

KANT UND BRENTANO GEGEN ANSELM UND DESCARTES

REFLEXIONEN ÜBER DAS ONTOLOGISCHE ARGUMENT

VON

JOSEF SEIFERT

Fassung Wiener Jahrbuch, Universität Wien Vortrag/1982

Wenn sich auch der Kerngedanke des sogenannten «ontologischen Arguments» für das Dasein Gottes bis Parmenides zurückverfolgen lässt, so hat doch erst Anselm von Canterbury diesen Gedanken deutlich formuliert. Die Originalität dieses Arguments besteht darin, dass hier das Dasein Gottes nicht auf dem «Umweg» über die Welt erkannt werden soll, sondern aus einer einfacheren Erkenntnis des göttlichen Wesens. So unvollkommen auch nach Anselm¹ unsere Erkenntnis der göttlichen Natur ist, so hält er sie dennoch für hinreichend, um einfach aus dem, was Gott ist (*id ipsum quod Deus est*), erkennen zu können, dass Gott ist (*quia Deus est*).

Da ein derartiges Argument gewiss für das Dasein keines anderen Seienden möglich ist, geht es für Anselm zunächst darum, die Einzigartigkeit der göttlichen Natur durch einen geeigneten «Namen» anzuzeigen. Trotz Anselms besonders im *Proslogium* (*Prooemium* und Kap. I) ausgedrücktem Prinzip der *fides quaerens intellectum* (des Glaubens, der Verstehen sucht) wählt Anselm als Ausgangspunkt für sein Argument dennoch nicht einen der Schrift entnommenen «Namen» Gottes (wie das von vielen jüdischen und christlichen Philosophen kommentierte «Ich bin der Ich bin»), sondern vielmehr die rein philosophische Bezeichnung, die in ähnlicher Form bei Augustinus und bereits im II. Buch von Platons *Staat*

1. Siehe Anselm, *Proslogium*, xv.

2. Siehe Platon, *Der Staat* II, 381 D, wo der (jeder) Gott als «der schönst(e) und bestmögliche...» definiert wird. Siehe auch Augustinus, *De Doctrina Christiana* VII, wo gesagt wird, beim Denken an Gott suche «der Gedanke etwas zu erreichen, über das hinaus nichts Besseres und Erhabeneres existiert (ist)».

vorkommt: «aliquid quo nihil maius cogitari possit» (etwas, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann).²

In *Proslogion* II argumentiert Anselm, dass wir die Wirklichkeit desjenigen Wesens, das grösser als das Nichts gedacht werden kann, gerade dann einsehen, wenn wir uns vorstellen, dass dieses Wesen bloss «in unserem Geist», also als reines Objekt unseres Denkens, existierte. Suchen wir uns das *aliquid quo maius nihil cogitari potest* als nur im Geiste seiend zu denken, so sehen wir sogleich ein, dass ein solches Wesen nicht mehr das wäre, «grösser als das nichts gedacht werden kann». Denn sobald wir es uns auch als real und unabhängig von unserem Denken seiend vorstellen, rühren wir denkend an etwas «Grösseres» als an ein rein gedachtes Wesen, nämlich an eines, das sowohl in unserem Denken (*in intellectu*) als auch *in re* (in sich selber) wirklich ist.

In Kap. III des *Proslogion* nimmt der Gedanke eine neue Wende, die Malcolm und vor allem Hartshorne als neues «modales Argument» bezeichnet haben.³ Anselm betont dort, dass ein Wesen, dessen Nichtexistenz möglich ist, weniger vollkommen sei als ein Seiendes, dessen Nichtexistenz unmöglich ist. Daraus folgt aber auch, dass jeder, der meint, dieses Wesen könnte auch nicht existieren, das *id quo maius cogitari nequit* überhaupt nicht denkt, dass er die *Wahrscheinlichkeit* dieses Wesens nicht versteht, sondern es wie eine andere Natur behandelt, bei der es in der Tat sowohl sein kann, dass sie wirklich als auch, dass sie bloss möglich ist, wie dies eben bei der vollkommensten Insel gegeben ist, durch deren Vergleichung mit Gott Gaunilo gerade beweist, dass er den Kern des anselmischen Beweises nicht verstanden hat.

Obwohl sowohl Anselm als auch Descartes, wie wir noch sehen werden, betont haben, dass der Ausgangspunkt ihres Beweises die einzigartige Natur des göttlichen Wesens und nicht ein blosser subjektiver Begriff sei, haben doch Kant und viele Philosophen vor und nach ihm ihren Haupteinwand gegen das ontologische Argument so gestellt, als würde der Beweis einen blossen Begriff zum Ausgangspunkt nehmen. Wie kann man, so lautet dann der Einwand, von einer möglicherweise bloss subjektiven Idee oder von einem willkürlich geformten Begriff eines «*id quo maius cogitari non potest*» oder eines «allerrealsten Seins» (Descartes) schliessen, dass die Momente, die in dieser Idee vereinigt

3. Siehe C. Hartshorne, *Anselm's Discovery*, Lasalle, III. 1965.

sind, auch ausserhalb derselben irgendeine Wirklichkeit besitzen? Kant formuliert:

Der Begriff eines höchsten Wesens ist eine in mancher Absicht sehr nützliche Idee; sie ist aber eben darum, weil sie bloss Idee ist, ganz unfähig, um mittelst ihrer allein unsere Erkenntnis in Ansehung dessen, was existiert, zu erweitern. Sie vermag nicht einmal so viel, dass sie uns in Ansehung der Möglichkeit eines Mehreren belehrt. (KrV B 629-30)

Es gibt zumindest vier prinzipiell mögliche Fassungen des ontologischen Arguments und korrespondierende Formen des ersten Grundeinwandes gegen dasselbe, denen der kantische Grundgedanke gemeinsam ist, dass es sich beim Ausgangspunkt des ontologischen Arguments um eine bloss e Idee handle:

1. Eine erste Fassung des ontologischen Arguments wäre, dass es tatsächlich aus einer möglicherweise rein subjektiven Idee die wirkliche Existenz Gottes beweisen wolle. In diesem Falle beginge der Beweis den groben Fehler einer *metabasis eis allo genos*, d. h. den Fehler des logisch inkorrekten Übergangs von der Ebene des rein begrifflich Gedachten zur Wirklichkeit. Dieser erste logische Fehler wäre gerade dann gegeben, wenn Anselm die Entsprechung seines Begriffs mit der Wirklichkeit 'des *id quo maius nihil cogitari possit*' noch nicht von Anfang an voraussetzte, sondern tatsächlich meinte, er könne aus einer rein begrifflich notwendigen Verknüpfung zwischen göttlichem Wesen und göttlicher Existenz schliessen, dass diese notwendige Verknüpfung auch ausserhalb der Sphäre der Begriffe in der Wirklichkeit bestehe. Es ist nun ohne weiteres klar, dass der Beweis dann ein logischer Fehler sondergleichen wäre, da ja die begriffliche Verknüpfung von Bedeutungselementen, wie Kant zeigt, nicht einmal die Nichtwidersprüchlichkeit des Begriffs, geschweige denn seine Realentsprechung impliziert.

2. Ein zweiter möglicher Fehler — immer vorausgesetzt, der anselmische Beweis gehe von einem bloss subjektiven Begriff aus — wäre der einer *petitio principii*. Eine solche wäre dann im ontologischen Argument enthalten, wenn Anselm, von Anfang an annehme, dass sein Begriff des 'id quo maius cogitari possit' irgendeinem wirklich existierenden Wesen ausserhalb seines Geistes entspricht. Dann würde der Beweis zwar nicht einen unerlaubten Sprung von der Ordnung der Begriffe in die Sphäre der Wirklichkeit

machen, aber — und dies wäre kaum besser — gerade das voraussetzen, was es zu beweisen gilt: nämlich dass dem *'id quo maius nihil cogitari possit'* tatsächlich ein wirklich existierendes Seiendes entspricht.

3. Eine dritte Möglichkeit, die Kant besonders hervorhebt, wäre die, dass das ontologische Argument nichts darstellte als eine Begriffsanalyse bzw. ein analytisches Urteil. Dann wäre es zwar ein notwendig wahres Urteil, dürfte aber keineswegs beanspruchen, einen «Beweis» für die Existenz Gottes zu begründen. Wollte man dieses analytische Urteil für einen Gottesbeweis ausgeben, würde man seinen Sinn radikal missverstehen. Die analytische Wahrheit «Gott existiert» belehrt uns nämlich keineswegs darüber, was ausserhalb unserer Begriffe in der Wirklichkeit existiert. Vielmehr besagt es nur, dass der Begriff «notwendige Existenz» im Begriff Gottes enthalten ist und dass der Satz «Gott existiert notwendig» den logischen Sinn des Namens (Begriffsinhalts) «Gott» richtig entfaltet. Brentano formuliert diesen grundsätzlichen Einwand anders: er spricht hier von einer Nominaldefinition, die nicht mit einer Realdefinition verwechselt werden dürfe. Es erübrigt sich an dieser Stelle, den Unterschied, der noch zwischen Nominaldefinition und analytischem Urteil besteht, zu erörtern.

Freilich könnte man mit Brentano und Kant sagen, dass aus einem analytischen Urteil bzw. einer Nominaldefinition auch ein hypothetisches Urteil über die wirkliche Welt folgt, nämlich: wenn es, in unserem Falle, ein dem Gottesbegriff entsprechendes Wesen wirklich gibt, existiert Gott notwendig. Dieses Urteil schreibt jedoch dem göttlichen Wesen wirkliche Existenz nur rein hypothetisch zu und ist selbstverständlich weit davon entfernt, ein Beweis für die Existenz Gottes oder die Konklusion eines Arguments für die Existenz Gottes zu sein. Sobald ich das analytische Urteil «Gott existiert notwendig» für eine Garantie für die wirkliche Existenz Gottes halte, verfälsche ich seinen Sinn völlig und verfallende entweder dem Fehler der *metábasis eis allo genos* oder der *petitio principii*. Denn, wie Kant sich in der Kritik der reinen Vernunft ausdrückt:

Wenn ich das Prädikat in einem identischen Urteile aufhebe und das Subjekt behalte, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem notwendigerweise zu. Hebe ich aber das Subjekt zusamt seinem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch: denn es ist

nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend; aber den Triangel samt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade ebenso ist es mit dem Begriffe eines absolut notwendigen Wesens bewandt. Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten auf; wo soll alsdann der Widerspruch herkommen? Äusserlich ist nichts, dem widersprochen würde, denn das Ding soll nicht äusserlich notwendig sein; innerlich auch nichts, denn ihr habt, durch Aufhebung des Dinges selbst, alles Innere zugleich aufgehoben. Gott ist allmächtig; das ist ein notwendiges Urteil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit, d.i. ein unendliches Wesen setzt, mit dessen Begriff jener identisch ist. Wenn ihr aber sagt: Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht, noch irgendein anderes seiner Prädikate gegeben; denn sie sind alle zusamt dem Subjekte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken, nicht der mindeste Widerspruch. *KrV B 622-623*

...Es ist also an dem so berühmten, ontologischen (Cartesianischen) Beweise, vom Dasein eines höchsten Wesens, aus Begriffen, alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl ebensowenig aus blossen Ideen an Einsicht reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte.

KrV B 601-B602

Sobald man, so zeigt Kant, über die Begriffsanalyse des unendlich vollkommenen Wesens oder über den in dieser begründeten legitimen hypothetischen Satz über Existenz hinausgeht, um die wirkliche Existenz dieses Wesens zu behaupten, verfällt man einem der beiden vorhin genannten logischen Fehler: entweder der *petitio principii* oder der *metábasis eis allo genos*, die letztere illustriert Kant anschaulich mit dem Beispiel des Kaufmanns, der durch blosses Anhängen von Nullen auf dem Papier meint, die Sphäre des nur gedanklich und auf Papier Niedergelegten auf die Sphäre der Wirklichkeit übertragen zu dürfen. Diesen Gedanken nennt Kant auch «etwas ganz Unnatürliches» und «eine blosse Neuerung des Schul-

witzes» und charakterisiert das Wesen des ontologischen Arguments als Versuch, «aus einer ganz willkürlich entworfenen Idee das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes selbst ausklauben zu wollen» (a.a.O., B 603). (Auf Einwände, die die korrekte Deutung dieser «ganz willkürlich entworfenen Idee» nach Kant betreffen, soll nur in einer Anmerkung hingewiesen werden, um den Gedankengang des Haupttextes nicht zu unterbrechen).⁴

4. Vielleicht wird hier eingewendet, unsere Darstellung des ersten kantischen Grundeinwandes gegen das ontologische Argument (:dass es sich bei diesem um einen illegitimen Schluss «aus einer ganz willkürlich entworfenen Idee» handle), sei unvollständig, ja geradezu falsch. Denn erstens bedächten wir nicht, dass nach Kants kritischer Philosophie «Gott» eine «transzendente Vernunftidee» sei, die notwendig von der Vernunft hervorgebracht und deshalb keineswegs «ganz willkürlich ausgedacht» werde. Zweitens zögen wir auch den Grund nicht in Betracht, aus dem heraus Kant zwar innerhalb der theoretischen Vernunft das Sein (als Kategorie der Realität) nur auf Erscheinungen, nicht auf Gott anwende (und deshalb vielleicht in diesem Zusammenhang von einer «willkürlich entworfenen Gottesidee» spreche, wenn die Kategorien von den Schranken ihrer Anwendbarkeit auf Erfahrungsgegenstände befreit und auf «Gott» als auf die absolute Totalität der Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrungsgegenstände ausgedehnt werden); dieser Grund bestehe nämlich gerade darin, um «Platz für den Glauben» der praktischen Vernunft zu machen. Gerade wegen der Beschränkung der Seinskategorien auf blosse Erscheinungen innerhalb der Kritik der theoretischen Vernunft dürfe diese nur als Propädeutik für die weiteren kantischen Kritiken betrachtet werden; dies geht insbesondere daraus hervor, dass die Kritik der praktischen Vernunft lehrt, dass Gott als Postulat der reinen praktischen Vernunft unabdingbar geglaubt werden soll und daher seine Existenz zu behaupten sei. Dort, und auch in den späteren Auflagen vom einzig möglichen Beweisgrund sei keine Rede davon, dass «Gott» nach Kant eine «willkürlich ausgedachte Idee» sei. Diese Bemerkung könne höchstens als gänzlich vorläufige angesehen werden, hinter der ein tieferer Sinn der kantischen Gotteslehre steht, der weder den ontologischen Beweis schlechthin ablehnt noch die Widersprüchlichkeit oder Willkürlichkeit der Gottesidee behauptet.

Darauf ist mehreres zu bemerken: Zunächst sind Kants explizite gegen das ontologische Argument und gegen die Gottesbeweise überhaupt erhobenen Einwände merkwürdig unabhängig von dem Gang des Restes der Kritik der reinen Vernunft. Kant argumentiert im Rahmen seiner ausdrücklichen Kritik am ontologischen Beweis nämlich sozusagen «vom Standpunkt des nicht-transzendentalen Philosophen aus», vielleicht um darzutun, dass die klassische philosophische Gotteslehre in sich selber unhaltbar ist und deshalb der transzendentalen kritischen Philosophie bedarf, anstatt nur wegen der kritischen Position abgelehnt zu werden. Denn sonst, d.h. wenn er vom vorausgesetzten Standpunkt der Transzendentalphilosophie aus argumentierte, könnte er den ontologischen Gottesbeweis und alle Gottesbeweise viel einfacher als durch die tatsächlich von ihm vorgebrachten Einwände angreifen: nämlich durch Hinweis darauf, dass in den

Obwohl Brentano meint, in seinem Buch *Vom Dasein Gottes* einen dem kantischen gegenüber ganz neuen Einwand gegen das ontolo-

herkömmlichen Gottesbeweisen insgesamt vergessen wird, dass Kausalität, Realität, Einheit, Negation, Notwendigkeit etc., d. h. alle Begriffe, ohne die Gott nicht gedacht werden kann, nur subjektive Denkformen (Kategorien) seien, die sich ausschliesslich auf Erscheinungen anwenden liessen, also auf Gott keine legitime, zu Erkenntnissen führende Anwendung hätten. Oder Kant könnte auf den Charakter der Gottesidee als rein «transzendentaler Vernunftidee» aufmerksam machen, die von der Vernunft erzeugt und rein subjektiv sei, wodurch jede transzendente objektive Auffassung derselben zu nichts als zu transzendentelem Schein führe.

In dem in unserem Aufsatz betrachteten Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft, der seine Kritik am ontologischen Argument enthält (B 620 ff), bringt Kant also Argumente, die von seiner transzendentalen Gesamtposition unabhängig sind und sich direkt auch gegen das vom klassisch (vorkantisch) denkenden Philosophen verteidigte ontologische Argument richten. Daher ist es in unserem Zusammenhang nicht nötig, die von uns in früheren Schriften eingehend untersuchte Transzendentalphilosophie Kants kritisch zu behandeln (siehe vor allem J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, 2. Aufl., Salzburg 1976).

Sodann schreiben wir den Ausdruck, dass «Gott» eine «ganz willkürlich entworfene Idee» sei, Kant nicht zu; vielmehr zitieren wir hier nur seine eigenen Worte, die er an entscheidender Stelle in seiner Kritik am ontologischen Argument verwendet. Daher richtet sich der hier behandelte Einwand eigentlich gegen Kant selbst, nicht so sehr gegen unsere Deutung Kants. Gewiss, diese Kennzeichnung der Gottesidee durch Kant als «ganz willkürlich ausgedacht» scheint Kants eigenen Ausführungen in der «transzendentalen Dialektik» über den Ursprung der transzendentalen Vernunftideen zu widersprechen. Denn dort behauptet Kant sowohl, dass die Gottesidee notwendig von der Vernunft erzeugt werde, als auch, dass es zu einem notwendigen und unvermeidlichen Schein komme, dieser subjektiven Idee entspreche eine transzendente Realität. Wie kann nun Kant diese notwendige Vernunftidee als «willkürlich ausgedacht» charakterisieren? Handelt es sich hier einfach um einen Widerspruch? Wenn auch hier ein gewisser Widerspruch in Kants Äusserungen schwer geleugnet werden kann, so darf man doch in diesem Punkte (Gottes als «willkürlich ausgedachter und dennoch «transzendental notwendiger» Idee) nicht einfach einen schlechthinigen Widerspruch in Kant annehmen, wie dies m. E. zu Recht in bezug auf viele andere Punkte geschieht (etwa in bezug auf die These, dass das «Ding an sich» unsere Sinne affiziere und diesen ein amorphes Sinnesmaterial liefere, und in bezug auf die gleichzeitig von Kant geäusserte Meinung, die Kategorie der Kausalität dürfe niemals aufs «Ding an sich», sondern nur auf Erscheinungen angewendet werden). Zunächst muss man sagen, dass der notwendige Ursprung und die Denknötigkeit bzw. Vernunftnotwendigkeit, der die Gottesidee oder ihrer Erzeugtheit durch menschliche Vernunft widerspricht. Auch ist klar, dass Kant nicht bloss die objektive transzendente Wahrheit der Gottesidee als vom Menschengestalt unabhängige Wesenheit in Frage stellt, sondern auch leugnet, dass wir irgendetwas über die objektive Möglichkeit bzw. Nichtwidersprüchlichkeit der Gottesidee erkennen können. Im Gegenteil legt er nahe, dass jede Fassung

gische Argument zu bringen, meine ich, es handle sich dabei nur um zwei Varianten des schon erwähnten kantischen Grundeinwandes (oder,

Gottes als transzendentes Wesen uns in Widersprüche eines transzendentalen Scheins verwickle. Wenn deshalb nach Kant alle Versuche, die Nichtwidersprüchlichkeit und Objektivität der Gottesidee als transzendenter Wesenheit zu erkennen, scheitern, dann stellt sich die Frage, ob nicht letzten Endes die transzendente Vernunftidee «Gott» - wenigstens vom für das ontologische Argument entscheidenden Gesichtspunkt der Frage nach Gott als objektiv-vorgefundener Wesenheit aus - «eine ganz willkürlich ausgedachte Idee» bleibt, aus der man, wie Kant sagt, niemals «das Dasein ausklauben» könne. Denn was könnte willkürlicher ausgedacht sein, als eine möglicherweise — zumindest «in transzendenter Absicht genommen» — in sich widerspruchsvolle Idee, als welche Kant die Gottesidee ansieht, bzw. deren Widersprüchlichkeit zu widerlegen er für unmöglich hält.

An diesem Ergebnis ändert wohl auch der Postulatsgedanke nichts, durch den der Glaube «Gott ist» wieder in Kants Philosophie eingeführt wird. Denn, gerade von diesem Gedanken ausgehend, behauptet Kant, dass von ihm aus niemals eine objektive Gewissheit über die transzendente Wirklichkeit Gottes erreicht werde, ja, dass es sich bei der Religionspflicht nur um eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst handle, eben weil die Gottesidee ganz aus der menschlichen Vernunft erzeugt sei, was ebenso auch von der Gottesidee innerhalb der «praktischen Philosophie» gilt: «Aber dieses (d.h. Religionspflicht) ist nicht das Bewusstsein einer Pflicht gegen Gott. Denn, da diese Idee ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht, und von uns, sei es in theoretischer Absicht, um sich die Zweckmässigkeit des Weltganzen zu erklären, oder auch, um zur Triebfeder in unserem Verhalten zu dienen, von uns selbst gemacht wird, so haben wir hierbei nicht ein gegebenes Wesen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge...» (I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, II, I, I, II. Hauptst., 2. Abschn., Par. 18; A 109).

Was nun die Einschränkung der Gültigkeit des Begriffs «Realität» (und damit wohl auch Sein, Existenz) auf Erscheinungen anbetrifft, die sich aus Kants Kategorienlehre ergibt, so liesse sich gerade daraus schliessen, dass die Gottesidee letzten Endes eine in sich widersprüchliche, willkürlich ausgedachte Idee sei, wie notwendig immer die Vernunft sie hervorbringt. Denn im Hervorbringen und im unvermeidlichen «transzendenten Gebrauche» dieser Idee wird gerade das von Kant zur Gewinnung objektiver Erkenntnis strikt Verbotene begangen, nämlich eine Ausdehnung der Kategorien über die Erscheinungswelt hinaus auf «Gegenstände» vollzogen, die niemals als Gegenstände empirischer Erfahrung gegeben sein können. Die Gedanken des «als ob»-Charakters der transzendentalen Ideen, derselben als blosser «heuristischer Fiktionen» etc. gehen in dieselbe Richtung. Denn gerade wenn die Kategorien der «Realität» (Existenz) und der Notwendigkeit ihren Charakter als apriorische Bedingungen der Möglichkeit der (denkenden Bewältigung von) Erfahrung verlieren und, worin die Eigenart der transzendentalen Ideen nach Kant besteht, über alle Anwendung auf Erfahrungsgegenstände hinaus ausgedehnt werden, verlieren diese Kategorien auch nur jene immens begrenzte Rechtfertigung als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung; damit verlieren sie auch jeden Erkenntnis-

jé nach Interpretation der Texte Brentanos, auch um eine Variante des dritten zu diskutierenden kantischen Einwands). Brentano spricht

wert. In diesem Sinne sind die — vergessen wir es nicht — von einem «transzendentalen Schein» untrennbaren transzendentalen Ideen in der Tat nach Kant in sich widersprüchlich und «willkürlich ausgedacht», sobald sie nämlich als transzendente Wesenheiten genommen werden, wie sie eben der ontologische Gottesbeweis nimmt.

Was schliesslich den Hinweis auf die späteren Ausgaben der Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*. (Königsberg 1763) betrifft, die 1770 unter dem Titel *Der einzig mögliche Beweis vom Daseyn Gottes* (B) und 1783 (sowie 1794) unter dem ursprünglichen Titel der A-Ausgabe erschienen ist, so ist folgendes zu sagen: Diese beiden späteren Auflagen des vorkritischen Werkes wurden vielleicht nicht einmal von Kant selber korrigiert, erschienen jedenfalls in einer praktisch (bis auf kleine stilistische Änderungen) unveränderten Fassung und weisen auf alle Fälle nichts von jenen Änderungen in den späteren Auflagen auf, die sich aus ihrer Umarbeitung im Sinne der drei «Kritiken» ergeben würden. Daher kann das Wiedererscheinen (zu Kants Lebzeiten und in der Periode der kritischen Philosophie) dieser Frühwerke gar nicht als Beweis dafür gedeutet werden, als sei die kantische Verwerfung des ontologischen Arguments nur eine propädeutisch-vorläufige gewesen, die er selbst etwa wieder rückgängig gemacht hätte.

Um noch zu einem ganz anderen Punkt zu kommen: Die u.E. überzeugende Widerlegung (durch Kant und andere Philosophen) der logischen Fehler, die jeder Verteidigung des ontologischen Arguments «aus blossen Begriffen» zugrundeliegen, hindert nicht, dass viele Autoren in Vergangenheit und Gegenwart den ontologischen Gottesbeweis gerade von dieser Grundlage eines reinen Begriffs oder reiner Definitionen her zu verteidigen suchen. Vor allem sind da jene Philosophen zu nennen, die vom transzendentalen Idealismus herkommend meinen, die Denknötwendigkeit als solche genüge, um entweder die Denknötwendigkeit Gottes so zu behaupten, dass dies den philosophischen Ansprüchen genüge, oder gar, um einen gewissen ontologischen Schritt vom Denknötwendigen zum (wirklichen oder möglichen) Seinsnötwendigen zuzulassen. Wie D. Henrichs Arbeit über den ontologischen Beweis zeigt, gehen viele Gedanken Schellings, Hegels und wohl auch sein eigenes Werk in diese Richtung. Das «rein Begriffliche», der Ausgangspunkt des Arguments, wird hier nicht mehr als störend empfunden, sondern Denken und Sein in verschiedenen Weisen identifiziert. Auf der anderen Seite findet sich bei manchen analytischen Philosophen (etwa bei N. Malcolm) der Versuch, aus blossen sprachanalytischen Nötwendigkeiten, Sprachspielen etc. den ontologischen Gottesbeweis zu verteidigen, so, als ergäbe sich dessen beweisende Kraft einfach aus logischen Gesetzen und ihrer Anwendung auf Begriffe und Sprache. Wenn auch W. Alston, A. Plantinga u. a. viel Treffendes zur Kritik eines solcherart begründeten «ontologischen» (besser «sprachanalytisch logischen») Beweises vom Standpunkt des Logikers aus gemacht haben, so verfehlen dennoch m. E. ihre Einwände ebenso wie Malcolms positiv das ontologische Argument verteidigenden Gedanken die Tatsache, dass es eben gerade niemals ein blosser Gottesbegriff oder eine Definition ist, von denen ein

von dem Grundgebirge des Beweises als von einem «Paralogismus durch «Äquivokation» (a.a.O., S. 39). Er unterscheidet zwei mögliche Formen, die ein Fehlschluss auf Grund von Äquivokation annehmen kann:

Es haben... die einen, wegen der Übereinstimmung im Ausdrucke, einen dem Sinne nach *negativen* Satz für *affirmativ*, die andern aber eine bloss *nominale* Bestimmung für eine *reale* genommen.
Brentano, *Vom Dasein Gottes*, S. 42

Die Verteidiger des ontologischen Gottesbeweises verwechseln, so meint Brentano, eine reine Nominaldefinition, die auch ein unmögliches Gebilde meinen kann (Brentano bringt als Beispiele die Definitionen des «hölzernen Bügeleisens» und der Quadratur des Kreises), mit einer Realbestimmung einer Sache, wenn sie in folgender Weise argumentieren:

Was ein unendlich vollkommenes Wesen ist, dem kommt notwendige Existenz zu.

Gott ist ein unendlich vollkommenes Wesen.

Also kommt Gott notwendige Existenz zu.

Also: Gott ist.

Was heisst hier: «Nun ist Gott ein unendliches Wesen?» Es gibt einen Gott, der ein unendlich vollkommenes Wesen ist? Das wäre real verstanden, setzte aber voraus, was doch erst zu beweisen ist, nämlich die Existenz Gottes.

Oder heisst es bloss soviel wie: «Unter Gott versteht man ein unendlich vollkommenes Wesen?» Dann ist der Satz nicht zu beanstanden, ergibt aber keinen anderen Schlusssatz als: Unter Gott versteht man ein Wesen, dem notwendig Existenz zukommt, wobei die Frage, ob ein solches Wesen existiert, offen bleibt.

F. Brentano, a.a.O., S. 44-45

Diese Kritik ist sehr ähnlich der erwähnten kantischen Kritik; dabei ist Brentanos Begriff einer 'Realdefinition' doppeldeutig, wie wir

gültiger Gottesbeweis ausgehen kann. So beleuchtet gerade die in vieler Hinsicht eindrucksvolle, doch fundamental missgeleitete Diskussion innerhalb der Gegenwartsphilosophie, in der das ontologische Argument gerade von der wohl seit Kant endgültig widerlegten Form weiterverteidigt wird, die Notwendigkeit, die eigentlichen metaphysischen und epistemologischen Ansatzpunkte dieses Beweises zu untersuchen, wie es im folgenden geschehen soll.

noch sehen werden, indem damit einmal nur eine Bestimmung eines vorgegebenen Wesens, ein andermal Existenzsetzung dieses Wesens gemeint zu sein scheint. Jedenfalls wird von Brentano wie von Kant der illegitime Sprung von der blossen Analyse (Definition) der begrifflichen Bedeutung (oder von der blossen Idee) auf das real Seiende oder auch nur auf ein objektives und nicht-widersprüchliches Wesen kritisiert.

Origineller scheint uns die Formulierung der zweiten Form, die nach Brentano der von ihm behauptete Paralogismus annehmen kann: die Verwechslung eines negativen mit einem affirmativen Urteil. Denn wenn auch dieser Vorwurf gleichfalls nichts wesentlich Neues zu den von Kant bereits erhobenen hinzufügt, so bringt doch Brentano hier den Kern des kantischen Einwandes auf eine in mancher Hinsicht klarere Form. Um diesen Einwand darzustellen, bedient sich Brentano einer frei wiedergegebenen cartesischen Fassung des ontologischen Arguments:

Wovon wir klar und deutlich erkennen, dass es zur Natur eines Dinges gehört (im Begriff eines Dinges enthalten ist), das können wir mit Sicherheit von diesem Dinge aussagen.

Wir erkennen klar und deutlich, dass zur Natur des vollkommensten Wesens gehört, durch sich notwendige, ewige Existenz zu haben.

Also lässt sich von Gott aussagen, dass er durch sich notwendige Existenz hat; d.h. Gott hat durch sich notwendige Existenz.

Also ist Gott

Die Gefahr der Verwechslung liegt schon im Obersatze, im Worte «aussagen». Was im Begriffe einer Sache liegt, lässt sich nämlich von dieser apriori keineswegs kategorisch, sondern nur hypothetisch aussagen. Mit andern Worten, wir dürfen nicht von vornherein positiv behaupten, dass diese Bestimmung dem Subjekte zukomme, sondern nur negativ, dass es ihm, wenn das Ding ist, nicht fehlen könne.

Nach dieser Aufklärung ergibt sich im vorliegenden Falle nicht der Schlusssatz

Gott hat durch sich notwendige Existenz, sondern vielmehr nur

Es gibt keinen Gott ohne durch sich notwendige Existenz.

Brentano, a.a.O., S. 45-46

Brentano versucht dann, an konkreten Beispielen die Lächerlichkeit der von ihm kritisierten, in der Tat schwer fehlerhaften Argumentationsweise darzutun, indem man in ähnlicher Weise, da es im Begriff eines Schusters liegt, Schuhe zu machen, folgern könnte, dass man also in Wahrheit vom Schuster aussagen könnte, er könne Schuhe machen; Voraussetzung dazu ist aber seine Existenz; also existiere ein Schuster, usf. Nun ist klar, dass alle diskutierten und ähnlichen Einwände voll und ganz zuträfen, wenn der Beweis tatsächlich von einer «ganz willkürlich entworfenen Idee» ausginge. Dann wäre das ontologische Argument in der Tat ein Nest von logischem Unsinn und Fehlern größter Art.

Nur wenn es also nicht ein möglicherweise rein subjektiver Begriff ist, von dem das ontologische Argument ausgeht, sondern nur wenn eine «reine Wesenserkenntnis» (bei der die Feststellung von realer Existenz noch nicht vorausgesetzt wird), in der die objektive und innere Notwendigkeit des göttlichen Wesens erkannt wird, dem Argument zugrundeliegt, kann es gültig sein. Nun beweisen viele Stellen sowohl bei Anselm als auch bei Descartes, dass beide sich ganz der Tatsache bewusst waren, dass eine bloße Begriffsanalyse ihr Argument in keiner Weise zu stützen vermöchte.

Anselm wiederholt häufig, dass gerade das göttliche Wesen in seinem Unterschied zu jedem anderen denkbaren Wesen, das göttliche Wesen ganz alleine, der Grund seiner notwendigen Existenz ist, was eine sinnlose Behauptung Anselms wäre, wenn er wirklich meinte, was Kant und Brentano ihm zuschreiben, dass ein blosser subjektiver Begriff eines notwendig existierenden Wesens genügte, um dessen Realerkenntnis zu begründen. Denn dann müsste ebenso aus dem Begriff einer «notwendig existierenden Insel» folgen, dass sie notwendig existiert, was Anselm eindeutig in seiner Antwort auf Gaunilo verwirft. Er betont sogar, dass es eben — ganz unabhängig vom hier verwendeten Begriff der notwendig seienden Insel und sogar gegen den Begriff der vollkommensten Insel! — im Wesen der Insel liegt, nicht-notwendig zu existieren, sodass gilt:

Et quidem quidquid est praeter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium, et ideo ma-

ximum omnium habet esse: quia quidquid aliud est non sic vere, et idcirco minus habet esse.

Vielleicht die deutlichste Belegstelle für Anselms Absicht, seinen neuen Beweis vom objektiven Wesen und nicht vom subjektiven Begriff Gottes her aufzubauen, ist der berühmte Text in *Proslogion* IV über den Unterschied zwischen zwei Arten von Verstehen: *secundum voces* und *secundum res*. Diese Unterscheidung wird gerade in Antwort auf die Frage durchgeführt, wie denn der Atheismus möglich sei, wenn das Nichtsein Gottes doch nach Meinung Anselms gar nicht einmal gedacht werden könne. Denn der Tor (der Atheist), der in seinem Herzen spricht: «es ist kein Gott», denkt doch das Nichtsein Gottes, da je in der Terminologie des Psalmisten und des hl. Augustinus Denken dasselbe bedeutet wie «im Herzen sprechen».

...quomodo cogitare non potuit quod dixit in corde, cum idem sit dicere in corde et cogitare? Quod si vere, immo quia vere et cogitavit quia dixit in corde, et non dixit in corde quia cogitare non potuit: non uno tamen tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari deus non esse, isto vere minime. Nullus quippe intelligens id quod deus est, potest cogitare quia deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse deum, nequit eum non esse cogitare.

Proslogion, IV

In dieser prägnanten Stelle unterscheidet Anselm zwei Arten von Denken (*cogitare*), ein am Wesen der Sache orientiertes und ein sachfernes. Das eine Denken beschreibt Anselm so, dass in ihm eine Sache (*res*) so gedacht wird, dass (nur) die «*vox eam significans cogitatur*» (dass «nur das Wort, das die Sache bedeutet, gedacht wird»). Da das Wort als solches gar nicht Objekt des Denkens ist, sondern nur seine Bedeutung bzw. sein Sinn, und da Anselm ausdrücklich auf die Bedeutung (*significatio*) des Wortes Bezug nimmt, kann man auch die erste Art des (sachfernen) Denkens so bezeichnen: in ihm wird nur die Bedeutung des Wortes und die Sache, wie sie in und durch diese Bedeu-

tung des Wortes und die Sache, wie sie in und durch diese Bedeutung gemeint und 'entworfen' wird, gedacht. Diese Interpretation wird auch dadurch bestätigt, dass Anselm in bezug auf dieses selbe Verstehen sagt, dass es kein echtes Verstehen (*intelligere*) sei, indem er hinzufügt, «*dicet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione*» («wenn er auch diese Worte im Herzen spricht, sei es ohne jede, sei es mit irgendeiner fremden, 'äusseren' Bedeutung»). Mit einer solchen 'fremden' (äusserlichen) Bedeutung nun ist wohl entweder eine begriffliche Bedeutung gemeint, die 'ausserhalb des Wesens selbst' liegt, oder aber sogar eine, die vom Wesen abweicht und diesem entgegengesetzt ist. Im ersteren Fall handelt es sich um einen Erkenntnisakt, in dem eine begriffliche Bedeutung als solche verstanden wird, ohne dass die 'jenseits' ihrer (ausserhalb der Bedeutung) liegende Sache verstanden würde; im letzteren Fall geht es um eine Bedeutung, die nicht nur als solche vom Wesen der Sache verschieden (diesem 'äusserlich': *extranea*) ist, was in bestimmtem Sinn für jede begriffliche, auf ein Seiendes meinent hinzielende Bedeutung gilt, sondern die diesem Wesen auch 'fremd' ist, also mit den in ihr vereinigten Bedeutungsmomenten der Einheit des durch sie angezielten Wesens widerspricht. (Anselm erwähnt im zitierten Text aus Kapitel IV des Proslogion noch die Möglichkeit, dass das Wort Gott völlig gedankenlos ausgesprochen wird: *sine ulla significatione*). Wir können also gewiss die von Anselm unter die erste Art von *cogitatio* gruppierten Akte korrekt interpretieren, wenn wir sagen, dass es sich dabei um ein blosses Verstehen von Wortbedeutungen handelt, bei dem das eigentliche Wesen der Sache, um das es bei ihr geht, gar nicht verstanden wird.

Davon unterscheidet Anselm eine zweite, radikal verschiedene Art von Verstehen, in welchem nämlich «das Selbst, was die Sache ist», also das Wesen der Sache, verstanden wird. Im zitierten Text verwendet Anselm das lateinische Wort *intelligere* (verstehen) überhaupt ausschliesslich im Zusammenhang mit der zweiten Art des Verstehens, weil sie allein eigentlich als Verstehen und Begreifen einer Sache (*res*) bezeichnet werden sollte. Dieses Verstehen liegt also vor, «*cum id ipsum quod res est intelligitur*», d.h. wenn «das Selbst, was die Sache ist», verstanden wird. Die zweite Art von sachnahem bzw. die Sache selbst erfassendem Verstehen nennt Anselm auch «gut Verstehen» (*quod qui bene intelligit*) oder noch deutlicher «ein Verstehen, dass die Sache selbst so sei» (*intelligit id ipsum sic esse*).

Anselm bemerkt, dass Gott in dieser zweiten Weise nicht als

nicht seiend gedacht (v e r s t a n d e n) werden kann. Denn «niemand, der versteht, was Gott ist» (nullus quippe intelligens id quod deus est), kann denken, dass Gott nicht existiert (potest cogitare quia deus non est). Derjenige also, der das «id quo nihil maius cogitari possit» recht versteht, versteht auch, «dass es solcherart ist, dass er auch nicht (einmal) im Denken nicht sein kann.» (Quod si bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse). Also betrifft die 'Denkunmöglichkeit' erstens nur diese zweite Art wahren Wesensverständnisses, nicht die rein begriffliche Bedeutungserfassung des Namens 'Gott'; und zweitens ist das Nichtdenkenkönnen, dass Gott nicht existiert, nach Anselm ganz im objektiven metaphysischen göttlichen Wesen gegründet, im metaphysischen «sic esse» Gottes; nur weil Gott objektiv von seinem Wesen her nicht nichtseiend sein kann, kann er auch im richtigen Denken, das von dieser ontologischen Notwendigkeit des «wesenhaften Seins» Gottes geprägt ist, nicht als «nichtseiend auch nur gedacht werden». Eine ontologische und metaphysische Notwendigkeit des göttlichen Wesens wird also von Anselm nicht wegen einer psychologischen Denknötwendigkeit behauptet, sondern umgekehrt: nur wegen der objektiven Seinsnotwendigkeit des Wesens der Sache selbst können wir auch das Nichtsein Gottes nicht denkend setzen. Die Seinsnotwendigkeit Gottes, die im unerfindbaren Wesen des id quo maius nihil cogitari possit gründet, geht also nicht nur der Denkunmöglichkeit seines Nichtseins voraus, sondern ihr Erfasstwerden allein ist der Grund für dieses Nichtdenkenkönnen des Daseins Gottes: nur wenn die Wesensnotwendigkeit, kraft deren Gott notwendig ist, dem Geist einleuchtet; nur wenn dieser Geist «id ipsum quod res est» erfasst, folgt daraus eine Gesetzmäßigkeit für das richtige Denken, das nun die einmal erkannte Notwendigkeit nicht mehr leugnen kann. Auf entsprechende Stellen Descartes', die genau dieselben Einsichten präzise formulieren, werden wir gleich noch zurückkommen.

Zwischen diesem Gedankengang Anselms und der in den «Prolegomena» zu den *Logischen Untersuchungen* gebotenen Widerlegung der psychologistischen Deutung der obersten logischen Gesetze durch Husserl besteht eine bemerkenswerte Verwandtschaft. Ähnlich wie Husserl dort nachweist, dass keine Denknötwendigkeit als solche besteht, das Widerspruchsgesetz nicht zu verwerfen bzw. nicht gleichzeitig zwei kontradiktorische Urteile für wahr zu halten sind, bemerkt auch Anselm, dass keine Denkunmöglichkeit besteht, die den Atheisten (Toren)

von der Verwerfung des Daseins Gottes abhalten könnte. Wie Husserl eine rein objektive Wesensnotwendigkeit für das logische Widerspruchsgesetz nachzuweisen sucht, das einen anderen Sinn hat als ein psychologisches Denkgesetz, und das besagt, dass «eine gesetzliche Unmöglichkeit besteht, dass zwei kontradiktorische Urteile zusammen wahr sein können», versucht auch Anselm, eine objektive gesetzliche Wesensunmöglichkeit des Nichtseins Gottes festzustellen. Nach Anselm ist es dann, so dürfen wir interpretieren, die innere ontologische Wahrheit der göttlichen Wesenheit, die das Nichtsein Gottes verbietet; und nur das Erfassen dieser seinsmässigen und wesensmässigen Notwendigkeit selbst macht das denkend-erkennende diesem Wesen Widersprechen unmöglich: «*utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse*». Damit lässt sich aber Anselms Argument in seinem tieferen Sinn, wenn man von unklaren Äusserungen Anselms absieht, von keinem Argument treffen, das sich gegen ein ganz andersartiges Argument richtet, welches rein aus einem Begriff oder einer Idee auf die Wirklichkeit des absoluten Seins schliesse.

Dasselbe gilt erst recht für Descartes, in dessen Darstellung des ontologischen Arguments das, was die Vertreter des «phänomenologischen Realismus»⁵ «notwendige Wesenheiten» nennen, eine grundlegende Rolle spielt. Eine einschlägige Stelle aus der V. Meditation lautet:

Hierbei verdient meiner Meinung nach die höchste Beachtung, dass ich bei mir unzählige Ideen finde von gewissen Dingen, von denen man, wengleich sie vielleicht nirgendwo ausser mir existieren, dennoch nicht sagen kann, sie seien ein Nichts. Und wengleich ich sie in gewisser Weise willkürlich denke, so erdichte ich sie dennoch nicht, vielmehr haben sie ihre wahrhaften und unveränderlichen Naturen.

Meditationen V, 5

Descartes selbst weist darauf hin, dass diese Wesenheiten eine derartige innere Sinnfülle und Notwendigkeit besitzen, dass ihre Erkenntnis rein aus der Erfahrung (Betrachtung) ihres Wesens gewonnen werden kann und nicht von Erfahrung im Sinne von Realkonstatierung vom Wesen dieser Art abhängt — ein für das ontologische Argument

5. Vor allem Husserl der Logischen Untersuchungen, A. Reinach, und D. von Hildebrand. Siehe dazu *Aletheia* I (1977).

absolut entscheidender Punkt. So schreibt Descartes: «Selbst wenn ich träumte, so ist dennoch alles sicher wahr, was meinem Verstande einleuchtend ist.»⁶ In der Schrift *Prüfung des Programms des Regius*⁷, in den Erwiderungen auf die Einwände gegen die *Meditationen* und an anderen Stellen finden sich entscheidende Stellen, in denen Descartes diese seine Lehre von den 'wahren und unveränderlichen Naturen', die sich von willkürlich im Denken hervorbrachten Ideen unterscheiden, weiter entwickelt. Descartes unterscheidet die willkürlich gemachte Idee des «vollkommensten Körpers» radikal von der vorgefundenen göttlichen Wesenheit, in der wir die Notwendigkeit des absoluten Seins ebenso entdecken, wie wir die mathematischen Wahrheiten über Dreiecke einsehen:

Und so werden wir einsehen, dass das notwendige Dasein in der Idee des höchst mächtigen Wesens enthalten ist, und zwar nicht durch eine Erdichtung unseres Verstandes, sondern weil das Dasein zur wahren und unveränderlichen Natur eines solchen Wesens gehört; und wir werden in der Tat leicht wahrnehmen, dass jenes... Wesen unbedingt alle Vollkommenheiten in sich haben muss, die in der Idee Gottes enthalten sind, so dass jene, ohne die geringste Erdichtung unseres Verstandes, und aus ihrer eigenen Natur und in Gott existieren.

Erwiderung auf erste Einwände, *Meditationen*, 158

Wie bewusst Descartes jene Deutung, die Kant und Brentano dem von ihnen verworfenen ontologischen («Cartesischen») Argument geben, ablehnt, zeigt auch der folgende Passus:

Aber gesetzt auch, dass ich Gott nicht anders als existierend denken könnte, wie einen Berg nicht ohne Tal, so folgt doch sicher daraus... nicht, dass es überhaupt einen Berg in der Welt gibt, und so scheint auch daraus, dass ich Gott als daseiend denke, nicht zu folgen, dass Gott existiert, legt doch mein Denken den Dingen keine Notwendigkeit auf... Dagegen folgt daraus, dass ich Gott nur als existierend denken kann, dass das Dasein von Gott un-

6. *Meditationen* V, 17.

7. Dort wird, «was der Natur nach der Veränderung unterliegt», vom (notwendigen) Wesen und der Natur einer Sache unterschieden.

trennbar ist, und demnach, dass er in Wahrheit existiert — nicht als ob mein Denken dies bewirkte, oder als ob es irgendeiner Sache eine Notwendigkeit auferlegte, sondern im Gegenteil, weil ja die Notwendigkeit der Sache selbst, nämlich des Daseins Gottes, mich dazu bestimmt, es zu denken.

M e d i t a t i o n e n V, 9

Nur weil es sich also nicht um etwas «von meinen Gedanken Abhängendes» handelt, sondern um «eine wahrhafte und unveränderliche Natur» (M e d. V, 14), ist das Argument gültig. Wohl die überzeugendste Beweisstelle dafür, dass Descartes die Existenz Gottes keineswegs aus einem blossen Begriff ableiten wollte, ist jene aus den Erwiderungen auf die ersten Einwände zu den M e d i t a t i o n e n (M e d., 152), in der Descartes genau den von Kant und Brentano kritisierten Trugschluss und die von ihnen aufgedeckten logischen Fehler zurückweist. Dabei setzt er diesem fehlerhaften Argument sein in keiner Weise auf einem blossen Begriff, sondern auf «der wahren und unveränderlichen Natur oder Wesenheit oder Form einer Sache» aufgebautes Argument entgegen. Der begrenzte Rahmen dieser Arbeit erlaubt uns nicht, kritisch im einzelnen auf die zahlreichen Ambiguitäten einzugehen, die sowohl bei Anselm als auch bei Descartes den im Vorhergehenden kurz herausgearbeiteten eigentlichen Kern ihrer Fassung des ontologischen Arguments verdunkeln.

Selbstverständlich ist es jedoch mit der blossen verbalen Versicherung, vom objektiven, dem menschlichen Geist transzendenten Wesen des absoluten Seins auszugehen, nicht getan. Und insbesondere bei Brentano finden wir Einwände, die sich radikal von den vorigen unterscheiden (ohne dass Brentano sich dessen recht bewusst würde) und die sich — ähnlich denen, die schon Leibniz und Duns Scotus vorbrachten — auf die Frage beziehen, wie denn die Nichtwidersprüchlichkeit und darüber hinaus die Transzendenz des angeblich erkannten göttlichen Wesens wirklich überzeugend evident gemacht werden kann. So schreibt Brentano:

Wer sich einbildet, dass der Besitz irgendwelcher eigentlicher und positiver Begriffe, die auf Gott anwendbar wären, uns sofort fähig machen müsste, seine Möglichkeit bzw. seine Existenz a priori zu erkennen, würde sehr vorschnell urteilen, denn dazu wäre vielmehr e i n e

vollständig determinierte und vollkommen adäquate Vorstellung von Gott erforderlich, die wir doch sicher nicht besitzen. (Meine Hervorhebung)... Damit ist aber zugleich DESCARTES' Auffassung erledigt, wonach die Möglichkeit Gottes schon wegen der Klarheit unseres Gottesbegriffes a priori feststehe. Denn was immer unter seinem berühmten Wahrheitskriterium der Klarheit und Deutlichkeit zu verstehen sein möge, klar im Sinne vollkommener Determiniertheit ist unser Begriff von Gott keineswegs.

F. Brentano, Vom Dasein Gottes, S. 55

Es ist hier nicht möglich, das volle Gewicht dieses brentanoschen Einwandes zu würdigen oder gar eine ausreichende philosophische Entgegnung auf dieses Argument gegen die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens zu entwickeln, das m. E. den bedeutendsten Einwand gegen das ontologische Argument darstellt und das in ähnlicher Form bereits im Zentrum der von Thomas von Aquin gegen Anselm vorgebrachten Kritik steht. Eine überzeugende Antwort auf diesen Einwand müsste über alle bei Anselm und Descartes zu findenden Unterscheidungen und Kriterien für die Trennung echter Wesenheiten von subjektiven Ideen hinausgehen. Eine systematische philosophische Begründung der Erkennbarkeit des Wesens vom «absolutem Sein» hätte zunächst auf die Unmöglichkeit aufmerksam zu machen, den kosmologischen Beweis (etwa mit Brentano) anzunehmen und doch eine Wesenserkenntnis Gottes zu leugnen. Hier wäre mit grösster Sorgfalt der kantische Gedanke, dass das kosmologische Argument sich letztlich auf den ontologischen Gottesbeweis reduzieren lasse, zu prüfen. Sodann müsste untersucht werden, inwiefern Descartes mit Recht behauptet, dass die absolute Unmöglichkeit der willkürlichen Hinzufügung oder Entfernung von Wesensattributen aus der göttlichen Wesenheit deren ontologische Wahrheit und Transzendenz gegenüber dem menschlichen Geist beweise. Die Frage, ob eine Genealogie der Gottesidee aus historisch-psychologischen Bedingungen möglich sei, wie Nietzsche oder Feuerbach sowie der Marxismus sie behaupten, müsste ebenfalls eingehend analysiert und dabei die anthropomorphen oder nicht-anthropomorphen Züge analogischer Erkenntnis erforscht werden. Vielleicht wären hier auch zwei weitere von Descartes behauptete Kennzeichen der inneren Wahrheit der Gottesidee höchster Beachtung wert, nämlich

jenen, dass die Gottesidee mehr «objektive Realität» oder Gehalt besitze als sich aus der Welt ableiten lasse, und (zweitens) das schon von Bonaventura betonte, dass eine notwendige Korrelation zwischen Intelligibilität zeitlich-endlichen und ewig-unendlichen Seins bestehe, wie es nach Descartes etwa auch E. Stein entwickelte. Wenn es sich ferner erweisen sollte, dass die Intelligibilität des Seins als solchen von der Intelligibilität des absoluten Seins abhängt, und wenn das letztere in genau zu bestimmendem Sinn «allein intelligibel» ist, so würde eine Ontologie und Gnoseologie des Gottesgedankens vielleicht dessen Gegebenheit und Eigenart einer transzendenten Wesenheit erweisen. Wenn es sich endlich bei der göttlichen Natur nicht um eine eingeborene Idee und bei unserer Erkenntnis derselben nicht um eine direkte Schau, wie die Ontologen sie annahmen, sondern um eine durch Erfahrung der endlichen Welt dialektisch aus der «ontischen Negation» des Absoluten im Weltsein gewonnene, also durch Erfahrung von Welt «vermittelte» Idee handelt, wird dem ontologischen Argument vielleicht auch jener «Stachel» zu nehmen sein, der ihm durch seinen von Brentano behaupteten Allwissenheitsanspruch und Innatismus-Apriorismus anhaftet. Solange diese Fragen jedoch nicht gelöst sind, muss von einem rein philosophischen Standpunkt aus die Gültigkeit des ontologischen Arguments noch dahingestellt bleiben. Nur wenn sich also die sowohl von Descartes als auch von Anselm aufgestellte Behauptung rechtfertigen lässt, dass es eine zwar unvollständige, aber dennoch unbezweifelbar wahre Erkenntnis des absoluten Wesens gibt, lässt sich der ontologische Beweis rational begründen.

Bei Kant und weniger betont bei Brentano findet sich noch eine dritte Gruppe von Einwänden, welche eigentlich nicht bloss das ontologische Argument, sondern die Sinnhaftigkeit der Gottesidee selbst in Frage stellen. Es geht dabei um die Relation zwischen Wesen und Existenz. Auch der hier einschlägige berühmte Einwand Kants zerfällt bei näherem Zusehen in mindestens drei völlig verschiedene Kritiken am ontologischen Gottesbeweis.

Der erste dieser Einwände besagt, Existenz sei überhaupt kein Prädikat und könne aus diesem Grund auch nicht zum göttlichen Wesen gehören:

Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgendetwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloss die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.

Diese Auffassung der Existenz als reine und «absolute Position» wurde von Kant schon in der vorkritischen Periode entwickelt (insbesondere in der aus dem Jahre 1763 stammenden Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*). Der auf den eben zitierten unmittelbar folgende Text aus der *Kritik der reinen Vernunft* enthält den zusätzlichen Gedanken, dass das Sein im Sinne von «Existenz» und im Sinne der Kopula des Urteils ein und dasselbe sei und dass deshalb 'sein' kein Prädikat wäre:

Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urteils. Der Satz: Gott ist allmächtig, enthält zwei Begriffe, die ihre Objekte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: *ist*, ist nicht noch ein Prädikat obenein, sondern nur das, was das Prädikat beziehungsweise aufs Subjekt setzt. Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen, und sage: *Gott ist*, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den *Gegenstand* in Beziehung auf meinen *Begriff*. Beide müssen daher genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloss die Möglichkeit ausdrückt, darum, dass ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: *er ist*) denke, nichts weiter hinzukommen.

Der unmittelbar anschliessende berühmte Text formuliert nun in aller Eindeutigkeit den Einwand, dass Existenz in gar keiner Weise ein Prädikat sei und deshalb weder im Begriff noch im Wesen Gottes enthalten sein könne:

Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloss Mögliche. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche... Wenn ich also das Ding, durch welche und wieviel Prädikate ich will, (selbst in der durchgängigen Bestimmung) denke, so kommt dadurch, dass ich noch hinzusetze, dieses Ding *ist*, nicht das mindeste zu dem Dinge hinzu.

1. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 626-627; 628

Wenn dies wahr wäre, dass Existenz in keinem Sinne dieses Wortes ein Prädikat oder ein reales Prädikat wäre, dann hätte Kant selbstverständlich recht mit seiner Behauptung, dass Existenz nicht im Wesen des göttlichen Seins enthalten sein könne. Dann wäre eindeutig der Beweis für die Existenz Gottes aus dem göttlichen Wesen, als welchen wir den sogenannten ontologischen Gottesbeweis interpretieren müssen, ungültig.

Doch wenn Kants Einwand in diesem ersten striktesten Sinn (den Kants eigene Ausführungen des zu besprechenden zweiten und dritten zu diskutierenden Einwands verwerfen) wahr wäre, dann wäre überhaupt jeder Beweis (auch jeder kosmologische Beweis) für die Existenz Gottes schlechtweg sinnlos. Ja, in diesem Falle wäre sogar jede Aussage, dass Gott existiert, ein ebenso sinnleerer Satz wie die Aussage, er existiere nicht. Selbst die Frage nach Gottes Existenz verlöre ihren Sinn, da auch sie noch voraussetzt, dass das Zuspreehen oder Absprechen von Existenz dem Gottesbegriff «etwas hinzusetzt» oder etwas von ihm wegnimmt. Wäre jedoch Existenz wirklich in keinem Sinne des Wortes ein reales Prädikat, dann würde das Hinzufügen oder Wegnehmen von Existenz in Rücksicht auf eine Sache eben nichts (keinerlei Prädikat überhaupt) hinzusetzen und wegnehmen.

Diese Folge ist so offenkundig falsch und wird auch von Kant selbst, und zwar bereits in der Frühschrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* (1763; 1770 und 1794 in fast unveränderter und wohl von Kant gar nicht neu überarbeiteter Form in zweiter und dritter Auflage erschienen) I,3 zurückgewiesen, dass die These, Existenz sei in keinem Sinne des Wortes ein Prädikat, und sie füge «zum Begriff einer Sache» «nichts» «hinzu», eine These, aus der die erwähnten absurden Sätze notwendig folgen, auch falsch sein muss. Doch müssen sowohl das von Kant Gesehene als auch die Gründe für die Falschheit dieser These verstanden werden:

Erstens gilt es Kant zuzugestehen, dass 'Existenz' (Sein im Sinne von Existenz) gewiss nicht ein Prädikat in demselben Sinne und auf derselben Ebene ist wie andere Prädikate: Sein oder Existenz ist nicht Eigenschaft eines Baumes wie die grüne, gelbe oder rote Farbe seiner Blätter, wie seine Form oder spezifische Artmerkmale. Während alle diese Bestimmungen das Wesen, das Was oder Sosein einer Sache betreffen, stellt Existenz keinerlei solches die Quiddität einer Sache mitausmachendes Merkmal dar.

Damit ist jedoch in keiner Weise gesagt, dass Existenz überhaupt

kein reales Prädikat sei. Im Gegenteil: Existenz ist erstens im ontologischen Sinne ein absolut grundlegendes Prädikat. Das wird klar, wenn wir an Akte denken wie die Infragestellung der Fortdauer unserer Existenz nach dem Tode in Hamlets berühmtem «to be or not to be: that is the question». Das «to be» ist von dem «not to be» gewiss verschieden, was nicht geschehen könnte, wenn das seiende vom nicht seienden menschlichen Leben sich nicht unterschiede.

Existenz ist aber auch ein Prädikat in dem logischen Sinne, dass das Urteil: X existiert, mit dem Prädikat 'existiert' etwas Entscheidendes hinzufügt, was ja Kant selbst voraussetzt, wenn er sogar im unmittelbaren Zusammenhang mit den oben zitierten Stellen (KrV 626 ff.) und in vielen anderen Passagen den synthetischen Charakter jeder Existenzaussage betont, was ja voraussetzt, dass Existenz ein Prädikat ist, weil nach Kant ein synthetischer Satz nur derjenige ist, dessen Prädikat(sbegriff) zum Subjekt(sbegriff) etwas Neues hinzufügt.

Die Verwechslung des in der Tat einzigartigen Charakters der Existenz, die nur alle Wesensbestimmungen eines Seienden real setzt und ihnen keine neue hinzufügt, mit dem angeblichen Faktum, dass sie überhaupt kein Prädikat sei, wird vielleicht leichter verständlich, wenn man bedenkt, dass Kant das 'Sein' im Sinne von Existenz mit dem 'sein' im Sinne der Kopula identifiziert, wie die oben angeführte Stelle zeigt. Nun hat wirklich die Kopula 'ist' weder den Sinn von 'realer Existenz' noch den Sinn eines anderen 'Prädikats' einer Sache, wie A. Pfänder in seiner Logik zeigte, und wie schon Brentano klar gesehen hatte, was einer der Gründe für ihn wurde, die Adäquationstheorie der Wahrheit durch seine bekannte Evidenztheorie der Wahrheit zu ersetzen. Weder die von Pfänder unterschiedene Hinbeziehungsfunktion der Kopula (die das Subjekt zum Prädikat positiv 'hinzusetzend' oder 'negativ abspreizend' hinbezieht) noch die Behauptungsfunktion, die der Kopula im Urteil (im Gegensatz zur Frage etc.) zukommt, bedeutet 'Existenz' oder ein sonstiges Prädikat einer Sache. Betrachten wir im Anschluss an Brentano zur Erläuterung dieses Sachverhalts die Bedeutung von Sätzen wie: «Das absolute Nichts ist unmöglich». Soll dieser Satz etwa heissen, das absolute Nichts existiere als unmögliches? Gewiss nicht. Höchstens das reine 'Sachverhaltssein' wird mit der Kopula gesetzt. Aber dieses Sachverhaltssein fällt nicht mit der Bedeutung des existenzialen 'ist' zusammen (es findet sich ja ebenso positiv behauptet im 'ist nicht'), noch wird es als Prädikat dem Subjekt zugeschrieben (wie aus dem als Beispiel gegebenen Satz 'Das absolute Nichts ist unmöglich' ohne weiteres hervorgeht);

es wird vielmehr als 'reines Sachverhaltssein' dem komplexen Ganzen des Sachverhalts, «dass A B ist» oder «nicht ist», oder dass A nicht existiert usf. zugesprochen. Daraus jedoch, dass Kant sieht, dass die Kopula 'ist' wirklich überhaupt kein Prädikat ist, folgt mitnichten, dass das 'ist' im Sinne der Existenz kein reales Prädikat sei. Das existenziale 'ist' stellt im Gegenteil ein elementares, wenn auch durchaus einzigartiges Prädikat dar.

Ein radikal verschiedener, von Kant jedoch nicht vom ersten unterschiedener Einwand (innerhalb der dritten Grundgruppe von Einwänden) besagt: Existenz kann niemals zum Wesen einer Sache gehören.

Vergegenwärtigen wir uns den folgenden Text:

Wenn ich also ein Ding... denke, so kommt dadurch, dass ich hinzusetze, dieses Ding ist, nicht das mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existieren, als ich im Begriff gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, dass gerade der Gegenstand meines Begriffs existiere. Denke ich mir auch sogar in einem Dinge alle Realität ausser einer, so kommt dadurch, dass ich sage, ein solches mangelhaftes Ding existiert, die fehlende Realität nicht hinzu, sondern es existiert gerade mit demselben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, sonst würde etwas anderes, als ich dachte, existieren.

1. Kant, *KrV* B 628

Es ist gewiss wahr, dass in keinem endlichen Seienden Existenz ein Prädikat im Sinne eines Wesensattributs einer Sache ist. Und deshalb ist es auch wahr, dass 'dasselbe' Wesen — ohne eine Hinzufügung oder Wegnahme seines Wesensgehaltes .. einmal als existierend, dann als nichtexistierend gedacht werden kann. Zwar ist auch dies nicht schlechthin und ohne weitere Differenzierung wahr, denn das Prädikat 'Existenz' hat eben jenen einzigartigen Charakter, dass es als innerste Aktualität eines Seienden kein neues und zugleich doch alle Prädikate eines Seienden setzt und entscheidend modifiziert: sie aus bloss möglichen zu wirklichen Attributen macht. In diesem Sinne fügt Existenz 'alles' hinzu.

Dennoch hat Kant das merkwürdige «ausser das Wesen endlicher Seiender Fallen» von Realexistenz richtig gesehen. Und wenn dieses «ausserhalb des Wesens» Fallen der Existenz tatsächlich, wie Kant (*KrV* B 600-602) meint, auch auf Gott anzuwenden wäre, dann wäre

allerdings der ontologische Beweis nichtig, und es könnte uns prinzipiell höchstens ein auf Erfahrung und aposteriorischer Anschauung beruhender Beweis über die Existenz Gottes belehren. Es würde jedenfalls auch für Gott gelten, was Brentano und schon Kant über das Dreieck sagten:

«Die unbedingte Notwendigkeit des Urteils ist nicht eine unbedingte Notwendigkeit der Sachen. Denn die absolute des Urteils ist nur eine bedingte Notwendigkeit der Sache oder des Prädikats im Urteil. Der Satz, dass ein Triangel notwendig drei Winkel habe, sagt nicht, dass drei Winkel schlechterdings notwendig seien, sondern: unter der Bedingung, dass ein Triangel da ist, sind auch drei Winkel in ihm notwendigerweise da» (K.d.r.V. II, 457f.) Hier ist an Wahres gerührt...

F. Brentano, a.a.O., S. 47

Aber gerade diese selbstverständliche und nicht weiter begründete Gleichsetzung des einzigartigen 'Falles' der göttlichen Wesenheit mit andern Wesen wird von Anselm und Descartes als unhaltbar erwiesen. Denn es lässt sich zeigen, dass die Wesenheit Gottes gerade darin einzigartig ist, dass sie auch als Wesenheit völlig zusammenbricht, wenn notwendige reale Existenz von ihr 'entfernt' wird. Jede Verwandlung Gottes in ein Sein, zu dem Existenz nur kontingent gehört, zerstört die gesamte göttliche Wesenheit.

Dies wird von manchen Philosophen mit Leibniz so formuliert: wenn Gott möglich (d.h. hier 'nicht widersprüchlich') ist, ist er auch wirklich. Deshalb irrt auch Brentano, insoferne sein oben erwähnter Vorwurf der Verwechslung universaler positiver Urteile mit allgemeinen negativen nicht mehr bloss den aus blossen Begriffen abgeleiteten Fehlschluss kritisiert, sondern vielmehr meint, man dürfe von Rechts wegen, auch dann, wenn die objektive göttliche Wesenheit und nicht eine bloss subjektive Idee erkannt wird, nur sagen: «wenn es einen Gott gibt, existiert er notwendig».

Wir haben gesehen: Eine solche Konditionalität gilt zwar von aller Erkenntnis endlicher Wesen wie des von Kant und Brentano in diesem Zusammenhang genannten Dreiecks; und sie bestünde auch im Sinne des ersten Grundeinwandes gegen das ontologische Argument, wenn es sich bei «Gott» möglicherweise nur um einen rein subjektiven Begriff handelte. Wenn aber das göttliche Wesen eine erkennbare notwendige Wesenheit ist (besitzt), dann lässt sich diese in bezug auf

alle anderen Wesen sinnvolle Behauptung rein konditionaler Realbeziehung von Wesensaussagen hier gerade nicht anwenden. Im Gegenteil, jede solche Konditionalität der Existenz, jedes solche, «wenn es einen Gott gibt, existiert Gott» widerstreitet dem Wesen dessen, «was Gott ist», denn jeder derartige Zusatz würde Gott in ein kontingentes, in seinem Dasein bloss 'zufälliges' Wesen verwandeln, sodass wir formulieren dürfen: wenn Gott nur dann notwendig existierte, wenn es ihn gibt, gibt es überhaupt keinen Gott.

Was diesen brentanoschen Einwand angeht, der auch schon von Kant insbesondere in der *KrV* (620-626) entwickelt wird und dem gemäss das ontologische Argument eine «Notwendigkeit des Urteils» mit einer «Notwendigkeit der Sachen» verwechsle, ist folgendes zu sagen: Gewiss würde weder die absolute Notwendigkeit eines analytischen Urteils noch jene der synthetischen Wesensnotwendigkeit der mathematischen oder anderer Sätze, die endliche Wesenheiten zum Gegenstand haben, jemals andere als bedingte Urteile über reale Seiende gestatten, die solchen Begriffen oder Wesenheiten entsprächen. Doch lässt sich daraus nicht schliessen, dass auch die Wesensattribute der Gottheit nur rein konditional von der Wirklichkeit auszusagen wären. Es handelt sich hier gerade um den schlechthin einzigartigen Fall einer absolut-unbedingten Notwendigkeit des im Wesen gründenden Daseins selbst. Und wenn auch das von Kant geforderte «ausser den Begriff der Sache Gehen», um Existenz zu erkennen (B 629-630), durchaus ebenfalls auf Gott zutrifft, so darf dieses hier in keiner Weise mit einem «ausser das Wesen Gehen» gleichgesetzt oder in dem Sinne verstanden werden, als ob auch das Dasein Gottes ausserhalb seines Wesens fiele und dementsprechend göttliche Existenz auch prinzipiell nur aposteriorisch-empirisch zu erkennen sei. Sicher müssen wir stets «aus dem Begriff herausgehen», um die Existenz oder auch nur das Wesen einer Sache zu erkennen. Wegen des Fehlens der Unterscheidung zwischen Begriff und Wesen jedoch bemerkt Kant nicht, dass gerade ein Durchstossen zum Wesen einer Sache in eminentem Sinne ein «ausser den blossen Begriff Hinausgehen» bedeutet. Und weil Kant ferner den Sinn verkennt, in dem Existenz im allgemeinen ein, wenn auch einzigartiges, so doch reales Prädikat ist, muss er auch übersehen, wie dieses grundlegende irreduzible Attribut realen und notwendigen Daseins vom göttlichen Wesen schlechthin untrennbar und mit ihm eins ist.⁸

8. Auch an dieser Stelle könnte man uns der Einseitigkeit in unserer Kant-

Wenden wir uns abschliessend noch einmal dem Kern des ontologischen Arguments und seiner Vermitteltheit durch Erfahrung von Welt zu. Das endliche, der Realexistenz fähige oder teilhaftige Seiende wird in seinem Wesen nur dann wirklich, es wird nur dann «das, was es ist», wenn es existiert. Seine reale Existenz ist jenes innerlichste Prinzip der Aktualität, die Aristoteles und Thomas «*forma formarum*» genannt haben,⁹ weil erst sie alle Seins-, Wesens- und Formprinzipien aktualisiert. Dem endlichen Wesen kommt jedoch diese seine innerlichste Aktualität und Existenz nur von aussen zu, in dem Sinne, dass sie ein Widerfahrnis ist, zu dem dieses Wesen von sich her keinerlei Macht hat. Existenz ist hier nicht schlechthin eins mit Wesen noch notwendig mit ihm gegeben. Die Möglichkeit des kontingenten Seienden, auf ewig im Zustand der Unwirklichkeit zu bleiben, die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem bzw. der darin begründete «Sprung» zwischen möglicher und wirklicher Essenz muss vielleicht als der eigentliche metaphysische Grund für den unvollkommenen und begrenzten Charakter alles endlichen Seins angesehen werden, für sein ontologisches Wesen als «nichtiges Sein» und als «Sein aus dem Nichts» und «vom Nichts her».

Die Unmöglichkeit, dass das SEIN selbst, das letztlich intelligible Sein, das «*aliquid quo nihil maius cogitari possit*» mit einem derart «nichtigen Sein» identisch sei, verstehen wir besser, wenn wir begreifen, dass ein Seiendes, dessen Wesen auch nicht

Kritik beschuldigen, indem wir vergässen, dass nach Kant Existenz sowohl in einem synthetischen Urteil von Gott sinnvoll ausgesagt werde (jedenfalls im Postulat «Gott ist»), als auch im selben Kontext der Postulate der praktischen Vernunft *n o t w e n d i g e E x i s t e n z* Gottes nach Kant positiv angenommen werden müssten. Darauf würde ich antworten, dass Kants Äusserungen über das 'sein' als Prädikat oder Nichtprädikat, wie sein dritter Grundeinwand gegen das ontologische Argument überhaupt, vieldeutig sind. Ferner stehen die Thesen Kants, jede Existenzaussage sei synthetisch, einerseits, und andererseits: Existenz füge einem Begriffe überhaupt nichts hinzu, in einem Widerspruch zu einander, der sich einfach nicht auflösen lässt und eben darum mit ein Grund für unsere Kritik am dritten kantischen Grundeinwand gegen das ontologische Argument und an seinen Thesen über das Verhältnis von Sein und Wesen ist. Siehe dazu auch oben, Anm. 4.

9. Diesen Gedanken der Existenz als «*forma formarum*», das heisst, als «Prinzip der Aktualität» des Prinzips der Aktualität (was nach Aristoteles-Thomas die *F o r m* ist), hat insbesondere F. Inciarte in verschiedenen Werken (vor allem im Buch *F o r m a F o r m a r u m*) erforscht und dabei vielleicht auch gewisse Einseitigkeiten in Gilsons historischer Interpretation thomasischer Metaphysik, nach der sich der Gedanke an das *e s s e* als Akt ausschliesslich bei Thomas, gar nicht bei Aristoteles, finde, überwunden.

ins Sein gesetzt sein und also reine Möglichkeit verbleiben könnte, niemals den zureichenden Grund für (sein) Dasein hergeben kann. Und diese Tatsache der Unbegründetheit der Existenz eines Seienden aus seinem Wesen besagt zugleich einen Abgrund von Unvollkommenheit der *Essenz* des Endlichen, da diese *Essenz* eines ausser ihr selbst liegenden Prinzips bedarf, um aktuell zu werden, was sie ist, und zugleich eine Unvollkommenheit einer so ephemären und metaphysisch fragilen Existenz, die auch nichts sein bzw. fehlen könnte. Vollkommen seiend sein, und den Grund dafür enthalten, «dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts» (um mich des durch Heidegger von Leibniz übernommenen Ausdrucks zu bedienen), kann daher nur jenes Wesen, das in sich selber den Grund seiner Existenz besitzt. Und nur jene Existenz ist wahrhaft und vollkommen Sein und wahrhafter Gegensatz des Nichts, die wahrhaft und notwendig vom Wesen des Seienden selbst her IST. Nur ein solches starkes IST, eine Aktualität, die nicht ebensogut nicht sein könnte, hält das Nichts von sich selbst her ab und aus sich heraus, und zwar aus eigener, nicht aus fremder Ursache. So führen uns denn die Überlegungen über das notwendig existierende *id quo maius cogitari nequit* zurück zum reinen *tó estín* und damit zu den Ursprüngen abendländischer Philosophie, vor allem zu Parmenides, an dessen Worte das Resultat dieser Überlegungen über das ontologische Argument unwillkürlich erinnert:

Ein einziger Weg bleibt, über den man sprechen kann, dass ES IST: und auf diesem Weg gibt es gar viele Zeichen, dass das, was IST, ungeschaffen und unzerstörbar ist, denn es ist ganz, unveränderlich und ohne Ende, es war nicht in der Vergangenheit, noch wird es sein, denn es ist jetzt, als ganzes gleichzeitig (*n ù n e s t í n, h o m o ù p â n*)... So muss also das Sein (selbst) entweder völlig sein oder überhaupt nicht sein... denn es ist ganz voll des Seins (*e m p l e ò n é s t í n ó n t o s*)... starke Notwendigkeit hält es fest in seinem Wesen (seiner Wesensabgrenzung).¹⁰

10. Fr. 8; meine eigene Übersetzung, deren Gründe (vor allem für die freie Wiedergabe von «*peíratos en desmoísin*»: 8, I. 31 als «in seinem Wesen», «seiner Wesensabgrenzung») nur durch eine den gesamten Text analytisch hermeneutische Diskussion gegeben werden könnten, wie sie im primär philosophischen und systematischen Kontext dieser Arbeit nicht geboten zu werden braucht, da die Ergebnisse dieses Aufsatzes keineswegs von der Korrektheit dieser unserer Parmenides-Deutung abhängen.