

METAPHYSICA

INTERNATIONAL JOURNAL FOR ONTOLOGY & METAPHYSICS

Editors: RAFAEL HÜNTELMANN (Cologne)
UWE MEIXNER (Regensburg) • ERWIN TEGTMEIER (Mannheim)

Volume 2 (2001) • No. 1

Articles

PETER VAN INWAGEN

‘I am Elizabeth Anscombe’ is Not an Identity Proposition 5

UWE MEIXNER

Die Neue Monadologie/The New Monadology 9

KÄTHE TRETTIN

Ontologische Abhängigkeit in der Tropentheorie 23

DANIEL VON WACHTER

Die Notwendigkeit der Existenz Gottes 55

MARIANNE SCHARK

Über die „Aporie der Veränderung“ 81

Authors' Addresses: Prof. Dr. Peter van Inwagen, Department of Philosophy, The University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana 46556-5639 · Prof. Dr. Uwe Meixner, Upfkofen 35, D-84066 Mallersdorf · Dr. Käthe Trettin, Merianstraße 30, D-60316 Frankfurt am Main · Dr. Daniel von Wachter, Delpstr. 31, D-81679 München · Marianne Scharck M.A., Scharnhorststr. 8, D-10115 Berlin.

Editors' Addresses: Rafael Hüntelmann, Habichtweg 35, D-51429 Bergisch Gladbach; huentelmann@Metaphysica.de · Professor Dr. Uwe Meixner, Institut für Philosophie der Universität Regensburg, D-93040 Regensburg; meixner@Metaphysica.de · Professor Dr. Erwin Tegtmeier, Philosophisches Seminar der Universität Mannheim, 68131 Mannheim; tegtmeier@Metaphysica.de

Editorial Office: Rafael Hüntelmann, Habichtweg 35, D-51429 Bergisch Gladbach, Tel. (02204) 981 677; Fax. (02204) 981 676, e-mail: redaktion@Metaphysica.de

Guidelines for submitting articles: Articles should be written on a computer (compatible with WinWord 6.0 or lower, line spacing 1.5; type-size 12 pt) and submitted with three hard-copies and one disk with file (or as an e-mail attachment) to the Editorial Office of the Journal METAPHYSICA. The text should be no longer than 20 pages, including an abstract in English. The languages of publication are English and German. For previously published articles, the authors must ensure that no copyright is infringed. All articles submitted will be refereed on an anonymous basis. We cannot accept any liability for unsolicited manuscripts. They will not be sent back unless the author makes an explicit request and provides return postage. This journal does not publish reviews.

Website: www.Metaphysica.de

Frequency of publication: METAPHYSICA is published in two volumes annually. The price of a single volume is DEM 44.00 (EUR 22.50), in subscription DEM 76,00 (EUR 39,00) plus postage and dispatch costs. Order from: Verlag J.H. Röll GmbH, PO Box 9, D-97335 Dettelbach, Germany.

© 2001 J.H. Röll GmbH, Dettelbach. All rights reserved.

ISSN 1437-2053

METAPHYSICA

INTERNATIONAL JOURNAL FOR ONTOLOGY & METAPHYSICS

Editorial Board

LAIRD ADDIS • IOWA, USA

DAVID ARMSTRONG • SYDNEY, AUSTRALIA

SIGMUND BONK • REGENSBURG, GERMANY

BOJAN BORSTNER • MARIBOR, SLOVENIA

PAUL BURGER • BASEL, SWITZERLAND

REINHARDT GROSSMANN • BLOOMINGTON, USA

HERBERT HOCHBERG • AUSTIN, USA

INGVAR JOHANSSON • UMEA, SWEDEN

CHRISTIAN KANZIAN • INNSBRUCK, AUSTRIA

WOLFGANG KÜNNE • HAMBURG, GERMANY

KEVIN MULLIGAN • GENÈVE, SWITZERLAND

FREDERIC NEF • RENNES, FRANCE

JERZY PERZANOWSKI • TORUN/KRAKÓW, POLAND

ALVIN PLANTINGA • NOTRE DAME, USA

MATJAŽ POTRČ • LJUBLJANA, SLOVENIA

CHRISTOF RAPP • TÜBINGEN, GERMANY

RICHARD SCHANTZ • SIEGEN, GERMANY

HANS-PETER SCHÜTT • KARLSRUHE, GERMANY

JOHANNA SEIBT • AUSTIN, USA

RALF STOECKER • BIELEFELD, GERMANY

KÄTHE TRETTIN • FRANKFURT A.M., GERMANY

HERMANN WEIDEMANN • MÜNSTER, GERMANY

PETER VAN INWAGEN

‘I am Elizabeth Anscombe’ is Not an Identity Proposition

One would normally suppose that when I utter the word ‘I’ (in felicitous, everyday circumstances, as when I say to my wife, „I tried to call him, but I only got his answering-machine“ — or when I write the very sentence that contains this parenthesis), I refer to something — that „something“ being, of course, myself. Many philosophers, however, would deny this. One obvious reason for denying that when I utter the word ‘I’ I refer to myself is this: there are no such things as persons (which is what I should be if I existed), and I therefore can’t have referred to one of them. Some philosophers endorse the position that there are no such things as persons as a consequence of some very general metaphysical view, one that entails that all those things that are normally thought of as individual things are in some sense unreal: Parmenides, Spinoza, the Absolute Idealists, the adherents of certain Eastern religions, Bertrand Russell (at some points in his career), Peter Unger (at some points in his career). Others would deny that there are persons for some reason peculiar to persons. Hume, or so I interpret him, held that if there were such a thing as myself, I should be able to find it in introspection, and I find no suitable referent for the word ‘I’ when I enter most intimately into what I call myself. What I find in introspection are impressions and ideas that would be qualities of the referent of ‘I’ if it had one; but since (I find) there is nothing „in there“ to be the referent of the word, I must conclude that there are only the impressions and ideas, free-floating qualities that inhere in no underlying substance.

I will not in this essay discuss the position of those philosophers who deny that there are such things as persons. I want to consider

instead a well-known argument for the conclusion that, although there are persons, I do not refer to one of them when I utter 'I' — an argument for the conclusion that, although there is such a thing as myself, I do not refer to it when I say 'I'. The argument I propose to consider is to be found in Elizabeth Anscombe's essay „The First Person.“¹ Professor Anscombe's position is that it is not the function of the word 'I' to refer; the word is thus unlike 'the present king of France', which is in the denoting business but is a failure at it; rather, the word, despite the fact that it can be the subject of a verb or (usually in its objective-case guise, 'me') the object of a verb, is not in the denoting business at all. Thus, for Hume (and for Parmenides et al.), the word 'I' refers to nothing in the way 'the present king of France' refers to nothing; for Anscombe, the word 'I' refers to nothing in a way more like the way in which 'if' and 'however' refer to nothing.

Some of Anscombe's conclusions in „The First Person“ seem to me to be correct. I think she is successful in showing that 'I' is not a proper name that each person uses for himself. (I will follow her lead in using masculine third-person pronouns to make generalizations about persons; if she doesn't object to this practice, who am I revise the language of her arguments in the interests of political correctness?) She argues persuasively for the conclusion that if a language did not have first-person singular pronouns — or something equivalent, like the Latin inflections '-o' and '-m' —, one could not introduce the first-person singular into that language by introducing a proper name that each person used for himself and for no one else. She points to difficulties in classifying 'I' grammatically, and perhaps these difficulties are real. She points out, correctly I think, that if 'I' refers, it does so without any need for help from a classifier — unlike, for example, the demonstrative pronouns.² But none of these excellent points and true conclusions lends any support to the thesis that when say 'I' I do not refer to myself.

¹ G.E.M. ANSCOMBE, *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers, Volume II* (Minneapolis: the University of Minnesota Press, 1981), pp. 21-36. The essay originally appeared in Samuel Guttenplan (ed.), *Mind and Language: Wolfson College Lectures 1974* (Oxford, 1975).

² But it is not unique in having this property: 'here' and 'now' would seem also to have it — at least if there are such things as places and times.

Die neue Monadologie

Bewußtsein ist eine Relation — x hat Bewußtsein von y —, deren erstes Relatum, x , etwas Individuelles ist, das weder ein Ereignis, noch ein physisches Objekt, noch ein Abstraktum ist. Denn weder *für ein Ereignis, noch für ein physisches Objekt, noch für ein Abstraktum kann etwas sein.*

2. Die Kausalität von Individuen, sofern sie ein aktives Verwirklichen meint — Individuum x macht y wirklich —, ist ebenfalls eine solche Relation: eine Relation, deren erstes Relatum etwas Individuelles ist, das weder ein Ereignis noch ein physisches Objekt, noch ein Abstraktum ist. Denn Ereignisse, physische Objekte und Abstrakta sind wesentlich *passiv*.

3. Fälle von Bewußtsein kommen vor, ebenso wie Fälle individuellen Wirklichmachens.

4. Also gibt es etwas, das Subjekt von Bewußtsein, und etwas das Subjekt individuellen Verwirklichens ist, das individuell, aber weder ein Ereignis, noch ein physisches Objekt, noch ein Abstraktum ist.

5. Es gibt einen *umfassenden Konflikt* der Realisation.

6. Also gibt es viele Subjekte individuellen Verwirklichens, und wegen 2. sind alle diese Subjekte weder ein Ereignis, noch ein physisches Objekt, noch ein Abstraktum. Sie mögen „handelnde Substanzen“ — *substantiae agentes* — heißen.

7. Alles, was *vorkommt*, ist ein Ereignis, oder ein physisches oder psychisches Objekt als Konstituente eines Ereignisses.

8. Was Subjekt von Verwirklichung oder von Bewußtsein ist, ist auch kein psychisches Objekt. Denn auch *für* psychische Objekte ist nichts, und auch sie sind wesentlich *passiv*.

9. Mithin folgt, daß handelnde Substanzen nicht vorkommen (wegen 6., 7. und 8.).

10. Was nicht vorkommt, kann dennoch *existieren*; es ist nur nicht *in der Welt*, d.h. es ist nicht *im Gesamtzusammenhang der realen Ereignisse*.

11. Handelnde Substanzen *existieren*, da sie ja verwirklichen, aber sie sind *außer der Welt*.

12. Handelnde Substanzen *erscheinen* jedoch in der Welt *in ihren Taten*, d.h. in den Ereignissen, die sie verwirklichen. Sie sind aber nicht ihre Taten, noch gehen sie in ihnen auf (sie sind nicht auf sie reduzierbar), denn sonst *kämen sie vor* (was 9. widerspräche).

13. Viele, wenn nicht alle handelnden Substanzen haben auch eine nicht von ihnen hervorgebrachte Erscheinung, gewissermaßen ihren Anker in der Welt, durch den sie wirken: ihren Körper, ein gewisses physisches Objekt.

14. Ich bin eine handelnde Substanz, die in ihren Taten und in ihrem Körper erscheint.

15. Viele Ereigniskomplexe und Komplexe physischer Objekte in der Welt sind signifikant *wie meine eben genannten Erscheinungen*.

16. Also entsprechen diesen Vorkommnissen viele handelnde Substanzen *wie ich*, nämlich *als in den Vorkommnissen Erscheinende*: Sie erscheinen in einem Körper, der, wenn auch verschieden von meinem, signifikant wie der meine ist; sie erscheinen in Taten, die, wenn auch verschieden von meinen, signifikant wie die meinen sind.

17. Ich bin Subjekt von Bewußtsein.

18. Mithin folgt mit 15. in Analogie zu 16., daß es viele Subjekte *wie ich* von Bewußtsein gibt, eben dieselben die handelnde Substanzen *wie ich* sind. Sie mögen „menschliche Substanzen“ — *substantiae humanae* — heißen. Und das sind *wir*.

19. Subjekte von Bewußtsein überhaupt seien als „denkende Substanzen“ — *substantiae cogitantes* — bezeichnet, wobei hinzuzufügen ist, daß man bei „denken“ (*cogitare*) nicht im engen Sinn an abstraktes Denken denken darf, sondern an das Vollführen und Erleiden von Bewußtseinsaktualitäten überhaupt, wozu z.B. auch *Fühlen* gehört.

20. Nach der Analogie zu *uns* zu schließen, gibt es viele nicht-menschliche handelnde und denkende Substanzen.

21. Daß es handelnde Substanzen gibt, die keine denkenden sind, ist wahrscheinlicher als daß es denkende Substanzen gibt, die keine handelnden sind; denn das Handeln scheint für Substanzen wesentlicher zu sein als das Denken.

22. Wenn man — wie man sollte — davon absieht, gewisse physische Objekte als „Substanzen“ zu bezeichnen, dann gibt es keinen Grund, Substanzen anzunehmen, die weder denken noch handeln.

23. Denkende Substanzen sind (wegen 1. und 8.), wie handelnde Substanzen, weder Ereignisse, noch physische oder psychische Objekte, noch Abstrakta. Sie kommen also nicht vor (wegen 7.). Dennoch *existieren* sie (auch solche von ihnen, die womöglich nicht handeln), da sie Bewußtsein haben. Doch sind sie *außer der Welt*.

24. Denkende Substanzen *erscheinen* in einem Teil der Welt: in ihrem jeweiligen *Bewußtseinsstrom*, einem realen Ereignis.

25. Alles, was *als es selbst* einer denkenden Substanz bewußt ist, ist als Teil oder Konstituente in ihrem Bewußtseinsstrom, und darum in der Welt.

26. Da denkende Substanzen nicht vorkommen (23.), nicht in der Welt sind, haben sie folglich kein Bewußtsein von sich selbst *als sie selbst* (kein *unmittelbares* Bewußtsein von sich). Sie haben aber Bewußtsein von sich selbst in partieller Repräsentation, „wie in einem Spiegel“: sie sind in gewisser Weise *intentional* in ihrem Bewußtseinsstrom *enthalten*. (Was *intentional* enthalten ist, braucht nicht *als Bestandteil* enthalten zu sein.)

27. Der Bewußtseinsstrom einer denkenden Substanz, die *wie ich* ist, ist eine Erscheinung von ihr, die zum Teil ihre Tat ist, zum (größeren) Teil nicht. Insoweit unsere Bewußtseinsströme nicht unsere Taten sind, ähneln sie unseren Körpern, die, wie in 13. gesagt, ebenfalls nicht von uns hervorgebracht sind.

28. Menschliche Substanzen haben demnach drei Erscheinungen: die Summe ihrer Taten (ein Ereignis), ihren Bewußtseinsstrom (ein Ereignis), ihren Körper (ein physisches Objekt, also eine Konstituente von Ereignissen). Die Summe ihrer Taten und ihr Bewußtseinsstrom überschneiden sich (haben gemeinsame Teilereignisse), und manche ihrer Taten sind wie ihr Körper und wie sie selbst intentionaler Gehalt ihres Bewußtseinsstroms (insofern *mittelbar* bewußt); ihr Körper aber ist stets Konstituente ihrer *äußeren* Taten. (Als dritte Erscheinung einer menschlichen Substanz könnte man auch anstelle ihres Körpers die Summe ihrer körperlichen Vorgänge ansehen; in dieser Summe ist der Körper der Substanz als Konstituente integriert.)

29. *Die Welt für* eine denkende Substanz ist ihr Bewußtseinsstrom und alles, was *als Bestandteil* (Konstituente oder Teil) oder aber *intentional* darin enthalten ist. Es gibt keinen Grund, anzunehmen, daß *die Welt für* eine denkende Substanz *die Welt* sei und alles, was als

Bestandstück in dieser enthalten ist. Aber zweifelsohne: Nur *mittels der Welt für mich* erkenne ich *die Welt*, ihre Teile und Konstituenten, soweit ich sie erkenne. (Der erkenntnismäßige Kontakt zur physischen Welt beruht darauf, daß viele, wenn auch nicht alle, *bloß intentionalen* Objekte für eine denkende Substanz — d.h. Objekte, die ihr nicht unmittelbar bewußt sind, sondern nur mittelbar — tatsächlich Konstituenten oder Teile der Welt sind.)

30. Manche handelnde Substanzen, insbesondere die menschlichen Substanzen, sind *frei*, d.h. sie haben manchmal beim Verwirklichen ihnen freistehende Alternativen. Doch kann eine handelnde Substanz auch *keine Alternative* haben (sondern „nur einen Weg“).

31. Ist eine handelnde Substanz keine denkende Substanz, dann liegt es nahe, daß sie nicht frei ist. Ist eine handelnde Substanz aber eine denkende, dann liegt es umgekehrt nahe, daß sie frei ist. Denn zu was Bewußtsein, wenn das handelnde Subjekt niemals ihm freistehende *nichtindifferente* Alternativen hat, also niemals die Wahl hat, etwas zu seinem relativen Vorteil oder aber etwas zu seinem relativen Nachteil zu tun? (Wo Bewußtsein, da Rationalität, wenn auch noch so primitive; wo aber Rationalität, da auch Freiheit, wenn auch noch so beschränkte.)

32. Die Einheit der Welt, d.h. der Gesamtheit aller realen Ereignisse, und deshalb auch all dessen, was durch reale Ereignisse mitgegeben ist, ist konstituiert durch die Einfügung aller realen Ereignisse in einen und denselben *zeitlich lückenlosen* und *inhaltlich überall ungeschmälernten* Gesamtzusammenhang (der also anders ist als mein Bewußtseinsstrom, beispielsweise), der durch eine einende naturgesetzliche Ordnung vollständig durchdrungen wird.

33. Und dies alles bei überwältigender Fülle: Die Welt ist ein Kosmos.

34. Daß es reale Ereignisse gibt und daß ihre Gesamtheit die eben geschilderte Gestalt hat, ist kontingent und bedarf einer Erklärung.

35. Wenn mit dem Glanz des Kosmos' nicht widersinnigerweise seine *letztliche* Unverständlichkeit gepaart ist, dann ist Dasein und *Fülle-Einheit* der Welt kein grundloses Faktum.

36. Also gibt es eine Erklärung für das Dasein und die Fülle-Einheit der Welt.

Ontologische Abhängigkeit in der Tropentheorie

1. Einleitung

Ein wesentlicher Bestandteil ontologischer Untersuchungen ist die kategoriale Analyse, das heißt, die Bestimmung irreduzibler Entitäten. Resultat solcher Analysen sind traditionellerweise Kategorienschemata oder -listen, die angeben, aus welchen elementaren Komponenten das Seiende besteht. Aber Komponenten allein sagen noch nicht allzu viel über die Komposition aus. Was in einer ontologischen Untersuchung hinzukommen sollte, ist eine Analyse der möglichen Verbindungen und Beziehungen zwischen den Kategorien.

Ontologien, die den Verbindungen und Beziehungen die gebührende Aufmerksamkeit widmen, sind in der Regel universalienrealistisch. Relationen werden, neben Eigenschaften, als Subkategorie der Universalien bestimmt und als reale Entitäten angenommen. Daneben gibt es in jüngerer Zeit Theorien, die bestimmten Kompositionen aus verschiedenen Kategorien, etwa Sachverhalten oder Tatsachen, selbst einen kategorialen Status einräumen.

Im Unterschied zu den vorgenannten Theorien möchte ich die Frage nach Verbindung und Beziehung auf dem Hintergrund einer partikularistischen *und* realistischen Ontologie diskutieren. Sie basiert auf der Kategorie der *Trope*. Tropen sind partikuläre Eigenschaften oder individuelle Qualitäten. Das Rot dieser Rose, die Schwere jenes Steins, Theos Traurigkeit, die Weisheit des Sokrates, mein Sitzen in diesem Sessel — all dies sind Beispiele für Tropen. Ich werde hier jedoch nicht im allgemeinen für eine Tropen-Ontologie argumentieren, sondern unterstelle einfach, daß dies eine legitime Möglichkeit der ontologischen Rekonstruktion ist.¹ Worauf ich allerdings vorab hinweisen möchte, um die Brisanz der Frage nach den Relationen zu akzentuieren, ist das folgende: (1) Wer eine Tropen-Ontologie vertritt, kann

¹ Eine Skizze meiner Ontologie individueller Qualitäten findet sich in Trettin (2000).

nicht etwas Allgemeines einfach aus der Tasche ziehen, denn in der Tasche der Tropen-Ontologen befinden sich solche Dinge nicht. Dies betrifft nicht nur Relationen, sondern etwa auch Arten, Genera oder *determinables*. Wenn man sie in Anspruch nimmt, muß man sie tropentheoretisch rekonstruieren. Dies ist die Anforderung, die eine *partikularistische* Ontologie stellt. (2) Wer zudem seine Tropentheorie als eine realistische Ontologie versteht, kann nicht im Notfall oder bei besonders heiklen Fragen auf bloße Begriffe ausweichen, also bei Bedarf Nominalist oder Konzeptualist werden. Es ist deshalb zum Beispiel problematisch, rein formale Beziehungen *ohne weiteres* in Anspruch zu nehmen, so als ob man diese wunderbaren Dinge in jeder Ontologie gratis kriegen würde. Dies ist die Anforderung des *Realismus*.

Die Brisanz der Frage nach den Verbindungen und Beziehungen auf dem Hintergrund der Tropentheorie läßt sich daher so beschreiben: Sie muß eine den eben genannten Anforderungen entsprechende Idee der Verbindung, Verknüpfung oder Relation formulieren. Nun hat jedoch die Tropentheorie keine Kategorie der Relation. *Wie* also ist es möglich, falls es *überhaupt* möglich ist, die Verbindung oder Verknüpfung von Tropen ontologisch zu rekonstruieren?

Die Antwort, die ich im folgenden erläutern möchte, lautet: *Tropen sind dadurch miteinander verbunden oder aufeinander bezogen, daß sie ontologisch oder existentiell voneinander abhängig sind*. Es könnte allerdings sofort der Einwand erhoben werden, daß „Abhängigkeit“ doch wohl eine Relation ist — was denn sonst — und somit für eine Tropentheorie nichts gewonnen wäre. Dieser Einwand ist ernst zu nehmen, aber er läßt sich entkräften. Daher vorab meine weitere These: *Ontologische Abhängigkeit gehört keiner Kategorie an, sie ist transkategorial*. Meine Antwort würde somit, falls sie stichhaltig ist, zwei explikative Leistungen erbringen. Sie würde den Zusammenhang von Tropen, d.h. individuellen Qualitäten, erklären, und sie würde diesen Zusammenhang ontologisch begründen, ohne auf die Kategorie der Relation angewiesen zu sein.

Was also ist ontologische Abhängigkeit? Ich werde zunächst einige Definitions- und Erläuterungsvorschläge aus der neueren Diskussion referieren, um anschließend meinen eigenen Vorschlag zu präsentieren.

2. *Ontologische Abhängigkeit in der Diskussion*

Peter Simons, Kevin Mulligan und Ingvar Johansson haben sich in jüngerer Zeit explizit zu dieser Thematik geäußert, zum Teil ausdrücklich im Hinblick auf eine Tropen-Ontologie, und alle drei beziehen sich auf Edmund Husserls *Logische Untersuchungen*.² Ich beginne deshalb mit

2.1 *Husserl oder: Der „positive Gedanke der Abhängigkeit“*

Husserls III. Logische Untersuchung, die Grundzüge einer „Lehre von den Ganzen und Teilen“ entwickelt, geht aus von einer prominenten Aristotelischen Unterscheidung, dem „Unterschied zwischen selbständigen und unselbständigen Gegenständen“. Anders jedoch als Aristoteles, der dem abtrennbaren und selbständig Seienden eine absolute Priorität einräumte, interessiert sich Husserl nicht so sehr für das Abtrennbare, oder wie er sagt, das „Zerstückerbare“, sondern für „Qualitätsmomente“ und deren „besonders innige Zusammengehörigkeit“. Ihn interessiert das „Einheitsmoment“ eines ganzen Konkretums oder, wie er auch sagt, einer „Gesamtkomplexion“ (§13, 264). Diese aus der Psychologie und Phänomenologie stammenden Begriffe überträgt Husserl in das, was er „formale Ontologie“ nennt. Er möchte die interessanten Beobachtungen, insbesondere seines Lehrers Carl Stumpf, hinsichtlich der „wechselseitigen Unabtrennbarkeit“ etwa von Ausdehnung und Farbe, definieren. Ein erster Versuch lautet für *Abtrennbarkeit*: „In der ‚Natur‘ des Inhalts selbst, in seinem idealen Wesen, gründet keine Abhängigkeit von anderen Inhalten, er ist in seinem Wesen, durch das er ist, was er ist, unbekümmert um alle anderen.“ (§5, 239) „Und entsprechend“, schreibt Husserl, „liegt der Sinn der Unselbständigkeit in dem positiven Gedanken der Abhängigkeit. Der Inhalt ist seinem Wesen/seiner Natur nach an andere Inhalte gebunden, er kann nicht sein, wenn nicht mit ihm zugleich andere Inhalte sind.“ (§5, 239f)

² Ich zitiere Husserls *Logische Untersuchungen* im folgenden unter dem § sowie der Seitenzählung der im Meiner Verlag Hamburg von E. Ströker herausgegebenen *Gesammelten Schriften*, Band 3.

Dieser „positive Gedanke der Abhängigkeit“ wird dann im Fortgang der logisch-ontologischen Untersuchung analysiert als ein *Fundierungsverhältnis*, d.h., ein, wie Husserl sagt, „Verhältnis notwendiger Verknüpfung und Ergänzungsbedürftigkeit“. Husserls Definition der existentiellen Abhängigkeit lautet dann wie folgt:

(H) Kann wesensgesetzlich ein α als solches nur existieren in einer umfassenden Einheit, die es mit einem μ verknüpft, so sagen wir, es bedürfe ein α als solches der Fundierung durch ein μ , oder auch, es sei ein α als solches ergänzungsbedürftig durch ein μ . Sind demgemäß α_0 , μ_0 bestimmte in einem Ganzen verwirklichte Einzelfälle der im angegebenen Verhältnis stehenden Gattungen α bzw. μ , so nennen wir α_0 durch μ_0 fundiert. (§14, 267)

Formal könnte man die Definientia der Gattungsfundierung und der Einzelfall-Fundierung so schreiben:

- $(E\alpha \rightarrow E\mu)$
- $(E\alpha_0 \rightarrow E\mu_0)$

(Notwendigerweise, wenn ein individuelles Vorkommen der Gattung α existiert, dann existiert ein individuelles Vorkommen der Gattung μ .)

Husserls Definition ist bahnbrechend für eine Tropen-Ontologie. Denn gerade die Unselbständigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit der Momente oder, wie er auch sagt, „niedersten Gattungen der Teile“ bestimmen deren „innigen Zusammenhang“ und liefern so die Explikation des gesuchten Einheitsmoments eines Komplexes oder Ganzen (§23, 289). Die Fundierung oder das durch diese bewirkte Einheitsmoment ist jedoch keine Entität sui generis, die zu den fundierten und fundierenden Teilen oder Momenten hinzutritt. Husserl wendet sich ausdrücklich gegen „die Ansicht“, die von der „vermeintlichen Selbstverständlichkeit“ ausgeht, „daß, wo immer zwei Inhalte ein reales Ganzes bilden, ein eigener Teil (das Einheitsmoment) da sein müsse, der sie aneinander knüpfe“ (§22, 287). Damit vermeidet Husserl das notorische Regreßproblem oder wie er sagt, „die unendliche Verwicklung der Teilverhältnisse, die eine unendliche Verwicklung von Einheitsmomenten, und zwar in jedem Ganzen, zu fordern scheint“ (§22, 287). Einheit ist für ihn kein materialer, aber auch kein formaler Begriff, sondern ein „kategoriales Prädikat“.

Die Notwendigkeit der Existenz Gottes¹

Die Welt könnte auch ohne Wladimir Putin sein. Schon schlicht deshalb, weil es passieren hätte können, daß er nie zur Welt gekommen wäre. Hätten sich seine Eltern nie getroffen, wäre es nie zu seiner Geburt gekommen. Es ist auch schon deshalb wahr, daß die Welt ohne Wladimir Putin sein könnte, weil er, wie wir alle, sterben könnte. Sein Tod ist möglich und würde nicht das Ende der Welt bedeuten.

Gott soll gemäß der Auffassung vieler Theisten in dieser Hinsicht anders sein. In der christlichen Tradition zum Beispiel wurde oft die Auffassung vertreten, Gott existiere notwendigerweise, will sagen, daß eine Welt ohne Gott — anders zum Beispiel als eine Welt ohne Wladimir Putin — keine mögliche Alternative zur wirklichen Welt darstellt. Anselm von Canterbury zum Beispiel sagt in diesem Sinne, Gottes Nichtexistenz sei „undenkbar“:

Du, Herr, mein Gott, existierst so wahrhaft, daß Deine Nichtexistenz undenkbar ist. [...] Bei allen Dingen mit Ausnahme von Dir ist denkbar, daß sie nicht existieren. Du besitzt somit am wahrhaftigsten von allem Sein und besitzt daher Sein im höchsten Maße. Denn alles andere, was existiert, existiert nicht so wahrhaft und hat daher in geringerem Maße Sein. (*Proslogion*, Kap. 3, Übs. D.v.W.)²

Statt von der „Undenkbarkeit“ der Nichtexistenz Gottes spricht Anselm in seiner erläuternden Antwort auf die Kritik von Gaunilo von Marmoutiers (Kap. 1) gleichbedeutend auch davon, daß Gott notwendigerweise („*ex necessitate*“) existiere, und davon, daß Gott nicht nicht existieren könne („*nec [...] posset non esse*“). Ich nehme daher an, daß bei Anselm die Aussagen „Gottes Nichtexistenz ist undenk-

¹ Die vorliegende Arbeit wurde mit Unterstützung eines Stipendiums im Rahmen des Gemeinsamen Hochschulsonderprogramms III von Bund und Ländern über den Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) ermöglicht. Einem anonymen Gutachter von *Metaphysica* danke ich für wertvolle Hinweise und Kritik.

² „*Sic ergo vere es, Domine, Deus meus, ut nec cogitari possis non esse. [...] Et quidem quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse, quia quidquid aliud est, non sic vere, et idcirco minus habet esse.*“ (*Proslogion*, Kap. 3)

bar“ und „Gott existiert notwendigerweise“ gleichbedeutend sind. Was Anselm meint, wenn er sagt, es sei „undenkbar“, daß Gott nicht existiert, erläutert er dann genauer wie folgt:

Von allem kann gedacht werden, daß es nicht existiere, außer von dem Wesen, das Existenz [esse] im höchsten Maße besitzt. Von solchen und nur solchen Dingen kann nämlich gedacht werden, daß sie nicht existieren, die einen Anfang oder ein Ende haben, oder die aus Teilen zusammengesetzt sind, oder [...] die nicht als Ganzes an einem bestimmten Ort oder zu einer bestimmten Zeit existieren. Nur von einem solchen Ding ist es unmöglich zu denken, es existiere nicht, das weder Anfang noch Ende hat, das nicht aus Teilen zusammengesetzt ist, und das immer und überall nur als ein Ganzes aufzufassen ist. (*Antwort an Gaunilo*, Kap. 4, Übs. D.v.W.)³

Wenn Anselm sagt, Gottes Nichtexistenz sei undenkbar (m.a.W. Gott existiere notwendigerweise), meint er damit weder, daß es psychologisch unausweichlich sei zu denken, Gott existiere, noch, daß Existenz aus der Definition des Begriffes „Gott“ folge“ oder daß die Existenz Gottes „a priori“ oder „begrifflich“ zu erkennen sei. Anselm glaubt zwar — wie ich gleich erläutern werde —, daß Existenz aus der Definition des Begriffes „Gott“ folge und daß die Existenz Gottes a priori zu erkennen sei, aber das ist es nicht, wovon er spricht, wenn er sagt, Gottes Nichtexistenz sei undenkbar. Anselms Behauptung, daß die Existenz Gottes aus der Definition des Begriffes „Gott“ folge, ist unabhängig von seiner Behauptung, daß Gottes Nichtexistenz undenkbar und seine Existenz notwendig sei.

Im zweiten Kapitel des *Proslogion* erklärt er, daß „Gott“ bedeute „das größte denkbare Wesen“ („aliquid quo maius nihil cogitari potest“). Er führt dann aus, daß einem Wesen, daß nicht wirklich existiert, etwas fehle, d.h. daß es nicht das größte denkbare Wesen sei. Ein Wesen, das wirklich existiert, sei dadurch größer als ein Wesen, das nicht wirklich existiert. Es sei auszuschließen, daß das größte denkbare Wesen nicht existiere, denn dann wäre es nicht das größte denkbare

³ „[O]mnia tamen possunt cogitari non esse, praeter id quod summe est. Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium aut finem aut partium habent conjunctionem [...] quidquid alicubi aut aliquando totum non est. Illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium nec finem nec partium coniunctionem, et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio.“ (*Proslogion, Responsio editoris*, Kap. 4)

Wesen. Gott sei definiert als das größte denkbare Wesen, und mithin sei auszuschließen, daß Gott nicht existiert. Dies ist die erste Version des ontologischen Argumentes für die Existenz Gottes. Sie beruht auf der Annahme, daß Existenz aus der Definition des Begriffes „Gott“ folge.

Im dritten Kapitel entwickelt Anselm eine zweite Version seines Argumentes. Sie beruht nicht auf der Annahme, daß Existenz aus der Definition des Begriffes „Gott“ folge, sondern auf der Annahme, daß *notwendige Existenz* aus der Definition des Begriffes „Gott“ folge. Ein Wesen, dessen Nichtexistenz denkbar ist, d.h. dessen Existenz kontingent ist, sei nicht das größte denkbare Wesen. Ein Wesen, das notwendigerweise existiert, sei dadurch größer als ein Wesen, das kontingenterweise existiert. Es sei auszuschließen, daß das größte denkbare Wesen nicht notwendigerweise existiert, denn dann wäre es nicht das größte denkbare Wesen. Gott sei definiert als das größte denkbare Wesen, und mithin sei auszuschließen, daß Gott nicht notwendigerweise existiert. Daraus, daß Gott notwendigerweise existiert, folge, daß Gott existiert.

Was versteht Anselm unter notwendiger Existenz? Gemäß einer plausiblen Interpretation der eben zitierten Stelle aus Anselms Antwort an Gaunilo (Kap. 4) meint er, etwas existiere genau dann notwendigerweise, wenn es zu jeder Zeit existiert und wenn es unvergänglich ist. Jedenfalls zeigt diese Stelle, daß Anselm, wenn er sagt, Gott existiere notwendigerweise, damit nicht meint, daß Existenz aus der Definition des Begriffes „Gott“ folge. Anselm behauptet sowohl, daß Existenz aus der Definition des Begriffes „Gott“ folgt, als auch, daß Gott notwendigerweise existiert, aber das sind zwei verschiedene Behauptungen. Daß Gott notwendigerweise existiert, heißt für Anselm in etwa, daß er zu jeder Zeit existiert und daß er unvergänglich ist, und das hat wenig damit zu tun, daß Existenz aus der Definition des Begriffes „Gott“ folgt. Insbesondere ist nicht anzunehmen, daß für Anselm daraus, daß etwas notwendigerweise existiert, folgt, daß Existenz aus der Definition des betreffenden Begriffes folgt.

Die Notwendigkeit der Existenz Gottes gehört für Anselm zur Vollkommenheit Gottes. Notwendigerweise zu existieren ist großartiger als kontingenterweise zu existieren. Was notwendigerweise exi-

stiert, hat „Sein im höchsten Maße“ (*Proslogion*, Kap. 3). Einem Wesen, das nicht notwendigerweise existiert, fehlt eine Vollkommenheit.

Ähnlich äußert sich Duns Scotus. Im Schlußkapitel seines *Tractatus de primo principio* schreibt er:

Herr unser Gott, gar viele Vollkommenheiten, welche den Philosophen von Dir bekannt waren, können nach dem Gesagten die Katholiken von Dir vielfältig erschließen. Du bist das erste Bewirkende, Du das letzte Ziel, Du der Höchste an Vollkommenheit, alles überschreitest Du. Du bist völlig unverursacht, daher unerschaffen und unvergänglich; ja Du kannst ganz unmöglich nicht sein, denn Du bist aus Dir selbst Notwendigsein. (91) (Übs. W. Kluxen)⁴

Thomas von Aquin kommt in seinem „Dritten Weg“ (*Summa Theologica*, Ia. 2,3) zu dem Schluß, daß es etwas gibt, was sein muß; „aliquid quod est per se necessarium“, etwas, was (aus sich selbst heraus) notwendigerweise existiert, und er meint, das sei Gott. Daß Gott notwendigerweise existiert, heißt für Thomas, daß Gott mit seiner Natur (*natura*) und mit seinem Sein (*esse*) identisch ist.⁵ Zur Natur eines Dinges gehört für Thomas alles, was zur Definition seiner Art gehört.⁶ Wladimir Putin zum Beispiel ist nicht identisch mit seiner Natur, der Mensch-Natur, weil ein ganz bestimmter Körper zu ihm gehört, es aber nicht zur Mensch-Natur gehört, just diesen Körper zu haben. Zur Mensch-Natur gehört es, *einen* Körper zu haben, aber nicht, diesen bestimmten Körper zu haben. Bei Gott, so meint Thomas, sei das anders. Alles, was zu Gott gehört, gehört zu seiner Natur. Gott ist mit seiner Natur identisch.

Des weiteren fragt sich Thomas, ob Gottes Sein von Gottes Wesen (*essentia*) verschieden ist. Wenn das so wäre, gäbe es etwas, was Gott

⁴ „Domine deus noster, plures perfectiones a philosophis de te notas possunt Catholicis utcumque concludere ex praedictis. Tu primum efficiens, tu finis ultimus, tu supremus in perfectione, cuncta transcendis. Tu penitus incausatus, ideo ingenerabilis et incorruptibilis; immo omnino impossibilis non esse, quia ex te necesse esse“. (*Tractatus de primo principio*, 91)

⁵ Dafür, daß Gott mit seiner Natur (*essentia vel natura*) identisch ist, argumentiert Thomas in *Summa Theologica*, Ia. 3, 3. Dafür, daß Gott mit seinem Sein (*esse*) identisch ist, argumentiert Thomas in *Summa Theologica*, Ia. 3, 4.

⁶ Thomas spricht hier statt von „*natura*“ auch von „*essentia*“. „Deus est idem quod sua essentia vel natura“. Es ist anzunehmen, daß er sich mit beiden Ausdrücken auf das gleiche beziehen möchte und mit „*essentia*“ hier nicht das individuelle Wesen, sondern das allgemeine Wesen, d.h. die Natur meint.

Über die „Aporie der Veränderung“

Die zeitgenössische analytische Ontologie zerfällt unter anderem in ein neoaristotelisches und ein prozeßontologisches Lager. Der gemeinsame Nenner der verschiedenen Prozeß-Ontologien besteht bei aller internen Differenzierung darin, daß in ihnen als konkrete Einzeldinge ausschließlich Ereignisse oder Prozesse angenommen werden. Quine hat mit seiner Definition der „physischen Gegenstände“ dieses gemeinsam Credo von Prozeßontologen auf den Punkt gebracht. Danach ist ein physischer Gegenstand der materielle Inhalt eines Raumzeitgebiets, und die auf solche Weise aufgefaßten physischen Gegenstände sind ununterscheidbar von Prozessen.¹ Diese Auffassung wurde und wird von vielen geteilt, z.B. von Russell, dem frühen Broad, und in jüngerer Zeit von Lewis, Heller und Seibt.

Einer solchen monokategorialen Ontologie des Physischen gegenüber besteht das neoaristotelische Lager darauf, daß es zwei grundlegende Kategorien von physischen Gegenständen gibt, Kontinuanten und Vorkommnisse, von denen keine auf die andere zurückführbar ist. In dieses Lager gehören z.B. Runggaldier, Lowe, Simons, Hacker, Lombard, Davidson. „Neoaristotelisch“ nenne ich dieses Lager, weil die aristotelische Substanzmetaphysik der Ursprung der These ist, daß es persistierende, veränderliche physische Gegenstände, sprich: Kontinuanten gibt.

Diese These möchte ich gegen einen zentralen Einwand verteidigen. Dieser Einwand lautet, *daß die Annahme kontinuierlich existierender und zudem veränderlicher Dinge im Widerspruch zum Leibnizschen Gesetz steht*. In der Literatur ist dieses Problem unter verschiedenen Namen als „Persistenz-Paradoxie“², „the problem of

¹ “Physical objects conceived thus four-dimensionally in space-time, are not to be distinguished from events or, in the concrete sense of the term, processes. Each comprises simply the [material] content, however heterogeneous, of some portion of space-time, however disconnected and gerrymandered.” (WILLARD VAN ORMAN QUINE: *Word and Object*, Cambridge, Mass. 1960, 171.)

² CHRISTOF RAPP: *Identität, Persistenz und Substantialität*, Freiburg/München 1995, 60 ff.

change”³, “the ‘*aporia* of change’”⁴ oder “the problem of temporary intrinsics”⁵ verhandelt worden.

Dazu will ich in vier Schritten vorgehen:

(I) Einleitend möchte ich den Boden an Gemeinsamkeit abstecken, auf dem die Debatte um diesen Einwand aufruht. Dazu wird es nötig sein, den Begriff eines physischen Gegenstandes von dem eines Prozesses zu separieren.

(II) Im Anschluß daran werde ich das Argument der Perdurantisten gegen die Existenz von Kontinuanten in seinen einzelnen Schritten vorstellen.

(III) Im dritten Abschnitt sollen die verschiedenen Reaktionsmöglichkeiten der Endurantisten auf dieses Argument diskutiert werden, wobei ich drei Möglichkeiten unterscheide:

(i) Eine erste Möglichkeit besteht darin, darauf hinzuweisen, daß in den attributiven Prädikationen, mit denen wir konkreten Dingen Eigenschaften zuschreiben, stets eine zeitliche Relativierung enthalten ist. Bei genauer Beachtung der Zeitmodi in diesen Prädikationen läßt sich der angebliche Konflikt dann nicht mehr formulieren. An dieser Antwort kritisiert Lewis, daß eine zeitliche Relativierung der Prädikation die Annahme unmöglich mache, daß physische Gegenstände ihre Eigenschaften *simpliciter* besitzen.

(ii) Eine weitere Möglichkeit, die mit der ersten eng zusammenhängt, besteht darin, das Leibnizsche Gesetz als implizit zeitlich modifiziert anzusehen und diese implizite Modifikation explizit zu machen. Dieser Zug wird jedoch von Seibt (1997, 160) als *ignoratio elenchi* betrachtet.

(iii) Die Antwort auf ihren Einwand ermöglicht es aber schließlich dem Endurantisten nachzuweisen, daß der Schluß der Perdurantisten ein *non sequitur* ist. Dabei gibt es zwar eine Möglichkeit, aus ihm einen gültigen Schluß zu machen, doch dafür muß vom Perdurantisten vor-

³ PETER M. SIMONS: “On Being Spread Out in Time: Temporal Parts and the Problem of Change”, in: W. SPOHN, B. VAN FRAASSEN, B. SKYRMS (HG.), *Existence and Explanation*, Dordrecht 1991, 131-147, hier: 131.

⁴ JOHANNA SEIBT: “From Substance to Process”, in: J. FAYE, U. SCHEFFLER, M. URCHS (HG.): *Perspectives on Time*, Dordrecht 1997, 143-182, hier: 151.

⁵ DAVID LEWIS: *On the Plurality of Worlds*, Oxford 1986, hier: 203.

ausgesetzt werden, was zu beweisen war: daß nämlich die physischen Gegenstände, über die prädiiziert wird, zur Kategorie der Vorkommnisse gehören. Darum lautet die Rückantwort der Endurantisten an die Perdurantisten schließlich, daß die Unvereinbarkeit von Persistenz und Veränderung als Argument gegen kontinuierliche Dinge eine *petitio* darstellt.

Andererseits wird sich zeigen, daß die *Entgegnung* des Endurantisten auf die Persistenz-Paradoxie auch nur unter der Voraussetzung schlüssig ist, daß der Referenzgegenstand der interessierenden attributiven Prädikationen ein Kontinuant ist. Insofern läßt sich gegen den Perdurantisten nicht *zeigen, daß* es über Veränderung hinweg beharrende Gegenstände gibt, sondern nur, daß diese Annahme zu einer in sich konsistenten Position entwickelt werden kann.

(IV) Hier scheint also eine argumentative Patt-Situation zu bestehen. In einem abschließenden Teil möchte ich daher erläutern, warum ich meine, daß beide Lager in ihren Thesen dazu, zu welchen Entitäten wir uns mit unserem Sprechen über Veränderung ontologisch verpflichten, in gewisser Weise jeweils recht haben können — obwohl mit ihren Vorhaltungen gegeneinander nicht.

I.

Daß etwas Konkretes, Physisches sich nicht im Raum befinden kann, ohne auch in der Zeit zu sein, und umgekehrt, sollte zwischen Prozeßontologen und Neoaristotelikern nicht umstritten sein und ist es in der Regel wohl auch nicht. So ist der Auffassung der Prozeßontologen zuzustimmen, daß physische Gegenstände generell in allen vier Dimensionen eine gewisse Ausdehnung besitzen müssen. Allerdings nur, insofern damit zunächst nicht mehr gemeint ist als die kategoriale Behauptung, daß etwas Physisches genausowenig in einem ausdehnungslosen Punkt des Raumes existieren kann wie in einem ausdehnungslosen Moment der Zeit, so daß punktförmige Objekte aller Arten nicht zu den Konkreta gehören können. Das letztere bedeutet anzuerkennen, daß nicht nur das Stattfinden von Veränderungen Zeit braucht, sondern daß auch Kontinuanten stets eine bestimmte Zeitlang existieren. Wenn also Mark Heller einen physischen Gegenstand

etwa dadurch gekennzeichnet sieht, daß dieser *von* einem Zeitpunkt t_1 *bis* zu einem Zeitpunkt t_2 existiere⁶, so gilt dies von einem Ereignis wie von einem Kontinuanten, dessen Existenzdauer begrenzt ist.

In diesem Sinne könnte Quines Definition physischer Gegenstände folgende Wendung gegeben werden: Wenn physische Gegenstände als die materiellen Inhalte von Raum-Zeit-Gebieten definiert sind, dann ist *diese* Definition zu allgemein, als daß *über sie* Ereignisse und Prozesse von Kontinuanten kategorial unterschieden werden könnten. Zu dieser Unterscheidung verhält sie sich vielmehr *neutral*. Der Begriff eines physischen Gegenstandes wäre dann der Oberbegriff, unter den sowohl Vorkommnisse als auch Kontinuanten fallen. Daß Prozesse „ununterscheidbar“ von physischen Gegenständen sind, beruht nach dieser Lesart darauf, daß ein Prozeß ein Element der Klasse der physischen Gegenstände ist. Die Sätze „Vorkommnisse sind physische Gegenstände“ und „Kontinuanten sind physische Gegenstände“ sollten dann so verstanden werden, daß mit ihnen jeweils eine *Klasseninklusion* ausgedrückt wird.

Ich werde also im Folgenden davon ausgehen, daß man Kontinuanten gerade nicht dadurch von Vorkommnissen unterscheiden kann, indem man sie als materielle Inhalte von Raumzeitgebieten bestimmt, da mit dieser Bestimmung gesagt ist, was den Einzeldingen aller Kategorien von physischen Gegenständen gemeinsam ist. In der Tat aber konzeptualisieren wir den materiellen Inhalt sehr verschieden, wenn wir ihn als ein Vorkommnis oder als ein Kontinuant beschreiben.

Nach diesen Überlegungen besteht die echte Differenz zwischen Prozeßontologen und Kontinuant-Theoretikern nicht hinsichtlich der Frage, ob auch Kontinuanten in Raum *und* Zeit ausgedehnt existieren, sondern hinsichtlich der Frage, ob das räumliche und zeitliche Ausgedehntsein im Falle von Kontinuanten *anders* zu fassen ist als im Falle von Vorkommnissen oder nicht. Diese Auseinandersetzung ist als die Frage, ob es nur Persistenz im Sinne von “perdurance” oder auch Persistenz im Sinne von “endurance” gibt, in der ontologischen Literatur diskutiert worden.⁷

⁶ MARK HELLER: “Temporal Parts of Four Dimensional Objects”, *Philosophical Studies* 46 (1984), 323-334, hier: 325.

⁷ Den Ausgangspunkt dieser Debatte bildete Lewis’ Kritik (D. LEWIS: *On the Plurality of Worlds*, a.a.O., 202-204) an der Ontologie der Kontinuanten. Daran schloß