

Metaphysik

Metaphysisches Denken in der Philosophie ist aus der Mode gekommen. Nach Habermas leben wir in einer Zeit des „nachmetaphysischen Denkens“. Aus dieser Perspektive lässt sich die Bedeutung der Metaphysik nur noch historisch verstehen. Man könnte etwa die folgende kleine Geschichte der Metaphysik erzählen: Vor langer, langer Zeit (gemeint sind Antike, Mittelalter und vielleicht die frühe Neuzeit) haben sich die Philosophen einmal vorgestellt, dass das wirkliche Wesen der Dinge jenseits der sinnlich erfahrbaren Welt liegt und dass sie zu diesem Wesen der Dinge und der Welt im Ganzen einen unmittelbaren Zugang durch reines Denken hätten. Das war die Zeit, als die Metaphysik als Königin aller Wissenschaften galt. Inzwischen sind die Menschen aus ihrem naiven Schlummer erwacht. Die empirischen Wissenschaften sagen uns, was die natürliche Welt im Innersten zusammenhält. Und jede Spekulation über Dinge und Wesen jenseits dieser natürlichen Welt ist eben bloße Spekulation und keine Wissenschaft. Die Philosophie kann bestenfalls Aussagen darüber machen, wie wir uns überhaupt auf die natürliche Welt beziehen können. Sie verwandelt sich dann aber in Bewusstseinsphilosophie (sofern wir das Bewusstsein als den Ort verstehen, an dem der Bezug auf die Objekte der natürlichen Welt stattfindet) oder in Sprachphilosophie. Hier endet die Geschichte. Ich möchte Ihnen heute zeigen, dass fast nichts an dieser Geschichte wahr ist. Metaphysik handelt nicht einfach von einer Welt hinter der wahrnehmbaren Wirklichkeit. Metaphysik muss nicht unwissenschaftlich sein. Metaphysik ist auch kein antiquiertes, überehrgeiziges Projekt der Philosophie, sondern meines Erachtens unverzichtbar. Schließlich kann man auch nicht sagen, dass andere Disziplinen der Philosophie (wie die Erkenntnistheorie, Bewusstseinsphilosophie oder Sprachphilosophie) einen absoluten Vorrang vor der Metaphysik haben.

Fangen wir mit dem Anfang an. Was bedeutet der Begriff „Metaphysik“? Es handelt sich offenbar um ein Etikett für eine spezifische philosophische Disziplin wie Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie oder Ethik. Doch womit beschäftigt sich die Metaphysik als philosophische Disziplin? Wenn man sich am Wortlaut orientiert, dann scheint es zwei Interpretationsmöglichkeiten zu geben. Erstens: Wir könnten die Meta-Physik analog zu anderen Metatheorien verstehen: der Meta-Mathematik, der Metaethik oder der Meta-Philosophie. Solche Metatheorien sind Grundlagentheorien einer Disziplin. In der Metamathematik wird geklärt, was Zahlen sind, worauf sich mathematische Begriffe beziehen und wie mathematische Erkenntnis möglich ist. Der Beweis bestimmter mathematischer

Wahrheiten fällt nicht in den Bereich der Metamathematik. Die Metaethik analysiert ethische Grundbegriffe des Guten oder moralisch Richtigen, klärt ob moralische Aussagen überhaupt wahr oder falsch sein können und beschäftigt sich mit der Möglichkeit moralischer Erkenntnis. Die Metaethik sagt nicht, welche ethischen Normen und Prinzipien gelten, das ist Aufgabe der Ethik. Wenn die Metaphysik eine Metatheorie in diesem Sinne wäre, dann würde sie von den Grundbegriffen und Methoden der Physik handeln. Das ist jedoch die Aufgabe der Wissenschaftstheorie. Nun ist die Metaphysik klarerweise nicht dasselbe wie Wissenschaftstheorie. Metaphysik ist also keine Metatheorie der Physik. Sehen wir uns nun die zweite Interpretationsmöglichkeit an: Man könnte den Wortlaut auch so verstehen, dass Metaphysik von den Phänomenen handelt, die hinter den physikalischen Phänomenen liegen (also von Gott, der Unsterblichkeit der Seele, Willensfreiheit etc.). Das griechische Wort „meta“ bedeutet schließlich „hinter“. Diese Interpretation ist nicht völlig falsch, sie trifft jedoch bestenfalls einen Teil der Wahrheit.

Der Terminus „Metaphysik“ lässt sich tatsächlich nicht aus seiner Wortbedeutung verstehen. Er verdankt sich eher einem Zufall. Aristoteles' Bücher der Metaphysik sind der Namensgeber gewesen. Diese Bücher standen in der alexandrinischen Bibliothek hinter den Büchern der Physik, deshalb hat sich der Titel „ta meta ta physica“ (die Bücher hinter denen der Physik) eingebürgert. Was Metaphysik ist lässt sich letztlich also nur im Rückgang auf das aristotelische Projekt verstehen. Worum geht es in den aristotelischen Büchern der Metaphysik? Tatsächlich geht es um zwei zunächst einmal relativ unabhängige Dinge. Aristoteles stellt zum einen fest, dass es ganz allgemeine Strukturmerkmale der Realität gibt. Wenn man so will, verschiedene fundamentale Weisen zu sein. Wir können beispielsweise Einzelgegenstände von Eigenschaften unterscheiden, die die Einzelgegenstände haben, oder von Relationen, die zwischen Einzelgegenständen bestehen. Eine Kirsche hat die Eigenschaft, rot zu sein. Eine Kirsche wiegt 1 Gramm mehr als eine andere. Sie steht also in der Relation des Schwerer-als-seins zu der anderen Kirsche. Einzeldinge können wiederum konkret (d.h. in Raum und Zeit existieren) oder abstrakt sein (wie die Zahlen, die man nicht leicht in der raum-zeitlichen Welt unterbringen kann). Bei konkreten Einzeldingen kann es sich wiederum um in der Zeit beharrende Dinge handeln (wie Personen, Tische, Stühle) oder Ereignisse (wie eine Explosion oder den Ausbruch des zweiten Weltkrieges) oder um Tatsachen (dass der gegenwärtige Papst ein Deutscher ist). Unter den beharrenden Dingen kann man wiederum selbständig und unabhängig von anderen existierende Substanzen, von abhängig existierenden Nicht-Substanzen unterscheiden. Weitere Seinsweisen betreffen Positionen in Raum und Zeit

sowie Modalitäten (wie aktual wirklich, möglich oder notwendig) oder die Relation der Kausalität. Diese verschiedenen Seinsweisen liest Aristoteles gewissermaßen an den sprachlichen Aussageformen ab. Bereits die grundlegende Unterscheidung zwischen Eigenschaften und Einzeldingen wird bekanntlich von der Struktur der S-P-Sätze gespiegelt usw. Deshalb spricht Aristoteles auch von Kategorien (vom griech. *kategorain*: aussagen). Entscheidend ist hier jedoch, dass diese Aussageformen nach Aristoteles Strukturen der Realität entsprechen. Aristoteles ist auf der Suche nach den grundlegenden (alle Wissenschaften übergreifenden) Seinsweisen in diesem Sinne. Insofern die Metaphysik dieses Ziel verfolgt, ist sie *Ontologie* (von griech. *on*: das Seiende) oder *metaphysica generalis*. Aristoteles selbst spricht vom Seienden als Seiendes (*on he on*). Der Begriff der Ontologie wurde erst von Christian Wolff im 18. Jahrhundert eingeführt.

Wenn man nach den grundlegenden und allgemeinen Seinsweisen der Realität sucht, dann ist es nahe liegend, nach einer vollständigen Auflistung dieser Kategorien zu suchen. Dieses Ziel stand bei Aristoteles zunächst nicht im Vordergrund, es wurde jedoch im Deutschen Idealismus (bei Kant und Hegel) immer wichtiger. Hegels Logik lässt sich dann als ein vollständiger Katalog von Kategorien verstehen. Eng damit verbunden ist die Frage, ob wir nicht auf bestimmte Kategorien, deren Existenz zunächst einmal durch die sprachliche Oberfläche nahe gelegt wird, am Ende doch verzichten können. Dass es neben Einzeldingen in der Welt wirklich Eigenschaften im Sinne von etwas, das verschiedenem einzelnen gemeinsam ist, geben muss, wurde etwa von den Nominalisten bestritten. Darauf komme ich später noch zurück. Außerdem gibt es einen langen Streit zwischen Anhängern einer Dingontologie (Aristoteles, Strawson), einer Ereignisontologie (wie Whitehead, Davidson) und einer Tatsachenontologie (wie Wittgenstein, Armstrong) darüber, welches die fundamentalen Bausteine des Einzelnen in der Welt sind. Im Kern geht es darum, ob wir mit einem eingeschränkten Bestand an Kategorien auskommen, um die Grundstruktur der Welt vollständig zu erfassen. Schließlich soll die Ontologie auch erklären, worum es sich bei den grundlegenden Seinsweisen handelt. Also was sind Eigenschaften? Was sind Tatsachen? Was ist der Raum/Zeit? Die Ontologie verfolgt also drei Ziele in ihrer Untersuchung der grundlegenden Seinsweisen:

- (1) Vollständigkeit der Kategorien
- (2) Reduktion der Kategorien
- (3) Erklärung der Kategorien

Es gibt aber neben der ontologischen Zielsetzung noch eine zweite wichtige Motivation in Aristoteles Metaphysik: Aristoteles möchte auch nach einer Erklärung und einem Verständnis der Welt im Ganzen suchen. Bei ihm steht die Suche nach einer ersten Ursache der Welt im Vordergrund (die er dann im unbewegten Bewegten oder Gott findet). Es geht aber auch um die Frage danach, welche Arten von Dingen es in der Welt überhaupt gibt (physikalische Dinge, Seelen, Gott?) und in welchem Verhältnis diese Dinge zueinander stehen (ist der Materialismus oder der Idealismus wahr oder gibt es verschiedene eigenständige Seinsbereiche nebeneinander?) Die Beschaffenheit und das Verhältnis der verschiedenen Seinsbereiche zueinander, ihre kausale und ontologische Abhängigkeit voneinander thematisiert die so genannte spezielle Metaphysik (*metaphysica specialis*).

In Aristoteles Metaphysik sind beide Stränge, die Ontologie (Untersuchung der allgemeinsten Seinsweisen) und die spezielle Metaphysik (die Untersuchung der verschiedenen Seinsbereiche und ihrer Beziehung), eng miteinander verwoben. Sie lassen sich jedoch begrifflich und methodisch voneinander trennen. Für das klassische Verständnis der Metaphysik sind zwei weitere Aspekte von eminenter Bedeutung: Für Aristoteles hat die Metaphysik den Status einer ersten Philosophie. Sie hat also methodisch Vorrang vor allen anderen philosophischen Disziplinen. Und zweitens soll die Metaphysik eine nicht-empirische Wissenschaft sein, deren Erkenntnis auf Vernunft Einsicht durch reines Denken beruht. Metaphysik geht demnach mit dem Rationalismus einher. Dieses erkenntnistheoretisch geprägte Metaphysikverständnis steht bei Denkern wie Kant, Carnap und Popper im Vordergrund, die Metaphysik sogar mit dem gleichsetzen, was wir nicht empirisch erkennen können.

- M1 Metaphysik als Ontologie trifft Aussagen über die allgemeinsten Seinsweisen.**
- M2 Spezielle Metaphysik trifft Aussagen über die verschiedenen Seinsbereiche der Welt und ihre Abhängigkeitsbeziehungen.**
- M3 Metaphysik ist eine Wissenschaft.**
- M4 Metaphysik hat als erste Philosophie einen methodischen Vorrang vor allen anderen philosophischen Disziplinen.**
- M5 Metaphysik liefert nicht-empirische Erkenntnis (a priori).**

Damit habe ich Ihnen zumindest ein gewisses Vorverständnis von dem vermittelt, was unter Metaphysik klassischerweise verstanden wird. Ich habe eingangs darauf hingewiesen, dass die

Metaphysik in der Gegenwart häufig als ein überholtes Paradigma betrachtet wird. Im 19. und 20. Jahrhundert dominierte die Metaphysikkritik. Sehen wir uns einige Metaphysikkritiker an.

Eine ganz wichtige zeitgenössische Kritik an der klassischen Metaphysik kommt vom **erkenntnistheoretischen Naturalismus** (Hauptvertreter: Quine und Sellars). Der erkenntnistheoretische Naturalismus behauptet, dass es nichts außer naturwissenschaftlicher Erkenntnis gibt. Die empirischen Wissenschaften legen demnach allein fest, was es gibt. Wenn das zuträfe, dann wäre die These (M5) falsch.

Wie plausibel ist die These, dass die empirischen Wissenschaften die Aufgaben der Metaphysik vollständig übernehmen können? Zunächst eine Beobachtung: Physikalische Theorien sprechen beispielsweise über die Ladung und Masse von mikrophysikalischen Teilchen. Auf welche ontologischen Kategorien legen uns physikalische Aussagen dieser Art fest? Das ist alles andere als offensichtlich. Wenn wir sagen, dass ein Teilchen die-und-die Masse hat, folgt daraus tatsächlich logisch, dass wir neben Einzeldingen Eigenschaften als existierend annehmen müssen? Und können wir daraus ableiten, was eine Eigenschaft ist? Nein! Auf welche Kategorien des Seins wir uns festlegen, wenn wir bestimmte physikalische Sätze für wahr halten, und wie diese Kategorien zu verstehen sind, ist selbst keine physikalische Tatsache, sondern das Ergebnis philosophischer Überlegungen. Eine Ontologie, die nicht nur aufzählt, was für Dinge es gemäß einer Theorie geben muss, sondern die Aussagen über die grundlegenden kategorialen Strukturen der Welt machen will, ist eine philosophische Angelegenheit. Aber kommen wir mit den empirischen Wissenschaften nicht wenigstens bezüglich der speziellen Metaphysik weiter? Sicher können wir mit Hilfe der Physik den Bereich der physikalischen Welt vollständig charakterisieren, und mit Hilfe der Psychologie den Bereich der psychischen Welt. Aber die empirischen Wissenschaften sind gerade nicht dazu in der Lage, die Welt als Ganze zu charakterisieren. Sie schweigen sich über die Wirklichkeitsbereiche aus, die für empirisches Wissen nicht zugänglich sind. Sie sagen einfach nichts über Gott, die unsterbliche Seele oder abstrakte Gegenstände aus, auch nicht, dass sie nicht existieren. Die naturalistische These, dass nichts außerhalb der empirisch zugänglichen raum-zeitlichen Welt existiert, ist selbst keine These der empirischen Wissenschaften. Außerdem sagen die empirischen Wissenschaften auch nichts darüber aus, in welchem ontologischen Verhältnis die Gegenstandsbereiche der verschiedenen empirischen Wissenschaften zueinander stehen, sie lassen also offen, ob der Materialismus, ein

ontologischer Pluralismus oder eine Form des Idealismus wahr ist. Auch diese Fragen können nur von einem philosophischen Standpunkt aus beantwortet werden. Daraus lässt sich nur eine Schlussfolgerung ziehen: Metaphysik, egal ob sie als Ontologie oder spezielle Metaphysik verstanden wird, kann nicht an die empirischen Wissenschaften delegiert werden. Sie ist eine eigenständige Disziplin. Auch wenn nicht ausgeschlossen werden kann, dass empirische Erkenntnis für die Beantwortung metaphysischer Fragen relevant sein kann.

Damit kommen wir zu einer weiteren Form der Metaphysikkritik. Sobald klar ist, dass metaphysische Fragen sich nicht empirisch beantworten lassen, man jedoch am erkenntnistheoretischen Naturalismus weiter festhält, muss man Metaphysik als Wissenschaft ganz aufgeben (d.h. außerdem These M3). **Dass Metaphysik nicht wissenschaftsfähig ist**, haben viele Empiristen des frühen 20. Jahrhunderts vertreten. Logische Empiristen wie Rudolf Carnap waren der Auffassung, dass Aussagen über Gott, die Unsterblichkeit der Seele, aber auch die Existenz von abstrakten Gegenständen (wie Zahlen) weder wahr noch falsch und in diesem Sinne sinnlos sind. Die richtige Wahl eines kategorialen Begriffsrahmens zur Beschreibung der Phänomene sei keine Tatsachenfrage, sondern eine rein pragmatisch-konventionelle Angelegenheit. Diese Auffassung beruhte auf einer verifikationistischen Bedeutungstheorie. Der Verifikationismus der Bedeutung besagt, dass nur solche Sätze sinnvoll sind, die aufgrund empirischer Kriterien gerechtfertigt (verifiziert) oder widerlegt (falsifiziert) werden können. Der Verifikationismus wurde zwar zu seiner Zeit (vor allem von den logischen Empiristen) sehr offensiv vertreten, er hat aber extrem unplausible Konsequenzen. Eine dieser Konsequenzen kann man sich schnell klar machen. Wäre der Verifikationismus richtig, dann wären skeptische Hypothesen (die besagen, dass alle unsere Gründe uns über die Außenwelt täuschen, weil beispielsweise ein böser Neurowissenschaftler uns durch Computersimulation radikal täuscht) sinnlos und weder wahr noch falsch. Denn offenbar können wir aufgrund der uns verfügbaren Gründe und Daten solche Hypothesen weder widerlegen noch bestätigen. Das ist geradezu definierend für skeptische Hypothesen. Doch selbstverständlich können wir solche Hypothesen sehr gut verstehen. Wir wissen sehr genau, wie die Welt wäre, wenn das, was sie sagen, wahr wäre. Und gerade das macht ihren extrem beunruhigenden Charakter aus. Dieses Beispiel spricht klar gegen die Wahrheit des Verifikationismus. Doch auch ohne Verifikationismus lässt sich die These vertreten, dass Metaphysik nicht wissenschaftsfähig ist. Karl Popper hat sie genau so in seinem Hauptwerk *Logik der Forschung* vertreten. Demnach sind metaphysische Sätze zwar wahr oder falsch, aber wir können sie eben nicht wissenschaftlich überprüfen. Wenn „wissenschaftlich

überprüfen“ hier dasselbe bedeutet wie „mit Hilfe empirischer Wissenschaften überprüfen“, dann ist diese These natürlich trivial, vorausgesetzt es gilt, dass Metaphysik nicht empirisch betrieben werden kann. Bedeutet „wissenschaftlich überprüfen“ dagegen dasselbe wie „mit Hilfe irgendeiner wissenschaftlich akzeptablen Methode überprüfen“, dann setzt Poppers These einfach voraus, dass es keine Wissen aus nicht-empirischen Quellen geben kann. Und das ist natürlich kein gutes Argument gegen die Möglichkeit von Metaphysik.

Als einer der wichtigsten Metaphysikkritiker gilt Kant. Diese Klassifikation ist jedoch irreführend. In seinem Hauptwerk, der *Kritik der reinen Vernunft*, erweist sich Kant als entschiedener Kritiker, zugleich aber auch Verfechter der Metaphysik. Er tritt als entschiedener Kritiker der *speziellen Metaphysik* auf. Ihm zufolge können Menschen kein Wissen über Seinsbereiche erwerben, die jenseits der Grenzen der erfahrbaren Welt liegen. Kant ist also erkenntnistheoretischer Skeptiker bezüglich unseres Wissens über Gott, die erste Ursache der Welt, die Unsterblichkeit der Seele oder die Willensfreiheit. Für diesen Skeptizismus führt Kant zwei Gründe an: Erstens kann es kein Wissen über Bereich geben, die sich unserer Erfahrung entziehen, weil ihm zufolge jede Erkenntnis auf sinnlicher Anschauung und Begriffen beruht. Zweitens gibt es keine Konvergenz in den Positionen der speziellen Metaphysik. Argumente für und gegen bestimmte Positionen halten sich hier stets die Waage, so dass wir zur skeptischen Urteilsenthaltung gezwungen sind, wenn wir nicht einfach irrational an unseren Vorurteilen festhalten wollen. Das zeigt Kant am Beispiel der Antinomien der reinen Vernunft. Nach Kant sind die Aussagen der Speziellen Metaphysik also nicht wissenschaftlich. Die Philosophie liefert uns diesbezüglich kein apriorisches Wissen. Dennoch kann auch Kant nicht umhin zuzugestehen, dass unsere Fragen nach den ersten Ursachen, nach Gott und dem tieferen Wesen unserer Seele immer wieder neu gestellt werden. Diese Fragen zu stellen gehört nach Kant zu unserer anthropologischen Grundausstattung. Es kann jedoch keine wissenschaftlichen Antworten auf Fragen dieser Art geben. Andererseits zeigt sich Kant in demselben Werk als entschiedener Verfechter der Metaphysik als Ontologie. Allerdings wird der Anspruch der Ontologie radikal reduziert. Nach Kant trifft die Ontologie keine Aussagen über die allgemeinsten Kategorien der Welt, so wie sie an sich ist, sondern nur über die allgemeinsten Kategorien unseres Denkens und Erfahrens der Welt. Thema der revidierten Ontologie ist demnach die Struktur unseres Denkens, unserer Erfahrung oder unseres Begriffsrahmens. Von dieser Struktur können wir nicht-empirisches Wissen haben, aber nur indem die Erkenntnistheorie oder (in analytischen Versionen der Transzendentalphilosophie) die Sprachphilosophie den methodischen Vorrang

über die Metaphysik übernimmt. Kant gibt also die Thesen (M2) und (M4) auf und schwächt die These (M1) deutlich ab.

Was ist von Kants Metaphysikkritik zu halten? Mir scheint diese Kritik nicht konsequent durchgeführt zu werden. Kant ist zwar skeptisch bezüglich von erfahrungsunabhängigem Wissen über die von uns unabhängigen Dinge an sich, aber gleichzeitig räumt er ein, dass wir vollkommen erfahrungsunabhängiges Wissen über die Natur und Struktur unseres Denkens und Erfahrens haben können. Dieses Wissen bildet ja die Grundlage seiner revidierten Ontologie. Dass dieses Wissen von einem subjektiven Bereich der Welt (eben unserem Denken und Erfahren) handelt, macht es nicht weniger mysteriös als metaphysisches Wissen im Allgemeinen. Es handelt sich streng genommen eben nicht um eine andere philosophische Methode, sondern um eine Metaphysik vom Denken und Erfahren. Wenn Kant also Metaphysik generell für problematisch hält, dann müsste das auch für die Metaphysik des Denkens und Erfahrens gelten. Wenn er dagegen eine solche Metaphysik akzeptiert, dann sieht man nicht so recht, warum er bezüglich der speziellen Metaphysik und einer Ontologie der Dinge an sich skeptisch ist. Kants Metaphysikkritik hat einen blinden Fleck. Er ist sich nicht bewusst, dass seine Metaphysikkritik selbst von einem metaphysischen Standpunkt erfolgt. Wenn Kant außerdem aus der mangelnden Konvergenz unserer Auffassungen über Gott, den Kosmos und die Seele ableiten will, dass wir darüber kein Wissen haben können, ist sein Pessimismus meines Erachtens übertrieben, denn die mangelnde Konvergenz zeigt zunächst einmal nicht mehr als unsere Fehlbarkeit auch in metaphysischen Angelegenheiten. Auch in den empirischen Wissenschaften gibt es Streit und Divergenzen in den Auffassungen.

In der verbleibenden Zeit möchte ich anhand eines Beispiels aus der Ontologie zeigen, dass sich die unterschiedlichen ontologischen Standpunkte mit Hilfe von Argumenten klar bewerten lassen. Ich möchte das anhand des alten Streits zwischen Universalienrealisten und Nominalisten zeigen.

Stellen Sie sich eine Reihe von numerisch verschiedenen Einzeldingen vor: eine farbige Kaffeetasse, ein Buch in Ihrem Regal, einen VW Golf auf der Straße und eine reife Kirsche. Diese Dinge sind in vielerlei Hinsichten verschieden, aber sie gleichen sich auch zumindest in einem Aspekt. Sie haben alle die gleiche Farbe. Sie sind alle kirschrot. Verschiedene Einzeldinge fallen unter denselben Typ von Farbe. Deshalb ist es korrekt, wenn wir das Prädikat „kirschrot“ auf alle diese Dinge anwenden. Doch was heißt das von einem

ontologischen Standpunkt aus betrachtet? Eine nahe liegende Antwort lautet: Die vier genannten Einzeldinge sind in Hinblick auf ihre Farbe strikt identisch. Es liegt eine echte qualitative Identität vor. Sobald man diese Antwort akzeptiert, hat man sich darauf festgelegt, dass es etwas in der Welt gibt, eine Eigenschaft, die an verschiedenen Orten zugleich voll realisiert ist. Man hat sich auf eine vielfach lokalisierbare, im strengen Sinne wiederholbar realisierte Entität festgelegt. In diesem Fall spricht man von einer Universalie. Wenn man Universalien neben den Einzeldingen eine eigene Existenz zuspricht, dann verfügt man damit über eine erklärungsstarke Theorie. Man kann auf sehr einfache Weise erklären, warum man sagen kann, dass sich verschiedene Einzeldinge gleichen bzw. zum selben Typ von Dingen gehören. Nach dem Universalienrealismus tun sie das genau deshalb, weil sie in einer Beziehung (einer so genannten Instantiierungsbeziehung) zu derselben (strikt identischen) Universalie stehen.

Der Nominalismus gibt eine andere, rivalisierende Erklärung dafür, dass wir von verschiedenen Einzeldingen sagen, dass sie einander gleichen. Der Nominalist bestreitet, dass es Allgemeinheit in der Welt gibt. Es gibt nur einzelnes. Diese Auffassung ist einfacher und sparsamer als der Universalienrealismus, der neben einzelner zusätzlich die Existenz von allgemeinen Entitäten annimmt. Die Sparsamkeit einer ontologischen Theorie ist jedoch nur dann ein Vorteil, wenn die sparsamere Theorie auch die gleiche Erklärungskraft hat wie die weniger sparsame. (Der Grundsatz von Ockhams Rasiermesser.) Doch wie erklärt nun der Nominalist, dass sich verschiedene Einzeldinge gleichen können? Er sagt, dass es keine strikte Identität zwischen den einander gleichenden Einzeldingen gibt, sondern nur Identität im laxen Sinne. Was Identität im laxen Sinne ist, verstehen Sie besser, wenn Sie Identität über die Zeit hinweg betrachten. Strikte Identität erfordert Ununterscheidbarkeit. Wenn zwei Dinge also im strikten Sinne identisch sind, dann müssen sie auch alle Eigenschaften gemeinsam haben. (Leibniz Gesetz) Doch wenn eine Person über die Zeit hinweg dieselbe bleibt oder man sagt, dass man zweimal in denselben Fluss gestiegen ist (was nach Herakleitos unmöglich ist), dann haben sich natürlich Eigenschaften verändert. Hier spricht man von Identität im laxen Sinne. Genauso möchte der Nominalist von der Gleichheit zweier Einzeldinge sprechen. Hier gibt es keine strikte Identität, wohl aber Ähnlichkeit. Allerdings muss man hier sehr vorsichtig sein. Häufig bezeichnet man zwei Dinge als ähnlich, sofern sie gemeinsame Eigenschaften haben. Der Nominalist darf jedoch dieses Verständnis von Ähnlichkeit nicht verwenden. Denn er will ja mit Hilfe der Ähnlichkeit allererst erklären, was es heißt, dass

zwei Dinge gleich charakterisiert werden. Wie versteht also der Nominalist die Ähnlichkeit verschiedener Einzeldinge?

Viele klassische Nominalisten (Berkeley, Wittgenstein) waren der Auffassung, dass Einzeldinge als gleich betrachtet werden, insofern der gleiche Name (das gleiche Prädikat) auf sie angewandt wird. Die Namen (Nomen) projizieren gewissermaßen die Gleichheit in die Dinge hinein. Dieser *Prädikatnominalismus* wirft jedoch erhebliche Probleme auf. Zum einen verlagert er das Problem der Allgemeinheit nur von den Dingen auf die Namen. Die Position setzt ja bereits voraus, dass es Gleichheit von sprachlichen Einzelausdrücken gibt (dass also alle Vorkommnisse des Wortes „rot“ vom selben Typ sind). Diese Gleichheit wird gar nicht mehr erklärt. Zweitens können wir beliebige Prädikate bilden. Und das entspricht nicht unserer Intuition, dass nicht in jedem Fall, wenn ein Prädikat auf ein Einzelding zutrifft, wir dem Ding auch eine echte Eigenschaft zuschreiben wollen. Der amerikanische Philosoph Nelson Goodman hat einmal das künstliche Prädikat „grue“ dadurch definiert, dass etwas grue ist dann und nur dann, wenn es bis zu einem bestimmten Zeitpunkt grün ist oder ab diesem Zeitpunkt blau ist. Hier haben wir die sichere Intuition, dass diesem Prädikat keine Eigenschaft in den Dingen, die unter es fallen, entspricht. Die Dinge haben nur die Eigenschaft grün zu sein oder die Eigenschaft blau zu sein, und aufgrund dieser Eigenschaften fallen sie dann unter das Prädikat „grue“. Echte Eigenschaften beruhen auf objektiven Merkmalen der Dinge, sie sind keine Projektion unserer sprachlichen Praxis.

Der Nominalist kann beide Kritikpunkte zugestehen und muss dennoch seine Position nicht aufgeben, dass es nur einzelnes in der Welt gibt. Er muss dann aber sagen, dass Einzeldinge aufgrund ihrer objektiven Natur Gruppen oder Mengen von ähnlichen Gegenständen bilden. Wir sprechen Gegenständen gleiche Eigenschaften zu, weil sie zu einer Menge von an sich ähnlichen Gegenständen gehören. Die Ähnlichkeit zweier Einzeldinge wäre damit eine grundlegende, nicht weiter erklärbare Tatsache. Hier ergibt sich aber ein weiteres Problem für den Nominalisten: Wenn wir Gegenstände unter bestimmten Hinsichten betrachten (Farbe, Größe, Gestalt), dann ergeben sich homogene Ähnlichkeitsgruppen, die recht gut dem entsprechen, was wir unter echten Eigenschaften verstehen. Aber Hinsichten dürfen wir nicht einführen, weil das bereits Universalien voraussetzen würde. Der konsequente Nominalist muss tatsächlich darauf bestehen, dass sich die richtigen Gruppen von ähnlichen Gegenständen ergeben, wenn wir als Merkmal der Gruppierung allein die Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit der Gegenstände ohne weitere Spezifikation der Hinsicht betrachten. Daraus

ergibt sich jedoch eine Art Dilemma: In gewissem Sinne ist alles mit allem ähnlich. Deshalb müsste der Nominalist sagen, dass es doch keine stabile Unterscheidung zwischen echten Eigenschaften und bloß willkürlichen Prädikatsbildungen gibt. Wenn man diese Willkür dadurch einschränkt, dass die Gegenstände einer Gruppe hinreichend ähnlich sein müssen, dann würde das zur Konsequenz haben, dass etwa die gelben Gegenstände nicht hinreichend ähnlich genug sind, um eine relevante Menge zu bilden. Denken Sie daran, wie unterschiedlich gelbe Dinge sein können (Postauto, Mond, Briefmarke, Haus etc.). Dann müsste der Nominalist die bittere Pille schlucken, dass viele Eigenschaften, von denen wir gewöhnlich annehmen, dass es sich um echte Eigenschaften handelt, keine echten Eigenschaften sind. Wenn man also den Schwellenwert für relevante Ähnlichkeit niedrig ansetzt, kann man nicht mehr zwischen dem Zutreffen eines Prädikats auf einen Gegenstand und seinen echten Eigenschaften unterscheiden. Wenn man den Schwellenwert relativ hoch ansetzt, dann gelten Charakteristika, die wir intuitiv als echte Eigenschaften betrachten, nicht mehr als echte Eigenschaften.

Hier zeigt sich ein erstes Erklärungsdefizit des Nominalismus. Es kommen jedoch weitere hinzu. Man kann sich beispielsweise die berechtigte Frage stellen, was in der Natur der Dinge dafür verantwortlich ist, dass ein Prädikat wie „ist eine Frau“ auf den gegenwärtigen Kanzler der Bundesrepublik zutrifft. Der Universalienrealist kann darauf eine informative Antwort geben: Der Satz „Der gegenwärtige Kanzler der Bundesrepublik ist eine Frau“ ist wahr, weil Angela Merkel die Eigenschaft hat, eine Frau zu sein (oder etwas technischer: weil Angela Merkel die Universalie eine-Frau-zu-sein instantiiert). Die Beziehung zwischen Einzelding und einer Universalie ist der Wahrmacher dieses Satzes. Der Nominalist kann keinen vergleichbaren ontologischen Grund für die Wahrheit des Satzes anführen. Er kann nur sagen, dass der Satz wahr ist, weil der Gegenstand zu der Menge von ähnlichen Gegenständen gehört, zu der er gehört.

Eigenschaften haben jedoch noch weitere Merkmale, die der Nominalist nur schwer erklären kann. Eigenschaften sind offensichtlich unmittelbar wahrnehmbar. Ich kann sehen, dass der Tisch vor mir braun ist oder dass das Bild auf meinem Computer blau eingerahmt ist. Der Universalienrealist erklärt das dadurch, dass ich die durch den Gegenstand instantiierte Universalie direkt am Gegenstand beobachten kann. Um das sagen zu können, darf der Universalienrealist kein Platonist sein, der die Universalien alle in einer abstrakten Hinterwelt ansiedelt. Denn zu einer solchen Hinterwelt haben wir sicher keinen empirischen Zugang

durch Wahrnehmung. Der Universalienrealist muss Aristoteliker sein, der annimmt, dass die Universalien *in rebus*, in den Dingen existieren. Ein solcher Aristoteliker kann erklären, warum wir Eigenschaften wahrnehmen können. Der Nominalist hat damit größere Probleme. Er sagt ja, dass ein Gegenstand eine Eigenschaft hat, weil er zu einer Menge von einander ähnlichen Gegenständen gehört. Diese Ähnlichkeitsbeziehung nehmen wir aber sicher nicht immer wahr, wenn wir wahrnehmen, dass ein Gegenstand eine bestimmte Eigenschaft hat.

Wir nehmen außerdem an, dass Eigenschaften kausal relevant sind. Stellen Sie sich vor, dass ein Kirchenfenster aufgrund des Gesangs der Sopranistin zerspringt. In diesem Fall sagen wir, dass der Gesang der Sopranistin aufgrund seiner Tonhöhe das Fenster zerspringen lässt und nicht aufgrund seiner Melodie. Der Gesang ist also Ursache eines Ereignisses aufgrund bestimmter Eigenschaften, die er hat. Manche Philosophen würden sogar weiter gehen und Eigenschaften generell als kausale Kräfte verstehen und über ihre Wirkungen individuieren. Aber es genügt, wenn wir annehmen, dass manche Eigenschaften kausal relevant sind. Der Nominalist hat auch hier Schwierigkeiten mit einer Erklärung. Für ihn besteht die Eigenschaft eines Gegenstandes ja darin, dass dieser Gegenstand Element einer Menge von einander ähnlichen Gegenständen ist. Doch diese Ähnlichkeitsbeziehung zu anderen Gegenständen kann sicher nicht erklären, warum der Gegenstand bestimmte Wirkungen hervorruft.

Die Bilanz für den Nominalismus sieht nicht gut aus. Der Nominalismus ist zwar ontologisch sparsamer als der Universalienrealismus, weil er nur eine Art von Entitäten (Einzeldinge) annimmt. Der Nominalismus hat aber weniger Erklärungskraft als der Universalienrealismus. Er kann die Unterscheidung zwischen zutreffenden Prädikaten und echten Eigenschaften eines Gegenstandes nicht erklären. Er kann keinen ontologischen Grund für das Zutreffen eines Prädikats auf einen Gegenstand nennen. Der Nominalismus kann die Wahrnehmbarkeit von Eigenschaften nicht erklären und er versagt auch bei der Erklärung der kausalen Relevanz von Eigenschaften. Damit scheint sich der Universalienrealismus eindeutig in der besseren Position zu befinden.

Man kann jedoch nicht darüber hinwegsehen, dass der Universalienrealismus eigene Schwierigkeiten hat, und zwar insbesondere mit seiner inneren Kohärenz und Plausibilität. Ich möchte hier auf zwei Einwände eingehen, die von nominalistischer Seite immer wieder gegen den Universalienrealismus erhoben werden. Erstens muss man sich einmal in aller Deutlichkeit vor Augen führen, wie eigenartig die Existenz von Universalien in verschiedenen

Einzelndingen ist. Nehmen wir beispielsweise zwei Dinge, die exakt die gleiche – sagen wir gelbe – Farbe haben. Diese beiden Dinge können ein ganzes Stück weit im Raum voneinander entfernt sein. Der Universalienrealist muss nun behaupten, dass exakt dieselbe Gelbheit vollständig in jedem der beiden Dinge präsent ist. Die Universalie gelb ist also an verschiedenen Orten präsent und weist dazwischen Lücken auf. Wie kann aber ein und dasselbe Ding an verschiedenen Orten zugleich präsent sein, ohne dass es in den dazwischen liegenden Orten präsent ist? Die Platonisten platzieren deshalb Eigenschaften prinzipiell außerhalb von Raum und Zeit, dann ergibt sich auch nicht das Problem der multiplen Lokalisierung. Der Platonismus kann jedoch, wie wir gesehen haben, nicht erklären, warum Universalien wahrnehmbar und kausal relevant sind. Einmal ganz abgesehen davon, dass er eine Welt abstrakter Gegenstände außerhalb von Raum und Zeit annehmen muss. Wenn der Universalienrealist jedoch Aristoteliker ist und behauptet, dass Universalien nur in den raumzeitlichen Dingen existieren können, stellt sich das **Problem der multiplen Lokalisierung** in aller Schärfe. Doch gibt es hier wirklich ein Problem? Es ist klar, dass Einzelndinge nicht an verschiedenen Orten gleichzeitig getrennt voneinander existieren. Das ist ein Merkmal von Einzelndingen. Universalien erfüllen dieses Merkmal nicht, da sie multipel lokalisiert sind. Aber das zeigt doch nur, dass Universalien eben keine Einzelndinge sind! Man darf das Merkmal von Einzelndingen nicht zum generellen Merkmal aller Entitäten machen. Wenn man sich das vor Augen hält, dann verlieren die Universalien zumindest ein bisschen von ihrer Sonderbarkeit.

Eine zweite Schwierigkeit des Universalienrealismus betrifft die eigentümliche Instantiierungsbeziehung zwischen Einzelnding und Universalie. Die Existenz von Einzelnding und Universalie allein genügt nicht, damit man sagen kann, dass das Einzelnding die Universalie instantiiert. Ein Beispiel kann das illustrieren. Nehmen Sie an, dass zwei Einzelndinge, ein Teller und eine Tasse, sowie zwei Universalien, Eckigkeit und Rundheit, existieren. Das lässt offen, ob der Teller rund und die Tasse eckig ist oder ob der Teller eckig und die Tasse rund ist. Um festzulegen, welches von beiden Dingen rund und welches eckig ist, muss auch noch gesagt werden, zwischen welchem Ding und welcher Universalie ein Instantiierungsverhältnis besteht. Der Teller ist rund, wenn der Teller die Universalie der Rundheit instantiiert; er ist dagegen eckig, wenn er die Universalie der Eckigkeit instantiiert. Doch wie soll man als Universalienrealist die Beziehung der Instantiierung verstehen? Wenn man sie selbst als relationale Universalie auffasst, ergibt sich ein Regressproblem (auf das bereits Aristoteles mit seinem Argument des Dritten Mannes aufmerksam gemacht hat).

Damit der Teller rund ist, muss der Teller die Universalie der Rundheit instantiieren. Damit er diese Universalie instantiiert, muss er die Instantiierungsrelation instantiieren usw. Jede Universalie muss durch eine weitere relationale Universalie an das Einzelding gebunden werden und so ergibt sich ein infinites **Instantiierungsregress**, der beweist, dass die Beziehung zwischen Ding und Eigenschaft so gar nicht erklärt werden kann. Es gibt jedoch einen Ausweg für den Universalienrealisten aus diesem Problem. Er muss einfach annehmen, dass die Instantiierungsbeziehung keine Universalie ist, sondern eine andersartige fundamentale Bindung (Kitt) zwischen Einzeldingen und Universalien. Allerdings hat diese Lösung ihren Preis: Sie muss jetzt neben Einzeldingen und Universalien noch eine dritte Art von fundamentalen Entitäten annehmen – die Instantiierungsbeziehung. Der Universalienrealismus ist also eine zwar erklärungsstarke, aber ontologisch wenig sparsame Theorie.

Hier ist nun der Punkt erreicht, an dem die Nominalisten zurückschlagen, und zwar mit der folgenden These: Es ist zwar richtig, dass der extreme Nominalismus (der nur Einzeldinge und deren Ähnlichkeiten annimmt) deutliche Defizite in seiner Erklärungsleistung aufweist. Aber das gilt nicht für moderate Formen des Nominalismus. Ein moderater Nominalist gesteht zu, dass es wirkliche Eigenschaften in den Einzeldingen gibt. Allerdings versteht er diese Eigenschaften nicht als Universalien, sondern als partikularisierte Eigenschaften. Der moderate Nominalist hält also an der Behauptung fest, dass es nur einzelnes in der Welt gibt, aber er lässt neben Einzeldingen eben auch partikuläre Eigenschaften zu. Greifen wir das Eingangsbeispiel wieder auf. Stellen Sie sich noch einmal den kirschroten VW Golf und die kirschrote Kirsche vor. Der moderate Nominalist behauptet, dass beide rot sind, dass aber die Röte des Golfs von der Röte der Kirsche numerisch verschieden ist. Beide partikulären Eigenschaften sind nur exakt ähnlich. Es ist sehr nahe liegend, partikuläre Eigenschaften als Teile eines Einzeldinges zu verstehen. Aber diese Vorstellung ist irreführend. Die Röte oder Gestalt an einem Einzelding ist kein Teil dieses Dinges. Denn Teile können immer auch abgetrennt vom Ganzen, dessen Teile sie sind, existieren. Mauersteine sind beispielsweise Teile einer Mauer. Selbst, wenn man die Mauer einreißt und sie damit aufhört zu existieren, bestehen die Mauersteine weiter. Partikuläre Eigenschaften sind dagegen unselbständig, sie können nur an dem Ding, dessen Eigenschaft sie sind, existieren. Der moderate Nominalismus ist eine sehr attraktive Alternative zum aristotelischen Universalienrealismus. Diese Position wurde auch philosophiegeschichtlich breit vertreten. Aristoteles war vermutlich in der Phase seiner *Kategorienschrift* Anhänger partikularisierter Eigenschaften (bevor er in seiner

Metaphysik zum Anhänger des Universalienrealismus wurde), Ockham, Locke, Berkeley und Hume, sowie Husserl in seinen *Logischen Untersuchungen* haben ähnliche Positionen vertreten.

Der moderate Nominalismus, der neben Einzeldingen auch partikularisierte Eigenschaften annimmt, kann die Erklärungsschwäche des extremen Nominalismus vollständig ausgleichen. Er ermöglicht die Unterscheidung zwischen echten Eigenschaften und bloß zutreffenden Prädikaten. Er erlaubt die Angabe eines ontologischen Grundes für die Wahrheit von Aussagen über ein Einzelding. Der Satz „Die Kirsche ist kirschrot“ wird wahr gemacht dadurch, dass diese Kirsche die partikularisierte Eigenschaft der Kirschröte hat. Partikularisierte Eigenschaften sind wahrnehmbar und können auch kausale Relevanz haben. Schließlich erklären sie auch, warum verschiedene Einzeldinge einander gleichen können. Sie tun das, wenn diese Einzeldinge partikularisierte Eigenschaften haben, die einander exakt ähnlich sind.

Wie sieht nun die Bilanz in der Debatte zwischen Universalienrealismus und moderatem Nominalismus aus? Wenn man als Nominalist neben Einzeldingen auch partikularisierte Eigenschaften annimmt, steht man offenbar gegenüber dem Universalienrealismus an Erklärungskraft nicht zurück, ist aber ontologisch viel sparsamer, weil man daran festhalten kann, dass es nur einzelnes in der Welt gibt. Der moderate Nominalist ist weder auf die Annahme von Universalien noch auf die Annahme einer fundamentalen Verbindung zwischen Einzeldingen und Universalien verpflichtet. Selbst wenn er annimmt, dass Einzeldinge keine Bündel aus partikularisierten Eigenschaften sind, sondern einer zugrunde liegenden Substanz inhärieren, so muss man dennoch nicht auf eine zusätzliche Instantiierungsrelation zurückgreifen. Dass ein Einzelding die Eigenschaften hat, die es hat, ergibt sich nämlich allein aus dem Einzelding und den partikularisierten Eigenschaften. Diese Eigenschaften können nämlich im Gegensatz zu Universalien nur an diesem einen Ding vorkommen. Wenn man also Ockhams Rasiermesser anlegt, so scheint der moderate Nominalismus am besten abzuschnelden.

Leider ist die Abwägung zwischen den beiden konkurrierenden Ansätzen nicht ganz so einfach, wie es zunächst aussieht. Der Universalienrealismus hat nämlich entgegen dem ersten Anschein doch eine stärkere Erklärungskraft. Das wird deutlich, wenn man sich die Merkmale von Ähnlichkeitsbeziehungen ansieht. Der moderate Nominalismus kann zwischen exakter

und hinlänglicher Ähnlichkeit unterscheiden. Für exakte Ähnlichkeit gilt Transitivität. Wenn zwei partikuläre Eigenschaften a und b einander exakt gleichen und b und c sich ebenfalls exakt gleichen, dann gleichen sich auch a und c exakt. Diese Transitivität gilt jedoch nicht bei bloß hinlänglicher Ähnlichkeit. Wenn sich a und b hinlänglich ähneln und wenn dies auch für b und c gilt, dann kann es dennoch der Fall sein, dass sich a und c gar nicht ähneln. Der moderate Nominalismus kann für diese Tatsache keine Erklärung geben. Der Universalienrealist kann aber eine solche Erklärung geben, weil er Ähnlichkeit immer als partielle Identität von Eigenschaften versteht. Danach sind zwei Dinge exakt ähnlich, wenn sie alle ihre Eigenschaften teilen. Sie sind hinlänglich ähnlich, wenn sie ihre Eigenschaften teilweise gemeinsam haben. Und sie sind einander gar nicht ähnlich, wenn sie keine gemeinsamen Eigenschaften besitzen. Hier ist die Erklärung der Transitivität exakter Ähnlichkeit und der Nicht-Transitivität hinlänglicher Ähnlichkeit mit Hilfe von Beispielen:

FOLIE

In der oberen Reihe besteht zwischen allen aneinandergrenzenden Figuren hinlängliche Ähnlichkeit, nicht jedoch zwischen der ersten und der letzten Figur, weil es zwischen ihnen keine gemeinsamen Eigenschaften gibt. In der unteren Reihe besteht zwischen allen aneinandergrenzenden Figuren exakte Ähnlichkeit und genauso auch zwischen der ersten und der letzten Figur, weil sie alle ihre Eigenschaften gemeinsam haben.

Die Abwägung zwischen dem aristotelischen Universalienrealismus und dem moderaten Nominalismus wird also auf eine schwierige Abwägung zwischen Erklärungskraft und ontologischer Sparsamkeit hinauslaufen. Aber das schließt nicht aus, dass es rationale Gründe gibt, eine der beiden Positionen vorzuziehen. Die Argumente haben jedoch eindeutig gezeigt, dass sowohl der radikale Nominalismus als auch ein platonischer Universalienrealismus als Positionen unterlegen sind.

Damit komme ich noch einmal auf meine Einleitung zurück. Meine Ausgangsthese lautete, dass Metaphysik nicht von einer Welt hinter der wahrnehmbaren Wirklichkeit handeln muss. Dass sie wissenschaftlich und rational betrieben werden kann. Dass sie unverzichtbar ist und dass sie gegenüber anderen philosophischen Disziplinen nicht nachgeordnet ist. Das von mir gewählte Beispiel aus der Ontologie kann diese These stützen. Die Frage, ob die Welt vollständig aus Einzelnem besteht oder auch Allgemeines in ihr vorkommt, handelt durchaus

von der Welt, die wir wahrnehmen können. Wie das Beispiel hoffentlich überzeugend gezeigt hat, sind die fraglichen Positionen rational und mit Hilfe von Argumenten bewertbar. Dass die Klärung ontologischer Grundsatzfragen unverzichtbar ist, kann ich hier nicht zeigen. Ein solcher Nachweis würde erfordern, dass man die Relevanz ontologischer Positionen für die Philosophie im Allgemeinen zeigt. Aber ich bin felsenfest davon überzeugt, dass ontologische Positionen diese Relevanz haben. Und was den Platz der Metaphysik in der Philosophie betrifft, so ist es ganz klar, dass jede philosophische Disziplin auch ontologische Festlegungen beinhaltet. Man kann also weder Erkenntnistheorie noch Sprachphilosophie betreiben, ohne sich auf fundamentale erkenntnistheoretische oder sprachphilosophische Entitäten festzulegen. Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie ohne Metaphysik ist ein Ding der Unmöglichkeit. Das sollte uns klarmachen, dass es sich bei der Metaphysik keineswegs um ein antiquiertes Paradigma der Philosophie handelt. Philosophie ohne Metaphysik ist keine ernsthafte Philosophie. Das gegenwärtige Wiedererstarken der Metaphysik im Bereich der analytischen Philosophie ist deshalb ein positives Zeichen.