natürlichen Sprache die Form einer rekursiven Charakterisierung des Wahrheitsprädikates dieser Sprache annehmen *müsste* (ich rede abweichend von Davidson im transzentalen Impossibilis). Die Wahrheitsbedingungen quantifizierter Sätze lassen sich aber nicht auf *Wahrheitsbedingungen* kürzerer Sätze zurückführen, wie es für eine rekursive Theorie zu fordern wäre. Also bedarf es an dieser Stelle der Einführung eines zweistelligen semantischen Hilfsprädikates, konkret: der *Erfüllung* (von Sätzen durch Objektfolgen). Die Semantik der Quantifikation *und sie allein* verlangt es, Sprache-Welt-Beziehungen zu denken. Die Allquantifikation aber ist bezüglich der Objekte im Wertebereich der Variablen, die nun eingeführt werden müssen, indiskriminativ. Durch die Bindung von Variablen mittels Quantoren legen wir uns ontologisch fest, dies aber zunächst auf alle Objekte im Wertebereich unserer Variablen überhaupt, welche immer es sein mögen. Schnitte durch den Wertebereich der Variablen erlaubt hingegen die Existenzquantifikation, die deswegen mit Fug und Recht so heißen darf. Mit dem Satz „Alle Einhörner sind behornt“ legen wir uns nicht auf Einhörner fest, sondern behaupten von

<sup>12</sup> Vgl. Gabriel (2014), 369.

allen Objekten im Wertebereich unserer Variablen, dass, *wenn* einige von ihnen Einhörner sind, diese *dann* behornt sind. Anders verhält es sich, wenn wir sagen: Für mindestens ein *x* gilt: *x* ist ein Einhorn und *x* ist behornt. Dann haben wir uns auf Einhörner (und auf Hornvieh) festgelegt, allerdings nur nach Maßgabe des Ernstes und der Ehrlichkeit, mit der wir den Satz behauptet haben. Markus Gabriel könnte Existenz an den Existenzquantor gebunden sein lassen (wo sie hingehört) und dennoch einen ontologischen Pluralismus aufrechterhalten, weil ontologische Festlegung mittels Quantifikation erfolgt, dies aber nur relativ zu der jeweils operativen Diskursform. (Auch in Märchen quantifizieren wir, legen uns aber nicht ontologisch fest, es sei denn auf Raum und Zeit überhaupt, die beide unverzichtbar sind für jede noch so kühne Imagination.)

Was ändert sich, wenn wir vom neutralen zum hermeneutischen Realismus weiterschreiten? Die These, dass es die Welt nicht gibt, bleibt in Kraft, ebenso ein ontologischer Pluralismus, nun monistisch fundiert durch Supervenienz- und Anomaliethesen. Nach wie vor wäre kein Welt-Geist-Dualismus und andererseits kein Materialismus oder Szentismus zu befürchten. Meinong freilich träte in den Hintergrund und Quine und Davidson, die Hermeneutiker unter den Analytikern, in den Vordergrund. (Für Übersetzung und Interpretation, so lehren sie, kann es keine effektiven Verfahren, sondern nur Faustregeln geben und gibt es Spielraum, den wir immer schon genutzt haben.) Ein Realismus-mit-Objektivitätsthese wird nunmehr das konkrete, physische Raum-Zeit-System als ontologisch basal und seine physikalische Abstraktion als das unauslotbare Grundfeld auszeichnen, über dem weitere Felder logisch und im Impossibilis supervenieren. Dies wäre ein fairer Ersatz für die Sinnfelder. Bleibt die Subjektivitätsthese: *Wir sind kein Zufall*. Nach Markus Gabrels Rubrizierung ist sie eine Variante des ontologischen Antirealismus. Für mich ist sie Fundament und Krönung des hermeneutischen Realismus. Vielleicht liegt dort der harte Kern unseres sonst geringen Dissenses.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Chalmers, D. (1996), *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford.  
Falk, H.-P. (2010), *Wahrheit und Subjektivität*, Freiburg/München.  
Gabriel, M. (2014), „Neutraler Realismus“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 121/2, 352–372.

*a.koch@uni-heidelberg.de*

## Vernunft und Registratur

Zu Markus Gabriels „Neutralem Realismus“

Sebastian RÖDL (Leipzig)

Im vorliegenden Text trägt Gabriel zuerst ein Argument für den Realismus vor und dann eines, das zeigen soll, dass dieser Realismus ein neutraler sein sollte. Ich will einiges zum ersten Argument bemerken; das zweite kommt am Schluss kurz zur Sprache.

Wir möchten erkennen, wie die Dinge sind. Indem wir das versuchen, machen wir uns Vorstellungen von ihnen, die entstehen, da die Dinge auf uns einwirken. Um durch die Weise, wie Dinge uns affizieren, Vorstellungen von ihnen zu bilden, müssen wir für die Wirkung der Dinge auf uns empfänglich sein. Das, worin wir dafür empfänglich sind, nennt Gabriel eine „epistemische Registratur“. Nun werden die Vorstellungen, die wir bilden, indem wir von den Dingen affiziert werden, nicht nur davon abhängen, wie die Dinge sind, sondern auch davon, wie unsere Registratur beschaffen ist. In ihnen wird sich also nicht nur die Natur der Dinge, die uns affizieren, widerspiegeln, sondern auch unsere eigene Natur, die Natur unserer Registratur.

Wenn wir nun fragen, ob die Vorstellungen, die wir auf die beschriebene Weise bilden, wahr sind, ob sie also die Dinge so vorstellen, wie sie sind, müssen wir einräumen, dass wir das nicht sagen können, denn wir können nicht wissen, wie unsere Registratur unsere Vorstellung der Dinge prägt. Wenn wir weiter denken, werden wir vielleicht überlegen, dass die Frage, wie die Dinge an sich selbst sind, also unabhängig davon, wie wir sie gemäß unserer Registratur vorstellen, für uns leer ist, denn alles, was wir aufbringen, wenn wir sie zu beantworten suchen, sind weitere Vorstellungen, die das Mal unserer Registratur an sich tragen. Wir werden also vielleicht erklären, dass man davon, dass eine Aussage wahr ist, nur bezogen auf eine gegebene Registratur sprechen kann. (Diese Überlegung kann näher bestimmt werden, wenn näher angegeben wird, was die Registratur sein soll. Man kann an eine natürliche Ausstattung des Menschen denken oder an kulturelle und soziale Dispositive. Für unsere Überlegungen ist das belanglos.)

Gabriel bringt gegen diesen Gedankengang das folgende Argument vor. Wenn ich erkläre, dass eine Aussage oder eine Vorstellung niemals wiedergibt, wie die Dinge an sich selbst sind, sondern sich in jeder unserer Vorstellungen der Dinge gegebene Bestimmungen nicht der vorgestellten Dinge, sondern unserer selbst spiegeln – unsere Registratur nämlich –, dann meine ich, dass es sich schlichtweg so

verhält, wie ich erkläre. Ich denke nicht, dass nur insoweit davon gesprochen werden kann, dass es so ist, wie ich erkläre, als eine Registratur zugrunde liegt, durch die es so zu sein scheint. Wenn ich das dächte, könnte ich meine Erklärung nicht als eine vortragen, die ausschließt, dass es sich anders verhält, als sie sagt. Vielmehr würde ich damit einräumen, dass das, was ich sage, nicht gültig wäre für jemanden, der die Dinge an sich selbst erkennt: Nur bezogen auf eine Registratur ist es so, dass Vorstellungen nur bezogen auf eine Registratur wahr genannt werden können. In dem ich also meine aufrüttelnde These vortrage, widerspreche ich ihr in eben dem Verständnis meines Vortrags, das ihm selbst innewohnt und ihn trägt. Gabriel bemerkt, dass dieses Argument auch von anderen vorgebracht worden ist. Er nennt (kuriose Auswahl) Paul Boghossian und Quentin Meillassoux.

Dieser Überlegung kann ich gut folgen. Wenn ich aber weiter nachdenke, was sich aus ihr ergibt, bin ich geneigt, das anders zu formulieren als Gabriel. Gabriel erklärt, das Argument zeige, dass es absolute Tatsachen gibt, oder auch, dass es absolute Wahrheiten gibt. (Eine Tatsache nämlich, erklärt Gabriel, ist eine Wahrheit.) Das ist gut. Gabriel legt weiter nahe, eine absolute Wahrheit oder Tatsache sei eine, die besteht, gleich ob sie erkannt wird oder nicht. Dem kann ich nicht folgen, und ich frage mich, ob hier nicht noch der Dualismus am Werk ist (von Geist und Welt, Denken und Wirklichkeit), den Gabriel hinter sich lassen will.

Die Vorstellung, die sich uns als widersinnig erwiesen hat, war diese: Wenn wir urteilen, wie die Dinge sind, dann durch eine Registratur. Diese Registratur – und das ist entscheidend – ist eine gegebene Bestimmung unserer selbst, unterschieden von einer Bestimmung dessen, was wir mittels ihrer erkennen. Wir sehen, dass das entscheidend ist, wenn wir folgendes überlegen. Nehmen wir an, das, was die Registratur aus sich selbst hergibt – das, was sie den Vorstellungen, die wir durch sie bilden, mitgibt und was sich also nicht der Wirkung der Dinge auf uns verdankt, sondern der Registratur –, wäre nichts anderes als das, was das, was ist, als solches bestimmt. Dann wäre die Registratur nichts, was uns von dem, was ist, abscheidet, sondern wäre im Gegenteil das, wodurch wir das, was ist, als solches erkennen. Die Registratur wäre dann das letzte Prinzip dessen, was ist, insofern es ist. Das heißt natürlich, es wäre keine Registratur. Die Rede von einer Registratur führt mit sich, dass das, was ist, uns affizieren muss, so dass wir es, so affiziert, registrieren. Und insofern das so ist, wird die gegebene und beschränkte Natur desjenigen, der affiziert wird, die Form der Vorstellungen bestimmen, die er aufgrund der Weise, wie er affiziert wird, bildet. Eine gegebene und beschränkte Natur aber ist als solche nicht alle Realität.

Das von Gabriel vorgetragene Argument lehrt uns also, dass das, wodurch wir erkennen – das, wodurch wir denken, urteilen aussagen –, nicht als Registratur verstanden werden kann. Es zeigt uns, dass die Idee eines Mediums oder Organs des Erkennens, das als solches eine bestimmte, beschränkte Natur aufweist, widersinnig ist. Ja, wir bemerken, dass die Rede von „epistemischer Registratur“ eine *contradictio in adjecto* ist und so viel sagt wie die Rede von der dunklen Helle. Und so sehen wir, dass die von Gabriel vorgetragene Überlegung keine ist, die eine widerstreitende Behauptung widerlegt und deren Gegenteil ausweist, sondern eine, die sichtbar macht, dass gar keine Behauptung formuliert worden ist; es ist nichts da,

was ein Gegenteil hätte. Der, mit dem wir es zu tun haben, ist einem vergleichbar, der uns erklärt, alle Helle sei tatsächlich dunkel.

Wir werden also anstatt von einer Registratur von der Vernunft sprechen, wissend, dass die Vernunft kein Medium oder Organ ist, sondern das Prinzip dessen, was ist, insofern es ist. Und nicht nur das; die Vernunft ist selbst das Wissen darum, dass sie eben dies ist: Sie ist die Gewissheit, alle Realität zu sein. Auch das ist schon von anderen bemerkt worden. Nicht von Boghossian und nicht von Meillassoux, soweit ich weiß. Aber zum Beispiel von Aristoteles. Oder von Thomas von Aquin. Und auch von Thomas Nagel. In einer Passage seines Buchs *Mind and Cosmos* erklärt er, weshalb die Vernunft kein Vermögen der Rezeptivität ist. Sie bezieht sich, sagt er, direkt auf die Wahrheit. Wie er erklärt, meint er damit dies: Dass sich die Dinge so verhalten, erklärt direkt, warum derjenige, der erkennt, dass sie sich so verhalten, eben das erkennt. Die Bedeutung des „direkt“ liegt darin, dass es angibt, wie sich das Erkennen von sinnlichen Vorstellungen unterscheidet. Dass ein Zebra da ist, erklärt, weshalb ein Löwe es wahrnimmt, aber nicht direkt, sondern vermittels des – wie Nagel sich ausdrückt – „*visual system*“ des Löwen.<sup>1</sup> (Warum ist es eigentlich nötig, verbale Anklänge an sogenannte „Kognitionswissenschaften“ zu suchen, welche für die Dinge, um die es hier geht, nicht nur nichts austragen, sondern sich hinsichtlich ihrer in der allergründlichsten Verwirrung befinden? Warum nicht vom Gesichtssinn des Löwen und dessen Organ sprechen? Wieso „*system*“?)

Wenn wir richtig überlegt haben, ist es also keineswegs so, dass eine absolute Tatsache eine ist, die besteht, gleich ob sie erkannt wird oder nicht. Im Gegenteil: Eine absolute Tatsache, als solche, ist erkannt; ja, ihr Sein ist nichts anderes als die Erkenntnis ihrer.<sup>2</sup> Denn dass es so ist, erklärt – erklärt direkt, durch sich selbst – dass erkannt ist, dass es so ist.

Es ist allerdings so, dass einiges ist und ist, wie es ist, gleich ob es erkannt wird. Man kann die fragliche Erkenntnis – die Erkenntnis von solchem, das verschieden ist von der Erkenntnis seiner – theoretische Erkenntnis nennen. Von dem Gegenstand theoretischer Erkenntnis werden wir nicht sagen wollen, er sei absolut. Was die empirische Erkenntnis erkennt, ist als solches keine absolute Tatsache. Hat jemals jemand geglaubt, die empirischen Wissenschaften erkannten das Absolute? Ist das weniger unsinnig als die dunkle Helle?

Was ich eben beschrieben habe, ist sicher ein Realismus. Wie ich sagte, ist es die Gewissheit der Vernunft, alle Realität zu sein, und wie wollte man realistischer sein als in dieser Gewissheit? Was ich beschrieben habe ist also ein Realismus. Ist es auch Gabriels neutraler Realismus? Ich weiß es nicht. Jedenfalls ist der eben beschriebene

<sup>1</sup> Nagel (2012), 82 f.: „The distinctive thing about reason is that it connects us with the truth directly. Perception connects us with the truth only indirectly. When I see a tree, I see it because it is there, but not just because it is there. [...] Rather I am aware of it because the tree causes a mental effect in me in virtue of the character of my visual system, which we may suppose has been shaped by natural selection to react in this way to light reflected from physical objects. [...] So it is only in a complicated and indirect sense that when I see a tree, I see it because it is there. But suppose I observe a contradiction among my beliefs and ‚see‘ that I must give up at least one of them. [...] In that case, I see that the contradictory beliefs cannot all be true, and I see it simply because it is the case.“

<sup>2</sup> Vgl. Rödl (2014), Abschnitt 2.

Realismus nicht weniger weit entfernt von allen wesentlichen Gegnern Gabriels, zuvörderst dem „Naturalisten“.

Man kann jedoch meinen, in dem, was ich gesagt habe, liege etwas, das Gabriel ablehnt, nämlich ein Monismus oder, mit seinem Wort, eine Metaphysik. Ich bin nicht sicher, ob das so ist. Ehrlich gesagt glaube ich es nicht, aber das lässt sich an dieser Stelle nicht klären.

Gabriel drückt seine Ablehnung des Monismus so aus, dass etwas existiert, indem es in einem Sinnfeld erscheint. Im vorliegenden Text erläutert er nicht näher, was er damit meint, und ich will in dem, was ich sage, nicht über das hinausgehen, was sich anhand des vorliegenden Textes nachvollziehen lässt. Ich möchte aber, und das bringt mich an das Ende meines Beitrags, einige Fragen aufwerfen. Zum einen verstehe ich nicht, weshalb zu sein bedeuten soll zu erscheinen. (In einem Sinnfeld; mir geht es hier darum, dass nach Gabriel das, was ist (existiert), als solches *erscheint*.) So wie ich „erscheinen“ verstehe, ist das, was erscheint, etwas, das ich erkenne, indem es mich affiziert. Darin ist es eine Erscheinung, also etwas, das ich nicht durch es selbst, sondern durch seine Wirkung auf mich erkenne. Wenn wir den Ausdruck so verwenden, dann erscheint eine absolute Wahrheit nicht. Eine absolute Wahrheit – wir erinnern uns an Nagel – ist durch sich selbst erkannt. Zum anderen frage ich mich, was der Ausdruck „Sinn“ in „Sinnfeld“ bezeichnet und worin die Einheit dessen, was er bezeichnet, liegt. Insoweit Sinn das ist, was wir verstehen, wenn wir etwas verstehen, ist ein Sinnfeld ein Verstehfeld oder ein Verstandesfeld. Wenn wir vom „erscheinen“ absehen, mag es gar ein Vernunftfeld sein. Die Einheit dessen, was „Sinn“ bezeichnet, wäre dann die Einheit der Vernunft. Jedenfalls wird auch für Gabriel in der Einheit dessen, was der Ausdruck „Sinn“ bezeichnet, die Einheit dessen liegen, was der Ausdruck „Existenz“ oder „Sein“ bezeichnet. Wenn ich das habe, kann ich den Ausdruck „Welt“ beiseitelassen (schön ist der ohnehin nicht) und mich an das halten, was ich eben so habe. Denn das wird das Absolute sein.

## LITERATURVERZEICHNIS

Nagel, Th. (2012), *Mind and Cosmos*, Oxford.

Rödl, S. (2014), Rezension von: J. Smith/P. Sullivan (Hgg.), *Transcendental Philosophy and Naturalism*, in: *European Journal of Philosophy* 22/3, 483–504.

*sebastian.roedl@uni-leipzig.de*

## Plurale Metaphysik?

Bemerkungen zu Markus Gabrels Neutralem Realismus

Pirmin STEKELER-WEITHOFER (Leipzig)

Markus Gabriel bekennt sich zu einem ‚neutralen Realismus‘ und ‚metametaphysischen Nihilismus‘. Das Problem, das ich damit habe, ist das Bekenntnis. Denn in der Philosophie geht es nicht darum, an dieses oder jenes zu glauben, sondern die Grenzen des Sinnes eines bekennhaften Glaubens so aufzuzeigen, dass sich das Glauben nur noch auf nicht-philosophische Sachen bezieht, etwa auf empirische Aussagen in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft, nicht mehr auf die Themen der Philosophie. Diese sind möglicherweise so wenig Gegenstand von Überzeugungen wie die der Mathematik, selbst wenn es dort, in der Mathematik, auch noch einige Vermutungen und hier, in der Philosophie, merksatzartig formulierte Vorschläge für zu kanonisierende begriffliche Bestimmungen gibt. Freilich führt uns das in die prinzipiellen Gefilde einer Meta-Philosophie, also in ein Nachdenken darüber, von welcher Form die philosophischen Explikationen von Rede-, Urteils-, Schluss- und Handlungsformen sind, und welchem Zweck, welcher Art der Problemlösung, sie dienen. Das kann hier nur skizzenartig und am Beispiel der Fragen nach einem Realismus oder Nihilismus und nach dem Sinn der Adjektive „neutral“ und „metametaphysisch“ geschehen.

### 1. Das Reale und der Ismus

Bevor man sich für oder gegen einen mit einem Adjektiv versehenen Realismus entscheidet oder auch nur mögliche Gründe für oder gegen eine solche Entscheidung erwägt, scheint mir eine viel allgemeinere Überlegung nötig zu sein. Es ist dazu der allgemeine Typus der Argumentation zu betrachten, für den Gabrels Papier mir hier nur eine paradigmatische Vorlage liefert.

Ein Problem beginnt schon mit der Unterstellung, es gäbe eine allseits bekannte und rein über ihre Faktizität schon als sinnvoll ausgewiesene Realismusdebatte. Diese Existenzaussage ist dabei schon eine Implikatur der ersten beiden Wörter des Textes. Die sprachkritische Philosophie des 20. Jahrhunderts könnte uns dagegen gelehrt haben oder sollte uns lehren, dass jede Diskussion um den einen oder anderen Ismus erst einmal sinnlos ist. Das gilt für einen Materialismus ebenso wie für einen Idealismus, für einen Realismus ebenso wie für einen Empirismus, für einen

Naturalismus ebenso wie für einen Kulturalismus, einen Physikalismus ebenso wie für einen Biologismus. Der erste Grund zeigt sich schon an der berechtigterweise schlechten Presse, den jeder Ismus als bloße Glaubensphilosophie entweder schon hat oder jedenfalls haben sollte. Der zweite Grund liegt darin, dass allererst zu definieren wäre, *woran* man jeweils zu glauben meint, zu glauben empfiehlt oder auch nur expressiv zu glauben versichert. Ich kann daran glauben, dass es auf dem Mars Wasser gibt. Ob ich im gleichen Sinn daran glauben kann, dass es Gott gibt, ist sehr die Frage. Gabriel verdächtigt entsprechend den noch ganz anders gearteten Glauben an eine Außenwelt ganz mit Recht als sinnlos und will sich auf seine Debatte gar nicht einlassen. Manche Überzeugungen zu vertreten oder zu verteidigen, ist in der Tat unmöglich, weil die Sätze oder Thesen, die sie artikulieren, gar keine klaren Geltungsbedingungen haben und sich auch oft nicht so voneinander unterscheiden, wie man gerne glaubt. So sind z. B. alle die Wörter, aus denen man die Ismen bastelt, die man selbst vertreten will, gute Wörter: Die Natur ist gut und die Kultur, das Empirische ist gut und das Pragmatische ist gut, aber auch das Reale und das Ideale; die Physik ist ein Muster an Wissenschaft und die Biologie auch. Warum also sind wir nicht alle physikalische, aber auch biologische Naturalisten, Realisten, Pragmatisten und, im Wissen um das Ideale aller mathematischen Theorien, dann auch Idealisten? Was macht den angeblichen Kontrast zwischen solchen Ismen aus? Gibt es hier überhaupt einen *fact of the matter*, jenseits bloßer Konnotationen von mehr oder weniger großspurigen (Selbst- oder Fremd-)Kommentierungen? Sogar noch Charles Sanders Peirce macht sich im Grunde nur lächerlich, wo er gegen William James und dessen Titel „Pragmatismus“ den erklärtermaßen hässlichen Titel „Pragmatizismus“ setzt, in der (vergeblichen) Hoffnung, dass ihm niemand diesen Titel für *seine* Lehre streitig macht oder irgendwie verunreinigt, wie das angeblich James mit seinen Popularisierungen getan hat.

Um das Lächerliche aus den Ausdrucksformen herauszuhören, bedarf es dann aber vielleicht mehr an Logik, als man gemeinhin glaubt. Es ist daher nicht ganz einfach, den Text Gabriels und seine These von einem neutralen Realismus zu besprechen. Denn es ist die allgemeine Attitüde, welche hier ein Problem macht und zur Debatte steht. Es ist die Attitüde, nicht reale Probleme als solche *aufzuzeigen*, sondern erstens zu *berichten*, dass es die Probleme angeblich in der Philosophie gab oder noch gibt, sich dann zweitens über *Fahnen- oder Titelworte*, also Überschriften, zu *streiten*, als ob sie ganze Meinungssysteme überschrieben, oder über verschiedene idiomatische oder merksatzartige, eher gnomische als thesen- oder theorieförmige Kommentierungen von allgemeinen Tatsachen. Man denke etwa an die allgemeine Tatsache eines recht verstandenen Empirismus, nach dem nur *zeitliche* und damit im weiten Sinn des Wortes *historische* Aussagen ‚reale Tatsachen abbilden‘ können, während alle zeitallgemeinen Aussagen als generische Inferenzregeln, bedingt durch allgemeine Unterscheidungen, theoretische *Konstruktionen* sind, freilich solche, die sich in ihrem empirischen Gebrauch bewähren oder eben nicht bewähren können.

Das Empirische ist demnach immer das, was sich auf ein Hier und Jetzt eines Beobachters oder Sprechers bezieht, was also von heute her als geschehen beurteilt wird, gerade geschieht oder in einer möglichen Zukunft geschehen oder erwartet

wird. Wittgensteins sachhaltige Konstatierungen aus dem *Tractatus* sind reine Formen des Empirischen, von der sprachlich-logischen Ausdrucksform her betrachtet. Eben daher kann man hier den Sprecher nicht einfach wegdenken: Wittgensteins ‚Satz‘ ist, wie Friedrich Kambartel gesehen hat, der ‚konkrete‘ Satz, d. h. die geäußerte Aussage, die nur als empirische und nicht als Ausdruck einer allgemeinen logischen Regel ‚sinnvoll‘ heißt.

Dass sich dabei das Reale in glückenden Unterscheidungen zeigt, ist ebenfalls eine allgemeine Tatsache. Dabei kann eine allgemeine Unterscheidung wie die zwischen Farben allgemein glücken, im Einzelnen aber aus diversen Problemen, aus Mangel an Licht etwa oder aus einem Mangel an meinem oder deinem sinnlichen Diskriminierungsvermögen, immer auch scheitern. In genau diesem Sinn ist das Urteil, dass ein Ding vor mir grün ist, nicht bloß für mich grün ausschaut, immer auch fallibel. Und doch zweifelt kaum ein normalsinniger Gesprächspartner an seiner Fähigkeit, mit den anderen Menschen normalerweise rote von grünen Ampeln unterscheiden zu können. Jeder Normalsinnige, der auch noch die Farbwörter beherrscht, kann daher zunächst als ‚empirischer Realist‘ durchgehen. Das ist nur ein abgehobener Ausdruck dafür, dass er an einer gemeinsamen Praxis der Unterscheidung teilnehmen kann, ob etwas, wie wir mit großer Betonung zu sagen lieben, *wirklich* und *für sich* (also für uns alle in Normalsituationen) grün *ist* und eben nicht etwa bloß jetzt gerade mir oder dir grün zu sein scheint oder damals grün zu sein schien.

Ein Streit über einen Realismus wird erst dort interessant, wo es Leute gibt, und zwar zuhauf, welche versichern, dass es ‚eigentlich‘ keine Farben gibt, da Farben nur sekundäre Qualitäten seien. Eigentlich gebe es nur handfeste Dinge, materielle Körper. Da man diese fortgesetzt teilen kann, bestehen sie, so sagt und meint man, eigentlich nur aus ihren materiellen Bestandteilen, deren bislang kleinste den subatomaren Teilchenzoo bevölkern. Eigentlich gibt es also nur die Elemente aus diesem Zoo, neben irgendwelchen Kräften, Energieumwandlungen usf. Dabei stimmt Gabriel sicher mit mir in dem Urteil überein, dass Physiker und physikalisierte Philosophen in der Regel nicht so recht wissen, was sie eigentlich mit dem Wort „eigentlich“ oder einer Ersatzkonstruktion wie „in Wirklichkeit“, „in Wahrheit“ oder „in der Realität“ sagen wollen (also meinen) und was sie sagen können, was es hier also Sinnvolles zu sagen und zu beurteilen gibt. Denn es ist nicht allzu schwer zu erkennen, dass gerade die angeblich wirklichsten aller wirklichen Dinge theoretische Entitäten sind. Als solche sind sie zunächst reine Abstrakta und Allgemeinheiten, deren ‚Existenz‘, sofern wir so reden mögen, sich nur darin zeigen kann, dass wir uns mit der Hilfe der Rede über theoretisch-allgemeine Typisierungen von Phänomenen allgemein ganz gut im Reich der empirischen Erscheinungen orientieren können.

Mit anderen Worten, es gibt Atome und Moleküle, Neutronen und Neutrinos als solche zunächst in der Theorie, so wie es in der Theorie ideale geometrische Formen gibt oder reine Zahlen und reine Mengen. Wenn wir mit der Theorie als idealer begrifflicher Ordnung realer Unterscheidungen und Inferenzen zufrieden sind, sagen wir, es gäbe die theoretischen Sachen und Dinge wirklich. Es gibt entsprechend z. B. Fliehkräfte, weil es Inertialsysteme gibt und diese gibt es als Teilmomente un-

serer allgemeinen Darstellung und glückenden Erklärung von ballistischen Phänomenen und damit von realen Ereignissen in der Welt, zunächst in einer post-Newtonianischen Mechanik. Es gibt sie aber nicht etwa als unmittelbar empirisch wahrnehmbare oder erfahrbare Unterscheidungen, ‚Objekte‘ oder ‚Phänomene‘.

Im Grunde sollte es als kaum bezweifelbare Tatsache gelten, dass die ‚Entitäten‘ unserer theoretischen Darstellungen und Erklärungen der erfahrbaren Welt *geistige Konstruktionen* sind – nicht anders als die Wörter und Begriffe irgend einer Sprache. Da wir aber die ‚besten‘ Theorien als die ‚wirklichen‘ Erklärungen der Phänomene ansehen und manche Leute sogar so weit gehen, dass sie zu sagen belieben, die Theorien *beschrieben* die *Wirklichkeit* oder stellten sie dar, wird es nun zu einem wichtigen Merksatz, wenn wir sagen, dass das Wirkliche *ideal* sei, denn es ist Produkt unserer wissenschaftlichen Vernunft. Diese Form des ‚Idealismus‘ ist offenbar nur ein Realismus in Bezug auf die reale Verfassung oder Konstitution der theoretischen Gegenstände (Entitäten), Kräfte (Dispositionen), Ereignistypen und Prozesse, mit denen wir entsprechend differenzierte und klassifizierte Ereignisabläufe erklären.

## 2. Das Neutrale logischer Existenzquantoren in sortalen Bereichen

Im Grunde sind *alle* sortalen Gegenstandsbereiche *G*, über die wir sinnvoll quantifizieren können, theoretisch konstituiert. Sortal heißt ein solcher Bereich, wenn für die Gegenstände ihre Identität zeitallgemein bestimmt ist. *G* ist daher immer mehr als ein System von Gegenständen, für welche eine Ungleichheit  $x \neq y$  und Identität  $x = y$  (auf der Ausdrucksebene) definiert sein muss. Es müssen auch andere (oft wenige basale) Relationen  $xRy$  definiert sein, aus denen man eine Klasse von *G*-Eigenschaften auf der Grundlage logischer Operationen als offene Satzformen *A(x)* definieren kann, wie man das aus der Arithmetik kennt und am Beispiel der Eigenschaft, eine Primzahl zu sein, leicht vorführen kann. Kein Wesen in der Welt ist Element eines rein sortalen Bereiches. Alle realen Dinge entstehen und vergehen. Daher ist nie unabhängig von der Zeit und von einem empirisch-deiktischen Bezug die Anzahl von Dingen einer gewissen Sorte bestimmbar. Das zeigt sehr schön, dass und wie schon alle Aussagen der Art, dass es ein *g* in *G* gibt mit der Eigenschaft *E* theoretisch geformt sind. Die Eigenschaften sind dabei durch den sortalen Gegenstandsbereich bestimmt.

Die Einsicht nun, dass die Existenz von *Gegenständen* bereichsrelativ ist, ist jetzt längst keine Sache des Glaubens mehr, sondern bloß noch der technischen Beherrschung sprachlogischer Formen. Da aber *alle* derartigen Gegenstandsbereiche sprachlogisch *konstituiert* sein müssen, sind alle so als existent ausgesagten Gegenstände ebenso ‚geistig‘ wie ‚materiell‘, ebenso ‚ideell‘ wie ‚real‘.

Wer sich daher wie Hegel unter die Fahne des Idealismus stellt, betont möglicherweise nur das Ideelle der Variablenbereiche irgendwelcher Existenzaussagen, während der, welcher lieber das Banner des Realismus wählt, darauf beharrt, dass *sinnvolle* Aussagen immer auch etwas mit der realen (empirischen) Welt zu tun haben. Das gilt selbst für die unzweifelhaft ideellen Aussagen der Arithmetik (wie

$2 + 2 = 4$ ) oder der idealen Geometrie (wie die Winkelsumme im Dreieck ist  $180^\circ$ , was im Wesentlichen dasselbe sagt wie das Parallelenaxiom, nämlich dass es in der Ebene durch jeden Punkt außerhalb einer Geraden genau eine Linie gibt, welche die Gerade nie schneidet.)

Dabei sind freilich die Details dessen, was es überhaupt heißt, einen sortalen Gegenstandsbereich zu konstituieren, relativ zu dem Existenzaussagen sinnvoll sind, durchaus noch nicht allgemein bekannt und begriffen, was wir aber weniger als ein philosophisches, eher als ein Bildungsproblem ansehen sollten.

### 3. Bereichsspezifit und das ‚Objektive‘ der ‚Außenwelt‘

Gabriel antwortet nun mit seinem neuen neutralen Realismus weder auf das ‚Außenweltproblem‘ noch auf die Tatsache der ‚Pluralitäten von Gegenstandsbereichen‘, also die Unmöglichkeit eines ‚universe of all discourse‘. Eine Negation dieser Art bestimmt aber leider nicht, auf welche Frage dann eine Antwort gegeben wird. Denn immerhin geht es in der cartesischen Tradition um die hochwichtige Frage nach dem Beitrag der wissenden Personen für eine eingrenzende Bestimmung des Gegenstandes ihres Wissens. Diese steht *vor* jeder Frage nach dessen Existenz bzw. nach der Wahrheit. Im zweiten Fall ist nicht an *nominalisierte* Ausdrücke, sondern an Sätze bzw. Aussagen zu denken, die als solche freilich ebenfalls wieder bloß kontrastive Unterscheidungen in der Welt artikulieren.

Die Themen Subjekt, Objekt und Apriori, wie sie von Descartes über Kant zu Hegel führen, behandeln also Fragen der begrifflichen *Präsupposition* der Bestimmungen dessen, was „real“ oder „objektiv“ heißt und von einem Nichtsein, Schein oder einer bloß oberflächlichen Erscheinung *unterschieden* werden soll. Die Frage nach der ‚Existenz der Außenwelt‘ bzw. der ‚Objektivität unserer Wissensansprüche‘ ist daher am Tage nach den Meditationen der Nacht nur eine Ausdrucksvariante der Frage nach dem Sinn einer *Unterscheidung*, artikuliert durch die *Wertungskontraste* ‚real-irreal‘, ‚wirklich-unwirklich‘, ‚objektiv-bloß subjektiv‘. Und die cartesisch-kantische Reflexion auf das transzendentale Apriori des subjektiven Denkenden läuft auf die Einsicht hinaus, dass alle empirischen, d. h. durch die Sinne vermittelten, *gemeinsamen* Unterscheidbarkeiten und *gemeinsamen* Inferenzorientierungen *begrifflich*, damit durch ‚das Denken‘, vermittelt sind, so dass jeder Glaube an einen ‚transzentalen‘ Materialismus in einer Welt an sich von gegebenen Dingen (Atomen etc.) ein begrifflicher Widersinn ist. Er gehört in eine pythagoräische Kindheit des Philosophierens.

Warum Markus Gabriel meint, diese Überlegungen, welche den Kern der aufgeklärten Moderne der Philosophie ausmachen, seien für die Fragen *seines* ‚Realismus‘ nicht relevant, ist mir unklar. Noch weniger leuchtet das ein für die dann doch intensiv diskutierte, im Prinzip aber triviale Einsicht, dass ein Existenzquantor der Form „es gibt ein x mit der Eigenschaft E“ nur in einem *begrenzten* wohldefinierten sortalen Gegenstandsbereich G mit klaren Identitäten und fest bestimmten elementaren Prädikationen einen ‚klaren‘, d. h. auf die zwei Werte „wahr“ und „falsch“

bestimmten, Sinn haben. Frege und Russell haben freilich diese Einsicht noch nicht gehabt, wollten sie doch noch über „alle“ realen Gegenstände sprechen.

Ganz genau gesprochen sind, wie oben schon skizziert, sogar nur *mathematische* Gegenstandsbereiche von der oben genannten sortalen Art. D.h. in der realen Welt *gibt es gar keine zeitallgemeinen sortalen Gegenstände*. Mit anderen Worten, alle ‚Ontologien‘ der formalen Wahrheitswertsemantik nach Frege sind nichts anderes als so genannte ‚strukturierte Mengen‘ (oder Klassen) der reinen (also rein formalen) mengentheoretischen Modelltheorie; und die Mengenlehre selbst (das Standard-Modell der axiomatischen Mengentheorie) wiederum ist nichts anderes als ‚höhere Arithmetik‘. Ein ‚Ismus‘ ergibt sich hier nur, wenn man die Techniken mathematischer Redeformen entweder nicht beherrscht oder mythologisch kommentiert – wie als erster der spätere Wittgenstein erkannt hat, gerade gegen die bis heute von kaum einem Spezialisten durchschaute Mystifizierung der Cantorschen Mengentheorie.

Wir gelangen damit zu der Einsicht, dass es sich in einer sinnvollen Realismus-debatte entweder um die beiden genannten Probleme der transzendentalen Konstitution der Rede über innerweltliche Gegenstände durch ‚den Begriff‘ im Sinne Hegels handelt, und, d.h., in unserem System begrifflicher Unterscheidungen in einem sprachlich konstituierten Gegenstandsbereich, oder um die Konstitution sortaler mathematischer Modelle (mit scharfen Identitäten der Entitäten) und um ihre Brauchbarkeit in Projektionen auf die qualitativ bestimmte Welt. Was darüber hinaus geht, betrifft die Differenz zwischen bereichsinternen Unterscheidungen (in der Mathematik, Physik, Chemie etc.) und einer externen logischen Geographie, artikuliert in ‚totalitätslogischen‘ oder eben ‚spekulativen‘ Ausdrucksformen. Auf dieser Ebene erhält die Rede von einer ‚Existenz‘ oder ‚Realität‘ einen neuen Status, wie nach Hegel dann sogar auch wieder ein Autor wie Rudolf Carnap gesehen hat,<sup>1</sup> ohne freilich den Denkzusammenhang zu kennen. Denn Carnap sieht klar, dass ein Satz wie „es gibt eine größte Lösung der Fermatschen Gleichung“ (nämlich, wie wir seit einigen Jahren wissen, die 2) eine ganz andere logische Form (und Bedeutung) hat als etwa der Satz „es gibt Zahlen“. Letzterer ‚besagt‘ nur, dass es eine Praxis der Rede über die Zahlen gibt, und dass wir wissen, dass sie sinnvoll ist. Erst wenn wir den Gegenstandsbereich der reinen Zahlen *ausweiten* und diese *einbetten* in die reinen Mengen der Naiven Mengenlehre (etwa nach Cantor) wird ein Ausdruck wie „die Menge der Zahlen“ zu einem *Gegenstand*, den es im gleichen formalen Sinn ‚gibt‘ wie die Zahl 2.

Der Fall ist völlig analog zu unserer Rede über die *Welt*. Alles, was es gibt, gibt es *in der Welt*, so wie alle natürlichen Zahlen, die es gibt, im Bereich der Zahlen, existieren. Die Welt aber gibt es trivialerweise nicht als Gegenstand in der Welt.

Wenn wir alles und nur das als ‚existent‘ ansprechen wollen, was es „*in der Welt* gibt“, dann ‚gibt‘ es ‚die Welt‘ nicht, jedenfalls nicht in diesem Sinn, weil die Welt kein Gegenstand in der Welt ist. Die Welt aber gibt es in einer anderer Redeform dann doch, und zwar gerade weil sie der ‚Inbegriff aller Existenzen und Realitäten‘ ist. Um also zu sagen, dass der Ausdruck „*die Welt*“ gerade dieser Inbegriff ist, sagen wir, dass es die Welt gibt, und zwar in einem ähnlichen Sinn, wie wir sagen, dass es

---

<sup>1</sup> R. Carnap, *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago 1947/1975, 206.

die natürlichen Zahlen gibt, nämlich nicht als quantifizierte Aussage in einem sortalen (oder irgendwie verwandten halbsortalen) Gegenstands- oder Variablenbereich, sondern als Kommentar zur gesamten Verfassung derartiger Aussagen.

Ein Problem entsteht hier freilich, wenn wir, wie im physikalischen Naturalismus, den Ausdruck „die Welt“ als Name des ‚Weltalls‘ oder ‚Kosmos‘ deuten und diesen als einen ‚Gegenstand‘, eine Art über großes ‚Ding‘ auffassen, das sich irgendwie selbst mit seinen physischen Teilen (Körpern, Prozessen etc.) vom Urknall über die Gegenwart in eine offene Zukunft ‚bewegt‘ oder ‚entwickelt‘. Denn dann müssten wir auf die schwierige Unterscheidung reflektieren zwischen einer solchen Vorstellung von einem Welten-Ding und dem, was der *spekulativen*, hochstufig-logische Titel „Welt“ besagt, der nach Art einer alles umfassenden Handbewegung den *Ge-samtbereich* aller unserer Unterscheidungen, konkreter wie abstrakter Art, also auch *aller* unserer lokal mehr oder weniger genau umrissener Unterscheidungsbereiche überschreibt. Dass es diese Welt gibt, ist dann wiederum nicht als Existenzquantifikation zu lesen – während die Aussage, dass es den Kosmos gibt, durchaus so rekonstruiert ist, nämlich wenn wir zwischen der ‚realen Welt‘, dem ‚wirklichen Weltverlauf‘ und einem von uns entworfenen Bereich möglicher Alternativwelten, bevölkert durch allerlei fiktionale Wesen, von Göttern und Engeln bis Einhörner und Avataren zu sprechen belieben.

#### 4. Abwehr des subjektiven Idealismus

Ein anderes Problem betrifft die Abwehr von Vorstellungen eines ‚subjektiven Idealismus‘, die Vorstellung nämlich, dass es nur das gebe, was wahrnehmend erfahren werde, Berkeleys *esse est percipi (posse)*: Auch wenn das Prinzip ausgeweitet wird zur kontrafaktischen *Möglichkeit* des Erfahrenwerdens, ist unklar, was es heißen soll, dass der Urknall oder ein subatomares Teilchen für sich selbst (nicht als Repräsentant eines Elements unserer Theorie und deren Anwendung auf empirisches Geschehen) *wahrgenommen* werden könnte. Von Menschen *können* theoretische Entitäten nämlich *per definitionem* nicht wahrgenommen werden, von heutigen Menschen kann die Vergangenheit nicht wahrgenommen werden, und die Zukunft schon gar nicht.

Wir erfinden dann aber gern Wesen, welche erstens in die Vergangenheit und Zukunft ‚reisen‘ können, obwohl das materialbegrifflicher Unsinn ist. Ein solches Wesen ist unser abendländischer Gott mit seiner von Platon und Aristoteles entwickelten und auch neben dem Christentum eines Augustinus oder Boethius schon von Cicero in das lateinische Denken transportierten Raum- und Zeitallgemeinheit: Es ist ein Gott, der ‚alles‘ wahrnimmt, die Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, bei manchen Denkern sogar unsere theoretischen Dinge. Eine solche Erfindung des Gottes aber macht das Problem der ‚Realität‘ des nicht von uns Wahrnehmbaren keineswegs einfacher.

Andererseits wollen wir nicht etwa sagen, dass es die Sterne, Sonnen und Sonne und also auch ihre Planeten, die Erde oder ihre Kontinente *vor der Entstehung der Menschen* (oder auch nur der Säugetiere bzw. der Tiere und Pflanzen überhaupt)

nicht *gegeben* habe. Es hat sie gegeben, bevor sie von uns (oder irgendjemandem) gesehen oder besprochen wurden. Auch wenn wir zugeben, dass diese ‚Dinge‘ *keinem Wesen in der wahrnehmbaren Anschauung gegeben* waren, werden wir also (und auch das scheint Gabriel sagen zu wollen) an der Wahrheit festhalten, dass es sie gegeben hat.

Wie aber verstehen wir Existenzaussagen über *vergangene* Dinge (und vergangene ‚Welten‘, wie man so schön sagt) und wie verstehen wir Wahrheitsansprüche oder Wirklichkeitsaussagen über *per definitionem* nicht unmittelbar wahrnehmbare, aber (angeblich) wirklich-wirksame ‚Dinge‘ wie Energien, Kräfte, subatomare Teilchen etc.? Hier greift vielleicht Markus Gabriels Idee eines ‚neutralen Realismus‘ insofern, als er das Folgende zu sagen scheint: Es gibt eine Unterscheidung zwischen dem, was wir als ‚real‘ kanonisieren, etwa Sauerstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff im Kontrast zum Phlogiston, oder inzwischen vielleicht den Urknall im Kontrast zur Vorstellung von einem ‚ewigen‘ Weltall in dem ‚immer schon‘ durchgängig die heute von uns anerkannten Naturgesetze (etwa unter Einschluss des nur auf eine begrenzte Jetzt-Zeit passenden 2. Hauptsatzes der Thermodynamik) gelten.

Die Anerkennung dieser unserer Unterscheidungen zwischen dem Wirklichen und Irrtümlichen, auch zwischen dem Realen und bloß Fiktiven oder Fingierten ohne berechtigten Anspruch auf eine mehr oder weniger direkte Bezugnahme auf die eine und einzige wirkliche Welt, in der wir leben, verstanden im Sinne einer großen Handbewegung, die im Hier und Jetzt freilich zentriert bleibt, impliziert aber *nicht* die Verpflichtung zu einem physikalistischen Naturalismus, also die Identifikation der Welt mit einem dinglichen Weltall, dessen Teile und Teilchen in ihrem Verhalten angeblich vollständig in den Darstellung- und Erklärungsformen einer atomistischen Physik ‚beschreibbar‘ sein sollten. In eben diesem Sinn will Gabriel offenbar ‚neutral‘ bleiben in Bezug auf Glaubensphilosophien transzenter Art. Die Welt an sich ist diesem überschäumenden Glauben zufolge vollständig materiell bestimmt; und auch die physikalische Gesetze betreffen nur ‚Materie‘. Aber auch Lesarten der folgenden Art sind problematisch: „Wir können nicht ausschließen, dass wir einmal alle Ereignisse rein physikalisch erklären können“, was immer ein netter Satz dieser Art heißen soll.

Das Problem ist, dass ein *neutraler* Realismus allzu harmlos ist, wenn er diese Fragen ausklammert. Er tötet den kritischen Impulses der philosophischen Moderne seit Descartes und des von ihm initiierten Empirismus und Kantianismus. Es geht hier doch darum, das Prinzip der realen Erfahrung und des realen Denkens, der Phänomene, vor allen unserer Theoriekonstruktionen und tentativen Glaubenshaltungen zu begreifen. Dieses Prinzip ist gegen jeden Willkürglauben etwa an einen Materialismus oder Physikalismus zu verteidigen – so dass sich eine philosophisch begriffene Wissenschaft auch gegen jeden *Szientismus*, gegen einen bloß scheinwissenschaftliche *Glauben* an hinterweltliche und hinterwäldlerische ‚Naturgesetze‘ ebenso wie die völlig analogen ‚göttlichen‘ Gesetze stellen sollte. Das Problem ist also nicht ein unspezifischer ‚Realismus‘: Die Anerkennung, dass unsere realen Unterscheidungen und unser Wissen ‚wirklich‘ sind und man richtig oder falsch an ihnen teilnehmen kann, ist die einzige Lösung. Das ist so wahr, wie man richtig oder falsch rechnen kann. Das Problem ist die falsche *Neutralität* gegen einen tranzen-

denten oder metaphysischen *Willkürglauben*, wie er alle ‚calvinistischen‘ Theologien ebenso prägt wie die Materialismen, Determinismen und Physikalismen, welche schon G. K. Chesterton, der Kritiker jeder Glaubenssekte, als postcalvinistisch erkannt hat. Denn in der Frage, wie wir die *Logik* unseres eigenen Wissens und Glaubens angemessen zu begreifen haben, gibt es keine Neutralität oder Pluralität, sondern nur ein Können oder Nichtkönnen, mit klugen oder törichten Kommentaren.

Aber vielleicht meint Gabrieles überkandidelter Ausdruck „metametaphysischer Nihilismus“ gerade, dass es metaphysisch nichts zu glauben gibt? Die Ismen der neueren Metaphysik bleiben nämlich in der Tat alle allzu *fromm* in ihrer bloß vermeintlichen Metaphysik- und Theologie-Kritik. D.h. sie sind selbst allzu glaubensreligiös, und definieren damit jeweils nur *Sekten*. Die pluralistische Neutralität steht dann aber ebenfalls in der Gefahr, einen gemeinsamen Fehler zu teilen, nämlich die formal logische Kohärenz eines scholastischen Glaubenssystems schon für ausreichend zu halten, um zu meinen, sinnvoll an eine ‚Theorie‘ oder einen ‚Ismus‘ glauben zu können und eine entsprechende Gruppe oder Schule von Gläubigen zu bilden. Philosophie wird aus einem solchen neutralen Pluralismus niemals.

stekeler@uni-leipzig.de

## Repliken auf Beisbart, García, Gerhardt und Koch

Markus GABRIEL (Bonn)

Im vorliegenden Heft des *Philosophischen Jahrbuchs* werde ich in alphabetischer Reihenfolge aus Raumgründen zunächst nur auf Beisbart, García, Gerhardt und Koch antworten. Natürlich hätte man Diehl/Rosefeldt zwischen Beisbart und García einordnen müssen. Da ihr Text allerdings deutlich länger als alle anderen ausgefallen ist, habe ich meine in diesem Fall auch länger ausfallende Antwort auf das nächste Heft verschoben. Auf diese Weise verteilen sich meine Repliken auf zwei Hefte. Auf den Text Johannes Hübners, der erst nach Fertigstellung der hiermit vorgelegten Repliken bei mir eingegangen ist, werde ich entsprechend auch erst im folgenden Heft antworten können.

Wie Thomas Buchheim als Moderator der Debatte im Vorwort festgehalten hat, besteht die Möglichkeit, auf meine Repliken ihrerseits zu erwidern.<sup>1</sup> Daher habe ich mir erlaubt, diese nicht bloß als Gelegenheiten zur Präzisierung bzw. Verteidigung meiner Position angesichts der erhobenen Einwände zu konstruieren, sondern auch Rückfragen an die im Einzelnen sehr unterschiedlichen, nicht immer transparenten Prämissenrahmen der Kommentatoren zu stellen, die in meinen Augen jeweils zu bestimmten Einwänden geführt haben. Außerdem ergibt sich damit freilich auch eine Gelegenheit, im Dialog mit den Autorinnen und Autoren der ersten Runde einige Details des philosophischen Bildes, das ich im Initiativartikel gezeichnet und in anderen Publikationen umfangreicher dargestellt habe<sup>2</sup>, auch zu meiner eigenen Zufriedenheit weiter auszuführen. Um den Rahmen nicht zu sprengen, beschränke ich mich im Folgenden naturgemäß auf diejenigen Einwände (und deren Voraussetzungen), die mir zentral erscheinen. Sollten die Autorinnen und Autoren der Repliken der Meinung sein, ich hätte ihre Einwände unangemessen dargestellt, beantwortet oder die in Wirklichkeit wichtigsten unbeantwortet gelassen, gibt es ja erfreulicherweise weiteren Raum zur Debatte, zu der ich gerne zur Verfügung stehe. Vorab danke ich allen, die sich beteiligt haben, für ihre sachlich begründeten kritischen Rückfragen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Buchheim (2014), 350.

<sup>2</sup> Vgl. etwa Gabriel (2011), (2014a), (2014b), (2014c), (2015).

<sup>3</sup> Was nicht in diese Kategorie fällt (wie unsachliche *ad hominem*-Polemik, verzerrende Fehlrekonstruktionen meiner Thesen oder einige der Witzchen, die hier und da in den Repliken verstreut sind), ignoriere

## I. Replik auf Beisbart

### I.1 Realismus

Beisbart entwickelt zunächst eine Rekonstruktion dessen, was *er* für die allgemeine Struktur der Realismusdebatte hält und formuliert auf dieser Grundlage erstens Einwände gegen den neutralen Realismus, den er für einen zu schwachen Realismus hält, und moniert dann zweitens, ich hätte den ontologischen Pluralismus nicht hinreichend begründet, den er allem Anschein nach für eine zu starke These hält. Der Zustand der Realismusdebatte, wie er sie rekonstruiert, gefällt ihm im Allgemeinen besser als dasjenige, was ich zur Korrektur anbiete, was unter anderem sicherlich daran liegt, dass wir die Ausgangspunkte der Debatte ziemlich unterschiedlich einschätzen. Wir sind uns immerhin in etwa darin einig, dass der relevante Kontrast zum Realismus der Antirealismus ist, was aber freilich noch keine sehr stabile Verständigungsgrundlage darstellt, da Beisbart – ohne dies zu begründen – voraussetzt, Idealismus und alethischer/globaler Relativismus fielen auf jeden Fall in die Kategorie des Antirealismus.

Beginnen wir mit Beisbarts Realismusauffassung. Er benennt eine ziemlich schwammige vortheoretische Hauptthese (HT) des Realismus, die er durch drei Bedingungen (B1-B3) präzisiert wissen will.

- (HT) Die Behauptung, „dass das, was wir zu wissen glauben, eine Wirklichkeit widerspiegelt, die unabhängig davon besteht, was wir sagen, denken und fühlen.“ (115)
- (B1 – Wahrheitsfähigkeit) „Was wir zu wissen glauben, ist [...] wahrheitsfähig“ (115).
- (B2 – Wahrheit) „Was wir zu wissen glauben, ist [...] tatsächlich *wahr*“ (115 f.).
- (B3 – Unabhängigkeit) „Was wir zu wissen glauben, ist [...] *unabhängig von uns wahr*.“ (115 f.)

Diese Liste wirft viele Probleme auf. Da wäre zunächst die merkwürdige These, der Realismus behauptet, dass dasjenige, was wir zu wissen glauben, tatsächlich wahr ist. Dabei erweist (B2) übrigens (B1) umgehend als redundant, da aus Wahrheit Wahrheitsfähigkeit folgt. Außerdem scheint es mir ein neuer, wenig vielversprechender Beitrag Beisbarts zur Realismusdebatte zu sein, zu verlangen, dass diejenigen Überzeugungen, die für einen Realismus geeignet sein sollen, nicht nur wahrheitsfähig, sondern sogar wahr sein sollen. Kann man etwa Realist nur hinsichtlich von Überzeugungen sein, die nicht nur wahrheitsfähig, sondern auch wahr sind? Das ist, gelinde gesagt, keine Selbstverständlichkeit. Beisbart meint vielleicht etwas anderes, als ich ihm unterstelle, doch müsste er dies ausführen, da hier vieles davon

ich überwiegend, da mir, wie gesagt, daran gelegen ist, eine an den Sachen selbst orientierte Debatte zu führen. Dazu müssen in einigen Fällen leider auch die größten Missverständnisse meiner Position zurückgewiesen werden – Raum und Zeit, die ich lieber zur Erwiderung auf die sachlich relevanten Einwände verwendet hätte. Umso mehr hoffe ich, dass die Debatte nicht nach der ersten Runde abreißt.

abhängt, was genau er unter demjenigen versteht, was wir zu wissen glauben, und wie dies mit Wahrheit zusammenhängt.

Üblicher ist es anzunehmen, dass man Realist hinsichtlich einer bestimmten Klasse von Überzeugungen ist, wenn man annimmt, dass die Überzeugungen auf eine solche Weise wahrheitsfähig sind, dass ein „Objektivitätskontrast“ zwischen der tatsächlichen Wahrheit einiger dieser Überzeugungen und dem Umstand besteht, dass sie wahrheitsfähig sind, d.h. dass sie etwas für wahr halten, was (in einem epistemischen Sinn von „Möglichkeit“) auch falsch sein könnte.<sup>4</sup> Genau weil der Realismus damit unter dem Verdacht steht, Wahrheit und Fürwahrhalten bzw. Wahrheit und Rechtfertigung begrifflich voneinander unabhängig zu behandeln, haben Antirealisten wie etwa Hilary Putnam vorgeschlagen, Wahrheit durch irgendeine idealisierte Form von Rechtfertigung zu ersetzen.<sup>5</sup> Dies ist auch der Grund, warum einige Formen des (metaphysischen/externen) Realismus überhaupt für eine Quelle des Skeptizismus gehalten werden, weil man meint, dass die potenzielle Divergenz von Wahrheit und Fürwahrhalten im Rahmen eines bestimmten Diskurses sich durch skeptische Manöver zu einer prinzipiellen Cartesischen Kluft zwischen einer „*phenomenal bubble*“<sup>6</sup> und einer dieser gegenüber transzendenten metaphysischen Wirklichkeit ausweiten lässt.<sup>7</sup>

(B1) folgt aus (B2) und (B2) ist als Bedingung dafür, dass eine Position als realistisch eingestuft wird, ausgesprochen unplausibel. Ein wissenschaftlicher Realist meint ja nicht, dass alle Aussagen der Naturwissenschaften tatsächlich wahr sind, sondern allenfalls, wie Beisbart weiter unten dann schreibt, dass dies „zu großen Teilen“ (116) gelte, wobei man dann wiederum gerne wüsste, wie groß die Teile denn sein müssen, damit man hinsichtlich eines Diskurses einen Realismus vertreten sollte.

(B3) ist auch nicht besonders hilfreich, da es jedenfalls hinter die Überlegungen zurückfällt, die in der neueren Debatte angestellt wurden, um die unklare „Unabhängigkeit“-Bedingung auszubuchstabieren. Zu Recht meint Beisbart deswegen, (B3) müsse seinerseits weiter präzisiert werden, unterlässt dies aber in vielen, in meinen Augen entscheidenden Hinsichten, während er seine Aufmerksamkeit im Rest seines Textes überwiegend auf (B1) und (B2) richtet.

Gehen wir in kleinen Schritten vor, um vielleicht eine gemeinsame Verständigungsbasis zu erarbeiten. Meine erste Frage lautet, was denn dasjenige ist, was wir zu wissen glauben? Eine traditionelle Antwort auf diese Frage nennt hier: Propositionen. Deren Existenz ist aus einer deflationären Perspektive pleonastisch (etwa im Sinne von Schiffer<sup>8</sup>): wenn Beisbart und Gabriel zu wissen glauben, dass nicht jeder

<sup>4</sup> Vgl. Gabriel (2014a), 45–50; Koch (2006); (2014).

<sup>5</sup> Vgl. dazu zusammenfassend Habermas (2004).

<sup>6</sup> Zu dieser Metapher vgl. Moore (2011), 47; Button (2013), 144.

<sup>7</sup> Vgl. differenzierend zur These, der Realismus hänge mit dem Skeptizismus zusammen, Willaschek (2015). Für den von ihm sogenannten „externen Realismus“ zeigt dies unter Rekurs auf die sprachphilosophische Variante von Putnams modelltheoretischem Argument Button (2013). Beisbarts Realismusauffassung scheint aufgrund von (HT) und (B3) auf einen externen Realismus festgelegt zu sein und wäre demnach skeptizismusanfällig.

<sup>8</sup> Schiffer (1996).

Realismus ein Naturalismus ist, dann gibt es etwas, was sie beide zu wissen glauben. Was sie zu wissen glauben, kann wahr sein oder auch nicht. Was wahr sein kann oder auch nicht, ist eine Proposition. Wenn dasjenige, was Beisbart und Gabriel zu wissen glauben, eine Proposition ist, ist allerdings alles, was wir überhaupt zu wissen glauben können, wahrheitsfähig. (B1) wäre für einen Antirealisten damit für jede gegebene Klasse von Überzeugungen ziemlich schwer zu bestreiten. Selbst wenn der moralische Expressivismus wahr wäre, könnten Teilnehmer am moralischen Diskurs ja dennoch dauernd der Meinung sein, sie *wüssten*, dass man keine Raubüberfälle begehen sollte. Die Wahrheitsfähigkeit eines Diskurses zu bestreiten, ist angesichts der logischen Eigenschaften der Aussagen, die in ihm vorkommen, schwierig, was Wright besonders deutlich gegen den Expressivismus als mögliches Paradigma des Antirealismus gemacht hat.<sup>9</sup>

(B2) könnte man dann auch nur prinzipiell in Frage stellen, wenn man nicht etwa die Wahrheitsfähigkeit von Propositionen im Rahmen eines Aussagensystems wie der Moral bezweifelt, sondern – wie die klassische Irrtumstheorie à la Mackie – die Wahrheit aller Propositionen, die in einem gegebenen Aussagensystem behauptet werden.<sup>10</sup> Wäre ein negativer Dogmatiker hinsichtlich eines Diskurses – also jemand, der behauptet, dass der Diskurs aus prinzipiellen Gründen nur falsche Aussagen enthält – aber ein Antirealist? Angenommen, wir fänden heraus, dass es in Wahrheit keine Äpfel gibt, dass alle Sätze über Äpfel falsch sind, weil es sich bei Äpfeln um geschickt getarnte Hologramme handelt, welche die Venusianer zu Forschungszwecken auf der Erde verbreitet haben. Ihre fortgeschrittene Technologie simuliert die qualitativen Oberflächeneigenschaften dessen, was wir für Äpfel halten, so dass wir meinen, sie schmeckten süß und seien knackig usw. Würde uns diese Entdeckung zu Antirealisten über Äpfel machen? Wohl kaum, jedenfalls in dem Maße nicht, als wir uns mit dem Ausdruck „Äpfel“ auf Instanzen einer natürlichen Art von Früchten zu beziehen beabsichtigen. Dennoch wäre (B2) verletzt.<sup>11</sup>

Für (B3) ergibt sich das Problem, dass Beisbart keinen Hinweis gibt, worin die relevante Unabhängigkeit bestehen soll. In „Neutraler Realismus“ schlage ich vor,

<sup>9</sup> Wright (1992), 7–12.

<sup>10</sup> Natürlich könnte man bei Beisbart auch nachfragen, was genau er sich unter Wahrheitsfähigkeit vorstellt. *Prima vista* kann man hier mindestens zwei Sinne unterscheiden. In einem Sinn ist eine Aussage genau dann wahrheitsfähig, wenn ihre logische Form es zulässt, dass sie eine Proposition ausdrückt. In einem anderen Sinn ist eine Aussage genau dann wahrheitsfähig, wenn sie nicht aus prinzipiellen metaphysischen Gründen immer falsch ist, weil es etwa diejenigen Entitäten nicht gibt, von denen die Proposition handelt, die die Aussage ausdrückt. Aus Beisbarts Text geht nicht hervor, welchen Sinn von Wahrheitsfähigkeit er in Anschlag bringt.

<sup>11</sup> Hier besteht natürlich Raum für allerlei sprachphilosophische und metaphysische Manöver, zumal unklar ist, warum genau Beisbart Realist hinsichtlich von Äpfeln ist. Seinen eigenen offiziellen Bedingungen (B1)–(B3) zufolge hörte er nicht unbedingt auf, Apfelrealist zu sein, wenn Äpfel Hologramme wären. Hier stellt sich die Anschlussfrage, ob Beisbart etwas über die Natur derjenigen Entitäten, die wir Äpfel nennen, wissen muss, um einen Apfelrealismus zu vertreten. Denn ausgesprochen viele Sätze über dasjenige, was wir Äpfel nennen, blieben ja wahr, selbst wenn Äpfel Hologramme wären. Hier hängt außerdem noch vieles davon ab, ob Sätze über Äpfel nur dann als wahr gelten können, wenn der Ausdruck „Apfel“ dasjenige bedeutet, was wir meinen, wenn wir Äpfel für Früchte halten, oder ob Sätze über Äpfel auch dann wahr sein können, wenn es Äpfel in diesem Sinn nicht gibt, d.h. wenn „Apfel“ sich auf eine bestimmte Art von Hologrammen bezieht.

die Vorstellung einer Geistunabhängigkeit als Realismuskriterium entweder ganz aufzugeben, sie durch eine Alternative zu ersetzen oder angemessen zu präzisieren. Die erste allgemeine Weichenstellung der Realismusdebatte, wie ich dies in „Neutraler Realismus“ genannt habe, scheint von Beisbart dagegen uneingeschränkt und kommentarlos akzeptiert zu werden. Sein Beispiel der Äpfel, hinsichtlich derer die meisten uns von doch wohl Realisten seien, versteht diese als „Gegenstände, die unabhängig vom menschlichen Geist bestehen.“ (115) Von dort kommt er im nächsten Satz auf die Rede von einer „Wirklichkeit [...], die unabhängig davon besteht, was wir sagen, denken und fühlen.“ (115) Will er damit etwa nicht sagen, dass die für die Realismusdebatte relevante unabhängige Wirklichkeit der Bereich von Gegenständen ist, die unabhängig vom menschlichen Geist bestehen? Und wie verhält sich sein Ausdruck „Wirklichkeit“ hier zu seinem Gebrauch des Wortes „Welt“? Die Wirklichkeit, auf deren Unabhängigkeit Beisbart besteht, ohne mitzuteilen, was genau in seinen Augen den Präzisierungsbedürftigen Begriff der Unabhängigkeit ausmacht, sieht für mich verdächtig nach der Außenwelt im Sinne der Welt aus, die unabhängig von unserem Geist existiert.<sup>12</sup> Beisbart verwendet den Ausdruck „Außenwelt“ zusammen mit dem Adjektiv „materiell“ selber einmal affirmativ in seinem Text (vgl. 117). Ist die Außenwelt in seinen Augen immer materiell und müssen wir hinsichtlich der in der materiellen Außenwelt bestehenden Tatsachen Realist sein?

Wenn die Realismusdefinition Beisbarts in der Kombination von (HT) mit (B1)–(B3) besteht, impliziert dies *trivialiter* einen mentalen Antirealismus, es sei denn, mentale Zustände gehören für Beisbart aus irgendwelchen Gründen nicht zu dem, „was wir sagen, denken und fühlen“. In einer Lesart ist es natürlich *a priori*, dass dasjenige, was wir sagen, denken und fühlen, nicht von demjenigen unabhängig ist, was wir sagen, denken und fühlen. Dann gälte für all dies jedenfalls ein Antirealismus. Natürlich könnte man versuchen, auch hier auf den Gehalt zu achten und zu sagen, dass dasjenige, was wir sagen, denken und fühlen, jeweils eine Proposition sei, was fürs Sagen und Denken einleuchtet, fürs Fühlen nicht ohne weiteres. Dann wäre aber wieder unklar, worin die Unabhängigkeit bestehen soll. Denn Beisbart will doch nicht nur einen Realismus über Propositionen vertreten. Meint er also, dass dasjenige, „was wir zu wissen glauben“, keine Propositionen sind? Was ist aber dann der Gehalt, den wir aussagen?

In Beisbarts Realismusauffassung besteht neben den genannten Detailproblemen eine Spannung, die ich für einen typischen Widerhall des Außenweltproblems halte;

---

<sup>12</sup> Es wundert mich, dass Beisbart nach Belegen dafür fragt, dass der Realismus jemals über den Begriff der Außenwelt definiert wurde. Dies halte ich für eine jedem bekannte philosophiegeschichtlich *ad nauseam* belegte Trivialität – was gerade nicht ausschließt, dass einige neuere Ansätze versuchen, ohne bestimmte Annahmen darüber, was hier „Außenwelt“ genannt wird, auszukommen, und lokale Realismen von einer globalen metaphysischen Frage unterscheiden, die allerdings dennoch (manchmal implizit) im Hintergrund Pate steht. Vgl. etwa die umfangreiche Studie Ingarden (1964 f.) zur traditionellen Debatte (die sich vor allem – spätestens seit Kant besonders deutlich – an der Distinktion von Realismus vs. Idealismus abarbeitet). Dummett – dessen Arbeiten zum semantischen Realismus/Antirealismus häufig als Meilenstein der Überwindung der älteren metaphysischen Debatte angesehen werden – meint übrigens auch nicht, er habe keine Beiträge zu dieser traditionellen Debatte geliefert, sondern sie nur semantisch handhabbar gemacht. Vgl. etwa die bekannte und hierzu einschlägige Äußerung in Dummett (1993), 468–470.

das übrigens historisch gesehen – neben dem Universalienstreit – eine der Hauptquellen für die neuere Realismus- vs. Antirealismusdebatte ist, was meines Wissens auch nicht bestritten wird. In (HT) ist die Rede von einer Wirklichkeit, die widergespiegelt werden soll; die gute alte, von Rorty dekonstruierte Spiegelmetapher<sup>13</sup> kehrt hier unbedarf wieder, an deren Stelle ich lieber eine minimalistische/deflationäre Wahrheitsauffassung setze<sup>14</sup>, welche die Korrespondenz von Satz und Wirklichkeit im Wahrheitsfall als *Plattitüde* ansieht, die nichts mit einer metaphysischen Relation des Widerspiegelns einer vom Geist unabhängigen Wirklichkeit zu tun hat.

Nehmen wir an, Beisbart beabsichtige selber nicht, (HT) als eine metaphysische These über das Spiegelverhältnis von Geist und Welt im Fall wahrer Gedanken aufzufassen. Dafür spricht, dass er die Hauptthese mit (B1)–(B3) präzisieren möchte. Allerdings sagt er nicht, er wolle sie aufgeben. Er selber meint ja, „Vertreter des Realismus“ sagten, „dass das, was wir zu wissen glauben, zu großen Teilen oder in den grundlegendsten Zügen wahr ist von einer Wirklichkeit, die unabhängig von uns besteht.“ (116) Der Realismus soll also sagen, dass wir viele wahre Überzeugungen haben, zwischen denen und einer unabhängigen Wirklichkeit die von Beisbart angenommene Relation des Wahr-seins-von besteht. Das klingt verdächtig danach, dass Beisbart eine metaphysisch aufgeladene Korrespondenztheorie der Wahrheit als Realismusbedingung versteht.

In Beisbarts Realismusauffassung gibt es zu viele Unabhängigkeiten, mindestens zwei: das unabhängige Bestehen einer Wirklichkeit einerseits und das unabhängige Wahrsein dessen, was wir zu wissen glauben, andererseits. Beisbart meint, der Realismus will sagen, dass wir manches wirklich wissen. Damit hätte er sich freilich nur von einem globalen negativen Dogmatismus (bzw. Skeptizismus) abgegrenzt, der meint, dass wir überhaupt nichts wissen (bzw. wissen können). Dies umgeht Beisbarts Realismusauffassung nur dadurch, dass sie sagt, dass wir etwas von einer Wirklichkeit wissen, „die unabhängig von uns besteht.“ Doch wir wissen weiterhin nicht, was hier „Unabhängigkeit“ bedeuten soll. Außerdem bleibt es bisher bei der Vermutung, Beisbart meine, dass dasjenige, was wir zu wissen glauben, Propositionen sind, also solches, was wahrheitsfähig ist (mindestens wahr oder falsch sein kann). Dann würde der Realismus Beisbart zufolge mit (B3) behaupten, dass einige Propositionen „unabhängig von uns wahr“ sind. Aber wie verhält sich dies nun zu (HT)? In (HT) ist die Rede von einer Wirklichkeit, „die unabhängig davon besteht, was wir sagen, denken und fühlen.“ Diese Wirklichkeit kann nicht ohne weiteres etwa die Menge der Propositionen sein, auch nicht die der wahren Propositionen (Frege würde sagen: der Tatsachen). Denn Propositionen bestehen doch im Erfolgsfall einer wahren Aussage nicht unabhängig davon, was wir sagen, sofern sie ja dasjenige sind, was wir sagen, und dasjenige, was wir sagen, wahr ist.<sup>15</sup>

Wie steht es mit dem Fall, in dem ich sage, dass ich denke, dass es regnet? Was ich

<sup>13</sup> Rorty (1979).

<sup>14</sup> Im Sinne etwa von Horwich (1990); Wright (1992); Koch (2006); Gabriel (?2014).

<sup>15</sup> Frege selber gerät hier freilich in erkenntnistheoretische Schwierigkeiten, die damit zusammenhängen, dass er eine problematische Auffassung von unserem Zugang zu Propositionen hat. Vgl. dazu ausführlicher Gabriel (2015), Kap. 13.

nun sage, nämlich, dass ich denke, dass es regnet, ist anscheinend keineswegs unabhängig davon, dass ich es sage, und ich sage dabei etwas darüber aus, was ich denke. Unabhängig im für Beisbart relevanten Sinn dürfte in diesem Fall doch nur die Tatsache sein, dass es regnet, bzw. – wenn die Tatsache, deren Bestehen ich behaupte, nicht besteht, dass es nicht regnet. Und wie, wenn ich berichte, wie ich mich fühle, etwa mulmig beim Einstiegen in ein Flugzeug, weil ich Flugangst habe? Müssen wir hinsichtlich solcher Gefühle Antirealisten sein, weil sie auf jeden Fall (HT) und auch (B3) verletzen?

Kurzum: Beisbart schuldet uns irgendeine Erläuterung des Ausdrucks der Unabhängigkeitssbedingung, die überdies deutlich macht, wie er dasjenige vermeidet, was ich in „Neutraler Realismus“ als die *erste problematische Weichenstellung* der Realismusdebatte kritisiert habe, also den Ausgang von einer Auffassung, der zu folge man Realist paradigmatisch oder gar nur hinsichtlich solcher Gegenstände oder Tatsachen sein sollte, die unabhängig vom Geist, also in einer Außenwelt bestehen, sofern man eben unter „Außenwelt“ den Bereich alles dessen versteht, was unabhängig vom Geist ist. Natürlich kann man diesen Ausdruck anders verstehen und vielleicht tut Beisbart dies auch, wenn er von einer „materiellen Außenwelt“ spricht, doch sagt er dazu nichts weiter.

Um die unklare und durch eine problematische Tradition belastete Rede von der Außenwelt und der Unabhängigkeit einer Welt/Wirklichkeit vom Geist (vom *cogitare* in seinen Modi des *intelligere* und *sentire*, die Beisbart aufgreift) zu vermeiden, drücke ich mich in „Neutraler Realismus“ so aus, dass die relevante Bedingung (B3) in der Behauptung absoluter Tatsachen besteht, die ich dort im Kontext der Diskussion von Boghossians Objektivismus als Tatsachen einführe, „die auch dann als vollgültig individuierte Tatsachen bestanden hätten, wenn niemandem dies aufgefallen wäre, wenn niemand sie registriert hätte.“<sup>16</sup> An anderer Stelle spreche ich in eigener Sache von modal robusten Tatsachen, die ich einführe als Tatsachen in einem Gegenstandsbereich, die wir vollständig verstehen können, ohne dass wir dabei etwas über das Verstehen dieser Tatsachen in Betracht ziehen.<sup>17</sup> Dahinter verbirgt sich ein Versuch, sich Wrights Begriff der Weite der kosmologischen Rolle verständlich zu machen.<sup>18</sup> Wright schreibt: „Let the *width of cosmological role* of the subject matter of a discourse be measured by the extent to which citing the kinds of states of affairs with which it deals is potentially contributive to the explanation of things *other than*, or *other than via*, our being in attitudinal states which take such states of affairs as object.“<sup>19</sup>

Die mit der kosmischen Hintergrundstrahlung verbundene Rotverschiebung kann man unter Rekurs auf Tatsachen über die Expansion der Raumzeit erklären. Nehmen wir an, eine solche Erklärung E<sup>Rotverschiebung</sup> wäre eine perfekte kleine Theorie, d. h. eine inferentiell geordnete Menge wahrer Aussagesätze A<sub>1</sub>-A<sub>n</sub>. Der kosmologische Diskurs handelt von Sachverhalten mit maximaler kosmologischer Weite in dem

<sup>16</sup> Gabriel (2014d), 358.

<sup>17</sup> In Gabriel (2014c) und (2015).

<sup>18</sup> Vgl. Wright (1992), 191–199.

<sup>19</sup> Wright (1992), 196.

Sinn, dass keiner der Sätze  $A_1-A_n$  in  $E^{\text{Rotverschiebung}}$  über Einstellungen spricht. Handelt ein Sommelierdiskurs hingegen vom Geschmack von Rotwein und entwickelt eine Erklärung  $E^{\text{Rotwein}}$ , wird die Menge von wahren Propositionen, die für wahr gehalten werden, und die in die perfekte kleine Theorie eingehen, Propositionen enthalten, welche eine Einstellung beschreiben – etwa die Proposition, dass Château Margaux eine Textur wie Samt und Seide aufweist, oder dass eine bestimmte Vanillenote nur nach einer bestimmten Reifezeit zu erreichen ist usw. Der Sommelierdiskurs spricht nicht nur über Rotweine, sondern eben auch darüber, wie sie uns schmecken. Er hat demnach eine engere kosmologische Reichweite als die physikalische Disziplin der Kosmologie.

In „Neutraler Realismus“ spreche ich von Registraturen, um einen allgemeinen Ausdruck für verschiedene epistemische Systeme – wie Bewusstsein, Theorien, Wissenschaften, Aufmerksamkeit, Gedanken – zu prägen.<sup>20</sup> Wright spricht an der zitierten Stelle von „*attitudinal states*“. Mein Vorschlag lautet zusammengefasst, die unklare Unabhängigkeitbedingung durch ein Schema für Konditionale zu präzisieren. *Der Realismus behauptet demnach hinsichtlich einer Reihe von Tatsachen  $T_1-T_n$ , die zu einem Gegenstandsbereich gehören, dass sie auch dann bestanden hätten, wenn es keine Registratur gegeben hätte, die ihr Bestehen erfasst hätte.*<sup>21</sup> Dies kann man anhand des Kontrasts der folgenden Konditionale illustrieren:

- (K<sup>1</sup> – Apfelrealismus) Die Anzahl der Äpfel, die sich zu einem bestimmten Zeitpunkt in Bonn befinden, wäre auch dann entweder gerade oder ungerade gewesen, wenn niemand die genaue Anzahl registriert hätte.

Solche Fälle kann man auf die Anzahl der Blätter im Amazonas oder die Anzahl von Sternen in der Milchstraße usw. erweitern, was ja inzwischen klassische Beispiele aus der Realismusdebatte sind.<sup>22</sup>

Dagegen stehen zwei andere Klassiker:

- (K<sup>2</sup> – Farbantirealismus) Die Wirklichkeit wäre nicht farbig (rot, grün usw.) gewesen, wenn es keine geeigneten Registraturen (Photorezeptoren, visuelle Cortizes usw.) gegeben hätte, die Farben registrieren.

<sup>20</sup> So bereits in Gabriel (2014a).

<sup>21</sup> Probleme könnten sich hier daraus ergeben, dass man damit zwei Sinne von Unabhängigkeit zugleich eingeführt hat. Erstens *Registraturunabhängigkeit* und zweitens *Registrierungsunabhängigkeit*. Ein Beispiel: angenommen, Farben wären nicht registraturunabhängig, es gäbe sie nur, weil es visuelle Cortizes gibt. Dann könnte es doch immer noch eine bisher unregistrierte Farbe  $F^*$  geben, auf die wir stoßen könnten. Die Frage lautet nun, ob die Registrierungsunabhängigkeit von  $F^*$  hinreicht, um einen Farbrealismus zu vertreten. Das Problem wäre dann, dass nicht mehr klar ist, wie man überhaupt noch Antirealist über irgendetwas sein könnte, hinsichtlich dessen es wahre Überzeugungen gibt, d. h. die Unabhängigkeitbedingung wäre damit evtl. zu schwach. Ich danke Marius Bartmann für diesen Hinweis. Im allgemeinen sieht es so aus, dass Registraturunabhängigkeit alleine eine zu starke Bedingung wäre, weil dann zu vieles antirealistisch behandelt werden müsste. Registrierungsunabhängigkeit hingegen sieht zu schwach aus, weil auch der standardisierte frühneuzeitzliche Farbantirealismus damit ein Realismus wäre, indem auch Galileo nicht behaupten muss, dass es keine einzige Farbe gibt, die noch niemand registriert hat. Probleme dieser Form kommen später, u. a. in meiner Replik auf Koch, wieder zur Sprache.

<sup>22</sup> Vgl. etwa Künne (1992), (2002), (2003).

(K<sup>3</sup> – moralischer Antirealismus) Keine Handlung hätte irgendeinen moralischen Wert (gut, schlecht, böse, gerecht, lobens-, tadelwert usw.) gehabt, hätte es keine dafür geeigneten Registraturen (auf eine bestimmte Weise evolutionär entstandene Lebewesen; bestimmte kulturelle oder religiöse Gegebenheiten; bestimmte Genealogien usw.) gegeben, die zu einer Auffassung einer Handlung als gut (böse, gerecht, lobens-, tadelwert usw.) führen.

Es geht an dieser Stelle nicht darum, für irgendeines dieser Konditionale zu plädieren, sondern nur darum, einen Vorschlag zur Präzisierung der unklaren Rede von „Unabhängigkeit“ zu machen.

Dagegen unterstellt mir Beisbart, der neutrale Realismus, den ich in meinem Initiativartikel skizziere, behauptet das folgende: „Etwas ist unabhängig davon, was wir denken, sagen und fühlen, wahr.“ (119) Weiter sagt er, man könnte „noch hinzusetzen, dass dieses Etwas teilweise oder auch ganz naturwissenschaftlich beschreibbar sein kann oder auch nicht. Alternativ könnte man hinzusetzen, dass das, was unabhängig von uns wahr sein soll, so oder so sein kann. Aber das sind alles Tautologien, die wir nicht verwenden müssen, um die Position zu kennzeichnen.“ (120)

Warum dies Tautologien sein sollen, sagt er nicht. Warum sollte es eine Tautologie sein, dass dasjenige, was in einem präzisierten Sinn registrierungsunabhängig ist, so oder so sein kann? Was meint Beisbart mit „so oder so sein“? Will er nur behaupten, dass selbstverständlich alles, was im für ihn relevanten Sinn unabhängig sein kann, etwas ist, das entweder naturwissenschaftlich beschreibbar ist oder nicht? Eine Tautologie im Sinne von einer wahren Proposition, die aufgrund ihrer logischen Form alleine notwendig wahr ist, ist dies jedenfalls nicht. Es ist doch nicht *logisch* notwendig, dass alles, worüber wir wahre Aussagen treffen können, entweder ganz oder teilweise naturwissenschaftlich beschreibbar sein kann oder nicht.

Hilfreich finde ich Beisbarts Hinweis, der neutrale Realismus sei zumindest in der Hinsicht nicht neutral, als er annimme, es gebe *wirklich* (im realistischen Sinn von registratur- und registrierungsunabhängig) eine Pluralität von Bereichen.<sup>23</sup> Denn damit ergreift er etwa in der Hinsicht *in metaphysicis* Partei, als er jeden metaphysischen Monismus ausschließt, der behauptet, dass es genau einen Gegenstandsbereich gibt – ob dies nur das Universum sein soll oder der Gegenstandsbereich der Vorstellungen des Solipsisten. In der Tat bin ich davon ausgegangen, dass ein neutrales Realismus der kleinste gemeinsame Nenner aller Realismen ist, nehme aber zusätzlich an, dass der metaphysische Monismus inkohärent ist, so dass die Option eines Realismus, der mit einem metaphysischen Monismus gepaart ist, deswegen für mich als Option für einen Realismus ausscheidet. Damit ist der neutrale Realismus jedenfalls deutlich weniger neutral, als es *prima facie* erscheinen mag. Dies räume ich gerne ein (vgl. dazu auch meine Replik auf Stekeler-Weithofer im nächsten Heft).

---

<sup>23</sup> „Solange man bei der Neutralität verharrt, bleibt man bei einer extrem schwachen Position, beim kleinsten gemeinsamen Nenner aller Realismen. Entwickelt man die Position aber weiter, um sie interessanter zu machen, gibt man die Neutralität auf. Der neutrale Realismus dürfte daher allenfalls als Übergangsstadium interessant sein.“ (123)

## I.2 Ontologischer Pluralismus

Beisbart meint, in der Ontologie gehe es „bloß um die Frage, was es gibt, und damit um die Frage, was den Status eines Gegenstandes hat.“ (122) An anderen Stellen drückt er sich so aus, dass es in der Ontologie darum geht, „was es wirklich gibt“ (122). Dies wirft bereits eine Vielzahl an Fragen auf, da der Gegenstands begriff, wie Beisbart bemerkt, zentral für meine von Putnam ausgehende Auffassung des Unterschieds zwischen dem ontologischen Realismus und dem ontologischen Antirealismus ist. Einigen wir uns zum Zweck der Verständigung auf eine formale Gegenstandstheorie, wie ich dies an anderer Stelle genannt habe.<sup>24</sup> Ein prominenter Vertreter einer formalen Gegenstandstheorie ist etwa Carnap im *Logischen Aufbau der Welt*, wo Carnap „Gegenstand“ als „alles das“ definiert, „worüber eine Aussage gemacht werden kann. Danach zählen wir zu den Gegenständen nicht nur Dinge, sondern auch Eigenschaften und Beziehungen, Klassen und Relationen, Zustände und Vorgänge, ferner Wirkliches und Unwirkliches.“<sup>25</sup> Daraus folgt dann unter Beisbars Prämissen, dass es alles gibt, worüber eine Aussage gemacht werden kann, da alles dieses den Status eines Gegenstandes hat. Im Unterschied zu Carnap, der im *Aufbau* zusätzlich einen ontologischen Monismus, also die These vertritt, dass es „nur ein Gebiet von Gegenständen und daher nur eine Wissenschaft“<sup>26</sup> gibt, akzeptiere ich mit der Würfelallegorie eine Variante der begrifflichen Relativität, die ich allerdings nicht – wie ich meine: im Unterschied zu Putnam – für einen Nebeneffekt der sprachlichen Arbeitsteilung halte. Dazu gleich mehr.

Carnaps Gegenstands begriff möchte Beisbart vermutlich nicht übernehmen, es sei denn, er hätte keine Probleme damit zu unterschreiben, dass es Unwirkliches wirklich gibt, sofern es sich um einen Gegenstand handelt. Dann stellt sich aber die Frage, was es für Beisbart bedeutet, etwas den Status eines Gegenstands zuzuschreiben.

Beisbart hält dafür, dass der ontologische Pluralismus eine stärkere Behauptung als der neutrale Realismus ist. Ich verstehe diesen als die These, dass es jeder Theorie zufolge irgendetwas gibt, hinsichtlich dessen wir Realisten sein sollten. Denn absolute (= modal robuste Tatsachen) kann keine Theorie erfolgreich bestreiten, nicht einmal der Solipsismus.<sup>27</sup> Jenen, also den ontologischen Pluralismus, verstehe ich dagegen als die Behauptung, dass es eine Pluralität von Bereichen gibt, die ich deswegen „Sinnfelder“ nenne, weil (realistisch konzipierte Fregesche Sinne) an der Individuation von Bereichen beteiligt sind. Der ontologische Pluralismus ist ontologisch, insofern er auf einer Theorie der Existenz basiert, die zu dem Ergebnis kommt, Existenz sei der Umstand, dass etwas zu einem Gegenstandsbereich gehört

<sup>24</sup> Gabriel (2014b), Kap. III.1.

<sup>25</sup> Carnap (1998), 1.

<sup>26</sup> Carnap (1998), 4.

<sup>27</sup> Ich spare mir an dieser Stelle aus Platzgründen eine Wiederholung oder Präzisierung des Arguments aus dem Initiativartikel, obwohl Beisbart auch Einwände gegen dieses erhebt. Vgl. dazu mehr in meiner Replik auf Koch. Sollte die mögliche Gegenreplik Beisbarts an dieser Stelle noch einmal besonders einhaken, würde ich diesen Aspekt noch einmal beleuchten. Für ein ganz ähnliches Argument für einen neutralen (bzw. wie er sagt: globalen) Realismus vgl. Frank (2014).

(in einem Sinnfeld erscheint). Lassen wir einmal die in anderen Repliken zu behandelnde Frage offen, wie genau man die Relation der Bereichszugehörigkeit zu verstehen habe.<sup>28</sup> Denn Beisbart weist vor allem darauf hin, dass der ontologische Pluralismus in seiner Auffassung höhere Beweislasten trägt als diejenigen, die ich in „Neutraler Realismus“ skizzenhaft eingelöst habe. So konstatiert er: „Ob ein Pluralismus zutrifft, ist dann nicht so einfach festzustellen, da man dafür sicherstellen muss, dass wirklich mehrere Bereiche vorliegen, die nicht aufeinander rückführbar sind.“ (124) Dies mag für irgendeinen Pluralismus sicher gelten. Doch der ontologische Pluralismus stellt meiner Konzeption zufolge nicht ohne weiteres die Frage, unter welchen Bedingungen etwas auf etwas zurückführbar ist. Wenn ein Bereich B auf einen anderen Bereich B\* reduzierbar ist, heißt dies noch lange nicht, dass Bereich B nicht existiert. Dieses Ergebnis wäre eine Elimination und keine Reduktion. Außerdem wären hier natürlich noch viele weitere Distinktionen zu erörtern, da etwa eine Theoriereduktion von Aussagen einer Theorie T auf Aussagen einer Theorie T\* nicht die metaphysische Behauptung mit sich führen muss, dass der Gegenstandsbereich von T nicht existiert, ja nicht einmal, dass er nicht wirklich existiert. Ziehen wir zur Illustration eine relativ unqualifizierte Position über fiktive Gegenstände in Betracht, den *naiven Fiktionalismus*. Diesem zufolge existieren fiktive Gegenstände wie das Einhorn in *Das letzte Einhorn* nur dann, wenn es eine fiktionale Rede gibt, die Scheinbehauptungen formuliert, von denen die fingierte Existenz des Einhorns abhängt. Die Existenz von Einhörnern ließe sich dann auf den Bereich der Scheinbehauptungen zurückführen. Damit würde der Satz:

(E<sub>2</sub>) Es gibt genau ein Einhorn.<sup>29</sup>

eine Scheinbehauptung darstellen. Auf diese Weise könnte man vielleicht versuchen, durch Zurückführung eines Diskurses – desjenigen über Einhörner – auf einen anderen – die fiktionale Rede verstanden als Scheinbehauptung – die Bereichsanzahl zu minimieren. Doch wenn meine Behauptung, dass zu existieren in Bereichszugehörigkeit besteht, zutrifft, ergibt sich dann immer noch das Grenzproblem einer Reduktion aller Bereiche auf einen einzigen Bereich. Da ein allumfassender Bereich als *singulare tantum* dieser Auffassung von Existenz zufolge nicht existieren kann, schließt der Neutrale Realismus in der von mir vertretenen Kombination mit dem ontologischen Pluralismus jedenfalls aus, dass eine Reduktion *aller* anderen Bereiche auf einen *einzig* allumfassenden Bereich gelingen kann, räumt aber ein, dass es lokale ontologische Reduktionen geben mag.<sup>30</sup> Welches Modell von Reduktion hierbei Beisbart vorschwebt und welche Funktion es in seiner Problematisierung des ontologischen Pluralismus einnimmt, erhellt aus seiner Replik leider nicht.

<sup>28</sup> Vgl. dazu die Replik auf Diehl/Rosefeldt im nächsten Heft.

<sup>29</sup> Gabriel (2014d), 365.

<sup>30</sup> So auch Gabriel (2014e), 53 f., 266.

## II. Replik auf García

García formuliert Einwände zweierlei Art. Die erste Art von Einwänden betrifft den Zusammenhang von Existenz und Quantifikation und die Details meiner Zurückweisung der These, das Existenzprädikat oder gar Existenz ließe sich vollständig über den Existenzquantor verstehen. Dabei konfrontiert sie mich mit dem Paradox der Nicht-Existenz. Die zweite Art von Einwänden lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass García meint, Existenz sei auch der Sinnfeldontologie (SFO) zufolge ein univokes Prädikat (eine univoke Relation), was ihres Erachtens erstens eine Neutralitätsverletzung für den neutralen Realismus darstellt und zweitens wieder Willen zu einer Wiederkehr eines *metaphysischen* Realismus führt.

### II.1 Die $\exists$ -These und das Paradox der Nicht-Existenz

Die  $\exists$ -These behauptet, das Existenzprädikat, das wir in Aussagen wie

- (E1) Vladimir Putin existiert.
- (E2) Massenvernichtungswaffen existieren.
- (E3) Es gibt in der Reihe der natürlichen Zahlen genau eine Zahl zwischen 2 und 4.
- (E4) Es gibt keine Hexenverfolgungen mehr.
- (E5) Der Teufel existiert nicht.

verwenden, ließe sich ohne Verlust mit dem Existenzquantor der Prädikatenlogik erster Stufe identifizieren. Existenz sei von einem logischen Standpunkt aus betrachtet kein gewöhnliches Prädikat, dem eine Eigenschaft entsprechen könnte, sondern eben in erster Linie (oder je nach Theorie ausschließlich) ein Quantor. Seit Frege, Russell und besonders Quine (deren Auffassungen im Einzelnen freilich sehr verschieden sind) gilt es als ein theoretischer Vorteil der  $\exists$ -These, dass sich paradoxieanfällige Verwendungsweisen von „Existenz“ ( $\_ \text{existiert} (\text{nicht})$ ;  $\text{es gibt} (\text{keine}) \_$  usw.) wegparaphrasieren lassen. Man kann die  $\exists$ -These als kleinsten gemeinsamen Nenner der Metaontologie Freges, Russells und Quines ansehen, also ihrer Auffassung davon, auf welche Weise spezielle Existenzfragen (Gibt es Zahlen? Gibt es Katzen? Existiert Sherlock Holmes?) verstanden werden sollten.<sup>31</sup> Der in Aussicht gestellte theoretische Vorteil von Paraphrasestrategien ist in diesem Kontext wahlgemerkt nur indirekt von ontologischer bzw. metaphysischer Bedeutung, was insbesondere Quines bekanntes Modell der ontologischen Verpflichtung deutlich gemacht hat. Die logische Analyse von Sätzen mit ontologischer Verpflichtung soll zeigen, auf welche Entitäten genau wahre Sätze der Mathematik, Ethik, Physik oder Metaphysik verpflichtet sind. Das Gewicht wird auf diese Weise von Existenz auf Entitäten verlegt.

---

<sup>31</sup> Dies setzt voraus, dass die Metaontologie den Sinn von „Existenz“ klärt, während die Ontologie sich mit der Frage befasst, was es im geklärten Sinn einer gegebenen Theorie zufolge gibt. Die Ontologie untersucht dann ontologische Verpflichtungen, während die Metaontologie uns den Leitfaden dafür an die Hand gibt, wie man ontologische Verpflichtungen entdeckt. Vgl. dazu etwa Berto/Plabani (2015).

Die theoretischen Stärken und Schwächen dieser Strategie liegen eher im Bereich der Sprachphilosophie als im Bereich der Ontologie/Metaphysik. Unter „Ontologie“ verstehe ich die systematische Beantwortung der Frage, was Existenz ist bzw. – je nach methodologischen/metaontologischen Präferenzen – die Beantwortung der Frage, was „Existenz“ bedeutet. Dies setzt voraus, dass die Frage nach dem Sinn von „Existenz“ gestellt werden kann. Die  $\exists$ -These halte ich für keine befriedigende Antwort. Was ich sowohl infrage stelle als auch zurückweise, ist vor allem die These, dass Existenzaussagen nichts weiter als partikuläre Aussagen sind. Zu existieren besteht nicht darin (erschöpft sich nicht darin), eine Eigenschaft zu haben, der-gestalt, dass *mehr als keines/mindestens eines, womöglich aber vieles* diese Eigen-schaft hat. Dagegen halte ich die von Kritikern der  $\exists$ -These (wie etwa Priest<sup>32</sup>) üblicherweise angeführte Beobachtung *mutatis mutandis* für zutreffend, dass viel-diskutierte Aussagen wie

- (ε1) Der Jungbrunnen ist eine Quelle ewiger Jugend.
- (ε2) Einige der Hexen, denen Faust begegnet, sind Halluzinationen.
- (ε3) Einige runde Vierecke sind rund.
- (ε4) Der gegenwärtige König von Bayern ist ein König.

zwar über etwas quantifizieren, ohne dass daraus ohne weitere theoretische Arbeit folgt, dass es einen Jungbrunnen, Hexen, runde Quadrate oder einen gegen-wärtigen König von Bayern gibt.

Der theoretische Vorteil der  $\exists$ -These wird insbesondere von Russell und Quine darin gesehen, dass sie anti-meinongianische Paraphrasestrategien in Aussicht stellt, die helfen, unsinnige Überbevölkerungen der Wirklichkeit zu vermeiden. Variieren wir ein berühmtes Beispiel Quines (aus seiner Argumentation gegen den fiktiven Wyman<sup>33</sup>) und nehmen wir an, der folgende Satz sei wahr.

- (1) Der große Mann im Türrahmen ist eine Halluzination von Olaf.

Auf den allerersten Blick könnte jemand meinen, aus (1) folge, dass es jemanden gibt, der sich da vorne im Türrahmen befindet.<sup>34</sup> Dieser Jemand habe schließlich allerlei Eigenschaften: er ist groß, befindet sich im Türrahmen, ist ein Mann und eine Halluzination von Olaf. Wenn aber jemand insbesondere die Eigenschaften hat, groß zu sein und im Türrahmen zu stehen, wird er wohl existieren. Wenn zu exis-tieren für große Männer mit sich bringt, in der Wirklichkeit vorzukommen/ein Teil der Wirklichkeit zu sein, ergibt sich eine ziemlich unsinnige Überbevölkerung der Wirklichkeit.<sup>35</sup> Denn nun befindet sich in der Wirklichkeit ein großer Mann im Tür-rahmen (und zwar schon deswegen, weil er die Eigenschaft hat, eine Halluzination von Olaf zu sein!). Wenn Olaf oder Andrea weitere große Männer im Türrahmen

<sup>32</sup> Priest (2014), xxii.

<sup>33</sup> In Quine (1953), 4.

<sup>34</sup> Dies nennt Platinga (1983), 4, „serious actualism“, was er als die These definiert, „that necessarily, no object could have had a property or stood in a relation without existing – the view, that is, that nothing has any properties in any world in which it does not exist.“

<sup>35</sup> Gegen die Auffassung, zu existieren bedeute im Allgemeinen in der Welt vorzukommen/Teil der Welt zu sein, vgl. ausführlich Gabriel (2015), 43–115.

halluzinieren, wird schnell das nicht sehr hochtrabende Prinzip verletzt, dass nur eine begrenzte Anzahl von großen Männern in Türrahmen passt.

Diese Überlegung macht auf eine absurde Konsequenz des klassischen Paradoxes der Nicht-Existenz aufmerksam, das Quine als „Platons Bart“<sup>36</sup> bezeichnet. Quine zufolge geht dieser dann in das Stadium unzählbaren Wildwuchses über, wenn zwei Philosophen, nennen wir sie A und B, sich uneinig in der Frage sind, was es gibt. Nehmen wir an, A sei der Meinung, es gebe Wolken, während B dies bestreitet (weil Wolken etwa rein willkürliche Einteilungen einer auf diese Weise nicht eingeteilten natürlichen Wirklichkeit seien; Wolken, so B, existieren genau so wenig wie das Marsgesicht). Nun sieht es so aus, als ob B nur dann bestreiten könnte, was A sagt, indem er

- (2) Es gibt etwas (nämlich Wolken), dessen Existenz A annimmt und ich, B, bestreite.

akzeptiert. Daraus scheint zu folgen, dass B – genau so wie A – auf die Annahme verpflichtet ist, es gebe Wolken, um dann gegen A hinzuzufügen, Wolken existierten nicht. Quine nimmt an, dass dieser Fall von seinem Philosophen McX so beschrieben werde, dass er eine Instanz des allgemeinen „riddle of nonbeing“<sup>37</sup> sei, dass Quine wohl folgendermaßen rekonstruieren dürfte.<sup>38</sup>

- (P1) Wenn man bestreitet, dass etwas existiert, muss man sich sprachlich auf das-jenige beziehen, dessen Existenz man bestreitet.  
 (P2) Wenn man sich aber sprachlich auf etwas bezieht, muss es existieren.  
 ∴ Dasjenige, dessen Existenz man bestreitet, muss existieren.

Nennen wir dies das *sprachphilosophische Rätsel der Nicht-Existenz*. Es erzeugt den Eindruck, dass wir Existenz niemals konsistent bestreiten können, was nicht ohne Zusatzannahmen die ontologisch paradoxe Konklusion impliziert, dass es nichts gibt, das nicht existiert. Dies folgte nur dann, wenn wir sicherstellen könnten, dass es für alles, was es nicht gibt, eine relevante Art und Weise gibt, seine Existenz zu bestreiten. Deswegen nenne ich diese Variante „sprachphilosophisch“ anstatt einfach nur vom „Rätsel des Nichtseins“ zu sprechen.

Quine selber meint, die Verwirrung, die zur Formulierung dieses Rätsels führe, trete im folgenden Fall deutlich zutage.

- (3) Pegasus existiert.

A behauptet (3), B bestreite (3). Wenn B das Rätsel als schlüssiges Argument auffasst, wird er einräumen, dass es Pegasus geben muss, damit wir ihm die Existenz absprechen können. Da er nicht meint, Pegasus befindet sich an einer bestimmten

<sup>36</sup> Quine (1953), 2.

<sup>37</sup> Vgl. Quine (1953), 1 f.

<sup>38</sup> Es gibt unzählige Rekonstruktionen des Paradoxes/Rätsels, die im Einzelnen üblicherweise schon im Licht der avisierten Lösungsstrategie formuliert werden. Ich orientiere mich hier mit einigen Hintergrund-modifikationen an Berto (2013), 6, „(P1) to deny the existence of something, one refers to that thing; / (P2) But if one refers to something, then that thing has to exist; / Thus, / (C) To deny the existence of something, that thing has to exist.“

zugänglichen Stelle der Raumzeit (in diesem Sinn soll es ihn nicht geben), könnte er meinen, Pegasus sei ein reiner intentionaler Gegenstand.<sup>39</sup> Im nächsten Schritt seiner Argumentation (also im Übergang von McX zu Wyman) erlaubt Quine seinem Gegner ein weiteres Manöver, die Einführung möglicher Gegenstände (und unter Umständen auch nicht-aktualisierter unmöglicher Gegenstände), denen Wyman Existenz ab-, aber eine andere Form von Sein (Subsistenz) zuspricht.

Kurzum: Quine attackiert eine bestimmte Ontologie, die man als *naiven substantiellen Meinongianismus* bezeichnen kann.<sup>40</sup> Diese Ontologie behauptet, alles habe eine Form von Sein, über das wir überhaupt reden können. Wenn wir von etwas, das etwa aufgrund seiner Natur raumzeitlichen Identitätskriterien unterstehen müsste (wie Pegasus) urteilen, es existiere nicht, schrieben wir ihm damit implizit eine andere Form des Seins (etwa intentionale Inexistenz) zu. Quine meint, es helfe hier nicht, zwischen Sein im allgemeinen und Existenz sowie gar noch weiteren Seinsformen zu unterscheiden, weil er glaubt, der naive substantielle Meinongianismus ergebe sich nur aus einer Dialektik, die sich in das sprachphilosophische Rätsel der Nicht-Existenz verstrickt.

García fragt zu Beginn ihrer Replik, wie ich zum Paradox der Nicht-Existenz und zur Neo-Meinongianischen Zurückweisung der  $\exists$ -These stehe.<sup>41</sup> Sie liegt völlig richtig, wenn sie vermutet, dass ich den Neo-Meinongianismus ablehne und gleichzeitig der Meinung bin, eine Antwort auf das Paradox der Nicht-Existenz anbieten zu können, die ohne Quines Paraphrasestrategie (ohne  $\exists$ -These) auskommt.<sup>42</sup> Die Hauptthese der SFO über Existenz besagt, zu existieren bedeute, in einem Sinnfeld zu erscheinen (dazu mehr in anderen Repliken sowie an anderen Stellen<sup>43</sup>).

Die  $\exists$ -These hat man seit ihrem Aufkommen aus vielen Gründen bezweifelt. Ge- genwärtige Neo-Meinongianer glauben, es gebe ein genuines Existenzprädikat E, das in entscheidender Hinsicht mehr Gehalt als die Selbstidentität hat, auf welche

<sup>39</sup> Ein reiner intentionaler Gegenstand heiße ein Gegenstand, der lediglich intentionale Inexistenz hat, d.h. der nur dann und nur solange existiert, wie sich jemand auf ihn bezieht (etwa ein Nachbild oder eine Halluzination mit fiktivem Gehalt, etwa eine Halluzination des Pumuckls). Nicht jeder intentionale Gegenstand gehört in diese Kategorie, da man sich (hoffentlich!) auf vieles nicht rein Intentionales gedanklich und sprachlich beziehen und dieses im Erfolgsfall als einen „intentionalen Gegenstand“ bezeichnen kann.

<sup>40</sup> Ich lasse es hier offen, welche Form von Meinongianismus Meinong selber vertreten hat und was genau wirklich die Motivationen seiner Ontologie sind. Klärerweise vertritt die Gegenstandstheorie keinen naiven substantiellen Meinongianismus, da dasjenige, was Meinong „reine Gegenstände“ nennt, „jenseits von Sein und Nichtsein“ (Meinong (1988), 12) verortet wird. Quine ist vermutlich gut beraten, Meinong in „On What There is“ nicht beim Namen zu nennen, da er weder die Position von McX noch die von Wyman oder gar eine Kombination der beiden in der von Quine monierten Form vertreten hat. Da Quine mit McX und Wyman Strohmänner attackiert – mögliche Fehler identifiziert – bleibt die Frage offen, wie sich die phänomenologische Ontologie seit Brentano oder Meinongs Gegenstandstheorie genau zu Quines metaontologischer  $\exists$ -These verhält.

<sup>41</sup> Vgl. dazu paradigmatisch Priest (2005), (2014); ihm folgend Berto (2013).

<sup>42</sup> Ich bestreite nicht, dass eine Paraphrase oder Übersetzung einer verwirrend erscheinenden Existenzaussage in die Prädikatenlogik manchmal hilfreich ist, um Scheinprobleme zu vermeiden. Ich bestreite nur, dass eine solche Paraphrase den Existenzbegriff erschöpft. Die Behauptung, *alles*, was über Existenz bzw. über die Bedeutung von „Existenz“ zu sagen sei, erschöpfe sich in der richtigen Analyse und entsprechenden Gebrauchsweise des Existenzquantors, schießt weit über das Ziel hinaus.

<sup>43</sup> In Gabriel (2015); einführend in Gabriel (2014) sowie auch schon Gabriel (2013a), (2013b).

die  $\exists$ -These Existenz letztlich üblicherweise reduziert, wenn sie (wie in van Inwagens Formulierung) sagt, zu existieren sei die Eigenschaft, die man zuschreibt, wenn man von einem Gegenstand sagt, dass die Anzahl der Gegenstände, die dieser Gegenstand *sind*, nicht null ist.<sup>44</sup> Gegen die  $\exists$ -These in dieser Form erhebt sich der alte Einwand, weder Selbstidentität noch Eigenschaftsinstanziierung seien für Existenz hinreichend. Die Aussage: Der gegenwärtige König von Frankreich ist mit dem gegenwärtigen König identisch oder – weniger dramatisch – 2 ist mit sich selbst identisch, sollte nur dann implizieren, dass es etwas gibt, das mit sich selbst identisch ist, wenn dies als Zusatzbedingung zur Selbstidentität erfüllt ist. Ähnliches gilt für Eigenschaftsinstanziierung. Gegenwärtige Neo-Meinongianer stützen sich darauf, dass viele Gegenstände, die nach landläufiger Meinung nicht existieren (wie Einhörner und Sherlock Holmes) Eigenschaften instanziieren: Einhörner haben ein Fell, tragen ein Horn; Sherlock Holmes wohnt in der Baker Street, ist ein Detektiv usw.

Deswegen meinen sie, man bräuchte ein gehaltvolles Existenzprädikat, das der Intuition Genüge trägt, dass vieles Eigenschaften hat, ohne deswegen gleich zu existieren. Die beiden Neo-Meinongianer Berto und Priest akzeptieren dabei *Alexanders Diktum* (das Berto<sup>45</sup> in Platons *Sophistes* und bei Samuel Alexander zu finden meint<sup>46</sup>): „to be is to have causal powers“ und restringieren „to be“ dabei wohlgerne auf Existenz.<sup>47</sup> Was existiert, hat demzufolge also kausale Kräfte, was auch immer dies im Einzelnen bedeuten mag. Im Unterschied dazu haben dann bspw. fiktive Gegenstände oder Zahlen keine Existenz, sondern eine andere Form von Sein, die es uns erlaubt zu sagen, dass es nicht-existente Gegenstände gibt. Der Sinn von „es gibt“ sei nicht mit dem Sinn von „existiert“ identisch: die Menge dessen, was es gibt, enthält ihnen zufolge deutlich mehr Elemente als die Menge dessen, was existiert (weil es schließlich vieles gibt, was nicht existiert). Bestreitet man demnach, dass etwas existiert, behauptet man gleichwohl (in geeigneten oder gar in allen Fällen), es gebe es. Dabei beliefe sich die Bestreitung von Existenz auf nichts anderes als die Bestreitung kausaler Kräfte. Dass *a's* nicht existieren, soll bedeuten, dass *a's* keine kausalen Kräfte haben, aber nicht, dass es keine *a's* gibt.

Dies halte ich aus vielen Gründen für inakzeptabel. Zunächst scheint mir auf

<sup>44</sup> Vgl. van Inwagens grammatisch nicht besonders runde Formulierung: „Being is a feature and it is this feature: it is what one says of a thing when one says that the number of things that *are* that thing is not zero.“ (van Inwagen [2009], 286).

<sup>45</sup> Berto (2013), 61.

<sup>46</sup> Berto bezieht sich auf Plato, *Sophistes*, 247d8-e4; Alexander (1920), 8.

<sup>47</sup> Platon spricht an der zitierten Stelle von einer δύναμις, etwas hervorzubringen ( $\piοε\tilde{v}$ ) oder zu erleiden ( $\piαθε\tilde{v}$ ). Dies mit „to have causal powers“ wiederzugeben, unterstellt, dass Platon hier überhaupt einen Begriff von effizienter Kausalität vor Augen hat. Allerdings argumentiert er im ganzen *Sophistes* für die These, dass auch solches, was im Sinne Meinongs und seiner Gefolgsleute als „nicht-Wirkliches“ klassifiziert werden müsste, existiert. Wie auch immer man Platons Ontologie im *Sophistes* rekonstruieren mag, sie ist sicherlich nicht darauf festgelegt, dass  $\tau\alpha\ \delta\eta\tau\alpha\ \delta\zeta\ \delta\sigma\tau\iota\upsilon$  „kausal“ sind. δύναμις mit Kausalität zu übersetzen, ist nicht nur aus philologischer Warte äußerst gewagt, sondern auch sachlich abwegig. Alexander (1920), 8 wird von Berto (2013), 61 und vielen anderen als Quelle für Alexanders Diktum angeführt. Allerdings findet sich dieses Diktum an der besagten Stelle nicht! Samuel Alexander vertritt das Diktum auch nicht unqualifiziert, wenn es ihm auch ab irgendeiner historischen Stelle nachgesagt wurde.

diese Position sofort Quines Einwand zuzutreffen, dass zu sagen, Pegasus existiere nicht, jedenfalls nicht *ipso facto* bedeuten kann, Pegasus habe eine andere Natur als die, kausale Kräfte zu haben, etwa die Natur eines reinen intentionalen Gegenstandes.<sup>48</sup> Die Entdeckung, dass etwas nicht existiert, beliefe sich dann in ausgesprochen vielen Standardfällen auf die Entdeckung, dass es sich um einen reinen intentionalen Gegenstand handelt. So existiert etwa Homer nicht. Bedeutet dies, man verwechselte über Jahrtausende einen rein intentionalen Gegenstand namens „Homer“ mit einem Gegenstand, der kausale Kräfte hat (und hielt die fiktive Person namens Homer für eine Person, die der einzige Autor der *Ilias* und *Odyssee* war)? Oder wie steht es mit Jesus von Nazareth? Dieser existiert der Bibel und anderen Quellen zufolge. Sollte er als historische Person niemals gelebt haben, heißt dies, er war die ganze Zeit ein reiner intentionaler Gegenstand? Hierbei ergibt sich für die Neo-Meinongianer das Zusatzproblem, dass Jesus selbst dann extreme kausale Kräfte entfaltet hätte, wenn er lediglich der Bibel zufolge existiert hätte, da die Vorstellung, er sei ein besonders exemplarischer Mensch, vielleicht gar der Sohn Gottes gewesen, heftige kausale Nachbeben hatte (entsprechendes gilt für Gott höchstpersönlich).<sup>49</sup> Außerdem: wenn reine intentionale Gegenstände mit physischen Gegenständen (sagen wir einem relevanten synchronen Feuern von Neuronen) identisch sein sollten, hätten sie *trivialiter* kausale Kräfte, so dass die Artikulation des Neo-Meinongianismus auf nicht explizierte Annahmen in der Philosophie des Geistes angewiesen ist.

Dem Gesagten zufolge unterscheidet sich SFO jedenfalls sowohl vom naiven substantziellen Meinongianismus als auch vom Neo-Meinongianismus. Ich pflichte Priest zwar bei, wenn er – was sich formal mit einer freien Logik handhaben lässt – darauf hinweist, dass der Existenzquantor nicht von Existenz, sondern eben häufig von einem handelt, dem wir Eigenschaften zuschreiben, selbst wenn wir gleichzeitig aussagen, es existiere nicht.<sup>50</sup> Allerdings ist der Neo-Meinongianismus nicht die einzige Art und Weise, die  $\exists$ -These abzulehnen. Die Frage, ob man irgendeinen Quantor als Existenzquantor auffassen möchte, hängt letztlich von der Frage ab, ob man alle (oder zumindest alle relevanten) Aussagen, die ontologisches Gewicht zu haben scheinen (da sie explizite oder implizite Existenzannahmen treffen) auf eine für spezifische (etwa sprachphilosophische) theoretische Zwecke relevante Weise so paraphrasieren kann, dass das ontologische Gewicht verschoben wird. Dieser Strategie verdankt sich der Anschein von Plausibilität der These, das Zeichen „ $\exists$ “ erfülle

<sup>48</sup> Quine (1953), 3.

<sup>49</sup> Wenn man im Sinne des modalen Meinongianismus meint, alles, was es gebe, aber nicht existiere, gehöre damit zu einer möglichen (bzw. unmöglichen) Welt, ergibt sich das Problem, dass Jesus dann existiert, wenn er in einer möglichen Welt über den See Genesareth spaziert. Außerdem existiert dann auch die Zahl 2 in einer unmöglichen Welt, in der sie über den See Genesareth spaziert. Also muss man Alexanders Diktum auf die wirkliche Welt einschränken. Doch damit restriktiert man v.a. Kausalität und allenfalls indirekt Existenz *ad hoc* auf die wirkliche Welt.

<sup>50</sup> Vgl. seine Neo-Meinongianische Variante dieses Punkts in Priest (2014), xxii: „We can also quantify over the objects in the domain, whether or not they exist. Thus, if I admire Sherlock Holmes I admire *something*; and I might want to buy *something*, only to discover that it does not exist. I will write the particular and universal quantifiers as S and A, respectively. Normally one writes them as  $\exists$  and  $\forall$ , but given modern logical pedagogy the temptation to read  $\exists$  as ‚there exists‘ is just too strong.“ (Priest verwendet eine andere Schriftart für S und A, die ich nicht finden konnte.)

auf eine philosophisch transparentere Weise die begriffliche Funktion von Existenz (normalsprachlich repräsentiert durch Verbzeichen wie „es gibt“, „existiert“ oder Nominalausdrücke wie „Existenz“, „Wirklichkeit“, „Dasein“ usw.).

In der Debatte um den Status der  $\exists$ -These entpuppen sich noch weitere Schwächen der These. Fitting/Mendelsohn (1998), 127 meinen etwa, dass der Satz

(4) Irgendetwas existiert.

nicht ohne zusätzliches Existenzprädikat formal paraphrasiert werden kann, so dass dieses auch in der klassischen Prädikatenlogik erster Stufe nicht redundant ist.<sup>51</sup> (4) sagt überdies allem Anschein nach etwas anderes aus, als dass irgendetwas mit irgendetwas identisch ist. Es gibt viele weitere Gründe dafür, die  $\exists$ -These abzulehnen, Gründe, die ich insgesamt überzeugender als die  $\exists$ -These selber finde.<sup>52</sup> SFO ist dabei nicht auf die Meinongianische Grundthese verpflichtet, einiges, von dem wir sagen, es existiere nicht, gebe es bzw. (näher am historischen Meinong), einige Gegenstände existieren nicht, seien aber dennoch Gegenstände.

Doch wie löst SFO das Paradox der Nicht-Existenz? Meines Erachtens folgt die Lösung aus dem ontologischen Pluralismus. Nehmen wir den Lieblingssatz der Neo-Meinongianer:

(5) Es gibt etwas, das nicht existiert (z.B. Einhörner und Hexen).

Ich bin hier auf Quines Seite, da ich ihm – aus ganz anderen Gründen als denjenigen, die er akzeptieren dürfte – darin beipflichte, dass es nichts gibt, das nicht existiert. Auch in dieser Hinsicht ist SFO also kein Meinongianismus. Gleichwohl sollte man nicht bestreiten, dass es wahre negative Existenzaussagen gibt wie:

(6) Es gibt keine Hexen/Hexen existieren nicht.

Dem ontologischen Pluralismus zufolge ist (6) wahr, bezieht sich aber nicht auf einen allumfassenden Gegenstandsbereich. Denn

(7) Es gibt Hexen/Hexen existieren.

ist laut SFO für einige Sinnfelder ebenfalls wahr. Der Grund dafür ist, dass „es gibt/existieren“ in (6) und (7) jeweils eine Relation zwischen einem Sinnfeld und einigen Gegenständen im Sinnfeld darstellt, die je nach Sinnfeld unter anderen Bedingungen steht.<sup>53</sup> Man könnte (6) und (7) mit Indizes versehen, um dies dar-

<sup>51</sup> Vgl. auch Fitting/Mendelsohn (1998), 172: „So, there is little reason on the Deflationist view to deny that ‚exists‘ is a predicate. Is this predicate, however, redundant in classical first-order logic? More precisely, is the work done by ‚exists‘ exhausted by the existential quantifier? The answer is ‚No‘: For there is no way of saying ‚Something exists‘ or ‚Everything exists‘ unless there is a predicate – either primitive or defined – available to do the work of ‚exists‘: it will make no sense simply to use the quantifiers.“

<sup>52</sup> Vgl. etwa die Ausführungen über Existenz in McGinn (2003), 15–51.

<sup>53</sup> Walton (2003), 242 kommt zu der Konklusion, dass es eine „reasonable conviction“ sei „that there is no *ontological* difference between existence and being, that to exist is no different from having being (in some domain or other)“. Allerdings hält er diese Überzeugung für inkompatibel mit der sprachlichen Funktionsweise des Existenzprädikats, da negative Existenzaussagen nicht in der in Anspruch genommenen Weise restriktiv seien. Hier besteht Raum für viele Antwortmanöver, da die Ontologie nicht voraussetzen muss, dass wir unserer Alltagssprache (welcher?) ableSEN sollten, welche ontologische Theorie die beste ist.

zustellen – wobei SF1 = das Sinnfeld der Personen, die auf der Erde leben; SF2 = *Faust*:

- (6\*) Es gibt<sub>SF1</sub> keine Hexen.
- (7\*) Es gibt<sub>SF2</sub> Hexen.

Natürlich gibt es auch Hexen im Kölner Karneval, was ein besonderer Fall ist, den man vorerst dadurch handhaben kann, dass man unter einer Hexe eine Person versteht, die bestimmte Fähigkeiten tatsächlich hat, die keine der Hexen im Kölner Karneval hat. Hexen im Kölner Karneval sind falsche Hexen, was die allermeisten Beteiligten durchschauen. Dies gilt nicht für Hexen in *Faust*, es sei denn, eine neue Faust-Deutung entdeckte, dass Mephistopheles gar keine Hexen kennt, sondern lediglich eine sehr gute Chemikerin angestellt hat, die in der Szene „Hexenküche“ eine halluzinogene Droge braut, so dass von diesem Augenblick an der Rest des Stücks die Beschreibung einer Halluzination von Faust ist. Doch für eine solche Deutung gibt es keinen Anhaltspunkt (wenn auch einige Ereignisse in *Faust* und vieles in *Faust II* halluziniert sein dürften).

## II.2 Univozität – Die Rückkehr der Metaphysik?

García konstatiert: „if you give totality an inch [...], it will take a mile.“ (151) Dabei vermutet sie, dass SFO minimalen Raum für Totalität schafft, der hinreicht, um metaphysische Verpflichtungen nachzuweisen. García zufolge ist die Relation „‘appearing in a field of sense’ [...] an abstract notion that applies to anything that exists.“ (150) In einem Atemzug spricht sie nicht nur von „abstract notion“, sondern auch von einem *Allgemeinbegriff*, woraus sich die folgende Nachfrage speist: „What is the status of this general notion of existence within an ontological pluralism?“ (150)

Meine Antwort auf den anlässlich verschiedener Darstellungen der Grundideen von SFO namhaft gemachten Einwand, der metametaphysische Nihilismus basiere auf einer implizit metaphysischen Allaussage, unterscheidet zwischen demjenigen, was García einen *abstrakten*, und demjenigen, was sie einen *Allgemeinbegriff* nennt. Bei Grundbegriffen von SFO (wozu insbesondere der Existenzbegriff zählt) handelt es sich um *formale Begriffe*, die lediglich durch Anwendungsbedingungen mit Gehalt versehen werden.<sup>54</sup> Der formale Existenzbegriff trifft immer nur dergestalt auf etwas zu, dass die Relation der Erscheinung-in-einem-Sinnfeld lokale Parameter in Anspruch nimmt. Die Zahl 3 erscheint in der Reihe der natürlichen Zahlen unter den

---

<sup>54</sup> Huw Price (2011) schlägt unter dem Stichwort des „functional pluralism“ eine ähnliche Strategie ein. Er akzeptiert einerseits den ontologischen Pluralismus von Carnap (1956) und hält gleichzeitig daran fest, dass der Anschein von Univozität, der dem Existenzprädikat bzw. dem Existenzquantor zukommt, begründet ist. Doch dieser Anschein sei nicht Indiz für die Existenz einer „single arena, as it were, and a single existential quantifier, bullishy surveying the whole.“ (Price (2011), 13) Alles, was man benötigt, um der Univozitätsintuition Rechnung zu tragen, sei die Anerkennung, dass der nur scheinbar metaphysisch singuläre Existenzquantor in Wirklichkeit lediglich „a single logical device, with a variety of functionally distinct applications“ (Price [2011], 13, Anm. 8) sei.

lokalen Parametern der Zahlentheorie; Angela Merkel erscheint als deutsche Staatsbürgerin unter den lokalen Parametern der Verfassung der BRD; die Hexe in der „Hexenküche“ in *Faust* erscheint unter den Bedingungen, die der Tragödie erster Teil spezifiziert (wzu Eigentümlichkeiten des Genres, der Geschichte der Hexenfigur und der Mythologie des Teufelspakts gehören); Neutrinos erscheinen unter den Bedingungen, die die beste physikalische Theorie (das idealisierte Standardmodell der Elementarteilchenphysik) modelliert usw. In einer problematischen Weise drückt der klassische ontologische Pluralismus dies so aus, dass die Zahl 3, Staatsbürger, Hexen und Neutrinos einen anderen *modus essendi* haben. Dies ist problematisch, weil es nahelegen kann, dass es nun doch einen Allgemeinbegriff der Existenz gibt, der adverbial modifiziert wird: Hexen existieren demnach etwa auf eine fiktionale bzw. fiktive Weise, Zahlen auf eine abstrakte Weise, Staatsbürgerinnen auf die Weise der sozialen Anerkennung; Neutrinos auf materiell-energetische/konkrete Weise usw.<sup>55</sup>

Dagegen meint SFO, die Existenz der Zahl 3 sei nichts anderes als ihre Ordnungsstelle in der Reihe der natürlichen Zahlen, die Existenz von Hexen in *Faust* nichts anderes als der Umstand, dass wirklich eine Hexe in der „Hexenküche“ erscheint, die Faust sich nicht etwa einbildet usw. Im Gegenstandsbereich von *Faust* gibt es Hexen, in der Reihe der natürlichen Zahlen genau einen Nachfolger der Zahl 2, nämlich 3, in der Europäischen Geschichte in diesen Tagen genau eine Verfassung der BRD, kraft derer Angela Merkel Staatsbürgerin und alleinige Kanzlerin ist usw.

Es gibt also keinen Allgemeinbegriff der Existenz, der irgendeinen Gehalt hätte, der sich in einem sowohl univoken und kraft seiner Univozität informativ anwendbaren Existenzprädikat ausdrücken ließe, das wir wahrheitsgemäß über alles aussagen können, was wirklich existiert. Denn die Anwendungsbedingungen des Existenzprädikats variieren von Bereich zu Bereich (von Sinnfeld zu Sinnfeld) und stehen nicht *a priori* fest. Dies ähnelt Wittgensteins Begriff eines „formalen Begriffs“<sup>56</sup> im *Tractatus*, wo Wittgenstein den Begriff „*ist ein Gegenstand*“ als Scheinbegriff bezeichnet und unter anderem darauf hinweist, es sei „unsinnig, von der Anzahl aller Gegenstände zu sprechen.“<sup>57</sup> James Conant und Marius Bartmann ha-

<sup>55</sup> Zur Kritik der Adverbialontologie vgl. Gabriel (2015), 135 f.

<sup>56</sup> Vgl. TLP 4.1272–4.12721.

<sup>57</sup> TLP 4.1272: „So ist der variable Name ‚x‘ das eigentliche Zeichen des Scheinbegriffes Gegenstand. Wo immer das Wort ‚Gegenstand‘ („Ding“, „Sache“, etc.) richtig gebraucht wird, wird es in der Begriffsschrift durch den variablen Namen ausgedrückt. Zum Beispiel in dem Satz ‚es gibt 2 Gegenstände, welche ...‘ durch ‚(Ex, y) ...‘. Wo immer es anders, also als eigentliches Begriffswort gebraucht wird, entstehen unsinnige Scheinsätze. So kann man z. B. nicht sagen ‚Es gibt Gegenstände‘, wie man etwa sagt: ‚Es gibt Bücher‘. Und ebenso wenig: ‚Es gibt 100 Gegenstände‘, oder ‚Es gibt  $\aleph_0$  Gegenstände‘. Und es ist unsinnig, von der Anzahl aller Gegenstände zu sprechen. Dasselbe gilt von den Wörtern ‚Komplex‘, ‚Tatsache‘, ‚Funktion‘, ‚Zahl‘, etc.“

Sie alle bezeichnen formale Begriffe und werden in der Begriffsschrift durch Variable, nicht durch Funktionen oder Klassen dargestellt. (Wie Frege und Russell glaubten.) Ausdrücke wie ‚1 ist eine Zahl‘, ‚Es gibt nur Eine Null‘ und alle ähnlichen sind unsinnig. (Es ist ebenso unsinnig zu sagen: ‚Es gibt nur Eine 1‘, als es unsinnig wäre, zu sagen: ‚2 + 2 ist um 3 Uhr gleich 4‘).“ TLP 4.12721: „Der formale Begriff ist mit einem Gegenstand, der unter ihn fällt, bereits gegeben. Man kann also nicht Gegenstände eines formalen Begriffes und den formalen Begriff selbst als Grundbegriffe einführen. Man kann also z. B. nicht den Begriff der

ben mich darauf hingewiesen, dass man die These, die Welt existiere nicht, mit Wittgenstein so ausdrücken könnte, „Welt“ sei ein Zeichen für ein VariablenSchema, das man nicht mit einem Gegenstand der Bezugnahme verwechseln dürfe. Eine Quelle der Verwirrungen, die mit der Annahme, es gebe eine die Objektivität unserer Überzeugungen metaphysisch stützende Totalität aller Gegenstände einhergeht, auf die wir uns mit wahrheitsfähigen Aussagen beziehen können, liegt sicherlich darin, die Welt für einen Gegenstand zu halten, was man als *Container-Kosmologie* bezeichnen kann. Ein VariablenSchema umfasst nicht etwa alle Gegenstände, die bestimmte Funktionen wahr oder falsch machen können, so wie ein Container Dinge enthält. Vielmehr verhält es sich so, dass scheinbar inhaltsreiche metaphysische Allaussagen den Fehler begehen, formale Begriffe wie *\_ ist ein Gegenstand*, *\_ ist mit sich selbst identisch* oder *\_ existiert* mit Materialbegriffen zu verwechseln, die eine grundlegende Wirklichkeitsschicht oder gar: die Wirklichkeit im Ganzen charakterisieren.

Diese Annahme steht meines Erachtens aber hinter Garcías Vermutung: „univocacy of existence seems to require a universal, homogeneous domain beyond any realm distinctions.“ (150) Um dies zu unterfüttern, stützt sie sich auf einige prominente Einwände van Inwagens gegen den ontologischen Pluralismus, sofern dieser mit der Univozität des Existenzbegriffs konfligiert.<sup>58</sup> Dagegen meint sie, SFO könne derart verstanden werden, dass sie mit Univozität à la van Inwagen kompatibel sei, wobei allerdings der ontologische Pluralismus auf eine andere Stufe rutschen würde. „According to Gabriel, questions of existence require the definition of a certain realm before the existential quantifier can acquire existential meaning. Is this claim so different from holding that we need to specify the *kind* of objects to which we are referring before quantifying over them? In that case, the different fields of sense could perhaps be reparsed as difference in the nature of things and not in their existence.“ (151)

Allerdings ist dies nicht das von SFO präferierte, sondern *cum grano salis* dasjenige Modell, das ich McDaniel und Turner attestiere und selber ablehne. Denn wirkliche Existenz (im Unterschied zu ihrem formalbegrifflichen Schatten) lässt sich nicht von den Arten von Gegenständen ablösen, die tatsächlich existieren. Es gibt SFO zufolge keinen in diesem Sinn allgemeinen Existenzbegriff, der durch die verschiedenen Arten von Gegenständen ausdifferenziert wird. Immer wenn wir informative Existenzbehauptungen treffen, sind diese schon lokal, weshalb es überhaupt keine Anwendungsbedingungen für Existenz als univokten Allgemeinbegriff gibt. Sätze wie

(8) Es gibt Gegenstände.

oder

(9) Alle Gegenstände sind mit sich selbst identisch.

---

Funktion, und auch spezielle Funktionen (wie Russell) als Grundbegriffe einführen; oder den Begriff der Zahl und bestimmte Zahlen.“

<sup>58</sup> Vgl. etwa die Aufsätze in van Inwagen (2014).

sind demnach unsinnig, weil kein Sinn feststeht, in dem von bestimmten Gegenständen die Rede ist.<sup>59</sup> Sie schreiben nicht etwa allen Gegenständen eine univokale und allgemeine Eigenschaft zu. Es ist zwar richtig, dass es Gegenstände gibt, aber nicht, weil einige Gegenstände unter den Allgemeinbegriff „*ist ein Gegenstand*“ fallen, sondern weil wir wahre Aussagen über gegebene Gegenstände einer bestimmten Art getroffen haben und deswegen wissen, dass es Gegenstände dieser Art gibt. Gegenstände überhaupt oder Gegenstände *tout court* gibt es hingegen ebenso wenig wie einen homogenen logischen Raum jenseits oder diesseits der Pluralität von Sinnfeldern.

García erhebt noch weitere Einwände, die mit dem zusammenhängen, was ich hier ausgeführt habe. Aus Raumgründen belasse ich es vorerst bei dieser Replik, da ja noch die Möglichkeit besteht, die Debatte weiterzuführen. Varianten einiger ihrer anderen Einwände finden sich auch in der Replik von Diehl/Rosefeldt und werden dort unter anderen Vorzeichen diskutiert.

### III. Replik auf Gerhardt

#### III.1 Zustimmung

Gerhardt weist zunächst auf die Genealogie der Überlegungen hin, die in „Neutrales Realismus“ als *metametaphysischer Nihilismus* bezeichnet werden (im prägnanten Slogan: die Welt gibt es nicht). Seine Rekonstruktion des Impetus des neutralen Realismus ist völlig zutreffend und sie erinnert daran, dass weder Kant noch der nachkantische (manchmal als der Deutsche bezeichnete) Idealismus überhaupt nichts mit einer skeptisch motivierten Bestreitung derjenigen Realität bzw. Wirklichkeit zu schaffen hat, auf die wir uns denkend und kommunikativ beziehen. Ein zentraler erkenntnistheoretischer Aspekt der Projekte des nachkantischen Idealismus besteht darin, Korrekturen an Kant anzubringen, die jedes skeptischen Manöver unterminieren sollen, das versucht, auf der Basis der Kantschen Transzentalphilosophie eine „schlechthin scheidende Grenze“<sup>60</sup> zwischen wahrheitsfähigen Gedanken und einer Wirklichkeit zu errichten, die prinzipiell jenseits unserer epistemischen Reichweite liegt. Bestreitet man, dass es überhaupt Sinn hat, mit einer solchen Wirklichkeit zu rechnen – bestreitet man also einen „externen Realismus“ (im Sinne von Button<sup>61</sup>) – heißt dies noch lange nicht, dass man beim Antirealismus angelangt wäre.<sup>62</sup> Es ist ein vor allem in der britischen Philosophie des neunzehnten

<sup>59</sup> Eine ähnliche Idee verfolgt auch Price (2009), der meint, auf diese Weise einen Weg zwischen Ryles ontologischem Pluralismus und Quines Einwänden gegen diesen aufzuweisen.

<sup>60</sup> TWA, 3, 68

<sup>61</sup> Button (2013).

<sup>62</sup> Freilich wird unter „Antirealismus“ manchmal auch die Position verstanden, dass alles, was es gibt, prinzipiell erkennbar ist, sofern die Idealisierung, die mit der Spezifikation „prinzipiell“ vorgenommen wird, so verstanden wird, dass wir jeder Wahrheit eine idealisierte Form der Behauptbarkeit oder Erkennbarkeit zuordnen können. In diesem Sinn wirft Williamson (2004) McDowells Spielart einer prinzipiellen Unbegrenztheit des Begrifflichen einen überzogenen Antirealismus vor.

und frühen zwanzigsten Jahrhunderts fröhlich um sich greifendes Ammenmärchen, Fichte, Schelling und Hegel seien globale Antirealisten, die einerseits die Erscheinung/Ding an sich-Distinktion von Kant übernehmen und andererseits den Wirklichkeitsanker des Dings an sich abwerfen, um sich ins solipsistische Wolkenkuckucksheim zu begeben. Fichte, Schelling und Hegel vertreten aber keinen Kantianismus ohne Ding an sich. Wie Gerhardt unterstreicht, gilt dies nicht einmal für Fichte, dem man dies am liebsten andichtet.

Gerhardt bringt eine zentrale Intention des neutralen Realismus, die These der „durchgängige[n] Realitätsannahme“ (159) zutreffend folgendermaßen auf den Punkt: „Und so enthält auch der radikale Rückzug eines Ich allein auf sich selbst, eine Deskription eines Sachverhalts. Also ist das Denken nirgendwo anders wirksam, als in der *Wirklichkeit*, ohne die man schon *sich selbst* nicht versteht.“ (159) Wenn es darum ginge, die Position des neutralen Realismus historisch zu verorten, wäre an dieser Stelle Fichte zu nennen, dessen *Wissenschaftslehre* von 1804 teilweise im Hintergrund meines Beitrags zur Realismus-Debatte steht, da Fichte dort auch dafür argumentiert, dass die Objektivität unserer Überzeugungen nicht dadurch zustande kommt, dass es bestimmte Gegenstände gibt, deren Wirklichkeit wir nicht bestreiten können, sondern vielmehr daher röhrt, dass eine nicht zu hintergehende Realitätsannahme *a priori* in unser Selbstverständnis als Wesen eingebaut ist, die überhaupt wahrheitsfähige Gedanken haben.<sup>63</sup> Der philosophisch profilierte Begriff der Objektivität verdankt sich demnach – so würde ich auch Gerhardts Stoßrichtung zunächst beschreiben – einer Analyse der Bedingungen wahrheitsfähiger Bezugnahme (unter Abstraktion von der Gegebenheit spezifischer Erkenntnisgegenstände).<sup>64</sup> Diese Analyse sollte nicht davon ausgehen, dass wahrheitsfähige Bezugnahme dadurch zustande kommt, dass sich fallible Denker einer Wirklichkeit gegenüber vorfinden, die in einem metaphysisch aufregenden Sinn von unseren Gedanken und Begriffe, ja, von unserem Vorkommen in ihr, unabhängig ist. Um es mit Mark Johnston zu sagen, der diesen Gedanken für die sprachphilosophische Referenztheorie eingeschärfzt hat: wir sind keine „producers of presence“, sondern „samplers of presence“.<sup>65</sup> Die Wirklichkeiten, in denen wir leben, und über die wir wahre und falsche Gedanken haben (in meiner Sprache: Sinnfelder), werden nicht im Allgemeinen in einer *creatio continua* (etwa durch fortwährende Anerkennung) gleichsam in der Existenz gehalten. Vielmehr stehen unsere Überzeugungen über Wirklichkeiten immer unter Wahrheitsbedingungen, die nicht dadurch erfüllt sind, dass wir etwas für wahr halten. An anderer Stelle spreche ich von einem Objektivitätskontrast, der in der „potenziellen Divergenz von Wahrheit

<sup>63</sup> Vgl. Gabriel (2006); (2007); (2011). Zur Transformation der *Wissenschaftslehre* als Erkenntnistheorie von einem „foundational“ zu einem „grounding-oriented approach“ vgl. Horstmann (2015). Horstmann beschreibt dort (106) als „grounding-oriented theories of knowledge“ die Strategie, den Wissensbegriff auf eine solche Weise zu analysieren, „that its sense and significance can already be seen to imply the existence – and that is to say, the reality – of certain fundamental features and factors (the I, the world, life).“ Diese Strategie bezeichne ich als „transzendentale Ontologie“.

<sup>64</sup> Vgl. in diesem Sinne auch Gabriel (2012).

<sup>65</sup> Johnston (1988), (2007), (2009).

und Fürwahrhalten“ besteht.<sup>66</sup> Wir bringen diesen Objektivitätskontrast seinerseits nicht durch schieres Fürwahrhalten hervor, er ist vielmehr eine ontologische Möglichkeitsbedingung dafür, dass wir etwas mit Erfolgsaussicht für wahr halten können. Vor diesem Hintergrund hat sich Fichte später (auf Jacobi und Schelling antwortend) erlaubt, hier vom „Sein“ zu sprechen: „Die Philosophie soll *Sein in sich*, und *von sich* offenbaren und entdecken. – Richtig, und eben auch unser Zweck.“<sup>67</sup> Das Sein ist hier keine metaphysisch vom Denken unabhängige Außenwelt, sondern Fichtes Ausdruck dafür, dass es nur dann Wissen geben kann, wenn es selber unter Bedingungen steht, die immer dann erfüllt sein müssen, wenn endliche Denker Wissen beanspruchen. Endliche Denker produzieren nicht in ihren Denkakten die Bedingungen dafür, dass es sich um Denkakte handelt.

Der Realismus, von dem in Ausdrücken wie „der Neue Realismus“ oder „der neutrale Realismus“ die Rede ist, versteht sich deswegen nicht – wie Nietzsches Neuerungswunsch in Gerhardts Lesart – als eine „Bemühung um Überwindung der bloß begrifflich beglaubigten Wirklichkeit“ (154), sondern vielmehr als Bemühung um Anerkennung der beglaubigten Wirklichkeit der Begriffe – auch dies in meinen Augen ein Hauptthema des nachkantischen Idealismus. Die Grundideen dessen, was programmatisch als „Neuer Realismus“ designiert wurde, finden sich demnach in meiner Deutung bereits im nachkantischen Idealismus und *mutatis mutandis* auch bei Kant. Doch all dies hängt mit exegetischen Fragen zusammen, auf die man sich nicht unbedingt einlassen sollte, wenn es darum geht, die Wirklichkeit des Geistes gegen die metaphysischen Manöver zu verteidigen, die aus dem Mainstream der gegenwärtigen analytischen Metaphysik lediglich eine Metatheorie zur Physik, eine Meta-Physik gemacht haben. Die Annahme, die Wirklichkeiten (Plural!), in denen wir leben und die wir theoretisch mittels ausdifferenzierter Wissenschaftssysteme erfassen und beschreiben, seien teilweise irreduzibel, gilt es gegen die Auffassung zu verteidigen, die Welt oder die Wirklichkeit sei ein singulärer Raum mit einer bestimmten Einrichtung, die uns nur durch logische Analyse unserer angeblich verworrenen Alltagstheorien in harter Begriffsarbeit zugänglich wird. Metaphern wie „furniture of reality“ oder „fundamental layer of reality“ kursieren mit einer unheimlichen Selbstverständlichkeit ebenso wie niemals geklärte Ausdrücke wie „Kosmos“, „Universum“, „Realität“, „Wirklichkeit“, „Welt“, die einerseits anzeigen sollen, wir hätten es mit dem Ganzen der klassischen Metaphysik zu tun, dieses im nächsten Atemzug aber doch mit einem Gegenstand identifizieren. David Lewis etwa schreibt nicht davor zurück, die Welt als „a big physical object“<sup>68</sup> zu bezeichnen.

Dagegen wendet auch Gerhardt ein: „Es gibt die Welt gewiss nicht so, wie man sie sich vorstellt“ (160) und hält diese Einsicht gar für „Schulbuchwissen“ (160), das durch Kant kanonisiert wurde. Damit überschätzt er in meinen Augen das Reflexionsniveau des Mainstreams der gegenwärtigen analytischen Metaphysik, die sich von den kritischen Auflagen Kants, Carnaps, Wittgensteins (ganz zu schweigen von Nietzsche, Hegel und deren Folgen) freimachen möchte, um endlich wieder die

<sup>66</sup> In Gabriel (?2014a). Vgl. auch die antiskeptische Argumentation Anton Kochs in Koch (2012a).

<sup>67</sup> Fichte (1986), 189.

<sup>68</sup> Lewis (1986), 1.

Wirklichkeit so zu untersuchen, wie sie fundamental auch dann sein soll, wenn wir sie nicht durch unsere menschlich-allzumenschlichen Perspektivierungen und evolutionär verankerten kognitiven Mechanismen verstehen. Gegen diese Form der Metaphysik und ihre Vorstellungen vom Weltganzen wendet sich auch meinem Verständnis zufolge Kant – wenn es auch eine Reihe von Voraussetzungen seiner Metaphysikkritik gibt, die ich nicht teile.<sup>69</sup>

Gerhardt ist der Meinung, der Ausgangspunkt meiner Überlegungen sei immer noch vom „alten Fehler des Skeptizismus“ (159) infiziert, da ich in „Neutraler Realismus“ „das Bewusstsein weiterhin gesellschaftlich isoliert und die Soziomorphie aller Leistungen des Erinnerns, Vorstellens und Denkens beseite“ (159) ließe. „Im Blick auf diese – immer auch politische – Dimension benennt das Attribut der Neutralität ein Defizit.“ (159) Insgesamt bemängelt er, ich hätte mich nicht zum „Organ des Sinns“ (161) geäußert, das er als „Bewusstsein“ (161) bezeichnet und dem er den „auf Sinn angewiesene[n] Mensch“ (161) als „Träger des Bewusstseins“ (161) zuordnet.

Richtig ist daran, dass ich mich in „Neutraler Realismus“ nicht zu der erkenntnistheoretischen Frage geäußert habe, unter welchen Bedingungen die Wirklichkeiten, in denen wir leben, uns „aus dem Standpunkt eines Menschen“<sup>70</sup> zugänglich sind. Falsch ist, dass ich mich in den von Gerhardt in Betracht gezogenen Schriften dazu überhaupt nicht geäußert habe, da ich im Ausgang von Schleiermachers *Reden über die Religion* eine ganz ähnliche Stellung für den Menschen, genauer für den menschlichen Geist, reserviere wie Gerhardt.<sup>71</sup> Unzutreffend ist auch, dass ich die Soziomorphie der für Wirklichkeitserkenntnis relevanten epistemischen Leistungen außer Acht ließe. An anderer Stelle schließe ich mich vielmehr einer bestimmten Lesart von Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen an, dem zufolge diese auf „das diametrale Gegenteil des Solipsismus“ hinauslaufen.<sup>72</sup>

Unser explizites Sinnverständen ist sprachlich kodiert. Sprache ist wesentlich ein Medium der Kommunikation dergestalt, dass ein reiner Monolog des Denkenden mit sich selber nur unter der Bedingung eines Rückzugs aus einer schon gegebenen Öffentlichkeit möglich ist, die ich als „Gemeinschaft potenziell Dissentierender“<sup>73</sup> bezeichne.<sup>74</sup> Der Begriff des Regelfolgens ist sinnabhängig vom Begriff einer an Dissens orientierten Offenheit für Korrekturen. Regeln, denen wir folgen können, sind Regeln, die wir auch ändern können. Ohne Regeln, denen wir folgen können, haben wir keinen expliziten, kommunizierbaren Zugang zu den objektiven, öffentlichen (Fregeschen) Sinnen, die Sinnfelder ontisch individuieren. Unser expliziter, kommunizierbarer Zugang zu Sinnfeldern ist in der Tat soziomorph, woraus noch

<sup>69</sup> Insbesondere weiche ich von Kants Auffassung ab, bei Existenz (Wirklichkeit) handele es sich um den Umstand, dass etwas im „Felde möglicher Erfahrung (der Welt“ (KrV, A 228/B 281) vorkommt, das er in meiner Lesart mit dem „Feld, was alles Wirkliche enthält“ (KrVA 230/B 282), gleichsetzt. Vgl. dazu ausführlich Gabriel (2015), 72–115.

<sup>70</sup> KrV, A 26/B 42.

<sup>71</sup> U. a. in Gabriel (2014e), Kap. V. Vgl. zur Stellung des Geistes ähnlich Gerhardt (2015).

<sup>72</sup> Vgl. Gabriel (2014a), § 10 sowie Gabriel (2010), (2012), (2014a).

<sup>73</sup> Gabriel (2012), 89.

<sup>74</sup> Vgl. dazu ähnlich Gerhardt (2012).

lange nicht folgt, dass alle Sinnfelder (oder Sinnfelder als solche) soziomorph konstituiert werden, was Gerhardt natürlich auch gar nicht vermutet.

Weder in *Warum es die Welt nicht gibt* noch in „Neutraler Realismus“ habe ich primär Stellung zu der Frage bezogen, wie genau der Mensch in die Welt passt. Im Rahmen des Entwurfs eines ontologischen Realismus ist diese Frage insofern sekundär, als die Neutralität des vorgeschlagenen Realismus darin besteht, Strukturen zu beschreiben, die auch dann bestanden hätten, wenn sich niemals jemand auf sie bezogen hätte. Der menschliche Geist hat Zugang zu Gedanken, deren Wahrheitswert er unter Abstraktion von sich selber erwägen kann – weshalb es überhaupt objektive Wissenschaft gibt. Doch darf uns dies nicht zu dem (besonders deutlich von Nagel und Searle namhaft gemachten<sup>75</sup>) Fehlschluss verleiten, wir könnten nun mit einer Wirklichkeit im Ganzen rechnen, ohne in Betracht zu ziehen, dass sie uns unter subjektiven Bedingungen erscheint (wozu Nagel, Searle und Gerhardt insbesondere das Bewusstsein zählen). Dieser Irrtum entspräche der Vorstellung, die Welt sei primär oder gar ausschließlich eine „Welt ohne Zuschauer“<sup>76</sup>. Dem Weltbild eines Blicks von Nirgendwo sollte man nicht im nächsten Akt einer einseitigen Perspektivierung die „Welt der Zuschauer“<sup>77</sup> entgegensetzen, die angeblich eine „Ecke“ sein soll, um die man nicht sehen kann, was in den auch von Gerhardt monierten Nietzscheinismus und seine spezifische Realitätsbestreitung führt. Diese kulminiert in den sprachphilosophischen und erkenntnistheoretischen Zuspitzungen, die man mit dem Vulgärnietzscheinismus der Postmoderne in Verbindung bringt – wobei offen zu lassen ist, in welchem Maß Foucault, Lacan, Lyotard oder Derrida Vulgärnietzscheinaner (oder überhaupt auch nur: Postmoderne) waren.

Gerhardt unterschätzt allerdings in meinen Augen den Einfluss des Vulgärnietzscheinismus auf die Kulturen der gegenwärtigen Geisteswissenschaften, wenn es auch sein mag, dass die akademische Philosophie weitgehend vom „Kulturalismus“ verschont blieb, wobei wiederum nicht ganz klar ist, ob dies wirklich angesichts der Vielzahl an kulturalistischen (instrumentalistischen, fiktionalistischen, usw. kurzum: generell antirealistischen) Positionen in der Wissenschaftsphilosophie der letzten hundert Jahre zutrifft. Die Form von Antirealismus, die in *Warum es die Welt nicht gibt* als „Postmoderne“ apostrophiert und zurückgewiesen wird, nimmt m.E. viel mehr Raum ein, als Gerhardt dies vermutet. Dies dokumentiert die große öffentliche Resonanz und Debatte, die auf die Deklaration des Neuen Realismus folgte, der sich bewusst von einem tief sitzenden Paradigma abwendet, das sich aus der Annahme ergibt, wir beobachteten Wirklichkeiten immer nur aus einem Standpunkt, der auf eine Weise limitiert ist, die uns epistemisch von unserem intendierten Gegenstandsbereich – der Wirklichkeit – abschottet.

Gerhardt meint wohl, ein entsprechender Skeptizismus habe sich eigentlich bereits mit Kant erledigt, übersieht dann aber, dass Kant aufgrund einer Rezeptionslinie, die von ihm ausgeht, Pate für die Vorstellung steht, wir hätten nur Zugang zu einer „phenomenal bubble“<sup>78</sup>. Diese Konstellation nennt Meillassoux mit einem

<sup>75</sup> Nagel (1986) und Searle (1994).

<sup>76</sup> Gabriel (2014e), 15.

<sup>77</sup> Gabriel (2014e), 15.

<sup>78</sup> Zu dieser Metapher vgl. Moore (2011), 47; Button (2013), 144.

Wort „Endlichkeit“, wogegen er mit seinem international wirkmächtigen – wenn auch in Deutschland eher beiläufig rezipierten – Buch *Après la finitude* ins Feld gezogen ist, um dem menschlichen Denken die gute alte Fähigkeit zu vindizieren, das Absolute, d. h. hier: Wirklichkeiten zu erkennen, die nicht etwa dadurch nur verzerrt repräsentierbar sind, dass einige von ihnen unter den Bedingungen unserer Registraturen erscheinen.

### III.2 Dissens

Bei all dem grundlegenden Konsens in den Beschreibungen der menschlichen Lebenswelt und ihrer konstitutiv auf Öffentlichkeit bezogenen Strukturen, besteht dennoch ein wesentlicher Dissens zwischen Gerhardt und mir, der sich offensichtlich um den Status des Weltbegriffs dreht. Gerhardt hält den in *Warum es die Welt nicht gibt* als „neu“ apostrophierten Realismus deswegen für weniger neu als er ist und für nahtlos an das Best-Of der metaphysischen Tradition anschließbar, weil er eine der Hauptthesen, nämlich die Nicht-Existenz der Welt zurückweist. Er mag einen neutralen Realismus ohne Welt ja für falsch halten – dazu gleich mehr –, doch folgt daraus noch lange nicht, dass er nicht neu ist. Ohne den einschlägigen Slogan von der Nicht-Existenz der Welt zu verwenden, definiere ich den Neuen Realismus einmal als die „doppelte These, dass wir erstens Dinge und Tatsachen an sich erkennen können, und dass zweitens Dinge und Tatsachen an sich nicht einem einzigen Gegenstandsbereich angehören.“<sup>79</sup>

Alle mir bekannten neuzeitlichen Realismus-Auffassungen unterstellen an irgendeiner Stelle, dass der Ausdruck „die Welt“ einen Referenten hat, dessen Existenz wir als gut begründete Voraussetzung oder Selbstverständlichkeit ansehen müssen, und zu dem ausdrücklich nur solche Dinge und/oder Tatsachen gehören, die in allen relevanten Hinsichten registratur- und registrierungsunabhängig ontisch individuiert sind. Der metaphysische Realismus ist deswegen bis heute das Paradigma des Realismus ebenso wie die entsprechende erkenntnistheoretische Auffassung, wir hätten zur Welt nur einen Zugang mittels geeigneter, korrespondenzfähiger Registraturen (mentaler Repräsentationen bzw. Bewusstseinszustände mit geeignetem kausalem Weltkontakt; Sätze; Theorien usw.). Die aus der Debatte um Carnaps Distinktion zwischen *internen* und *externen* Fragen herrührenden Spielarten eines vor allem von Putnam propagierten „internen Realismus“ sowie die von Rorty kanonisierte allgemeine Ablehnung der Vorstellung vom Geist als einem „Spiegel der Natur“ verstehen sich als Gegengewicht zu diesem Paradigma. Sie verbleiben aber noch in dessen Sog, da immer wieder versichert werden muss, man meine doch nicht, die Welt oder „all of reality“ – variiere mit dem von vielen akzeptierten Phänomen der begrifflichen Relativität.<sup>80</sup> Variieren sollen lediglich

<sup>79</sup> Gabriel (§2014e), 267.

<sup>80</sup> So etwa Hirsch (2011), xvi: „What varies in quantifier variance is only the language; everything else remains the same. An anti-realist conception in which varying the language somehow changes all of reality is an entirely different story.“ Eine für meine Zwecke besonders willkommene Ausnahme stellt

Sprachen, Theorien oder begriffliche Rahmen, denen Hirsch auf entsprechende Bereiche restringierte Quantoren zuordnet.

Wie dem auch sei, der schiere Umstand, dass Gerhardt die These der Nicht-Existenz der Welt für „das größte Ärgernis“ (159) meiner Position hält, dokumentiert, dass er jedenfalls die Auflage akzeptiert, der neutrale Realismus dürfe nicht nur die Realismusaffinität der Wirklichkeiten, in denen wir leben, bestätigen, sondern müsse darüber hinaus ein allumfassendes Ganzes, eben: die Welt, anerkennen. Wie viel Gerhardt daran liegt, erkennt man am folgenden Zitat: „Wie kann man (sofern man seinen Ehrgeiz nicht darein setzt, als Sophist oder Komiker in die Geschichte einzugehen), die Wirklichkeit des Wirklichen zu demonstrieren suchen und gleichzeitig die Realität der Welt verleugnen? Wie ist es möglich, einen wie auch immer genannten Realismus zu propagieren und zugleich belegen zu wollen, dass es ‚die Welt nicht gibt‘?“ (159)

Man sieht also, Gerhardt sollte seinen Prämissen zufolge nicht bestreiten, dass etwas am Neuen Realismus neu ist, sondern eben einfach nur eine der Hauptthesen des Neuen Realismus attackieren, namentlich die These, dass die Dinge und Tatsachen an sich nicht zu einem einzigen Gegenstandsbereich gehören. Was Gerhardt für eine Selbstverständlichkeit hält – nämlich dass Realisten mit der Existenz der Welt rechnen – bedarf angesichts der vielen Unklarheiten im Weltbegriff trotz Gerhardts Beharren der Erläuterung und Verteidigung.

Gerhardt selber skizziert dabei die Konturen des für ihn relevanten – anscheinend von Kant und Habermas inspirierten – Weltbegriffs. Seiner Replik entnehme ich die folgenden Anwendungsbedingungen des Weltbegriffs. Die Welt sei

1. unendlich (159).
2. etwas Bestehendes (160).
3. ein „Geltungskontinuum zwischen den transzendentalen Akten des Denkens und dem [...], was sie in der gemeinsamen Erfahrung der Menschen bedeuten.“ (153)
4. eine Ganzheit (160), die aber „selbst nicht die Form der Gegenstände und Geschehnisse haben kann, aus denen sie in einer unausdenkbaren Summe besteht.“ (160).

Dabei akzeptiert Gerhardt einen entscheidenden Grundgedanken des neutralen Realismus: „Es gibt die Wirklichkeiten, in denen wir leben. Folglich gibt es auch die logischen, semantischen und pragmatischen Verbindlichkeiten, die mit dem notwendigen Bezug auf die Realität unausweichlich sind.“ (156) Er selber meint, die Welt komme jedenfalls wie Zahlen nicht in der Art „reale[r] Gegenstände in unserer sinnlichen Erfahrung vor“ (160), wobei er im nächsten Satz den Ausdruck „Gegenstand“ dann doch auf solche sinnlichen Gegenstände restringiert. Meine Rückfrage

---

Rovane (2013) dar, die gegen einen metaphysischen Unimundialismus einen Multimundialismus ins Feld führt. Ich stimme ihr insbesondere zu, wenn sie konstatiert: „The realist idea that the world is mind-independent does not by itself suffice to establish the oneness of the world in the sense affirmed by Unimundialism.“ (83 f.) Vgl. auch Dummett (2006), bes. 102 f., wo er freilich zu der eigentlich metaphysisch antirealistischen Konklusion kommt: „There is no possibility of conceiving the world as a single reality, apprehended differently by different creatures within it, otherwise than as known in its totality by a mind that apprehends it as it is.“ (102)

an Gerhardt lautet, warum er eigentlich noch den Begriff einer bestehenden – und sei es unendlichen – Ganzheit braucht, wenn er sie überdies nicht für etwas hält, das in allen relevanten Hinsichten diskursunabhängig ist – von dem Verdacht einmal abgesehen, dass eine „*unausdenkbare Summe*“ ein Unding ist, das Gerhardt einführt, um die Inkonsistenz des Weltbegriffs zu kaschieren.

Die auf Kant zurückgehende Position, die Welt sei kein Gegenstand (möglicher Erfahrung), sondern eine regulative Idee, die uns anleitet, alle Erkenntnisse als episodische Einblicke in eine niemals definit zu katalogisierende absolute Totalität aufzufassen, ist in meiner Klassifikation eine Form des metaphysischen Antirealismus. Denn Kant restriktiert die Anwendung des Existenzbegriffs (Dasein, Wirklichkeit) auf Gegenstände im Feld möglicher Erfahrung, weshalb die Welt für Kant nicht existiert, sondern vielmehr nur eine Funktion in der epistemischen Ökonomie von sinnlich-rezeptiven Vernunftwesen übernimmt.<sup>81</sup> Es ist eine komplexe exegetische Frage, wie genau der Existenz- und der Weltbegriff (bzw. die Weltbegriffe) in der *Kritik der reinen Vernunft* zusammenhängen, da Kant unter anderem zwischen Welt als „Inbegriff aller Erscheinungen“ und der „Welt, im transzendentalen Verstande“ unterscheidet, was „die absolute Totalität des Inbegriffs existierender Dinge bedeutet“<sup>82</sup>. Kant lässt aber zumindest an einer Stelle keinen Zweifel an seinem metaphysischen Antirealismus aufkommen, da er „leugne“<sup>83</sup>, dass die Welt (hier wohl qua Inbegriff aller Erscheinungen?) „ein Ding an sich selbst sei“<sup>84</sup> und explizit behauptet, dass „die Welt gar nicht an sich (unabhängig von der regressiven Reihe meiner Vorstellungen) existiert“<sup>85</sup>, woraus er schließt, sie „existiert [...] weder als *ein an sich unendliches*, noch als *ein an sich endliches* Ganzes. Sie ist nur im empirischen Regressus der Reihe der Erscheinungen und für sich selbst gar nicht anzutreffen. Da-her, wenn diese jederzeit bedingt ist, so ist sie niemals ganz gegeben, und die Welt ist also kein unbedingtes Ganzes, existiert also auch nicht als ein solches, weder mit unendlicher, noch endlicher Größe.“<sup>86</sup>

Jetzt könnte Gerhardt einhaken und daran erinnern, dass Kant damit eben auch keinen Realismus vertrete und dies als Indiz dafür werten, dass *Realisten* ohne die Unterstellung der Existenz der Welt nicht auskommen. Doch genau dagegen wendet sich der ontologische Pluralismus, den Gerhardt auf irgendeiner Ebene zu teilen scheint, konzediert er mir doch: „Es gibt die Wirklichkeiten, in denen wir leben.

<sup>81</sup> Wohlgernekt scheint Kant den „Begriff des Weltganzen“ in der *Kritik der reinen Vernunft* auf das Feld möglicher Erfahrung zu restriktieren und von diesem die absolute (völlig unrestringierte) Totalität zu unterscheiden. Vgl. etwa KrV, A 407f./B 434f.: „Ich nenne alle transzendentale Ideen, sofern sie die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen betreffen, *Weltbegriffe*, teils wegen eben dieser unbedingten Totalität, worauf auch der Begriff des Weltganzen beruht, der selbst nur eine Idee ist, teils weil sie lediglich auf die Synthesis der Erscheinungen, mithin die empirische, gehen, da hingegen die absolute Totalität, in der Synthesis der Bedingungen aller möglichen Dinge überhaupt, ein Ideal der reinen Vernunft veranlassen wird, welches von dem Weltbegriffe gänzlich unterschieden ist, ob es gleich darauf in Beziehung steht.“

<sup>82</sup> KrV, A 419/B 447.

<sup>83</sup> KrV, A 504/B 532.

<sup>84</sup> Ebd.

<sup>85</sup> KrV, A 505/B 533.

<sup>86</sup> Ebd.

Folglich gibt es auch die logischen, semantischen und pragmatischen Verbindlichkeiten, die mit dem notwendigen Bezug auf die Realität unausweichlich sind.“ (156) In diesem Zitat sehe ich einen nicht begründeten Übergang von einem Plural der Wirklichkeiten, in denen wir leben, über deren jeweiligen Realitätsbezug hin zu der Realität im Singular. Aber warum sollte denn alles, was wirklich ist und was wir überdies im epistemischen Erfolgsfall mit wahren Aussagen theoriefähig beschreiben, nur dann wirklich sein, wenn es überdies zu genau einer Ganzheit (der Realität, der Wirklichkeit, der Welt) gehört? Wenn Angela Merkel wirklich Bundeskanzlerin ist, die vierte Stelle hinter dem Komma bei  $\pi$  wirklich 5 ist, und Neutrinos wirklich weniger Masse haben als Photonen, warum sollten all diese Wirklichkeiten dann in genau einer Ganzheit, der Wirklichkeit, zusammenhängen?

Natürlich könnte ein von Kant ausgehender metaphysischer Antirealist sagen, dass der Zusammenhang der Wirklichkeiten, zu denen Angela Merkel, Zahlen und Elementarteilchen gehören, *epistemisch* ist. Dann existiert dieser Zusammenhang ohnehin nicht so, wie dies der dem Realismusbegriff zugeordnete Weltbegriff meint. Doch damit wäre wiederum nicht gezeigt, dass man nur dann Realist sein kann, wenn man die Existenz der Welt anerkennt.

Die These, die Welt gebe es nicht, ist folglich demnach jedenfalls weder sophistisch noch komisch, sondern weist vielmehr auf eine (womöglich auch in Gerhardts Metaphysik) klaffende Begründungslücke hin, die durch angebliche Selbstverständlichkeiten überspielt wird, die Gerhardt dem Weltbegriff gegen meine Einwände attestieren möchte. Der Rekurs auf die These, die Welt sei eben unendlich und habe weder die Form der Gegenstände und Geschehnisse, aus denen sie als unausdenkbare Summe bestehen soll, führt hier nicht weiter. Sollte Gerhardt sich auf den seit Cantor präzisierten mathematischen Unendlichkeitsbegriff berufen, hälfe ihm dies nicht weiter, da spätestens seit Cantor klar ist, dass es nicht nur ein mathematisches Unendliches, sondern deren viele gibt.<sup>87</sup> Dass Gerhardt die Welt dabei für eine „unausdenkbare Summe“ hält, könnte ein Hinweis darauf sein, dass er anerkennt, dass die Existenz der Welt gerade keine solche Selbstverständlichkeit für Realisten ist, wie er insinuiert.

Ich behaupte übrigens nicht, dass das allgemeine Prinzip gilt: „Was man nie erreicht, das gibt es nicht.“ (160) Ich behaupte dies nicht einmal für die größte natürliche Zahl. Deren Nicht-Existenz ist keine Funktion ihrer Unausdenkbarkeit oder Unerreichbarkeit für uns arme endliche Wesen. Es gehört den elementaren Peano Axiomen nach zum Begriff einer natürlichen Zahl, einen Nachfolger zu haben. Nichts ist eine natürliche Zahl, wenn es keinen Nachfolger hat. Das hat nichts damit zu tun, dass wir Ausschau nach einer größten natürlichen Zahl halten, aber aufgrund eines nicht zu behebenden Kantschen *progressus in indefinitum* nicht am Ziel ankommen. Die Idee eines solchen Ziels ist schlichtweg so inkonsistent wie ein Begriff, der Gegenständen, die unter diesen fallen würden, widersprüchliche Eigenschaften zuschreibt, nur sein kann. Wofür ich argumentiere, ist in aller Kürze

---

<sup>87</sup> Vgl. zur Diskussion der philosophischen Reichweite der transfiniten Mengenlehre in diesem Kontext Badiou (1988), (2006); Moore (1990); Kreis (2015). Zur Kritik der ontologischen Relevanz dieser Überlegungen dagegen Gabriel (2015), 116–134.

mindestens, dass der Existenzbegriff sich nicht auf die Welt anwenden lässt, so dass man allenfalls einen metaphysischen Antirealismus vertreten könnte, der die Welt nicht für etwas hält, das es überhaupt geben kann. Dies ist – *mutatis mutandis* wie im Falle Kants – mit einem empirischen Realismus vereinbar.<sup>88</sup>

In „Neutraler Realismus“ schrieb ich, der metametaphysische Nihilismus behauptete, „dass es keine unrestringierte Totalität im Sinn von „alles überhaupt“ gibt“<sup>89</sup>. Man könnte sich darüber streiten, ob Kant nicht genau dies auch vertritt, sofern er jedenfalls den Existenzbegriff allenfalls auf das Vorkommen in der Sinnenwelt restriktiert und die Frage der Existenz des Ideals der reinen Vernunft (also der absoluten, unrestringierten Totalität) für mindestens theoretisch unbeantwortbar, vielleicht auch für inkohärent hält. Dies stünde auf einem anderen Blatt.

Welche Option genau hier Gerhardt ergreift und wie er sich gegen den Einwand verteidigt, eine nur scheinbare Selbstverständlichkeit gegen meinen metametaphysischen Nihilismus aufgerufen zu haben, erhellt aus seiner Replik nicht. Ich sehe in Gerhardts Replik keinen triftigen Einwand gegen die Kombination der folgenden drei Thesen der Sinnfeldontologie:

- (SFO1) Vieles hätte auch dann existiert, wenn es keine Begriffsverwender gegeben hätte (ontologischer Realismus).
- (SFO2) Es gibt eine Vielzahl von Gegenstandsbereichen (ontologischer Pluralismus).
- (SFO3) Die Welt gibt es weder als Gesamtheit der Dinge noch als Gesamtheit der Tatsachen noch als Bereich aller Bereiche verstanden/Die Welt existiert nicht (metametaphysischer Nihilismus).

Gerhardt schuldet mir auch ein Argument für die angebliche „Unausweichlichkeit“ (160) der Konsequenz, dass aus (SFO1)–(SFO3) die Bestreitung der Existenz des Menschen folgt, den er anscheinend als dasjenige Wesen versteht, das sich der Welt als einer unrestringierten Ganzheit zugehörig versteht. Doch warum sollte die von Gerhardt als Selbstverständlichkeit ausgegebene Annahme, es müsse eine solche Ganzheit geben, die meines Erachtens ein theoretisch entbehrliches Relikt der Achsenzeit ist, unausweichlich sein? Meines Erachtens entspricht unserem ozeanischen Gefühl der Zugehörigkeit zu einem großen Ganzen weder ein Gegenstand noch eine „unausdenkbare Summe“ von Gegenständen und Geschehnissen.

Daraus folgt überhaupt nicht die Bestreitung des Menschen. Im Gegenteil halte ich mich für einen engagierten Humanisten, zumal mir sehr daran gelegen ist, die

<sup>88</sup> Einige Stellen bei Gerhardt lesen sich so, als wollte er folgendermaßen argumentieren: Gabriel akzeptiert, dass einiges, was nicht sinnlich erfahrbar ist, existiert (z.B. Zahlen). Gabriel meint, dass es die Welt nicht als sinnlich Erfahrbares gibt. Daraus schließt Gabriel zu Unrecht, dass es sie nicht gibt. Er hätte einfach nur schließen sollen, dass sie nichts sinnlich Erfahrbares ist. Doch das ist nicht mein Argument. Mein Argument hat die Form, dass der Existenzbegriff nicht auf ein allumfassendes Ganzes alles dessen, was existiert, angewendet werden kann. Die These, dass es ein allumfassendes Ganzes gibt, ist so inkohärent wie die These, dass es eine größte natürliche Zahl gibt. Daraus, dass es Zahlen als nicht sinnlich Erfahrbares gibt, folgt nicht, dass es deswegen auch die größte natürliche Zahl gibt – ein Fehlschluss, den Gerhardt zu begehen scheint. Die „denkbar größte natürliche Zahl“ ist kein „prägnanter Gedanke“ (161), wie Gerhardt meint, sondern schlichtweg ein maximal inkohärenter Begriff.

<sup>89</sup> Gabriel (2014d), 370.

irreduzible Wirklichkeit des Geistes zu verteidigen. Ein (keineswegs als hinreichend zu verstehendes!) Element dieser Verteidigung ist die Sinnfeldontologie, sofern diese eine zentrale metaphysische Prämisse des Naturalismus zurückweist, dass es genau ein großes Ganzes gibt. Dagegen möchte ich (im Unterschied etwa zu Tetens<sup>90</sup>) keine andere Weltanschauung setzen.

Abschließend möchte ich – um Gerhardts Befürchtung einer Neuerungssucht etwas abzumildern – noch auf zwei klassische Stellen hinweisen, die ich als Wasser auf meine Mühlen sehe. Die eine findet sich in Xenophons *Memorabilien*, die andere bei Paulus. Xenophon beschreibt die Bestrebung der Erforschung des Weltganzen (des Kosmos) dort ausdrücklich als eine Erfindung der Sophisten, wogegen sich Sokrates im Namen der Selbsterkenntnis des Menschen gewandt habe.<sup>91</sup> Bei Paulus klingt diese Tradition an, wenn er darauf hinweist, Gott habe „die Weisheit der Welt“ als Torheit erwiesen.<sup>92</sup> Ich führe dies nur als Hinweis für die hoffentlich weitergehende Debatte mit Gerhardt an, da ich nämlich die metaphysikkritische These von der Nicht-Existenz der Welt in der Sokratischen und christlichen Tradition des Primats der Selbsterkenntnis am Werk sehe. Gerade sie spricht in meinen Augen für einen engagierten Humanismus. Mit Sophistik und Komik hat das alles nichts zu tun, wenn ich freilich auch überhaupt nichts gegen die Vorstellung habe, das menschliche Leben sei eher eine Komödie als eine Tragödie. Nichts spricht gegen fröhliche Wissenschaft.

#### IV. Replik auf Koch

Koch lotet einige der Hauptthesen von „Neutraler Realismus“ vor dem Hintergrund seiner eigenen Beiträge zur Ersten Philosophie aus.<sup>93</sup> Dabei argumentiert er zunächst dafür, dass das Argument aus der Faktizität, das ich dort als Begründung des neutralen Realismus angeführt habe, einerseits einen *ganz neutralen Realismus* (GNR) und andererseits einen *transzendentalen Nihilismus* (TN) stütze, nicht aber zwingend, also ohne Zusatzprämissen, den erwünschten neutralen Realismus begründe. In diesem Rahmen bezichtigt er die Sinnfeldontologie (SFO) einer meinongianischen („extremen“ [vgl. 165]) Spielart des ontologischen Pluralismus, die er unter Rekurs auf seinen *hermeneutischen Realismus* gerne „monismuskompatibel entschärfen“ (170) möchte. Als Vertreter einer Ersten Philosophie (wenn auch als Kritiker der Auffassung, Metaphysik könne eine Theorie der Totalität liefern), ist

<sup>90</sup> Tetens (2015).

<sup>91</sup> Xen. Mem. 1.1.11: οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ἢπερ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι, διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει [...] ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωράίνοντας ἀπεδείχνει.

<sup>92</sup> 1. Kor. 1.20: ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεύς; ποῦ συζητητής τοῦ αἰῶνος τούτου; οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου;

<sup>93</sup> Paradigmatisch dargestellt in Koch (2006); vgl. meine Besprechung Gabriel (2008). Vgl. auch Kochs neuere Arbeiten Koch (2012a); (2014a); (2014b) sowie seine Besprechung der ersten Auflage von Gabriel (2014b) in Koch (2012b).

ihm an einer metaphysischen Grundierung des ihm teilweise willkommenen ontologischen Pluralismus von SFO gelegen.

Koch erklärt sich mit der Hauptthese des metametaphysischen Nihilismus, der Nicht-Existenz der Welt, ausdrücklich einverstanden (vgl. 172) und erklärt die Annahme der Existenz der Welt für einen „Irrglauben“ (vgl. 171). Mein Eindruck ist, dass dieser Irrglaube für ihn eine Art natürlicher Illusion – in einem unorthodoxen Kantischen Sinn – darstellt.

Dies wirft die Frage auf, wo genau „der harte Kern unseres sonst geringen Dis-senses“ (172) liegt, der bei Koch zur Verteidigung seiner Subjektivitätsthese (ST) führt, die ich in der Tat, wie er befürchtet, als eine Form des ontologischen Antirealismus klassifiziere, wenn auch freilich nicht als diejenige Form, die ich in „Neutraler Realismus“ Putnam attestiere und von der ich mich dort distanziere.

#### IV.1 Faktizität und Wahrheit

Koch wendet gegen meine Auffassung der Reichweite des Arguments aus der Faktizität (AF) ein, dieses reiche nicht hin, um den Objektivitätskontrast zu etablieren, den ich ganz ähnlich wie er – und u. a. von Koch 2006 inspiriert – für eine realistische Plausibilität (eine notwendige Bedingung für jeden Realismus) halte. Wir sind uns auch einig darin, dass eine solche noch informelle Objektivitätsthese sich unter Rekurs auf den Begriff der Fallibilität von Wissensansprüchen begründen lässt. AF soll dazu beitragen, den Zusammenhang von Fallibilität und Objektivität begrifflich zu unterstützen, ohne Rekurs auf eine vermeintlich metaphysisch privilegierte Gegenstandsart (etwa kausal disponierte raumzeitliche Einzeldinge) nehmen zu müssen. Wir sind nicht deswegen fallibel, weil es bestimmte Gegenstände gibt, zu denen man nur einen falliblen Zugang haben kann, sondern deswegen, weil unsere Wissensansprüche eine realistische begriffliche Struktur aufweisen, was es uns erlaubt, u. a. über kausal disponierte raumzeitliche Einzeldinge Wissen zu erlangen.

Die Konklusion von AF besagt, dass es notwendigerweise irgendwelche registrierungsunabhängige Tatsachen gibt, wenn es überhaupt Tatsachen gibt. Registrierungsunabhängig sind Tatsachen dann, wenn sie „auch dann als vollgültig individuierte Tatsachen bestanden hätten, wenn niemandem dies aufgefallen wäre“<sup>94</sup>. Hier hätte ich mich anders ausdrücken sollen. Besser wäre es zu sagen, dass registrierungsunabhängige Tatsachen auch dann als vollgültig individuierte bestanden hätten, wenn sie niemandem aufgefallen wären. Der Punkt ist, dass wir im Kontrast zu solchen *absoluten* Tatsachen einen Begriff von *relativen* Tatsachen haben, d. h. hier von Tatsachen, die nicht bestehen können, ohne dass sie jemandem auffallen. Dazu gehören im Kanon der neuzeitlichen Philosophie insbesondere Qualia wie Farb- und Tonempfindungen. Die antiken Skeptiker, v. a. Sextus Empiricus, sprechen hier allgemein von Phänomenen, wobei letzterer den Pyrrhonischen Tropus der Relativität einsetzt, um es plausibel erscheinen zu lassen, dass alle Tatsachen

---

<sup>94</sup> Gabriel (2014a), 358.

Phänomene sein könnten.<sup>95</sup> Der Eröffnungszug dieser Überlegung beruft sich darauf, dass für einige Tatsachen zu gelten scheint, dass ihr *esse* ihr *percipi* ist, was sich epistemologisch darin widerspiegelt, dass man hinsichtlich dieser Tatsachen irrtumssimmun und inkorrigibel sein soll. Nennen wir solche Tatsachen Phänomene. Ich verstehe Fichtes „Phänomenologie“ in diesem Sinne als eine Theorie des Scheins, der es nahelegt zu meinen, dass alle Tatsachen relative Tatsachen sind.<sup>96</sup>

Zum Zweck des Aufbaus von AF akzeptiere ich in „Neutraler Realismus“ die Kohärenz des Phänomenbegriffs, um zu zeigen, dass es Grenzen der Ausdehnung dieses Begriffs über unser Vokabular gibt. Wohlgemerkt meine ich, wie Koch, dass der Phänomenbegriff letztlich inkohärent ist. In dieser Hinsicht glaube ich, Kochs Zurückweisung von Ursachverhalten zu folgen.<sup>97</sup> AF argumentiert auf dieser Basis dafür, dass selbst wenn es Phänomene (Ursachverhalte) gäbe, es nicht möglich wäre, dass alles, worüber wir wahrheitsfähige Überzeugungen haben, phänomenal ist – und zwar nicht deswegen, weil wir überdies noch eine radikal nicht-phänomenale Außenwelt annehmen müssen, sondern deswegen, weil das Bestehen der für die Begründung jeder Phänomenologie relevanten Tatsachen nicht-phänomenal ist. Je nach Lesart entspricht dies der Vernichtung des Begriffs vor der Realität, wie Fichte sie im schwierigen zweiten Vortrag der *Wissenschaftslehre* von 1804 entwickelt hat, in der Fichte – den meines Wissens übrigens von ihm geprägten – Ausdruck Faktizität (sogar: „absolute Faktizität“<sup>98</sup>) verwendet und meines Erachtens die Konklusion von AF akzeptiert.<sup>99</sup>

Verkürzt und schematisch sieht AF also so aus:

- (AF1) Angenommen, es gibt Phänomene (relative, registrierungsabhängige Tatsachen).
- (AF2) Wenn es Phänomene gibt, ist dies eine Tatsache.
- (AF3) Die Tatsache, dass es Phänomene gibt, ist entweder ein Phänomen oder eine absolute (nicht-phänomenale, registrierungsunabhängige) Tatsache.
- (AF4) Die Tatsache, dass es Phänomene gibt, ist kein Phänomen.
- (AF.:) Wenn es Phänomene gibt, gibt es mindestens eine absolute (nicht-phänomenale) Tatsache.<sup>100</sup>

<sup>95</sup> Vgl. dazu ausführlich mit Belegstellen Gabriel (2009).

<sup>96</sup> Fichte unterteilt im 13. Vortrag der *Wissenschaftslehre* 1804 die Wissenschaftslehre in eine „Wahrheit = und Vernunftlehre“ (137) einerseits und eine „*Phänomenologie*, Erscheinungs = und Scheinlehre“ (138) andererseits. Den Schein erläutert er dabei ganz im Sinne einer Bestreitung des Objektivitätskontrasts folgendermaßen: „Wenn du aber glaubtest, in diesem *Bewußtsein* liege der Grund, daß Wahrheit Wahrheit ist, so verfielest du in den Schein; und allenthalben, wo Etwas darum wahr sein soll, weil du dir dessen bewußt bist, bist du in der Wurzel eitel Schein und Irrthum.“ (137)

<sup>97</sup> Vgl. Koch (2006), § 13.

<sup>98</sup> Fichte (1986), 29.

<sup>99</sup> Vgl. etwa Fichte (1986), 29: „Die höchste faktische Evidenz ist heute von uns aufgestellt worden: die Einsicht des absoluten Fürsichbestehens des Wissens, ohne alle Bestimmung durch irgend Etwas außer ihm, irgendeine Wandelbarkeit; im Gegensatz des Kantschen Absoluten, das durch den Wandel zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem bestimmt ist.“

<sup>100</sup> Diese Rekonstruktion folgt Überlegungen von Kanev (im Erscheinen). Ich danke Alexander Kanev für Diskussionen über Phänomenalität während seines Forschungsaufenthalts am *Internationalen Zentrum für Philosophie NRW*.

Aus der Existenz von Phänomenen (aus dem Bestehen der Tatsache, dass es Phänomene gibt) folgt also, dass es absolute Tatsachen gibt. Man könnte auch sagen: Wenn es registrierungsabhängige Tatsachen gibt, gibt es auch registrierungsunabhängige. Deshalb kann man die Existenz solcher Tatsachen nicht bestreiten, indem man sich auf den Bereich des Phänomenalen zurückzieht und in falscher Bescheidenheit (Pyrrhonische) Epoché übt.<sup>101</sup>

Nun weist Koch darauf hin, dass sowohl GNR als auch TN (AF1)-(AF4) akzeptieren können, so dass AF den neutralen Realismus nicht hinreichend begründe. Dazu bedürfe es Zusatzprämissen. Seine Vermutung ist, „dass haltbare Zusatzprämissen auf spekulativ-idealistem oder deskriptiv-metaphysischem oder transzental-phänomenologischem Wege zu einem Realismus des konkret physischen Raum-Zeit-Systems, also der Außen- und Lebenswelt führen würden, aber weder zum szientifischen Realismus des abstrakt physikalischen Raum-Zeit-Systems noch einem meinongianischen Sinnfeldpluralismus.“ (167)

An dieser Stelle bin ich mir nicht sicher, ob der neutrale Realismus ohne den ontologischen Pluralismus GNR in Kochs Modell entspricht. Vermutlich nicht, da Koch GNR als Bestreitung der Objektivitätsthese auffasst, der neutrale Realismus aber gerade mit AF ein Argument für diese anbietet. Dann bestünde vielleicht an diesem Punkt kein Dissens, sofern der ontologische Pluralismus von SFO eine Option darstellt, Zusatzprämissen zu liefern, die jedenfalls über GNR, aber auch über die Konklusion von AF hinausgehen. Vor diesem Hintergrund möchte ich den neutralen Realismus als ein in SFO eingehendes Theoriestück verstehen, wobei dieser in einem für unsere Diskussion relevanten Sinn deutlich weniger neutral ist als GNR (ganz zu schweigen von TN).

Was ich in „Neutraler Realismus“ nicht deutlich gemacht habe, ist eine zusätzliche Wendung, die ich normalerweise mit AF in Verbindung bringe.<sup>102</sup> Diese Wendung beruft sich darauf, dass wir im Unterschied zu Fichte (und Meillassoux) gar nicht erst in den korrelationalistischen Zirkel einsteigen sollten, um *diesen* dann im letzten Akt von AF als eine absolute Tatsache anzuerkennen. Wenn die Anerkennung absoluter Tatsachen durch einen globalen Antirealismus vom GNR- oder TN-Typ ohnehin nicht vermieden werden kann, warum sollte man die absoluten Tatsachen dann erst auf der Metastufe der Theoriebildung verorten, anstatt von vornherein davon auszugehen, dass es ohnehin absolute Tatsachen gibt, und zu diesen dann ganz gewöhnliche objektstufige Tatsachen rechnen, die empirisch belegt sind? Warum sollte der Realismus – wie bei Fichte – erst auf der Metastufe einsetzen?

Wenn der Phänomenbegriff durch die Konfrontation mit AF seine Attraktivität teilweise einbüßt – die er nicht nur in poststrukturalistischen oder neurokonstruktivistischen Zirkeln hat wie die Präsenz von Varianten des Phänomenalismus und Repräsentationalismus in der theoretischen Gegenwartsphilosophie zeigt –, warum sollten wir dann noch eine *phänomenale* einer *noumenalen* Welt entgegensetzen, für deren Erkenntnis (etwa Sellars zufolge) *scientia mensura* sein mag? Kurzum, wenn der Begriff absoluter Tatsachen ohnehin unvermeidbar ist, gibt es keinen

<sup>101</sup> Vgl. dazu auch Koch (2006), § 30.

<sup>102</sup> Etwa in Gabriel (2013c).

Grund mehr, dass er nicht auf alle Tatsachen aus der folgenden beispielhaften Tat-sachenliste zutrifft.

- (T1) Der Erdmond ist kleiner als die Erde.
- (T2) Atomkerne bestehen u. a. aus Protonen.
- (T3) Gesunde Menschenhände haben fünf Finger.
- (T4) Bayrische Wiesen sind im August üblicherweise grüner als südspanische Wiesen.
- (T5) 3 ist eine Primzahl.
- (T6) Faust hat sich in Gretchen verliebt.
- (T7) Angela Merkel ist Bundeskanzlerin.
- (T8) Ich bin gerade wach genug, um mich mit Kochs Einwänden auseinander-zusetzen.

SFO verlagert unter Rekurs auf AF demnach die Beweislast, die mit den beiden von mir in Frage gestellten Weichenstellungen der Realismus-Debatte meist einhergeht. Der Naturalist (oder in Kochs Klassifikation der szientifische Realist) muss zeigen, warum ein metaphysisches Gefälle z.B. zwischen arithmetischen und physikalischen Tatsachen besteht. Koch akzeptiert die Umlagerung der Beweislast, sofern wir uns darin einig sind, dass die Physik jedenfalls nicht die Rolle der Metaphysik spielen kann, solange diese eine „abgeschlossene Totalität des Realen“ (168) postuliert, die Koch – aus etwas anderen Gründen als mein metametaphysischer Nihilismus – für inkohärent hält.

Noch ein Wort zu Kochs Verdacht, Meinong hätte für SFO „Pate gestanden“ (165). In diesem Fall hängt alles davon ab, welche Lesart Meinongs bzw. des Meinongianismus Koch vor Augen hat. Die Grundidee des Meinongianismus wird in der neuen Debatte meist so rekonstruiert, dass ein Meinongianer behauptet, Existenz sei eine Eigenschaft einiger Gegenstände, aber eben nicht aller, weshalb es eine Gegenstandstheorie geben müsse, die sich mit einem Bereich befasst, der größer als der Bereich des Existierenden ist – und der insbesondere Nicht-Existierendes enthält, über das man wahre Aussagen treffen kann.<sup>103</sup> Meinong selber akzeptiert dabei das vielgescholtene „Prinzip der Unabhängigkeit des Soseins vom Sein“, das er in „der Tatsache“ sieht, „daß das Sosein eines Gegenstandes durch dessen Nichtsein sozusagen nicht mitbetroffen ist“<sup>104</sup>. Spätestens an dieser Stelle scheiden sich die Geister der Interpreten, was nicht zuletzt daran liegt, dass Meinong keine ausgearbeitete

<sup>103</sup> Meinong scheint in der Tat von diesem Modell auszugehen. Vgl. etwa den berühmten § 2 über „Das Vorurteil zugunsten des Wirklichen“ in seiner Gegenstandstheorie (Meinong [1988], 4): „Metaphysik hat es ohne Zweifel mit der Gesamtheit dessen zu tun, was existiert. Aber die Gesamtheit dessen, was existiert, mit Einschluß dessen, was existiert hat und existieren wird, ist unendlich klein im Vergleich mit der Gesamtheit der Erkenntnisgegenstände; und daß man dies so leicht unbeachtet läßt, hat wohl darin seinen Grund, daß das besonders lebhafte Interesse am Wirklichen, das in unserer Natur liegt, die Übertreibung begünstigt, das Nichtwirkliche als ein bloßes Nichts, genauer als etwas zu behandeln, an dem das Erkennen entweder gar keine oder doch keine würdigen Angriffspunkte fände.“ Meinong postuliert hier gleich zwei Gesamtheiten, deren Existenz ich bestreite: die Gesamtheit des Existierenden (ausdrücklich auch als „Weltganze[s]“ [ebd., 4] angesprochen) sowie die Gesamtheit aller Gegenstände überhaupt.

<sup>104</sup> Meinong (1988), 8.

Referenztheorie vorgelegt hat, die auf die kanonisierten sprachphilosophischen Einwände von Russell bis Kripke antworten kann.

Dies alles spielt für SFO allerdings eine untergeordnete Rolle, weil SFO im Unterschied zum Meinongianismus ausdrücklich dort Existenz zuschreibt, wo Meinong allenfalls von Bestand oder irgendeiner anderen Seinsform reden würde. Viele Gegenstände (darunter die Klassiker unmöglichster Gegenstände: der goldene Berg, der zugleich nicht-golden ist, und das runde Viereck) haben Meinong zufolge ein Sosein und gehören in den Gegenstandsbereich der Gegenstandstheorie, ohne deswegen zu existieren. SFO zufolge *existieren* aber Zahlen, Farben, Bundeskanzler, Faust und Gretchen, Protonen und Gedanken über all diese Gegenstände mit demselben Recht – Gegenstände, denen Meinong teilweise die Existenz ausdrücklich abspricht. Gegenstände wie runde Vierecke existieren dagegen SFO zufolge allenfalls im Sinnfeld des Unmöglichen, sofern es kohärent ist, dieses anzunehmen, was aber meines Erachtens von der Frage, ob es Bundeskanzler oder Zahlen gibt, unabhängig ist, da man sich nicht mit der Aussage zufrieden geben würde, dass es Bundeskanzler gibt, aber nur im Sinnfeld des Unmöglichen, was für runde Vierecke immerhin *prima facie* plausibel ist. Diese Position kann kaum als Meinongianismus und auch nicht als Neo-Meinongianismus gelten, da Neo-Meinongianer daran arbeiten, erfolgreiche Bezugnahme auf nicht-existierende Gegenstände zu garantieren, ohne in die Paradoxien und Probleme zu geraten, die mit dem ursprünglichen Meinongianismus (exegetisch zu Recht oder zu Unrecht) assoziiert sind (vgl. meine Replik auf García).

Vielleicht schwebt Koch aber auch eine Modifikation der kanonisierten Einwände gegen den Meinongianismus vor, die den ontologischen Pluralismus von SFO ins Wanken bringen könnte. Doch um diese möglichen Einwände zu überprüfen, bräuchte ich weitere Auskünfte von ihm. Ich gehe deswegen davon aus, dass der eigentliche Stein des Anstoßes der „extreme ontologische Pluralismus“ (165) von SFO ist, für den Koch sich einen monistischen Unterbau wünscht, damit er tragbar wird: „Allerdings muss über der monistischen Basis eine geordnete Pluralität begrifflich selbständiger ontologischer Felder anerkannt werden.“ (168) Doch genau dies bestreitet der metaphysische Nihilismus meiner Auffassung zufolge bzw. genauer, die ontologisch realistische Spielart von Putnams begrifflicher Relativität, welche SFO anerkennt, unterminiert die Vorstellung, es könnte genau eine ontisch durchgängig individuierte Wirklichkeitsschicht von Einzeldingen geben, auf der dann zusätzlich noch irgendetwas supervenieren mag.<sup>105</sup> Insbesondere teile ich die folgende Auffassung nicht: „Wenn Sinnfelder sich monismuskompatibel entschärfen lassen, ist also allen Beteiligten gedient. Man nehme dazu ein ontologisches Grundfeld an, für dessen Beschreibung die Physik zuständig ist, und lasse andere Felder über ihm logisch supervenieren.“ (170) Sofern SFO einer der Beteiligten sein soll, ist mir mit diesem Modell überhaupt nicht gedient. Das Angebot eines ontologischen Grundfelds ist für SFO ein Danaergeschenk.

Dabei ist es jedenfalls *prima facie* ohnehin nicht klar, wie genau der Monismus eines physikalischen Grundfelds mit Kochs Version der Nicht-Existenz der Welt und

---

<sup>105</sup> Dagegen schon Gabriel (2014), §§ 3 f.

mit seiner These zusammenhängt, „eine letzte Basis physikalischer Einzelereignisse“ lasse „sich nicht fixieren, die Natur geht ins Abgründige und Bodenlose.“ (170<sup>106</sup>)

An dieser Stelle besteht womöglich der harte Kern unseres Dissenses. Erstens scheint Koch die Physik letztlich doch (in einer geeigneten Interpretation) als Metaphysik zu verstehen. Zweitens bin ich mir nicht sicher, worauf sich der Ausdruck „physikalisch“ in „die letzte Basis physikalischer Einzelereignisse“ dabei bezieht, da es derzeit keine einheitliche Wissenschaft gibt, die unter dem Namen der Physik als Disziplin anerkannt ist und die sich überdies legitim als eine Theorie eines ontologischen Grundfelds auffassen ließe.<sup>107</sup> Postuliert Koch hier in der Tradition Sellars’ – die ihm als ausgewiesenen Sellars-Spezialisten bestens vertraut ist – Prolegomena zu einer künftigen Physik, die als Metaphysik wird auftreten können? Dagegen spricht sein hermeneutischer Realismus, der beabsichtigt, „unser natürliches Weltbild“ zu rechtfertigen, „soweit es geht, [der] aber nicht umhin[kommt], eine interne Inkohärenz in ihm zu konstatieren, die den Rechtfertigungsdruck signifikant erhöht. Denn das natürliche Weltbild generiert Fragen, die nur durch wissenschaftliche Theorien beantwortet werden können, die kategorial mit ihm konfigurieren.“ (169) Sein eigenes Beispiel, dem ich beipflichte, besteht in dem Hinweis, beim philosophischen Standardbeispiel Wasser sei (identisch mit) H<sub>2</sub>O, handele es sich um einen „Kategorienfehler“. „Homogenes, kontinuierliches Wasser kann (ein begriffliches „kann“) kein Schwarm diskreter H<sub>2</sub>O-Moleküle sein.“ (169) Dabei grenzt er sich explizit von Sellars ab.

SFO zufolge sieht die Lage folgendermaßen aus: sofern „Wasser“ sich auf diejenige Flüssigkeit bezieht, die in unseren Flüssen, Seen, Meeren, Aquarien usw. angetroffen werden kann, die (mit der bekannten Ausnahme des salzigen Meerwas-

<sup>106</sup> Vgl. dazu auch die Überlegungen in Schaffer (2003), die er anführt, um die These zurückzuweisen, dass es ein ontologisches Grundfeld („a fundamental level“) gibt. Schaffer zitiert dabei auch Stimmen aus der Physik, die sich Leibniz’ Alternative zum letztlich Newton’schen Modell einer grundlegenden Struktur anschließt. Freilich sind diese Überlegungen auf die Metaphysik im gegenwärtigen Sinn der Metatheorie zur Physik restringiert und beziehen sich auf die Struktur des Universums. SFO unterscheidet zwischen dem *Universum* als dem Gegenstandsbereich unserer besten naturwissenschaftlichen Theoriebildung (Schaffer spricht von „nature“ und in anderen Arbeiten vom „cosmos“) und der *Welt*, zu der – wenn es sie denn gäbe – prinzipiell mehr Entitäten bzw. Gegenstandsbereiche (Sinnfelder) gehören als das Universum, das deswegen vom ontologischen Standpunkt aus betrachtet eine Provinz ist (vgl. Gabriel [2014e], 62–67). Schaffer (2003), 507 führt ein interessantes Argument an: wenn die Natur keine fundamentale Ebene (kein ontologisches Grundfeld) hat, sondern eine infinite Regression darstellt, gibt es keinen Grund mehr, das Psychologische als weniger fundamental anzusehen als das Chemische und dieses wiederum als weniger fundamental als das Mikrophysische usw. Man könnte in diesem Fall *jede beliebige* Ebene auswählen und sie als fundamental relativ auf dasjenige ansetzen, was man unter Rekurs auf sie als höherstufiges Phänomen beschreiben möchte. In dieser Version (die ich aus anderen Gründen nicht teile) einer unendlichen Sinnfeldverschachtelung (in SFO ausgedrückt) käme man ebenfalls ohne ontologisches Grundfeld aus, ohne deswegen Meinongianer zu sein und damit vieles von dem, was SFO existiert, für etwas zu halten, das zwar Sosein, aber kein Sein hat. „Mesons, molecules, minds, and mountains are in every sense ontologically equal.“ (Schaffer [2003], 512 f.) Allerdings identifiziert Schaffer dies im nächsten Atemzug gleich mit einer „egalitarian metaphysic which dignifies and empowers the whole of nature.“ (Schaffer [2003], 513). Darin zeigt sich wieder einmal das naturalistische Vorurteil der gegenwärtigen Mainstream-Metaphysik, die Begriffe wie „die Welt“, „die Wirklichkeit im Ganzen“, „die Natur“, „die Realität“, „der Kosmos“ usw. ohne weitere Erläuterung in der Regel als Synonyme verwendet.

<sup>107</sup> Vgl. dazu etwa die Verteidigung eines szientifischen Pluralismus bei Chang (2012).

sers) unseren Durst löscht usw., handelt es sich dabei ohnehin nicht (nur) um H<sub>2</sub>O.<sup>108</sup> H<sub>2</sub>O ist nicht die metaphysische Wahrheit über Wasser, sondern die chemische Summenformel, mit der wir das Wassermolekül modellieren, dessen Eigenschaften einige der für uns relevanten Eigenschaften von Wasser erklären. Einige Eigenschaften von Wasser lassen sich theoretisch (nicht metaphysisch) darauf reduzieren, dass sie Eigenschaften von H<sub>2</sub>O sind. Die lebensweltlichen Sinnfelder, in denen Wasser eine Rolle spielt – Urlaubsreisen, Abendessen, Schneeballschlachten, Regenschirmindustrie usw. –, überlappen sich mit dem Sinnfeld der Chemie, was eine partielle theoretische Reduktion rechtfertigt.

SFO behauptet, dass es kein Sinnfeld aller Sinnfelder und damit auch keine metaphysische Sinnfeldarchitektur gibt. Daraus folgt nicht, dass Sinnfelder im Allgemeinen (wie mögliche Welten in einigen Auffassungen) voneinander isoliert sind. Einige überlappen sich auf vielfältige Weise. Neue Sinnfelder entstehen, andere vergehen usw. Da SFO mit dem metametaphysischen Nihilismus kombiniert ist, ergibt sich meines Erachtens auch nicht das folgende von Koch namhaft gemachte Dilemma: „Dass Sinnfelder prekäre Entitäten sind, liegt ja auf der Hand. Wenn sie existieren, müssen sie ihrerseits in einem Sinnfeld erscheinen, das ein Sinnfeld höherer Stufe sein wird, was zum Regress führt. Oder man beruft sich auf Unfundiertheit undbettet das System der Sinnfelder in den Zirkel der Imagination ein. Damit würde man aber wohl vom neutralen zum hermeneutischen Realismus übergehen.“ (170)

Wenn man so will, gibt es zwar wirklich einen Regress, da Sinnfelder immer in Sinnfeldern erscheinen müssen, um zu existieren. Doch ist dieser Regress nicht bösartig. Das andere Horn des Dilemmas ergibt sich dagegen nicht, weil es kein singuläres System der Sinnfelder gibt. Denn ein solches System wäre die Welt im Sinne eines Sinnfelds (eines Systems) aller Sinnfelder. Dieses lässt sich nicht einmal imaginieren. Es ist so inkohärent, um diesen – auf Leibniz zurückgehenden – Vergleich noch einmal zu wiederholen, wie die größte natürliche Zahl.<sup>109</sup> Hier liegt also weder ein *problematischer* Regress noch, soweit ich sehe, die von Koch präferierte Form von Unfundiertheit vor, was daran liegt, dass es kein System der Sinnfelder mit metaphysischer Reichweite gibt.

SFO ist keine Beschreibung der Welt als Pluralität von Sinnfeldern, sondern eine Theorie von Existenz und damit zusammenhängender Gegenstände (wie Modalität,

<sup>108</sup> Vgl. dazu auch Schrödingers beiläufige Bemerkung in Schrödinger (1996), 59: „Thales ventured to regard water (ὕδωρ) as the basic stuff. But we had better not associate this naïvely with our ‚H<sub>2</sub>O‘, rather with liquid or fluid (τὸ ύγρά) in general.“

<sup>109</sup> Vgl. etwa Leibniz Brief an Bernoulli vom 13. (oder 23.) Januar 1699 (Leibniz [1971], 566): „Pene oblitus eram quaestionis, utrum extent infinitesima! Dubitari potest an sequatur: Posititis terminis decem, datur decimcus: ergo positis terminis infinitis, datur infinitesimus. Dicit enim fortasse aliquis, argumentum de finito ad infinitum hic non valere: et cum dicitur dari infinita, non dicitur dari eorum numerom terminatum, sed dari plura quovis numero terminato.“ Vgl. außerdem Leibniz (1996), 211: „Richtig gesagt, gibt es zwar eine Unendlichkeit von Dingen, d.h. es gibt immer mehr, als man angeben könnte. Aber es gibt keine unendliche Zahl, noch eine unendliche Linie oder andere Quantität, wenn man sie als wahrhafte Ganze nimmt“. Bemerkenswert ist auch Leibniz (1996), 195: „es gibt niemals ein unendliches Ganzes in der Welt, obwohl es Ganze gibt, die bis ins Unendliche eins immer größer als das andere sind. Das Universum selbst wird nicht als ein Ganzes gelten können.“

Identität usw.) unter der Voraussetzung, dass es die Welt nicht gibt.<sup>110</sup> SFO ist deswegen auch kein Metaphysikersatz, sondern eine nachmetaphysische Ontologie.

#### IV.2 Der „harte Kern“ unseres Dissenses?

Koch verteidigt ST vor allem in *Versuch über Wahrheit und Zeit* besonders ausführlich. Ich kann hier nicht angemessen auf die Details seiner Argumentation eingehen, die sich einerseits auf die Metaphysik möglicher Welten und andererseits auf die Philosophie der Zeit stützen. Er identifiziert unsere Einstellung zu ST – dem Ergebnis seiner komplexen Argumentation – als „de[n] harte[n] Kern unseres sonst geringen Dissenses.“ (172) Mir scheint dagegen, dass der Dissens früher einsetzt, nämlich bei der Frage, wie zentral raumzeitliche Einzeldinge für die Ontologie sind. Ich halte sie für peripher, Koch für metaphysisch grundlegend (für das ontologische Grundfeld). Dabei teile ich aus anderen Gründen Kochs Vorbehalt gegen die Annahme, Einzeldinge seien im Allgemeinen durchgängig ontisch individuiert und deswegen im Allgemeinen hinsichtlich ihrer ontischen Individuation maximal modal robust (begriffsunabhängig). Im Unterschied zu Koch meine ich aber nicht, dass Raumzeitstellen erst dann auf eine geeignete Weise ontisch individuiert sind, wenn es unter den Einzeldingen „einige [gibt], die sich in indexikalischen Gedanken auf sich und andere Dinge beziehen können“<sup>111</sup>. Es würde hier zu weit führen, sich auf angemessene Weise mit den Details von Kochs Argumenten für ST zu befassen, was mindestens einen ganzen Aufsatz erforderte.

Daher an dieser Stelle vorerst nur eine kritische Rückfrage. In seiner Replik behauptet Koch, das folgende sei eine Konsequenz von ST: „Vielmehr musste der Urknall mit logisch-metaphysischer Notwendigkeit, die in der Physik unsichtbar bleibt, irgendwann zur Evolution von leiblichen Subjekten führen.“ (164) Mir scheint diese Konsequenz dagegen entweder Anlass einer *reductio* von ST oder eine überzogene Deutung ihrer Reichweite zu sein. Um mich eines Theorieinstrumentariums zu bedienen, das ich eigentlich ablehne, das Koch aber *mutatis mutandis* teilt: es ist doch wohl eine nahe mögliche Welt, in der das gesamte Universum indexikalisch und epistemisch blind bleibt.<sup>112</sup> Angenommen, es gäbe nur auf unserem Pla-

<sup>110</sup> Vgl. ausführlicher Gabriel (2015).

<sup>111</sup> Koch (2014a), 232.

<sup>112</sup> Zum folgenden vgl. freilich Kochs Ausführungen in Koch (2006), § 48, wo er konzidiert: „Eine Schwierigkeit, die Subjektivitätsthese zu akzeptieren, liegt zweifellos darin, daß wir von Zeiten wissen, zu denen es keine Menschen gab, und daß wir unsere je eigene Existenz wie auch die Existenz von Menschen überhaupt oder allfälligen anderen Intelligenzen für kontingent halten. Es sollte sich also ein Sinn angeben lassen, in dem jede(r) von uns und wir alle zusammen kontingente Wesen sind, welcher mit der Subjektivitätsthese vereinbar ist.“ (Koch [2006], 347) Allerdings antwortet er in dem Paragraphen selber nicht auf das Problem der kontingenten Existenz von Intelligenzen, sondern skizziert seine Auffassung von möglichen Welten als „nichteuklidische Raumzeiten“ (Koch [2006], 356). Damit vermeidet er zwar unter Umständen den Kontingenz-Einwand, aber nur, sofern dieser auf einer Lewis'schen Version der Metaphysik möglicher Welten aufbaut. Am Ende von § 50 kommt er zu dem Ergebnis: „In diesem abstrakten Sinn also bin ich tatsächlich ein notwendiges Wesen – aber auch nur in diesem Sinn, in dem von meiner konkreten körperlichen Gestalt und meiner besonderen Lebensgeschichte nichts übrigbleibt.“ (Koch [2006], 375)

neten Wesen, welche die für Kochs ST relevante epistemische Ausstattung mit sich bringen (Nachfrage: sind dies in Kochs Auffassung der wirklichen Welt nur Menschen oder gibt es auch vor Ort anders inkarnierte „Subjektivität in Raum und Zeit“, etwa all die Affen, die Zeigegesten verwenden?). Dann wäre ST dadurch widerlegt, dass es eine nahe mögliche Welt gibt, in der die Feinabstimmung aller Faktoren, die für die Evolution von deiktisch begabter Intelligenz in unserem Sonnensystem in Betracht zu ziehen sind, nicht gegeben ist. Koch schließt aus metaphysischen Gründen darauf, dass dasjenige, was unsere *de facto* besten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse über unser Sonnensystem besagen, *a priori* falsch ist. Dies ist jedenfalls eine krass-revisionäre metaphysische These, der ich mich nicht nur nicht anschließe, weil ich einen metametaphysischen Nihilismus vertrete, sondern weil ich diese These für unvereinbar mit den besten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen halte, über die wir überhaupt verfügen. Angenommen, in einer nahen möglichen Welt sei es bei einer epistemisch blinden Ursuppe auf unserem Planeten geblieben, weil etwa ein gigantischer Meteorit auf der Erde eingeschlagen wäre, der alle Überlebensparameter zunichte gemacht hätte. Stimmte Kochs Korollar aus ST, hätte irgendeine magische Kraft in der besagten möglichen Welt den Meteoriten noch rechtzeitig von seinem Kurs ablenken müssen. Freilich würde Koch sofort einwenden, dass diese Welt weder in modaler Nähe zur wirklichen noch auch nur eine mögliche ist. Meines Wissens ist eine solche Welt aber in jeder Standarddeutung dieses Ausdrucks (und unabhängig von Lewis' modalem Realismus) physikalisch möglich. Wir sind zwar kein Zufall (weil der Zufallsbegriff hier gar nicht anwendbar ist), aber sehr wohl das Ergebnis komplexer *kontingenter* Vorgänge, die erfreulicherweise zu unserem Hiersein geführt haben.

Nun meine ich aber, dass der harte Kern unseres Dissenses vielleicht gar nicht um ST kreist, sondern um die Frage des Status raumzeitlicher Einzeldinge für die Ontologie. Sollte Koch allerdings weitere Gründe dafür haben, SFO darauf verpflichten zu können, zu ST im Einzelnen Stellung zu beziehen, bin ich selbstverständlich bereit, genauer auf seine Überlegungen einzugehen.<sup>113</sup>

Eine weitere Dissensquelle ergibt sich in der Tat daraus, dass ich Kochs hermeneutischen Realismus als ontologischen Antirealismus einstufen würde, sofern dieser auf ST verpflichtet ist und damit „besagt, dass die Dinge zwar unabhängig von einzelnen Meinungen über sie existieren, aber nicht unabhängig davon, dass es überhaupt Meinungen und Begriffsverwender gibt.“ (164<sup>114</sup>) Genauer gibt es hier

---

Demnach existiere ich als notwendiges Wesen, sofern „ich“ mich „beschreibungs frei“ (Koch [2006], 374) bloß als mich selbst denke. Allerdings bin ich an dieser Stelle wiederum abweichender Meinung, da ich nicht glaube, dass man sich selbst beschreibungs frei als etwas denkt, wenn man sich bloß als sich selbst denkt, ein potenzieller Dissens, der freilich unter anderen Vorzeichen zu verhandeln wäre. Vermutlich liegt der harte Kern unseres Dissenses bzgl. ST in der Subjektivitätstheorie, da ich jede Form von beschreibungs freier Existenz ablehne (eine Konsequenz des „ontologischen Deskriptivismus“ [vgl. Gabriel (2015)], dem zufolge das Existenzprädikat immer nur auf etwas zutrifft, das so-und-so ist).

<sup>113</sup> Diese sind besonders zugespielt in Koch (2014a) formuliert.

<sup>114</sup> Rückfrage an Koch: Sind „Meinungen und Begriffsverwender“ auch auf die Weise im Rahmen einer abstraktionistischen Auffassung möglicher Welten auf beschreibungs freie Selbstverhältnisse reduzierbar wie er dies in Koch (2006) in Anspruch genommen hat, um sich gegen den Kontingenzeinwand zu verteidigen?

allerdings noch Deutungsspielraum. Natürlich möchte ich nicht behaupten, dass die Dinge, wie sie nun einmal liegen, unabhängig davon existieren, dass es Begriffsverwender gibt, was einfach aus der von metaphysischen Realisten allzu leicht übersehenen Tatsache folgt, dass es Begriffsverwender gibt. Meines Erachtens folgt nur aus keiner wahren Annahme, dass es keine Dinge gegeben hätte, hätte es niemals Begriffsverwender gegeben.

Machen wir es uns abschließend einfach und spielen ein bekanntes modifiziertes Gedankenexperiment durch, das ich  $\alpha\varphiελε \piάντας$  nenne.<sup>115</sup> Dieses Gedankenexperiment abstrahiert schrittweise von jeder contingent existierenden Person. Es wäre – jedenfalls *prima vista* – auch ST zufolge nicht metaphysisch unmöglich, dass es Jeb Bush nicht gäbe. Wir können Jeb Bush also aus dem Inventar einer nahen möglichen Welt streichen, ohne dass dort die ontischen Individuationsbedingungen aller Einzeldinge implodierten. Mit demselben Recht können wir auch Heinrich Henrich oder Jakob Jakobson streichen. Kurzum: Wir können jede einzelne Person aus dem Inventar einer nahen möglichen Welt streichen. ST impliziert aber, dass wir an irgendeiner Stelle aufhören müssen, von der Existenz von Personen zu abstrahieren. Doch an welcher Stelle? Wer von uns ist metaphysisch notwendig? Oder ist jeder einzelne von uns metaphysisch notwendig? Dies wäre eine wohl noch stärkere These als ST, da jetzt nicht nur die Existenz von irgendwelchen Begriffsverwendern zu irgendeinem Zeitpunkt metaphysisch notwendig sein soll, sondern sogar die Existenz jedes einzelnen existierenden Begriffsverwenders zu jedem einzelnen Zeitpunkt, zu dem dieser Begriffsverwender existiert. Solche Thesen übertreffen SFO bei weitem an Extravaganz.<sup>116</sup>

SFO und ST sind also in einigen vermutlich zentralen Hinsichten miteinander unvereinbar, weshalb auch SFO eine vom hermeneutischen Realismus unabhängige theoretische Option darstellt. Ich halte es dabei – wie viele deflationäre Ontologen – für einen theoretischen Vorteil von SFOs neutralem Realismus, dass „Existenz“ nicht als eine substanzelle metaphysische Eigenschaft aufgefasst werden muss, die primär wirklichen (kausal disponierten) Einzeldingen im Universum zukommt und allenfalls in einem uneigentlichen Sinn von weniger fundamentalen Realitäten ausgesagt werden kann. Im heute in philosophischen Zirkeln akzeptablen anglistischen Kükchenlatein gesagt: *Entia nec sunt reducenda nec eliminanda praeter necessitatem*.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Alexander, S. (1920), *Space, Time and Deity*, London.  
 Badiou, A. (1988), *L'être et l'événement*, Paris.  
 – (2006), *Logique des mondes: L'être et l'événement*, 2, Paris.

<sup>115</sup> In Anlehnung an Plotins radikalere Aufforderung  $\alpha\varphiελε \piάντα$  (Enn. V 3, 17, 38). Ich lasse dahingestellt, ob es denkbar ist, dass es überhaupt nichts gäbe und neige auch in dieser Sache eher zu Kochs Auffassung, dass dies unmöglich ist (so Koch [2006], § 37).

<sup>116</sup> Koch vermeidet all dies freilich um den Preis, dass man sich beschreibungsfrei gegeben sein kann, obwohl er andererseits bestreitet, dass es beschreibungsfreies Wissen durch Bekanntschaft gibt, so dass meine beschreibungsfreie Selbstvertrautheit demnach keine Form des Wissens sein dürfte. Wie gesagt, besteht hier vermutlich ein Dissens in der Subjektivitätstheorie.

- Berto, F. (2013), *Existence as a Real Property: The Ontology of Meinongianism*, Dordrecht.
- /Plabani, M. (2015), *Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide*, London.
- Buchheim, T. (2014), „Vorbemerkung“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 121/2, 351.
- Button, T. (2013), *The Limits of Realism*, Oxford.
- Carnap, R. (1950), „Empiricism, Semantics and Ontology“, in: *Revue Internationale de Philosophie* 4, 20–40. (Wiedgedruckt in: Ders., [21956], *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago).
- (1998), *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg.
- Chang, H. (2012), *Is Water H<sub>2</sub>O? Evidence, Realism and Pluralism*, Dordrecht.
- Dummett, M. (1993), *The Seas of Language*, New York.
- (2006), *Thought and Reality*, New York.
- Fichte, J. G. (1986), *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*, Hamburg.
- Fitting, M./Mendelsohn, R. L. (1998), *First-Order Modal Logic*, Dordrecht.
- Frank, M. (2014), „Ein Apriori-Argument für den globalen Realismus: Folgerungen aus Sartres ,ontologischen Beweis“, in: M. Gabriel (Hg.), *Der Neue Realismus*, Berlin, 154–170.
- Gabriel, M. (2006), „Saber y conciencia moral. Fichte o la doble verdad del escepticismo“, in: *Ideas y Valores* 55/132, 75–99.
- (2007), „Die metaphysische Wahrheit des Skeptizismus bei Schelling und Hegel“, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 5, 126–156.
  - (2008), „Anton Friedrich Koch: Versuch über Wahrheit und Zeit“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 4, 598–602.
  - (2009), *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*, Frankfurt a. M.
  - (2010), „Die Welt als konstitutiver Entzug“, in: G. Kreis/J. Bromand (Hgg.), *Was sich nicht sagen lässt: Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*. Berlin, 85–100.
  - (2011), *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*, New York/London [Taschenbuch: 2013].
  - (2012), „Dissens und Gegenstand: Vom Außenwelt- zum Weltproblem“, in: Ders. (Hg.), *Skeptizismus und Metaphysik (= Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 28), Berlin, 73–92.
  - (2013a), „Is the World as Such Good? The Question of Theodicy“, in: V. Hösle (Hg.), *Dimensions of Goodness*, Newcastle Upon Tyne, 45–65.
  - (2013b), „The Meaning of 'Existence' and the Contingency of Sense“, in: *Speculations* 4, 74–83.
  - (2013c), „Nachwort“, in: P. Boghossian (2013), *Angst vor der Wahrheit: Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*, Berlin, 135–156.
  - (2014a), *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des Wissens als Lektion des Skeptizismus*, 2., verbesserte und um ein Nachwort erweiterte Auflage, Freiburg/München.
  - (2014b), *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*, Freiburg/München.
  - (2014c), „Existenz, realistisch gedacht“, in: Ders. (Hg.), *Der Neue Realismus*, Berlin, 171–199.
  - (2014d), „Neutraler Realismus“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 121/2, 352–372.
  - (2014e), *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin.
  - (2015), *Fields of Sense. A New Realist Ontology*, Edinburgh.
- Gerhardt, V. (2012), *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins*, München.
- (2015), *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München.
- Habermas, J. (2004), *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.
- Hirsch, E. (2011), *Quantifier Variance and Realism. Essays in Metaontology*, New York.
- Horstmann, R.-P. (2015), „Fichte's Anti-Skeptical Programme: On the Anti-Skeptical Strategies in Fichte's Presentations of the *Wissenschaftslehre* 1794 to 1801/02“, in: S. Gardner/M. Grist (Hgg.), *The Transcendental Turn*, New York, 96–134.
- Horwich, P. (2010), *Truth*, New York.
- Ingarden, R. (1964 f.), *Der Streit um die Existenz der Welt*, 2 Bd., Tübingen.
- Johnston, M. (1988), „Self-deception and the Nature of Mind“, in: B. P. McLaughlin/A. O. Rorty (Hgg.), *Perspectives on Self-deception*, Berkeley, 63–91.
- (2007), „Objective Minds and the Objectivity of Our Minds“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 75/2, 233–68.
  - (2009), *Saving God: Religion after Idolatry*, Princeton.
- Kanev, A. (i. Ersch.), *Phenomenal Contents and Cognitive Limitations: Realism and Pluralism*.

- Koch, A. F. (2006), *Versuch über Wahrheit und Zeit*, Paderborn.
- (2012a), „Der metaphysische Realismus und seine skeptizistische Rückseite“, in: M. Gabriel (Hg.), *Skeptizismus und Metaphysik* (= *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 28), Berlin, 93–104.
  - (2012b), Rezension von: Gabriel, M. (2008), *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*, Freiburg/München, in: *Philosophische Rundschau* 59/2, 185–189.
  - (2014a), „Wir sind kein Zufall“, in: M. Gabriel (Hg.), *Der Neue Realismus*, Berlin, 230–243.
  - (2014b), *Die Evolution des logischen Raums: Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Tübingen.
- Kreis, G. (2015), *Negative Dialektik des Unendlichen*, Berlin (i. Ersch.).
- Künne, W. (1992), „Bolzanos blühender Baum: Plädoyer für eine nicht-epistemische Wahrheitsauffassung“, in: *Realismus und Antirealismus*, hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a.M., 224–244.
- (2002) „From Alethic Anti-Realism to Alethic Realism“, in: J. Conant/U. M. Zeglen (Hgg.), *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*, London, 144–165.
  - (2003), *Conceptions of Truth*, Oxford.
- Leibniz, G. W. (1971), *Mathematische Schriften* 3, hg. v. C. I. Gerhardt, Hildesheim/New York.
- (1996), *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, in: Ders., *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Frankfurt a. M.
- Lewis, D. K. (1986), *On the Plurality of Worlds*, Oxford.
- McGinn, C. (2003), *Logical Properties. Identity, Existence, Predication, Necessity, Truth*, Oxford.
- Meillassoux, Q. (2006), *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris.
- Meinong, A. (1988), *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*, Hamburg, 1988.
- Moore, A. W. (1990), *The Infinite*, London/New York.
- (2011), „Vats, Sets, and Tits“, in: J. Smith/P. Sullivan (Hgg.), *Transcendental Philosophy and Naturalism*, New York, 42–54.
- Nagel, T. (1986), *The View from Nowhere*, New York.
- Plantinga, A. (1983), „On Existentialism“, in: Ders. (Hg.), *Essays in the Metaphysics of Modality*, New York.
- Price, H. (2009), „Metaphysics after Carnap: The Ghost Who Walks?“, in: D. Chalmers/D. Manley/R. Wasserman (Hgg.), *Metametaphysics. New Essays On The Foundations Of Ontology*, New York, 320–346.
- (2011), *Naturalism without Mirrors*, Oxford.
- Priest, G. (2005), *Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality*, Oxford.
- (2014), *One. Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*, Oxford.
- Quine, W. V. O. (1953), „On What there Is“, in: Ders., *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA., 1–19.
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey.
- Rovane, C. (2013), *The Metaphysics and Ethics of Relativism*, Cambridge, MA.
- Schaffer, J. (2003), „Is There a Fundamental Level?“, in: *Noûs* 37/3, 498–517.
- Schiffer, S. (1996), „Language-Created Language-Independent Entities“, in: *Philosophical Topics* 24, 149–167.
- Schrödinger, E. (1996), *Nature and the Greeks. Science and Humanism*, Cambridge/New York/Melbourne.
- Searle, J. R. (1994), *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MA./London.
- Tetens, H. (2015), *Gott denken: Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart.
- Van Inwagen, P. (2009), *Metaphysics*, Boulder.
- (2014), *Existence. Essays in Ontology*, Cambridge.
- Walton, K. L. (2003), „Restricted Quantification, Negative Existentials, and Fiction“, in: *Dialectica* 57/2, 239–242.
- Willaschek, M. (2015), *Der mentale Zugang zur Welt: Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*. Frankfurt a. M.
- Williamson, T. (2004), „Past the Linguistic Turn?“, in: B. Leiter (Hg.), *The Future for Philosophy*, Oxford, 106–128.
- Wright, C. (1992), *Truth and Objectivity*, Cambridge, MA.

*gabrielm@uni-bonn.de*

## Existenz und Ontologie

Anmerkungen zu Markus Gabrels ontologischen Thesen

Johannes HÜBNER (Halle/S.)

Quine formuliert das ontologische Problem durch drei einsilbige Wörter: „Was gibt es?“<sup>1</sup> Über sinnvolle Probleme sollte man sinnvoll streiten können. Das ontologische Problem wäre nicht sinnvoll, wenn man eine ontologische Behauptung nur zurückweisen könnte, indem man sie zugleich bejahte. Quine hält es daher für eine gute Idee, sich vor der Diskussion des ontologischen Problems darüber zu verständigen, wie und wann man eigentlich eine Festlegung darüber eingeht, was es gibt. Diesem Zweck dient sein Kriterium der ontologischen Verpflichtung. Das Kriterium ist keine Antwort auf das ontologische Problem, sondern gehört zur Methodologie der Ontologie oder zur Metaontologie.

Auch wenn Quine nicht in erster Linie als Philosophiehistoriker bekannt ist, stimmt seine Formulierung im Kern mit der Bestimmung überein, die Aristoteles gibt: „Es gibt eine Wissenschaft, die das Seiende betrachtet, insofern es ist, und das, was diesem an sich zukommt.“ (*Metaphysik IV*, 1003a21 f.) Diese Wissenschaft darf man ‚Ontologie‘ nennen. Sie erforscht, welche Arten des Seienden es gibt und welche Abhängigkeitsverhältnisse verständlich machen, warum etwas zum Seienden zählt. Außerdem ordnet Aristoteles ihr die metaontologische Aufgabe zu, die Bedeutung von ‚sein‘ zu reflektieren. Er packt das in den Zusatz, es gelte auch das zu betrachten, was dem Seienden „an sich zukommt“.

Dagegen setzt Markus Gabriel, möglicherweise orientiert an Heidegger, die Ontologie mit einer metaontologischen Aufgabe gleich. Er versteht sie als „systematische Beantwortung der Frage, was ‚Existenz‘ bedeutet bzw. was Existenz ist“<sup>2</sup>. Dem entspricht die Bedeutung, die Gabriel seinem Existenzverständnis für seine (im üblichen Sinn des Worts) ontologischen Aussagen beilegt.<sup>3</sup> In diesem Beitrag thematiere ich zunächst den Existenzbegriff von Gabriel und gehe dann exemplarisch der Frage nach, welche Konsequenzen er für die Ontologie (im üblichen Sinn des Worts) hat. Als Beispiele wähle ich zwei Themen, mit denen Gabriel seine Position pro-

---

<sup>1</sup> Vgl. Quine (1980), 1.

<sup>2</sup> Gabriel (2014a), 363.

<sup>3</sup> Gabriel unterstellt dem Existenzbegriff eine zentrale Rolle für seine Thesen über Realismus und Antirealismus (2014b), 195 sowie für die von ihm sogenannten Thesen des „ontologischen Pluralismus“ (2014a), 365 und des „metametaphysischen Nihilismus“ (2013), 96–98; (2014b), 196 f.

filiert, die Existenz fiktionaler Objekte und Realismusfragen. Es wird sich zeigen, dass metaontologische Annahmen über die Bedeutung von ‚existieren‘ einerseits ontologische Thesen unmöglich machen können, und dass aus ihnen andererseits nicht ohne weiteres ontologische Thesen darüber herausspringen, was existiert.

### I. Was heißt es, in einem Sinnfeld zu erscheinen?

Gabriel definiert ‚existieren‘ mit ‚in einem Sinnfeld erscheinen‘.<sup>4</sup> Etwas existiert also genau dann, wenn es ein Sinnfeld gibt oder ein Sinnfeld existiert, in dem es erscheint (Gabriel macht zwischen ‚existiert‘ und ‚es gibt‘ keinen Bedeutungsunterschied, und ich mache es auch nicht). Ich werde das nicht als begründete These behandeln, sondern als Festsetzung. Gabriel stellt seine Auffassung über Existenz in dem Aufsatz „Neutraler Realismus“ insofern verkürzt dar,<sup>5</sup> als sie Sinnfelder mit Bereichen, Erscheinen mit Vorkommen und in der Konsequenz Existenz mit Vorkommen in einem Bereich gleichsetzt. Eine vollständigere Darstellung müsste berücksichtigen, dass Erscheinen im Sinn von Gabriel nicht dasselbe sein muss wie Vorkommen und dass Sinnfelder nicht zwingend mit Bereichen (oder Gegenstandsbereichen) identisch sind.<sup>6</sup>

Was es heißt, in einem Sinnfeld zu erscheinen, ist vor allem deshalb unklar, weil die Bedeutung von ‚Sinnfeld‘ unklar ist. Mal hat es den Anschein, als seien Gegenstandsbereiche eine Art von Sinnfeldern,<sup>7</sup> mal sieht es so aus, als seien Sinnfelder niemals Gegenstandsbereiche.<sup>8</sup> Einmal scheint Gabriel zwischen Bereichen und Gegenstandsbereichen unterscheiden zu wollen, ein andermal nicht.<sup>9</sup> Die Welt gilt bald als Sinnfeld,<sup>10</sup> bald nicht.<sup>11</sup> Wenig ermutigend ist diese Aussage: „Allgemein gilt, dass nichts für alle Sinnfelder gilt.“<sup>12</sup> Möglicherweise soll für Sinnfelder lediglich Familienähnlichkeit angenommen werden. Das wäre zwar merkwürdig, denn der Ausdruck ‚Sinnfeld‘ ist ein technischer Ausdruck, der die Bedeutung hat, die ihm zugewiesen wird. Aber selbst wenn Familienähnlichkeit bestehen sollte, müsste wenigstens eine disjunktive Bestimmung möglich sein. Wer die Position von Gabriel bewerten möchte, kommt jedenfalls nicht umhin, Interpretationshypthesen zu bilden.

Die folgenden Überlegungen entwickeln eine Deutung, was Gabriel mit ‚in einem Sinnfeld erscheinen‘ meint, oder was er meinen sollte, um zu vielen Aussagen berechtigt zu sein, die er trifft. Ich erhebe nicht den Anspruch, eine Lesart anzubieten,

---

<sup>4</sup> Vgl. Gabriel (2014a), 365; (2014b), 196.

<sup>5</sup> Vgl. Gabriel (2014a), 365 f.

<sup>6</sup> Vgl. Gabriel (2013), 87; 89.

<sup>7</sup> Vgl. Gabriel (2013), 89.

<sup>8</sup> Vgl. Gabriel (2013), 113.

<sup>9</sup> Vgl. Gabriel (2013), 89; 113.

<sup>10</sup> Vgl. Gabriel (2013), 97.

<sup>11</sup> Vgl. Gabriel (2014b), 198.

<sup>12</sup> Gabriel (2014b), 198.

unter welcher alle einschlägigen (mir bekannten) Aussagen von Gabriel konsistent sind. Es ist unklar, ob es eine solche Lesart gibt.

### (1) Extensionale Lesarten

„Existieren‘ soll soviel heißen wie ‚in einem Sinnfeld erscheinen‘, und das wird von Gabriel (verkürzt) mit ‚in einem Bereich vorkommen‘ erklärt. Letzteres legt eine extensionale Deutung für ‚in einem Sinnfeld erscheinen‘ nahe. Catharina Diehl und Tobias Rosefeldt haben bereits zwei extensionale Optionen erprobt.<sup>13</sup> In der mereologischen Lesart meint der Ausdruck, (echter oder unechter) Teil eines Ganzen zu sein; in der mengentheoretischen Lesart, Element einer Menge zu sein. Der Maßstab von Diehl und Rosefeldt ist, in welcher Lesart Gabrels Argument gegen die Existenz der Welt am ehesten zugleich überzeugend und nicht-trivial sein könnte. Für die allgemeinere Frage, ob extensionale Deutungen überhaupt angemessen sind, sind weitere Aspekte relevant.

Die mereologische Lesart scheidet aus, weil die Teil-Ganze-Beziehung transitiv ist. Wenn  $a$  Teil von  $b$  und  $b$  Teil von  $c$  ist, dann ist  $a$  Teil von  $c$ . Die Transitivität führt zu einer Schwierigkeit im Zusammenhang mit der Einbettung von Sinnfeldern in Sinnfelder. In einer Fiktion kann fingiert und halluziniert werden. Im Inhalt des *Macbeth* halluziniert Macbeth beispielsweise einen Dolch.<sup>14</sup> In dem einen Sinnfeld, dem Inhalt des *Macbeth*, erscheint ein zweites Sinnfeld, die Halluzination von Macbeth, in dem wiederum ein Dolch erscheint. Bei der mereologischen Lesart würde folgen, dass der Dolch im Inhalt des *Macbeth* erscheint und damit existiert, was aber nicht folgen soll. Selbst wenn die Vorstellung von Macbeth veridisch wäre, dürfte nicht aus dem Haben der Vorstellung allein schon folgen, dass der Dolch in der Handlung des *Macbeth* existiert. Allgemein sollte die Relation des Erscheinens nicht als transitiv aufgefasst werden.

#### *Nicht-Transitivität:*

Wenn  $a$  in  $S_1$  erscheint und  $S_1$  in  $S_2$ , folgt nicht, dass  $a$  auch in  $S_2$  erscheint.

Ein weiteres Argument für die Nicht-Transitivität besteht darin, dass man eine Existenzannahme nicht konsistent zurückweisen könnte, wenn das Erscheinen transitiv wäre. Denn in der Zurückweisung würden die zurückgewiesene Annahme und, wenn Transitivität bestünde, auch die Objekte erscheinen, deren Annahme gerade zurückgewiesen werden soll. (Es sollte aber möglich sein, dass  $a$  auch in  $S_2$  erscheint, wenn  $a$  in  $S_1$  erscheint und  $S_1$  in  $S_2$ .) Deshalb kommt die mereologische Lesart für Gabriel nicht in Betracht.

Da nach Gabriel beispielsweise Wohnzimmer Gegenstandsbereiche<sup>15</sup> sein sollen

<sup>13</sup> Vgl. Diehl/Rosefeldt (2015).

<sup>14</sup> Kripke (2013), 59 benutzt dieses Beispiel, um zu zeigen, dass man auch auf der Ebene von fiktionalen Texten Einbildung und Wirkliches unterscheiden muss. Gabriel (2013), 117 f. respektiert diesen Punkt.

<sup>15</sup> Vgl. Gabriel (2013), 36.

und Gegenstandsbereiche (wohl) als Sinnfelder zählen, bekommt man gelegentlich den Eindruck, in einem Sinnfeld zu erscheinen, könne nach Gabriel heißen, sich an einem Ort zu befinden. Er bezeichnet Sinnfelder als „Orte, an denen überhaupt etwas erscheint“<sup>16</sup>. Die örtliche Deutung, in einem Sinnfeld zu erscheinen, heiße, an einem Ort zu sein, scheidet allerdings ebenfalls aus, denn auch die Relation, an einem Ort zu sein, ist transitiv.

Die mengentheoretische Lesart hat insofern einen Vorzug, als die Elementschaftsbeziehung nicht transitiv ist. Allerdings steht auch sie mit einer Intention von Gabriel in Konflikt. Es soll gelten, dass etwas je nachdem, in welchem Sinnfeld es erscheint, eine Eigenschaft hat oder nicht hat. So erklärt Gabriel: „Gustav von Aschenbach ist je nach Sinnfeld in Venedig gewesen – oder auch nicht.“<sup>17</sup> Wenn dasselbe in verschiedenen Weisen erscheinen kann, dann deshalb, „weil es verschiedenen Sinnfeldern angehört“<sup>18</sup>. Nicht nur die Existenz von etwas, auch seine Beschaffenheit ist sinnfeldabhängig.

#### *Sinnfeldabhängigkeit von Eigenschaften:*

Wenn  $a$  in dem Sinnfeld  $S_1 F$  ist, und wenn  $a$  auch in  $S_2$  erscheint, folgt nicht, dass  $a$  auch in  $S_2 F$  ist.

Dagegen gilt nicht, dass die Eigenschaften von etwas davon abhängen, von welchen Mengen es Element ist. Deshalb kommt auch die mengentheoretische Lesart nicht in Betracht.

#### (2) Eine intensionale Lesart

Die Ausdrücke, mit denen Gabriel ‚existieren‘ definiert, nämlich ‚erscheinen‘ und ‚Sinnfeld‘, legen eine intensionale Lesart für ‚in einem Sinnfeld erscheinen‘ nahe. Zunächst zur Bedeutung von ‚erscheinen‘. Der Ausdruck hat im üblichen philosophischen Sprachgebrauch die zu ‚repräsentieren‘ konverse Bedeutung: Etwas erscheint einer Person (oder allgemeiner einem mit Intentionalität begabten Wesen) genau dann, wenn sie es repräsentiert oder sich auf es bezieht. Auch Gabriel führt den Ausdruck in diesem Sinn ein. So erklärt er, dass Falsches erscheinen könne.<sup>19</sup> Daher sollte Folgendes seinen Absichten entsprechen: Was immer repräsentiert werden kann, kann erscheinen, seien es propositionale Inhalte (etwa, dass es Hexen gibt) oder intentionale Objekte (z.B. Hexen).

Allerdings weicht Gabriel insofern vom gängigen Sprachgebrauch ab, als etwas in einem Sinnfeld erscheinen kann, ohne durch „uns“ oder sonst ein intentionales Wesen repräsentiert zu werden.<sup>20</sup> Erscheinen ist also nicht zwingend Erscheinen-für, ebenso wenig, wie Vorkommen ein Vorkommen-für sein muss. (Andernfalls

<sup>16</sup> Vgl. Gabriel (2013), 68.

<sup>17</sup> Gabriel (2013), 92.

<sup>18</sup> Gabriel (2014b), 196.

<sup>19</sup> Vgl. Gabriel (2013), 88.

<sup>20</sup> Vgl. Gabriel (2013), 88, 92.

wäre Gabriel auf einen Antirealismus festgelegt, was er vermeiden möchte.) Zum Vergleich: Propositionen im Sinn von Frege (er nennt sie ‚Gedanken‘) müssen nicht gedacht werden; die *sensibilia* der frühen Sinnesdatentheorien von Moore und Russell müssen nicht bewusst sein.<sup>21</sup> Was erscheint, so kann man zusammenfassen, ist ein möglicher propositionaler Inhalt oder ein mögliches intentionales Objekt. Gabriel konzentriert sich auf intentionale Objekte; ich folge ihm darin.

Wenn etwas erscheint, dann stets in einer bestimmten Weise oder als etwas. Diesen Aspekt nimmt Gabriel durch die Rede von Sinnfeldern auf. Sie liefern Perspektiven auf Gegenstände. Gabriel erklärt, was mit ‚Sinnfeld‘ gemeint ist, mehrfach mit Rekurs auf den Begriff des sprachlichen Sinns bei Frege.<sup>22</sup> Der Begriff des Sinns ist zwar semantisch, wird von Frege aber auf der epistemischen Ebene eingeführt. Der Sinn eines Ausdrucks wird als Gegebenheitsweise des Bezugsobjekts bestimmt.<sup>23</sup> Allgemein bestimmt der Sinn eines Ausdrucks, wie etwas beschaffen sein müsste, um das Bezugsobjekt des Ausdrucks zu sein.<sup>24</sup> Analog gilt: Was immer in einem Sinnfeld erscheint, erscheint in einer bestimmten Weise oder unter einer bestimmten Beschaffenheit (auch wenn es nicht unbedingt jemanden in einer bestimmten Weise erscheint). Sinnfelder implizieren Bedingungen, die das in ihnen Erscheinende erfüllt. Sie müssen nicht sprachlich ausgedrückt oder einem intentionalen Wesen bewusst sein.

Die Bedeutungserklärung legt nahe, dass Sinnfelder nach Gabriel Fregesche Sinne sind oder von ihm so aufgefasst werden sollten. Diese Hypothese stimmt mit weiteren Annahmen von Gabriel überein: Sinnfelder sind oder entsprechen Beschreibungen;<sup>25</sup> sie unterscheiden sich dadurch untereinander, dass sie Gegenstände unterschiedlich präsentieren.<sup>26</sup> Außerdem passt die Hypothese gut zu vielen von Gabrels Beispielen für Sinnfelder. Im *Faust* erscheint Faust; in den Vorstellungen von Hexenjägern erscheinen Hexen; in einer physikalischen Theorie erscheinen physikalische Gegenstände. Ich gehe davon aus, dass die Beispiele jeweils auf die Inhaltsebene zu beziehen sind, dass Faust also im *Inhalt* des Faust erscheint und nicht in diesem und jenem Exemplar des Werks.

Die Hypothese passt nicht zu allen Beispielen für Sinnfelder.<sup>27</sup> Das heißt aber

<sup>21</sup> Vgl. Frege (1986b), 49–52; Moore (1913–14), 356; Russell (1917), 143. Der Ausdruck *sensibilia* ist von Russell; Moore spricht von *sensibles*.

<sup>22</sup> Gabriel (2013), 90 f.; (2014b), 195.

<sup>23</sup> Vgl. Frege (1986a), 40 f.

<sup>24</sup> Gabriel verzeichnet gelegentlich die Positionen seiner Gewährsleute. In Bezug auf Frege schreibt er: „Freges ‚Art[en] des Gegebenseins‘ kommen nicht nur in seiner logischen Semantik, der *Begriffsschrift*, zur Anwendung, sie erklären nicht nur semantische oder logische Synonymie wie diejenige, die in mathematischen Gleichungen ausgedrückt wird.“ (2014b), 195. In diesem Zitat stecken zwei Fehler: Erstens verfügt Frege in der *Begriffsschrift* noch nicht über den Begriff des Gegebenseins. Zweitens wird der Sinnbegriff nicht benötigt, um Synonymie zu erklären. Vielmehr wird er benötigt, um den möglichen Informationsgehalt von wahren Identitätssätzen zu erklären. Wären die wahren Identitätssätze Synonymie-Behauptungen, müsste jeder kompetente Sprecher aufgrund seiner Sprachkompetenz einsehen, dass sie wahr sind. Dann könnten wahre Identitätssätze niemals Informationswert haben.

<sup>25</sup> Vgl. Gabriel (2014b), 197.

<sup>26</sup> Vgl. Gabriel (2014b), 196.

<sup>27</sup> Hier sind einige Beispiele: Eine Schifffahrt auf dem Amazonas, ein Traum und eine physikalische Gleichung (2013), 112, die Erde, ausgemalte Galaxien und physikalische Gedankenexperimente (2013), 123.

nicht, dass sie unangemessen und ihre Diskussion entbehrlich wäre. Denn da die extensionalen Lesarten nicht in Frage kommen, ist unklar, welcher Begriff von Sinnfeld überhaupt dazu berechtigen könnte, an den fraglichen Beispielen festzuhalten. Und wenn Gabriel tatsächlich eine disjunktive Bestimmung ansetzen würde und nur manche Sinnfelder angemessen als Fregesche Sinne aufgefasst werden könnten, wäre es sinnvoll, sich wenigstens über diese Sinnfelder zu verständigen.

Für das Folgende wird die Gleichsetzung von Sinnfeldern mit Fregeschen Sinnen unterstellt. In Kombination mit der Bedeutung von ‚erscheinen‘ ergibt sich, dass ‚in einem Sinnfeld erscheinen‘ als intensionaler Operator zu verstehen ist:

*Intensionale Deutung:*

Sinnfelder sind Fregesche Sinne; ‚*a* erscheint in dem Sinnfeld *S* als *F*‘ heißt so viel wie ‚gemäß dem Sinnfeld *S* ist *a F*‘.

Die singuläre Existenzbehauptung, dass *a* existiert, sprich dass *a simpliciter* in einem Sinnfeld *S* erscheint, heißt, dass gemäß einem Sinnfeld *S* *a* irgendwie beschaffen ist. Analoges gilt für das Erscheinen von *Fs* in einem Sinnfeld *S*. Die allgemeine Existenzaussage, dass *Fs* existieren, heißt, dass gemäß einem Sinnfeld *Fs* irgendwie beschaffen sind.

Mit der intensionalen Deutung entfallen die Schwierigkeiten, an denen die extensionalen Lesarten scheitern. Die Nicht-Transitivität ist gewährleistet. Denn wenn gemäß *S*<sub>1</sub> *a* irgendwie ist und gemäß *S*<sub>2</sub> *S*<sub>1</sub> irgendwie ist, folgt nicht, dass auch gemäß *S*<sub>2</sub> *a* irgendwie ist. Auch die Sinnfeldabhängigkeit von Eigenschaften ist eingehalten. Denn wenn gemäß Sinnfeld *S*<sub>1</sub> *a F* ist, und wenn auch gemäß *S*<sub>2</sub> *a* irgendwie ist, folgt nicht, dass auch gemäß *S*<sub>2</sub> *a F* ist. Zwei verschiedene Sinne können dasselbe Objekt in verschiedenen Weisen charakterisieren. Aus diesem Grund gilt das Gesetz der Ersetzbarkeit nicht für Sinnfeld-Sätze:

*Fehlschlag der Ersetzbarkeit:*

Wenn *a* identisch mit *b* ist, folgt aus einem Satz der Form ‚in *S*<sub>1</sub> ist *a F*‘ nicht ein Satz der Form ‚in *S*<sub>1</sub> ist *b F*‘.

Da Sätze, für die das Gesetz der Ersetzbarkeit nicht gilt, intensional sind, besagt der Fehlschlag, dass Sinnfeld-Sätze intensional sind.

Die intensionale Hypothese ist freilich in einigen Hinsichten unbestimmt. Es ist unklar, ob ein Sinnfeld einen minimalen Umfang haben muss.<sup>28</sup> Ferner haben bei Frege nicht nur Sätze Sinn, sondern auch Satzbestandteile, die keine Sätze sind. Daher stellt sich die Frage, ob Sinnfelder so etwas wie Satzsinne sein sollen, also propositionale Inhalte, oder so etwas wie Erscheinungsweisen von Individuen, oder Erscheinungsweisen von Eigenschaften, oder alles zusammen. Ich beschränke mich

---

Traum, Gleichung, ausgemalte Galaxien und Gedankenexperimente passen zu der Hypothese, die Erde dagegen nicht; ob die Schifffahrt passt, hängt von der zugrunde gelegten Konzeption von Ereignissen ab.

<sup>28</sup> Möglicherweise ergibt sich ein minimaler Umfang durch die Forderung, dass ein Sinnfeld Regeln implizieren muss, die es erlauben, etwas Erscheinendes von etwas anderem Erscheinenden abzugrenzen. Die Forderung könnte durch die Idee von Gabriel motiviert sein, dass etwas Existierendes sich von anderem unterscheiden muss (2013), 74.

auf die Annahme, dass wenigstens propositionale Inhalte Sinnfelder konstituieren können.<sup>29</sup>

## II. Fiktionale Objekte

### (1) Wie legt man sich auf die Existenz fiktionaler Objekte fest?

Wie wirkt sich Gabriels Existenzbegriff auf ontologische Fragen aus? Zunächst zur Existenz fiktionaler Gegenstände; so nenne ich, auch wenn das nicht ganz angemessen ist, fiktionale Objekte im engeren Sinn wie Harry Potter und sämtliche imaginären, eingebildeten und sonstigen intentionalen Objekte, die man gemeinhin als nicht existierend auffasst. Gabriel vertritt *prima facie* eine robuste Position. Wir existieren und die fiktionalen Objekte existieren nach Gabriel ebenfalls, und zwar in keinem anderen Sinn, als wir das tun. Es ist allerdings fraglich, wie robust die Position von Gabriel eigentlich ist.

Faust existiere, so meint Gabriel, weil es in *Faust* der Fall sei, dass Faust wirklich existiere.<sup>30</sup> Russell weist derartige Aussagen in einer Kritik an Meinong zurück: „Zu sagen, dass Einhörner eine Existenz in der Wappenkunde haben, oder in der Literatur, oder in der Einbildung, ist eine höchst erbärmliche und armselige Ausflucht.“<sup>31</sup> Man denke sich ein Kind, das eine Geschichte über Einhörner hört und von der Frage umgetrieben wird, ob es Einhörner gibt. Es wird die Auskunft, dass es Einhörner in der Geschichte gibt, als Ausflucht empfinden, denn damit bleibt die Frage offen, ob es Einhörner nun gibt oder nicht. Möchte Gabriel bei der Ausflucht stehen bleiben? Das ist nicht ganz klar. Zwei Alternativen kommen in Betracht.

(i) Die intensionale Hypothese legt einen Relativismus nahe, wonach Existenzaussagen als Berichte darüber zu verstehen sind, was gemäß einem Sinnfeld existiert. Dann würde man sich mit einer Existenzaussage über Faust gar nicht auf die Existenz von Faust festlegen, sondern allenfalls auf die eines einschlägigen Sinnfelds. Eine der grammatischen Form nach nicht relativierte Existenzaussage wäre elliptisch zu lesen, als Abkürzung einer explizit auf ein Sinnfeld relativierten Aussage. Die relativistische Option führt zu einem Problem: Wie legt man sich auf die Existenz von etwas fest?<sup>32</sup> Das Problem lässt sich teilweise beheben, indem man

<sup>29</sup> Gabriel (2014a), 360 scheint eine Abneigung gegen Propositionen zu haben. Er zieht die Rede von Tatsachen vor, die „von sich her Wahrheiten“ seien. Mit Blick darauf sei angemerkt, dass der Begriff der Proposition nicht ausschließt, wie Frege wahre Propositionen mit Tatsachen gleichzusetzen und Tatsachen als Wahrheiten „von sich her“ aufzufassen. – Gabriel gibt folgende Bedeutungserklärung für ‚Tatsache‘: „Unter einer Tatsache verstehe ich etwas, was über etwas wahr ist. Es ist wahr über mich, dass ich gerade vor meinem Bildschirm sitze, es ist wahr über Frankfurt, dass es östlich von Paris liegt ...“ (360). Das legt nahe, dass es nicht wahr über Gabriel ist, dass Frankfurt östlich von Paris liegt, und nicht wahr über Frankfurt, dass Gabriel gerade an seinem Bildschirm sitzt. Demnach wäre eine Tatsache ein offener Satz oder eine propositionale Funktion. Das entspricht kaum den Absichten von Gabriel.

<sup>30</sup> Vgl. Gabriel (2014a), 366.

<sup>31</sup> Russell (1919), 169.

<sup>32</sup> Die Diskussion der relativistischen Option folgt dem Muster von Boghossian (2006), Kap. 4.

eine Klausel hinzunimmt, wonach ein Sprecher ein Sinnfeld akzeptiert, dem gemäß das und das existiert:

*Ontologische Festlegung, Stufe 1:*

Es gibt ein Sinnfeld, das ich akzeptiere, dem gemäß *a* irgendwie ist (*Fs* irgendwie sind).

Ein Sinnfeld zu akzeptieren, heißt dabei nicht lediglich, seine Existenz anzuerkennen – das ist schon für bloße Berichte darüber nötig, was in einem Sinnfeld erscheint. Es muss heißen, um einen allgemeinen Ausdruck zu verwenden, den Geltungsanspruch eines Sinnfelds anzuerkennen. Wenn Sinnfelder so etwas wie Regeln wären, würde es heißen, sich durch die Regeln binden zu lassen. Wenn, wie hier angenommen wird, Sinnfelder aus Propositionen bestehen, heißt es, ihre Wahrheit anzuerkennen. Ob man Einhörner für existierend hält, hängt also davon ab, ob man Einhorn-Geschichten für wahr hält. Ob Einhörner existieren, hängt davon ab, ob Einhorn-Geschichten wahr sind.

Damit sind wir bei einer Umformulierung von Quines Kriterium der ontologischen Verpflichtung auf der Ebene von Propositionen gelandet. Um die eigenen ontologischen Verpflichtungen zu eruieren, prüfe man, so Quine, welche Sätze man für wahr hält, und welche (nicht als bloße Redeweisen weg zu erklärenden) Existenzsätze sie implizieren.<sup>33</sup> Dieses Zwischenergebnis ist aus der Perspektive von Gabriel unerfreulich, denn es macht seine Ambitionen in Bezug auf die Existenz fiktionaler Objekte zunichte: Solche Objekte, so muss nun gesagt werden, existieren nicht, da die Sinnfelder, in denen sie erscheinen, nicht wahr sind.

Außerdem ist soweit nur ein Teil des Problems der Festlegung gelöst. Der zweite Teil ist ein Regressproblem. Um die Existenz von *a* anzunehmen, muss man die Existenz und Wahrheit eines Sinnfelds annehmen. Um das zu tun, muss man wiederum die Existenz und Wahrheit eines weiteren Sinnfelds annehmen, etc. Anders gesagt, um eine ontologische Festlegung der Stufe 1 zu treffen, muss man streng genommen sagen:

*Ontologische Festlegung, Stufe 2:*

Es gibt ein Sinnfeld, das ich akzeptiere, dem gemäß es ein Sinnfeld gibt, das ich akzeptiere, dem gemäß *a* irgendwie ist (*Fs* irgendwie sind).

Offensichtlich ergibt sich ein Regress, denn für Stufe 2 und jede weitere Stufe muss man wieder eine Stufe aufsteigen, um die ontologische Festlegung zu treffen. Man müsste eine unendlich lange Proposition bejahen. Weil wir endlichen Wesen keine unendlich langen Propositionen erfassen können, könnten wir keine ontologischen Festlegungen eingehen.

Man beachte, dass sich das Regressproblem für Gabriel grundsätzlich und unabhängig von der intensionalen Hypothese stellt. Das Problem wird durch die Festlegung erzeugt, dass ‚existieren‘ immer sinnfeldrelativ zu verstehen ist. Sofern etwas genau dann existiert, wenn ein Sinnfeld existiert, in dem es erscheint, muss jede Existenzaussage in eine weitere Existenzaussage eingebettet werden, ganz gleich,

---

<sup>33</sup> Vgl. Quine (1980), 13.

wie genau ‚in einem Sinnfeld erscheinen‘ verstanden wird. Gabriel ist sich des Problems bewusst,<sup>34</sup> aber das allein ist keine Lösung.

Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Gabrels Existenzbegriff und der Ontologie erhält eine ernüchternde Antwort: Die Verwendung des Existenzbegriffs hätte die Konsequenz, ontologische Debatten unmöglich zu machen, weil man mit dem Existenzbegriff ontologische Festlegungen nicht verstehen und eingehen könnte. Der ontologische Realismus (s. u.) ließe sich nicht formulieren. Was tun?

(ii) An dieser Stelle ist Gabriel zu empfehlen, die problemerzeugende Annahme aufzugeben und einen nicht auf Sinnfelder relativierten Existenzbegriff zuzulassen. Der absolute Existenzbegriff würde es erlauben zu sagen, dass Sinnfelder existieren, Punkt.

Außerdem würde eine robuste Position in Bezug auf die Existenz fiktionaler Objekte möglich. Ohne Relativierung könnte gesagt werden, dass Gegenstände existieren, weil sie in Sinnfeldern erscheinen. Das ließe sich mit der zusätzlichen Annahme ausdrücken, dass Sinnfeld-Sätze der Regel der Existenzverallgemeinerung gehorchen:

*Existenzregel 1:*

Es gibt etwas, das *a* ist, wenn es ein Sinnfeld gibt, in dem *a* erscheint.

Das zweimal verwendete ‚es gibt‘ ist dabei nicht relativiert zu lesen. Sätze gelten als intensional, wenn sie der Regel der Existenzverallgemeinerung nicht gehorchen. Dieses Kriterium für Intensionalität würden Sinnfeld-Sätze also nicht erfüllen.

Gabrels Existenzbejahungen in Bezug auf Einhörner und Hexen etc. legen nahe, dass er Sympathie für eine weitere Regel haben sollte (die hier gegebene Formulierung muss noch modifiziert werden):

*Existenzregel 2 (vorläufige Version):*

Es gibt etwas, das *F* ist, wenn es ein Sinnfeld gibt, in dem etwas als *F* erscheint.

Dabei sind Einsetzungen für ‚*F*‘ auf Artwörter zu beschränken; andernfalls würde folgen, dass etwas alle Eigenschaften hat, unter denen es in einem Sinnfeld erscheint (s. u.). Die Existenzregeln markieren einen deutlichen Kontrast zu Frege. Sie koppeln, mit Frege gesprochen, Sinn und Bezug derart, dass jedem Sinn ein existierendes Bezugsobjekt entspricht.

Damit lassen sich die Probleme beheben, an denen die relativistische Option krankt: Ontologische Verpflichtungen werden formulierbar; die Existenz von Einhörnern und beliebigen anderen fiktionalen Objekten wird gesichert. Im Sinn der Kopplung von Sinn und Bezug kann man auch die These des sogenannten „Neuen Realismus“ verstehen; damit meint Gabriel „die systematische Anerkennung der Tatsache, dass unsere Gedanken über Reales genau so real sind wie alles andere“<sup>35</sup>. Da es nicht neu ist, Gedanken im Sinn von Akten des Denkens als real anzuerkennen, ist anzunehmen, dass es um Gedanken im Sinn von gedachten Inhalten geht.

<sup>34</sup> Vgl. Gabriel (2013), 102 f.

<sup>35</sup> Gabriel (2014b), 192.

Demnach besagt der Neue Realismus im Sinn von Gabriel, dass alles Gedachte wirklich ist. In traditioneller Terminologie gesprochen, negiert der Neue Realismus im Sinn von Gabriel einen absoluten Unterschied zwischen intentionaler Existenz einerseits und wirklicher Existenz andererseits.

Mit Blick auf den Zusammenhang zwischen Existenzbegriff und Ontologie ist zu beachten, dass sich die beiden Existenzregeln *nicht* aus der Bedeutung von ‚existieren‘ ergeben. Die Annahme eines nicht sinnfeldrelativen Existenzbegriffs macht es möglich, die Existenzregeln zu formulieren, impliziert sie aber nicht. Die Regeln sind zusätzliche Postulate. Möglicherweise lassen sich gute Argumente für sie anführen. Aber nichts von dem hier Gesagten und nichts von dem, was sich bei Gabriel findet, stellt eine Begründung dar. Die Regeln sind eingeführt, weil sie es Gabriel erlauben, die Existenz fiktionaler Objekte zu behaupten. Wenn man einen ontologischen Streit führen und die Existenz fiktionaler Objekte anzweifeln wollte, müsste man die Regeln in Frage stellen und nicht den Existenzbegriff uminterpretieren.

Das Ergebnis lässt sich als Dilemma formulieren. Entweder hält Gabriel daran fest, dass die Bedeutung von ‚existieren‘ stets sinnfeldrelativ zu verstehen ist, oder er tut das nicht. Wenn ja, ergibt sich die verheerende Konsequenz, dass Existenzannahmen nicht mehr getroffen werden könnten. Wenn nicht, gibt Gabriel eine Position auf, die im Zentrum seiner projektierten Sinnfeldontologie zu stehen scheint. Offensichtlich ist die zweite Alternative zu bevorzugen.

## (2) Eigenschaften von fiktionalen Objekten

Es ist klar, dass Gabriel fiktionalen Objekten Existenz zusprechen möchte. Weniger klar ist, welche Eigenschaften fiktionale Objekte nach Gabriel haben. Man bekommt gelegentlich den Eindruck, als wolle er den fiktionalen Objekten für beliebige Sinnfelder die Eigenschaften zusprechen, unter denen sie in einem Sinnfeld erscheinen.<sup>36</sup> Das würde sich aber nicht mit der Sinnfeldabhängigkeit von Eigenschaften vertragen. Außerdem stünde es in Konflikt mit anderen Aussagen von Gabriel. Geträumte Couchtische und eingebildete Geldscheine sind, so erklärt er, nicht materiell.<sup>37</sup> Wenn man sich, um eines seiner Beispiele zu verwenden, einen schleimigen grünen Außerirdischen vorstellt,<sup>38</sup> handelt die Vorstellung von etwas, das nicht materiell ist. Da nichts schleimig sein kann, ohne materiell zu sein, sollte Gabriel dem Außerirdischen absprechen, schleimig zu sein. Das legt eine Verallgemeinerung nahe: Fiktionale Objekte sind stets abstrakt, während nicht fiktionale Objekte auch konkret sein können.

Bei dieser Position ist es unvermeidlich, eine Unterscheidung zu treffen, auf die Diehl und Rosefeldt hinweisen, nämlich die zwischen dem Haben einer Eigenschaft

<sup>36</sup> Dann würde Gabriel die These, die Diehl und Rosefeldt (2015) „Kontinuität“ nennen, in ihrer starken Lesart vertreten. Sinnfelder müssten dann so etwas wie die konkreten möglichen Welten von David Lewis (1986) sein, von denen manche durch Hexen aus Fleisch und Blut bewohnt werden.

<sup>37</sup> Vgl. Gabriel (2013), 41–43.

<sup>38</sup> Vgl. Gabriel (2013), 43.

einerseits und ihrer Zuschreibung oder der Charakterisierung durch sie andererseits.<sup>39</sup> Die Weise, in der van Inwagen die Unterscheidung in seiner Theorie der fiktionalen Objekte trifft, eignet sich besonders gut, um Gabrels Konzeption zu ergänzen. Fiktionale Objekte sind nach van Inwagen abstrakt. Sie existieren ebenso wirklich wie (nach manchen Theorien abstrakter Objekte) andere Arten von abstrakten Objekten, beispielsweise Propositionen.<sup>40</sup> Fiktionale Objekte können wegen ihrer Abstraktheit viele der Eigenschaften nicht haben, die materiellen Dingen zu kommen, beispielsweise die Eigenschaft, schleimig zu sein. Wohl aber kann ihnen eine solche Eigenschaft zugeschrieben werden. Van Inwagen versteht ‚Zuschreibung‘ als dreistellige Relation zwischen einem fiktionalen Objekt, einer Eigenschaft und einem fiktionalen Werk (oder Teil eines Werks). Das entspricht strukturell Gabrels ‚in einem Sinnfeld erscheinen‘: Gabriel könnte die Idee von van Inwagen adaptieren und Erscheinen als Relation zwischen einem erscheinenden Objekt, einer Eigenschaft und einem Sinnfeld verstehen. Das lief auf den folgenden Vorschlag hinaus:

*Erscheinen als Zuschreibung:*

Ein abstraktes Objekt  $a$  steht in der Zuschreibungsrelation zur Eigenschaft  $F$ , wenn in einem Sinnfeld  $S$   $a F$  ist.

Mit dem Vorschlag werden intentionale Objekte zu abstrakten Objekten verdinglicht. Wann immer sich jemand etwas Bestimmtes als  $F$  vorstellt, bezieht er sich auf ein abstraktes Objekt, das in der Zuschreibungsrelation zu  $F$  steht.

An dieser Stelle ist ein Rückblick auf die Existenzregel 2 erforderlich. Sie legitimiert es, allgemeine Existenzaussagen über Objekte der Art  $F$  abzuleiten, wenn in einem Sinnfeld etwas als Mitglied der Art  $F$  erscheint. Die Regel hat absurde Konsequenzen. Geträumte Couchtische sind nicht materiell, wie Gabriel erklärt (jedenfalls nicht, wenn sie bloß geträumt sind). Allerdings kann nichts, was nicht materiell ist, ein Couchtisch sein. Also sind (bloß) geträumte Couchtische keine Couchtische. Wenn alle Couchtische vernichtet wären und jemand von einem Couchtisch träumen würde, könnte der Traum nicht einen Couchtisch zur Existenz befördern. Mit der Existenzregel 2 würde aber genau das folgen. Offensichtlich muss die Regel modifiziert werden. Mit dem Begriff der Zuschreibung einer Eigenschaft kann Abhilfe geschaffen werden:

*Existenzregel 2 (endgültige Version):*

Es gibt etwas, das in der Zuschreibungsrelation zur Eigenschaft  $F$  steht, wenn es ein Sinnfeld gibt, in dem etwas als  $F$  erscheint.

Wenn Gabriel diese Ergänzungen akzeptieren würde, bliebe von dem Unterschied zwischen dem Wirklichen und dem Fiktionalen ein kategorialer Unterschied übrig.

<sup>39</sup> „Zuschreibung“ (*ascription*) ist der Ausdruck von van Inwagen (1977), 49–51. Zalta (1988), 15–18 spricht von *encoding*. Ein relevanter Unterschied zu van Inwagen ist, dass nach Zalta Eigenschaften sozusagen automatisch encodiert werden, unabhängig von fiktionalen Werken. Zalta postuliert, vereinfacht gesagt, dass es für jede Menge von Eigenschaften (genau) ein Individuum gibt, das genau diese Eigenschaften encodiert.

<sup>40</sup> Vgl. van Inwagen (1977); Kripke (2013), 69–78.

Was wirklich ist, ist teils konkret, teils abstrakt. Verständigung darüber, was fiktional ist, erfolgt mit Bezug auf das, was in Raum und Zeit ist.

Ein untergeordnetes Problem kann nun in einer Weise gelöst werden, die im Sinn von Gabriel sein sollte.<sup>41</sup> Absolut gesprochen, existieren die fiktionalen Objekte. Wie erklärt man dann, sofern man die Existenzregeln akzeptiert, dass man sich in gewisser Weise über die Existenz von fiktionalen Objekten täuschen kann? Wenn Klein-Anna beim Waldspaziergang ständig nach Einhörnern Ausschau hält, wird man sagen, dass sie irrtümlich glaubt, dass es Einhörner gibt. Ihr Fehler besteht darin, Einhörner für konkrete Wesen zu halten.

Halten wir fest: Gabriels Thesen zur Existenz fiktionaler Objekte ergeben sich nicht aus seinem Existenzbegriff. Vielmehr ist eine Revision seines Existenzbegriffs nötig, um die Thesen überhaupt formulierbar zu machen. Die Thesen selbst folgen nicht aus dem revidierten Existenzbegriff, sondern aus zusätzlichen Postulaten, den Existenzregeln. Nun soll geprüft werden, welche Konsequenzen der Existenzbegriff in Bezug auf Realismusdebatten hat.

### III. Gabriels Realismen und ihr Zusammenhang mit dem Existenzbegriff

#### (1) Ontologischer Realismus und Antirealismus

Der ontologische Realismus besagt nach Gabriel, dass „vieles auch dann existiert hätte, wenn es keine Begriffsverwender gegeben hätte“<sup>42</sup>. Anstelle von Begriffsverwendern werde ich allgemeiner von intentionalen Wesen sprechen. Gabriel selbst spricht in äquivalenter Weise auch von „Wesen mit der Fähigkeit der Bezugnahme“<sup>43</sup>.

Zunächst sei ein kleineres Problem ausgeräumt. Gabriel versteht den ontologischen Antirealismus als Negation des ontologischen Realismus. Demnach müsste ein ontologischer Antirealist behaupten, dass *nicht vieles* auch dann existiert hätte, wenn es keine intentionalen Wesen gegeben hätte. Aber wann ist das, was ohne intentionale Wesen existiert hätte, vieles und wann weniges? Um diese Frage zu vermeiden, sollte Gabriel eher so definieren:

*Ontologischer Realismus<sub>G</sub>:*

Manches hätte auch dann existiert, wenn es keine intentionalen Wesen gegeben hätte.

*Ontologischer Antirealismus<sub>G</sub>:*

Nichts hätte ohne intentionale Wesen existiert.

Der ontologische Realismus<sub>G</sub> ist ziemlich unspezifisch oder, mit dem Ausdruck von Gabriel, neutral. Er wahrt Neutralität in den beiden Hinsichten, durch die Gabriel den von ihm sogenannten „neutralen Realismus“ kennzeichnet: Weder erfolgt

<sup>41</sup> Vgl. Gabriel (2013), 88; 116–118.

<sup>42</sup> Gabriel (2014a), 363.

<sup>43</sup> Vgl. Gabriel (2014b), 175.

eine Festlegung auf eine „vorliegende unrestringierte Totalität von Gegenständen oder Tatsachen“<sup>44</sup>, noch wird vorausgesetzt, dass Gegenstandsbereiche ihre Existenz Diskursbereichen verdanken. Der ontologische Realismus<sub>G</sub> ist, soweit ich sehe, nichts anderes als die ontologische Version des „neutralen Realismus“; darunter hat man wohl die folgende These zu verstehen:<sup>45</sup>

*Neutraler Realismus:*

Etwas wäre der Fall gewesen, auch wenn es keine intentionalen Wesen gegeben hätte.<sup>46</sup>

Wenn man zum ontologischen Realismus<sub>G</sub> noch die Annahme hinzunimmt, dass manches *nicht* ohne intentionale Wesen existiert hätte, erhält man das, was Gabriel „Neuen Ontologischen Realismus“<sup>47</sup> nennt: Manches hätte ohne Begriffsverwender existiert und anderes eben nicht. Der sogenannte „Neue Ontologische Realismus“ ist eine verbreitete Annahme in der zeitgenössischen Philosophie. In der analytischen Philosophie negiert kaum jemand den ontologischen Realismus<sub>G</sub>. Ferner, wer möchte schon leugnen, dass manches nicht ohne intentionale Wesen existiert hätte? Denn offensichtlich hätte es intentionale Wesen nicht ohne intentionale Wesen gegeben.

Interessant werden Debatten um Realismus und Antirealismus, wenn man sie beschränkt. Insofern ist es einleuchtend, wenn Gabriel meint, „die Realismus-Antirealismus-Debatte [ist] immer nur lokal zu führen“<sup>48</sup>. Das entspricht freilich den Usancen. Wie man Einführungen zum Thema entnehmen kann, unterscheidet man üblicherweise einzelne „Realismen“ und führt lokale Realismusdebatten.<sup>49</sup> „Die Realismusdebatte“<sup>50</sup>, gegen die Gabriel sich profilieren möchte, ist eine Chimäre.

## (2) Existenz und ontologischer Antirealismus

Gabriel unterstellt einen engen Zusammenhang zwischen Realismusdebatten und dem Verständnis des Existenzbegriffs: Man sei schon dann auf den ontologischen Antirealismus festgelegt, wenn man eine bestimmte Auffassung über Existenz vertrete, nämlich „dass es keine vollständige [und korrekte?] Antwort auf die Frage gibt, was Existenz ist, die Sprecher unerwähnt lässt“.<sup>51</sup> Die genannte Auffassung möge ‚Existenz-Antirealismus‘ heißen. Ich gehe im Folgenden von dieser Formulierung aus:

<sup>44</sup> Vgl. Gabriel (2014a), 352.

<sup>45</sup> Vgl. Gabriel (2014a), 360 f.

<sup>46</sup> Ähnlich interpretiert Beisbart (2015) den „neutralen Realismus“; die hier gegebene Formulierung hält sich enger an den Wortlaut bei Gabriel (2014a), 360 f.

<sup>47</sup> Vgl. Gabriel (2014b), 194.

<sup>48</sup> Gabriel (2014b), 176.

<sup>49</sup> Vgl. Willaschek (2000), 10.

<sup>50</sup> Gabriel (2014a), 352.

<sup>51</sup> Gabriel (2014a), 363.

### *Existenz-Antirealismus:*

Um zu erklären, was es heißt, zu existieren, muss man intentionale Wesen erwähnen.

Die Position von Gabriel kann damit als die These formuliert werden, dass der Existenz-Antirealismus den ontologischen Antirealismus<sub>G</sub> impliziere. Gabriel unterstellt die analoge Implikation für den ontologischen Realismus<sub>G</sub>.<sup>52</sup> Das ist erstaunlich.

Es ist eine Frage, was für eine Bedeutung ein Wort hat, und eine andere, ob das Wort auf etwas zutrifft.<sup>53</sup> Ebenso ist es eine Frage, ob man die Bedeutung eines Worts mit Rekurs auf intentionale Wesen erklären muss, und eine andere, ob das Wort nur dann auf etwas zutreffen würde, wenn es intentionale Wesen gäbe. Vermutlich kann man das, was ein Spiegelbild ist, nur mit Rekurs auf sehende und damit intentionale Wesen erklären. Gleichwohl könnte es Spiegelbilder (z.B. in Seen) auch ohne intentionale Wesen geben.

Ähnlich steht es um Existenz und Existierendes. Die Implikation, die Gabriel annimmt, besteht nicht. Richtig ist, dass Auffassungen über Existenz möglich sind, die sowohl den Existenz-Antirealismus als auch den ontologischen Antirealismus<sub>G</sub> implizieren. Wenn ‚existieren‘ beispielsweise heißen würde, repräsentiert zu werden, müsste man intentionale Wesen erwähnen, um zu erklären, was zu existieren heißt. Außerdem könnte dann nichts existieren, sofern es keine intentionalen Wesen gäbe. Wer diesen Existenzbegriff vertritt, legt sich also auf den Existenz-Antirealismus und den ontologischen Antirealismus<sub>G</sub> fest.

Allerdings besteht dieser Zusammenhang nicht immer. Auch wenn man das, was zu existieren heißt, nur mit Bezug auf intentionale Wesen erklären könnte, könnte etwas ohne intentionale Wesen existieren. Der Existenzbegriff, den Gabriel selbst vertritt, eignet sich, um das zu verdeutlichen. Man kann nicht erklären, was ‚existieren‘ nach Gabriel heißt, ohne auf das Repräsentieren zurückzugreifen, weil die beiden Ausdrücke, mit denen Gabriel definiert, was zu existieren heißt, ohne diesen Rekurs nicht verständlich zu machen sind. Denn ‚erscheinen‘ ist der zu ‚repräsentieren‘ konverse Ausdruck und ‚Sinnfeld‘ wird mit Bezug auf Gegebenheitsweisen erklärt. Gabriel ist also auf den Existenz-Antirealismus festgelegt.

Zugleich lehnt er den ontologischen Antirealismus<sub>G</sub> ab. Das ergibt sich aus seiner These, dass etwas in einem Sinnfeld erscheinen kann, ohne einem intentionalen Wesen zu erscheinen. Das ist konsistent, ebenso wie es konsistent ist, den Begriff der Proposition mit Bezug auf intentionale Akte zu erklären und zugleich (in der Weise von Frege) anzunehmen, dass Propositionen abstrakte Gegenstände sind, die unabhängig davon existieren, ob sie jemals bewusst sind. Der Existenz-Antirealismus impliziert also nicht den ontologischen Antirealismus<sub>G</sub>.

Ein kurzes Fazit: Der Existenzbegriff von Gabriel hat die Konsequenz, Existenzannahmen unmöglich zu machen. Eine Revision des Existenzbegriffs erlaubt es immerhin, die Existenz von fiktionalen Objekten zu behaupten und einen ontologi-

<sup>52</sup> Vgl. Gabriel (2014b), 174.

<sup>53</sup> Gabriel konfundiert beides in (2014b), 193

schen Realismus zu formulieren. Die ontologischen Thesen folgen aber nicht aus dem Existenzbegriff. Man sollte mit Quine dabei bleiben, Ontologie als systematische Beantwortung der Frage zu verstehen, was es gibt, und die Bedeutung von ‚existieren‘ als Thema der Metaontologie auffassen. Das Verhältnis ist nicht so zu sehen, dass die metaontologische Bedeutungserklärung die Ontologie erschöpft, sondern dass sie so erfolgen sollte, dass die Ontologie nicht unmöglich wird.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Beisbart, C. (2015), „Wie viele Äpfel sind im Kühlschrank? Kommentar zu Markus Gabriel, ‚Neutraler Realismus‘“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 123, 115–125.
- Boghossian, P. A. (2006), *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, Oxford/New York.
- Diehl, C./Rosefeldt, T. (2015), „Gibt es den neuen Realismus?“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 123, 126–145.
- Frege, G. (1986a), *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Hg. von G. Patzig, Göttingen.
- (1986b), *Logische Untersuchungen*, Hg. von G. Patzig, Göttingen.
- Gabriel, M. (2013), *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin.
- (2014a), „Neutraler Realismus“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 122, 352–372.
- (2014b), „Existenz, realistisch gedacht“, in: Ders. (Hg.), *Der Neue Realismus*, Berlin 2014, 171–199.
- Kripke, S. (2013), *Reference and Existence*, Oxford/New York.
- Lewis, D. (1986), *On the Plurality of Worlds*, Oxford.
- Moore, G. E. (1913–14), „The Status of Sense-Data“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 14, 355–380.
- Quine, W. V. O. (1980), *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA.
- Russell, B. (1919), *Introduction to Mathematical Philosophy*, London/New York.
- (1994), *Mysticism and Logic*, London/New York.
- van Inwagen, P. (1977): „Creatures of Fiction“, in: Ders., *Ontology, Identity, and Modality*, Cambridge 2001, 37–56.
- Willaschek, M. (Hg.) (2000), *Realismus*, Paderborn.
- Zalta, E. N. (1988), „Intensional Logic and the Metaphysics of Intensionality“, Cambridge, MA.

*johannes.huebner@phil.uni-halle.de*

## JAHRBUCH-KONTROVERSEN II: ZU MARKUS GABRIELS „NEUTRALEM REALISMUS“ (Fortsetzung)

### Repliken auf Diehl/Rosefeldt, Hübner, Rödl und Stekeler-Weithofer

Markus GABRIEL (Bonn)

#### V. Replik auf Diehl/Rosefeldt

Diehl/Rosefeldt (im folgenden DR) haben erklärtermaßen große Schwierigkeiten, einerseits einige der Behauptungen zu verstehen, die ich in *Warum es die Welt nicht gibt* und in „Neutraler Realismus“ aufgestellt habe, und andererseits die Argumente nachzuvollziehen, die ich dort explizit formuliert habe. Deswegen möchten sie dasjenige, was sie verstanden zu haben meinen, mit Lesarten abgleichen, die sie dem „gegenwärtigen Forschungsstand [...]“ (126) entnehmen wollen. Sie wollen also etwas, was ihnen Verständnisschwierigkeiten bereitet, mit etwas vergleichen, von dem sie sich sicherer sind, es (richtig) verstanden zu haben. Diese Konstellation ist dabei leider die Quelle unzähliger Missverständnisse. An einigen Stellen formulieren sie einige Nachfragen an Position(en), für die ich bereit bin, durch weitere Argumente und Präzisierungen einzustehen.

Bevor ich auf diejenigen Einwände und Rückfragen eingehe, die relevant sind, muss allerdings auf eine in meinen Augen, gelinde gesagt, verzerrende Darstellungsweise hingewiesen werden, die den ganzen Text durchzieht, aber erfreulicherweise nicht überall in gleichem Ausmaß zur Anwendung kommt. Als besonders krasses Beispiel sei zunächst angeführt, dass DR mir ein angebliches „Meisterargument“ (138) für den metametaphysischen Nihilismus unterstellen und dafür gar noch eine Seitenangabe aus *Warum es die Welt nicht gibt* anführen. Dabei geben sie vor, meinem Text in ihrer Formulierung eine Prämisse zu entnehmen, die sich dort allerdings weder ausdrücklich noch auch nur irgendwie implizit nachweisen lässt. (1), (2) und (3) finden sich in der Tat auf Seite 97 des genannten Buchs, (4) (= „Nichts kann sowohl in und neben demselben Objekt erscheinen“ [139]) hingegen findet sich weder an der genannten Stelle noch irgendwo sonst in meinen Publikationen. Auf 139 behaupten DR sogar, ich hätte *gesagt*, „dass es ‚absurd‘ wäre sie [d. h. Prämisse (4), M. G.] zu bezweifeln“. Wo soll ich dies bitte gesagt haben, wenn (4) nirgends eine Rolle spielt und mir bis zur Lektüre von DR auch nicht bekannt war – geschweige denn richtig erschien? Deswegen entspricht es auch keineswegs den Tatsachen, das von DR mir unterstellte Argument sei „gegenüber Gabrieles Version leicht modifiziert“ (139, Fn. 21). Eine anhand des Texts nicht nach-

weisbare Prämisse in die Rekonstruktion eines Arguments einzufügen, um diesem dann ein *non sequitur* zu diagnostizieren, ist keine leichte Modifikation!<sup>1</sup>

Schwerwiegender ist es, dass sich ebenfalls auf 130 eine im Petitdruck gesetzte eingerückte längere Passage findet, hinter der als Seitenangabe „(ebd. 84 f.)“ steht, was auf *Warum es die Welt nicht gibt* verweisen soll. Dies weist die Passage nach den Richtlinien des *Philosophischen Jahrbuchs* als ein Zitat aus. Allerdings findet sich diese Passage überhaupt nicht auf den angegebenen Seiten meines Buchs. Der Wortlaut ist frei erfunden, es handelt sich nicht um ein Zitat. Was soll man dazu sagen außer, dass dies die formalen Kriterien für wissenschaftliches Fehlverhalten erfüllt. Was in der von DR eindeutig als Zitat markierten Passage steht, stammt nicht von mir. Die angeblich „weitgehende Unklarheit“ (vgl. 144) meiner Position(en), die dazu führen soll, dass DR sie nicht verstehen, geht weitgehend auf ihre Fehldarstellungen zurück, was insofern nicht wundert, als sie meine Texte ausdrücklich weitgehend nicht verstanden haben.

Um mit DR überhaupt eine Verständigungsbasis zu erarbeiten, erspare ich mir im Folgenden weitere detaillierte Hinweise auf ihre Verzerrungen und konzentriere mich auf die teils sachlich relevanten Einwände, die DR jeweils gegen den *ontologischen Pluralismus* (OP), *metametaphysischen Nihilismus* (MMN) und den Existenzbegriff vortragen, die zusammen genommen zentral für die Sinnfeldontologie (SFO) sind.

## V.1 Ontologischer Pluralismus

DR halten den ontologischen Pluralismus von SFO für eine Kombination von mindestens sechs Annahmen, die ich tatsächlich in gewisser Weise für richtig halte und mit OP assoziiere, wenn hier auch bereits Interferenzeffekte dadurch eintreten, dass DR die Thesen deutlich anders verstehen, als mir dies vorschwebt, was aus ihren Formulierungen erhellt.

Zunächst eine Klärung. Unter „ontologischem Pluralismus“ verstehe ich die These, dass es eine Vielzahl von Gegenstandsbereichen (Sinnfeldern) gibt, was nicht mit der These zusammenfallen muss, dass es verschiedene Seinsarten gibt oder mit der These, dass es viele Substanzen oder Arten von Gegenständen gibt.<sup>2</sup> Da ich Ontolo-

<sup>1</sup> Eine auf diese Weise verzerrnde Darstellungsweise liegt auch an anderen Stellen vor. Man vergleiche etwa das Zitat aus *Warum es die Welt nicht gibt*, das sich bei DR auf 140 f. befindet, mit ihrer Behauptung, die dort angestellte Überlegung basiere „auf der erstaunlichen Annahme, dass ein mereologisches Ganzes alle Eigenschaften seiner Teile hat.“ (141) Erstens wird der „Supergegenstand“ an der zitierten Stelle überhaupt nicht als ein mereologisches Ganzes eingeführt, sondern als ein Gegenstand, der alle möglichen Eigenschaften hätte. Zweitens wird hier ein Argumentfragment zitiert und in einen Kontext gerückt, in den es in der Tat nicht gehört. Auch ist es ein Kunstfehler, den Inhalt von Seite 84 von *Warum es die Welt nicht gibt* ausdrücklich folgendermaßen zusammenzufassen und mir dann umgehend ein von DR hausgemachtes „drastisches *non sequitur*“ (130) vorzuwerfen: „Ein Ding kann sich von allen anderen Dingen nicht allein durch seine numerische Verschiedenheit von diesen Dingen unterscheiden. Also kann sich ein Ding gar nicht von allen anderen Dingen unterscheiden.“ (130) Dies steht nicht einmal annähernd an der von DR angeführten Stelle, die sie ohne direktes Zitat als Belegstelle anführen. Bei der angeführten Stelle handelt es sich nicht um eine Belegstelle für DRs Behauptung.

<sup>2</sup> Vgl. dazu etwa meine Replik auf Gerhardt (Gabriel [2015d], 508). Diese Auffassung unterscheidet sich

gie als die systematische Erläuterung von Sinn und Bedeutung von „Existenz“ auffasse, sollte es sich beim ontologischen Pluralismus um eine Behauptung über Existenz handeln. Meine These lautet, dass Existenz regionalisiert ist und zwar auch unabhängig davon, dass wir diskursive Unterschiede ziehen. Es gibt wirklich und teilweise auch von unseren Distinktionen unabhängig eine Vielzahl von Gegenstandsbereichen (Sinnfeldern), die es auch dann gegeben hätte, wenn wir niemals entstanden wären und Unterschiede zwischen Gegenstandsbereichen gezogen hätten (was der relevante Sinn von „unabhängig“ ist).

Die sechs Annahmen, die DR dem ontologischen Pluralismus von SFO attestieren, nennen sie

- i. WAHRHEIT, ii. REALISMUS, iii. GLEICHWERTIGKEIT, iv. SINNFELDABHÄNGIGKEIT, v. PARTIALITÄT, vi. KONTINUITÄT.<sup>3</sup>

Gehen wir nun schrittweise vor.

Zu i.: DR stimmen i. zu. Unser Konsens ist freilich selbst hier sehr schmal, aber er möge bestehen.

Zu ii.: Auch ii. stimmen sie, sogar „ohne Abstriche“ (128), zu. Dabei glaube ich freilich nicht, dass sie demjenigen zustimmen, was ich unter ii. verstehe, da sie, wie gesagt, im Unterschied zu mir meinen, ii. sei „in der gegenwärtigen *philosophischen* Debatte“ (128) geradezu eine Selbstverständlichkeit, wobei sie eine in meinen Augen im besten Fall dogmatische Auffassung davon haben, wann eine Debatte ertens als eine gegenwärtige und zweitens als eine philosophische zu gelten hat.

Zu iii.: Bei iii. beginnt dann DR zufolge unser Dissens. Dieser ergibt sich an dieser Stelle daraus, dass DR „drei metaphysische Positionen“ (128) einfallen, die i. (und wohl auch iii.) akzeptieren, namentlich die *Easy Ontology* Amie Thomassons; die paradigmatisch mit Kit Fine und Jonathan Schaffer verbundene, aber freilich uralte *grounding*-Diskussion der Metaphysik; sowie ein ebenso traditionelles Metaphysikverständnis, das sie überraschenderweise mit dem Namen Quines verbinden

von denjenigen McDaniels und Turners, denen zufolge es verschiedene Seinsweisen geben soll, worin sie den Pluralismus sehen. Da man hinter einem ontologischen Pluralismus auch die These vermuten könnten, es gebe eine Vielzahl von Substanzen oder Kategorien, ist es keine analytische Wahrheit, dass der ontologische Pluralismus eine Vielzahl von Gegenstandsbereichen annimmt, wie Barry Smith in einem schriftlichen Austausch anlässlich der Ausgabe des *Monist* 98/2 (2015) eingewandt hat.

<sup>3</sup> Merkwürdig ist, dass sie nicht etwa eine Behauptung wie PLURALITÄT erwägen, also die zentrale Behauptung, dass es viele Sinnfelder gibt, was man erwarten würde, wenn von Pluralismus die Rede ist. DR weisen in ihren Erläuterungen der Optionen, die sie für i.-vi. sehen, überwiegend ohne Literaturangaben auf „Leute“ (127) hin bzw. darauf, dass etwas „von wenigen Leuten bestritten wird“ (127), ohne uns mitzuteilen, wer diese wenigen Leute sind. Unbelegte Berufungen auf einen echten oder vermeintlichen *consensus gentium* tragen nichts zur Sache bei – ebenso wenig wie DRs Gemütsbekundung, dass ihnen „in der gegenwärtigen *philosophischen* Debatte kaum Leute“ (128) einfallen, die ii. bestreiten. Auch kann ich mir keinen rationalen rekonstruierbaren Reim auf die Behauptung machen, Gegenwind gegen ii. sei „eher aus den Kulturwissenschaften und von Philosophiestudenten unterer Semester zu erwarten“ (128). Sind etwa alle antirealistischen Strömungen in Metaphysik und Wissenschaftstheorie, sagen wir der letzten zweihundertfünfzig Jahre, sowie die idealistischen oder unrealistischen Positionen, sagen wir: Berkeleys, Kants, Fichtes, Hegels, Nietzsches, Wittgensteins, Goodmans, Rortys, John Fosters und vieler anderer – in DRs Augen unphilosophisch oder gar einfach nur Anfängerfehler (ganz zu schweigen von der klischeehaften Auffassung, Philosophiestudenten unterer Semester und Kulturwissenschaftler neigten zu unphilosophischen Meinungen!)? Wissen es die „Leute“ heute besser? Und wann fängt hier genau die Gegenwart an?

und dann passender mit Hinweis auf Sider (2011) belegen wollen. Aus diesem Spektrum soll ich nun also wählen.

Es ist zutreffend, dass ich der Meinung bin, dass es gleichwertig wahr ist, dass es in der von der Würfelallegorie beschriebenen Situation (1) drei Würfel und (2) n Elementarteilchen gibt. Die Gleichwertigkeit ergibt sich zunächst daraus, dass beide Existenzaussagen *ex hypothesi* wahr sein sollen. Es ist nicht der Fall, dass es zusätzlich zu der Frage, ob es Würfel bzw. Elementarteilchen gibt (die teilweise an der Wahrheit entsprechender Sätze bemessen werden kann), auch noch eine metaphysische Existenzfrage gibt.<sup>4</sup> Die Frage stellt sich, warum man meinen sollte, dass zusätzlich zu einer Antwort auf die Frage, ob etwas existiert, auch noch eine metaphysische Behauptung dahingehend erforderlich ist, dass es nicht nur existiert, sondern gleichsam *nachdrücklich* existiert (etwa *wirklich* oder *in Wirklichkeit* existiert).

Hier schulden mir DR eine Erläuterung *ihrer* Auffassung von Metaphysik. Meine lautet, dass jedenfalls die Frage nach einer fundamentalen Einrichtung der Welt/Wirklichkeit/Realität irregeleitet ist. Dies betrachte ich in der Tat als eine Konsequenz von MMN, sofern dieser darauf aufbaut, dass es keine Gegenstände gibt, auf die keine wahren Beschreibungen zutreffen, die also insofern gleichsam unterhalb der logisch-ontologischen Schwelle Fregescher Sinne existieren.<sup>5</sup> Gegenstände, die existieren, sind so-und-so. Gegenstände existieren unter den Beschreibungen, die in wahren Gedanken zum Einsatz kommen. Daraus, dass ein Gegenstand *a* so-und-so, etwa *F* ist, folgt, dass es einen Gegenstand *a* gibt. Wenn es wahr ist, dass der Apfel da vorne rot ist, gibt es ihn auch. Nennen wir *ontologischen Deskriptivismus* die Annahme, dass Gegenstände, die existieren, Gegenstände sind, die sich in der logischen Form einer Beschreibung als so-und-so charakterisieren lassen.<sup>6</sup> Etwas, das existiert, ist etwas, das irgendwie ist. Platon drückt dies mit seiner klassischen Gleichung aus, Seiendes (*όν*) sei immer irgend etwas Seiendes (*όν τι*).<sup>7</sup> Die moderne Ontologie – etwa bei Russell und Frege – reformuliert diese klassische Idee dann so, dass etwas dann existiert, wenn eine Proposition „manchmal wahr ist“<sup>8</sup>, wie Russell dies genannt hat, bzw., wenn etwas unter einen bestimmten Begriff fällt.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Das nehmen freilich auch weder Fine, Schaffer noch Quine an. Vgl. etwa Schaffer (2009), Fine (2009). Da Quine Existenz an ontologische Verpflichtungen bindet, die jeweils theorie-abhängig sind, gibt es für ihn kein kosmisches Exil (vgl. Quine [1960], 275 f.) d.h. keinen Standpunkt, von dem aus sich von einer gegebenen wissenschaftlichen oder Alltagstheorie unabhängig metaphysische Einsichten in die Struktur der Welt gewinnen lassen. Im Unterschied dazu vgl. Sider (2009) und Sider (2011). Dennoch akzeptiert etwa Fine einerseits WAHRHEIT, setzt dagegen aber dennoch eine metaphysisch grundierte Realismusauffassung. Vgl. Fine (2001) und wiederum Fine (2009).

<sup>5</sup> Was nicht als metaphysische Behauptung verstanden werden soll, der zufolge (1.) alle Gegenstände, die existieren, die zusätzliche Eigenschaft haben, dass irgendeine Beschreibung auf sie zutrifft, und dadurch (2.) ein allumfassender Gegenstandsbereich gebildet werden kann. MMN bestreitet gerade, wie Thomas Buchheim dies treffend auf den Punkt bringt, dass es „eine Art einheitlichen Stempel“ (Buchheim [2015], 113) gibt, der eine substantielle Existenznorm ausdrückt, die alles erfüllen muss, was existieren soll.

<sup>6</sup> Vgl. ausführlich Gabriel (2016).

<sup>7</sup> Platon, *Soph.* 237c10 f. Vgl. dazu Gabriel (2010).

<sup>8</sup> Russell (2010), 155–166.

<sup>9</sup> Vgl. auch Quine (1969), 94: „just as „*a* eats“ is short for „*a* eats something,“ so „*a* is“ is short for „*a* is

Der Metaphysiker braucht also umgekehrt Gründe dafür, warum Existenz auf etwas anderes als die Wahrheitsbedingungen von Existenzaussagen abzielt. Dafür steht in der jüngeren Debatte häufig die zeitgeistkonforme handelsübliche naturalistische Metaphysik ein, die annimmt, dass es ein Wirklichkeitsgefälle zwischen den Entitäten gibt, deren Existenz wir allzu leicht empirisch belegen können (Hände, Tische, Katzen usw.), und denjenigen Entitäten, die nur durch naturwissenschaftliche Forschung belegbar sind (wie Neutrinos, schwarze Löcher, der Big Bang, hydrophobe Fettsäuren usw.). Wogegen ich Einwände erhoben habe, ist die Auffassung, dass sich ein metaphysisches Wirklichkeitsgefälle zwischen Existierendem dadurch ergibt, dass es eine allumfassende Wirklichkeit (die Welt) geben muss, die nicht mit gleichem Fug und Recht Zahlen, Republiken, Tische und Nukleonen enthalten kann.

Es ist eine offene Frage, was DR genau sich unter „metaphysische[n] Fundierungsverhältnisse[n] zwischen verschiedenen Arten von Dingen“ (129) vorstellen, sodass sie der Überzeugung sind, MMN hätte hier keine Einsprüche zu erheben. Sie denken vielleicht an eine Überlegung der folgenden Form – wie sie in den motivierenden Überlegungen der *grounding*-Debatte vorkommt<sup>10</sup>: Artefakte hätte es nicht gegeben, wenn sich niemals jemand Gedanken über ihre Form gemacht hätte. Sie hängen also von Gedanken ab und sind insofern in ihnen fundiert. Artefakte sind in diesem zunächst einmal unverdächtigen, geradezu trivialen Sinn bewusstseinsabhängig. Vielleicht trifft es auch zu, dass, so ähnlich wie Artefakte in Gedanken gründen, die man sich macht, um eine gegebene materielle Wirklichkeit durch Arbeit umzuformen, Gedanken ihrerseits in Gehirnzuständen gründen. Damit hätte man jetzt eine kleine metaphysische Gründungsipyramide mit materiell-energetischen Zuständen/Dingen an der Basis und Gedanken sowie von diesen abhängigen Artefakten im Überbau. Ähnliche Überlegungen motivieren auch die Idee, moralische oder ästhetische Werte gründeten in Praktiken des Wertens, sodass sich die Frage stellt, ob es eine Logik des Gründens-In gibt, die all diesen Fällen zugrunde liegt und aus der wir eine metaphysische Wirklichkeitspyramide aufbauen können.<sup>11</sup> Gegen all dies spricht MMN. MMN schließt in der Tat eine Reihe von meta-metaphysischen Optionen, insbesondere diejenigen aus, die DR als Alternativen zu einem deflationären ontologischen Ansatz in Betracht ziehen.<sup>12</sup>

something“<sup>10</sup>. Diese Grundidee wird von Thomasson aufgegriffen, sofern sie meint, dass Existenzfragen sich dadurch entscheiden lassen, dass man sich fragt, ob Anwendungsbedingungen von Begriffen erfüllt sind. Vgl. Thomasson (2015), 82–126. Thomasson ([2015], 85) versucht dabei *expressis verbis* das Problem zu umschiffen, wie genau man Begriffe verstehen muss, um etwa die ontologisch antirealistische These zu vermeiden, dass nichts existiert hätte, hätte es keine Begriffe gegeben. Zu Einwänden gegen ihre formale Existenzregel vgl. Everett (2013), 154–163.

<sup>10</sup> Vgl. etwa die Einleitung in Correia/Schnieder (2012).

<sup>11</sup> Vor diesem Hintergrund findet auch eine Debatte über die Frage statt, ob es genau eine *grounding*-Relation gibt, die womöglich eine metaphysische Architektur begünstigt (*grounding*-Monismus), oder ob die *grounding*-Relation ihrerseits pluralistisch verfasst ist, sodass man keine allgemeine Theorie des *grounding* mit metaphysischem Anspruch formulieren kann, wofür etwa Wilson (2014) argumentiert.

<sup>12</sup> Dabei übersehen DR übrigens, dass der Names Quines unter (c) schlecht rubriziert ist, da Quine selber wie Carnap „no champion of traditional metaphysics“ (Quine [1976], 204) ist, weshalb sowohl Carnap als auch Quine zu Recht von deflationären Ontologen wie Thomasson und Huw Price in Beschlag genommen

Ziehen wir dagegen etwa Siders Metaphysikverständnis heran. Sider lässt keinen Zweifel daran, dass „the goal of metaphysics is to give a fundamental description of the world“<sup>13</sup>, was angesichts des Buchtitels (*Writing the Book of the World*) auch niemanden überraschen dürfte. Er scheint „world“ wie viele andere gegenwärtige analytische Metaphysiker synonym mit „reality“ zu verwenden, wobei letzteres insbesondere zusätzlich ganz klassisch mit „appearance“ kontrastiert.<sup>14</sup> Wenn es in der Metaphysik um die fundamentale Struktur der Welt gehen soll, kann man die Frage, was „die Welt“ eigentlich bedeuten soll und ob eine metaphysisch verstandene Welt überhaupt existieren kann, nicht einfach abtun. Hier spielt deswegen die eigentliche metametaphysische Musik.

Freilich gibt es auch noch eine andere Front der metametaphysischen Diskussionslage, die tatsächlich „seit mehr als zehn Jahren“ (127) aufblüht, nämlich seit Jahrhunderten und allerspätestens seit Kant im Zentrum steht, der sein eigenes Projekt als „Metaphysik von der Metaphysik“<sup>15</sup> beschreibt. Epistemologisch bzw. semantisch stellt sich die Frage, ob wir imstande sind, „von den Dingen überhaupt synthetische Erkenntnis a priori in einer systematischen Doktrin“<sup>16</sup> zu geben. Deswegen steht die uralte Frage, unter welchen Bedingungen es Fortschritt auf dem metaphysischen „Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten“<sup>17</sup> geben kann, immer noch im Zentrum der Metametaphysik.

SFO ist ein deflationäres Projekt. Sie geht davon aus, dass radikale metaphysische Sparsamkeit ein entscheidender Vorteil gegenüber metaphysischen Scheinproblemen wie der „Debatte“ zwischen Endurantisten und Perdurantisten ist. Die Frage, die sich stellt, lautet in diesem Rahmen, welche Diagnose genau angestellt werden muss, um sich verständlich zu machen, wie metaphysische Scheinprobleme jeweils entstehen und wie man sie auflösen kann.<sup>18</sup>

Die Grundidee von SFO besteht hierbei darin, die metametaphysische Frage in die Ontologie zu verlagern. Zunächst wird demnach eine Theorie der Existenz (eine

werden. Thomasson (2015); Price (2011). Gegen eine ontologische Inflation des  $\exists$ -Quantors vgl. auch den klassischen Aufsatz Marcus (1972), bes. 244 f.

<sup>13</sup> Sider (2011), viii.

<sup>14</sup> Sider (2011), vii. Wie in dieser Debattenlandschaft leider üblich, unterlässt er es, dem Ausdruck „Welt“ bzw. „reality“ eine präzise Bedeutung zu geben, um stattdessen auf einer metametaphysischen Ebene für seinen Strukturenrealismus zu argumentieren. Die Metaphysik, die uns zugemutet wird, wird dann am Ende des Buchs auf knapp fünf Seiten dogmatisch als mögliches Weltbild hingestellt: „I will put forward a worldview according to which fundamental reality contains nothing but physics, logic, and set theory. While I believe that this worldview may well be true, I won't say much in its defense“ (Sider [2011], 292). Ein bescheidenes Ergebnis.

<sup>15</sup> Wie er in einem Brief an Marcus Herz schreibt in AA IX, 198.

<sup>16</sup> KrV A 247/B 303.

<sup>17</sup> KrV, A VIII.

<sup>18</sup> Als teils ähnlich deflationäre, metaphysikkritische Beispiele aus der jüngsten Debatte seien nur genannt Price (2011); Button (2013); Gaston (2013); Horwich (2013); Rovane (2013); Malabou (2014); Benoist (2014a), (2014b); Kreis (2015). Die Liste ist unvollständig. Diese Fußnote soll nur als Erinnerung daran dienen, dass nicht etwa alle Philosophen plötzlich der Meinung (oder gar der gut begründeten Überzeugung) sind, die Rückkehr zur Metaphysik in der von David Lewis paradigmatisch etablierten Form sei methodologisch unkontrovers. Vgl. dagegen auch schon die Ausführungen in Putnam (1995), bes. 134–141.

Ontologie) entwickelt. Dann werden verschiedene mögliche Weltbegriffe in Betracht gezogen, die Metaphysiker entweder explizit verwenden oder die bei ihnen im Hintergrund zu stehen scheinen – was nicht immer leicht zu entscheiden ist, weil der Weltbegriff häufig unkritisch und ohne Präzisierung verwendet wird. Das ist ja gerade das Problem, auf das in meiner Lesart schon Wittgenstein im *Tractatus* gestoßen ist, weshalb der Weltbegriff dort nicht zufällig gleich am Anfang steht und eine zentrale Rolle im Programm der Unterminierung fehlgeleiteter metaphysischer Fragestellungen spielt.<sup>19</sup> Dabei stellt sich heraus, dass der Existenzbegriff nicht auf die Welt anwendbar ist, was im Einzelnen die Konsequenz hat, dass sich der Eindruck auflöst, es gebe einen allumfassenden Gegenstandsbereich bzw. (in der Terminologie von SFO) ein Sinnfeld aller Sinnfelder, dessen fundamentale Struktur oder bewusstseins- und denkunabhängige Einrichtung man im privilegierten Sonderdialektik „Ontologesisch“<sup>20</sup> besser als in jeder natürlichen Sprache beschreiben kann.

DR liegen freilich *trivialiter* (wenn auch wohl nicht im von ihnen intendierten Sinn) richtig, wenn sie darauf hinweisen, dass SFO und MMN keine „metaphysische Relevanz“ (124) zukommt, da es sich ja um anti-metaphysische Positionen handelt. Ich habe keinerlei Absicht, einen Beitrag zu dem irregeleiteten Forschungsprogramm der Bestandsaufnahme des Mobiliars der Welt/Wirklichkeit/Realität bzw. der Natur/des Universums/des Kosmos mit den Mitteln der philosophischen Begriffsanalyse oder diskursiven Klärung zu leisten. Schließlich verfechte ich die Position, dass ein solches Forschungsprogramm fehlgeleitet ist.<sup>21</sup>

Zu iv.: DR ist es ihrem eigenen Bekunden zufolge „nicht gelungen, zu verstehen, was ein Sinnfeld ist.“ (129) Dieser Abschnitt ihres Texts ist entsprechend besonders konfus, zumal mir hier, wie gesehen, mit falschen „Belegen“ Thesen in die Schuhe geschoben werden, die ich nicht vertrete. Selbst wenn ich in „Neutraler Realismus“ nicht auch noch ausführen wollte, was ich unter „Sinnfeld“ verstehe und stattdessen den allgemeiner akzeptierten Ausdruck „Gegenstandsbereich“ gewählt habe, um die Grundlinien von OP zu skizzieren, haben DR freilich jedes Recht, hier nachzufragen und sich an anderer Stelle umzusehen. Ausführlich habe ich mich freilich in Gabriel (2015a) geäußert. Die Grundidee der Sinnfeldabhängigkeit von Existenz ergibt sich daraus, dass es eine hinreichend gut dokumentierte Tradition gibt, die Existenz als den Umstand versteht, dass etwas in der Welt vorkommt. Zu existieren, könnte man meinen, heißt, zur Welt zu gehören, wobei „Welt“ dann neuerdings vage auf das

<sup>19</sup> Ich danke Marius Bartmann, James Conant, Hans Sluga und Conrad Wald für unzählige Diskussionen über die Funktion des Weltbegriffs im *Tractatus* sowie über dessen Zusammenhang mit möglichen quietistischen (bzw. resoluten) Lesarten des Textes.

<sup>20</sup> Vgl. Sider (2011), 171–173.

<sup>21</sup> Darin weiß ich mich u.a. mit Carnap und Quine einig, die beide auch nicht meinen, „dass es nicht-triviale und genuin philosophische Fragen danach gibt, was es gibt, die nicht schon dadurch beantwortet sind, dass Sätze wie (1) und (2) wahr sind.“ (129) DR bleiben eine eigenständige Erläuterung dessen, was sie eigentlich unter „Metaphysik“ verstehen und welche metaphysische Position sie favorisieren, schuldig. Denn ein bloßer Hinweis auf den angeblichen (von ihnen erhobenen) „Forschungsstand“ oder die „Leute“ bringt hier gar nichts ein, da sie offensichtlich ein bestimmtes Verständnis derjenigen Texte und Überlegungen haben, denen sie lieber den Vorzug gegenüber SFO geben möchten – ein Verständnis, das vielleicht immerhin etwas adäquater als ihr Verständnis von SFO ist.

Universum (verstanden etwa als die gesamte Raumzeit) hinweist.<sup>22</sup> Die Idee von Existenz als In-der-Welt-Sein hat Kant zu der These ausgebaut, zu existieren, bedeute, wirklich zu sein, und wirklich zu sein wiederum bestehe darin, mit unseren Empfindungen zusammenzuhängen.<sup>23</sup> Verkürzt deute ich Kant so, dass er meint, Existenz sei der Umstand, dass etwas im „Feld [...] möglicher Erfahrung (der Welt)<sup>24</sup> vorkommt. Damit gibt er eine Antwort auf die Frage, warum Existenz zwar eine Eigenschaft ist (der ein Prädikat entspricht), warum diese Eigenschaft aber auf eine eigentümliche Weise nicht die übliche Diskriminationsfunktion von Eigenschaften übernimmt, d.h. die Funktion, einen Gegenstand (bzw. einige Gegenstände) in einem Bereich von einem anderen Gegenstand (bzw. einigen anderen Gegenständen) im selben Bereich zu unterscheiden. Eigenschaften, die diese diskriminatorische Funktion erfüllen, nenne ich „eigentliche Eigenschaften“<sup>25</sup>. Ein Gegenstand ist dabei „alles das, worüber eine Aussage gemacht werden kann“<sup>26</sup>. Wenn ich über die Zahl 11299 erfahre, dass sie eine Primzahl ist, erfahre ich, dass ein Gegenstand *a* eine Eigenschaft *F* hat, wodurch sich dieser Gegenstand von anderen Gegenständen im selben Gegenstandsbereich unterscheidet (etwa von der Zahl 11210). An dieser Stelle könnte man (wie DR?) meinen, dass die Zahl 11299 sich sehr wohl von Nilpferden unterscheidet, da sie mindestens eine Eigenschaft hat, die Nilpferde nicht haben, etwa die, eine Primzahl zu sein. Dies ergäbe sich, wenn der Gegenstandsbereich, in dem die eigentliche Eigenschaft von 11299, eine Primzahl zu sein, die Diskriminationsfunktion übernimmt, die Welt wäre und man unter der Welt den Gesamtbereich aller Gegenstände überhaupt verstehen wollte, der dadurch gebildet wird, dass er alle Gegenstände enthält, die jeweils dadurch individuiert sind, dass sie eine Menge von Eigenschaften (Merkmale) haben, durch die sich voneinander unterscheiden. Dies wäre dann endlich einmal eine genuine metaphysische Position – eine, gegen die Kant die transzendentale Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* aufgeboten hat, woran ich mit anderen Argumenten anknüpfte. Ob diese kritikwürdige metaphysische Position DR vorschwebt, weiß ich nicht mit Sicherheit anzuge-

<sup>22</sup> Vgl. Everett (2013), 63: „Obviously we use such terms as ‚real‘ and ‚exists‘ to mark the furniture of the real world as such.“ Differenzierter dagegen etwa Husserl, Hua XXII, 326: „Oft wird der Terminus Existenz in dem Sinne von Dasein, von Existenz innerhalb der realen Wirklichkeit gebraucht; hier ist der primitive und allgemeinere Existenzbegriff inhaltlich bereichert und der Umfang auf die realen Gegenstände verengt. Wahrheiten, Sätze, Begriffe sind auch Gegenstände, auch bei ihnen ist im vollen und eigentlichen Sinne von Existenz die Rede, aber sie sind nichts, das in der realen Wirklichkeit anzutreffen wäre. So weit der Ausdruck ‚Es gibt ein A‘ Sinn und Wahrheit beanspruchen kann, so weit reicht auch die Domäne des Existenzbegriff. Demgemäß ist die Behauptung, den mathematischen Begriffen entsprechende Objekte existierten nicht, zweideutig, je nachdem, ob man an die reale Wirklichkeit denkt oder nicht.“

<sup>23</sup> AA IV, 236.

<sup>24</sup> KrV, A 229/B 281. Vgl. dazu ausführlich Gabriel (2016), § 2a.

<sup>25</sup> Etwas in Gabriel (2014b), 178 f.

<sup>26</sup> Carnap (1998), 1. Vgl. dazu meine Replik auf Beisbart in Gabriel (2015d), 487. Vgl. hierzu auch Gabriel (2013a), Kap. III.1. DR verwenden Ausdrücke, von denen sich allenfalls erraten lässt, ob sie als Synonyme und wenn ja, wie genau, sie verstanden werden sollen: Ding, Seiendes, Gegenstand und Objekt. Sollen alle diese Ausdrücke dasselbe bedeuten? Sie machen diesbezüglich jedenfalls keine Angabe und weisen in dieser Angelegenheit auch nicht auf den „Forschungsstand“ hin, den sie in dieser Sache für maßgeblich halten.

ben. Jedenfalls handelt es sich bei dieser Auffassung um etwas, wogegen sich sowohl OP als auch MMN richten.

Eine Behauptung von SFO lautet, dass es einen restriktierten Existenzbegriff gibt (der eine ihm entsprechende Existenzeigenschaft ausdrückt), zu dessen Anwendungsbedingungen es gehört, dass er sich jeweils mindestens auf einen von vielen Gegenstandsbereichen richtet und genau dann zutreffend präzisiert wird, wenn der Gegenstandsbereich denjenigen Gegenstand (diejenigen Gegenstände) enthält, von denen in einer Existenzbehauptung die Rede ist. Dem entspricht der Begriff eines relativen Kontrasts, der Gegenstände in gegebenen Bereichen voneinander unterscheidet.<sup>27</sup>

Meine Rückfrage an DR lautet an dieser Stelle, wie diese Ausführung bitte nicht für die Ontologie „maßgeblich“ (130) sein sollte oder warum diese These über Existenz „auf einer unzulässigen Verwechslung von epistemologischen, psychologischen und ontologischen Fragestellungen“ (130) beruhen soll, wie sie trocken unter Hinweis auf die von ihnen erfundene „Belegstelle“ versichern. Die These der SINFELDABHÄNGKEIT ist jedenfalls in dem von mir angegebenen Sinn eine ontologische, wenn auch keine metaphysische, was DR ihr vielleicht zumuten möchten, weshalb sie eine metaphysische Version formulieren und mir diese dann andichten.

Warum die skizzierten Thesen von SFO für DR nach einer „Kategorienlehre der natürlichen Sprache“ (130) klingen, vermag ich nicht zu sagen, da mir nicht klar ist, was genau sie darunter verstehen wollen.<sup>28</sup> Wenn sie meinen, dass ich natürlichen Sprachen, sagen wir Französisch und Hindi, eine Ontologie ablese, stimmt dies in dem Maße, in dem ich nicht glaube, dass unsere Existenzaussagen eine ganz und gar irreführende Oberflächengrammatik haben. Es gibt sicherlich eine Verwendungsweise, in der „existiert“ und „es gibt“ dasselbe ausdrücken sollen und in der Zahlen und Bauschmerzen existieren.<sup>29</sup> Auch existiert die Bundesrepublik Deutschland. Außerdem gibt es eine Begriffsgeschichte des Ausdrucks „Existenz“<sup>30</sup>, die daher röhrt, dass man dem Umstand theoretisch Rechnung tragen möchte, dass Gegenstände vor einem Hintergrund hervortreten und sich dabei von anderen Gegenständen vor demselben Hintergrund unterscheiden, indem sie verschiedene Eigenschaften aufweisen, die wir ihnen jeweils in wahren Urteilen zuschreiben. Das Wort „Existenz“ ist eine tote Metapher, was in lokativen Ausdrücken für Existenz vieler natürlicher Sprachen nachhallt, etwa: Dasein, Existenz (existence, esistenza usw.), il y a, c'est, 存在, cùnzài (was wörtlich in etwa als „aufbewahrt in“ übersetzt werden kann), aber auch, wie Heidegger zu Recht unterstrichen hat, in der Wortwurzel bhū, die in der indischen Philosophie zur Bildung ontologischer Begriffe verwendet wird und die in der deutschen Konjugation von „sein“ („ich bin“ usw.) sowie im griechischen Ausdruck φύσις zu finden ist.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Vgl. dazu die von DR gründlich missverstandenen Ausführungen in Gabriel (2013c), 82–86.

<sup>28</sup> In der Frage der Kategorien steht meine Position Bueno/Busch/Shalkowski (2015) nahe.

<sup>29</sup> Vgl. zu den vielen Bedeutungen von Sein/to be auch den Überblick in Priest (2014b).

<sup>30</sup> Der lateinische Ausdruck „exsistētia“ wird im achtzehnten Jahrhundert in die philosophische Fachsprache als Synonym zu Vorhandenheit, Dasein eingeführt. Etymologisch stammt der lateinische Ausdruck vom griechischen Verb ἔξισταθαι ab, das u.a. mit „hervortreten“ übersetzt werden kann.

<sup>31</sup> Vgl. Heidegger (2000), 145–164. Vgl. auch Heidegger (1983), 16. Heideggers Überlegung ist sprachhis-

Zu v.: DR sind mit einer „harmlosen“ (vgl. 131) Bereichsontologie einverstanden. Diese soll so harmlos sein wie etwa die Beobachtung, dass der Bereich der Dinge, die gerade vor mir stehen, sich vom Bereich der Dinge unterscheidet, die sich in meiner Küche befinden. Ich weiß zwar nicht, warum man so etwas überhaupt eine „Bereichsontologie“ nennen würde, aber es ist sicherlich richtig, dass ich etwas anderes vertrete. DR liegen fast richtig, dass SFO annimmt, dass Bereiche „durch die Sinne mitkonstituiert sind, vermittels derer wir auf die Gegenstände in ihnen Bezug nehmen.“ (131) Dass sie hier nur fast richtig liegen, erkennt man an zweierlei: erstens daran, dass sie dies für einen „idealistische[n] Zug“ (131) halten (und ich nicht) und zweitens daran, dass sie dies als eine metaphysische These präsentieren, die für alle Gegenstände gelten soll. Ich habe aber nicht gesagt, dass alle Sinne aller Sinnfelde etwas sind, das in unseren diskursiven Praktiken der Bezugnahme verankert ist, weil es einfach viele Sinne gibt, die wir niemals in einer sprachlich kodierten Form verwenden werden, um Gegenstände mittels ihrer zu erfassen. Schließlich vertrete ich ja auch auf dieser Ebene einen Realismus, d.h. hier die Behauptung, dass es viele Gegenstände gibt, die wir niemals erkennen werden, wozu auch Gegenstandsarten gehören, die Sinnfeldern angehören, die wir niemals erfassen werden. Genauer: es gibt sicherlich keine Einsicht von *a priori*-Rang, die es uns erlauben würde, dies allein auf der Basis einer systematischen Untersuchung des Existenzbegriffs auszuschließen. Weder behauptet SFO, dass alle Gegenstände erkennbar sind, weil sie etwa nur in begrifflichen Rahmen existieren können, noch behauptet SFO, dass Sinne überhaupt prinzipiell etwas sind, das es nur gibt, sofern wir entsprechende Begriffe oder Satzstrukturen hervorbringen. Vielmehr sehe ich SFO in dieser Hinsicht auf Freges Seite, der Sinne bekanntlich nicht für etwas hält, was wir prinzipiell hervorbringen müssen. Wir erfassen einige Sinne, was eine Zugangsbedingung zu den diesen Sinnen zugeordneten Gegenstandsbereichen (ihren Sinnfeldern) ist.<sup>32</sup>

Ich teile freilich nicht Freges semantischen Dualismus von Begriff und Gegenstand, wenn man ihn denn so auffassen muss, dass Sinne nicht auf der Bedeutungsebene zu finden sind, wie DR Frege lesen. Sinne sind in der Terminologie von SFO auch Gegenstände jedenfalls insofern, als sie selber existieren und damit in Sinnfeldern erscheinen. Da dies DR zu verwirren scheint, sei der Gedanke noch einmal etwas anders formuliert. Etwas ist unter gewissen axiomatisch darstellbaren Bedingungen eine Primzahl. Etwas anderes ist unter durch Verfassungen garantierten Bedingungen und auf deren Basis errichtete Institutionen ein(e) Staatsbürger(in). Wiederum etwas anderes ist unter den Bedingungen, die das Verhalten der materiell-energetischen Wirklichkeit festlegen, ein physischer Gegenstand. Damit Primzahlen, Staatsbürger(innen) und physische Gegenstände (Gegenstände, von denen die Physik handelt), existieren können, müssen bestimmte Bedingungen erfüllt sein, die man auch als „Anordnungsregeln“ oder „Ordnungsgesetze“ bezeichnen könnte

torisch und etymologisch belastbar. Vgl. etwa die Belege im Lidell-Scott-Jones Eintrag zu „φύσις“. Vgl. auch Frisk (1960–1972), 1052–1054. Vgl. zur Etymologie und Wortgeschichte im indischen Kontext Halbfass (1992), 21–45. In eine ähnliche Richtung weisen auch die systematischen ontologischen Überlegungen Ernest Sosas in Sosa (1999) sowie Sosa (2005).

<sup>32</sup> Vgl. die Ausführungen in Johnston (1988); Johnston (2007) sowie Johnston (2011), wo er eine Auslegung Fregescher Sinne vorschlägt, der ich mich weitgehend anschließe.

(wobei mögliche idealistische Konnotationen des Regelbegriffs fernzuhalten sind). Behauptet man erfolgreich, dass etwas existiert, bezieht man sich damit auf einen Gegenstandsbereich, der durch Anordnungsregeln/Ordnungsgesetze individuiert ist (und sich von anderen Gegenstandsbereichen durch diese unterscheiden lässt).

Dies zerstreut freilich noch nicht die Rückfrage DRs, ob daraus nicht folgt, „dass z.B. an ein und derselben Raum-Zeit-Stelle ein Haufen Elementarteilchen und ein Mensch vorkommen, die beiden aber nichts miteinander zu tun haben.“ (131) Hier ist zu sagen, dass Menschen jedenfalls nicht mit Haufen von Elementarteilchen identisch sind, die an einer bestimmten Raum-Zeit-Stelle vorkommen, wobei der Ausdruck „Raum-Zeit-Stelle“ alles andere als so klar ist, wie er vorgaukelt. Präzisiert man ihn physikalisch, verschwindet der Sinn, dem wir dem Ausdruck geben, wenn wir unseren Aufenthaltsort als Menschen angeben (gerade also: in Bonn, am 12. August 2015, um 17:15). Aber was genau soll es heißen, dass an einer bestimmten Raum-Zeit-Stelle physikalisch gesehen ein Haufen von Elementarteilchen vorkommt? Ich nehme an, dass DR das alte Aristotelische Problem vorschwebt, wie eine Statue zugleich ein Lehmkluppen sein kann, was Aristoteles durch seine Unterscheidung zwischen Formursache ( $\tau\delta\epsilon\tilde{\delta}\delta\sigma\ kai\ \tau\delta\pi\alpha\tilde{r}\alpha\delta\epsilon\gamma\mu\alpha$ ) und Materialursache ( $\tau\delta\epsilon\xi\ o\tilde{u}\ \gamma\iota\gamma\nu\eta\tau\alpha\ \tau\iota\ \dot{\epsilon}\nu\pi\alpha\tilde{r}\chi\eta\tau\alpha\tilde{s}$ ) löst.<sup>33</sup> Jedenfalls räume ich gerne ein, dass es nur dann einen Menschen irgendwo an einer Raum-Zeit-Stelle geben kann, wenn sich dort auch Elementarteilchen in komplexen molekularen Anordnungen finden, die dabei freilich keinen beliebigen Haufen ( $\sigma\omega\rho\varsigma$ ), sondern eine komplexe biologische Struktur bilden.

Sollten DR der Meinung sein, eine Spielart des Mikrofundamentalismus besäße irgendeine Plausibilität, demzufolge Menschen erstens *nichts anderes* sind als komplexe materiell/energetische Systeme, die man der Einfachheit halber als Lebewesen anspricht, die ihrerseits *nichts anderes* sind als eine legobaukastenartig zusammengesetzte Anordnung von Elementarteilchen, wäre dies freilich keine physikalisch abgedeckte Behauptung mehr, sondern (wilde) metaphysische Spekulation im pejorativen Sinn des Wortes.<sup>34</sup> Ich halte es auch für falsch, dass die Frage, „wie genau Tatsachen auf der Mikroebene mit solchen auf verschiedenen Makroebenen ontologisch, explanatorisch und kausal zusammenhängen“ (131) eine Frage der „Wissenschaftstheorie, der Philosophie des Geistes und der Sozialontologie“ (131) ist. Vielmehr stellen sich solche Fragen auf ganz normalen empirischen, naturwissenschaftlich untersuchbaren Forschungsfeldern. Als metaphysische Fragen sind es Scheinfragen.

DR werden noch etwas konkreter hinsichtlich dessen, was sie sich hier vorstellen. Denn sie behaupten (ohne Angabe von Namen oder Quellen), dass viele Physikalisten die These vertreten würden, „dass es keine exakte physikalische Kopie unseres Sonnensystems geben könnte, in der nicht auch alles über die BRD der Fall wäre, was tatsächlich der Fall ist.“ (131) Und sie fragen mich, ob ich dies bestreiten wolle. Die Antwort lautet: Ja, natürlich! Erstens sei bemerkt, dass das Wort „physikalisch“ hier ein Anglizismus sein dürfte. Auf Deutsch bedeutet „physikalisch“ normaler-

<sup>33</sup> Aristoteles, *Physik II* 3.

<sup>34</sup> Vgl. dazu Falkenburg (2007).

weise die Physik betreffend. Dann wäre eine physikalische Kopie unseres Sonnensystems eine in der Physik hergestellte (vielleicht in einem Gedankenexperiment entworfene). Sie meinen also wahrscheinlich „physisch“. Vielleicht macht das auch keinen Unterschied und sie meinen: eine den Gesetzen einer idealisierten zukünftigen vollständigen Einheitswissenschaft namens „Physik“ entsprechend zu denkende Kopie. Machen wir uns das Gedankenexperiment leichter und nehmen wir an, es gäbe wirklich in einem anderen Sonnensystem einen Planeten, auf dem alles genau physisch so abläuft wie hier, d.h., dessen Struktur und Ereignisabfolgen sich physikalisch so beschreiben lassen, dass wir nur den einen Unterschied zu den hiesigen Strukturen und Ereignisabfolgen in Betracht ziehen müssen, dass sich die dortigen von den hiesigen durch ihre verschiedene Raum-Zeit-Stelle (wie man nun sagen könnte) unterscheiden. Aber warum sollten wir auf dieser Grundlage allein schließen, dass es dort eine BRD (oder auch nur deren Kopie) gibt? Dazu müssen wir den Gegenstandsbereich wechseln, da die legalen Begriffe, die wir anwenden müssen, um die Existenz einer Republik zu erkennen, schlichtweg nicht physisch sind. Damit es Republiken geben kann, müssen einige physische Bedingungen erfüllt sein. Dass etwas die BRD ist, setzt freilich wiederum voraus, dass diese Bedingungen an einem *historisch* umgrenzten Ort erfüllt sind, der sich freilich verschieben kann (Landesgrenzen, Territorien usw.). Wenn an einem anderen Ort im Universum etwas vorläge, was wir die BRD nennen müssten, wäre die BRD damit plötzlich nicht kopiert worden, sondern auf eine sehr überraschende Weise um ein Hoheitsgebiet auf einem anderen Planeten vergrößert (verdoppelt) worden, was dann das sicherlich nicht *a priori* lösbar politische Problem aufwirft, ob Angela Merkel oder Zwangela Zwerkel (ihr Pendant auf Zwillingserde) nun als Bundeskanzlerin gelten soll.

Kurzum: die prima facie-Plausibilität von DRs Gedankenexperiment mit einer Zwillingserde (sei es in unserem Universum oder in irgendeinem anderen, wenn es deren denn mehrere geben sollte) verdankt sich allenfalls dem Umstand, dass das Gedankenexperiment nicht hinreichend bestimmt ist. Sie müssten dieses schon so präzisieren und ausführen, dass sichtbar wird, warum es von einem Physikalisten in metaphysischer Absicht verwendet werden und gegen SFO sprechen könnte, zumal sie ohne Quellenangabe auch noch behaupten, viele Physikalisten würden DRs Gedankenexperiment tatsächlich anstellen.

Ohnehin liegt die Beweislast bei einem krassen revisionären Metaphysiker, der behaupten wollte, dass unser legales und historisches Vokabular, dem Begriffe wie „Bundesrepublik“ angehören, sich durch ein physikalisches Pendant ersetzen oder auch nur in die Physik übersetzen lässt, sodass wir einsehen, dass man die Existenz der BRD auch ohne Begriffe von intentionalen, historisch motivierten Handlungen erklären kann. Wie sollte das denn vonstatten gehen? Diese Option, die in dem Zitat ausgeschlossen wird, auf das DR ihren versuchten Einwand stützen, halte ich nicht für etwas, was man ohne weiteres mit Argumenten entkräften muss.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Zu bestreiten, dass eine Gruppe von dazu bestellten Personen eine Verfassung für ein staatliches Geblüde erstellt haben, das nach einigen Transformationen (insbesondere nach 1989) heute immer noch als BRD existiert, dies in einem Rahmen vorgenommen hat, den man nicht physisch beschreiben kann

Zu vi.: Hier kann ich wiederum nicht ohne Weiteres der Paraphrase der sinnfeld-ontologischen Verpflichtung zustimmen, die DR mit ihrer Version von KONTINUITÄT vorschlagen. Diese Paraphrase führt nämlich bereits zu Weichenstellungen, welche die Opposition zwischen dem fiktionalen Realismus und prominenten Spielarten des Fiktionalismus (v. a. der „make-belief“-Theorien) überhaupt als die einzige Alternative erscheinen lassen. Richtig ist, dass ich der Meinung bin, dass Einhörner in Kunstwerken (in Literatur, Film, bildender Kunst usw.) vorkommen, sowie, dass ich der Meinung bin, dass Elementarteilchen im Gegenstandsbereich der Physik vorkommen. In beiden Fällen gilt, dass die wahren Sätze, die konstatieren, dass es Einhörner gibt bzw. dass es Elementarteilchen gibt, eine Aussage über einen Gegenstandsbereich treffen, nämlich, dass er Einhörner bzw. Elementarteilchen enthält. Falsch ist die Annahme DRs, ich behauptete, „[e]inzelne wissenschaftliche Diskurse konstituieren genauso Sinnfelder und ontologische Bereiche wie einzelne literarische Werke.“ (127) Erstens spreche ich nirgends von Konstitution. Eine (Natur-) Wissenschaft konstituiert kein Sinnfeld, sondern versucht, Tatsachen zu entdecken, die in einem gegebenen Sinnfeld bereits vorliegen. Die Teilchenphysik entdeckt, dass es im von ihr untersuchten Sinnfeld bestimmte Elementarteilchen gibt und formuliert auf der Basis ihrer Methoden Sätze mit Wahrheitsanspruch, die aussagen sollen, welche Eigenschaften diese Elementarteilchen unter bestimmten idealisierten Bedingungen haben. Die Literaturwissenschaft konstituiert literarische Werke und dasjenige, was über sie wahr ist, dabei ebensowenig wie die Physik das Universum konstituiert. Goethes *Faust* ist ein vorfindliches Sinnfeld und bestimmte Aussagen über das Stück stellen sich auf der Basis etablierter Lektüre- und Deutungsprogramme (also relativ zu wissenschaftlich erarbeiteten Interpretationen) als wahr heraus.

Mit diesen Behauptungen intendiere ich nicht, demjenigen das Wort zu reden, was paradigmatisch seit Peter van Inwagens Aufsätzen derzeit als „fiktionaler Realismus“ firmiert.<sup>36</sup> DR formulieren den fiktionalen Realismus „in seiner heute üblichen Standardform“ (133) als die folgende Behauptungsmenge (133<sup>37</sup>):

(B1) „Zu jedem fiktionalen Text gibt es diejenigen fiktionalen Gegenstände, die durch ihn zur Existenz kommen“.<sup>38</sup>

---

(weil der Begriff einer historisch relevanten intentionalen Handlung nicht physikalisch ist), halte ich für einen Aberwitz, den sich in einer solchen ungeschminkten Form allenfalls ein paar entfesselte Materialisten einfallen lassen. Vgl. dagegen bereits Max Weber (2013a) und (2013b).

<sup>36</sup> Van Inwagen (1977). Zur kritischen Diskussion vgl. insbesondere Everett (2013). Vgl. auch die Überblicksdarstellungen in Klauk/Köppe (2014).

<sup>37</sup> Warum dies die Standardform sein soll, sagen sie nicht. Andere formulieren minimalere Voraussetzungen. Vgl. etwa die Definition des fiktionalen Realismus bei Schneider/von Solodkoff (2009), 138: „the view that because fictions exist, fictional characters exist as well“. Everett 2013, 120 bezeichnet als fiktionalen Realismus jede Theorie, die sich auf eine „ontology of fictional objects“ beruft, indem sie annimmt, „that we should accept such objects.“ Vgl. weiterhin Reicher (2014): „Eine realistische Ontologie fiktiver Gegenstände besagt, dass fiktive Gegenstände existieren bzw. zumindest, dass es fiktive Gegenstände gibt. Eine antirealistische Ontologie fiktiver Gegenstände leugnet, dass es fiktive Gegenstände in irgendeinem Sinne gibt.“ (163; vgl. auch ebd. 173) Die Abstraktheitstheorie von Inwagens (wie Reicher dies nennt) ist nur eine Spielart des fiktionalen Realismus.

<sup>38</sup> Zur Konfusion zwischen „fiktional“ und „fiktiv“, der DR hier aufsitzten, vgl. ausführlicher die Replik auf Hübner. Übrigens ist es auch nicht der Fall, dass alle Autor/inn/en, die landläufig dem fiktionalen Realis-

(B2) Diese „fiktionalen Gegenstände [werden] als abstrakte Gegenstände verstanden.“

(B3) Deswegen können sie auch „nicht die ihnen in den Texten zugeschriebenen Eigenschaften haben, sondern [können] durch diese allenfalls in einer genauer zu spezifizierenden Weise charakterisierbar“ sein.<sup>39</sup>

Ich schließe mich in „Neutraler Realismus“ *keiner* dieser Behauptungen an und sehe auch nicht, auf welcher Grundlage DR behaupten, das „meiste, was Gabriel explizit schreibt [...] besteht in einem Plädoyer für diejenige Position, die man in der gegenwärtigen Debatte unter dem Namen „fiktionaler Realismus“ kennt.“ (131 f.) Das ist schlachtweg falsch. Hier ein paar Bemerkungen, warum ich die drei Bedingungen nicht akzeptiere.

Zu (B1): Ich halte Faust für einen *fiktionalen* Gegenstand, d.h.: für einen Gegenstand, von dem in einem Text die Rede ist, der Merkmale erfüllt, die den Text zur Fiktion machen, etwa das Merkmal, dass Autor (Goethe) und Erzähler nicht dieselbe Person sind, oder das Merkmal, dass Ereignisse sprachlich dargestellt werden, für die es keine Rolle spielt, ob sie in dieser Form historisch dokumentierbar stattgefunden haben bzw. für die sogar gilt, dass sie in dieser Form historisch dokumentierbar nicht stattgefunden haben.<sup>40</sup> Ich halte Faust aber nicht für einen *fiktiven* Gegenstand, d.h. für einen Gegenstand, den sich irgendjemand einbildet. Genauer ist die Bedeutung des Satzes

(Faust) Faust liebt Gretchen.

ja nicht die, dass eine eingebildete Person eine eingebildete Person liebt. Dies wäre eine merkwürdige und literaturwissenschaftlich nicht zu rechtfertigende Deutung von *Faust*. Was *Faust* uns (relativ zu gelungenen Interpretationen) mitteilt, ist,

---

mus zugerechnet werden, meinen, dass entsprechende Gegenstände der fiktionalen Rede durch einen fiktionalen *Text* zur Existenz kommen. Einige meinen außerdem, dass abstrakte Gegenstände überhaupt nicht zur Existenz kommen (weder durch Schriftsteller noch durch Texte), sondern vielmehr durch diese nur selegiert werden.

<sup>39</sup> Freilich gibt es eine Reihe von Unterschieden zwischen den verschiedenen, manchmal als „meinongianisch“ beschriebenen Spielarten der Unterscheidung von „encoding“ und „exemplifying“ bzw. „having“ und „holding“ oder auch, noch einmal theoretisch anders gelagert, „nuclear“ und „extranuclear properties“ (oder *etwas sein* und *als etwas bestimmt sein* [Reicher 2014, 181 f.]). Mir erscheinen diese Distinktionen insgesamt *ad hoc*.

<sup>40</sup> Es ist leider in der metaphysischen Debatte über das Verhältnis von Referenz auf fiktive Gegenstände zu ihrer angenommenen Nichtexistenz ausgesprochen üblich, nicht einmal zwischen dem Autor eines Texts und der Sprecherrolle des Erzählers zu unterscheiden (eine grundlegende literaturwissenschaftliche Unterscheidung, die DR nicht respektieren, wenn sie meinen, dass „Autoren dadurch, dass sie einen Eigennamen [wie „Faust“] in einem literarischen Text verwenden, um eine fiktive Geschichte zu erzählen, einer fiktionalen Gestalt zu Existenz verhelfen“ [132]). Eine literaturwissenschaftlich informierte Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Fiktionalität und Erzählung lässt sich solchen Äußerungen nicht entnehmen. Vgl. dagegen differenziert etwa Jannidis (2004). Überhaupt ist es das  $\pi\varphi\sigma\tau\sigma\psi\tilde{\epsilon}\delta\sigma\varsigma$  der metaphysischen Debatte über fiktionale/fiktive Gegenstände, dass meistens eine Kategorie von Gegenständen definiert wird (die fiktiven), die man dann durch fiktionale Literatur belegen möchte. Die dabei vorausgesetzte Literatur„theorie“ ist meistens erschreckend unterentwickelt. Zunächst wäre zu fragen: was macht einen Text zum fiktionalen? Welche narratologischen und rezeptionsästhetischen Voraussetzungen bestehen, wenn wir die Identität einer literarischen Figur aus den Informationen aufbauen, die uns ein als literarisch zu bezeichnender Text liefert?

dass Faust wirklich Gretchen liebt bzw. genauer: dass er unter dem Eindruck eines von einer Hexe gebrauten Halluzinogens Verhaltensweisen an den Tag legt, die denen des Verliebtseins (bzw. dem romantischen Stereotyp dieses Zustands) auffällig ähneln.

Zu (B2): Ich halte Faust nicht für einen abstrakten Gegenstand. Er ist ein Mensch. Abstrakte Gegenstände verlieben sich nicht bzw. nehmen keine von Hexen gebrauten Halluzinogene ein (zumindest gilt dies für dasjenige Sinnfeld, das *Faust* beschreibt; man könnte ja eine dadaistische Erzählung *Die Erziehung der Gefühle der Zahl namens 8* schreiben).<sup>41</sup>

Zu (B3): Ich bestreite nicht, dass Faust diejenigen Eigenschaften hat, die ihm im Text zugeschrieben werden bzw. die sich aus einer gelungenen und literaturwissenschaftlich abgesicherten Deutung des Stücks ergeben. Ich halte z.B. den Satz „Faust hat keine Hände“ für falsch.

Nach DRs Standard gibt es demnach keinen Anhaltspunkt dafür, mich ins Lager der fiktionalen Realisten einzureihen. Immerhin referieren sie meine Position in ihren Grundzügen annähernd richtig, wenn sie mir nach Abschluss ihres Exkurses zum fiktionalen Realismus die Behauptung zuschreiben, Hexen, Einhörner und Menschen, von denen in sogenannten fiktionalen Texten die Rede ist, unterschieden „sich von den Gegenständen, die in wahren nicht-fiktionalen Texten beschrieben werden, nur dadurch, dass sie eben in einem anderen „Bereich“ vorkommen als diese“ (133) – eine Position, die einige Ähnlichkeiten etwa zur Anwendung der Theorie möglicher/unmöglicher Welten auf das Problem der fiktiven Gegenstände hat, mit dem Unterschied, dass ich von Sinnfeldern und nicht von (möglichen/unmöglichen) Welten rede, was entscheidende Unterschiede zur Motivation der Metaphysik möglicher Welten nach sich zieht.<sup>42</sup> Was haben DR nun gegen diese These von OP? Schließlich soll sie „schwerwiegende philosophische Probleme“ (133) aufwerfen. Sie machen dabei die folgenden Probleme namhaft:

(Problem 1, GENEALOGIE) Menschen können auf verschiedene Weisen zur Existenz kommen, „einmal durch Geburt, einmal durch Ausgedachtwerden.“ (133)

(Problem 2, UNBESTIMMTHEIT) Figuren in literarischen Werken sollen „nicht vollständig charakterisiert sein“. Sie halten es für absurd „anzunehmen, dass Faust eine ganz bestimmte Körbergroße hat, obwohl uns Goethe nichts davon erzählt.“ (133)

(Problem 3, WIDERSPRÜCHLICHKEIT) Manche fiktionale Texte schreiben ein und derselben Sache widersprüchliche Eigenschaften zu (133).

(Problem 4, ANTIREALISMUS) Hexen existieren SFO zufolge (angeblich), weil Goethe sie hervorgebracht hat. Folglich könnte man nun meinen, Elementarteilchen existierten nur deshalb, weil die Physik dies behauptet. (133)

<sup>41</sup> Ich halte Faust auch nicht für ein Postulat der Literaturwissenschaft, wozu Genres oder Kapitel gehören, was von Inwagens ursprüngliche These war. Van Inwagen (1977), 302.

<sup>42</sup> Vgl. zur Theorie möglicher/unmöglicher Welten in Anwendung auf das Problem (fiktiver) intentionaler Gegenstände etwa Priest (2007) und ihm folgend Berto (2013). Der *locus classicus* ist Wolff (1753), § 571. Für Wolff im Unterschied zu Priest ist es dabei allerdings eine Auflage an andere Welten, „daß nichts widersprechendes darinnen anzutreffen“ (ebd.) sei. Für die neuere Metaphysik ausschlaggebend ist natürlich Lewis (1983) (auch ohne unmögliche Welten).

Hierzu nur einige kurze Antworten:

Zu GENEALOGIE: Ich habe nicht gesagt, dass Faust durch Ausgedachtwerden zur Existenz kommt. Dies ist kein Satz, den das mit *Faust* beschriebene Sinnfeld als wahren ausweist.

Zu UNBESTIMMTHEIT: Daraus, dass Goethe uns Fausts Körpergröße nicht mitteilt, folgt nicht ohne weitere Zusatzannahmen, dass Faust keine bestimmte Körpergröße hat. Wenn ich hier eine Form des Realismus vertrete (was ich ja tue, nur eben: einen neutralen), dann heißt dies auch, dass Faust viele Eigenschaften haben kann, die weder der Erzähler noch gar der Autor explizit macht, wenn von Faust berichtet wird.<sup>43</sup>

Zu WIDERSPRÜCHLICHKEIT: Meinen DR, dass ein Gegenstand ein und dieselbe Eigenschaft „enkodieren“, nur nicht exemplifizieren kann? Nehmen wir zum Zweck der Darstellung an, es gebe eine Erzählung, in der ein Graf einen Landstrich in Thüringen tyrannisiert, wobei dieser Graf einmal als blind und einmal als besonders geschickter Jäger geschildert wird, der sogar nachts seine Beute in weiter Ferne sieht. Gäbe es dann einen Grafen, der sowohl als blind als auch als besonders gut sehend charakterisiert werden kann? Hier müsste man wohl je nach Genre usw. etwa sagen, dass es in dem so beschriebenen Sinnfeld der Fall ist, dass es einen widersprüchlichen Grafen gibt, oder dass der Erzähler unzuverlässig ist, oder, dass man die Erzählung falsch interpretiert hat, oder, dass dem Autor ein Lapsus unterlaufen ist usw. Und selbst wenn man eine Erzählung anführen könnte, die widersprüchliche Gegenstände enthält, folgt dem neutralen Realismus zufolge noch nicht ohne Zusatzarbeit, dass dies auf Bereiche abfärbt, in denen wir einen solchen Wider-

---

<sup>43</sup> Grabes (1978), 421 bezeichnet als „fiktiv“ „nur auf der Basis von Texten existierende [...] Figuren“ (421). Literarische Figuren existieren demnach relativ zu Persönlichkeitsvorstellungen, die auf der Grundlage spezifischer Textverfahren prozessual hervorgebracht werden. Dies geschieht im Rahmen einer „Illusionsbildung“, wie er dies nennt. Unter einer „Fiktion“ könnte man dann die gesamte Struktur von Text, erzählerischer Sprecherrolle, die Informationen liefert, und Rezipient/Interpret verstehen. Das auf diese Weise aufgebauten Sinnfeld erlaubt es uns, wahre Aussagen zu treffen. Der Name „Faust“ bezieht sich dabei auf eine Figur, die unter den spezifischen Bedingungen literarischer Illusionsbildung aufgebaut wird und in dem dadurch erzeugten Sinnfeld Eigenschaften hat, die sie unter anderem als Person erscheinen lassen. In der noch nicht explizit interpretierenden Lektüre eines literarischen Werks erleben wir Figuren, Ereignisse, Handlungen usw. im Rahmen einer bestimmten Interpretation, ohne uns dessen im Akt des Lesens notwendig bewusst zu sein. Natürlich könnte man nun sagen, das Haben von Eigenschaften sei hier anders zu verstehen als mein Haben der Eigenschaft, diese Zeilen mit meinen Fingern zu tippen. Ich habe diese Eigenschaft ja auch unabhängig von der Sprecherrolle eines Erzählers, der die Rolle einer literarischen Figur spielt. Doch die Unterscheidung verschiedener Weisen, Eigenschaften zu haben, ist hier allenfalls von epistemologischer Relevanz, sofern sie uns etwa davor warnen möchte, eine bestimmte Interpretation eines Werks am Universum oder der „wirklichen Welt“ ablesen zu wollen. Lewis (1983), 272 liegt richtig, wenn er darauf hinweist, dass jede Interpretation eines literarischen Textes, die seinen Aussagen eine Semantik zuweist, auf Hintergrundannahmen aufbaut. Dabei meint Lewis, Fragen wie die nach der Anzahl von Sherlock Holmes Haaren hätten keine Antwort (270), während er gleichzeitig meint, sie hätten sehr wohl eine richtige Antwort (bzw. mehrere richtige Antworten), nur nicht in einer singulären Welt – *der Welt von Sherlock Holmes' (ebd.)*. Ich stimme Lewis *mutatis mutandis* zu, wenn er einem literarischen Werk viele Welten zuordnet, in denen es jeweils andere Antworten auf solche Fragen gibt, womit Lewis Unbestimmtheit vermeidet. Allerdings würde ich hier nicht von Welten, sondern von Sinnfeldern reden und die Sinnfelder eines literarischen Werkes relativ zu Interpretationen individuieren.

spruch nicht dulden würden, was ja die Hauptlinie der Argumentstrategie von Everett's Widerlegungsversuch des fiktionalen Realismus ist.<sup>44</sup>

Zu ANTIREALISMUS: Es ist mir wiederum ein Rätsel, wie DR auf diesen Gedanken verfallen sind. Wo habe ich denn behauptet oder mich auch nur indirekt darauf verpflichtet, dass die Physik ihren Gegenstandsbereich (das Universum) durch Behauptungen in die Existenz bringt (was auch immer dies genau heißen würde)? Der „antirealistische Zug“ ist SFO ebenso angedichtet wie der „idealistische“.

## V.2 MMN

Wie bereits gesehen (und kritisiert), unterstellen DR mir „so etwas wie [...] ein Meisterargument“ (138) für MMN, das sich in der von ihnen behaupteten Form allerdings in meinen dazu publizierten Schriften nicht findet. Daneben versuchen DR sich an einer Reihe von Deutungen von MMN auf der Basis einiger von ihnen ausgewählter Ausführungen in *Warum es die Welt nicht gibt*. Dabei stimmen sie einigen Deutungen der These: „(MMN) Die Welt existiert nicht“, zu, wobei sie die These in diesen Deutungen gar für unkontrovers halten. Insgesamt unterscheiden sie vier Lesarten von (MMN):

(MMN 1 – MENGE) „Es gibt keine Menge aller Dinge“ (134).

(MMN 2 – MEREOLOGIE) „Es gibt keine mereologische Summe aller Dinge, d.h. nichts, von dem alles ein Teil ist.“ (134)

(MMN 3 – AUQ) Es werde „die Möglichkeit absoluter unrestringierter Quantifikation“ (AUQ) bestritten, eine Bestreitung, die sie auch als Bestreitung der „Möglichkeit von Quantifikation über jedes Objekt überhaupt, unabhängig davon, um was für ein Objekt es sich handelt“ (136) erläutern.

(MMN 4 – SINNFELD) Es gibt „keinen Sinnfeld-neutralen bzw. bereichsneutralen Sinn von ‚Existenz‘“ (138).

Es sollte eigentlich nicht überraschen, dass (MMN 4) die Sache noch am ehesten trifft. Hier gehe ich etwas kuriosisch (MMN 1)–(MMN 3) durch, im letzten Abschnitt meiner Replik geht es dann um (MMN 4), weil der Existenzbegriff dort im Zentrum steht.<sup>45</sup>

Zu (MMN 1 – MENGE): Zunächst ist DRs Urteil zu korrigieren, die Existenz einer

<sup>44</sup> Everett (2005); Everett (2013), Kap. 8.

<sup>45</sup> DRs Ausführungen sind hier besonders abwegig und konfus. So stellen sie *en passant* eine Behauptung über den angeblich „zweifellos“ (135) der „traditionellen Metaphysik“ (135) entsprechenden Weltbegriff auf, die sie durch ein Zitat aus Baumgarten und eins aus dem vorkritischen Kant abgestützt, wobei diesen überdies zusammengewürfelte Annahmen der gegenwärtigen Mereologie unterschoben werden. Dieses Vorgehen ist hermeneutisch und philosophiehistorisch ausgesprochen fragwürdig und würde eine umfangreichere Auseinandersetzung mit dem wirklichen Weltbegriff der traditionellen Metaphysik voraussetzen, wobei zunächst einmal zu klären wäre, was denn eine Metaphysik zur „traditionellen“ macht. Dass außerdem irgendein mereologischer Weltbegriff, der DR zufällig vorschwebt, das Thema von Kants Antinomien in der ersten *Kritik* sein sollte, stellen DR als eine Selbstverständlichkeit hin, ohne dies zu belegen. Vgl. zur Geschichte des Weltbegriffs u. a. mit den relevanten Unterscheidungen zwischen Baumgarten und Kant übrigens Heidegger (2007), 218–238. Heidegger argumentiert dort für das diametrale Gegenteil von DRs Auffassung, indem er dafür hält, dass weder die klassische griechische Metaphysik noch Kant Baumgartens Weltbegriff teile.

Menge aller Dinge sei „unvereinbar mit allen vernünftigen Mengentheorien“ (135). Was soll denn das überhaupt heißen, führen sie doch selber sogleich Quines *New Foundations* sowie den Namen Graham Priests (ohne genauen Hinweis auf eine Publikation) als Gegenbeispiele an? Sind deren Mengenlehren also unvernünftig? Woher wissen DR dies? Außerdem ist die These, es gebe eine „Menge aller Dinge“ noch lange nicht identisch mit der These, es gebe eine „Menge aller Mengen“, was DR sogleich in einen Topf schmeißen.<sup>46</sup> Weiterhin versäumen sie es mitzuteilen, was sie unter einem „Ding“ im Unterschied zu einem „Objekt“ verstehen, wobei mein Eindruck ist, dass sie beide Ausdrücke synonym verwenden. Wollen sie sagen, aus den von ihnen als vernünftig angesehenen Mengenlehren folge deswegen, dass es keine Menge aller Dinge gibt, weil Mengen Dinge sind und es aber keine Menge aller Dinge geben kann, weil eine solche Menge auch eine Menge aller Mengen wäre oder eine solche als Element enthielte? Warum genau würden sie dies meinen? Dass die Sachlage hier ungleich komplexer ist, als DR dies aussehen lassen, sieht man etwa an den Diskussionen, die Grim (1991) und Badiou (1988) ausgelöst haben.<sup>47</sup> Es ist schlichtweg falsch, dass (MMN 1) (eine Version von MMN, die ich übrigens nicht vertrete!) unkontrovers ist.

Zu (MMN 2 – MEREOLOGIE): Dass DRs Ausführungen wenig bis nichts mit meinen Überlegungen zu MMN zu tun haben, räumen sie selber ein, wenn sie sagen, „die Argumente für oder gegen die genannten mereologischen Positionen“ stünden „orthogonal zu den Überlegungen, auf die sich Gabriel bezieht.“ (136) Daher ist nicht ersichtlich, was ihr mereologischer Exkurs eigentlich soll.<sup>48</sup>

Zu (MMN 3 – AUQ): In der Tat schreibe ich in „Neutraler Realismus“, in der Metaphysik – der ich ihren Gegenstand abspreche – solle eine „Theorie der Totalität im maximalen unrestringierten Sinn von „alles überhaupt““ (Gabriel 2014d, 363) entwickelt werden.<sup>49</sup> Nun meinen einige Teilnehmer an der Debatte über AUQ, etwa der von mir zitierte Williamson, diese Debatte habe metaphysische Konsequenzen, was er auf den ersten Seiten von Williamson 2003 (415 ff.) kurz ausführt. Freilich geht es in der Debatte letztlich um den Status logischer Allgemeinheit, was nicht unbedingt dasselbe wie absolute Totalität ist. Überdies stimme ich Williansons motivierenden

<sup>46</sup> Vgl. Haupttext auf 135 mit der darauf bezogenen Fußnote 9.

<sup>47</sup> Grim (1991); (2000); Grim/Plantinga (1993) (vgl. dazu auch unter Rekurs auf Kant, Hegel und Cantor Kreis [2015]); Grim (2000) sowie bereits die Grundidee in Grim (1984); Badiou (1988), (2006) kombiniert Russellsche und Cantorsche Argumente. Gegen Badiou vgl. Gabriel (2015), 116–134.

<sup>48</sup> DR beziehen sich auf 136 auf van Inwagen (1990). Van Inwagen bezweifelt als engagierter Metaphysiker übrigens keineswegs die Existenz der Welt, auch nicht auf der Basis seiner mereologischen Überzeugungen. Vgl. van Inwagen (?2009), 3 f.

<sup>49</sup> Natürlich könnte man hier noch einen Unterschied einziehen und die Metaphysik als die Disziplin auffassen, die sich mit allem, was überhaupt existiert, befasst, was sich dann von einer noch umfassenderen Gegenstandstheorie unterschiede. Genau dafür votiert natürlich Meinong (1988), 4, wo er vom „Welt-ganze[n]“ spricht und ausführt: „Metaphysik hat es ohne Zweifel mit der Gesamtheit dessen zu tun, was existiert. Aber die Gesamtheit dessen, was existiert, mit Einschluß dessen, was existiert hat und existieren wird, ist unendlich klein im Vergleich mit der Gesamtheit der Erkenntnisgegenstände; und daß man dies so leicht unbeachtet läßt, hat wohl darin seinen Grund, daß das besonders lebhafte Interesse am Wirklichen, das in unserer Natur liegt, die Übertreibung begünstigt, das Nichtwirkliche als ein bloßes Nichts, genauer als etwas zu behandeln, an dem das Erkennen entweder gar keine oder doch keine würdigen Angriffs-punkte fände.“

Überlegungen bereits nicht zu, wenn er von „everything in the entire universe“ (415) spricht, da ich unter dem Universum einen restriktierten Bereich, namentlich denjenigen verstehe, der vom Ensemble der Naturwissenschaften untersucht wird.<sup>50</sup>

### V.3 (MMN 4 – SINNFELD)

Es hätte eigentlich nicht überraschen dürfen, dass zwei Begriffe im Zentrum von MMN stehen: Welt und Existenz. Offensichtlich behauptet SFO, „dass es keinen Sinnfeld-neutralen bzw. bereichsneutralen Sinn von ‚Existenz‘ gibt.“ (138) Leider ist der Abschnitt, in dem DR dies diskutieren (137–141) voll von den monierten Unzulänglichkeiten und hat über weite Strecken schlachtweg überhaupt nichts mit dem zu tun, was ich in den Publikationen ausgeführt habe, auf die sich DR beziehen bzw. zu beziehen vorgeben. Dennoch werfen sie im Zusammenhang ihrer überwiegend nicht diskussionswürdigen Passagen immerhin noch zwei Probleme auf, zu denen ich mich zugunsten der Verständigung und der Präzisierung meiner Thesen verhalten möchte. Diese nenne ich (EXISTENZ SIMPLICITER) einerseits und (EXISTENZQUANTOR) andererseits.

Zu (EXISTENZ SIMPLICITER): DR formulieren den folgenden Einwand, den ich anders darstelle als sie, da ihre Formulierung Annahmen trifft, die ich nicht teile. OP besagt, dass es verschiedene Gegenstandsbereiche gibt dergestalt, dass wir für jeden dieser Bereiche einen Begriff der Zuordnung von Gegenständen zu diesem Bereich haben können (bzw. dass für jeden dieser Bereiche eine Zuordnungsfunktion feststeht).<sup>51</sup> Ist ein Gegenstand einem Bereich entsprechend zugeordnet, heißt dies, dass der Gegenstand damit (in diesem Bereich) existiert. Auf diese Weise kann man sagen, es gebe Existenz<sub>1</sub>, Existenz<sub>2</sub>, ..., Existenz<sub>n</sub>. Etwa so: die Zahl 3 existiert<sub>1</sub> in der Reihe der natürlichen Zahlen; die BRD existiert<sub>2</sub> in der europäischen Geschichte; ...; Bosonen existieren<sub>n</sub> im Universum. Doch, so lautet nun der Einwand, damit ließe sich ein Begriff von Existenz *simpliciter* (ES) gewinnen, der „so etwas wie die Disjunktion von Existenz<sub>1</sub>, Existenz<sub>2</sub>, usw. bedeutet.“ (138) Nun wüsste ich allerdings gerne, wie genau DR sich diesen Begriff ausschmücken?<sup>52</sup> Vielleicht schweben DR

<sup>50</sup> Gabriel (2013c), 41. DR kommen auch hier letztlich zu dem Ergebnis, dass SFO keinen direkten Beitrag zur Debatte um AUQ leistet. Da bin ich mir nicht sicher, weil hier alles davon abhängt, wie genau man eigentlich die Frage formuliert, auf die diese Debatte antworten möchte, was auf einem anderen Blatt steht.

<sup>51</sup> Wie oben bereits erwähnt, kontrastiert eine Ontologie von Seinsarten unter Umständen mit einer Bereichsontologie, sofern ein *modus essendi* eine adverbiale Qualifikation von „existieren“ sein soll. Vgl. dazu ausführlich Gabriel (2015a), Kap. 5.

<sup>52</sup> Vgl. dazu ausführlich Gabriel (2015a), 60–66, wo ich in der Tat behauptet habe, „[E]xistence is disjunctive without there being an overall disjunction such as for objects to exist is either X or Y or Z, and so on [...].“ (61) Die Begründung, die ich dort liefere, lautet: „To be on the list of the alleged overall disjunction would just be another instance of a coincidence of existence with something else (in this case: with being on the list of the disjunction). This is why existence is radically disjunctive, disjunctive without amounting to any even in principle complete list of disjuncts.“ (61 f.) Eine ganz ähnliche Position vertritt übrigens Scanlon (2014), 16–52, einschließlich der expliziten Zurückweisung der „general idea of existence“ zugunsten der Behauptung „that genuine ontological questions are all domain-specific“ (ebd., 24, Fn. 10) Er hält dies auch für eine radikal anti-metaphysische Idee. Ich danke Hannah Ginsborg und Jocelyn

in etwa die folgenden Überlegungen vor, denen sich SFO anschließen könnte. Existenz<sub>1</sub>, Existenz<sub>2</sub>, ..., Existenz<sub>n</sub> scheinen doch etwas gemeinsam zu haben, nämlich, dass sie jeweils Fälle von Existenz sind. Demnach können wir einen abstrakteren Existenzbegriff prägen *alias* ES bzw. Erscheinung „in *irgendeinem* Sinnfeld“ (138). Doch – so nun die entscheidende SFO-Glosse zu dieser Überlegung – entspricht diesem Existenzbegriff gerade nicht die Welt im Sinne eines Gegenstandsbereichs, zu dem alle Gegenstände gehören und zu dem sie insbesondere auch dann gehört hätten, wenn wir die verschiedenen Existenzbegriffe nicht auf einen schmalen strukturellen gemeinsamen Nenner gebracht hätten. Selbst wenn man durch Abstraktion einen formalen ES-Begriff gewinnen kann, sehe ich noch nicht, warum dies ein Problem für SFO oder MMN sein sollte. Dazu müsste dargelegt werden, inwiefern ein disjunktiv zusammengewürfelter Existenzbegriff geeignet ist, die Existenz der Welt in einem für die Metaphysik relevanten Sinn sicherzustellen.

Zu (EXISTENZQUANTOR): Abschließend möchte ich noch in aller gebotenen Kürze auf DRs Nachfragen/Einwände zu meinen Positionen bzgl. (a) Existenz und Quantifikation, (b) Existenz und Restriktion und (c) Quantifikation und ontologische Verpflichtung antworten.

(a) Ich habe mich dazu in der Replik auf García bereits geäußert und dort auch einige Quellen möglicher Einwände gegen und Alternativen zur  $\exists$ -These geäußert.<sup>53</sup>

(b) Hier geht es DR wohl eher um Kripke-Auslegung, konzedieren sie doch (was jedenfalls wiederum keine Selbstverständlichkeit ist), dass es implizite Restriktionen von Quantoren gibt, wobei ich den Gedanken anders formulieren und motivieren würde, da ich Existenz ja nicht in der Weise an ein spezifisches Verständnis der  $\exists$ -These binde, wie DR dies tun wollen, wenn sie sich auf die Ontologie festlegen, dass die Existenz fiktionaler Gegenstände „so wie die aller anderen Gegenstände schlicht darin [besteht], mit *irgendeinem* Gegenstand identisch zu sein.“ (142) Hier also immerhin einmal eine ontologische These, für die DR beinahe selber eingestanden wären, zögen sie sich nicht direkt hinter Kripke zurück, dem sie diese These über das Verhältnis von Existenz und Identität irrtümlicherweise zuschreiben. Kripke schreibt in *Reference and Existence*, was DR mithin zu Unrecht für sich reklamieren, das exakte Gegenteil dessen, worauf sie sich festlegen. Er kommt in seiner Auseinandersetzung mit Moores, Russells und Freges Ontologien ausdrücklich zu der Konklusion: „Thus, existence should not be confused with such a predicate as self-identity [...]. (Here I assume that something is self-identical even with respect to

---

Maclare für den Hinweis auf diese Parallele und für eine entsprechende Diskussion über den Zusammenhang von Normativitätstheorie und Ontologie.

<sup>53</sup> Vgl. neben den dort benannten Vorbehalten etwa auch die Bemerkung bei McDaniel (2009), 300, Fn. 23: „mass-quantification does not seem closely related to number in the same way. We say, for example, that there is water or that gold exists in the hills, but it is hard to see how to associate these claims with a number.“ (McDaniel [2009], 300, Fn. 23) Doch wie versöhnt McDaniel dies mit seiner Aussage auf 301?: „The generic concept of being is represented in formal logic by the unrestricted existential quantifier. This quantifier ranges over whatever there is, regardless of which kind of being the thing enjoys. For absolutely every thing there is, i. e., for all  $x$ , we can say truly that  $\exists y (y = x)$ . We can adequately represent the generic sense of „being“ with the unrestricted quantifier of formal logic.“ Eine von diesen Überlegungen unabhängige Begründung eines ontologischen Pluralismus (unter dem Titel eines „*Plural Senses View*“) findet man neuerdings auch bei Parfit (2011), 464–475 sowie 719–749.

counterfactual situations where it would not exist.)“<sup>54</sup> Deswegen muss ich hier zunächst noch einmal den hermeneutischen Schwarzen Peter zurückgeben, da hier entweder ein nachweisbares „grundlegendes Missverständnis“ (142) auf der Seite der Ankläger vorliegt, oder diese einen Grund haben, an dieser Stelle zwischen Identität und Selbst-Identität zu unterscheiden. Sie berufen sich ohne Angabe von Belegstellen auf einen Text Kripkes, in dem das Gegenteil ihrer Behauptung steht.

(c) Ich habe nicht gesagt, Existenz habe überhaupt nichts mit Quantifikation zu tun, nur, dass Quantifikation nicht hinreichend für Existenz ist. Nehmen wir ein anderes Beispiel außerhalb von Konditionalen, die DR hier irritieren und zu semantischen Analysen motivieren.

(QA3) Im Kölner Zoo leben insgesamt zwölf Elefanten.

(QA3) ist meines Wissens zur Auffassung dieser Zeilen wahr. Wenn es nun aber zwölf Elefanten im Kölner Zoo gibt, folgt daraus den meisten (nicht-eliminativistisch gesonnenen) Ontologien zufolge, dass es Elefanten gibt bzw. dass Elefanten existieren. Daran habe ich nicht gezweifelt. Der Umstand, dass (QA3) offensichtlich über Elefanten quantifiziert, trägt hier allerdings nicht das ontologische Gewicht.

Deswegen handelt es sich bei Freges Annäherung von Existenzaussagen an partikuläre Urteile, die eine prominente Inspirationsquelle der  $\exists$ -These darstellt, um eine revisionäre Ontologie, die die vielfältigen Gebrauchsweisen von „existiert“ bzw. „es gibt“ auf einen einheitlichen Begriff bringt. Dabei wirft sie das Problem auf, dass es allemal kontraintuitiv klingt zu behaupten, etwas existiere nur dann, wenn es einen Begriff gebe, unter den es fällt, zumal Frege nicht gerade mit zufrieden stellender Ausführlichkeit Auskunft darüber erteilt, was es heißt, dass es Begriffe gibt und in welchem Sinn es auch dann Begriffe gegeben hätte, wenn es keine Begriffsverwender gegeben hätte.<sup>55</sup>

Neben ihren unzähligen Missverständnissen ergibt sich eine weitere beklagenswerte Hauptschwäche von DRs Nachfragen/Einwänden daraus, dass man ihren Ausführungen und bisherigen Publikationen nicht entnehmen kann, für welche Position(en) sie in Ontologie, Metaontologie, Metaphysik und Metametaphysik eigentlich plädieren, auf welchen Wegen sie zu ihren dogmatisch als Selbstverständlichkeiten hingestellten Textexegesen zufällig ausgewählter Texte gelangen und wie sie diese philosophisch eigenständig verteidigen. Ihre Ausführungen leiden insgesamt darunter, dass kein eigener Ansatz erkennbar im Hintergrund steht, der ihre vielfältigen Verpflichtungen terminologisch präzise abbildet, was etwa die vage, durch trocken versichernde Hinweise auf den angeblichen „Forschungsstand“ und „Leute“ nur unzureichend gestützte Gebrauchsweise von Ausdrücken wie Ding, Gegenstand, Objekt, Menge, Teil, Ganzes, Welt, Existenz, Bereich, Domäne belegt.

---

<sup>54</sup> Kripke (2013), 38.

<sup>55</sup> Vgl. Thomasson (2015), 83–89; Gabriel (2015a), Kap. 3.

## VI. Replik auf Hübner

Ähnlich wie Diehl/Rosefeldt möchte auch Hübner meine ontologischen Thesen an einem Paradigma messen, das ihm besser gefällt. Dieses Recht ist unbestritten, da es keine Überraschung sein sollte, dass in der Philosophie auch deswegen Dissens besteht, weil jede(r) von uns – aus welchen Gründen auch immer – eine Präferenz für bestimmte Prämisserahmen entwickelt hat. Eine Position zu verteidigen, besteht auch darin, Übersetzungsprojekte über Prämisserahmen hinweg durchzuführen.

Trotz einiger hermeneutischer Mängel wirft Hübners Replik in dem von ihm gewählten Rahmen einige interessante Probleme auf, der sich die Sinnfeldontologie (SFO) stellen muss.<sup>56</sup> Bevor ich mich auf Hübners Prämisserahmen einlassen kann, um von dort aus eine für meine Theoriebildung nachvollziehbare Kritikbasis zu gewinnen, muss ich leider auch in diesem Fall ein paar äußerst grob verzerrende Darstellungen korrigieren.

Auf Seite 523 seiner Replik behauptet Hübner mit Stellenangaben, ich hätte die Welt „bald als Sinnfeld, bald nicht“ bezeichnet. Allerdings bestreite ich an der zweiten von Hübner mit Seitenangabe zitierten Stelle weder explizit noch implizit, dass die Welt ein Sinnfeld ist. Vielmehr behaupte ich an *beiden* Stellen, dass die Welt, hätte sie denn existiert, ein Sinnfeld von Sinnfeldern gewesen sein müsste. Der angebliche Widerspruch ist demnach durch die Zitate nicht belegt. Er wird mir angedichtet.

Auf Seite 535 wird mir wiederum mit genauer Seitenangabe (und ohne Zitat) vorgeworfen, ich hätte die Bedeutung eines Worts damit verwechselt, ob das Wort auf etwas zutrifft. Doch an der angeblichen Belegstelle für diese mir vermeintlich unterlaufene Konfusion ist weder von der Bedeutung eines Worts noch von der Frage die Rede, ob ein Wort auf etwas zutrifft. Es geht dort um eine Auffassung des Verhältnisses des Existenzbegriffs zum Verständnis des Existenzbegriffs. Hübner konfundiert hier Wort und Begriff. Es geht an der angeführten Stelle nicht um Worte und deren Bedeutung. Was meine dortigen Ausführungen mit der mir vorgeworfenen Konfusion zu tun haben sollen, ist ein Rätsel.

Bevor ich die meines Erachtens relevanten Nachfragen/Einwände Hübners im Einzelnen durchgehen werde, ist es unerlässlich, einige Elemente seines Prämisserahmens (einige seiner Setzungen) ausdrücklich zu machen, da sie teilweise für seinen Dissenswillen verantwortlich zeichnen (was nicht bedeuten soll, dass er überhaupt keine relevanten Einwände erhebt).

Da wäre zunächst *sein* Verständnis von Ontologie, das weder einfach nur dem „üblichen Sinn des Worts“ (522) entspricht (was sollte der auch sein!), noch gar dasjenige ist, was Aristoteles oder Quine vertreten haben. Er kann sich hier weder auf einen *consensus gentium* noch auf Autoritäten stützen.

Ich halte es geradezu für absurd, Quines Programm aus Quine (1953) für „im Kern“ (522) Aristotelisch zu halten und dies gar unter Hinweis auf *Metaphysik Γ 1*

---

<sup>56</sup> Obwohl ich Kürzel wie SFO und MMN bereits in früheren Repliken verwendet habe, führe ich sie jeweils neu ein, da ich nicht voraussetze, dass die Autor(inn)en der Repliken alle anderen Repliken gelesen haben.

belegen zu wollen. Nach Quine gibt es keine Wissenschaft namens „Ontologie“, die „erforscht, welche Arten des Seienden es gibt und welche Abhängigkeitsverhältnisse verständlich machen, warum etwas zum Seienden zählt.“ (522) Wie kommt Hübner auf diese Idee? Sicherlich nicht unter Rekurs auf Quine (1953), wo dieser, wie Hübner zu bemerken scheint, in der Tat lediglich sein Kriterium der ontologischen Verpflichtung verteidigt – und zwar keineswegs in der Absicht, damit einen Beitrag zur Metaphysik im Sinne einer wissenschaftlichen Inventarisierung der Wirklichkeit bzw. der Arten von Gegenständen zu leisten, welche die Wirklichkeit bevölkern.<sup>57</sup> Quine ist, wie bereits oben (166) zitiert, „no champion of traditional metaphysics“, sondern arbeitet vielmehr an einer Fortführung von Carnaps Programm, den Anschein, es gebe neben den (natur-)wissenschaftlichen noch genuine metaphysische Fragen, denen eine Wirklichkeitserkenntnis entsprechen könnte, zu beseitigen.<sup>58</sup> Sein Dissens mit Carnap dreht sich dabei um die sprachphilosophischen und metatheoretischen Details einer solchen Überwindung der Metaphysik.

Auch in *Aristotelicus* sind Hübner und ich sicherlich nicht einer Meinung. Ich halte viele Ausführungen von SFO für kompatibel mit dem Aristotelischen Pluralismus des λέγεται πολλαχθός, wobei hier alles Entscheidende davon abhängt, wie man das πρὸς ἐν versteht, das sich einerseits auf die Substanzkategorie und andererseits auf eine exemplarische Substanz zu beziehen scheint, auf die hin die gesamte Welt (bzw. alles) angeordnet sei.<sup>59</sup> Dies steht bekanntlich auch hinter Heideggers verschiedenen Versionen der Seinsfrage, weshalb es wiederum auch einer Auseinandersetzung mit Hübners Heidegger-Deutung bedürfte, wenn er meint, ich orientierte mich möglicherweise an Heidegger, wenn ich „die Ontologie mit einer metaontologischen Aufgabe“ (522) gleichsetzte, was ohne weitere Kommentare silynnisch bleibt.

Deshalb möchte ich lieber den Hübner hinter Quine und Aristoteles hervorlocken und das folgende festhalten: *Hübner* verwendet das Wort „Ontologie“ als Ausdruck für den Begriff einer Wissenschaft über die Frage, „welche Arten des Seienden es gibt und welche Abhängigkeitsverhältnisse verständlich machen, warum etwas zum Seienden zählt.“ (522) Für dieses Projekt (das ich nicht für eine Wissenschaft, sondern für eine gegenstandslose Beschäftigung halte), verwende ich den Ausdruck „Metaphysik“, wobei ich an anderer Stelle noch weitere sprachliche Bedeutungen dieses Ausdrucks in Betracht ziehe, in denen SFO freilich eine Metaphysik ist, da SFO ja etwa behauptet, dass nicht alles, was es gibt, physikalisch untersucht bzw. beschrieben werden kann und da SFO etwa auch einen Unterschied zwischen Sein und Schein, Fakten und Fiktionen usw. trifft.<sup>60</sup> Deswegen ist es auch noch lange

<sup>57</sup> Quine (1960), 243, Fn. 5 wehrt sich ausdrücklich gegen das Missverständnis, dem auch Hübner aufsitzt, wenn er hervorhebt, „that I look to variables and quantification for evidence as to what a theory says there is, not for evidence as to what there is; but the point can be missed“. Vgl. dagegen die richtige Rekonstruktion mit Einwänden gegen den damit einhergehenden Ontologie-Begriff Scanlon (2014), 16 f.

<sup>58</sup> Quine (1968) sowie Quine (1969).

<sup>59</sup> Vgl. den Gebrauch von πρὸς ἐν in Aristoteles, *Metaphysik*, 1075a18 f.: πρὸς ἐν γὰρ ἀπαντά συντέτακται. Vgl. dazu Gabriel (2009).

<sup>60</sup> Vgl. Gabriel (2015b) sowie die Repliken von Le Moli (2015); Samonà (2015), Schimmenti (2015); Tutone (2015).

keine *reductio*, wie Hübner unterstellt, wenn aus dem Existenzbegriff von SFO folgt, dass damit ontologische Debatten in Hübners Sinn unmöglich werden (vgl. 530). Vielmehr ist dies schlichtweg ein Korollar des metametaphysischen Nihilismus (MMN).

Der Grunddissens zwischen Hübner und mir dreht sich also um die Frage, ob die Form von Metaphysik, die er Ontologie nennt, möglich ist. Ich verneine dies, er bejaht dies. Um seine Position zu verteidigen, greift er meine entsprechend an, was zu erwarten ist. Also gehen wir nun *in medias res* und schauen wir, was er zu sagen hat. Dabei verfolgen seine Einwände die folgende allgemeine Strategie, an deren Struktur ich mich halten werde. Er untersucht zunächst kritisch den Begriff des „Sinnfelds“. Sodann erprobt er das erzielte Verständnis des Begriffs des Sinnfelds am Testfall der von ihm so genannten „fiktionalen Objekte“. Schließlich unterscheidet er verschiedene Realismusbegriffe, die ich vorgeschlagen habe, fügt eigene hinzu und versucht Abhängigkeitsverhältnisse zwischen all diesen nachzuweisen, denen ich nicht angemessen Rechnung getragen haben soll.

## VI.1 Sinnfelder

Zunächst eine Klärung: Einige Sinnfelder nenne ich in den Schriften, die Hübner außer dem Initiativartikel zitiert, Gegenstandsbereiche, um damit einerseits auf Sinnfelder hinzuweisen, deren Gegenstände extensional individuiert sind (wobei ich hier Mengen erwäge) und andererseits von Sinnfeldern zu sprechen, die wir unter Abstraktion davon gewinnen, was gerade in ihnen erscheint.<sup>61</sup> Allgemein ist ein Sinnfeld ein Ort, an dem etwas erscheint, wobei dies in Hübners Augen irreführend ist, weil er das Wort „Ort“ als eine Angabe einer Position in Raum und Zeit versteht.<sup>62</sup> „Ort“ ist hierbei allerdings eine Metapher so wie Raum in „logischer Raum“ oder „ontologischer Raum“.<sup>63</sup> Es ist mir ein Rätsel, wie Hübner dies übersehen und mich hier allzu (w)örtlich nehmen kann. Hätte ich stattdessen „Bereich“, „Bezirk“, „Sphäre“ oder „Region“ gesagt (um Ausdrücke aus Carnap, Husserl und Heidegger in Erinnerung zu rufen, die ebenfalls Metaphern sind), hätte man sich womöglich an deren metaphorischer Struktur orientiert, daher eine andere Wortwahl.

<sup>61</sup> Entsprechend heißt es an den von Hübner angeführten Stellen: „Die moderne Logik hat den Begriff der Gegenstandsbereiche beinahe vollständig mit dem Begriff der Menge verschmolzen. Doch nicht alle Bereiche sind Mengen von abzählbaren und mathematisch beschreibbaren Gegenständen, für Kunstwerke oder komplexe Gefühle gilt dies etwa nicht. Nicht alle Bereiche, in denen etwas erscheint, sind Gegenstandsbereiche [will sagen: in diesem Sinne, M. G.]. Deshalb ist der allgemeinere Begriff der des Sinnfeldes.“ (Gabriel [2013], 89) „Ein Bereich ist tendenziell neutral gegenüber der Frage, was in ihm vorkommt.“ (ebd., 113) Dies gilt nicht für alle Sinnfelder, weshalb an dieser zweiten Stelle ein Bedeutungsunterschied von Bereich und Sinnfeld vorgeschlagen wird, dem zufolge wiederum der allgemeinere Begriff der des Sinnfelds ist.

<sup>62</sup> Vgl. bei Hübner, 525. Ich beziehe mich hier auf die Begriffserläuterung von „Sinnfeld“ im Glossar von Gabriel (2013), 267. Dieser geht übrigens eine Erläuterung von „Sinn“ vorher, die keinen Zweifel daran lassen sollte, dass Sinnfelder nicht identisch mit Sinnen sind.

<sup>63</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von Sosa (1999) und (2005), in denen die Metapher von einem „ontological space“ (Sosa [1999], 139) verwendet wird.

Nun stimme ich Hübner zu, wenn er bemerkt, dass eine extensionale Lesart von „existieren“ im Sinne von Erscheinung-in-einem-Sinnfeld ausscheidet. Die Transitivity schließe ich in Gabriel (2016), 277 selber ja ausdrücklich aus, wie Hübner nicht zu bemerken scheint. Die mengentheoretische Lesart scheidet teilweise aus anderen Gründen als denjenigen aus, die Hübner anführt.<sup>64</sup> Wie genau sich Sinnfelder von Mengen unterscheiden, hängt davon ab, wie man den Begriff der „Menge“ präzisiert und damit, ob er überhaupt irgendeine ontologische Signifikanz hat. Die Mengenlehre ist, um ein Marx-Zitat zu missbrauchen, wie der Fall ihres modernen Gründers Cantors deutlich zeigt, jedenfalls „ein sehr vertracktes Ding [...], voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken.“<sup>65</sup> Zum Glück brauchen wir uns vorerst nicht auf diese einzulassen, da Hübner konzediert, dass Sinnfelder jedenfalls nicht identisch mit Mengen sind.

Deswegen liegt Hübner auch *mutatis mutandis* richtig, wenn er nach einer intentionalen Lesart von Sinnfeldern Ausschau hält. Dies ist freilich auch keine Überraschung, da ich ja vor der Parallelisierung der Rede von Sinn in Sinnfeldern und Fregeschen Sinnen nicht zurückschrecke, wobei hier eine Lesart von Frege im Hintergrund steht, die etwa derzeit ganz ähnlich von Mark Johnston vertreten wird, was vielleicht ein erhellender Vergleich ist.<sup>66</sup> Allerdings habe ich nicht gesagt, Sinnfelder seien Fregesche Sinne. Unter dem Eindruck, mich nun im Wesentlichen lediglich zu wiederholen, sei der Begriff eines Sinnfelds noch einmal erläutert. Unter einem „Sinnfeld“ verstehe ich einen Bereich von Gegenständen, die deswegen zu diesem Bereich gehören, weil es einen Sinn gibt, der sie auf die spezifische Weise anordnet, in der sie zusammengehören. Damit sind Sinnfelder keine rein extensionalistisch individuierten Mengen, keine durch noetische Lassos umspannte Haufen irgendwie individuierter Gegenstände, die wir vorgefunden haben. Was ein Sinnfeld im Unterschied zu einem anderen hervortreten lässt (was ein Sinnfeld individuiert), ist der Sinn, in dem die Gegenstände existieren, die in ihm vorkommen. Diesen Sinn gibt man dadurch an, dass man die Anordnungsregeln expliziert, denen etwas untersteht, um in einem Sinnfeld vorfindlich zu sein.

Dabei scheint mir die Zusammenfassung der „intensionalen Deutung“ auf 527 durchaus potenziell zutreffend, sofern ich Hübner hier richtig verstehe, wenn ich ihm attestiere, seine These, Sinnfelder seien Sinne, sei folgendermaßen zu deuten: „*a* erscheint in einem Sinnfeld *S* als *F*“ heißt so viel wie „gemäß dem Sinnfeld *S* ist *a* *F*.“ (527) Allerdings stellt sich mir sofort eine Anknüpfungsfrage: da „erscheinen“ nicht in allen Fällen bedeutet „jemandem-erscheinen“, weil es viele Gegenstände gibt, die niemals jemandem erschienen sind oder erscheinen werden, ist der Ausdruck „gemäß dem Sinnfeld“ irreführend. Wenn „gemäß“ bedeuten soll: den Anordnungsregeln von Sinnfeld *S* entsprechend, stimme ich wohl zu. Wenn „gemäß“ aber bedeuten soll: einer Mitteilung entsprechend (wie in „gemäß Artikel 1 des

<sup>64</sup> Vgl. dazu Gabriel (2015a), Kap. 4.

<sup>65</sup> Marx, MEW 23, 85. Vgl. Cantors Begriff des Absoluten in Cantor (1991), 139. Vgl. auch Cantor (1932), 378. Ich stimme hier übrigens Stekeler-Weithofers kritischem Hinweis auf „die bis heute von kaum einem Spezialisten durchschaute Mystifizierung der Cantorschen Mengentheorie“ (Stekeler-Weithofer [2015], 182) zu.

<sup>66</sup> Johnston (2007), (2011).

Grundgesetzes“) könnte sich eine unerwünschte antirealistische Bedeutungskomponente aufdrängen.

Diese setzt in Hübners Text bereits dort ein, wo er mir einen „Rekurs auf den Begriff des *sprachlichen Sinns* bei Frege“ (526, meine Hervorhebung, M. G.) attestiert. Er kommentiert dies so: „Der Begriff des Sinns ist zwar semantisch, wird von Frege aber auf der epistemischen Ebene eingeführt.“ (526) Damit sind nun schon drei Sinnbegriffe (und mögliche Fregedeutungen) im Spiel: die erste versteht Fregesche Sinne als die lexikalische Bedeutung von Worten (halte ich für falsch), die zweite als semantische Gegenstände, d. h. als Gegenstände, die eingeführt werden, um die Wahrheitsbedingungen bestimmter Sätze oder in diesen ausgedrückter Gedanken darzustellen (was sicherlich Teil von Freges Programm ist), und die dritte als epistemische Gegenstände, d. h. als Gegenstände, die eingeführt werden, um uns verständlich zu machen, warum wir etwas Bestimmtes wissen können bzw. woher der Informationsgehalt bestimmter Aussagen (wie der berühmten sowohl widerspruchsfreien als auch informativen Identitätsaussagen) röhrt (sicherlich auch ein Aspekt von Freges Unternehmen). Was ich bei alledem vehement ablehne, ist eine Auffassung von Sinnen, der zufolge es keine Sinne gegeben hätte, hätte es keine Sprachverwender bzw. keine intentional begabten Lebewesen gegeben. Wir sind, um Johnston zu zitieren, keine „producers“, sondern „samplers of presence“.<sup>67</sup>

Sinnfelder sind weder im Allgemeinen lexikalische noch semantische noch epistemische Entitäten. Sie sind übrigens auch weder „Satzsinne“ noch „Erscheinungsweisen von Individuen“ noch „Erscheinungsweisen von Eigenschaften“ noch „alles zusammen“ (527), da alles dieses allenfalls von Sinnen, nicht aber von Sinnfeldern gilt. Ein Sinnfeld ist dadurch individuiert, dass Sinne die Bedingungen festlegen, unter denen etwas erscheinen kann. Dies bedeutet aber zugleich, dass Sinnfelder Gegenstände beinhalten (dass etwas in ihnen erscheint), ein Umstand, der nicht darauf zurückgeführt werden kann, dass Erscheinungsbedingungen Gegenstände auswählen, die unabhängig von diesen individuiert sind. Aus einer Fregeschen Warte formuliert: ein Begriff hat einen Sinn, der Bedingungen festlegt, unter denen etwas unter ihn fällt. Dass aber etwas unter ihn fällt, ist in vielen Fällen keine begriffliche Angelegenheit mehr, da wir dazu vielmehr einen vollständigen Gedanken in Betracht ziehen müssen, dessen Wahrheit unter anderem davon abhängt, welche Gegenstände wirklich unter einen Begriff fallen. Dass Angela Merkel unter den Begriff der Bundeskanzlerin fällt, ist auch nach zehn Jahren noch keine begriffliche Wahrheit. Dass etwas unsere Sätze wahr macht, wäre zwar nicht möglich, wenn einige ihrer semantischen Elemente nicht in einer geeigneten Relation der Referenz zu irgendeinem Gegenstand stünden, über den man auch einen falschen Satz äußern könnte. Doch ist Referenz nicht mit Existenz identisch, weil schließlich vieles existiert, auf das wir niemals in einer geeigneten Weise referieren werden. Allenfalls gilt, dass die Referenz einiger Ausdrücke (etwa singulärer Termini) in einer gegebe-

---

<sup>67</sup> Johnston (2007), 235; (2009), 132. In welchen Hinsichten genau Frege selber an dieser Stelle einen Sinnrealismus (wie man landläufig sagt: einen „Platonismus“) vertritt oder nicht, sei dahingestellt, wobei er vermutlich einen Sinnrealismus für einige Gegenstände/Tatsachen (insbesondere mathematische und logische) vertritt, für andere hingegen nicht.

nen Theorie impliziert, dass dasjenige, was diese Ausdrücke bezeichnen, existiert, woraus nur nicht folgt, dass im Allgemeinen nichts existiert hätte, hätten keine sprachlich kodierten Ausdrücke mit einer relevanten logischen Form referiert.

Außerdem sind viele Sätze wahr, obwohl wir ihre Wahrheit nicht eruieren können, was ein Urcredo des Realismus ist. Vor diesem Hintergrund bin ich wiederum nicht einverstanden mit Hübners Ausführung über den Erscheinungsbegriff von SFO, wenn er schreibt: „Was erscheint, so kann man zusammenfassen, ist ein möglicher propositionaler Inhalt oder ein mögliches intentionales Objekt. Gabriel konzentriert sich auf intentionale Objekte.“ (526) Auf welcher Grundlage motiviert Hübner diese Behauptungen darüber, was ich annehme und worauf ich mich konzentriere? Was genau schreibt er mir hier überhaupt zu?

Ich nehme an, unter einem „intentionalen Objekt“ möchte er einen Gegenstand verstehen, auf den sich jemand mittels eines geeigneten Denkakts bezieht, also etwas, was wir kognitiv fixieren und nicht bloß sprachlich in der Form der Bezugnahme eines Ausdrucks repräsentieren.<sup>68</sup> Nennen wir die Form der Bezugnahme, die man traditionell als „Intentionalität“ bezeichnet, kurzum „Bezugnahme“, um davon den linguistischen Fall als „Referenz“ zu unterscheiden. Ein „intentionales Objekt“ scheint nun ein Gegenstand einer Bezugnahme zu sein und Hübner würde mir dann zuschreiben, meinen Erscheinungs- (d.h. Existenzbegriff) auf solche Gegenstände zugeschnitten zu haben. Damit dies nicht direkt in eine offensichtliche Form von ontologischem Antirealismus umkippt – was wohl kaum in meinem Sinne sein dürfte –, modifiziert Hübner seinen Übersetzungsvorschlag freilich und will mich, so verstehe ich ihn, auf die folgende intentionalistische Existenzauffassung festlegen:

### *Intentionalistische Existenzauffassung*

Zu existieren besteht darin, ein (möglicher) intentionaler Gegenstand zu sein.

Da ich mich darauf meines Wissens in keiner der von Hübner angeführten Schriften festgelegt habe, frage ich mich nun, warum ich dies akzeptieren sollte.<sup>69</sup> Vielmehr scheint mir diese Auffassung zu antirealistisch. Denn man könnte die *Intentionalistische Existenzauffassung* so verstehen, dass damit behauptet wird, alles, was existiert, sei etwas, worüber jemand einen wahrheitsfähigen Gedanken haben kann. Dagegen würde ich allerdings sofort einwenden, dass es viele Gegenstände gibt, für die nicht gilt, dass jemand sich mit einem wahrheitsfähigen Gedanken auf sie beziehen kann, es sei denn, man zielt mit dem Modalausdruck „kann“ auf irgendetwas anderes ab, etwa darauf, dass man sich idealisierte Bedingungen ausmalt, unter denen auch alles, worauf sich *de facto* niemals jemand wahrheitsfähig beziehen wird, irgendwie *prinzipiell* erkennbar ist.<sup>70</sup> Attestiert mir Hübner vielleicht

<sup>68</sup> Zu dieser Distinktion vgl. etwa Everett (2013), 178.

<sup>69</sup> In Gabriel (2013a), Kap. III.1. erwäge ich freilich die Aussichten einer formalen Gegenstandstheorie, die teilweise Wasser auf Hübners Mühlen sein könnte, wäre da nicht die begriffliche und ontologische Relativität, die ebd., Kap. IV.1. diskutiert wird. Allerdings bezieht sich Hübner nicht ausdrücklich auf diese Ausführungen. Vgl. zur Einschränkung einer rein formalen Gegenstandstheorie auch Gabriel (2015a), Kap. 9.

<sup>70</sup> So könnte man McDowell's These von der Grenzenlosigkeit des Begrifflichen verstehen bzw. so hat etwa

eine metaphysische Auffassung von der Struktur einer *scientia Dei*, der zufolge es für jeden existierenden Gegenstand einen idealisierten Beobachter (also klassischerweise Gott) geben können muss, weil es irgendwie im Wesen eines existierenden Gegenstands liegt, erkennbar zu sein? Über all dies ließe sich noch streiten, ich halte es aber für ein Korollar von MMN, dass eine solche These im problematischen Sinn metaphysisch wäre. Sie bestünde in einer Behauptung dahingehend, dass alle Gegenstände, die existieren, sofern sie überhaupt existieren (also das  $\delta\circ\eta\circ\delta\circ\eta$ ), eine Eigenschaft oder Eigenschaften teilen, die sie für einen idealisierten (göttlichen) Beobachter erkennbar machen.<sup>71</sup>

Hübner findet meine Auskunft „entmutigend“ (523), allgemein gelte, dass nichts für alle Sinnfelder gelte. Freilich bricht er das Zitat nach dieser Formulierung ab, womit er bestenfalls ein Gegenargument suggeriert (und damit nur eine Befindlichkeit bekundet). An der zitierten Stelle schreibe ich, nun etwas ausführlicher zitiert: „Allgemein gilt, dass nichts für alle Sinnfelder gilt. Ihre scheinbar allgemeinsten Eigenschaft – Sinnfelder zu sein – ist zu unbestimmt, um als Eigenschaft zu gelten, die ein eigenes Sinnfeld, die Welt, hervorbringt.“ (Gabriel [2014b], 198). Die Idee an dieser Stelle besteht darin, dass es keine allgemeine Struktur von Sinnfeldern gibt, etwa irgendeine metaphysische Architektur des Gründens, der zufolge es ein Grundfeld (oder einige Grundfelder), eine wechselseitige holistische Stützung aller Sinnfelder oder eine sonstige Struktur gibt, die wir bspw. mit harter Begriffsarbeit irgendwie unseren am klarsten formalisierten Sätzen ablesen können. Die erfolgreiche theoriefähige Beschreibung einer solchen Architektur wäre ein metaphysisches Weltbild und ich bestreite ja, dass so etwas möglich ist.

## VI.2 Fiktionale Objekte

Hübner unterscheidet auf eine mir nicht nachvollziehbare Weise zwischen fiktionalen *Gegenständen* und fiktionalen *Objekten*. Er teilt mit, „fiktionale Gegenstände“ sollen „fiktionale Objekte im engeren Sinn wie Harry Potter und sämtliche imaginären, eingebildeten und sonstigen intentionalen Objekte, die man gemeinhin als nicht existierend auffasst“ (528), sein. Doch was sind dann fiktionale Objekte im weiteren Sinn?

Wie dem auch sei, „fiktionaler Gegenstand“ ist der Ausdruck, den Hübner verwenden möchte und den ich in „Neutraler Realismus“ – wohlgemerkt mit kritischer Abstandnahme – verwendet habe.<sup>72</sup> Unterscheiden wir zunächst zwischen einem *fiktionalen* und einem *fiktiven Gegenstand*, was Hübner unterlässt. Wenn man einen

---

Williamson (2004) sie verstanden und auf dieser Grundlage Einwände gegen sie erhoben. Vgl. dazu auch die Ausführungen in Gabriel (2014a), § 11.

<sup>71</sup> Vgl. dazu kritisch etwa Heidegger (2007), § 2. Vgl. dagegen affirmativ den spekulativen Höhenflug in Dummett (2006), 101–103.

<sup>72</sup> Ich spreche dort in kritischem Abstand und in Anführungszeichen vom „Fall dessen, was man häufig als „fiktionale Gegenstände“ bezeichnet.“ (Gabriel [2014d], 366) Der Grund der Abstandnahme ist, dass ich den handelsüblichen Prämissenrahmen der jüngsten Diskussion über das Nichtexistente nicht teile, da ich von vornherein mit einem anderen Existenzbegriff operiere. Dennoch ergeben sich womöglich einige Detailprobleme, die auch SFO nicht unbeantwortet lassen kann.

Gegenstand als lediglich eingebildet bezeichnet, meint man, er existiere jedenfalls in einem relevanten Sinn nicht. Solche Gegenstände möchte ich lieber als „fiktive“ denn als „fiktionale“ bezeichnen, wobei mir scheint, dass die jüngere englischsprachige Debatte in vielerlei Hinsichten verworren ist, weil „fictional“ manchmal „fiktional“ und manchmal „fiktiv“ bedeutet. Etwas ist dann *fiktional* (etwa ein fiktionaler Gegenstand), wenn es in einem Kunstwerk vorkommt, das den Status der Fiktionalität hat, worin auch immer genau dieser bestehen mag – was Gegenstand eigener Kontroversen ist.<sup>73</sup> Etwas ist hingegen *fiktiv*, wenn es lediglich eingebildet ist. So verstanden, kontrastiert fiktiv analytisch mit wirklich, sofern wiederum „wirklich“ verstanden wird als nicht-eingebildet. Zu behaupten, dass es fiktionale Gegenstände gibt, die fiktiv sind, kann damit seinerseits schon vieles bedeuten, was man zunächst zu klären hätte.<sup>74</sup> Man kann damit meinen, dass der Autor eines literarischen, als fiktional einzustufenden, Werks oder der Maler eines figurativen, als fiktional zu bezeichnenden, Gemäldes oder auch ein Komponist von, als fiktional zu bezeichnender, Programmmusik oder einer, als fiktional zu bezeichnender, Oper sich etwas eingebildet hat und seine Einbildung in der Form eines Werks in die Existenz gebracht hat – was freilich nicht gerade die beste Theorie der Autorschaft wäre. Dann kann man darüber streiten, ob aus der von niemandem bestrittenen Existenz von nicht-fiktional dokumentierten Werken wie *Faust*, *Le déjeuner sur l'herbe* oder *Die Zauberflöte* folgt, dass die auf der Basis solcher Werke relativ zu einer Interpretation dargestellten Gegenstände (wozu prominente Figuren wie eben Faust zählen) damit als eingebildet gelten sollten oder nicht. Außerdem kann man sich fragen, ob aus der nicht-fiktional dokumentierten Existenz fiktionaler Werke folgt, dass es fiktionale Gegenstände gibt, also Gegenstände, von denen diese Werke handeln, was eine anders gelagerte Frage als diejenige ist, ob fiktive Gegenstände existieren.

Freilich müsste man nun noch klären, was man unter Einbildungsabhängigkeit genau zu verstehen hat und wie sich diese zur Qualifikation einer These über fiktionale/fiktive Gegenstände als realistisch oder antirealistisch verhält. Sicherlich ist es falsch zu meinen, Faust sei einbildungsabhängig, wenn dies heißen soll, dass Faust nur existiert, weil Goethe ihn sich einbildet, da Goethe tot ist, wir daraus aber nicht schließen, dass Faust deswegen nicht (mehr) existiert. Hilfreich wäre es auch nicht zu sagen, dass Faust einbildungsabhängig, fiktiv ist, und demnach nicht existiert, weil er niemals existiert hätte, hätte Goethe sich ihn nicht eingebildet, sofern man daraus keine Munition für einen fiktionalen Antirealismus ableiten kann. Wenn nämlich der Mond ein Artefakt einer außerirdischen Zivilisation wäre bzw.

<sup>73</sup> Vgl. etwa die Beiträge in Klauk/Koppe (2014), die überwiegend davon ausgehen, dass es eine metaphysisch gelagerte Frage der Fiktionalität gibt. Vgl. dagegen die Überlegungen in Koschorke (2013). Vgl. auch die etwas ältere, aber keineswegs veraltete Sammlung Henrich/Iser (1983), in der die leider häufig unkritischen Voraussetzungen der neueren metaphysischen Debatte, ihr „stummes Wissen“ (ebd., 122) noch hinterfragt werden.

<sup>74</sup> Eigentlich sollte es jedem geläufig sein, dass man zwischen „fiktional“ und „fiktiv“ zu unterscheiden hat. Dabei bezieht sich „fiktional“ auf eine Redehandlung oder Textgattung (je nach Theorie der Fiktionalität), während „fiktiv“ ein Prädikat ist, das Gegenstände charakterisiert und das in vielen Gebrauchsweisen mit existierend oder wirklich kontrastiert. Vgl. etwa Gottfried Gabriel (1975), 14.

wenn Gott alles, was im Universum vorkommt, geschaffen hätte, wäre man deswegen noch lange nicht berechtigt, einen Mond-Antirealismus zu vertreten.<sup>75</sup>

Deswegen meint die derzeit vielleicht profilierteste Fraktion der fiktionalen Antirealisten, die sich auf die „make-believe“-Theorie von Walton (1993) stützt, ja auch, dass Faust in dem Sinn einbildungsabhängig ist, dass von Faust immer nur in Sätzen die Rede ist, die im Modus des Als-ob von Spielteilnehmern (Autoren und Rezipienten) geäußert werden.<sup>76</sup>

Unter der Rubrik des „fiktionalen Realismus“ werden drei Theoriestränge zusammengefasst: 1. deflationäre Ontologien, 2. Theorien, die fiktionale als abstrakte Gegenstände verstehen und 3. neo-meinongianische Programme.<sup>77</sup> In diesem Spektrum findet SFO am ehesten (und wohlgerne unter allerlei Vorbehalten) unter den deflationären Ontologien Platz.

Allerdings ist nun Hübner der Meinung, SFO geriete mit Quines Kriterium der ontologischen Verpflichtung in Schwierigkeiten. Denn in der Tat sage ich, dass der folgende Satz wahr ist:

„(E<sub>2</sub>) Es gibt genau ein Einhorn.“ (Gabriel [2014d], 365)

Worauf ich mich damit allerdings nicht festgelegt habe, ist, dass dieser Satz behauptet, dass es einem absoluten Sinn ein Einhorn gibt, wobei die einzige halbwegs plausible Erläuterung dessen, was ein solcher absoluter Sinn sein könnte, die hin und wieder beiläufig erwähnt wird, daran besteht, in der Welt enthalten zu sein.<sup>78</sup> Doch meint ja auch Quine nicht, dass es einen absoluten Sinn gibt, in dem etwas existiert, sondern vielmehr, dass wir Existenzfragen lediglich im Rahmen einer Analyse gegebener Theorien entscheiden können, wozu m.E. eben auch die Literaturwissenschaft gehört.<sup>79</sup>

Hübners Hinweis auf die Aufklärungssituation, in der wir einem Kind beibringen, dass es keine Einhörner gibt (528), kann nicht unerläutert als Einwand durchgehen. Wenn etwa meine Tochter mich in Zukunft einmal beängstigt fragen sollte, ob es

<sup>75</sup> Daher ist die Artefakt-Theorie fiktiver Gegenstände bei Thomasson (1999) auch realistisch.

<sup>76</sup> Everett (2013) lehnt es dabei ab, irgendeine Ontologie fiktionaler/fiktiver Gegenstände anzunehmen.

<sup>77</sup> Wenn man wie Reicher (2014), unter fiktionalem Realismus jede Position klassifiziert, die fiktiven Gegenständen zuspricht, in irgendeinem Sinn bzw. in irgendeiner (möglichen oder unmöglichen) Welt zu existieren bzw. die von ihnen sagt, dass es sie in irgendeinem Sinn oder in irgendeiner (möglichen oder unmöglichen) Welt gibt, sind die Theorien möglicher Welten realistisch. Ich klassifizierte diese hier freilich unter der Kategorie des Neo-Meinongianismus, was Priest (2007) und (2014a) und Berto (2013) entspricht. Da MMN die übliche Motivation hinter der Einführung genau einer wirklichen Welt (und *a fortiori* vieler danach modellierter Weltgebilde) untergräbt, gehört SFO nicht zu den Theorien (möglicher/unmöglichlicher/literarischer) Welten. Verwendet man das Wort „Welt“ hingegen loser (etwa: die Welt der Azteken, die Welt Picassos usw.), kommt man dem Begriff der Sinnfelder näher und kann sich dann *grosso modo* so ausdrücken, als ob Sinnfelder Welten wären. So etwa Gabriel (\*2013c), 19.

<sup>78</sup> Etwa Everett (2013), 176; van Inwagen (\*2009), 289 mit seinem Hinweis auf den Metaphysikbegriff aus ebd., Kap. 1; Crane (2013), 23–27.

<sup>79</sup> Hierbei ist Hübners (528) lakonischer und zur Sache auch nichts beitragender Hinweis auf Russells Polemik gegen Meinong völlig irreführend. Ich habe nicht behauptet, dass es in der Welt/der Wirklichkeit/der wirklichen Welt außer Giraffen und Bananen übrigens auch noch Einhörner gibt, weil es diese in Filmen oder in der Wappenkunde gibt (dagegen polemisiert Russell). Überdies habe ich bestritten, dass zu existieren bedeutet „in der Welt/der Wirklichkeit/der wirklichen Welt“ vorzukommen.

Einhörner gibt (nachdem sie *Das letzte Einhorn* gesehen hat) und ich dies verneine, verneine ich damit ja nicht, dass es in *Das letzte Einhorn* ein Einhorn gibt. Deswegen wird sie ja auch aus meiner Existenzverneinung nicht schließen, dass das letzte Einhorn in *Das letzte Einhorn* demnach gar kein Einhorn sein kann, sondern etwa ein geschickt verkleidetes Pferd, das nur vortäuscht, ein Einhorn zu sein. Diese Interpretation wäre mit dem Film meines Wissens nicht kompatibel. Es handelte sich um eine unangemessene Interpretation.<sup>80</sup>

Es ist ein völlig falsches Referat meiner Position, wenn Hübner mir unterstellt, wir „existieren und die fiktionalen Objekte [welche, die im engeren, die im weiteren Sinn oder beide?, M. G.] existieren [...] ebenfalls, und zwar in keinem anderen Sinn, als wir das tun.“ (528) Ich behaupte gerade, dass Einhörner sehr wohl in einem anderen Sinn existieren, nämlich in dem Sinn, der festlegt, dass es ein Sinnfeld gibt, in dem Einhörner erscheinen, wie etwa: *Das letzte Einhorn*. Mich, M. G., gibt es nicht in *Das letzte Einhorn* und das letzte Einhorn gibt es nicht so in Bonn wie es mich dort gibt.

Im Grunde genommen ist Hübners gesamte Diskussion des vermeintlichen Problems der ontologischen Verpflichtung deswegen auch fehl am Platz. Ich halte den folgenden Satz für wahr:

„(E<sub>2</sub>) Es gibt genau ein Einhorn.“

Ich halte ihn aber für wahr über einen bestimmten Gegenstandsbereich, namentlich *Das letzte Einhorn*. Die in (E<sub>2</sub>) ausgedrückte Proposition könnte man in der Form des folgenden Satzes weiter explizieren:

(P<sub>E<sub>2</sub></sub>) Es gibt genau Einhorn in *Das letzte Einhorn*.<sup>81</sup>

ist wahr und sie besagt, dass es ein solches Einhorn gibt. Es wäre falsch zu meinen, *Das letzte Einhorn* enthielte Behauptungen (oder auch nur Quasi- oder Als-ob-Behauptungen) dahingehend, dass es in einem Sinnfeld wie der Naturgeschichte des Planeten Erde genau ein Einhorn gibt. Dies wäre falsch.

Zu einem „Regressproblem“ (529) habe ich mich bereits an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Kontexten geäußert.<sup>82</sup> Genauer habe ich mich zu durchaus im

<sup>80</sup> Eine verbreite Fiktionalitätsauffassung bindet diese an Mimesis und versteht Mimesis wiederum als eine Form der Darstellung. Vgl. zur Diskussion Grabes (1978); Genette (1991); Jannidis (2004). Sätze stellen in als fiktional zu bezeichnenden literarischen Werken etwas dar, was ein Interpret zu einer Textwelt (einem literarisch vermittelten Sinnfeld) ausarbeitet.

<sup>81</sup> Eine Nebenbemerkung: man hat mich zu Recht darauf hingewiesen, dass am Ende des Films *Das letzte Einhorn* die verloren gegangenen Einhörner wiederkehren und zwar in unzähligen Scharen, sodass es falsch ist, dass es in *Das letzte Einhorn* genau ein Einhorn gibt. Demnach müsste ich mein früheres Beispiel eigentlich der Sachlage anpassen, lasse dies aber so stehen, da es nur zu Illustrationszwecken eingeführt wurde.

<sup>82</sup> Vgl. etwa Gabriel (2013b), wo ich auf einen Einwand Espen Hammers antworte. Vgl. auch Gabriel (2016), bes. § 7. Vgl. Quines Ausführungen zu einem Regress-Einwand gegen seine Version der ontologischen Relativität in Quine (1969), 48–50. Freilich ist Quines These der ontologischen Relativität primär eine sprachphilosophische Behauptung (und im Detail anders begründet als SFO), die allerdings ähnliche Konsequenzen wie SFO hat, da sie die Annahme unterminiert, es gebe genau eine Wirklichkeit, die Welt, die wir mittels geeigneter Einteilungen isomorph als den Gegenstandsbereich aller wahren Aussagen abbilden. Ich führe Quine hier außerdem als Beispiel dafür an, dass ein allgemeiner ontologischer Relativis-

Einzelnen sehr verschiedenen Regressproblemen, nicht aber zu demjenigen von Hübner geäußert, das ein Scheinproblem ist. Denn das Folgende ist eine explizite Prämisse von Hübners Regressproblem, das unter Rekurs auf diese Prämisse nachweisen will, dass der Regress ein bösartiger ist: „Man müsste eine unendlich lange Proposition bejahen. Weil wir endlichen Wesen keine unendlich langen Propositionen erfassen können, könnten wir keine ontologischen Festlegungen eingehen.“ (529)

Hier ist zunächst zu fragen: soll eine Proposition zu bejahen und eine Proposition zu erfassen dasselbe sein? Vermutlich. So oder so ist es falsch, dass man unendliche Propositionen weder bejahen noch erfassen kann. Ich kann beides. Ich bejahe und erfasse die im folgenden Satz ausgedrückte Proposition:

(Zahlen) Jede natürliche Zahl hat einen Nachfolger.

Oder was stellt sich Hübner hier vor unter der Länge einer Proposition, sodass es endlichen Wesen schwerfallen soll, eine unendlich lange Proposition zu bejahen? Worin besteht die Länge einer Proposition?

Eine Proposition zu bejahen oder sie zu erfassen, ist kein Vorgang, der unendlich viel Zeit in Anspruch nimmt. Hübner will vielleicht darauf hinaus, dass wir keine unendlich langen Sätze formulieren und *a fortiori* auch nicht verstehen können, weil unser Leben dafür zu kurz ist. Deswegen haben wir ja erfreulicherweise z.B. eine wissenschaftliche Mathematik mit symbolischen Abkürzungen, was uns auf diesem Gebiet erlaubt, unendlich lange Propositionen zu bejahen und zu erfassen.

Dass jedes Sinnfeld in irgendeinem Sinnfeld erscheinen muss, um zu existieren, unterminiert unsere ontologischen Verpflichtungen auf einer gegebenen Stufe keineswegs deswegen, weil wir endliche Wesen sind, die irgendwie keine unendlichen Propositionen erfassen/bejahen können. Hübner weist demnach nicht einmal ansatzweise nach, dass hier ein bösartiger Regress vorliegt, sondern führt vielmehr eine äußerst fragwürdige Prämisse ein, die eine These über unendliche Propositionen und endliche Wesen darstellt, für die er keinen Grund liefert und die er auch nicht weiter erläutert. Was auch immer ihm hier vorgeschwoben haben mag, es handelt sich jedenfalls nicht um eine allseits anerkannte Selbstverständlichkeit, sondern um eine obskure Prämisse.

Außerdem geht Hübners Begründung dafür, dass überhaupt ein Regress (bösartig oder nicht) vorliegt, an der Sache vorbei. Ich habe niemals von der „Existenz und Wahrheit eines Sinnfelds“ (529) gesprochen und bin mir auch nicht ganz sicher, was Hübner sich unter der *Wahrheit* eines Sinnfelds in seiner Interpretation von SFO ausmalt. Auch dies müsste er erläutern.

Er meint vielleicht, dass man auf der Grundlage von SFO nur dann darauf festgelegt sein kann, dass in einem Sinnfeld  $S_1$  gilt, dass  $Fa$ , wenn man damit darauf

mus die relevanten Relationen nicht so verstehen muss, dass sich damit problematische Regresse einstellen. Wie später prominent von Harman (1975) für den Fall des moralischen Relativismus herangezogen, bedient sich auch Quine der physikalischen Relativitätstheorie als Modell für seinen ontologischen Relativismus. Vgl. zur moralspezifischen Debatte hier Boghossian (2014) sowie Harman (2015). Jedenfalls ergibt sich aus ontologischer Relativität nicht ohne weiteres ein problematischer infiniter Regress.

festgelegt ist, dass es ein Sinnfeld  $S_2$  gibt. Da  $S_2$  seinerseits nur existieren kann, wenn es in irgendeinem Sinnfeld erscheint, könnte man nun meinen, habe sich ein Regress eingestellt, der eine unendliche Proliferation von Sinnfeldern auslöst. *Cum grano salis* entspricht dies meinen Aussagen. Demnach gibt es unendlich viele Sinnfelder, wobei dies insofern nicht ganz zutreffend ist, als man nun wiederum zu klären hätte, was hier „unendlich“ bedeutet, da hier jedenfalls nicht ohne weiteres ein mathematisch (etwa mengentheoretisch) präzisierter Begriff des Unendlichen (oder des Transfiniten) anwendbar ist. Nehmen wir an, Hübner meine, aus SFO folge in etwa im skizzierten Sinn, dass es unendlich viele Sinnfelder gibt und dass man diese Proliferation als einen „Regress“ bezeichnen sollte. Dann wäre freilich wiederum noch nicht gezeigt, warum dies ein Problem darstellt, sondern allenfalls eine Konsequenz des sinnfeldontologischen Existenzbegriffs namhaft gemacht. Es gibt ja auch unendlich viele natürliche Zahlen, was niemanden überrascht.

Hübner möchte nach seiner Diskussion vermeintlicher Probleme gerne ein Trojanisches Pferd in SFO unterbringen, wenn er mir nun empfiehlt, einen „absolute[n] Existenzbegriff“ (530) anzuerkennen. Dafür hat er aber keine überzeugenden Argumente angeführt.

Die von Hübner nur sehr skizzenhaft und eher polemisch gezeichnete „relativistische Option“ (530) ist übrigens mit der vorläufigen Version der von ihm vorgeschlagenen Existenzregel kompatibel. Denn der „Relativismus“ soll die Annahme sein, „wonach Existenzaussagen als Berichte darüber zu verstehen sind, was gemäß einem Sinnfeld existiert.“ (528) Warum sollte dies denn der *Existenzregel 2 (vorläufige Version)* (530) widersprechen? Außerdem ist die *Existenzregel 2 (vorläufige Version)* eine These von SFO, denn sie besagt ja nichts weiteres als, dass dann etwas existiert, wenn es ein Sinnfeld gibt, in dem es erscheint – sofern man sich klar macht, dass SFO zufolge freilich ohnehin nur dann etwas existiert, wenn es irgendwie, etwa  $F$  ist. Ich halte Hübners blanke Behauptung, die Existenzregel ergebe sich „*nicht* aus der Bedeutung von ‚existieren‘“ (531) demnach für falsch. Sie mag sich nicht aus der Bedeutung von „existieren“ ergeben, wenn man diese anders auffasst als SFO, aber Hübner teilt mir nicht mit, wie sie denn bitte aufzufassen sei. Es wäre interessant zu erfahren, was er unter „Existenz“ versteht. Das angebliche „Dilemma“ (531), das Hübner mir ankreiden möchte, besteht nicht bzw. es ist jedenfalls nicht von Hübner erwiesen worden, dass es besteht.

Hübner meint, „[fiktionale Objekte sind stets abstrakt, während nicht fiktionale Objekte auch konkret sein können“ (531), bzw., dies ist die Form eines fiktionalen Realismus, die er mir ansinnen möchte. Dies wird konkreter, indem er sich gleichzeitig der Distinktion zwischen dem „Haben einer Eigenschaft“ und „ihrer Zuschreibung oder der Charakterisierung durch sie“ (532) anschließt. Damit nähert er meine Position derjenigen Peter van Inwagens an, weshalb er SFO im Allgemeinen auch auf seine *Existenzregel 2 (endgültige Version)* festlegen möchte (532). Diese lautet: „Es gibt etwas, das in der Zuschreibungsrelation zur Eigenschaft  $F$  steht, wenn es ein Sinnfeld gibt, in dem etwas als  $F$  erscheint.“

Nun hat Hübner den Ausdruck „Zuschreibung“ allerdings zuvor im Kontrast zum Haben eingeführt. Die von mir keineswegs akzeptierte *Existenzregel 2 (endgültige Version)* kann folglich entweder allenfalls als Regel gemeint sein, die nur für fik-

tionale Objekte (in Hübners engerem Sinn) gilt, oder Hübner schlägt hier einen überraschenden metaphysischen Fiktionalismus vor, dem zufolge nichts Eigenschaften *hat*, sondern allem nur Eigenschaften *zugeschrieben* werden, was weder ich vertrete noch er vertreten sollte, zumal er aus mir unerfindlichen Gründen meint, *Existenzregel 2 (endgültige Version)* etabliere einen „kategoriale[n] Unterschied“ „zwischen dem Wirklichen und dem Fiktionalen“ (532).

Wie manch anderer halte ich die Unterscheidung zwischen der Zuschreibung einer Eigenschaft und dem Haben einer Eigenschaft, wie Hübner dies nennt, für eine der Hauptschwächen einiger Spielarten des sogenannten fiktionalen Realismus, denen ich mich aus diesem und anderen Gründen nicht anschließe.<sup>83</sup> Diese Unterscheidung wirft mehr Probleme auf, als sie löst. Außerdem sollte man van Inwagens Position in van Inwagen (1977) nicht vorschnell der Position in Zalta (1988) annähern.<sup>84</sup> Insbesondere meint van Inwagen 1977, fiktionale Objekte seien „*theoretical entities of literary criticism*“ (302 f.), d. h. Gegenstände, auf welche die Literaturwissenschaft ontologisch verpflichtet ist, weil sie Sätze über fiktionale Gegenstände äußert, die nicht alle falsch sein sollen, und in denen diesen Eigenschaften zugeschrieben werden. Zaltas Spielart eines Meinongianismus hingegen trifft ganz andere Voraussetzungen darüber, unter welchen Bedingungen eine Eigenschaftsmenge einen fiktionalen Gegenstand individuiert. Dies sei hier nur angerissen, da ich ja gar nicht damit einverstanden bin, SFO in dieser Hinsicht den landläufigen Varianten eines fiktionalen Realismus einzuverleiben.

Aber wie steht es dann mit dem von Hübner namhaft gemachten Problem der Eigenschaften fiktionaler Objekte? Hier besteht zunächst das Problem, dass Hübners Begriff eines fiktionalen Objekts, wie gesagt, zwischen lediglich eingebildeten Gegenständen und Gegenständen, die in einem Kunstwerk vorkommen, schwankt. Faust hat in *Faust* keineswegs die Eigenschaft, fiktiv zu sein (sie wird ihm auch nicht zugeschrieben und zwar in keinem Sinn von „zugeschrieben“). Damit sich das Problem der Eigenschaften von fiktionalen Objekten in der von Hübner gewünschten Form ergibt, müsste gezeigt werden, dass die Gegenstände, von denen wir berichten, wenn wir das mit *Faust* individuierte Sinnfeld beschreiben, irgendwie (bloß) geträumt oder (bloß) eingebildet sind.

Aber, so wird Hübner insistieren wollen, Faust ist doch kein Mensch, da er nicht aus Fleisch und Blut besteht, so wie ein (bloß) eingebildeter oder (bloß) geträumter Couchtisch kein Couchtisch ist. Dagegen ist wiederum einzuwenden, dass Faust meines Wissens sehr wohl ein Mensch ist. Die Aussage

(F1) Faust ist ein Mensch.

ist wahr und zwar über das Sinnfeld, zu dem wir durch Lektüre von *Faust* (relativ zu einer gelungenen Interpretation) Zugang erlangen. (F1) ist wahr über einen Gegenstand in einem Sinnfeld, was nicht bedeutet, dass dieser Gegenstand in dem-

<sup>83</sup> Vgl. etwa Berto/Plebani (2015), 110–112 mit weiteren Literaturangaben sowie die detaillierten Einwände in Everett (2013), 174–178.

<sup>84</sup> Der Unterschied ist übrigens nicht einfach abbildungbar auf denjenigen zwischen *Kreationismus* und *Selektionismus*. So Everets Terminologie in Everett (2013), 189 sowie 123, Fn. 4.

jenigen Sinnfeld vorkommt, in dem ich, der Autor dieser Zeilen, als Mensch vorkomme. Ich könnte Faust ebenso wenig treffen, wie er mich treffen könnte, selbst wenn es ein Stück namens *Faust 2015* gäbe, in dem berichtet wird, dass Faust am 1. 1. 2015 bei bester Gesundheit in München angetroffen wurde.

Wenn eine Ontologie fiktionaler Gegenstände die Konsequenz hat, (F1) falsch zu machen (wie die von Hübner anscheinend favorisierte Spielart des fiktionalen Realismus), spricht dies meines Erachtens *prima vista* gegen sie. Freilich spräche es gegen eine Ontologie des Universums, wenn sie *a priori* auf die Existenz zu vieler physischer Gegenstände verpflichtet wäre. Dies wäre der Fall, wenn jedes Elementarteilchen, von dem etwa eine Erzählung oder verworfene physikalische Theorie (Standardbeispiel: Phlogiston) berichtet, *ipso facto* im Universum vorkäme. Die Sinnfeldrelativität von Existenz schließt allerdings beides aus: weder macht sie (F1) falsch noch verpflichtet sie uns darauf, nach Faust im Universum Ausschau zu halten.<sup>85</sup>

Man löst das Problem jedenfalls nicht dadurch, dass man ein metaphysisches Weltbild ausmalt, in dem es eine Wirklichkeit gibt, die „teils konkret, teils abstrakt“ (533) ist. Geht man etwa in eine *Faust*-Aufführung, kann man auf Faust zeigen und sagen, dies sei Faust. Damit möchte man ja nicht etwa auf einen (bloß) eingebildeten abstrakten Gegenstand zeigen. Natürlich könnte man hier für eine „make-believe“-Theorie optieren und etwa sagen, dass es deswegen Faust nicht gibt (er fiktiv ist), weil wir einen wirklichen Gegenstand nehmen (in diesem Fall einen Schauspieler) und so tun, als ob dieser Faust wäre. Dann wäre Faust aber wiederum weder ein fiktionaler noch ein fiktiver Gegenstand.<sup>86</sup>

### VI.3 Realismen

Hübner beruft sich auf „Einführungen zum Thema“, um zu belegen, dass die „Realismusdebatte, gegen die Gabriel sich profilieren möchte, [...] eine Chimäre“ (534) ist. Nun, vielleicht hätte er hier etwas anderes als eine Einführung lesen sollen; oder auch eine andere Einführung.<sup>87</sup> Es ist außerdem keine Selbstverständlichkeit,

<sup>85</sup> Freilich ist Faust insofern ein komplexer Fall wie Venedig (man denke an *Der Tod in Venedig*), als es ja einen Alchimisten namens Johann Georg Faust im Sinnfeld der europäischen Geschichte gab. Um nun aber das Verhältnis zwischen Johann Georg Faust und dem in *Faust* erscheinenden Faust näher zu bestimmen, müssen wir keine metaphysischen Untersuchungen anstellen, sondern uns vielmehr fragen, unter welchen Bedingungen etwa Faust in *Faust* Johann Georg Faust ähnelt, welche Konsequenzen sich für die Interpretation des Stücks ergeben, wenn wir die historischen Anspielungen für den Aufbau der Topographie des literarischen Sinnfelds verfolgen usw.

<sup>86</sup> Everett (2013), 35–37 räumt dort übrigens ein, dass es Wahrheit in Fiktionen relativ zu Interpretationen gebe (35–37). Merkwürdig ist, dass Everett einerseits dafür hält, „exists“ werde verwendet „to mark the furniture of the real world as such“ (63) und andererseits eine Distinktion einführt „between things that really exist and those which only exist within the scope of a make-believe or fiction.“ (65) Demnach scheint er einen Unterschied zwischen „existence“ und „real existence“ zu machen, ohne diesen näher zu erläutern. Walton konzediert in Walton (2003), dass es eine „reasonable conviction“ sei, „that there is no ontological difference between existence and being, that to exist is no different from having being (in some domain or other)“ (242). Allerdings meint er, dieser restriktive Sinn decke nur einige Verwendungsweisen von „there is“ bzw. „exists“ ab.

<sup>87</sup> Etwa die Beiträge in „Part II“ von Crane/Koslinski (2004), Kap. 2.4 von Gottfried Gabriel (2015), 9–11 oder von Inwagen (2009), Kap. 5, um nur einige Gegenbeispiele aus Einführungen anzuführen. Vgl. auch

die durch Einführungen sichergestellt ist, dass jede Realismus-Debatte nur lokal zu führen ist. Darüber hinaus ist es falsch, dass die Realismus-Debatte, von der ich mich abgrenze bzw. der ich zwei problematische Weichenstellungen attestiere, von mir ausschließlich als eine solche hingestellt wird, die global geführt wird. Ich habe auch nicht behauptet, der spezifische Beitrag von „Neutraler Realismus“ sei die von vielen akzeptierte These, Realismus-Debatten seien immer lokal zu führen. Soviel vorab.

Hübner unterscheidet im Einzelnen die folgenden anti-/realistischen Positionen, wobei er der Meinung ist, damit auf die Tiefenstruktur meiner eigenen Unterscheidungen gestoßen zu sein, was das überraschende Ergebnis nach sich ziehen soll, dass ich *malgré moi* auf einen „Existenz-Antirealismus festgelegt“ (535) sei. Schauen wir also näher hin, was Hübner an Realismus-Thesen (an R-Thesen) anzubieten hat (vgl. 533–536):

(R1) Ontologischer Realismus<sup>88</sup>: „Manches hätte auch dann existiert, wenn es keine intentionalen Wesen gegeben hätte.“

(R2) Ontologischer Antirealismus<sub>G</sub>: „Nichts hätte ohne intentionale Wesen existiert.“

(R3) Neutraler Realismus: „Etwas wäre der Fall gewesen, auch wenn es keine intentionalen Wesen gegeben hätte.“

(R4) Neuer Ontologischer Realismus: „Manches hätte ohne Begriffsverwender existiert und anderes eben nicht.“

(R5) Existenz-Antirealismus: „Um zu erklären, was es heißt, zu existieren, muss man intentionale Wesen erwähnen.“

[(R6) Existenz-Realismus: Um zu erklären, was es heißt, zu existieren, muss man keine intentionalen Wesen erwähnen.<sup>89</sup>]

Auf der Basis dieser Unterscheidungen schreibt Hübner mir nun eine Reihe von Positionen zu, die ich so allerdings nicht vertrete!

So wird mir zunächst unterstellt, ich hätte die beiden folgenden Implikationen angenommen:

(Implikation 1) (R5) → (R2)

(Implikation 2) (R6) → (R1)

Hübner findet irgendetwas „erstaunlich“ (535), entweder sowohl (Implikation 1) als auch (Implikation 2), oder lediglich (Implikation 2) (das hängt davon ab, worauf sich das anaphorische Pronomen „Das“ in „Das ist erstaunlich“ bezieht). Was er anschließend andeutet, spricht dafür, dass er beide Implikationen erstaunlich findet. So verstehe ich ihn hier also.

---

ausführlich Button (2013) oder Dreyfus/Taylor (2015). Er sollte vielleicht auch Devitt (1997) oder Devitt (2013) konsultieren, da ihn Devitt über die Grundstruktur der „realism debate“ (ebd., 102) informieren kann, hinter der Devitt einen „realism dispute“ (ebd., 106) ausmacht, der sich um die metaphysische Frage dreht, welche Entitäten zur Außenwelt gehören.

<sup>88</sup> Ich lasse die vermeintlich subtile Unterscheidung, die Hübner zwischen „vieles“ und „manches“ (533) zieht, einmal auf sich beruhen, da dies für die folgende Argumentation keine Rolle spielt, und übernehme Hübners Formulierung.

<sup>89</sup> Meine Ergänzung, da Hübner den Existenz-Realismus nicht ausschreibt. Da er seine Definitionen nicht motiviert, bin ich mir nicht sicher, ob ihm die Wortfolge für den Existenz-Realismus zusagt.

Als Grund seines Staunens führt er an, es bestünde ein Unterschied zwischen der Bedeutungserklärung eines Ausdrucks „mit Rekurs auf intentionale Wesen“ und der Frage, „ob das Wort nur dann auf etwas zutreffen würde, wenn es intentionale Wesen gäbe.“ (535) Mir unterstellt er mit einem illegitimen (s.o., 183) Stellenhinweis jedenfalls, ich hätte beides „konfundiert“. Nicht sehr erhelltend ist dabei seine Spiegelbild-Analogie. Was meint Hübners Vermutung, man könne „das, was ein Spiegelbild ist, nur mit Rekurs auf sehende und damit intentionale Wesen erklären“ (535)? Und worauf will er hinaus, wenn er sagt, es könnte „Spiegelbilder (z.B. in Seen) auch ohne intentionale Wesen geben“ (535)? Wie genau passt dies zusammen?

Das eigentliche Problem ist hier wohl, dass sein Missverständnis meiner Aussagen auf eine wild übergeneralisierte These hinausläuft. In dem von Hübner in Anspruch genommenen Sinn ist es einfach trivial, dass für jeden Ausdruck (für jedes Wort) gilt, dass man seine Bedeutung mit Rekurs auf intentionale Wesen erklären muss. Denn Worte hätten keine lexikalische Bedeutung, wenn es keine Sprachpraxis gäbe, in denen sie eine Rolle spielen. Da es keine Sprachpraxis ohne intentionale Wesen gäbe, ist es offensichtlich, dass man die lexikalische Bedeutung *jedes Worts* unter Rekurs auf intentionale Wesen erklären muss.<sup>90</sup> Das Wort „Spiegelbild“ ist ein Wort der deutschen Sprache und hat seine lexikalische Bedeutung nur im Kontext einer Sprachpraxis (was natürlich nicht heißen soll, dass Bedeutung insgesamt in nichts anderem besteht als in etwas, worauf sich eine Sprechgemeinschaft festlegt). Dabei bezieht sich das Wort „Spiegelbild“ auf Spiegelbilder und wir verwenden es derzeit auch so, dass man eine Widerspiegelung in einem See als Spiegelbild bezeichnen kann. Was man auf diese Weise als Spiegelbild bezeichnet, wird nicht durch die Sprachpraxis hervorgebracht.

Um die Frage, ob Wörter im Allgemeinen auch eine lexikalische Bedeutung hätten, wenn es keine Sprache (und damit keine lexikalische Bedeutung ...) gegeben hätte, ging es mir in Gabriel (2014b) ohnehin nicht, sondern ausschließlich um die, ob dasjenige, was in gegebenen wahren Existenzaussagen als Existenzprädikat fungiert, jeweils eine Eigenschaft ausdrückt, die etwas auch dann gehabt hätte, hätte es niemals intentionale Wesen gegeben. Man kann dies verneinen, indem man der ontologischen Überzeugung ist, der Existenzbegriff könne auf nichts zutreffen, ohne dass es intentionale Wesen gibt. Dann ist man in meiner Klassifikation ein ontologischer Antirealist, wobei diese Position ihrerseits lokal oder global ausfallen kann. Hübner scheint diesen Zusammenhang, den er für die (Implikation 1) hält, zu verstehen, wenn er als Beispiel eine Ontologie erwähnt, der zufolge „existieren“ heißen würde, „repräsentiert zu werden“ (535). Als Verteidiger eines ontologischen Realismus argumentiere ich gegen solche Thesen, wozu ich auch die Kantianische These rechne zu existieren (wirklich zu sein) heißt, im Feld möglicher Erfahrung vorzukommen.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> Das hat Putnam mit seiner spezifisch auf den Existenzbegriff zugeschnittenen Version der These der begrifflichen Relativität an der von mir in Gabriel (2014d), 363 zitierten Stelle aus *Ethics Without Ontology* wohl nicht gemeint.

<sup>91</sup> Vgl. dazu u.a. Gabriel (2014b), 181 ff.

Als Gegenbeispiel gegen (Implikation 1) führt Hübner nun ausgerechnet meine eigene Position an, die er des „Existenz-Antirealismus“ (535) überführen möchte. Dabei schreibt er mir das Folgende zu, das ich aber als Vertreter meiner eigenen Position für eine in jeder Hinsicht falsche Darstellung halte: „Man kann nicht erklären, was ‚existieren‘ nach Gabriel heißt, ohne auf das Repräsentieren zurückzugreifen, weil die beiden Ausdrücke, mit denen Gabriel definiert, was zu existieren heißt, ohne diesen Rekurs nicht verständlich zu machen sind. Denn ‚erscheinen‘ ist der zu ‚repräsentieren‘ konverse Ausdruck und ‚Sinnfeld‘ wird mit Bezug auf Gegebenheitsweisen erklärt.“ (535)

Ich habe nirgends behauptet, dass nichts erschienen wäre, ohne dass es Wesen gegeben hätte, denen es erscheint oder hätte erscheinen können – ganz zu schweigen von der merkwürdigen Formulierung, „erscheinen“ sei der zu repräsentieren konverse Ausdruck (was auch immer dies bedeuten soll). In meiner Erklärung dessen, was es heißt zu existieren (zu existieren heißt, in einem Sinnfeld zu erscheinen) bleiben intentionale Wesen unerwähnt.<sup>92</sup> Richtig ist nur, dass der ontologische Realismus den neuen ontologischen Realismus im Sinne von (R4) nicht ausschließt. Wofür ich argumentiert habe, ist, dass daraus, dass vieles auch dann existiert hätte, wenn es keine intentionalen Wesen gegeben hätte, nicht folgt, dass dasjenige, was derzeit existiert, primär, fundamental oder gar ausschließlich von der Art ist, dass es auch dann existiert hätte, wenn es keine intentionalen Wesen gegeben hätte. Der ontologische Realismus impliziert nicht die Falschheit eines lokalen Antirealismus.

Mein Fazit lautet: Hübner möchte viele Wörter anders verwenden als ich und er möchte insbesondere die Wörter „Ontologie“ und „Metaontologie“ auf eine Weise verwenden, die er mit dem Namen Quines bzw. Heideggers verbindet. Ich halte dies für eine abwegige Quine-Auslegung, die Quine zu einem altbackenen Metaphysiker macht und die meines Erachtens mit vielen sprachphilosophischen Thesen (v. a. mit der These der ontologischen Relativität) Quines nicht vereinbar ist. Außerdem ist sie nicht einmal mit Quines Ausführungen über ontologische Verpflichtung vereinbar. Quine schlägt gerade nicht vor, um Huw Prices treffende Charakterisierung zu zitieren, dass es neben den objektstufigen Formen des Wissens (den Wissenschaften) auch noch eine Wissenschaft der Ontologie gibt, die ein „magisches Auge“ für die Einrichtung der Wirklichkeit hat.<sup>93</sup> Quines Naturalismus besteht u. a. *expressis verbis*

<sup>92</sup> Vielleicht ist der Grund von Hübners Irritation, dass er meine Worte „was es heißt“ nicht so versteht, wie sie gemeint waren. „Was es heißt zu existieren“ sollte nicht heißen: „Was die lexikalische Bedeutung der grammatisch als Infinitiv strukturierte Wortfolge „zu existieren“ ist“, sondern sollte heißen: „Worin zu existieren besteht.“

<sup>93</sup> Vgl. Price (2011), 50. Price bezeichnet gegen diese „Lesart“ als Quines „ontological quietism“ „the principle that there is no separate second-order science of ontology, but simply the mundane business of existential quantification carried out by first-order specialists in the course of their working lives.“ (ebd.) Aufgrund der ontologischen Relativität schließt Price zu Recht, dass man auf dieser Grundlage eine Form des Pluralismus vertreten kann, die ausschließt, die vielen objektstufigen Diskurse und die ihnen entsprechenden wahren Aussagen als Einblick in „the bare objective structure of a single independent reality“ (ebd., 52) zu erfassen. Richtig zu Quine auch Charles Parsons (2013), 182 f.: „Ontological commitment as Quine understands it is a property of theories. The question of the ontological commitment of a theory can be discussed in abstraction not only from the question whether the theory is true or to be accepted, but also from the question how much it takes in, how comprehensive it is. Extravagant views in ontology are in all

bis in der Bestreitung einer *πρώτη φιλοσοφία*.<sup>94</sup> Dass Hübner Quine gar in die Tradition von Aristoteles stellt, liegt, um das Geringste zu sagen, also nicht gerade nahe.

Hübner möchte nicht, dass die Ontologie unmöglich wird. Ich auch nicht. Er versteht aber unter „Ontologie“ dasjenige, was ich unter Metaphysik in einem problematischen Sinn einer Weltanschauung verstehe. Diese Form von objektstufiger Weltinventarisierung (die Welt als immer schon eingerichtetes Möbelhaus) halte ich, weniger polemisch formuliert, für eine „naive Einzeldingontologie“<sup>95</sup>, gegen die spätestens seit Kant unzählige Einwände erhoben wurden, nicht zuletzt von Quine und Putnam, die beide gegen die Annahme argumentieren, die Vorstellung von einem solchen Mobilier ließe sich im Rahmen genau einer Liste aller Gegenstände einlösen (und sei es mittels kategorialer Unterteilungen des Seienden), was Quine zu seiner These einer „ontologischen“ und Putnam zu seiner These einer „begrifflichen Relativität“ motiviert hat.<sup>96</sup> An diese Überlegungen knüpfen SFO und MMN an und versuchen gleichzeitig, auf geeignete Weise an der realistischen Überzeugung festzuhalten, dass vieles auch dann wirklich gewesen wäre bzw. existiert hätte, wenn niemals intentionale Wesen aufgetaucht wären.

## VII. Replik auf Rödl

Rödl rekonstruiert zunächst in seiner Übersetzung dasjenige, was ich im Initiativartikel zum Argument aus der Faktizität (Gabriel 2014d, 356–362) gesagt habe. Mit dieser Rekonstruktion bin ich weitgehend einverstanden. Ich möchte nur eine kleine, aber feine Korrektur anbringen: ich spreche nicht von „epistemische[r] Registratur“, wie Rödl (173) mich wiedergibt, sondern von „epistemisch relevanten Registraturen“ (vgl. 2014d, 356 f.). Ich bestreite nicht, dass es Registraturen gibt, die Antirealisten anführen möchten, um eine bestimmte Aussagenmenge bzw. ein bestimmtes Überzeugungssystem als begrenzt bzw. als potenziell oder auch als wirklich verzerrend darzustellen. Ich behaupte lediglich – in dieser Hinsicht in Eintracht mit Rödls Auffassung von Realismus –, dass kein Hinweis auf Registraturen oder Datenfilter, die etwa im Organismus interne Repräsentationen erzeugen, hinreicht, um eine „schlechthin scheidende Grenze“<sup>97</sup> zwischen Dingen an sich und unseren Vorstellungen von diesen zu errichten. Ich halte demnach den Begriff einer Registratur nicht als solchen für problematisch, sondern nur dann, wenn er uns auf die Überzeugung festlegt, es liege im Begriff des Wissens (insbesondere aufgrund von

the examples I can think of views about what there is. Quine does not commit himself to such views in „On what there is“.

<sup>94</sup> Quine (1969), 26: „With Dewey I hold that knowledge, mind, and meaning are part of the same world that they have to do with, and that they are to be studied in the same empirical spirit that animates natural science. There is no prior philosophy.“

<sup>95</sup> Gabriel (?2014a), § 3.

<sup>96</sup> Vgl. insbesondere Quine (1969); Putnam (1987); (1992); (2004). Vgl. hierzu auch Sosa (1999), (2005); Westerhoff (2005); Rovane (2013); Bueno/Busch/Shalkowski (2015).

<sup>97</sup> TWA 3, 68.

Annahmen über epistemische Objektivität und die Fallibilität von Wissensansprüchen), dass es für jede Form des Wissens *erstens* eine ihr zugeordnete Registratur gibt, die man in Rechnung stellen muss, und die *zweitens* zur Folge hat, dass die Registratur den Gegenständen eine Form auferlegt, die sie verzerrt. All dies dürfte Rödl seinen Ausführungen zufolge unterschreiben. Nennen wir die Position, dass wir auf irgendeiner Ebene direkten Kontakt mit derjenigen Wirklichkeit haben müssen, die uns irgendeine Registratur bzw. die Vernunft (sofern sie, wie Rödl meint, nicht als Registratur gelten soll) liefert, *epistemologischen Realismus*.<sup>98</sup>

Insgesamt richtet Rödl auf der Grundlage unseres Grundkonsenses hinsichtlich der richtigen Form eines epistemologischen Realismus drei kritische Nachfragen an die im Initiativartikel skizzierte Position, die sich auf die Begriffe 1. der Vernunft, 2. der Erscheinung und 3. des Sinns beziehen.

## VII.1 Vernunft

Rödl meint die Vernunft sei „das Prinzip dessen, was ist, insofern es ist.“ (175) Die Überlegung, die er anstellt, verstehe ich folgendermaßen. Wenn nicht alles Erkennen die Form einer verzerrenden Registratur haben kann, steht *prima facie* auch nichts mehr der Annahme im Weg, dass zumindest in einigen paradigmatischen Fällen von Wissen dasjenige, was die Form des Wissens mitbringt, „nichts anderes“ ist, „als das, was das, was ist, als solches bestimmt.“ (174) Mir scheint, Rödl denkt hier an den folgenden Gedankengang: wenn es im begrifflich artikulierbaren Wesen einer Registratur liegt, dass sie uns von Gegenständen abschneiden kann, die sie eigentlich erfassen helfen soll, erfasst der Gedanke, der dies besagt, die Struktur einer Registratur. Diese Erfassung kann die Registratur jedenfalls nicht in der Weise verfehlen, in dem man vermuten könnte, dass die Registratur den ihr zugewiesenen Gegenstand verfehlen/verzerren könnte. Wenn dies in diesem Fall gelingt, hat man nun auch gute Gründe dafür anzunehmen, dass kategoriale Strukturen – wie etwa die anscheinend von der Sinnfeldontologie postulierten – einen unproblematischen Zugang zum „layout of reality“<sup>99</sup> haben, wie McDowell dies (neuerdings unter anderem in ausdrücklichem Anschluss an Rödl) ausführt.<sup>100</sup> Wenn wir den Verdacht entkräftet haben, dass wir von den Wirklichkeiten abgeriegelt sein könnten, die wir auf verschiedene Weisen erfassen (durch Wahrnehmung, Handlung, Vernunft usw.), scheint dies doch dafür zu sprechen, dass uns Wirklichkeiten damit prinzipiell offenstehen. Rödl verbindet dies mit dem Realismus: „Wie ich sagte, ist es die Gewissheit der Vernunft, alle Realität zu sein, und wie wollte man realistischer sein als in

<sup>98</sup> Ich verwende den Ausdruck „epistemologischen Realismus“ hier zur Beschreibung der Realismus-Konzeption in Dreyfus/Taylor (2015), wo Realismus als eine Kontakt-Theorie im Unterschied zu einem skeptizismus-affinen Mediationalismus verstanden wird. All dies ist natürlich vom epistemologischen Realismus etwa in Michael Williams' Sinn unterschieden, der darunter die Behauptung versteht, dass Wissen eine natürliche Art ist, deren Struktur die Erkenntnistheorie zu entdecken versucht. Vgl. Williams (1999); (1996); (2001).

<sup>99</sup> McDowell (1996), 26.

<sup>100</sup> Vgl. dazu bes. McDowell (2011).

dieser Gewissheit?“ (175) Der dabei in Anschlag gebrachte Sinn von „Realismus“ ist derjenige des *epistemologischen Realismus*.

Rödl ist vermutlich der Überzeugung, dass der epistemologische Realismus ontologische Konsequenzen hat, da er vielleicht meint, dass wir die prinzipielle Offenbarkeit aller Wirklichkeiten für die Vernunft nur dann sicherstellen können, wenn wir zugleich einen *ontologischen Realismus* in dem Sinn vertreten, dass die Wirklichkeiten, die wir erkennen können, tatsächlich die kategorialen Strukturen aufweisen, die wir ihnen in der Analyse unserer erfolgreichen Zugangsbedingungen zu ihnen attestieren müssen.

Ich mache mir dieses Bild von seiner Position, die er auch als „absoluten Idealismus“ bezeichnet, u.a. auf der Grundlage seiner Nachfrage an den Initiativartikel hinsichtlich des Begriffs einer absoluten Tatsache. Rödl ist völlig einverstanden, dass es absolute Tatsachen gibt, er scheut auch nicht vor dem Terminus des „Absolute[n]“ (176) zurück. Er distanziert sich damit von meinen Ausführungen in der Hinsicht, dass er im Begriff einer absoluten Tatsache als einer, „die besteht, gleich ob sie erkannt wird oder nicht“ (174), einen dualistischen Bestand ausmacht, obwohl ich diesen hinter mir lassen will. Dies wäre völlig zutreffend, wenn ich denn gesagt hätte, dass absolute Tatsachen solche sind, die bestehen, gleich ob sie erkannt werden oder nicht, und wenn ich aus diesen dann einen Gegenstandsbereich, die Welt oder die Außenwelt gebildet hätte. Das habe ich aber nicht gesagt und es folgt auch nicht aus dem, was ich gesagt habe.

Im Initiativartikel findet sich die folgende Bedeutungserklärung von „absolute Tatsache“: „Dies bedeutet, dass jede noch so relativistische oder solipsistische Position an irgendeiner Stelle absolute Tatsachen einföhrt, d.h. hier Tatsachen, die auch dann als vollgültig individuierte Tatsachen bestanden hätten, wenn niemandem dies aufgefallen wäre.“ (Gabriel 2014d, 358) Im nächsten Satz werden die absoluten Tatsachen auch als „registrierungsunabhängige Tatsachen“ (ebd.) bezeichnet.<sup>101</sup> Ziehen wir zur Illustration einerseits ein triviales und andererseits ein etwas aufregenderes Beispiel für registrierungsunabhängige Tatsachen heran. Es ist trivial, dass sich in diesem Augenblick in meinem Arbeitszimmer etwa gerade viele unentdeckte Spinnen aufhalten. Was ich wissen kann, ist, dass sich hier im Augenblick eine gerade oder eine ungerade Anzahl Spinnen aufhält, weil ich weiß, dass eines von beidem der Fall sein muss, egal, ob ich erkenne, welcher der Sachverhalte besteht. Das liegt aber nicht daran, dass mein kategorialer Apparat, zu dem formale Begriffe wie Gegenstand, Sinnfeld oder Existenz gehören, nur so mit Spinnen in Kontakt treten kann, dass die Bivalenz von Aussagen über die Anzahl von Spinnen *a priori* garantiert ist. Das Prinzip dafür, dass Spinnen das sind, was sie sind, ist nicht die Vernunft: weder, dass es Spinnen noch gar, dass es so-und-so viele Spinnen gibt, sollte als vernünftig gelten.<sup>102</sup>

<sup>101</sup> Vgl. dazu etwas ausführlicher meine Repliken auf Beisbart (Gabriel [2015d], 484 f.) und Koch (Gabriel [2015d], 510–512).

<sup>102</sup> Natürlich hängt hier vieles davon ab, wie genau wir den Ausdruck „Vernunft“ verstehen. Ich halte die Vernunft jedenfalls für ein Vermögen, das nicht ohne jemanden aktualisiert werden kann, der fallible Annahmen darüber trifft, was der Fall ist. Die Einheit der Vernunft besteht meines Erachtens im Anspruch

Das aufregendere Beispiel wird im Initiativartikel anhand des Solipsismus diskutiert. Selbst wenn dasjenige, was der Solipsismus behauptet, wahr wäre, wäre es nicht nur deswegen wahr, weil es der Solipsismus behauptet. Ich modelliere den Solipsismus dabei als eine Position, die sich im Extremfall aus einer Überlegung ergibt, die dort ankommt, dass alle Tatsachen nur registrierungsabhängig bestehen. Wenn es im Sinne eines metaphysischen Solipsismus nur das Bewusstsein gäbe, dem diese Sätze hier erscheinen, gäbe es auf dieser Seite keine Sätze, die dem Bewusstsein nicht aufgefallen sind (nun, es gäbe genau genommen auch keine Seiten, manche würden bezweifeln, dass es in diesem Szenario Sätze gäbe<sup>103</sup>).

Es gibt mithin absolute, registrierungsunabhängige Tatsachen. Worin diese jeweils bestehen und warum man jeweils annimmt, dass es sie gibt, ist nur fallweise zu beantworten. Es gibt keine Antwort *a priori* darauf, welche Fälle absoluter Tatsachen insgesamt bestehen, man kann auf dieser Ebene kein Realitätsgerüst aus dem Absoluten ableiten. Das halte ich für einen Sinn von „Realismus“, in dem dieser mit dem absoluten Idealismus im Sinne Rödls kontrastiert. Denn dieser neigt mindestens zur Annahme, dass es letztlich genau ein Prinzip (in Hegels Fall wohl: die absolute Idee, daher sein absoluter Idea-lismus) gibt, das den Zusammenhalt von Denken (Rödl sagt: Vernunft) und Sein (Rödl sagt: alle Realität) sichert.<sup>104</sup> Dagegen steht die Behauptung, dass es indefinit viele Prinzipien gibt, die einen ihnen jeweils entsprechenden Realitätskontakt sichern und dass diese Prinzipien nicht in allen Fällen aus der Struktur der Vernunft verständlich gemacht werden können. Diese Behauptung verbinde ich mit der Sinnfeldontologie.

## VII.2 Erscheinung und Sinn

Am Ende seiner Replik wirft Rödl zwei Fragen auf:

1. Was ist die Bedeutung von „erscheinen“ in der sinnfeldontologischen These zu existieren heiße (bestehe darin), in einem Sinnfeld zu erscheinen?

2. Worin besteht die Einheit des Sinnbegriffs?

Zu 1.: Rödl versteht „erscheinen“ so, dass, „das, was erscheint, etwas [ist], das ich erkenne, indem es mich affiziert.“ (176) Entsprechend fasst er eine Erscheinung als etwas auf, „das ich nicht durch es selbst, sondern durch seine Wirkung auf mich erkenne.“ (176) Verwendet man die Ausdrücke auf diese Weise, so Rödl, müsse man sagen, dass „eine absolute Wahrheit nicht“ (176) erscheint. Dies hängt wohl mit dem epistemischen Sonderstatus dessen zusammen, wofür in Rödls Rekonstruktion das Argument aus der Faktizität einsteht, nämlich für die Unhintergehrbarkeit einer Verpflichtung auf unseren unproblematischen Zugang zu Vernunftwahrheiten. In der Selbsterkenntnis der Vernunft kann diese demnach keine Wissensansprüche erheben, die dadurch fallibel (und objektiv) sind, dass die Vernunft eine Registratur ist, die in einen Informationszustand versetzt wird, ohne *ipso facto* wissen zu können,

---

einer „systematischen Einheit“ (KrV, A 658/B 686; A 664/B 692; A 677/B 705; A 682/B 710), d. h. einer Einheit, die wir gerade nicht „in der Welt“ vorfinden können.

<sup>103</sup> Wie bekanntlich Putnam (1998), 1–21.

<sup>104</sup> Vgl. dazu Gabriel (im Erscheinen).

was sie in diesen Informationszustand versetzt hat.<sup>105</sup> Im Unterschied dazu kann man sich so ausdrücken, dass es viele Fälle gibt, in denen wir von etwas affiziert werden dergestalt, dass wir von seiner Existenz und Essenz (davon, *dass* es ist und *wie* es ist) überhaupt nur so informiert werden können, dass es sich mit der Sache oder Sachlage weitgehend anders verhält, als es sich uns darstellt – sie könnte weitgehend, wenn auch nicht radikal anders sein, als sie uns erscheint.<sup>106</sup> Mit dieser erkenntnistheoretischen Überlegung bin ich durchaus *mutatis mutandis* einverstanden, sehe aber noch nicht, welche Implikationen genau sie für die Ontologie hat.

Entscheidender ist, dass ich den Ausdruck „Erscheinung“ freilich anders verwendet habe, was nicht ausschließt, dass die von Rödl vorgeschlagene Verwendung in anderen Kontexten sinnvoll ist und von daher auch Konsequenzen für unser Gespräch hat. Ich verwende „Erscheinung“ in der Rede von der „Erscheinung in einem Sinnfeld“ deswegen, um in der Tat anzusehen, dass die vielen lokalen Formen der Existenz dem formalen Begriff der Existenz erst diejenigen Anwendungsbedingungen geben, die es erlauben, Existenzaussagen für informativ zu halten. Normalerweise legen wir Gewicht auf die Behauptung, Gott existiere (nicht), oder auf die Behauptung, es gebe Außerirdische. Es scheint uns durchaus eine Frage höchster Bedeutsamkeit zu sein, ob etwa Gott, unsterbliche Seelen, Strings oder Außerirdische existieren. Doch, so meine Überlegung, dieses Gewicht röhrt nicht daher, dass etwas dann existiert, wenn es zur Realität/Wirklichkeit/Welt gehört. Die Bedeutsamkeit von Existenzaussagen röhrt vielmehr daher, dass wir ein Sinnfeld voraussetzen, das uns *nolens volens* auf Regeln (Sinne) festlegt, denen zufolge etwas dann entweder existiert oder nicht existiert. Diese Regeln sind nicht allesamt *a priori*, es gibt, wie ich mich auch ausgedrückt habe, keine „transzendentale Matrix“, keinen Rahmen, in den alles, was es gibt, eingebettet ist.<sup>107</sup>

Daher bestreite ich auch, dass die Vernunft das Prinzip alles dessen ist, was existiert, sofern es existiert (und verstehe das „ist“ in Rödls Formel „das Prinzip dessen, was ist, insofern es ist“ demnach als den Existenz-Sinn von „Sein“).<sup>108</sup> Es gibt kein solches Prinzip, bzw. genauer: zwar mag man Gründe dafür haben anzunehmen, dass nichts *a priori* dem Umstand im Wege steht, dass wir Gegenstände, die existieren, auch erkennen können, woraus nur nicht folgt, wie Crispin Wright kritisch gegen eine metaphysische Auffassung von Idealismus eingewandt hat (wie sie in

<sup>105</sup> Vgl. dazu ausführlich Gabriel (2014a).

<sup>106</sup> Damit wir überhaupt noch einen begründeten Verdacht der Form hegen können, dass etwas anders ist, als es uns erscheint, müssen wir damit rechnen, dass irgendeine strukturelle Koppelung zwischen den Erscheinungen und dem besteht, was erscheint. Vgl. dazu Chalmers (2012), 431–440.

<sup>107</sup> Vgl. dazu Gabriel (2013d), xxix.

<sup>108</sup> Vielleicht zielt Rödl aber auch auf eine andere Überlegung ab, die ich so skizzieren würde: unter „Realität“ kann man (wie etwa Kant, der hier die lateinische Tradition aufruft) den Umstand verstehen, dass etwas irgendetwas (*eine res*) ist. In dieser Hinsicht hat Aubenque (1991) von der Ontologie als Tino- logie, also als Lehre vom Etwas überhaupt gesprochen – eine Tradition, die spätestens in Platons *Sophistes* ihren Ausgang nimmt und etwa viel später von Meinongs Gegenstandstheorie wieder aufgegriffen wird. Die Vernunft wäre dann nicht das Prinzip alles Existierenden, sondern – was vielleicht in Rödls Augen noch umfassender ist – das Prinzip alles dessen, was überhaupt irgendetwas ist. Vielleicht schwebt Rödl aber auch eine ganz anders gelagerte Distinktion von Sein und Existenz vor, zu der ich mich zu verhalten habe.

seinen Augen wohl paradigmatisch McDowell vertritt), die meint, dass wir damit eine „thesis about the bounds of reality“ in der Form des Gedankens vertreten sollten, „that, as it were, the totality of facts is conveniently (but mysteriously) trimmed to ensure that there is nothing that outreaches human inquisitiveness.“<sup>109</sup> Ich gehe davon aus, dass Rödl Ressourcen zur Verfügung stehen, um die von ihm in Rödl (2005) und Rödl (2011) entwickelte Position von dem Verdacht freizusprechen, auf diese Weise eine These über die Einrichtung der Wirklichkeit bzw. der Realität zu formulieren. Doch die Rede davon, die Vernunft (vermutlich nicht die menschliche, die man manchmal auch die endliche nennt) sei das Prinzip dessen, was existiert, klingt verdächtig nach einer metaphysischen Behauptung, die überdies in meiner Klassifikation ein Fall von metaphysischem Antirealismus wäre.

Freilich müsste ich hier noch umsichtiger sein. Denn in „Neutraler Realismus“ (363) habe ich den „metaphysischen Antirealismus“ als die Annahme eingeführt, dass es die Welt zwar gibt, dass sie aber nicht existiert hätte, wenn es keine Begriffsverwender gegeben hätte. Rödl könnte meinen, die Vernunft sei nicht an die Existenz von Begriffsverwendern gebunden oder das Verhältnis zwischen Begriffsgebrauch und Vernunft so bestimmen, dass er damit eine Verpflichtung auf den metaphysischen Antirealismus *in sensu stricto* vermeidet. Den Ausdruck „Welt“ mag er freilich auch nicht und zieht stattdessen „das Absolute“ vor, wobei dann noch zu klären wäre, was das Absolute im Unterschied zur Welt sein soll.<sup>110</sup>

Nehmen wir einmal an, Rödl unterschriebe die folgende Behauptung: Hätte es keine Vernunft gegeben, hätte es kein Prinzip des Existierenden gegeben. Die Frage lautet nun, wie die Dinge für Rödl lägen, wenn es kein Prinzip des Existierenden gäbe. Ihnen fehlte dann vermutlich die Einheit, die sie für uns insgesamt oder prinzipiell erkennbar macht. Damit wäre ich nun in dem Sinne einverstanden, als ich die Idee einer „systematischen Einheit“<sup>111</sup> aller Gegenstände, über die wir wahrheitsfähige Gedanken haben können, für eine „heuristische Fiktion“<sup>112</sup> halte, die man allerdings nicht einsetzen sollte, um unter der Hand doch noch daran festzuhalten, dass es möglicherweise (in einem ausgesprochen unklaren Sinn von „möglich“) dennoch einen Gegenstand oder Gegenstandsbereich gibt, der unseren Annahmen über die epistemische Zugänglichkeit der *omnitudo realitatis* entspricht.

Rödl fragt abschließend nach der Einheit des Begriffs eines Sinnfelds bzw. des Sinnbegriffs (176). Mir scheint hier, dass ich Rödls Überlegungen *cum grano salis* zustimmen kann. Er versteht mich so, dass Sinn in einer bestimmten Hinsicht „das ist, was wir verstehen, wenn wir etwas verstehen“ (176). Unter den Bedingungen, unter denen wir etwas verstehen, ist Sinn in der Tat eine semantische Kategorie. Wir führen ihn ein, um uns verständlich zu machen, wie wir wahrheitsfähige Gedanken

<sup>109</sup> Wright (1992), 159.

<sup>110</sup> Ein Vorschlag ist Gabriel (2006); anders Hindrichs (?2011), bes. 66–75, der das Absolute zunächst als „Gesamtzusammenhang alles Seienden“ (66) einführt, dies dann aber auf den „Gesamtzusammenhang alles möglichen Seienden“ (74) ausdehnt, den er als „den gesamten logischen Raum“ (75) bezeichnet. Dagegen richtet sich freilich bereits die in Gabriel (2006) rekonstruierte Position Schellings sowie der metaphysische Nihilismus.

<sup>111</sup> KrV, B 699.

<sup>112</sup> KrV, A 771/B 799.

über etwas haben können, was auch dann existiert hätte, wenn es unsereiner nicht gegeben hätte. Dies bedeutet, dass es Sinn ist, den wir verstehen, wenn wir eine sprachliche Äußerung verstehen.

Die Prise Salz, die Rödl und mich vielleicht hier trennt, darf allerdings auch nicht unterschlagen werden. Denn ich möchte nicht vertreten, dass die „Einheit dessen, was „Sinn“ bezeichnet, [...] die Einheit der Vernunft“ (176) ist. Was „Sinn“ bezeichnet, ist meines Erachtens Sinn und Sinn hätte es auch dann gegeben, wenn es keine Vernunft gegeben hätte. Bevor es überhaupt jemanden gab, dem wir Vernunft attestieren können, bevor Vernunft also instanziert war, gab es schon vieles und damit auch schon die Sinne, die Regeln/Gesetze festlegen, unter denen überhaupt etwas hervortreten und so-und-so sein kann. Es gab schon Monde und Galaxien, Up-Quarks und Wahrheiten über diese, ehe man irgendjemandem Vernunft zuschreiben konnte.

Aber vielleicht liegt Rödls Akzent hier nicht auf der Relation des Bezeichnens zwischen „Sinn“ und Sinn, sondern auf der Einheit des Sinnbegriffs, sofern wir ihn gebrauchen, um uns die Bedingungen verständlich zu machen, unter denen wir überhaupt etwas erkennen und Wissen beanspruchen können. Dann stimme ich ihm sowie Thomas Nagel (in Rödls Rekonstruktion) völlig zu. Die Einheit des Sinnbegriffs ist die Einheit der Vernunft und nicht die des Verstandes, sofern man unter diesem ein Vermögen (oder eine Reihe von Vermögen) versteht, das es erlaubt (die es erlauben), etwas Gegebenes, etwas, das uns affiziert, als etwas zu erkennen, das so-und-so ist, womit spezifische Irrtumsmöglichkeiten auftreten, die allerdings in dieser Form für die Vernunfterkenntnis der Bedingungen unserer Fallibilität nicht gelten können. Allerdings schließt dies nicht aus, dass die Vernunft fallibel ist und bleibt.<sup>113</sup>

Mir scheint, Rödl versteht Vernunfterkenntnis im Allgemeinen so, dass wir in der Selbsterkenntnis der Vernunft nicht dadurch richtig liegen, dass „eine widerstreitende Behauptung widerlegt und deren Gegenteil“ (174) ausgewiesen wird. Ich würde hingegen Vernunfterkenntnis und empirische Erkenntnis (wenn man den mit der Vernunfterkenntnis kontrastierenden Affektionsfall so bezeichnen darf) jeweils als Fälle von Erkenntnis auffassen und halte beide Fälle für kontingente Erfolgssfälle.<sup>114</sup> D.h., der Erfolgsfall tritt häufig ein und es gibt keinen prinzipiellen (etwa skeptischen) Grund dafür, dies in Frage zu stellen, schon deswegen, weil ein berechtigtes skeptisches Manöver sich selbst nur dann als berechtigt ausgeben kann, wenn es an irgendeiner Stelle mit dem Erfolgsfall rechnet. Aber es besteht kein allgemeiner Grund dafür, dass Wissensansprüche oder Erkenntnisabsichten überwiegend erfolgreich sind. Anders gewendet, ich verorte Fallibilität im Begriff des Wissensanspruchs (bzw. der Erkenntnisabsicht), womit ich der von Rödl subtil entwickelten disjunktivistischen Grundeinsicht Rechnung tragen möchte, dass Wissen und Erkenntnis wirklich faktiv sind, dass wir also nicht darin fallibel sein können, dass

<sup>113</sup> Vgl. dazu ausführlich Gabriel (2012) sowie (2014a).

<sup>114</sup> Rödl fragt an einer Stelle erstaunt: „Hat jemals jemand geglaubt, die empirischen Wissenschaften erkannten das Absolute?“ (175) Leider glauben dies einige, etwa Meillassoux (2006); Brassier (2007), um nur einige zu nennen, die ausdrücklich vom Absoluten sprechen.

wir etwas wissen oder erkennen. Wissensansprüche erheben wir aber auch in der Philosophie und auch dort, wo wir diese als Selbsterkenntnisprojekt der Vernunft auffassen. Deswegen halte ich auch die Annahme, die Vernunft sei eine epistemisch relevante Registratur, die genau so fallibel wie jede andere epistemisch relevante Registratur ist, nicht für einen leeren Hauch, der nicht einmal eine Behauptung formuliert. Vielmehr halte ich diese Annahme in den Spielarten, in denen sie uns von den Wirklichkeiten, die wir erkennen, abschottet, und die Vernunft selber gar nur für ein Epiphänomen von anonymen, uns niemals wirklich zugänglichen Prozessen hält, für einen genuinen Irrtum, den es zurückzuweisen gilt. Allerdings könnte es sein, dass Rödl und ich uns in dieser Sache viel näher stehen, als ich dies hier darstelle. Vielleicht verfolgen wir auch nur eine andere theoretische Strategie der Unterminierung des Weltbilds des Naturalismus, das meines Erachtens auf genuinen, wenn auch falschen Behauptungen beruht, die einem obsoleten metaphysischen Prämissenrahmen entspringen. Rödl hingegen hält bestimmte Manöver, die der Naturalismus im Bereich der Selbsterkenntnis der Vernunft durchführen möchte, vermutlich für robusten Unsinn, also für einen bloßen Behauptungsanschein, den man damit freilich nicht durch gegenteilige Behauptungen entkräften kann. Hier besteht weiterer Gesprächsbedarf.

### VIII. Replik auf Stekeler-Weithofer

In vielen Hinsichten bin ich mit den Ausführungen Stekeler-Weithofers einverstanden. Im Detail gibt es allerdings ein erhebliches Dissenspotenzial. Meiner Einschätzung nach bleibt es unklar, ob er sich auf die Existenz der Welt festlegt oder bestreitet, dass es sich bei der Welt überhaupt um etwas handelt, das existieren kann. Viele seiner Ausführungen sind Wasser auf meine Mühlen, wobei er dann im Einzelnen Unterscheidungen trifft, die meines Erachtens hinter seinen Einsichten zurückbleiben.

Bevor ich zur Sache und damit auch zu Stekeler-Weithofers Einsprüchen und den Gründen, die er für sie anführt, komme, ist hier ein kurzer Kommentar über Stekeler-Weithofers Problem mit dem Glauben vonnöten. Er vermutet hinter meinen Ausführungen ein „Bekenntnis“ (177), eine „allgemeine Attitüde“ (178), die ihn stört (ohne dass er sagt, worin sie besteht und woran er überhaupt festmacht, dass ich sie habe). Er befürchtet gar nach einigen überraschenden Ausführungen über Calvinismus und Post-Calvinismus, ich sei bestrebt, „eine entsprechende Gruppe oder Schule von Gläubigen zu bilden“ (185), also wohl eine Religion des Neuen Realismus. Mir ist nicht klar, woher diese Befürchtungen röhren, insbesondere, weil mir Intentionen unterstellt werden, die allenfalls dadurch belegt werden, dass ich manche Wörter verwende, die auf „-ismus“ enden, wovor auch Stekeler-Weithofer selbst nicht zurückschreckt (neben der Rede von Calvinismus vgl. etwa 184, wo auf einer Seite von einem „physikalistischen Naturalismus“, dem „Empirismus“, „Kantianismus“, „Physikalismus“ und „Szientismus“ die Rede ist), nachdem er vorher mahnend einklagt, doch bitte nur gute Wörter wie „Natur“, „Kultur“, „empirisch“, „pragmatisch“, „das Reale“ und „das Ideale“ (vgl. 178) zu verwenden. Woher nimmt

diese sprachhygienische Reform, gegen die er selber verstößt, ihre Berechtigung? Dem Text entnehme ich in dieser Hinsicht den Hinweis, „dass jede Diskussion um den einen oder anderen Ismus erst einmal sinnlos ist.“ (177) Nun, das mag wohl stimmen, aber warum sollte dies ausgerechnet auf „Neutraler Realismus“ zutreffen, da dieser Text damit anhebt, zwei Weichenstellungen einer tatsächlich stattfindenden ausdifferenzierten Realismus-Debatte namhaft zu machen und zurückzuweisen. Dem Ausdruck „Realismus“ wird ein Sinn zugewiesen, um dann Gründe zu diskutieren, die für die eine oder andere Spielart sprechen. Wenn Stekeler-Weithofer glücklicher damit ist, könnte ich mich hier auch so ausdrücken, dass der Gebrauch von „Realismus“ *in metaphysicis* nicht sinnvoll ist, wobei ich dafür den Grund anfüre, dass die Metaphysik, sofern man darunter eine Theorie der Totalität alles Existierenden versteht, die annimmt, dass alles Existierende zu einem strukturierten Gegenstandsbereich gehört, *malgré elle* gegenstandslos ist. Darin scheint mir Stekeler-Weithofer zuzustimmen, wie die Konklusion seiner Replik deutlich macht. Er mag zwar den „überkandidelte[n] Ausdruck“ (185) des „metametaphysischen Nihilismus“ (= MMN) nicht. Doch sehe ich nicht, was ein solches stilistisches Geschmacksurteil hier eigentlich zu suchen hat, gibt er dem Ausdruck MMN doch sogleich den Sinn, „dass es metaphysisch nichts zu glauben gibt“ (185). Darin sind wir uns völlig einig und es ist mir ein Rätsel, auf welcher Grundlage Stekeler-Weithofer mir nachweisen möchte, ich hätte einen Beitrag zu einem Glaubenssystem leisten wollen.

Zwischen hilfreichen Überlegungen, die mit leicht anderem Akzent einige Hauptthesen der Sinnfeldontologie (insbesondere den ontologischen Pluralismus in der Form einer Bereichsontologie) unterstützen, haben einige der genannten, mir unverständlichen Äußerungen vielleicht ihren Grund in einem meta-philosophischen Dissens, wie Stekeler-Weithofer zu Beginn seiner Replik vermutet (vgl. 177). Er meint nämlich, die „Themen der Philosophie“ seien „so wenig Gegenstand von Überzeugungen wie die der Mathematik“ (177). Das kann vieles bedeuten, da hier allerlei von Stekeler-Weithofers Philosophie der Mathematik und ihrer Verbindung zu *seiner* Meta-Philosophie abhängt. Ob er will oder nicht: auch Stekeler-Weithofer hat Überzeugungen hinsichtlich der Themen der Philosophie – und sei es diejenige, Themen der Philosophie seien irgendwie nicht Gegenstand von Überzeugungen, weil die Philosophie etwas mit der Mathematik teile usw. Eine Überzeugung ist dabei zunächst einmal nicht mehr als dasjenige, was wir ausdrücken, indem wir einen Sprechakt mit einer assertiven illokutionären Rolle vollziehen, wovon auch Stekeler-Weithofers Replik zum Glück umfangreich Gebrauch macht, da ich ansonsten nicht einmal erraten könnte, wozu ich mich verhalten soll.

Stekeler-Weithofer bestreitet, dass es eine „Realismusdebatte“ (177) gibt, indem er sich an ihr beteiligt. Er hat selber Meinungen auf diesem Gebiet und Gründe, die so für sich sprechen, dass sie philosophisch theoriefähig sind, wie sein eigenes umfangreiches systematisches Oeuvre zeigt. Aus diesen begründeten Meinungen folgen bestimmte Überzeugungen hinsichtlich zentraler Weichenstellungen einer für ihn als sinnvoll geltenden Realismusdebatte sowie Verpflichtungen auf eine Totalitätsunterstellung namens „Welt“, die ich freilich bestreite. In diesem Punkt scheint mindestens ein *tu quoque* angebracht. Stekeler-Weithofer pocht auf eine „alles um-

fassende [...] Handbewegung“, um wider besseres Wissen doch noch „den *Gesamtbereich* aller unserer Unterscheidungen“ (183) einzuführen. Mittels einer Handbewegung einen Inbegriff anzuseigen, klingt für mich nach einem unbegründeten metaphysischen Glaubensartikel. Hier liegt substantieller Dissens vor.

Stekeler-Weithofer schließt aus der Abwesenheit von Kommentaren zum Begriff des „Transzendentalen“ und zu Hegel in dem von ihm herangezogenen Texten aus meiner Feder, „diese Überlegungen, welche den Kern der aufgeklärten Moderne der Philosophie ausmachen, seien für die Fragen *seines* [d.h. meines, M. G.] ‚Realismus‘ nicht relevant.“ (181) Ich habe mich freilich in meinem Initiativartikel zu vielem nicht geäußert, was andere für wichtig halten mögen. Daraus kann man nicht, wie Stekeler-Weithofer, auf meine Intention („Gabriel meint“ [181]) schließen, dasjenige, was er für wichtig hält, nicht für wichtig zu halten. Ganz im Gegenteil sind wir uns sogar in vielerlei Hinsicht in Fragen der Kant- und Hegel-Deutung hinsichtlich des Status von Metaphysik einig.<sup>115</sup>

Bei allen letztlich zutiefst geteilten metaphysik-kritischen Wendungen wird es mir im Folgenden darum gehen, auf die in der Sache liegenden Differenzen einzugehen.<sup>116</sup> Dabei werde ich erstens (VIII.1) auf Stekeler-Weithofers These eingehen, eine „sinnvolle [...] Realismusdebatte“ (177) müsse sich mindestens um zwei von ihm formulierte Achsen drehen. Zweitens (VIII.2) werde ich versuchen nachzuweisen, dass Stekeler-Weithofers Weltbegriff zwiespältig ist, weshalb er letztlich einer Form von Metaphysik verhaftet bleibt, die er mit Gründen zurückweist, die auf seinen Restglauben an eine seiner totalisierenden Handbewegung entsprechenden Inbegriff allerdings auch zutreffen.

### VIII.1 Eine sinnvollere Realismusdebatte?

Stekeler-Weithofer behauptet, eine sinnvolle Realismusdebatte müsse sich mindestens um die beiden folgenden Probleme drehen:

1. Um die „transzendentale [...] Konstitution der Rede über innerweltliche Gegenstände durch ‚den Begriff‘ im Sinne Hegels“ (182).
2. Um die „Konstitution sortaler mathematischer Modelle (mit scharfen Identitäten der Entitäten) und um ihre Brauchbarkeit in Projektionen auf die qualitativ bestimmte Welt.“ (182)

Leider kann ich seiner Replik nicht entnehmen, unter welchen Bedingungen für ihn etwas als „Realismus“ gilt. Die einzige brauchbare Auskunft scheint mir die zu sein, dass derjenige, der „das Banner des Realismus wählt, darauf beharrt, dass *sinnvolle* Aussagen immer auch etwas mit der realen (empirischen) Welt zu tun haben.“ (180) Diese Auskunft fällt für mich in den Einzugsbereich dessen, was ich in „Neutraler Realismus“ als die erste problematische Weichenstellung der Realismusdebat-

---

<sup>115</sup> Vgl. Gabriel (2013d); (2013e); (2014e); (2015e).

<sup>116</sup> Nebenbei bemerkt teile ich übrigens Stekeler-Weithofers Auffassung, dass Hegels Metaphysikkritik der geeignete Schlüssel zur Unterminierung des gegenwärtigen problematischen Rückfalls in eine vorkritische Metaphysik ist, da Hegel weitsichtiger argumentiert als Carnap und Quine, die derzeit sogar wider Willen für die vorkritische Metaphysik in Anspruch genommen werden.

te bezeichnet habe. Denn empirisch ist für Stekeler-Weithofer etwas, wenn es „durch die Sinne vermittelt [...]“ (181) ist. Die empirisch-reale Welt scheint also die Welt zu sein, die durch die Sinne vermittelt ist. Diese liefert uns Stekeler-Weithofers Auffassung zufolge „Erscheinungen“ (179) bzw. diejenigen „Phänomene“, wie er sich ausdrückt, die „vor allen Theoriekonstruktionen und tentativen Glaubenshaltungen zu begreifen“ (184) seien. Realisten sollen also ontologisch auf vortheoretische Phänomene festgelegt sein, die ihnen sinnlich gegeben sind.

Hier stellt sich sogleich die Frage, ob Stekeler-Weithofers vortheoretische Phänomene, die für ihn den Ausdruck eines Realismus sinnvoll erscheinen lassen, seinen Kriterien zufolge empirisch vorgefunden werden oder ob es sich bei diesen nicht genau so um theoretische Entitäten in seinem Sinne handelt, also um Gegenstände, die es „zunächst in der Theorie“ (179) gibt? Er behauptet ja, „es gibt Atome und Moleküle, Neutronen und Neutrinos als solche zunächst in der Theorie, so wie es in der Theorie ideale geometrische Formen gibt oder reine Zahlen und reine Mengen.“ (179) Außerdem meint er, die Philosophie sei irgendwie in relevanten Hinsichten wie die Mathematik, vor allem wohl in der Hinsicht, dass es keine Gegenstände gibt, hinsichtlich derer man philosophische/mathematische Überzeugungen haben kann. Wenn nun aber die empirischen Phänomene Themen der Philosophie so sind wie (in Stekeler-Weithofers Auffassung) Neutrinos Themen der Physik und ideale geometrische Formen Themen der Mathematik, kann er nicht in der Weise auf sie ontologisch verpflichtet sein, wie er sich das vorstellt. Fliehkräfte sind Stekeler-Weithofer zufolge theoretische Konstruktionen: es hätte sie nicht gegeben, hätte es keine Theorien gegeben. Für „ballistische [...] Phänomene [...]“ (180) soll dies aber nicht gelten, denn die seien „reale [...] Ereignisse in der Welt“ (180).

Mir ist unklar, wie Stekeler-Weithofer diese Grenze ziehen möchte. Woher weiß er denn, dass ballistische Phänomene reale Ereignisse in der Welt sind, sind ihm zufolge doch alle kategorialen Einschnitte theoriebehaftet? Seine Metaphysik ist *qua* uneingestandener Theoriebildung ontologisch darauf verpflichtet, dass es einerseits konstruierte theoretische Entitäten und andererseits vortheoretische Entitäten namens „empirische [...] Erscheinungen“ (179) gibt. Über diese weiß er theoretisch-metaphysisch Auskunft zu geben: „Kein Wesen in der Welt ist Element eines rein sortalen Bereichs. Alle realen Dinge entstehen und vergehen.“ (180) Also gibt es keinen sortalen Bereich realer Dinge, die entstehen und vergehen? Oder gibt es zwar einen solchen sortalen Bereich, der allerdings nicht rein ist (etwa, weil für die realen Dinge keine mathematisch präzisierbaren Identitätskriterien angegeben werden können<sup>117</sup>)?

Die von Stekeler-Weithofer vorgeschlagene transzendentale Konstitution der Rede über innerweltliche Gegenstände wird von ihm so dargestellt, dass sein Fingerzeig auf die realen Ereignisse und Phänomene, auf das vorbegriffliche Werden, dem wir begrifflich Herr zu werden versuchen, als Schlupfloch erscheint, um nicht

---

<sup>117</sup> Stekeler nennt einen Bereich sortal, „wenn für die Gegenstände ihre Identität zeitallgemein bestimmt ist.“ (180) Demnach sind die realen Ereignisse in der Welt für ihn vielleicht nicht sortal, weil ihre Identität nicht zeitallgemein bestimmt ist.

einräumen zu müssen, dass seine idealistischen Vorlieben einen Realismus letztlich doch ausschließen. Hier scheint ein Fall von Feigenblatt-Realismus vorzuliegen.<sup>118</sup>

Ich bin übrigens einverstanden mit Stekeler-Weithofer, sofern er meint, scharfe Identitäten gebe es, wenn überhaupt, nur in einigen Gegenstandsbereichen. Ich würde auch bestreiten, dass unsere wahrheitsfähigen Überzeugungen über Republiken, Liebe, Kunstwerke, Tische und vieles mehr von der Art sind, dass wir nur dann mit Gegenstandsbereichen rechnen dürfen, wenn wir über Identitätskriterien verfügen, die klar und vollständig definieren, unter welchen notwendigen und zusammengekommenen hinreichenden Bedingungen in ihnen ein *a* ein *F* ist.

Stekeler-Weithofer meint, eine sinnvollere Realismus-Debatte müsse sich mit der Frage beschäftigen, wie sortale mathematische Modelle konstituiert seien, und wie man diese auf die qualitativ bestimmte Welt projizieren kann. Allerdings kann ich seinen Ausführungen nicht entnehmen, was die qualitativ bestimmte Welt sein soll und warum man sortale mathematische Modelle auf diese projizieren sollte. Hier besteht Klärungsbedarf.

### VIII.2 Metakritik – Stekeler-Weithofers zwiespältiger Weltbegriff

Stekeler-Weithofer verwendet in seiner Replik *viele* Weltbegriffe, die m.E. miteinander sowie insbesondere mit den Positionen inkompatibel sind, die wir etwa hinsichtlich von Gegenstandsbereichen und der Restriktion von Quantoren teilen.<sup>119</sup> Insbesondere teilt er mit, er wolle sich Carnaps Distinktion zwischen *internen* und *externen* Fragen anschließen, um auf diese Weise zwei „Redeformen“ (vgl. 182) zu unterscheiden dergestalt, dass es die Welt nur in einer der beiden Redeformen gibt.

Lassen wir den Umstand einmal beiseite, dass man sich länger darüber austauschen müsste, wie genau Carnaps Distinktion aufzufassen ist. Stekeler-Weithofer meint jedenfalls, der Satz „Es gibt Zahlen“ sei auf jeden Fall der externen Redeform zuzuordnen, während der Satz „Es gibt eine größte Lösung der Fermatschen Gleichung“ der internen Redeform zuzuordnen sei. Analoges soll hinsichtlich der Welt gelten: „Alles, was es gibt, gibt es *in* der Welt, so wie alle natürlichen Zahlen, die es gibt, im Bereich der Zahlen existieren. Die Welt aber gibt es trivialerweise nicht als Gegenstand in der Welt.“ (182)

Stekeler-Weithofer akzeptiert mithin, dass es die Welt (nicht als Gegenstand in der Welt) gibt. Dabei gibt es für ihn die größte Lösung der Fermatschen Gleichung in der Welt. Denn in der Welt soll es ja alles geben, was es gibt. Da dazu die Zahl 2 als der Referent der definiten Kennzeichnung „die größte Lösung der Fermatschen Gleichung“ gehört, vertritt Stekeler-Weithofer mithin die These, dass es Katzen, Matratzen, Neutrinos, die Zahl 2 usw. in der Welt gibt. Diese These scheint mir nun aber

<sup>118</sup> Vgl. Devitt (1997). Feigenblatt-Realismus liegt vor, wenn zwar irgend etwas als auf relevante Weise von Theorien unabhängig anerkannt wird, wenn dasjenige, hinsichtlich dessen man Realist sein sollte, aber gerade nicht dasjenige ist, wovon unsere besten naturwissenschaftlichen und Alltagstheorien handeln.

<sup>119</sup> Stekeler-Weithofer hält die These, dass alle Quantoren restriktiv seien, für eine „intensiv diskutierte, im Prinzip aber triviale Einsicht“ (181). Selbst wenn wir uns vermutlich hinsichtlich vieler Gründe, die dafür sprechen, einig sein werden, halte ich die Einsicht nicht für trivial, weshalb sie weiterhin intensiv diskutiert wird.

keineswegs mehr mit Carnaps Distinktion von internen und externen Fragen vereinbar. Denn sie lässt die von Stekeler-Weithofer anscheinend anerkannte Distinktion zwischen Gegenstandsbereichen, ohne die man nicht von internen Fragen im Plural reden könnte, plötzlich beiseite, um einen allumfassenden Gegenstandsbereich einzuführen.<sup>120</sup> Will er sagen, dass es genau einen Gegenstandsbereich aller Gegenstandsbereiche gibt (die Welt), nur dass es sich bei diesem Gegenstandsbereich nicht um einen Gegenstand in der Welt handelt?

Wenn dies der Fall ist, wie ich vermute, gäbe es die Welt in der externen Redeform und damit als etwas, worüber eine wahre Aussage gemacht werden kann (es gibt sie, sie unterscheidet sich von Gegenständen wie der Zahl 2 dadurch, dass diese in ihr, sie aber nicht in sich selbst vorkommt usw.). Daher teilt uns Stekeler-Weithofer wohl auch mit: „Die Welt aber gibt es in einer andere [sic!] Redeform dann doch, und zwar gerade weil sie der ‚Inbegriff aller Existenz und Realitäten‘ ist.“ (182) Aber was genau ist ein „Inbegriff aller Existenz und Realitäten“? Was ist der Unterschied zwischen „Existenz“ und „Realität“? Was sind „Existenz“ im Plural?

Man erfährt sodann, die Existenz der Welt behauptet man, um einen „Kommentar zur gesamten Verfassung“ (183) irgendwelcher Aussagen zu erhalten. Hier fragt sich nun wiederum, welcher? Meint Stekeler-Weithofer zu behaupten, es gebe die Welt, bedeute zu behaupten, dass es viele Gegenstandsbereiche gibt dergestalt, dass diese es jeweils erlauben, interne Aussagen zu machen, die genuin wahr oder falsch sein können? Vertritt er hier vielleicht denjenigen -ismus, den Huw Price als „additiven Monismus“<sup>121</sup> kennzeichnet? Darunter versteht Price die Position, dass alle Bereiche „sub-domains of a single universe of facts“<sup>122</sup> sind. Um zu behaupten, dass es ein solches singuläres Tatsachenuniversum gibt, muss man ein Prinzip angeben, das alle Gegenstandsbereiche vereinheitlicht. Eine Einheitsgeste reicht nicht hin, um die Position zu rechtfertigen, dass man genau einen großen Kommentar zur Verfassung aller Aussagen abgeben kann, der in der Tat analog zu der Aussage wäre, dass es Zahlen gibt, sofern es etwa eine größte mögliche Lösung der Fermatschen Gleichung gibt. Wie der additive Monist (und der neutrale Realist) will Stekeler-Weithofer jedenfalls ein „Welten-Ding“ (183) vermeiden.

Allerdings bietet Stekeler-Weithofer kein Einheitsprinzip für alle Aussagen an (was natürlich auch in einer merkwürdigen Spannung zu Carnaps intern/extern-Distinktion stünde), wenn er auch Raum für einen Welt-Titel hat, „der nach Art einer alles umfassenden Handbewegung den *Gesamtbereich* aller unserer Unterscheidungen, konkreter wie abstrakter Art, als auch *aller* unserer lokal mehr oder weniger genau umrissener Unterscheidungsbereiche überschreibt. Dass es diese Welt gibt, ist dann wiederum nicht als Existenzquantifikation zu lesen“ (183). Aber was soll das genau heißen und was spricht für diese Annahme? Ist die Handbewegung das erwünschte Einheitsprinzip? Und wie rechtfertigt sich die Redeform der

<sup>120</sup> Hier wäre natürlich auch noch die Frage zu erörtern, ob der *locus classicus* Carnap (1950) auf einen ontologischen Pluralismus hinausläuft oder nicht. Zur Debatte der Frage, inwiefern etwa Hirschs Quantorenvarianz eine auch bei Carnap nachweisbare Form von Pluralismus darstellt, vgl. etwa Eklund (2009).

<sup>121</sup> Price (2011), 40 f.

<sup>122</sup> Ebd., 40.

Totalitätsklauseln in *Gesamtbereich* oder *aller* Unterscheidungsbereiche, zumal diese nur mehr oder weniger genau umrissen sein sollen?

Meine metakritische Hypothese lautet, dass Stekeler-Weithofers Versuch, an einem „Inbegriff aller Existenzen und Realitäten“ (182) festzuhalten, der im geläufigen internen Sinn zwar nicht existiert, in einem anderen Sinn aber doch existiert (ohne von einer Existenzquantifikation erfasst zu werden), ihn auf eine Stellungnahme aus dem Standpunkt des kosmischen Exils verpflichtet.<sup>123</sup> Aber vom Standpunkt des kosmischen Exils (von nirgendwo) kann man nichts beobachten, auch keinen Gesamtbereich, der einerseits existieren und andererseits nicht existieren soll.

Vielelleicht unterscheidet Stekeler-Weithofer zwischen zwei verschiedenen Formen von Existenz, die man *interne* und *externe* nennen könnte. Interne Existenz besteht darin, dass es eine bestimmte Sorte von Gegenständen in einem Gegenstandsbereich gibt; externe Existenz hingegen wäre dann die Existenzweise von Gegenstandsbereichen. Dass ihm dies vorschweben könnte, erschließe ich aus seinem Kommentar: „Die Einsicht nun, dass die Existenz von *Gegenständen* bereichsrelativ ist, ist jetzt längst keine Sache des Glaubens mehr, sondern bloß noch der technischen Beherrschung sprachlogischer Formen.“ (180) Denn damit muss es wohl auch Gegenstandsbereiche geben. Die Welt soll der Gesamtbereich sein und als solcher kein Gegenstand sein. Dies liegt entweder daran, dass sie der *Gesamtbereich* sein soll oder daran, dass sie ein Bereich sein soll. Da er die Existenz der Welt aber in Analogie zum Fall der externen Existenz von Zahlen verstanden wissen will, scheint es mir plausibler anzunehmen, dass die Welt deswegen kein Gegenstand sein soll, weil sie ein Bereich ist. Doch dann wäre kein Bereich ein Gegenstand, auch nicht der Bereich der Zahlen, weil die Bedeutung von „Gegenstand“ so festgelegt worden wäre, dass nur dann etwas ein Gegenstand ist, wenn es in einem objektstufigen Bereich vorkommt, der objektstufig ist, weil er keine Bereiche enthält. Stekeler-Weithofers Ontologie sähe dann so aus, dass es eine objektstufige Ebene von Gegenständen gibt, die es nur in Bereichen gibt. Diese Bereiche wiederum gibt es in der Welt, ohne dass sie dadurch Gegenstände wären, die in der Welt als Gesamtbereich vorkommen. In der Welt gäbe es demnach direkt Bereiche und durch deren Vermittlung Gegenstände. Außerdem gibt es noch die reale Welt, die die empirische zu sein scheint, wobei die reale Welt dann allerdings den Welt-Titel nicht verdient hat. Die reale/empirische Welt wäre einfach eine bestimmte Art von Gegenstandsbereich. Man fragt sich, ob es hier nur einen oder auch mehrere Gegenstandsbereiche gibt, ob also die reale/empirische Welt irgendwie so vereinheitlicht ist, dass sie ein lokales *singulare tantum* bildet.

Gegen dieses Modell eines additiven Monismus würde ich anführen, dass die Redefinition von externer Existenz nicht berechtigt ist. Angenommen einmal, wir erführen, die folgende externe Aussage sei wahr:

(EA1) Es gibt Zahlen.

---

<sup>123</sup> Quine (1960), 275. Vgl. dazu die erhellende Rekonstruktion bei Stroud (2000), 151–169.

So wie ich Stekeler-Weithofer hier – aufgrund seiner expliziten Anknüpfung an Carnap – verstehe, würde er (EA1) so auffassen, dass damit behauptet wird, dass einige Aussagen, in denen Zahlausdrücke vorkommen, wahr sind. Damit hätten wir dann aber keinen Begriff von externer Existenz, sondern vielmehr eine Paraphrasestrategie entwickelt, die es uns erlaubt, (EA1) ohne ontologische Verpflichtung auf die externe Existenz von *Zahlen* aufzufassen. Was hier extern existiert, sind nicht *Zahlen*, sondern eine Redeform, die den bunten Strauß der Zahlausssagen auf den gemeinsamen Nenner bringt, dass es sich um *Zahlausssagen* handelt. (EA1) besagte damit, dass es Zahlausssagen gibt, die manchmal wahr sind, was lediglich auf die Annahme verpflichtet, dass interne Existenzaussagen über Zahlen wahrheitsfähig sind, nicht aber eine zusätzliche Form von Existenz, externe Existenz, einführt. Wenn ich damit in etwa richtig liege, unterminiert dies auch die externe Existenz der Welt. Stekeler-Weithofers Handbewegung wiese nicht auf etwas hin, das extern existiert. Der Satz

(EA2) Die Welt existiert.

wäre nicht dadurch wahr, dass es etwas gibt, das die Welt ist (hier soll ja keine Existenzquantifikation vorliegen), sondern besagte, dass viele interne Existenzaussagen wahr sind, ohne dass daraus folgt, dass es wahre externe Existenzaussagen gibt, die über Bereiche quantifizieren. Anders gewendet: (EA2) besagte, dass es weder einen Gegenstand namens „die Welt“ gibt, der intern existiert, noch, dass es einen Gegenstandsbereich namens „die Welt“ gibt, der sich von anderen Bereichen durch Totalitätsprädikate unterscheidet und extern existiert. Kurzum, (EA2) besagt, dass es die Welt nicht gibt, weder im internen noch im externen Sinn.

Vielleicht will Stekeler-Weithofer mit seiner Überlegung zeigen, dass auch ich dem Satzzeichen

(MMN) Die Welt existiert nicht.

eine Bedeutung gebe, die darauf hinausläuft, dass es weder einen Gegenstand gibt, der in einem relevanten metaphysischen Sinn allumfassend ist, noch dass es einen externen Sinn von Existenz gibt, in dem ein Gesamtbereich so existiert, dass man dies mittels einer Existenzquantifikation ausdrücken sollte. Dann wären wir uns einig, bis auf den Unterschied, dass er dem Satzzeichen (EA2) vor (MMN) den Vorzug gibt. Dies scheint mir allerdings deswegen unwahrscheinlich, weil Stekeler-Weithofer an einer vereinheitlichenden Handbewegung festhalten möchte, während ich dies im Sinne von (MMN) für eine Stufe auf der Leiter halte, die man wegwerfen sollte.

Deswegen halte ich den neutralen Realismus übrigens auch nicht für „allzu harmlos“ (184). Denn mir geht es in einem bestimmten Sinn wie Stekeler-Weithofer auch darum, „das Pramat der realen Erfahrung und des realen Denkens, der Phänomene, vor allen unseren Theoriekonstruktionen und tentativen Glaubenshaltungen zu begreifen.“ (184) Wir sind uns vermutlich nur nicht ganz in der Frage einig, wie genau man dies bewerkstellt. Meines Erachtens ist das  $\pi\rho\ddot{\omega}\tau\sigma$   $\psi\varepsilon\ddot{\nu}\delta\sigma\varsigma$ , das uns den Zugang zu den Phänomenen verstellt, die totalisierende Handbewegung, die nach einem einheitlichen Grundzug Ausschau hält. Vor diesem Hintergrund scheint mir

Stekeler-Weithofer die Phänomene auch zu verstellen, indem er die Pluralität der Bereiche auf Diskurse zurückführt und sich damit der zweiten problematischen Weichenstellung der Realismus-Debatte anschließt, von der ich im Initiativartikel gesprochen habe. Er beruft sich zwar auf reale Ereignisse, auf die empirische Welt und die ständig vergehenden Phänomene in ihr, doch ist diese Berufung ein theoretisch nicht eingelöstes Lippenbekenntnis.

Wir wollen in vielerlei Hinsichten auf dasselbe hinaus, sind uns in der Wahl der Mittel allerdings uneinig. Das hat nichts mit „bekannterhafter[m] Glauben [...]“ (177), sondern mit anderen Ansichten über Ontologie und Metaphysik zu tun, die in der Form von Gründen und Unterscheidungen artikuliert werden. In Fragen der Ontologie und Metaphysik, den Gegenständen unserer Überzeugungen, kommen wir durch Vermittlung von Gründen und Ansichten darüber, was außerhalb der Philosophie wahr ist, zu anderen Ergebnissen. Stekeler-Weithofer will an der Existenz der Welt festhalten, dies gelingt ihm meines Erachtens nicht, bzw. bestenfalls so, dass er (EA2) den Sinn gibt, den ich (MMN) gebe. In keinem Fall werden wir einen genuinen Disput über die Struktur der Welt geführt haben, da ein solcher sowohl für Stekeler-Weithofer als auch für mich deswegen unmöglich ist, weil es keinen solchen Gegenstand, keine Struktur der Welt gibt. Ich füge allerdings hinzu, dass die Annahme, die Welt sei dennoch ein Gesamtbereich, der irgendwie paradox extern existiert und im Horizont einer Handbewegung als Inbegriff anvisiert wird, ein klares metaphysisches Residuum ist. Gibt es Stekeler-Weithofer auf oder versteht es so, dass die Handbewegung auf überhaupt nichts mehr hinweist – also gleichsam ein Fingerzeig von „Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück“<sup>124</sup> ist –, sind wir uns am Ende des Tages wohl doch in mehr Hinsichten einig, als wir beide vorher meinten. Ich gebe ihm recht, wenn er schreibt: „Die Ismen der neueren Metaphysik bleiben nämlich in der Tat alle allzu *fromm* in ihrer bloß vermeintlichen Metaphysik- und Theologie-Kritik. D. h. sie sind selbst allzu glaubensreligiös, und definieren damit jeweils nur *Sekten*.“ (185) Bleibt nur der in meiner Replik artikulierte Verdacht, dass Stekeler-Weithofers Fingerzeig auf das kosmische Exil seine Besetzung der Leerstelle nach dem Tod „unser[es] abendländische[n] Gott[es]“ (183) ist. Doch dies steht auf einem anderen Blatt, das allerdings eng mit dem Status von Ontologie und Metaphysik in unserem Zeitalter verbunden ist.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Aubenque, P. (1991), „Une occasion manquée. La genèse avortée de la distinction entre l’être et le „quelque chose“, in: Aubenque, P. (Hg.), *Etudes sur le Sophiste de Platon*, Napoli, 365–385.
- Badiou (1988), *L’être et l’événement*, Paris.
- (2006), *Logiques des mondes. L’être et l’événement* 2, Paris.
- Benoist, J. (2014a), *Elemente einer realistischen Philosophie*, Berlin.
- (2014b), „Realismus ohne Metaphysik“, in M. Gabriel (Hg.), *Der Neue Realismus*, Berlin, 133–153.
- Berto, F. (2013), *Existence as a Real Property. The Ontology of Meinongianism*, Dordrecht/Heidelberg/New York/London.

---

<sup>124</sup> TWA 6, 24.

- und Plebani, M. (2015), *Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide*, London/New York.
- Boghossian, P. (2014), „Der Relativismus des Normativen“, in: Gabriel, M. (Hg.), *Der Neue Realismus*, Berlin, 362–395.
- Brassier, R. (2007), *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, London.
- Buchheim, T. (2015), „Einführende Notiz“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 122/1, 113–114.
- Bueno, O./Busch, J./Shalkowski, S. (2015), „The No-Category Ontology“, in: *The Monist* 98/3, 233–245.
- Button, T. (2013), *The Limits of Realism*, Oxford/New York.
- Cantor, G. (1932), „Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten“, in: ders., *Gesammelte Abhandlungen, mathematischen und philosophischen Inhalts*, E. Zermelo (Hg.), Berlin.
- (1991), *Briefe*, H. Meschkowski/W. Nielsen (Hgg.), Berlin/Heidelberg.
- Caplan, B. (2011), „Ontological Superpluralism“, in: *Philosophical Perspectives* 25/1, 79–114.
- Carnap, R. (1950), „Empiricism, Semantics, and Ontology“, in: *Revue Internationale de Philosophie* 4, 20–40. (Wiedergedruckt in: Ders. (1956), Supplement to *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago.)
- (1998), *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg.
- Chalmers, D. (2009), „Ontological Anti-realism“, in: ders./D. Manley/R. Wasserman (Hgg.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford/New York.
- (2012), *Constructing the World*, Oxford/New York.
- Correia, F./Schnieder B. (2012), „Grounding. An Opinionated Introduction“, in: dies. (Hgg.), *Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality*, Cambridge.
- Crane, T./Koslinski, K. (2004), *Metaphysics. A Guide and Anthology*, Oxford/New York.
- Crane, T. (2013), *The Objects of Thought*, Oxford/New York.
- Devitt, M. (1997), *Realism and Truth*, Princeton, NJ./Chichester.
- (2013), „Hilary and Me. Tracking down Putnam on the Realism Issue“, in: Baghramian, M. (Hg.), *Reading Putnam*, Oxford/New York, 101–120.
- Dummett, M. (1973), *Frege. Philosophy of Language*, Cambridge, MA.
- (2006), *Thought and Reality*, Oxford/New York.
- Dreyfus, H./Taylor, C. (2015), *Retrieving Realism*, Cambridge, MA.
- Eklund, M. (2009), „Carnap and Ontological Pluralism“, in: D. Chalmers/D. Manley/R. Wasserman (Hgg.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford/New York, 130–156.
- Everett, A. (2005), „Against Fictional Realism“, in: *Journal of Philosophy* 102/12, 624–649.
- (2013), *The Nonexistent*, Oxford/New York.
- Falkenburg, B. (2007), *Particle Metaphysics. A Critical Account of Subatomic Reality*, Berlin/Heidelberg/New York.
- Fine, K. (2001), „The Question of Realism“, in: *Philosopher's Imprint* 1/2, 1–30.
- (2009), „The Question of Ontology“, in: D. Chalmers/D. Manley/R. Wasserman (Hgg.), *Metametaphysics. New Essays On The Foundations Of Ontology*, Oxford/New York, 157–177.
- Frege, G. (1988), *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Hamburg.
- Frisk, H. (1960–1972), *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- Gabriel, G. (1975), *Fiktion und Wahrheit. Eine semantische Theorie der Literatur*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- (2015), *Erkenntnis*, Berlin/Boston.
- Gabriel, M. (2006), *Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift*, Bonn.
- (2009), „God's Transcendent Activity: Ontotheology in 'Metaphysics' 12“, in: *The Review of Metaphysics* 63/2, 385–414.
- (2010), „Unvordenkliches Sein und Ereignis. Der Seinsbegriff beim späten Schelling und Heidegger“, in: L. Hühn/J. Jantzen (Hgg.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 81–112.
- (2012), „Dissens und Gegenstand. Vom Außenwelt- zum Weltproblem“, in: Gabriel, M. (Hg.), *Skeptizismus und Metaphysik*, Berlin, 73–92.
- (2013a), *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*, Freiburg/München.
- (2013b), „The Meaning of 'Existence' and the Contingency of Sense“, in: *Speculations. A Journal of Speculative Realism* 4, 74–83.
- (2013c), *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin.
- (2013d), *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*, London/New York.

- (2013e), „Aarhus Lectures. Schelling and Contemporary Philosophy. First Lecture: Schelling on Why There is Something Rather than Nothing in the Original Version (*Urfassung*) of the *Philosophy of Revelation*“, in: SATS: Northern European Journal of Philosophy 14/1, 70–102.
- (2014a), *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des Wissens als Lektion des Skeptizismus*, 2., durchgesehene und um ein Nachwort erweiterte Auflage, Freiburg/München.
- (2014b), „Existenz, realistisch gedacht“, in: M. Gabriel (Hg.), *Der Neue Realismus*, Berlin, 171–199.
- (2014c), „Ist die Kehre ein realistischer Entwurf“, in: D. Espinet/T. Hildebrandt (Hgg.), *Suchen Entwerfen Stiften. Randgänge zu Heideggers Entwurfsdenken*, München, 87–106.
- (2014d), „Neutraler Realismus“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 121/2, 352–372.
- (2015a), *Fields of Sense. A New Realist Ontology*, Edinburgh.
- (2015b), „Metafísica o Ontología?“, in: EPEKINA. International Journal of Ontology. History and Critics 5/1, 1–25.
- (2015c), „Neutral Realism“, in: *The Monist* 98/2, 181–196.
- (2015d), „Repliken auf Beisbart, García, Gerhardt und Koch“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 122/2, 478–521.
- (2015e), „Aarhus Lectures. Third Lecture. The Prospects of Schelling’s Critique of Hegel“, in: SATS – Northern European Journal of Philosophy 16/1, 114–137.
- (2016), *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin.
- (i. Ersch.), „What Kind of an Idealist (if any) is Hegel?“, in: *Hegel-Bulletin*.
- Gaston, S. (2013), *The Concept of World from Kant to Derrida*, London.
- Genette, G. (1991), *Fiktion und Diktion*, Paderborn.
- Grabes, H. (1978), „Wie aus Sätzen Personen werden ... Über die Erforschung literarischer Figuren“, in: *Poetica* 10, 405–428.
- Grim, P. (1984), „There Is No Set of All Truths“, in: *Analysis* 44/4, 206–208.
- (1991), *The Incomplete Universe. Totality, Knowledge, and Truth*, Cambridge, MA.
- (Plantinga, A. (1993), „Truth, Omniscience and Cantorian Arguments. An Exchange“, in: *Philosophical Studies* 71/3, 267–306.
- (2000), „The Being That Knew Too Much“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 47/3, 141–154.
- Halbfass, W. (1992), *On Being and What There is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology*, Albany.
- Harman, G. (1975), „Moral Relativism Defended“, in: *Philosophical Review* 84/1, 3–22.
- (2015), „Moral Relativism is Moral Realism“, in: *Philosophical Studies* 172/4, 855–863.
- Hegel, G. W. F. (1970 ff.), *Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe*, hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt, a. M. (Ausgabe wird mit Band- und Seitenangabe und der Sigle TWA zitiert).
- Heidegger, M. (1983), *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt, a. M.
- (2000), „Bauen Wohnen Denken“, in: Ders., *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt, a. M., 145–164.
- (2007), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt, a. M.
- Henrich, D./Iser, W. (Hgg.) (1983), *Funktionen des Fiktiven*, München.
- Hindrichs, G. (2011), *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, 2., durchgesehene und um ein Nachwort ergänzte Auflage, Frankfurt, a. M.
- Hirsch, E. (2011), *Quantifier Variance and Realism. Essays in Metaontology*, Oxford/New York.
- Husserl, E. (1979), „Intentionale Gegenstände“, in: Ders., *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)* (Husserliana XXII = Hua XXII), The Hague/Boston/London, 303–348.
- (1992), *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Hamburg.
- (1999), *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg.
- Horwich, P. (2013), *Wittgenstein’s Metaphysics*, Oxford.
- Jannidis, F. (2004), *Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie*, Berlin.
- Johnston, M. (1988), „Self-deception and the Nature of Mind“, in: B. P. McLaughlin/A. Rorty, (Hgg.), *Perspectives on Self-deception*, Berkeley, 63–91.
- (2007), „Objective Minds and the Objectivity of Our Minds“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 75/2, 233–268.
- (2011), *Saving God. Religion after Idolatry*, Princeton.

- Kant, I., *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900 ff. (= AA).
- Klauk, T./Köppé, T. (2014), *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Berlin/Boston.
- Koschorke, A. (?2013), *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt, a.M.
- Kreis, G. (2015), *Negative Dialektik des Unendlichen. Kant, Hegel, Cantor*, Berlin.
- Kripke, S. A. (2013), *Reference and Existence. The John Locke Lectures*, Oxford/New York.
- Le Moli, A. (2015), „L’ontologia dei campi di senso e la riforma della metafisica“, in: EPEKEINA. International Journal of Ontology. History and Critics 5/1, 41–57
- Lewis, D. (1983), „Truth in Fiction“, in: Ders., *Philosophical Papers*. Vol. 1, Oxford 261–280.
- Malabou, C. (2014), *Avant demain. Épigenèse et rationalité*, Paris.
- Marcus, R. B. (1972), „Quantification and Ontology“, in: *Noûs* 6/3, 240–250.
- McDaniel, K. (2009), „Ways of Being“, in: D. Chalmers/D. Manley/R. Wasserman (Hgg.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford/New York, 290–319.
- McDowell, J. (?1996), *Mind and World*, Cambridge, MA.
- (2011), *Perception as a Capacity for Knowledge*, Milwaukee.
- Meillassoux, Q. (2006), *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris.
- Meinong, A. (1988), *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*, Hamburg.
- Parfit, D. (2011), *On What Matters*, Vol. 2, Oxford/ New York.
- Parsons, C. (2013), „Putnam on Existence and Ontology“, in: Baghramian, M. (Hg.), *Reading Putnam*, Oxford/New York, 182–201.
- Price, H. (2011), *Naturalism without Mirrors*, Oxford/New York.
- Priest, G. (2007), *Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality*, Oxford/New York.
- (2014a), *One. Being an Investigation Into the Unity of Reality and of Its Parts, Including the Singular Object Which Is Nothingness*, Oxford/New York.
- (2014b), „Sein Language“, in: *The Monist* 97/4, 430–442.
- Putnam, H. (1987), *The Many Faces of Realism*, LaSalle, IL.
- (1992), *Realism with a Human Face*, Cambridge, MA.
- (1995), *Renewing Philosophy*, Cambridge, MA.
- (1998), *Reason, Truth, and History*, Cambridge, MA.
- (2004), *Ethics without Ontology*, Cambridge, MA.
- Quine, W. V. O. (1953), *From a Logical Point of View. Nine logico-philosophical essays*, Cambridge, MA.
- (1960), *Word and Object*, Cambridge, MA.
- (1968), „Ontological Relativity“, in: *The Journal of Philosophy* 65/7, 185–212.
- (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, New York.
- (1976), *The Ways of Paradox and Other Essays*, Cambridge, MA.
- Reicher, M. E. (2014), „Ontologie fiktiver Gegenstände“, in: T. Klauk/T. Köppé (Hgg.), *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Berlin/Boston, 159–189.
- Rödl, S. (2005), *Kategorien des Zeitlichen. Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes*, Frankfurt/M.
- (2011), *Selbstbewußtsein*, Berlin.
- Rovane, C. (2013), *The Metaphysics and Ethics of Relativism*, Cambridge, MA./London.
- Russell, B. (2010), *Introduction to Mathematical Philosophy*, Nottingham.
- Samonà, L. (2015), „A proposito di Metafisica o Ontologia? di Gabriel“, in: EPEKEINA. International Journal of Ontology. History and Critics 5/1, 33–39.
- Scanlon, T. M. (2014), *Being Realistic About Reasons*, Oxford/New York.
- Schaffer, J. (2009), „On What Grounds What“, in: D. Chalmers/D. Manley/R. Wasserman (Hgg.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford/New York, 347–383.
- Schimmenti, G. (2015), „Il museo del senso“, in: EPEKEINA. International Journal of Ontology. History and Critics 5/1, 59–71.
- Schnieder, B./von Solodkoff, T. (2009), „In Defence of Fictional Realism“, in: *Philosophical Quarterly* 59/234, 138–149.
- Sider, T. (2009), „Ontological Realism“, in: D. Chalmers/D. Manley/R. Wasserman (Hgg.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford/New York, 384–423.

- (2011), *Writing the Book of the World*, Oxford/New York.
- Sosa, E. (1999), „Existential Relativity“, in: *Midwest Studies in Philosophy* 23/1, 132–143.
- (2005), „Ontological and Conceptual Relativity and the Self“, in: M. J. Loux/D. W. Zimmerman (Hgg.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford/New York, 665–689.
- Stekeler-Weithofer, P. (2015), „Plurale Metaphysik? Bemerkungen zu Markus Gabrieles Neutralem Realismus“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 122/1, 177–185.
- Stroud, B. (2000), *Meaning, Understanding, and Practice*, Oxford/New York.
- Thomasson, A. L. (1999), *Fiction and Metaphysics*, Cambridge.
- (2015), *Ontology Made Easy*, New York.
- Tutone, M. (2015), „Quanti ippopotami entrano in un campo di senso?“, in: *EPEKEINA. International Journal of Ontology. History and Critics* 5/1, 73–80.
- van Inwagen, P. (1977), „Creatures of Fiction“, in: *American Philosophical Quarterly* 14/4, 299–308.
- (1990), *Material Beings*, New York.
- (2009), *Metaphysics*, Boulder, CO.
- Walton, K. L. (1993), *Mimesis as Make-Believe. On the Foundations of the Representational Arts*, Cambridge, MA.
- (2003), „Restricted Quantification, Negative Existentials, and Fiction“, in: *Dialectica* 57/2, 239–242.
- Weber, M. (2013a), „Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Paderborn, 146–214.
- (2013b), „R. Stommels ‚Überwindung‘ der materialistischen Geschichtsauffassung“, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Paderborn, 291–359.
- Westerhoff, J. (2005), *Ontological Categories. Their Nature and Significance*, Oxford.
- Williams, M. (1996), *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Skepticism*, Princeton, NJ./Chichester.
- (1999), *Groundless Belief. An Essay on the Possibility of Epistemology*, Princeton, NJ./Chichester.
- (2001), *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford/New York.
- Williamson, T. (2004), „Past the Linguistic Turn?“, in: B. Leiter (Hg.), *The Future for Philosophy*, Oxford/New York, 106–128.
- Wilson, J. M. (2014), „No Work for a Theory of Grounding“, in: *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 57/5–6, 535–579.
- Wolff, C. (1753), *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, Frankfurt/Leipzig 1738.
- Zalta, E. N. (1988), *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA.

*gabrielm@uni-bonn.de*

## Jahrbuch-Kontroversen II: Zu Markus Gabrels „Neutralem Realismus“ (Fortsetzung)

Wie viele Äpfel sind wirklich im Kühlschrank?

Claus BEISBART (Bern)

1.

Mit seinen Arbeiten zum sogenannten neutralen Realismus hat Markus Gabriel einige Äpfel in den Kühlschrank gelegt, den wir Realismus-Debatte nennen. In der Jahrbuch-Kontroverse geht es um die Frage, was dieser Realismus taugt.

2.

Vor dem Hintergrund dieser Fragestellung möchte dieser Kommentar untersuchen, ob Gabrels Replik (kurz R) auf meinen ersten Kommentar (K) die dort formulierten Bedenken ausräumen kann. Jeder der folgenden Abschnitte 3–7 entspricht thematisch seinem Pendant in meinem ersten Kommentar. In Abschnitt 8 ziehe ich eine Bilanz.

3.

Worum geht es eigentlich? Gabriel beansprucht in seinem Initiativbeitrag (I, 352 f.), eine Variante von Realismus zu formulieren und zu begründen, die sich von angeblichen Weichenstellungen freimachen soll, welche er problematisch findet. Um zu prüfen, inwieweit Gabriel einen Fortschritt gegenüber bestehenden Realismus-Charakterisierungen erzielt, hatte ich grundlegende Bedingungen formuliert, die üblicherweise einen Realismus kennzeichnen (K, 115 f., vgl. Gabriel 2016, 479). Gabrels Antwort an mich hinterfragt und kritisiert größtenteils diese Bedingungen, obwohl sie nicht Hauptgegenstand der Kontroverse sind.

Um die von mir genannten Bedingungen zu erläutern und zu verteidigen, ist es nützlich, sie etwas zu kontextualisieren. Was sich heute Realismus nennt, sollte offensichtlich Vorstellungen artikulieren, die traditionellerweise als realistisch firmieren. C. Wright, auf den sich auch Gabriel bezieht (etwa I, 355), erfasst die wesentlichen realistischen Festlegungen zutreffend wie folgt (1993, 1 f.): Der Realismus beschreibt das Verhältnis zwischen Geist und Welt in einer Mischung aus

Bescheidenheit und Anmaßung. Er ist insofern bescheiden, als er annimmt, dass es eine Welt gibt, die im Wesentlichen unabhängig von uns besteht. Und er ist insofern anmaßend, als er davon ausgeht, dass wir die Welt so erkennen können, wie sie wirklich ist. Damit wendet sich der Realismus für Wright einerseits gegen den Idealismus, für den das, was wir Welt nennen, nicht unabhängig vom menschlichen Geist besteht, und andererseits gegen einen Skeptizismus, der die Möglichkeit bestreitet, dass wir die Welt erkennen.

Wenn hier der Realismus klar als Gegenposition zum Idealismus bestimmt wird, dann ist das historisch angemessen; man denke zum Beispiel an die Kontrastierungen diverser Realismen mit entsprechenden Idealismen in der „Kritik der reinen Vernunft“. Es ist daher unverständlich, warum Gabriel (R, 479) den Realismus nicht von vornherein dem Idealismus gegenüberstellen will.

Die genannte Mischung aus Bescheidenheit und Anmaßung umschreibt den Realismus natürlich nur sehr grob. Jeder Versuch, die realistische Position zu präzisieren, sieht sich allerdings mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass der Realismus und ihm entgegengesetzte Positionen heute meist in Hinblick auf abgegrenzte Diskurse wie etwa die Moral oder wissenschaftliche Theorien diskutiert werden (Wright 1993, 2–3). Die Gründe, die für oder gegen einen Realismus ins Feld geführt werden, unterscheiden sich deshalb teilweise je nach dem gewählten Diskursbereich. Entsprechend variieren auch die Formulierungen des Realismus. Eine allgemeine Charakterisierung des Realismus muss daher ein Stück weit vage und offen für diskursabhängige Spezifikationen bleiben. Auch Qualifikationen wie „größtenteils“ lassen sich nicht vermeiden, weil die Diskurse, auf die sich ein Realismus bezieht, meist nicht genau umschrieben werden.

Ein erster, halbwegs vernünftiger Präzisierungsversuch könnte aber m. E. einen Realismus, der sich auf einen bestimmten Diskurs bezieht, grob durch die drei folgenden Bedingungen kennzeichnen, von denen die ersten beiden die anmaßende Seite und die dritte die bescheidene Seite betreffen:

1. Was wir in diesem Diskursbereich zu wissen glauben, ist wahrheitsfähig.<sup>1</sup>
2. Was wir in diesem Diskursbereich zu wissen glauben, ist größtenteils oder in den grundlegenden Zügen wahr. Unter der naheliegenden Zusatzannahme, dass das, was wir zu wissen glauben, gut begründet ist, folgt, dass wir innerhalb des Diskurses über Wissen verfügen.<sup>2</sup>
3. Was wir in diesem Diskursbereich zu wissen glauben, ist unabhängig von uns wahr.

Gabriel kritisiert zunächst den Umstand, dass sich die drei Bedingungen auf das beziehen, was wir zu wissen glauben, denn die Wahrheitsfähigkeit von dem, was wir zu wissen glaubten, lasse sich kaum bestreiten (R, 480 f.). Um das zu begründen, deutet er an, dass wir möglicherweise nur Propositionen zu wissen glauben können.

<sup>1</sup> Keiner der beiden Vorschläge Gabrels, Wahrheitsfähigkeit zu bestimmen, ist angemessen (R, 481). Der erste ist verfehlt, weil jede Aussage per definitionem wahrheitsfähig ist. Der zweite ist in der Diskussion unüblich. Vielmehr ist ein Satz oder eine Einstellung nicht wahrheitsfähig, wenn sich die Frage seiner/ ihrer Wahrheit nicht stellt.

<sup>2</sup> Diese Folgerung geht über Wrights Realismus-Charakterisierung hinaus, da dieser nur von möglichem Wissen spricht. Siehe dazu unten.

Nun spezifizieren wir zwar den Inhalt propositionalen Wissens mit Propositionen. Bloß vermeintes Wissen unterliegt aber nicht dieser Bedingung. Wie Gabriel selbst ausführt (R, 481), könnte für einen bestimmten Diskurs der Expressivismus zutreffen und damit eine Sichtweise, welche die Wahrheitsfähigkeit leugnet, obwohl die Menschen, die am Diskurs teilnehmen, Wissen über das Thema des Diskurses zu haben glauben. Das Erfülltsein meiner ersten Bedingung kann also auch in Hinblick auf das, was wir zu wissen glauben, sinnvoll in Abrede gestellt werden.

Gabriel notiert weiter, dass die zweite Bedingung (Wahrheit) die erste (Wahrheitsfähigkeit) enthält. Das ist richtig, doch es gibt gute Gründe, beide Bedingungen explizit zu nennen. Denn es macht für die Diskussion einen wichtigen Unterschied, ob man nur das Erfülltsein der zweiten Bedingung oder auch das der ersten abstreitet. Der Expressivismus leugnet wie bereits bemerkt die Wahrheitsfähigkeit, die Irrtumstheorie hingegen nur die Wahrheit. Außerdem kann man anhand der ersten Bedingung die semantische Dimension des Realismus erkennen, während die anderen Bedingungen eher epistemologischer bzw. metaphysischer Natur sind (vgl. Charavaratty [2015], Abschnitt 1.2).

Gabriel (R, 480) stößt sich auch an der zweiten, also der Wahrheitsbedingung. Sein erstes Argument dazu lautet, ein wissenschaftlicher Realist müsse nach meiner zweiten Bedingung alle naturwissenschaftlichen Aussagen für wahr halten, was unplausibel sei. Meine zweite Bedingung fordert vom wissenschaftlichen Realismus aber gar nicht, alle naturwissenschaftlichen Aussagen für wahr zu halten, sondern nur diejenigen, die wir zu wissen glauben, wie etwa gut bestätigte Theorien.

Gabriel versucht weiter zu zeigen, dass meine zweite Bedingung zu einer Fehltribuzierung der sogenannten Irrtumstheorie führt. Da diese die Falschheit aller relevanten Überzeugungen eines Diskurses vertritt, ist sie klar mit meiner zweiten Bedingung und damit auch mit dem Realismus nicht vereinbar. Wenn man jede Position, die mit dem Realismus unvereinbar ist, als antirealistisch bezeichnet (K, 116, R, 479), folgt, dass die Irrtumstheorie eine Spielart des Antirealismus ist, was Gabriel problematisch findet. Tatsächlich wird die Irrtumstheorie selten antirealistisch genannt. Das liegt aber vor allem daran, dass manchmal nur bestimmte und nicht alle Gegenpositionen zum Realismus antirealistisch heißen (Wright [1993], 2), und nicht daran, dass die Irrtumstheorie mit dem Realismus vereinbar wäre. Tatsächlich sieht man die Irrtumstheorie als inkompatibel mit dem Realismus an. So wendet sich M. Smith (1994) in seiner Verteidigung des moralischen Realismus dezidiert gegen die Irrtumstheorie.

Obwohl Gabriels Einwände gegen die zweite Bedingung nicht überzeugen, kann man diese natürlich fallen lassen. Die Position, die dadurch entsteht, behauptet nur noch im Sinne der Bescheidenheit, dass sich ein gewisser Diskurs auf etwas bezieht, das unabhängig vom menschlichen Geist besteht. Es fragt sich jedoch, ob eine solche Position als Spezifikation des Realismus von Interesse ist. Denn der Realismus gilt erstens als Versuch, den *common sense* hinsichtlich des Verhältnisses von Geist und Wirklichkeit zu charakterisieren (Wright [1993], 1), und zu diesem *common sense* gehört auch die Auffassung, dass wir die Wirklichkeit in großen Teilen erkennen oder wenigstens erkennen können. Zweitens ist ein auf einen bestimmten Diskurs bezogener Realismus witzlos, wenn man nicht fordert, dass grundlegende Zu-

sammenhänge, die wir über seine Gegenstände zu wissen glauben, in der Tat gelten. Denn wenn diese Forderung nicht erfüllt ist, bleibt unklar, auf welche Gegenstände sich dieser Realismus überhaupt festlegt. Weiterhin ist wenigstens in der Debatte über den wissenschaftlichen Realismus die Bejahung der zweiten Bedingung für die realistische Position konstitutiv (siehe dazu Chakravarthy [2015], Abschnitt 1.1).

Gabriel bringt auch Alternativen für meine zweite Bedingung ins Spiel (R, 480). Er gibt mehrere Differenzierungen an, die man als Realismus-konstitutiv behandeln könnte, z.B. die Unterscheidung zwischen Wahrheitsfähigkeit und der Tatsache, dass etwas wahr ist, und die Differenz zwischen Wahrheit und Für-wahr-Halten. Die Differenzen, die Gabriel nennt, sind aber nicht alle identisch, so dass unklar bleibt, welche davon einen Realismus kennzeichnen sollen. Einige der Unterscheidungen, wie etwa die beiden genannten, sind außerdem in der Realismus-Debatte unkontrovers.

Für das Weitere ist die zweite Bedingung aber ohne Belang, und wir können sie um des Arguments willen fallen lassen und uns der dritten zuwenden. Diese soll auf den Punkt bringen, dass das, worüber wir in einem bestimmten Diskurs reden, unabhängig vom menschlichen Geist besteht (vgl. K, 115). Sie tut das zugegebenermaßen (K, 116) nur unvollkommen. Dennoch untersucht sie Gabriel kritisch. Was er dabei zu sagen hat, beruht aber auf Missverständnissen oder wenig wohlwollenden Interpretationen.

Gabriel nimmt z.B. Anstoß an der Formulierung, nach der dritten Bedingung sei das, was wir zu wissen glaubten, unabhängig von dem, was wir sagten, däachten und fühlten (z.B. K, 115; R, 482–484). Dabei kann mit dem, „was wir sagen, denken und fühlen“, natürlich nicht der Gehalt des Gesagten gemeint sein; vielmehr geht es um unsere Sprechakte, Überzeugungen und Gefühle qua mentale Zustände oder Akte.

Weil ich behaupte, dem Realismus zufolge sei das, was wir zu wissen glaubten, unabhängig von uns wahr (ibid., 115f.), kommt Gabriel auf die Idee, der von mir formulierte Realismus behauptete die Existenz von Propositionen (R, 482). In meinem Kommentar vermeide ich jedoch die Rede von Propositionen und will nur auf Folgendes hinaus: Wir glauben etwa zu wissen, dass sich in einem bestimmten Kühlenschrank zehn Äpfel befinden. Für einen Realismus über einen passenden Gegenstandsbereich ist das wahr. Damit befinden sich in dem besagten Kühlenschrank wirklich zehn Äpfel. Das kann offenbar nur dann der Fall sein, wenn es den Kühlenschrank und mindestens zehn Äpfel gibt. Wir können also sagen, die Wirklichkeit enthalte den Kühlenschrank und mindestens zehn Äpfel, und vielleicht hinzusetzen, es gehöre zur Wirklichkeit, dass in diesem Kühlenschrank zehn Äpfel sind.

Insgesamt ist Gabrieles Kritik an den von mir formulierten Realismus-Bedingungen wenig erfolgreich.

#### 4.

Gabriel entwickelt seinen neutralen Realismus als Antwort auf zwei von ihm behauptete Probleme in der Realismus-Debatte (I, 352 f.). Meinen Kritikpunkt, das zweite angebliche Problem (methodischer Antirealismus) sei, wenn überhaupt ver-

ständlich, mit dem ersten identisch (K, 118 f.), übergeht er. Was das erste Problem angeht, so hält Gabriel an der Auffassung fest, der gängige Realismus-Begriff sei wegen seiner Orientierung an einer Außenwelt einseitig (s. etwa R, 484). Er gibt aber weiter keine Belege dafür an, dass der Realismus heute tatsächlich über die Außenwelt definiert wird. Natürlich thematisierte eine der historisch prominentesten Realismus-Debatten die materielle Außenwelt, aber für einen originellen Forschungsbeitrag zur heutigen Realismus-Kontroverse ist das kaum von Belang.

Im Übrigen ist die Rede von der Außenwelt nicht eindeutig normiert. Man kann darunter die materielle Außenwelt verstehen. Eine Definition, die den Realismus im Kern auf die Existenz einer materiellen Außenwelt festlegte, wäre in der Tat problematisch, da der Realismus auch in Bezug auf anderes diskutiert wurde und wird, etwa auf Universalien. Gabriel (R, 482) scheint aber damit einverstanden, die Außenwelt ganz allgemein als das zu denken, was vom menschlichen Geist unabhängig ist. Damit würden auch Zahlen oder objektive Werte (sofern existent) zur Außenwelt gehören. Die Frage, inwiefern sich ein Realismus auf eine Außenwelt festlegen sollte, läuft dann auf die Frage hinaus, inwiefern ein Realismus an einer Unabhängigkeitsbedingung festhalten sollte. Das wiederum hängt natürlich davon ab, wie die Unabhängigkeit genauer gedacht wird. Allerdings erscheint eine relativ starke Unabhängigkeitsbedingung konstitutiv für den Realismus, da sonst die realistische Grundintuition, die Wright skizziert, in Abrede gestellt würde.

Was Gabriel selbst angeht, so formuliert er im Anschluss an Boghossian und Wright eine These, die die realistische Grundidee ausbuchstabiert, dass das, worum es einem Diskurs geht, von uns (Gabriel: von unseren „Registraturen“) unabhängig ist (R, 485). Wenn nun aber die Außenwelt nur durch ihre Unabhängigkeit definiert wird und letztere im Sinne von Gabriels Vorschlag gedacht wird, was ist dann so problematisch an der Rede von einer Außenwelt?

Wenn man auch die Außenwelt in diesem allgemeinen, Naturalismus-unverdächtigen Sinne für problematisch hält, dann bleibt nur die Alternative, auf die grundlegende Intuition zu verzichten, dass der Mensch nach dem Realismus einer Welt gegenübersteht, die von ihm unabhängig ist. Der Realismus schrumpft dadurch zu einer bloßen Existenzbehauptung zusammen, der zufolge ein bestimmter Diskurs einen realen Gegenpart hat. Gabriel scheint den Realismus wirklich so zu verstehen, zum Beispiel wenn er sagt, die Unabhängigkeitsbedingung führe zu einem Anti-Realismus hinsichtlich des Mentalen (*ibid.*, 482), und das als Kritikpunkt auffasst. Ein Realismus in meinem Sinne kann sich tatsächlich nicht auf das Mentale beziehen, insofern dieses nicht vom menschlichen Geist unabhängig ist. Das ist aber kein Problem, schließlich wird damit nicht die Existenz des Mentalen in Abrede gestellt.

## 5.

Da Gabriels Initiativbeitrag keine besonders klare Formulierung des neutralen Realismus enthielt, hatte ich diesen als die These bestimmt, etwas sei unabhängig von uns wahr. Um die Neutralität zu unterstreichen, hatte ich u. a. den Zusatz formuliert, dieses Etwas sei (ganz oder teilweise) naturwissenschaftlich beschreibbar

oder nicht (K, 119 f.). Dieser Zusatz ist unnötig, weil tautologisch, denn er hat die Form einer prädikatenlogischen Tautologie (gegen R, 486).<sup>3</sup> Gabriel kann nichts gegen den Zusatz haben, unterstreicht dieser doch gerade, dass das existierende Etwas nicht naturwissenschaftlich beschreibbar sein muss. Der so formulierte Realismus verneint allerdings lediglich einen globalen Antirealismus. Als solcher ist er nicht besonders interessant.

Gabriel (R, 487) definiert den neutralen Realismus als die Auffassung, „dass es jeder Theorie zufolge irgendetwas gibt, hinsichtlich dessen wir Realisten sein sollten“. Diese Auffassung ist jedoch als Versuch, einen neuen Realismus zu definieren, der sich von bisherigen, von Gabriel als problematisch angesehenen Realismus-Bestimmungen abhebt, ungeeignet, weil sie bereits einen Realismus-Begriff voraussetzt. Außerdem trifft sie nur eine Aussage über Theorien und ihre Semantik, nicht aber über die Wirklichkeit.

## 6.

Auf meine Kritik an seinem Argument für den neutralen Realismus geht Gabriel nicht ein (vgl. R, 487).

## 7.

Gabrieles ontologischer Pluralismus geht von einer Vielzahl von Gegenstandsbereichen aus. Dabei werden die Bereiche nach Gabriel so individuiert, dass Beschreibungen eines Bereichs nicht auf solche eines anderen zurückzuführen sind (I, 366). Daher ist in den ontologischen Pluralismus ein Anti-Reduktionismus eingeschrieben (vgl. K, 124).

Dieser kann m. E. nur begründet werden, indem man die Gegenstände untersucht, die man als existent anerkennt. Es wäre zu zeigen, dass es mindestens zwei Bereiche von Gegenständen gibt, weil es mindestens zwei Arten von wahren Beschreibungen gibt, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen. Prima facie gibt es zum Beispiel Beschreibungen von Würfeln und Beschreibungen physikalischer Körper. Wenn sich nun jedoch alle Beschreibungen der ersten Art auf solche der zweiten Art zurückführen lassen, z. B. weil das Wort „Würfel“ bloss ein anderes Wort für etwas ist, für das es auch ein Wort in den Beschreibungen physikalischer Körper gibt, dann haben wir es nicht mit zwei unreduzierbaren Bereichen zu tun. Sofern die Rückführung im Beispiel gelingt, muss man übrigens, anders als Gabriel (R, 488) unterstellt, nicht annehmen, Würfel existierten nicht. Vielmehr gehören die Würfel dann nur nicht mehr zu einem eigenen Bereich, der sich von den anderen unterscheidet.

Gabriel (*ibid.*) räumt allgemein durchaus die Möglichkeit ein, Beschreibungen und damit letztlich Bereiche auf andere zurückzuführen. Er bestreitet aber, dass sich

---

<sup>3</sup> Den entscheidenden Satz kann man etwa auf folgende tautologische Form bringen:  
 $\forall x (F(x) \rightarrow (H(x) \vee \neg H(x)))$ .

alle Bereiche auf einen einzigen zurückführen lassen. Das sei durch seine Auffassung von Existenz ausgeschlossen. Doch damit wird die Begründungslast nur verschoben. Denn wenn Existenz nach Gabriel bereits voraussetzt, dass es mehrere Bereiche gibt, dann brauchen wir Evidenz dafür, dass tatsächlich etwas in diesem Sinne existiert.

## 8.

Insgesamt überzeugt mich auch Gabrieles Replik nicht davon, dass der neutrale Realismus die Fachdiskussion zum Realismus avanciert. Ich bleibe also dabei: Es sind schon bessere Äpfel im Kühlschrank.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Beisbart, C. (2015), „Wie viele Äpfel sind im Kühlschrank? Kommentar zu Markus Gabriel, ‚Neutraler Realismus‘“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 122, 115–125.
- Chakravarthy, A. (2015), „Scientific Realism“, in: Edward N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/scientific-realism/>
- Gabriel, M. (2015), „Repliken auf Beisbart, García, Gerhardt und Koch“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 122, 210–253.
- Smith, M. (1994), *The Moral Problem*, Oxford.
- Wright, C. (1993), *Realism: Meaning and Truth. Collected Papers on Semantic Anti-realism*, 2. Aufl. Oxford.

*claus.beisbart@philo.unibe.ch*

## Antwort auf Gabriel

Catharine DIEHL (Berlin)  
Tobias ROSEFELDT (Berlin)

Markus Gabriel versucht in seiner Replik auf unseren Kommentar den Eindruck zu erwecken, unsere Einwände verdankten sich weitgehend der Tatsache, dass wir seine Thesen nicht verstanden und auf Sinn entstellende Weise falsch dargestellt haben. Dem möchten wir entschieden widersprechen. Wir fanden tatsächlich etliches, was Gabriel in den beiden unserem Kommentar zu Grunde liegenden Texten schreibt, schwer nachvollziehbar und objektiv unklar. Besonders in *Warum es die Welt nicht gibt* finden sich viele Überlegungen, die in einer philosophischen Fachdiskussion nicht als Argument durchgehen würden. Das ist nicht an sich schlimm. Das Buch ist eine populärwissenschaftliche Schrift, die sich an ein nicht-akademisches Publikum richtet. Aber wenn die dort angestellten Überlegungen den Transfer in die seriöse philosophische Debatte überdauern sollen, müssen sie sich eben explizit machen und in dieser Form verteidigen lassen. Wir haben uns deswegen darum bemüht, verschiedene präzise Lesarten von Gabriels Thesen und Argumenten zu unterscheiden, und diese mit in der Literatur bereits vertretenen Positionen in Beziehung gesetzt. Hat man das einmal getan, so unsere Diagnose, dann zeigt sich, dass die Thesen entweder deutlich weniger spektakülär und neu sind, als man das auf Grund der Rhetorik, mit der Gabriel sie präsentiert, erwarten würde, oder aber argumentativ nicht mehr hinreichend durch das gestützt werden, was er an Argumenten dafür liefert. Zudem haben wir gezeigt, dass sich Gabriels Position in der von ihm präsentierten Form immer wieder in offensichtliche Selbstwidersprüche verstrickt. Diese Diagnose scheint uns im Kern immer noch richtig, und wir bedauern es, dass Gabriel weitgehend darauf verzichtet hat, inhaltlich auf unsere Einwände einzugehen oder alternative Präzisierungen seiner Argumente zu geben.

Bevor wir diese Kritik noch einmal anhand einiger Beispiele erläutern, wollen wir kurz auf zwei Fehler eingehen, die uns tatsächlich unterlaufen sind. Beide haben damit zu tun, dass in unserer Darstellung Zusammenfassungen von Gabriels Position als Zitate erscheinen. An der einen Stelle haben wir eine solche Zusammenfassung zwar mit den Worten eingeleitet „das Argument für (b) lautet zusammengefasst folgendermaßen“, um deutlich zu machen, dass es sich um die Zusammenfassung eines Arguments und nicht um ein Zitat handelt (vgl. DR 130). Der Text danach erscheint im *Philosophischen Jahrbuch* allerdings in kleinerer Schrifttype, was ihn im Rahmen der Richtlinien der Zeitschrift als Zitat ausweist. In unserem an den

Verlag geschickten Manuskript waren Zitate durchweg mit doppelten Anführungszeichen gekennzeichnet und die relevante Passage – genauso wie die Zusammenfassung neun Zeilen zuvor – als eingerückter Textblock ohne Anführungszeichen dargestellt. Wir bedauern, dass uns beim Korrekturlesen der Fehnen nicht aufgefallen ist, dass der Setzer unsere Vorgabe an dieser Stelle nicht korrekt umgesetzt hat. Davon abgesehen sind wir der Meinung, dass unser Text völlig korrekt das wieder gibt, was an der betreffenden Stelle an Argumentation zu finden ist, so dass unsere inhaltlichen Vorbehalte unberührt bleiben.<sup>1</sup>

Die zweite Stelle betrifft unsere Rekonstruktion von Gabriels zentralem Argument für die These, dass es die Welt nicht gibt. In einem kurzen Klammerzusatz zu Prämisse (4) des von uns rekonstruierten Arguments schreiben wir, dass Gabriel explizit behauptet, dass die Negation dieser Prämisse absurd wäre. Das ist tatsächlich falsch. Wir hätten hier schreiben sollen, dass Gabriel durch das, was er schreibt, *deutlich macht*, dass er eine Negation dieser Prämisse – oder einer naheliegenden schwächeren Variante davon wie „Nichts kann sowohl in und neben demselben Sinnfeld erscheinen“<sup>2</sup> – absurd fände. Für diesen Fehler entschuldigen wir uns (und können leider nicht mehr rekonstruieren, wie er zustande gekommen ist). Wir möchten aber betonen, dass unsere Kritik an dem Argument keineswegs auf diesem Fehler beruht, schließlich richtet sich diese Kritik ausdrücklich *nicht* gegen Prämisse (4), sondern gegen Prämisse (2) des Arguments, eine Prämisse, die in jeder Rekonstruktion von dem, was Gabriel an der betreffenden Stelle schreibt, vorkommen müsste.

Es ist deswegen bedauerlich, dass sich Gabriel nicht inhaltlich gegen unsere Kritik an seinem Hauptargument für die Nicht-Existenz der Welt verteidigt und sich darauf beschränkt, den Eindruck zu erwecken, diese Kritik hänge von den beiden genannten formalen Fehlern ab.<sup>3</sup> Wir finden unsere Einwände nach wie vor sehr naheliegend und meinen, dass sie die zu Beginn von Kapitel 3 von *Warum es die Welt nicht gibt* angestellten und mit den dortigen Kreisdiagrammen erläuterten Überlegungen entkräften. Der Kern unserer Kritik sei hier deswegen noch einmal kurz wiederholt: Zu existieren heißt laut Gabriel in einem Sinnfeld zu erscheinen bzw. in einem Gegenstandsbereich vorzukommen.<sup>4</sup> Der Welt-Verteidiger kann dieses Vor-

<sup>1</sup> Für einen Beleg vgl. unten Anm. 6.

<sup>2</sup> Das ist eine schwächere Variante der bei uns stehenden Prämisse „Nichts kann sowohl in und neben demselben Objekt erscheinen“, weil für Gabriel alle Sinnfelder Gegenstände sind (vgl. Gabriel [2013], 103). Die stärkere Variante in der Rekonstruktion zu verwenden, richtet exegetisch keinen Schaden an, denn Gabriel will ja sicher auch nicht annehmen, dass es Objekte gibt, die keine Sinnfelder sind und bei denen gilt, dass etwas sowohl in als auch neben ihnen erscheinen kann.

<sup>3</sup> Wir bedauern es insbesondere, dass Gabriel keine Alternativrekonstruktion seines Hauptarguments aus *Warum es die Welt nicht gibt* angeboten hat, was man angesichts der zentralen Stellung dieses Arguments für seine Konzeption und unserer Kritik daran eigentlich hätte erwarten können. Das trifft ebenso auf die beiden anderen Fälle zu, in denen uns Gabriel vorwirft, dass sich die Argumente, die wir auf der Grundlage von Textpassagen aus diesem Buch zu rekonstruieren versucht haben, in diesem Buch selbst in der von uns präsentierten Form nicht finden (vgl. Gabriel [2016], 163, Anm. 1). Wir sind nach wie vor der Meinung, dass sich in den betreffenden Passagen keine besseren Argumente finden als die, die wir rekonstruiert haben.

<sup>4</sup> Auch diese Voraussetzung ist eine substanzelle Annahme, die von Gabriel nicht hinreichend durch Argumente gestützt wird und vom Welt-Verteidiger ebenfalls bestritten werden könnte.

kommen in einem Gegenstandsbereich mereologisch verstehen als Teil-eines-Ganzen-Sein. Die Welt – verstanden als ein Gegenstandsbereich, in dem alle Gegenstandsbereiche vorkommen, der selber also nicht mehr in einem von ihm unterschiedenen Gegenstandsbereich vorkommen kann – wäre also ein Ganzes, das selbst nicht mehr Teil eines anderen Ganzen ist. Die Überlegung, dass eine solche Welt nicht existieren kann, weil zu existieren ja bedeutet, Teil eines Ganzen zu sein, beruht auf einer Verwechslung zweier Begriffe von Teilen eines Ganzen: Entweder meint man damit einen *echten oder unechten* Teil von etwas anderem; dann kann man an der vorgeschlagenen Existenzdefinition festhalten, aber in diesem Fall spricht nichts gegen die Existenz der Welt, die ja ein unechter Teil ihrer selbst ist. Oder man meint damit einen *echten* Teil von etwas anderem; dann kann zwar die Welt nicht ein solcher Teil sein, aber es ist nicht mehr einzusehen, weshalb man den Existenzbegriff so verstehen muss, dass er an diesen stärkeren Sinn von ‚Teil eines Ganzen sein‘ oder ‚in einem Gegenstandsbereich vorkommen‘ geknüpft ist (vgl. DR 139 f.). Auch kann man die Existenz der Welt nicht auf der Basis der Annahme bestreiten, dass sich alles, was existiert, von anderem unterscheiden muss. Denn es stimmt ja nicht, dass sich ein Ganzes, das selbst nicht mehr Teil eines anderen ist, von nichts unterscheiden würde, schließlich unterscheidet sich dieses Ganze ja immer noch von seinen Teilen (vgl. DR 141).

Gabriel macht in seiner Replik deutlich, dass er selbst den Weltbegriff nicht mereologisch versteht (vgl. [2016], 179), aber das tut hier nichts zur Sache. Dem Verteidiger der Annahme der Existenz der Welt steht es frei, den Weltbegriff so zu konzipieren, dass sich die Annahme einer Welt widerspruchsfrei denken lässt, und wir finden bei Gabriel keine Argumente, dass ihm das nicht gelungen ist. Dasselbe gilt für die Option, die Rede über die Welt im Sinne absolut unrestringierter Quantifikation, d.h. als Rede über absolut alles zu verstehen. Wir hatten in unserem Kommentar darauf hingewiesen, dass Williamson einen Vorschlag dazu gemacht hat, wie man diese Rede zulassen kann, ohne sich in die bekannten mengentheoretischen Widersprüche zu verstricken. Auch Gabriels Argument gegen diese Verteidigung der Rede über die Welt ist ungenügend. Er schreibt dazu: „Überdies stimme ich Williamsons motivierenden Überlegungen bereits nicht zu, wenn er von ‚everything in the entire universe‘ (415) spricht, da ich unter dem Universum einen restrin- gierten Bereich, namentlich denjenigen verstehe, der vom Ensemble der Naturwissen- schaften untersucht wird“ (Gabriel [2016], 179 f.). Es ist wirklich ein erstaunliches Argument gegen die Position eines Philosophen, dass dieser einen bestimmten Ausdruck anders verwendet als man selbst!

Ein weiteres Argument gegen die Existenz der Welt hatten wir in dem Abschnitt über die „Sinnfeldabhängigkeit“ von Gabriels Existenzbegriff diskutiert (vgl. DR 130). Auf diese Kritik geht Gabriel explizit ein (vgl. [2016], 168 ff.), und wir wollen kurz sagen, weswegen wir seine Replik nicht überzeugend finden. Gabriel will einen pluralen Existenzbegriff vertreten: Um zu existieren muss man sich von etwas unterscheiden, und unterscheiden können sich Gegenstände nicht durch „absolute“, sondern immer nur durch „relative“ Kontraste, d.h. durch Unterschiede zu Gegenständen aus dem „Sinnfeld“ bzw. dem Gegenstandsbereich, zu dem sie gehören.

Daraus ergibt sich laut Gabriel nicht nur, dass es die Welt als den allumfassenden Gegenstandsbereich nicht geben kann, weil es dazu einen bereichsneutralen Existenzbegriff geben müsste, sondern auch, dass generell Gegenstände aus zwei verschiedenen Bereichen nicht zu einem einzigen, diese beiden Bereiche zusammenfassenden Bereich gehören. Es gibt also z.B. keinen Gegenstandsbereich, zu dem Primzahlen, Nashörner und Erfrischungsgetränke gehören, weil diese Dinge sich nämlich nicht voneinander unterscheiden bzw. nicht miteinander kontrastieren. Im Zuge seiner Antwort auf unsere Kritik an dieser Behauptung (vgl. DR 139) erwägt Gabriel nun die Annahme, dass sich die Zahl 11299 z.B. durch die Eigenschaft, eine Primzahl zu sein, von einem Nashorn unterscheidet, und er entgegnet, dass dies nur dann möglich sei, wenn diese beiden Gegenstände zu einem gemeinsamen, allumfassenden Gegenstandsbereich gehörten, was er selbst aber eben bestreite (vgl. Gabriel [2016], 169).

Diese Replik verkennt in verschiedener Hinsicht die dialektische Situation. Erstens wäre es Gabrieles Aufgabe, ein Argument dafür zu geben, dass es überhaupt einen Zusammenhang zwischen numerischer Differenz und Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen Sinnfeld gibt und sich Gegenstände nicht schlicht dadurch voneinander unterscheiden können, dass sie verschiedene Eigenschaften haben. Und zweitens muss man selbst dann, wenn man diesen Zusammenhang akzeptiert, nicht annehmen, dass es einen Gegenstandsbereich gibt, zu dem *alle* Gegenstände gehören, um zu bestreiten, dass sich Gegenstände nur durch relative, mit ihren Sinnfeldern einhergehende Kontraste von anderen Gegenständen unterscheiden können, sondern man muss nur annehmen, dass es einen *die betreffenden Gegenstände* enthaltenden größeren Gegenstandsbereich gibt. Spätestens jetzt reicht es nicht mehr aus, diese Annahme ohne plausible Argumente zu bestreiten. Denn man befindet sich ja in gefährlicher Nähe zu einem Selbstwiderspruch, wenn man behauptet, dass z.B. die Zahl 11299 nicht von Nashörnern verschieden ist. Klar, weder Mathematiker noch Zoowärter interessieren sich in der Regel für den Unterschied zwischen diesen Dingen. Aber spätestens als Philosophen müssen wir ihn anerkennen, und auch Gabriel setzt ihn voraus, wenn er Aussagen zustimmt wie der, dass die Zahl 11299 und Nashörner zu verschiedenen Sinnfeldern gehören. Es ist wirklich bemerkenswert, wie man eine solche Aussage machen und gleichzeitig bestreiten kann, dass sich die Zahl 11299 und Nashörner voneinander unterscheiden. Und uns ist auch schleierhaft, wie einem entgehen kann, dass es hier zu Widersprüchen bei der Selbstanwendung der eigenen Theorie kommt.

Das einzige, was Gabriel in *Warum es die Welt nicht gibt* ([2013], 82–86) zur Vertheidigung der Annahme schreibt, dass Gegenstände nur innerhalb ihres Sinnfeldes miteinander kontrastieren, beruht insofern „auf einer unzulässigen Verwechslung von epistemologischen, psychologischen und ontologischen Fragestellungen“<sup>5</sup>, als er nicht mehr tut, als darauf hinzuweisen, dass wir in alltäglichen Situationen diese Dinge nicht miteinander in Verbindung bringen und sie normalerweise in ihren gewöhnlichen Umgebungen thematisieren. Das zu belegen gibt uns erfreulicherweise die Gelegenheit, noch einmal diejenige oben erwähnte Passage im Wortlaut

---

<sup>5</sup> Gabriel hatte uns gebeten, diesen Vorwurf zu erläutern ([2016], 170).

zu zitieren, die wir in unserem ersten Kommentar nur zusammengefasst hatten: „Coca-Cola kontrastiert [...] nicht mit Nashörnern. Deswegen sagt auch niemand zu einem Kellner: ‚Bringen Sie mir bitte noch eine Coca-Cola oder ein Nashorn, sollten Sie keine Coca-Cola haben!‘ Der Grund dafür, dass wir uns niemals Gedanken darüber machen, ob wir jetzt lieber eine Cola oder ein Nashorn hätten, liegt schlüssig und einfach darin, dass Cola nicht mit Nashörnern kontrastiert.“ (Gabriel [2013], 84)<sup>6</sup>

Ebenfalls nicht überzeugend finden wir Gabrieles Replik auf unseren Hinweis, dass Anhänger einer Pluralität von bereichsspezifischen Existenzbegriffen einen bereichsneutralen Existenzbegriff einfach durch Disjunktion der bereichsspezifischen Existenzbegriffe gewinnen könnten. Gabrieles Vorbehalt gegen einen solchen bereichsneutralen disjunktiven Existenzbegriff scheint zu sein, dass wir die bereichsspezifischen Existenzbegriffe, auf deren Grundlage der disjunktive bereichsneutrale Existenzbegriff definiert werden könnte, nicht vollständig aufzählen können ([2016], 180, insbesondere Anm. 52). Aber selbst wenn das so sein sollte, ergibt sich daraus kein echtes Problem. Schließlich müssen wir die Gegenstandsbereiche und die mit ihnen verbundenen Existenzbegriffe ja nicht aufzählen, sondern können in der Charakterisierung des bereichsneutralen Existenzbegriffs über sie quantifizieren. Existenz wäre dann definiert als die Eigenschaft, in *irgendeinem* Gegenstandsbereich vorzukommen bzw. in *irgendeinem* Sinnfeld zu erscheinen (vgl. DR 138). Was uns am meisten erstaunt, ist, dass Gabriel nicht darauf eingeht, dass dies genau demjenigen Existenzbegriff entspricht, den er selbst in *Warum es die Welt nicht gibt* ins Zentrum gestellt hat. Er schreibt dort:

Greifen wir zuerst unsere erste große Erkenntnis, die Gleichung der Sinnfeldontologie, auf: Existenz = Erscheinung in einem Sinnfeld. ([2013], 96)

Gabriel scheint vollständig entgangen zu sein, dass er selbst damit als den zentralen Existenzbegriff der Sinnfeldontologie einen bereichsneutralen Existenzbegriff eingeführt hat! Sowohl die Zahl 11299 als auch das Nashorn haben jeweils die Eigenschaft, in *irgendeinem* Sinnfeld zu erscheinen bzw. in *irgendeinem* Gegenstandsbereich vorzukommen.

Am Ende des betreffenden Abschnitts schreibt Gabriel über den bereichsneutralen Existenzbegriff:

Doch [...] entspricht diesem Existenzbegriff gerade nicht die Welt im Sinne eines Gegenstandsbereichs, zu dem alle Gegenstände gehören und zu dem sie insbesondere auch dann gehört hätten, wenn wir die verschiedenen Existenzbegriffe nicht auf einen schmalen strukturalen gemeinsamen Nenner gebracht hätten. Selbst wenn man durch Abstraktion einen formalen [Begriff von Existenz *simpliciter*] gewinnen kann, sehe ich noch nicht, warum dies ein

---

<sup>6</sup> Unsere Zusammenfassung des Arguments, über die sich Gabriel so echauffiert und die für ihn Anlass ist, uns „wissenschaftliches Fehlverhalten“ ([2016], 163) vorzuwerfen, lautete: „Ein Ding kann sich nur dann von einer Menge einiger anderer Gegenstände unterscheiden, wenn es mit diesen Gegenständen kontrastiert. Es kontrastiert aber durch das Haben einer bestimmten Eigenschaft nicht mit beliebigen Gegenständen, die diese Eigenschaft nicht haben, sondern nur mit solchen Gegenständen, mit denen es zusammen ein Sinnfeld bildet. So kontrastiert z. B. Coca-Cola nicht mit Nashörnern, schließlich bestellen wir in einem Restaurant niemals ein Nashorn, falls die Cola aus ist.“ (DR 130)

Problem für [die Sinnfeldontologie] oder [den meta-metaphysischen Nihilismus] sein sollte. Dazu müsste dargelegt werden, inwiefern ein disjunktiv zusammengewürfelter Existenzbegriff geeignet ist, die Existenz der Welt in einem für die Metaphysik relevanten Sinn sicherzustellen. ([2016], 181)

Uns ist nicht klar, was der letzte Satz genau besagen soll. Bedeutet er, dass Gabriel gar nicht mehr bestreiten will, dass die Welt existiert, sondern nur, dass sie dies in einem „für die Metaphysik relevanten Sinn“ tut? Das wäre eine drastische Revision seiner ursprünglichen Theorie, und man wüsste jetzt natürlich gerne, was man eigentlich zusätzlich zum Existieren noch tun muss, damit die Metaphysik das laut Gabriel für relevant hält. Oder bedeutet der Satz, dass es zwar einen bereichsneutralen Existenzbegriff gibt, dass diesem aber, wie im ersten Satz des Zitats erläutert, kein Bereich von Gegenständen entspricht, und zwar weil diese jenem Bereich nur angehören würden, weil und solange „wir die verschiedenen Existenzbegriffe [...] auf einen schmalen strukturalen Nenner“ bringen? In diesem Fall ist nicht zu sehen, was den antirealistischen Zug in der Charakterisierung des bereichsneutralen Existenzbegriffs rechtfertigen sollte. Nehmen wir an, der Bereich der Gegenstände, zu dem die Zahl 11299 gehört, sei der der Zahlen, und der, zu dem das Nashorn gehört, der der Tiere.<sup>7</sup> Der Sachverhalt, dass sowohl die Zahl 11299 als auch ein bestimmtes Nashorn zu *einem der beiden Gegenstandsbereiche* gehören – d.h. zum Bereich der Dinge, die *entweder* zum Bereich der Zahlen *oder* dem der Tiere gehören –, besteht genauso unabhängig davon, dass wir dies zur Kenntnis nehmen, wie der Sachverhalt, dass das Nashorn zum Bereich der Tiere gehört. Und ebenso haben Gegenstände die Eigenschaft, zu *irgendeinem* Gegenstandsbereich zu gehören, unabhängig davon, dass wir die verschiedenen bereichsspezifischen Existenzbegriffe „auf einen schmalen strukturalen gemeinsamen Nenner gebracht“ haben. Somit kollabiert auch dieses Argument gegen die Existenz der Welt.

Wir wollen abschließend noch auf drei weitere Punkte eingehen, an denen wir Gabriels Antwort auf unsere Einwände ebenfalls unbefriedigend finden.

(i) Wir hatten eingewandt, dass die Rede von Gegenstandsbereichen, die einzelnen literarischen Werken entsprechen, in derjenigen der beiden von uns vorgeschlagenen Lesarten, zu der sich Gabriel in seiner Replik nun bekannt hat und der zufolge es wirklich echte Menschen sind, die z.B. im Gegenstandsbereich von Goethes Faust existieren, zu schwerwiegenden theoretischen Problemen führt. Eines dieser Probleme besteht darin, dass Menschen dann zwei grundverschiedene Weisen hätten, zur Existenz zu kommen, durch Geburt und durch Ausgedachtwerden. Gabriel schreibt

---

<sup>7</sup> Ein weiteres Problem der Sinnfeldontologie, auf das wir in unserem ersten Kommentar nicht eingegangen sind, ist, dass unklar bleibt, wie die Sinnfelder individuiert werden, zu denen Gegenstände gehören: Gehört die Zahl 11299 zum Sinnfeld der Primzahlen, dem der natürlichen Zahlen, dem der Zahlen, dem der mathematischen Gegenstände, dem der abstrakten Gegenstände, oder dem der Gegenstände überhaupt? Und das Nashorn zum Bereich der Säugetiere, dem der Tiere, dem der Lebewesen, dem der konkreten Gegenstände oder dem der Gegenstände überhaupt? Gabriel darf hier nicht antworten „zu allen“, denn dann gäbe es ja einen Bereich, zu dem sowohl Zahlen als auch Nashörner gehören. Er muss also annehmen, dass es in den beiden eben genannten Listen eine natürliche Grenze gibt zwischen Prädikaten, denen „Sinnfelder“ entsprechen, und solchen, denen keine „Sinnfelder“ entsprechen. Aber wo sollte die liegen?

dazu: „Ich habe nicht gesagt, dass Faust durch Ausgedachtwerden zur Existenz kommt. Dies ist kein Satz, den das mit *Faust* beschriebene Sinnfeld als wahren ausweist“ ([2016], 177). Die erste dieser Behauptungen ist falsch. In seinem Aufsatz hatte Gabriel geschrieben, dass er nicht bestreiten wolle, „dass Fausts Existenz in *Faust* niemals kausal zustande gekommen wäre, wenn niemand *Faust* geschrieben hätte“ (Gabriel [2014], 367). Generell weigert sich Gabriel recht beharrlich, die wichtige theoretische Unterscheidung zwischen Aussagen, die innerhalb der Fiktion über einen fiktionalen Gegenstand gemacht werden, und solchen, die man als Fiktions-theoretiker über diese Gegenstände macht, anzuerkennen. Das zeigt sich z. B., wenn er gegen fiktionale Realisten, die fiktionale Gegenstände als Abstrakta auffassen, einwendet: „Ich halte Faust nicht für einen abstrakten Gegenstand. Er ist ein Mensch. Abstrakte Gegenstände verlieben sich nicht [...].“ (Gabriel [2016], 176) Das klingt so, als dürfe man als Theoretiker der Fiktion über fiktionale Gegenstände nur diejenigen Dinge behaupten, die in der Fiktion selbst über sie behauptet werden oder sich daraus ergeben. Aber das wäre dann ja auch das Ende von Gabrieles eigener Theorie, denn Sätze wie „Faust ist eine Figur, die im Gegenstandsbereich von Goethes *Faust* vor kommt“, „Faust ist eine fiktionale Gestalt“ oder „Faust ist das Beispiel, mit dem ich meine Theorie über Fiktion erläutere“ kommen ebenfalls nicht in Goethes *Faust* vor und werden nicht durch „das mit *Faust* beschriebene Sinnfeld als wahr“ ausgewiesen. Wie wir in unserem Kommentar erläutert hatten, reagieren die heute gängigen Spielarten des fiktionalen Realismus auf diese wirklich schwer zu übersehende Schwierigkeit durch theoretische Unterscheidungen wie der zwischen „encoding“ und „exemplifying“ (*Faust* „encodiert“ die Eigenschaft ein Mensch zu sein, aber exemplifiziert die, ein fiktionaler Gegenstand zu sein) oder zwischen „konstitutorischen“ („nuclear“) und „außerkonstitutorischen“ („extranuclear“) Eigenschaften. Gabriel findet diese Unterscheidungen „insgesamt ad hoc“ (vgl. Gabriel [2016], 175, Anm. 39), ohne zu bemerken, dass er dringend einen Ersatz für sie braucht, wenn sich seine Konzeption nicht umgehend in Widersprüche verstricken soll.

(ii) Auch in der Wiederaufnahme der Diskussion über Kripkes fiktionalen Realismus ist Gabriel der zentrale Punkt entgangen. Gabriel beklagt, dass wir Kripke die These zuschreiben, dass „die Existenz fiktionaler Gegenstände ‚so wie die aller anderen Gegenstände schlüssig darin [besteht], mit irgendeinem Gegenstand identisch zu sein‘“ (DR 142), und schreibt, dass Kripke in *Reference and Existence*, auf das wir uns in unserem Kommentar beziehen, genau das Gegenteil behauptete ([2016], 181 f.). Das „grundlegende Missverständnis“ (DR 142), das wir ihm vorwerfen, liege also auf unserer Seite.

Bevor wir für die Richtigkeit unserer Kripke-Interpretation argumentieren und auf die von Gabriel als Beleg angeführte Textpassage eingehen, wollen wir kurz noch einmal den Kontext unserer Behauptung in Erinnerung rufen, den Gabriel in seiner Replik verschweigt.

In seinem Initiativaufsatz hatte Gabriel bedauert, dass Kripke eine Unterscheidung zwischen einem „restringierten und einem unrestringierten Existenzbegriff“ machen würde, was inakzeptabel sei, da „Fausts Existenz [...] so restriktiv oder unrestringiv wie jede andere Existenz“ sei ([2014], 367). Wir hatten Gabriel daraufhin vorgeworfen, dass er Kripke fälschlicherweise die Meinung zuschreibt, dass

fiktionale Charaktere eine in irgendeinem Sinne minderwertigere Existenzweise als die anderer Gegenstände haben. Es war diese Zuschreibung, die wir als „grundlegendes Missverständnis“ bezeichnet hatten (DR 142). Dass wir mit diesem Vorwurf vollkommen Recht hatten, lässt sich leicht belegen, denn Kripke selbst hat ein Missverständnis wie das von Gabriel antizipiert und schreibt vorbeugend:

Everything seems to me to favor attributing to ordinary language an ontology of fictional entities, such as fictional characters, with respect to which ordinary language has the full apparatus of quantification and identity. I say ‚full apparatus‘ – well, we may not be able to make every possible statement; but both notions, at any rate, apply to these entities. ‚Ah; so it is said, so you agree with Meinong after all! There *are* entities which have only a secondary kind of existence! No, I don't mean that. I mean that there are certain fictional characters in the actual world, that these entities actually exist. (Kripke [2013], 69 f.)<sup>8</sup>

Kripke könnte hier gar nicht eindeutiger sein: Fiktionale Entitäten existieren nicht in einem minderwertigeren Sinne. Sie existieren genauso wie alle anderen, und es trifft auf sie zu, was er den „full apparatus of quantification and identity“ nennt.

Nun zu der Stelle, die Gabriel anführt, um zu belegen, dass Kripke genau das Gegenteil von dem behauptet, was wir ihm zuschreiben. Gabriel verschweigt, dass diese Stelle in einem Kontext vorkommt, in dem Kripke genau die Annahme, die wir ihm zuschreiben – die Annahme nämlich, dass man Existenz als die Eigenschaft verstehen kann, mit irgendeinem Ding identisch zu sein – gegen mögliche Kritik *verteidigt*. Kripke diskutiert dort die Fregesche und Russellsche These, dass Existenz nur durch den höherstufigen Existenzquantor ausgedrückt werde und keine Eigenschaft von Individuen sein könne, und wendet dagegen folgendes ein: „[...] in the [...] apparatus of quantification theory itself there would seem to be a natural definition of saying that  $x$  exists [...] namely that there is a  $y$  which is  $x$ : [...]  $\exists y(x=y)$ “ ([2013], 37). Danach entkräfftet er einen Einwand Russells gegen diesen Analysevorschlag, den Einwand nämlich, dass man unter Voraussetzung einer solchen Definition des Existenzprädikats nicht der Tatsache gerecht werden könnte, dass gewöhnliche Gegenstände kontingenterweise existieren, d. h. auch nicht hätten existieren können. Das wäre, so Kripke, nur dann der Fall, wenn man nicht zwischen der (seiner Meinung nach korrekten) Aussage  $\square \forall x \exists y(x=y)$  („Notwendigerweise gilt, dass alles existiert“) und der (seiner Meinung nach falschen) Aussage  $\forall x \square \exists y(x=y)$  („Alles hat notwendige Existenz“) unterscheiden würde ([2013], 37 f.). Hier nun folgt dann das Zitat, dass Gabriel kurioserweise gegen uns ins Feld führt. Kripke schreibt: „Thus, existence should not be confused with such a predicate as self-identity, where not only [ $\square \forall x(x=x)$ ] but [ $\forall x \square(x=x)$ ] does hold. (Here I assume that something is self-identical even with respect to counterfactual situations where it would not exist)“ ([2013], 38).

---

<sup>8</sup> Um zu sehen, dass Kripke diesen Ansatz nie aufgegeben hat, reicht ein Blick in seine Zusammenfassung der *John Locke Lectures* in seiner Vorrede von 2013: „Probably the most substantial contribution of the lectures was the ontology of fictional and mythical characters, conceived of as abstract objects whose existence depends on the existence or non-existence of various fictional or mythological works. I took natural language as my guide, which just quantifies over these things“ ([2013], X).

Hier sagt Kripke also, dass wir Existenz nicht mit der Eigenschaft der Selbstidentität identifizieren dürfen. Sagt er damit das Gegenteil dessen, was wir ihm zuschreiben, wie Gabriel behauptet? Keineswegs. Denn wir hatten Kripke ja nicht die Annahme zugeschrieben, dass man Existenz als Selbstidentität verstehen kann, sondern als die Eigenschaft, mit irgend etwas identisch zu sein. Gabriel erwägt, ob wir vielleicht „einen Grund haben, an dieser Stelle zwischen Identität und Selbst-Identität zu unterscheiden“ ([2016], 182). Vielleicht meint er damit, ob wir einen Grund haben, zwischen der Eigenschaft, mit irgend etwas identisch zu sein, und der Eigenschaft der Selbstidentität zu unterscheiden. Dann lautet unsere Antwort: Ja, den besten Grund, den man haben kann! Schließlich handelt der gesamte Kontext, aus dem das Zitat stammt, davon, dass wir diese beiden Eigenschaften nicht in einen Topf werfen dürfen.

Einen weiteren Grund dafür anzunehmen, dass Kripke zwischen den beiden Eigenschaften unterscheidet, liefert ein Blick in Kripke (1963), auf das Kripke fünf Zeilen nach der von Gabriel zitierten Passage verweist. Die semantischen Klauseln, die Kripke dort für das von ihm bevorzugte System quantifizierter Modallogik angibt, bestätigen, dass ‚ $x$  existiert‘ beweisbar äquivalent zu  $\exists y(x=y)$  ist (vgl. insbesondere Kripke [1963], 66 Anm. 11, 67, 70 für die relevanten Definitionen). Entscheidend für Kripkes Unterscheidung ist, dass Objekte Eigenschaften auch in Welten haben können, in denen sie nicht existieren.<sup>9</sup> Insbesondere haben Objekte die Eigenschaft der Selbstidentität in jeder möglichen Welt. Daraus folgt, dass  $x=x$  von einem Objekt erfüllt sein kann, ohne dass  $\exists y(x=y)$  von ihm erfüllt ist, nämlich in Welten, in denen das Objekt nicht existiert.<sup>10</sup>

(iii) Ebenfalls merkwürdig finden wir Gabriels Replik auf unsere Argumente hinsichtlich der Frage, ob Quantifikation generell existenzimplizierend ist. Zur Erinnerung: Gabriel hatte diese These durch die beiden Beispielsätze „Wenn es mehr als sieben Einhörner gegeben hätte, hätte es mehr als drei gegeben“ und „Sieben fliegende Spaghettimonster sind mächtiger als drei, schon weil sie in der Überzahl sind“ zu widerlegen versucht. Wir hatten darauf geantwortet, dass diese Beispielsätze ungeeignet sind, das zu zeigen, was Gabriel mit ihnen zeigen will, weil die Quantoren „sieben Einhörner“/„drei Einhörner“ bzw. „sieben fliegende Spaghettimonster“/„drei fliegende Spaghettimonster“ hier einmal in den Teilen eines Konditionalsatzes vorkommen und einmal in einem generischen Satz. Gabriels Replik auf diesen Einwand beginnt nun folgendermaßen:

Nehmen wir ein anderes Beispiel außerhalb von Konditionalen, die DR hier irritieren und zu semantischen Analysen motivieren.

(QA3) Im Kölner Zoo leben insgesamt zwölf Elefanten. ([2016], 182)

Das ist wirklich bemerkenswert: Jemand führt als Gegenbeispiel gegen die These, dass Quantifikation existenzimplizierend ist, einen Satz an, in dem die Quantoren im Antezedens und Konsequens eines Konditionals vorkommen, was ja wirklich ein

<sup>9</sup> Vgl. Williamson (2013), 122 für eine hilfreiche Diskussion.

<sup>10</sup> Kripkes Semantik wendet den Schluss von  $\forall x \square(x=x)$  auf  $\forall x \square \exists y(x=y)$  dadurch ab, dass sie Folgerungen von offenen Formeln verbietet. Vielen Dank an Beau Madison Mount für wichtige Hinweise und Diskussionen zu diesem Thema.

logischer Fehler der Premiumklasse ist. Und dann wirft er denjenigen, die ihn darauf aufmerksam machen, vor, sie seien durch den Beispielsatz offenbar „irritiert“ worden. Noch kurioser ist dann der neue Beispielsatz (QA3), den Gabriel zur Verteidigung seiner Position anführt. Er sagt dazu, dass er niemals bestritten habe, dass es auch Sätze mit Quantoren gebe, die wie (QA3) existenzimplizierend seien. Schön, aber was tut das zur Sache? Um zu zeigen, dass nicht alle Quantoren der richtigen Art existenzimplizierend sind, braucht man schließlich kein Beispiel, in dem die Quantoren vorkommen und der existentielle Implikationen hat, sondern eines, in dem sie vorkommen und der Satz diese Implikationen *nicht* hat! Gabriel hat deshalb ganz richtig erraten, dass uns (QA3) nicht zu neuen „semantischen Analysen motivieren“ wird, weil dieser Satz prinzipiell nicht die richtige Form hat, seine These zu stützen.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Diehl, C./Rosefeldt, T. (2015), „Gibt es den neuen Realismus?“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 122/1, 126–145 (abgekürzt als „DR“).
- Gabriel, M. (2013), *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin.
- (2014), „Neutraler Realismus“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 121/2, 352–372.
- (2016), „Replik auf Diehl/Rosefeldt“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 123/1, 172–182.
- Kripke, S. (1963), „Semantical Considerations on Modal Logic“, in: *Acta Philosophica Fennica*, 16, 83–94.  
Wiederabgedruckt in: L. Linsky (Hg.) (1971), *Reference and Modality*, Oxford, 63–72.
- (2013), *Reference and Existence*, Oxford/New York.
- Williamson, T. (2013), *Modal Logic as Metaphysics*, Oxford.

catharine.diehl@gmail.com  
tobias.rosefeldt@hu-berlin.de

