

Friedrich Hermanni, Tübingen

Warum ist überhaupt etwas?

Überlegungen zum kosmologischen und ontologischen Argument

Fragen, die ihre Beantwortung prinzipiell ausschließen, sind offenbar keine sinnvollen Fragen. Die Grundfrage der Metaphysik „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“ steht im Verdacht, von solcher Art zu sein. Denn jeder Versuch, sie zu beantworten, scheint auf etwas Wirkliches verweisen zu müssen. Daher scheint sich die Frage stets zu erneuern und mithin fragwürdig zu sein. Es gibt aber auch Fälle umgekehrter Art. In diesen Fällen werfen Tatsachen zunächst keine Fragen auf, und erst nachdem die Tatsachen erklärt wurden, stellen sie sich als erklärungsbedürftig heraus. Dass Oskar fünf Millionen im Lotto gewonnen hat, scheint keine besondere Erklärung zu erfordern, denn hohe Lottogewinne kommen vor. Erst wenn die Annahme naheliegt, dass Oskars durchtriebene Freundin, die bei der Lottozentrale arbeitet, ihre Finger im Spiel hatte, zeigt sich die Erklärungsbedürftigkeit des Geldsegens. Ähnlich steht es mit der Grundfrage der Metaphysik: Nur durch einen Antwortversuch, bei dem sich die Frage nicht erneut einstellt, kann sie von dem Verdacht befreit werden, abwegig zu sein. Dieser Versuch soll im Folgenden unternommen werden, und zwar in zwei Schritten: Zunächst wird durch den Begriff eines notwendig Seienden die eingeschränkte Frage beantwortet, warum es Seiendes gibt, das auch nicht sein könnte. Aus dieser Antwort ergibt sich die uneingeschränkte Frage, warum überhaupt etwas ist, die mit dem Hinweis auf das Seinsstreben des Guten beantwortet werden soll. Die beiden Gedankenschritte sind Versionen des kosmologischen und des ontologischen Gottesbeweises, für deren Gültigkeit ich plädiere.

I. Das notwendig Existierende als Grund des Kontingenten – ein kosmologisches Argument

Kosmologische Gottesbeweise gehen von der Existenz oder von sehr allgemeinen Merkmalen der Welt aus und schließen mit Hilfe des Kau-

salprinzips oder des Satzes vom zureichenden Grund auf Gott zurück. Durch ihren empirischen Ausgangspunkt unterscheiden sie sich von ontologischen und durch die Unbestimmtheit ihrer Erfahrungsbasis von teleologischen Beweisen. Viele bedeutende Theologen und Philosophen haben den kosmologischen Beweis in dieser oder jener Version vertreten, und trotz schwerwiegender Einwände besitzt er bis heute eine bemerkenswerte Unverwüstlichkeit. Zwar wird er im kontinentaleuropäischen Denken der Gegenwart häufig wie ein toter Hund behandelt, den man nicht mehr tritt, aber in der angloamerikanischen Theologie und Religionsphilosophie der letzten Jahrzehnte hat er eine Reihe neuer Verteidiger gefunden.

Diejenige Version des kosmologischen Argumentes, für deren Gültigkeit ich plädiere, wurde Anfang des 18. Jahrhunderts von Samuel Clarke¹ und Leibniz entwickelt. Sie geht von zweierlei aus, nämlich erstens von der Existenz kontingenter Dinge, d. h. von der offenkundigen Tatsache, dass es Dinge gibt, die zwar sind, aber nicht sein müssen. Zweitens setzt sie den Satz vom zureichenden Grund voraus, der besagt, dass es für alles, was ist, einen Grund gibt, warum es überhaupt ist und warum so und nicht anders. Aus diesen beiden Prämissen schließt sie auf die Existenz eines Seienden, das notwendigerweise existiert und bei dem es sich um Gott handeln soll. Im Einzelnen argumentiert Leibniz wie folgt:²

Zweifellos existieren Dinge, die den Grund ihres Daseins nicht in sich selbst haben, die also logisch kontingent sind. Die Reihe aller kontingenten Dinge ist die Welt. Nun gibt es für alles einen zureichenden Grund, und daher hat auch die Welt einen zureichenden Grund ihres Daseins und Soseins. Dieser Grund ist aber nicht innerhalb der Welt zu finden. Denn selbst wenn die Existenz jedes kontingenten Dings durch ein anderes verursacht ist und wenn daher die Reihe aller kontingenten Dinge ins Unendliche zurückreicht, ist noch nicht verständlich, warum es überhaupt eine Welt gibt und warum gerade diese und keine andere. Leibniz schreibt:

„Stellen wir uns vor, das Buch über die Elemente der Geometrie sei ewig gewesen, immer sei eines vom anderen abgeschrieben worden. Es leuchtet ein, dass selbst dann, wenn der Grund für das gegenwärtige Buch in dem früheren aufgezeigt werden kann, von dem es abgeschrieben wurde, man doch nirgends zu einem vollständigen Grund gelangen wird, auch wenn man auf noch so viele Bücher zurückgeht. Denn man kann

¹ Vgl. Clarke 1998. Clarkes Argument wird in der ausgezeichneten Untersuchung von Rowe (1975) detailliert analysiert.

² Variationen dieses Beweises finden sich in mehreren leibnizschen Schriften, vgl. Leibniz 1978c, 302 f.; Leibniz 1968, 100 (§ 7); Leibniz 1982, 14 f. und 42 f.

sich immer wundern, warum es seit aller Zeit solche Bücher gegeben hat, warum überhaupt Bücher und warum in dieser Weise geschriebene. Was von den Büchern gilt, gilt auch für die verschiedenen Zustände der Welt [...]. Man wird daher, so weit man auch auf frühere Zustände zurückgeht, niemals in den Zuständen einen vollständigen Grund finden, warum überhaupt eine Welt und warum eine solche besteht.“³

Selbst wenn die Welt eine unendliche Vergangenheit besitzen sollte, hat sie also den Grund ihres Daseins und Soseins nicht in sich selbst und ist mithin auch als ganze kontingent, d. h. sie könnte auch nicht sein. Daher muss es einen von der Welt unterschiedenen Grund für die Welt geben. Dieser Grund der Welt aber muss, damit er zureichend ist, ein notwendiges Wesen sein, das den Grund seines Daseins in sich selbst enthält.

Ob diese Version des kosmologischen Argumentes gültig ist, hängt im Wesentlichen von der Beantwortung dreier Fragen ab. (1) Ist mit der Erklärung jedes einzelnen kontingenten Dings durch ein anderes nicht doch die ganze Reihe der kontingenten Dinge zureichend erklärt, und kommt die Erklärung der Welt daher nicht doch ohne einen außerweltlichen Grund aus? (2) Ist der Satz vom zureichenden Grund gültig, und darf er auf die Welt als ganze angewendet werden? (3) Ist ein notwendig existierendes Wesen überhaupt denkbar, und ist man gegebenenfalls berechtigt, es mit Gott zu identifizieren?

1. Ist die Welt immanent erklärbar?

Beginnen wir mit der ersten Frage, also mit dem Problem, ob sich die Welt immanent erklären lässt. In Humes *Dialogen über natürliche Religion* wird gegen das kosmologische Argument eingewandt, dass die zureichende Erklärung für die unendliche Reihe der kontingenten Dinge nicht außerhalb, sondern innerhalb dieser Reihe zu finden ist. „Wenn ich dir“, schreibt Hume, „die besonderen Ursachen jedes einzelnen [Teiles] in einer Ansammlung von zwanzig Materieteilen zeigte, so würde mir deine weitere Frage nach der Ursache aller zwanzig sehr unvernünftig erscheinen. Diese zwanzig sind zureichend erklärt mit der Erklärung der Ursache aller Teile.“⁴ Dasselbe gelte auch für die unendliche Reihe der kontingenten Dinge, also für die Welt: Ihre Existenz wäre zureichend erklärt, wenn die Existenz jedes einzelnen kontingenten Dings durch die Wirksamkeit anderer erklärt wäre. Zur Erklärung der Welt als ganzer sei es daher überflüssig, ein notwendig existierendes Wesen außerhalb der

³ Leibniz, 1978c, 302 (Übersetzung: F. H.).

⁴ Hume, 1985, 79 (Übersetzung: F. H.).

Welt anzunehmen. Dieser Einwand wurde im 20. Jahrhundert durch Paul Edwards erneuert. Edwards schreibt:

„Angenommen, ich sehe eine Gruppe von fünf Eskimos an der Ecke Sixth Avenue und 50th Street stehen und möchte erklären, warum die Gruppe nach New York kam. Eine Nachforschung ergibt Folgendes: Eskimo Nr. 1 mochte die extreme Kälte der Polarregion nicht und entschied sich, in ein wärmeres Klima zu ziehen. Nr. 2 ist der Ehemann von Eskimo Nr. 1. Er liebt sie von Herzen und möchte nicht ohne sie leben. Nr. 3 ist der Sohn von Eskimo 1 und 2. Er ist zu klein und zu schwach, um sich seinen Eltern zu widersetzen. Nr. 4 sah eine Anzeige in der *New York Times*, in der ein Eskimo für das Fernsehen gesucht wird. Nr. 5 ist Privatdetektiv, engagiert von der Pinkerton-Agentur, um ein Auge auf Eskimo Nr. 4 zu werfen. Nehmen wir an, dass wir nun im Falle jedes Einzelnen der fünf Eskimos erklärt haben, warum er oder sie in New York ist. Dann fragt jemand: ‚Gut und schön, aber was ist mit der Gruppe als ganzer; warum ist *sie* in New York?‘ Das wäre offenkundig eine absurde Frage. Es gibt keine Gruppe über die fünf Mitglieder hinaus; und wenn wir erklärt haben, warum jedes der fünf Mitglieder in New York ist, haben wir ipso facto erklärt, warum die Gruppe dort ist. Ebenso absurd ist es, nach der Ursache der Reihe als ganzer zu fragen, sofern sich diese Frage von der nach den Ursachen der einzelnen Elemente unterscheiden soll.“⁵

Hume und Edwards nehmen an, der Grund für die Existenz der Welt sei nicht außerhalb, sondern innerhalb der Welt zu finden. Das Prinzip, auf das sie sich stützen, lautet: Wenn die Existenz jedes einzelnen Elements einer Reihe erklärt ist, dann ist auch die Existenz der Reihe als ganze erklärt. Was ist von diesem Prinzip zu halten?

Nun, offenkundig trifft es nicht auf alle Reihen zu. Schon bei Reihen mit endlich vielen Elementen ist es nicht immer absurd, über die Erklärungen der einzelnen Elemente hinaus nach einer Erklärung des Ganzen zu fragen. Wenn in einer Bibliothek zehn Bücher als Gruppe zusammenstehen, dann ist mit den Erklärungen, warum jedes einzelne Buch in der Bibliothek vorhanden ist, nicht notwendigerweise auch die Existenz der Gruppe erklärt. Denn das Dasein dieser Gruppe könnte einen zusätzlichen Grund haben, etwa den, dass sie von jemandem als Semesterapparat zusammengestellt wurde. Das Prinzip, das dem Hume-Edwards-Einwand zugrunde liegt, ist zwar in Fällen gültig, in denen die Verbindung von Elementen zu einer Reihe lediglich durch gedankliche Operationen zustande kommt, nicht aber in solchen, in denen diese Verbindung einen objektiven Grund hat.⁶

⁵ Edwards 1974, 78 (Übersetzung: F. H.).

⁶ So zu Recht auch Vallicella 1997, 426f. Vallicella unterscheidet zwischen „causal“ und „non-causal (logical)“ collections und weist darauf hin, dass nur bei logical collections mit der Erklärung aller einzelnen Elemente auch die Ansammlung als ganze erklärt ist.

Gänzlich unzutreffend ist das Prinzip schließlich dann, wenn es sich um eine Reihe handelt, in der jedes Element der Reihe durch ein anderes Element verursacht ist, und die deshalb (sofern keine Kausalschleife vorliegt) unendlich viele Elemente hat. Dies lässt sich durch folgendes Gedankenexperiment illustrieren. Angenommen, Bücher würden sich wie Organismen fortpflanzen, jedes Buch sei durch ein anderes gezeugt und die Reihe der Bücher reiche daher bis ins Unendliche zurück. Außerdem sei einen Moment lang angenommen, die Existenz jedes Buchs sei durch den Hinweis auf die Zeugungstätigkeit eines anderen zureichend erklärt. Obgleich man in diesem Falle für die Existenz jedes einzelnen Buchs eine zureichende Erklärung hätte, wäre damit die Existenz der Buchreihe keineswegs erklärt. Denn da die Erklärung eines einzelnen Buchs stets auf die Existenz eines anderen Bezug nähme, würde die Summe der Einzelerklärungen die Frage offen lassen, warum es überhaupt Bücher gibt und warum ausgerechnet diese merkwürdigen sich selbst reproduzierenden Bücher. Folglich ist der Hume-Edwards-Einwand nicht stichhaltig.

2. Ist der Satz vom zureichenden Grund gültig?

Dieser Einwand bestreitet entweder die Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grund, oder er bestreitet zumindest, dass der Satz auf die Welt als ganze angewendet werden darf. Zur Erinnerung: Der Satz vom zureichenden Grund besagt, dass es für alles einen Grund gibt, warum es überhaupt ist und warum so und nicht anders. Offenbar lässt sich dieser Satz nicht ohne Zirkel begründen, denn jede Begründung müsste ihn wieder in Anspruch nehmen.⁷ Zudem lässt er sich bestreiten, ohne dadurch in einen Widerspruch zu geraten, und daher ist er nicht logisch notwendig. Gleichwohl machen wir beständig Gebrauch von diesem Satz und scheinen dazu durch die Natur unserer Vernunft genötigt zu sein. Richard Taylor nennt den Satz vom zureichenden Grund deshalb eine „presupposition of reason itself“.⁸ Auch wenn wir für vieles keine Erklärung besitzen, gehen wir wie selbstverständlich davon aus, alles gehe mit rechten Dingen zu und sei bei hinreichender Kenntnis erklärbar.

⁷ Vgl. Schopenhauer 1977, 37f.

⁸ Taylor 1974, 105. Dass es für alles irgendeinen Grund gibt, ist nach Taylor ein Prinzip, „which all men, whether they ever reflect upon it or not, seem more or less to presuppose“ (ebd.).

Theorien, die das bestreiten, sind deshalb für unsere Vernunft unbefriedigend und fordern ihren Widerstand heraus. Ein berühmtes Beispiel sind die Auseinandersetzungen um die Quantenmechanik in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts. Nach der Kopenhagener Deutung gibt es für quantenmechanische Einzelereignisse, etwa dafür, wann ein radioaktives Atom zerfällt, keinen Grund, auch keinen verborgenen. Deshalb traf sie bei Physikern wie Einstein oder Schrödinger auf energischen Widerspruch. Bei den harten Diskussionen mit Niels Bohr hat Schrödinger einmal ausgerufen: „Wenn es doch bei dieser verdammten Quantenspringerei bleiben soll, dann bedauere ich, mich jemals mit Atomtheorie abgegeben zu haben!“⁹ Entsprechend schrieb Einstein an Max Born: „Die Quantenmechanik ist sehr achtunggebietend. Aber eine innere Stimme sagt mir, daß das noch nicht der wahre Jakob ist. Die Theorie liefert viel, aber dem Geheimnis des Alten bringt sie uns kaum näher. Jedenfalls bin ich überzeugt, daß der nicht würfelt.“¹⁰ Vielleicht wird Einstein damit Recht behalten. Das Unbehagen an einem würfelnden Gott hat jedenfalls zu Deutungen der Quantenmechanik geführt, die mit dem Satz vom zureichenden Grund vereinbar und zudem der Kopenhagener Deutung überlegen sind.¹¹

Der Satz vom zureichenden Grund scheint ein fundamentales Prinzip unseres Vernunftgebrauchs zu sein, ein Prinzip, das die durchgängige Erkennbarkeit des Wirklichen unterstellt und deshalb die „Grundlage aller Wissenschaft“¹² ist. Aber besitzt es auch objektive Gültigkeit? Da es sich in allen bisherigen Fällen bewährt hat, wird man davon mit einigem Recht ausgehen dürfen. Schon Leibniz hat bemerkt:

„Ich habe häufig aufgefordert, mir einen Beleg gegen dieses gewaltige Prinzip vorzubringen, irgend einen unbestrittenen Fall, in dem es versagt, – man hat dies jedoch niemals getan und wird es niemals tun. Dagegen gibt es eine Unendlichkeit von Fällen, in denen es zutrifft; oder vielmehr: es trifft in allen bekannten Fällen zu, in denen man es angewandt hat. Daraus muß man [...] den Schluss ziehen, daß es auch für die unbekanntten Fälle gilt [...]“¹³

⁹ Heisenberg 1971, 64.

¹⁰ Born 1966, 294.

¹¹ Beispielsweise hat Hugh Everett III. die sogenannte Viele-Welten-Deutung der Quantenmechanik (vgl. Everett III. 1973) entwickelt, die der Kopenhagener Deutung überlegen ist, wenn es um das Problem der quantenmechanischen Beschreibung des Weltalls geht (vgl. Gribbin, Rees 1994, 273 f.).

¹² Schopenhauer 1977, 16 (§ 4).

¹³ Leibniz 1966, 213 f. Leibniz fährt fort: „selbst wenn es nicht außerdem aus reiner Vernunft, d. h. a priori, gerechtfertigt würde.“

Nun räumen einige neuere Kritiker durchaus ein, dass der Satz vom zureichenden Grund für die Dinge *innerhalb* der Welt ausnahmslose Gültigkeit besitzt. Dadurch sei man allerdings nicht berechtigt, diesen Satz auch auf die Welt als ganze anzuwenden.¹⁴ Diese Einschränkung ist meines Erachtens abwegig. Ohne gewichtige Zusatzargumente ist es völlig willkürlich, die Anwendung des Satzes vom zureichenden Grund auf das zu beschränken, was weniger ist als das Ganze.¹⁵ Der Schreibtisch, an dem ich sitze, hat zweifellos einen Grund für seine Existenz. Daran würde sich auch dann nichts ändern, wenn die ganze Welt nur aus diesem Schreibtisch bestünde. Warum aber sollte eine einfache Welt eines Grundes für ihre Existenz bedürfen, nicht jedoch die komplexe Welt, in der wir leben?

Nun hat Bertrand Russell in seiner BBC-Debatte mit Frederick Copleston behauptet, es sei aus logischen Gründen unsinnig, den Begriff der Ursache auf das Universum als Ganzes anzuwenden. Russell bemerkt:

„Ich kann erläutern, worin meines Erachtens Ihr Fehlschluss besteht. Jeder Mensch, der existiert, hat eine Mutter; und mir scheint, Ihr Argument lautet, dass deshalb die Menschengattung eine Mutter haben muss; aber offensichtlich hat die Menschengattung keine Mutter – das ist eine andere logische Sphäre.“¹⁶

Zu einem anderen logischen Bereich gehört die Menschengattung nach Russell deshalb, weil sie kein konkreter, sondern ein abstrakter Gegenstand ist, nämlich eine Menge oder Klasse, deren Elemente die existierenden menschlichen Individuen sind. Mithin hat die Menschengattung keine Mutter; denn Mengen, Zahlen und andere abstrakte Entitäten besitzen keine Existenzursachen. Nun trifft Letzteres zwar zu, aber gleichwohl ist Russells Analogie irreführend. Beim Universum als Ganzem handelt es sich nämlich ebenso wie bei seinen Teilen um eine konkrete Entität, die zeitlich strukturiert und Gegenstand empirischer Wissenschaft ist. Nach der Ursache oder dem Grund dieses Ganzen zu fragen, ist deshalb keineswegs ein Kategorienfehler, wie Russell fälschlicherweise glaubt.¹⁷

Aber selbst wenn Russell Recht hätte, also wenn die Welt als Ansammlung aller abhängigen Dinge eine Menge, mithin eine abstrakte

¹⁴ Vgl. Mackie 1985, 136 und Clayton 1984, 750.

¹⁵ So zu Recht auch Taylor 1974, 105 f.

¹⁶ Russell und Copleston 1970, 289 (Übersetzung: F. H.). Ebenso wie Russell argumentieren auch Barrow 1988, 227 und Kanitscheider 2002, 460.

¹⁷ So zu Recht auch Gale 1996, 250 f.

Entität sein würde, wäre das kosmologische Argument keineswegs erledigt. Zwar würde in diesem Falle die Frage nach dem Grund für die Existenz des Universums eine sinnlose Frage sein, nicht aber die, warum diese Menge die Elemente hat, die sie hat, statt gar keine zu haben.

Soviel zum zweiten Einwand gegen das kosmologische Argument. Der *dritte* Einwand behauptet, ein notwendig existierendes Wesen lasse sich gar nicht denken und sei deshalb unmöglich. Denn jedes Wesen, selbst ein vollkommener Gott, könne ohne Widerspruch als nicht-existierend gedacht werden. Ob dieser Einwand zutrifft, hängt davon ab, ob ein ontologisches Argument für die Existenz Gottes gelingt oder nicht. Ich komme deshalb zum zweiten Hauptteil.

II. Das höchste Gut als notwendig Existierendes – ein ontologisches Argument

Wer verstanden hat, was Gott ist, muss auch annehmen, dass Gott ist. Und wer die Existenz Gottes leugnet, der hat gar nicht begriffen, wovon die Rede ist. Dass der Atheismus schon aus begrifflichen Gründen eine Torheit ist, soll durch den berühmtesten aller Gottesbeweise gezeigt werden, der seit Kant der ontologische heißt. Er ist der denkwürdige Versuch, allein vom Begriff Gottes, also unabhängig von Erfahrung, auf Gottes Existenz zu schließen. Ob dieser Versuch gelingt, darüber herrscht seit annähernd tausend Jahren ein Streit, an dem sich fast alle bedeutenden Theologen und Philosophen beteiligt haben. Die Liste mit den Vertretern und diejenige mit den Kritikern des ontologischen Beweises enthält gleichermaßen illustre Namen. Auf der Liste mit den Befürwortern finden sich Namen wie Anselm von Canterbury, Bonaventura, Duns Scotus, Descartes, Spinoza, Leibniz und Hegel; auf der Liste mit den Kritikern solche wie Thomas von Aquin, Ockham, Gasendi, Hume, Kant, Schelling und Karl Barth.

Im Folgenden werde ich zwei Versionen des ontologischen Arguments erörtern, nämlich erstens die von Anselm und Descartes vertretene Version und zweitens eine Version, die ich im losen Anschluss an Leibniz entwickle und für deren Gültigkeit ich plädiere. Außerdem wird von zwei wichtigen Einwänden gegen das ontologische Argument die Rede sein, zum einen vom sogenannten logischen Einwand und zum anderen vom Einwand Kants. Ich werde zu zeigen versuchen, dass der logische Einwand definitiv falsch ist und dass durch den Einwand Kants zwar die

anselmische und cartesische Version widerlegt wird, nicht aber die von mir vorgeschlagene.

1. Anselms Argument und der logische Einwand

Wenn alle theologischen und philosophischen Schriften des Mittelalters verloren gegangen wären bis auf drei, dann wäre zu wünschen, dass Anselms *Proslogion* zu diesen dreien gehören würde. Das *Proslogion* enthält eine der tiefstinnigsten Überlegungen der Theologiegeschichte, eben den ontologischen Beweis für die Existenz Gottes.

Dieser Beweis hat die Form eines indirekten Arguments, d. h. er erreicht sein Ziel, indem er die Gottesleugnung ad absurdum führt. Zunächst bestimmt Anselm Gott als „etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann“.¹⁸ Diese Bestimmung ist gewiss eine zutreffende Bezeichnung des Gottes der Bibel, zumal sie die biblische Götzenkritik fortführt und ein Kriterium bietet, um zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern zu unterscheiden. Gleichwohl ist sie nicht biblischen, sondern stoischen Ursprungs.¹⁹ Augustin hat sie übernommen und als eine Regel verwendet, an der sich jede Gottesvorstellung messen lassen muss.²⁰ Weil die Bezeichnung Gottes als etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, noch diesseits bestimmter Gottesvorstellungen steht, ist sie für Anselm ein geeigneter Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit dem Atheismus.

Nach Anselm versteht der Atheist den Ausdruck „etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann“, denn anderenfalls könnte er nicht die Existenz des Wesens bestreiten, auf das sich der Ausdruck bezieht. Was er aber versteht, das ist in seinem Verstand, nämlich als Bewusstseinsgegenstand. Freilich wird der Atheist behaupten, ein Wesen, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, sei ausschließlich im Bewusstsein und nicht in der bewusstseinsunabhängigen Wirklichkeit. Durch eben diese Behauptung verwickelt er sich aber in einen Widerspruch. Denn angenommen, ein Wesen, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, sei ausschließlich im Bewusstsein, so kann doch zumindest gedacht werden, dass es auch in Wirklichkeit ist. Nun ist

¹⁸ Anselm von Canterbury 1984a, 101 (Übersetzung: Anselm von Canterbury 1984b)

¹⁹ Nach Seneca 1970, lib. I praef., 5, besitzt Gott eine „magnitudo [...], qua nihil maius cogitari potest“.

²⁰ Augustinus 1992, lib. II, 11, 24, bestimmt Gott als etwas, „quo esse aut cogitari melius nihil possit“.

ein Wesen, wenn es sowohl im Bewusstsein als auch in Wirklichkeit ist, größer, als wenn es nur im Bewusstsein ist. Für Anselm ist Sein offenbar eine Größe, die einer größeren oder geringeren Stärke fähig ist. Ebenso wie das Sonnenlicht heller ist als das Licht einer Lampe, so besitzt etwas, das sowohl im Bewusstsein als auch in Wirklichkeit ist, nach Anselm „mehr“ Sein als etwas Entsprechendes, das nur im Bewusstsein ist. Es liegt auf der Hand, dass es unter dieser Voraussetzung widersprüchlich ist anzunehmen, etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, sei nur im Bewusstsein. Denn wenn es nur im Bewusstsein wäre, dann ließe sich etwas Größeres denken. Folglich existiert etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, sowohl im Verstand als auch in Wirklichkeit.

Es kann nicht entschieden genug betont werden, dass Anselm mit diesem Argument beansprucht, allein durch Vernunft die Existenz Gottes zu beweisen. Wer die Existenz Gottes leugnet, vertritt nach Anselm eine in sich widersprüchliche und daher im höchsten Maße irrationale Position. Es gehört deshalb zu den merkwürdigsten Tatsachen in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts, dass sich Karl Barth bei seiner Wende zu einer antirationalistischen Offenbarungstheologie ausgerechnet auf Anselms *Proslogion* stützt.²¹ Das theologische Programm Anselms, das seinem eigenen Programm als Vorbild dient, zielt nach Barth nicht darauf, die Wahrheit von Glaubenssätzen allgemeinverbindlich zu beweisen. Statt um rationale Theologie gehe es Anselm vielmehr um den Nachweis, dass zwischen den Sätzen des Credo, deren Wahrheit ausschließlich durch Offenbarung sichergestellt sei, ein innerer, folgerichtiger Zusammenhang besteht.²² Auch mit dem ontologischen Argument solle nicht etwa die Existenz Gottes vernünftig bewiesen, sondern lediglich die geoffenbarte Existenz Gottes durch seinen geoffenbarten Namen verständlich gemacht werden.²³ Diese offenbarungstheologische Lesart ist aus einer Reihe von Gründen unhaltbar. Sie wird z. B. eindeutig widerlegt durch das Gebet, mit dem Anselm seinen Beweis abschließt. „Dank Dir, guter Herr, [...] daß ich das, was ich zuvor durch Dein Geschenk geglaubt habe, jetzt durch Deine Erleuchtung so einsehe, daß ich, wollte ich es nicht glauben, daß Du existierst, es nicht nicht einsehen könnte.“²⁴ Nach Anselm ist es zwar der Glaube, der die Ein-

²¹ Vgl. Barth 1986.

²² Vgl. ebd., 24–27, 40 ff., 53–71.

²³ Vgl. ebd., 75–80.

²⁴ Anselm von Canterbury 1984a, 104 (Übersetzung: Anselm von Canterbury 1984b).

sicht sucht, aber die gefundene Einsicht ist nicht nur für den Gläubigen, sondern für jeden Vernünftigen verbindlich. Umdeutungsversuche, die das *Proslogion* als Offenbarungstheologie verstehen, erfüllen einen leicht durchschaubaren Zweck: „Sie ersparen das Eingeständnis, daß man mit den christlichen Denkern gebrochen hat, die sich noch den Nachweis zugemutet haben, das Christentum sei Erbe und Überwindung der griechischen Philosophie.“²⁵

Die dem Beweisanspruch Anselms allein angemessene Frage besteht darin, ob sein ontologisches Argument einer vernünftigen Prüfung standhält. Bereits Anselms erster Kritiker, der Mönch Gaunilo, hat diese Frage verneint. Nach Gaunilo gestattet die Regel, dass von dem Inhalt eines Begriffs nicht auf seinen Umfang geschlossen werden kann, keine Ausnahme. Selbst dann, wenn Wirklichsein zum Begriff gehört, wie im Falle Gottes, muss dem Begriff nicht etwas Wirkliches entsprechen. Etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, mag nur als existierend gedacht werden können, gleichwohl ergibt sich aus dem Inhalt dieses Gedankens nichts über seinen Gegenstandsbezug.²⁶ Denn anderenfalls könnte, meint Gaunilo, auch die Existenz des Vortrefflichsten jeder beliebigen Art bewiesen werden. Man stelle sich beispielsweise eine Insel vor, die vortrefflicher ist als alle anderen (möglichen) Inseln.²⁷ Nun ist es vortrefflicher, in der Vorstellung und in Wirklichkeit als nur in der Vorstellung zu sein. Also existiert die (denkbar) vortrefflichste Insel auch in Wirklichkeit. Denn wäre sie nur in der Vorstellung, dann ließe sich eine vortrefflichere vorstellen, nämlich eine ihr entsprechende Insel, die auch in Wirklichkeit existiert. Würde jemand so argumentieren, schreibt Gaunilo, „nähme ich entweder an, er erlaube sich einen Scherz, oder ich wäre un schlüssig, wenn ich für törichter halten sollte, mich, wenn ich ihm beipflichtete, oder ihn, wenn er glaubte für das wesentliche Sein dieser Insel [...] einen sicheren Beweis erbracht zu haben [...]“.²⁸ Nach Gaunilo steckt im Existenzbeweis der (denkbar) vortrefflichsten Insel und in Anselms Gottesbeweis derselbe Fehler: Beide Beweise verwechseln die nur vorgestellte mit der wirklichen Existenz. Zwar gehört die Bestimmung der Existenz zum Begriff Gottes und zum Begriff einer maximal vortrefflichen Insel, aber diese Existenz ist eben nur eine gedachte und nicht die Existenz der Sache selbst.

²⁵ Flasch 1989, 23.

²⁶ Vgl. Anselm von Canterbury 1984a, 127 f.

²⁷ Vgl. ebd., 128.

²⁸ Ebd., Übersetzung im Wesentlichen nach Anselm von Canterbury, Gaunilo von Marmoutiers 1989, 77.

Dieser logische Einwand ist bis in unsere Tage unzählig oft wiederholt worden. Trotzdem ist er definitiv falsch, weil sonst alle Folgerungen aus Begriffen eingeschränkt werden müssten. Beispielsweise dürfte man aus dem Begriff des Junggesellen nicht mehr schließen, dass alle Junggesellen unverheiratet sind. Man müsste vielmehr sagen: Nur innerhalb unserer Vorstellungen sind alle Junggesellen unverheiratet, außerhalb unserer Vorstellungen aber möglicherweise nicht. Wir können uns Junggesellen nur als unverheiratet vorstellen, aber wer weiß, in Wirklichkeit ist vielleicht doch der eine oder andere Junggeselle verheiratet. Offenkundig ist dieser Vorbehalt absurd. Ebenso absurd ist der logische Einwand gegen den ontologischen Beweis, und zwar deshalb, weil er sich in einen Widerspruch verwickelt. Falls Gott nur als existierend gedacht werden kann, dann kann nicht zugleich gedacht werden, dass er möglicherweise nicht existiert.

2. Der Einwand Kants

Zu Beginn der neuzeitlichen Philosophie wurde das ontologische Argument aus Gründen, die ich hier nicht erörtern kann, modifiziert. Descartes' Version des ontologischen Beweises bestimmt Gott nicht mehr als das unüberbietbar große, sondern als das höchst vollkommene Wesen (*ens summe perfectum*) und schließt wie folgt: Gott ist das höchst vollkommene Wesen, also dasjenige, das alle Vollkommenheiten besitzt. Nun ist Existenz eine Vollkommenheit. Also existiert Gott.²⁹

Der Einwand Kants richtet sich nun gegen das Existenzverständnis, das im ontologischen Beweis vorausgesetzt wird. Für Anselm und Descartes ist Existenz eine Bestimmung, durch die dasjenige, dem sie zukommt, größer bzw. vollkommener wird und die deshalb dem unüberbietbar großen oder höchst vollkommenen Wesen nicht fehlen kann. Es ist eben diese Deutung von Existenz, die nach Kant den entscheidenden Irrtum darstellt, der dem ontologischen Beweis zugrunde liegt. Denn sie verwechselt semantische Prädikate, die einen Gegenstand näher bestimmen, mit bloß grammatischen Prädikaten, durch die das nicht geschieht. Nach Kant³⁰ ist das Wort „existieren“ kein Prädikat im Sinne eines begrifflichen Gehalts, durch den ein Gegenstand charakterisiert wird. Zwar wird es, wie in dem Satz „Gott existiert“, als grammatisches Prädikat verwendet, aber es spielt eine andere Rolle als das Prädikat „all-

²⁹ Vgl. Descartes 1977, *Meditatio V*, 7–11; Ders. 1972, 151; Ders. 1965, Teil I, 14.

³⁰ Vgl. Kant 1981, 533 (A 598, B 626).

mächtig sein“ in „Gott ist allmächtig“. Denn während im zweiten Satz bestimmt wird, was Gott ist, gibt der erste Satz keine Auskunft darüber, mit was für einem Subjekt man es zu tun hat. Die Aussage „Gott existiert“ besagt nicht, dass Gott neben anderen Eigenschaften wie Allmacht, Allgüte usw. auch noch die Eigenschaft besitzt zu existieren. Was aber besagt sie dann? Kant zufolge wird in einer Existenzaussage nicht der Subjektbegriff näher bestimmt, sondern der diesem Subjekt entsprechende Gegenstand gesetzt. „Gott existiert“ bedeutet, dass es ein Wesen gibt, auf das der Gottesbegriff mit allen darin enthaltenen Prädikaten zutrifft.

Für seine nicht-prädikative Auffassung von Existenz gibt Kant eine einfache und einleuchtende Begründung. Wenn Existenz ein sachhaltiges Prädikat wäre, dann wäre es grundsätzlich ausgeschlossen, Begriffe auf Gegenstände anzuwenden. Denn da den Gegenständen dann ein Sachgehalt zukäme, der den Begriffen der Gegenstände fehlt, würde etwas anderes existieren, als im Begriff gedacht wird. Zu welch absurden Konsequenzen die Annahme führt, das Wirkliche sei aufgrund seines Wirklichseins sachhaltiger als das Mögliche, erläutert Kant an folgendem Beispiel: Man denke sich den Begriff von hundert Talern und jemanden, der den Gegenstand dieses Begriffs besitzt. Wieviel Taler sind dann in seinem Besitz? Wenn die Sachhaltigkeit eines Möglichen durch Existenz vergrößert würde, müsste man schließen, dass er hundert und einen oder mehr Taler besitzt. Leider ist das nicht der Fall. Hundert mögliche Taler werden dadurch, dass sie wirklich und in jemandes Besitz sind, nicht im Geringsten vermehrt; es bleiben, Gott sei's geklagt, hundert Taler.

Kant entwickelt eine Existenzauffassung, die im 20. Jahrhundert von Gottlob Frege, Bertrand Russell, Willard van Orman Quine und anderen vertreten wird und derzufolge „existieren“ nie als genereller Terminus, sondern stets als Existenzquantor verstanden werden muss, also durch den Ausdruck „Es gibt etwas, das...“ zu interpretieren ist.³¹ Obgleich diese Deutung von Existenz eine Reihe von Fragen aufwirft, die noch nicht abschließend geklärt sind,³² ist sie meines Erachtens korrekt. Wenn das aber der Fall ist, dann ist das von Anselm und Descartes vertretene ontologische Argument widerlegt. Denn es setzt fälschlicherweise voraus, dass Existenz eine sachhaltige Bestimmung ist und die Sachhaltigkeit dessen vergrößert, dem sie zukommt.

³¹ Vgl. den klassischen Aufsatz von Russell 1905 sowie Quine 1961.

³² Vgl. den kurzen Überblick bei Tugendhat, Wolf 1983, 193–200.

3. Ein gültiges ontologisches Argument

Wenn Existenz kein sachhaltiges Prädikat ist, dann sind Anselms und Descartes' Form des ontologischen Arguments zum Scheitern verurteilt. Kant beansprucht freilich nicht nur, die Ungültigkeit bestimmter Formen des ontologischen Arguments, sondern dessen prinzipielle „Unmöglichkeit“³³ nachgewiesen zu haben. Dieser weitergehende Anspruch wäre nur dann berechtigt, wenn jede mögliche Form des ontologischen Arguments Existenz als Eigenschaft auffassen müsste. Ich werde im Folgenden zu zeigen versuchen, dass dies nicht der Fall ist, und eine andere, m. E. gültige Form des ontologischen Beweises vorschlagen, die der kantschen Kritik nicht ausgesetzt ist.

Jede Version des ontologischen Arguments muss durch eine Betrachtung des Wesens Gottes zeigen, dass das Dasein mit diesem Wesen verknüpft ist. Nun kann ein A mit einem B auf zweifache Weise verknüpft sein. Im ersten Fall ist A mit B derart verknüpft, dass die Negation dieser Verknüpfung zu einem Widerspruch führt. So schließt der Begriff „Junggeselle“ die Bestimmung „unverheiratet“ ein, und deshalb ist es widersprüchlich von einem Junggesellen zu behaupten, er sei verheiratet. Im zweiten Fall dagegen ist A mit B so verknüpft, dass die Verneinung ihrer Verknüpfung zu keinem Widerspruch führt. Dass Nietzsche unverheiratet war, stimmt zwar, aber nicht deshalb, weil es widersprüchlich wäre anzunehmen, er sei verheiratet gewesen, sondern weil es dafür einen zureichenden Grund gab, unter anderem vielleicht seine Ansicht, ein verheirateter Philosoph gehöre in die Komödie³⁴ (was so abwegig nicht ist, wenn man an die Philosophenfrauen von Xanthippe bis Elfride Heidegger denkt). Ein B kann einem A demnach auf zweierlei Weise zukommen: entweder aufgrund des Prinzips vom zu vermeidenden Widerspruch oder aufgrund des Prinzips vom zureichenden Grund.

Nun kann das Wesen Gottes mit seinem Dasein offenkundig nicht auf die erste Weise verknüpft sein, wenn Dasein kein Sachgehalt ist. Denn da die Analyse des Gottesbegriffs in diesem Fall nicht auf das Dasein als eines der Elemente dieses Begriffs stoßen wird, ist der Satz „Gott existiert“ kein analytischer Satz. Damit ist allerdings noch nicht ausgeschlossen, dass das Wesen Gottes mit seinem Dasein auf die zweite Weise verknüpft sein könnte. Auch wenn aufgrund des nicht-prädikativen Charakters von Existenz diejenigen Formen des ontologischen Beweises

³³ Kant 1981, 529 (A 592, B 620).

³⁴ Vgl. Nietzsche 1988, 350 f.

zum Scheitern verurteilt sind, die sich am Satz vom zu vermeidenden Widerspruch orientieren, könnte ein ontologischer Beweis gelingen, der sich stattdessen am Satz vom zureichenden Grunde orientiert. Könnte es sein, dass Gottes Wesen der zureichende Grund seines Daseins ist, ohne dass Dasein ein Element seines Begriffs ausmacht?

Aber kann überhaupt in dem, was etwas ist, der Grund dafür liegen, dass es ist? Ein solcher Begründungszusammenhang besteht zumindest im Bereich des vernünftigen Handelns angesichts von Alternativen. Angenommen, ein Akteur hat mehrere, einander ausschließende Möglichkeiten zu handeln, und er entschließt sich, eine dieser Möglichkeiten zu verwirklichen. Wenn sein Entschluss ein überlegter ist, dann liegt der Grund dafür, so und nicht anders zu handeln, darin, dass ihm die ergriffene Möglichkeit irgendwie besser erschien als die anderen. Bei überlegtem Handeln geben Möglichkeiten durch das, was sie sind oder zu sein scheinen, nämlich mehr oder weniger erstrebenswert, einen mehr oder weniger starken Grund dafür ab, sie zu verwirklichen. Innerhalb menschlicher Praxis kann also aus dem, was eine Möglichkeit ist, folgen, dass sie wirklich wird, ohne dass ihre Wirklichkeit ein Bestandteil ihres Was-Seins ist.

Ist dieser Begründungszusammenhang zwischen dem Wesen und der Wirklichkeit von Möglichkeiten geeignet, ein ontologisches Argument zu entwickeln? In derjenigen Form, in der dieser Zusammenhang im Bereich vernünftigen Handelns besteht, ist er es natürlich noch nicht. Zwar ist es richtig, dass der Grund für die Verwirklichung einer Handlungsmöglichkeit in dem liegt, was sie ist oder zu sein scheint, und dass eine Möglichkeit umso mehr Grund abgibt, verwirklicht zu werden, je erstrebenswerter sie erscheint. Richtig ist aber auch: Eine Handlungsmöglichkeit als solche, so erstrebenswert sie auch sein mag, ist kein zureichender Grund für ihre Verwirklichung. Denn einen mehr oder weniger starken Grund, verwirklicht zu werden, bieten Handlungsmöglichkeiten nur dann, wenn bereits etwas anderes wirklich ist, nämlich ein Akteur, der diese Möglichkeiten hat. Nur durch die Wirklichkeit eines Willens, der für Einsichten empfänglich ist, und nur als Motiv dieses Willens besitzen Handlungsmöglichkeiten eine ihrem wirklichen oder vermeintlichen Wert entsprechende Aktualisierungstendenz. Ohne ein Handlungssubjekt kann demnach keine Rede davon sein, dass im Wesen eines Möglichen der Grund für seine Wirklichkeit liegt und dass die Stärke dieses Grundes dem Vollkommenheitsgrad des Möglichen entspricht.

Oder etwa doch? Könnte das Mögliche nicht auch unabhängig von

etwas anderem, das bereits wirklich ist, eine Kraft haben, wirklich zu werden? Und könnte diese Kraft nicht umso stärker sein, je besser das Mögliche ist? Für die Annahme, dass auch außerhalb menschlicher Handlungspraxis Mögliches danach strebt, wirklich zu werden, und zwar mit einer seinem jeweiligen Gütegrad entsprechenden Intensität, hat Leibniz eine interessante Begründung geliefert. Sie geht von der Frage aus „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“ Diese Frage muss beantwortbar sein, wenn der Satz vom zureichenden Grund zutrifft. Nun erlaubt sie aber, wie wir sahen, keine Antwort, die auf etwas Wirkliches verweist, denn dann würde sie sich erneut einstellen. Wenn aber kein Wirkliches der Grund dafür sein kann, dass überhaupt etwas wirklich ist, muss dieser Grund im Möglichen, das noch nicht wirklich ist, gefunden werden. Läge nicht schon im Möglichen als solchem eine Tendenz, wirklich zu werden, dann wäre überhaupt nichts wirklich.³⁵ Unter welchen Umständen aber kann man sagen, ein Mögliches als solches sei auf Wirklichkeit aus? Offenbar dann, wenn in ihm der Anspruch liegt zu existieren, wenn es eines ist, was sein soll, etwas intrinsisch Gutes. Die Frage, warum überhaupt etwas ist, scheint sich demnach nur durch die Annahme beantworten zu lassen, dass ein Mögliches aufgrund seines intrinsischen Gutseins nach Wirklichkeit strebt.

Nun ist aber nicht alles, was möglich ist, auch wirklich. Denn nicht jedes Mögliche kann mit jedem anderen Möglichen zusammen wirklich sein, zu einem Tyrannenmörder Brutus „passt“ z. B. kein republikanisch gesinnter Cäsar. Warum aber ist dasjenige, was wirklich ist, wirklich und nicht etwas anderes, das an seiner Stelle wirklich sein könnte? Auch diese Frage muss beantwortbar sein, wenn der Satz vom zureichenden Grund gilt, und auch ihre Antwort kann letztlich nur im Möglichen gefunden werden. Dass anstelle des Wirklichen nicht etwas anderes wirklich ist, lässt sich nur durch die unterschiedliche Intensität erklären, mit der mögliche Dinge oder Wesenheiten auf Wirklichkeit aus sind.³⁶ Der

³⁵ „Nisi in ipsa Essentiae natura esset quaedam ad existendum inclinatio, nihil existeret [...]“, heißt es bei Leibniz 1978a, 194. Am ausführlichsten entwickelt Leibniz seine Lehre vom Existenzstreben der Möglichkeiten in Leibniz 1978c, 302–308; vgl. außerdem z. B. Leibniz 1978b, 289 ff.; Leibniz 1982: *Principes de la Nature et de la Grace*, § 10 und *Monadologie*, §§ 54 f.

³⁶ Die Annahme, „gewisse Wesenheiten hätten diese Tendenz [zu existieren], andere hätten sie nicht“, scheidet nach Leibniz als Erklärung aus. Denn dies hieße „etwas ohne Grund sagen, da im Allgemeinen die Existenz auf jede Wesenheit in gleicher Weise bezogen scheint“ (Leibniz 1978a 194 f., Übersetzung nach Leibniz 1985, 177 und 179).

Grund für die unterschiedliche Intensität ihres Wirklichkeitsstrebens wiederum muss in dem liegen, worin sie sich unterscheiden. Sie unterscheiden sich aber durch den Grad, in dem sie sein sollen oder gut sind.

Es liegt auf der Hand, dass sich aus diesen Annahmen ein ontologisches Argument ergibt, das sich von demjenigen Anselms und Descartes' unterscheidet. Wenn Wesenheiten eine Tendenz besitzen, wirklich zu sein, und wenn die Stärke dieser Tendenz ihrem Gütegrad entspricht, dann besitzt das höchste gute Wesen die größtmögliche Tendenz, wirklich zu sein. Größtmöglich aber verdient nur dasjenige Bestreben genannt zu werden, das unfehlbar sein Ziel erreicht. Folglich existiert das höchste Gut oder Gott, weil sein Wesen der zureichende Grund seines Daseins ist.

Diese Version des ontologischen Argumentes, für deren Gültigkeit ich plädiere, unterscheidet sich von der Version Descartes' in dreifacher Hinsicht. Anders als die cartesische Version benötigt sie erstens eine empirische Prämisse, deren Wahrheit allerdings unbestreitbar ist, nämlich dass überhaupt etwas wirklich ist und nicht vielmehr nichts. Zweitens setzt sie im Unterschied zum Beweis Descartes' die Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grund voraus, demzufolge es für alles einen zureichenden Grund gibt, dass es überhaupt ist und dass es so ist, wie es ist. Diese Voraussetzung ist, wie wir sahen, keineswegs trivial. Um die zwei ersten Unterschiede zusammenzufassen, kann man auch schlicht sagen: Die vorgeschlagene Version des ontologischen Argumentes braucht das kosmologische Argument als Vorlauf. Der dritte und entscheidende Unterschied zu der Version Descartes' besteht schließlich darin, dass die vorgeführte Version nicht die von Kant kritisierte prädikative Deutung von Existenz voraussetzt. Im Gegenteil: Kants Annahme, dass Existenz kein Sachgehalt ist und deshalb nicht zur Sachhaltigkeit eines Wesens gehören kann, folgt aus dem Verständnis von Existenz als dem, worauf Wesenheiten aus sind. Denn das, was strebt, ist von dem, wonach es strebt, unterschieden, sonst würde es nicht danach streben. Dieses Verständnis von Existenz als dem, worauf Essenzen aus sind, steht aber nicht nur auf dem Boden der kantschen Einsicht, sondern beantwortet auch die von Kant nicht hinreichend geklärte Frage, was Existenz denn ist und in welchem Verhältnis sie zur Sachhaltigkeit von etwas steht, wenn sie selbst kein Sachgehalt ist.

Halten wir abschließend fest: Zweifellos gibt es kontingente Dinge, also solche, die zwar existieren, die aber den Grund ihrer Existenz nicht in sich selbst haben. Wenn der Satz vom zureichenden Grund gilt, muss

es deshalb etwas geben, das den zureichenden Grund der kontingenten Dinge bildet und das den Grund für seine eigene Existenz in sich selbst hat, also ein notwendig existierendes Wesen. Dies wird, wie wir sahen, durch den kosmologischen Beweis demonstriert. Nun kann aber dieses notwendig existierende Wesen nicht deshalb notwendig sein, weil Existenz ein Element seines Begriffs ist. Denn Sein ist, wie Kant gezeigt hat, kein reales Prädikat. Also muss sich das notwendig existierende Wesen auf eine andere Weise denken lassen. Aber wie? Mir scheint, dass diese Frage nur eine Antwort zulässt: Man muss annehmen, dass Wesenheiten auf Existenz aus sind und dass die Stärke dieses Existenzstrebens dem Grad ihres Gutseins entspricht. Daraus aber folgt, dass das Wesen, das im höchsten Maße sein soll, also das höchste Gut, die größtmögliche Tendenz hat, wirklich zu sein und deshalb (moralisch) notwendigerweise existiert. Das dargelegte ontologische Argument ist im Grunde nichts anderes als ein Vorschlag, dem Gedanken des notwendig existierenden Wesens unter kantschen Bedingungen eine widerspruchsfreie Bedeutung zu geben. Dies genügt für ein ontologisches Argument. Denn wenn ein notwendiges Wesen möglich ist, dann ist es auch wirklich.

Bibliographie

- Anselm von Canterbury 1984a: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, F. S. Schmitt (Hg.), Bd. I, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- 1984b: *Proslogion*, lat.-dt. Ausgabe von F. S. Schmitt, 2. Auflage Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Anselm von Canterbury, Gaunilo von Marmoutiers 1989: *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers*, lat.-dt., übersetzt und erläutert von B. Mojsisch (Hg.), Kempten, Allgäu.
- Augustinus, Aurelius 1992: *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, in: *Sancti Aureli Augustini Opera 6/7*, J. B. Baur (Hg.), (CSEL 90), Wien.
- Barrow, John D. 1988: *The World within the World*, Oxford.
- Barth, Karl 1986: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, E. Jüngel und I. U. Dalferth (Hg.), 2. Auflage Zürich.
- Born, Max 1966: *Physik im Wandel meiner Zeit*, 4. Auflage Braunschweig.
- Clarke, Samuel 1998: *A Demonstration of the Being and Attributes of God and other Writings*, E. Vailati (Ed.), Cambridge.

- Clayton, John 1984: Gottesbeweise III. Systematisch/Religionsphilosophisch, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XIII, 740–784.
- 1965: *Die Prinzipien der Philosophie*, übersetzt und erläutert von A. Buchenau, 7. Auflage Hamburg.
- Descartes, René 1972: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, vollständig übersetzt von A. Buchenau (Hg.), Hamburg.
- 1977: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, lat.-dt., auf Grund der Ausgaben von A. Buchenau, neu hrsg. von L. Gräbe, durchgesehen von H. G. Zekl, 2. Auflage Hamburg.
- Edwards, Paul 1974: The Cosmological Argument [1959], wieder abgedruckt in: B. A. Brody (ed.), *Readings in the Philosophy of Religion. An Analytic Approach*, Englewood Cliffs, N. J., 71–83.
- Everett III., Hugh 1973: *The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics. A Fundamental Exposition*, with Papers by J. A. Wheeler, B. S. DeWitt, L. N. Cooper, D. van Vechten and N. Graham, B. S. DeWitt and N. Graham (Ed.), Princeton, N. J.
- Flasch, Kurt 1989: Einleitung, in: Anselm von Canterbury, Gaunilo von Marmoutiers 1989, 7–48.
- Gale, Richard M. 1996: *On the nature and existence of God*, Cambridge.
- Gribbin, John; Rees, Martin 1994: *Ein Universum nach Maß. Bedingungen unserer Existenz*, Frankfurt a. M.
- Heisenberg, Werner 1971: *Schritte über Grenzen. Gesammelte Reden und Aufsätze*, München.
- Hume, David 1985: *Dialogues concerning natural religion*, N. Pike (Ed.), New York/London.
- Kanitscheider, Bernulf 2002: *Kosmologie. Geschichte und Systematik in philosophischer Perspektive*, 3. erweiterte Auflage Stuttgart.
- Kant, Immanuel 1981: *Kritik der reinen Vernunft*, in: I. Kant, *Werke in zehn Bänden*, W. Weischedel (Hg.), Bd. 4, Sonderausgabe Darmstadt.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1966: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Bd. I, E. Cassirer (Hg.), 3. Auflage Hamburg.
- 1968: *Die Theodizee*, übersetzt von A. Buchenau, 2. Auflage Hamburg.
- 1978a: Veritates absolute primae, in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, C. I. Gerhardt (Hg.), 7 Bde., Hildesheim/New York, Bd. VII, 194f.
- 1978b: Manuskript, in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 Bde., Hildesheim/New York, Bd. VII, 289ff.
- 1978c: De rerum originatione radicali, in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, C. I. Gerhardt (Hg.), 7 Bde., Hildesheim/New York, Bd. VII, 302–308.
- 1982: *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison – Vernunftprinzi-*

- prien der Natur und der Gnade*, [außerdem:] *Monadologie*, franz.-dt., H. Herring (Hg.), 2. Auflage Hamburg.
- 1985: *Kleine Schriften zur Metaphysik – Opusculs metaphysique*, übersetzt und H. H. Holz (Hg.), Darmstadt.
- Mackie, John Leslie 1985: *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart.
- Nietzsche, Friedrich 1988: *Zur Genealogie der Moral*, in: Ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, G. Colli und M. Montinari (Hg.), Bd. 5, München/Berlin/New York.
- Quine, Willard van Orman 1961: On what there is, in: Ders., *From a Logical Point of View*, 2. Auflage Cambridge, Mass.
- Rowe, William 1975: *The Cosmological Argument*, Princeton/London.
- Russell, Bertrand 1905: On Denoting, in: *Mind* 14, 479–493.
- Russell, Bertrand; Frederick Charles Copleston 1970: The Existence of God. A debate between Bertrand Russell and Father F. C. Copleston, S. J., in: J. Hick (ed.), *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, second edition Englewood Cliffs, N. J., 282–301.
- Schopenhauer, Arthur 1977: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, in: A. Schopenhauer, *Werke in zehn Bänden* (Zürcher Ausgabe), editorische Materialien von Angelika Hübscher, Bd. V, Zürich.
- Seneca, Lucius Annaeus 1970: *L. Annaei Senecae ad Lucilium Naturalium Quaestionum libri VIII*, A. Gercke (Hg.), Leipzig 1907, Nachdruck Stuttgart.
- Taylor, Richard 1974: *Metaphysics*, 2. Auflage Englewood Cliffs, N. J.
- Tugendhat, Ernst; Wolf, Ursula 1983: *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart.
- Vallicella, William F. 1997: The Hume-Edwards-Objection to the Cosmological-Argument, in: *Journal of Philosophical Research* XII, 423–443.