

# Warum ist überhaupt etwas?

## Überlegungen zum kosmologischen und ontologischen Argument

*Friedrich Hermanni*

Fragen, die ihre Beantwortung prinzipiell ausschließen, sind offenbar keine sinnvollen Fragen. Die Grundfrage der Metaphysik, warum überhaupt etwas wirklich ist und nicht vielmehr nichts, steht im Verdacht, von solcher Art zu sein. Denn jeder Versuch, sie zu beantworten, scheint auf etwas hinauszulaufen, das bereits wirklich ist. Daher scheint sich die Frage stets aufs Neue einzustellen und mithin fragwürdig zu sein. Dieser Schein trägt allerdings. Im Folgenden schlage ich eine zweistufige Antwort vor, die zu keiner Wiederholung der Frage führt und sie deshalb von dem Zweifel entlastet, abwegig zu sein. 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 wirklich ist, die mit dem Hinweis auf das Seinstreben des Guten beantwortet werden soll. Die beiden Gedankenschritte sind Versionen des kosmologischen und des ontologischen Argumentes, für deren Gültigkeit ich plädiere.

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

Kosmologische Argumente gehen von der Existenz oder von sehr allgemeinen Merkmalen der Welt aus und schließen mit Hilfe des Kausalprinzips 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 das kosmologische Argument in dieser oder jener Version vertreten, und trotz schwerwiegender Einwände besitzt es bis heute eine bemerkenswerte Unverwüstlichkeit.

Diejenige Version des kosmologischen Argumentes, für deren Gültigkeit ich plädiere, wurde Anfang des 18. Jahrhunderts von Samuel Clarke<sup>1</sup> 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. Leibniz argumentiert wie folgt:<sup>2</sup>

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, so leuchtet ein, daß – wenn auch der Grund für das gegenwärtige Buch in dem früheren, von dem es abgeschrieben ist, aufgezeigt werden kann – man doch, wenn man auch auf noch so viele Bücher zurückgeht, nirgends zu einem vollständigen Grund gelangen wird. Denn man kann 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; der folgende ist nämlich gewissermaßen aus dem vorhergehenden abgeschrieben (wenn auch nach gewissen Gesetzen des Wechsels). Man wird daher, wie weit man auch auf frühere

<sup>1</sup> Vgl. S. Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God and other Writings*, ed. by E. Vailati, Cambridge 1998. Clarkes Argument wird in der ausgezeichneten Untersuchung von W. Rowe, *The Cosmological Argument*, Princeton/London 1975, detailliert analysiert.

<sup>2</sup> Variationen dieses Beweises finden sich in mehreren leibnizschen Schriften, vgl. G. W. Leibniz, „De rerum originatione radicali“, in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 Bde., Hildesheim/New York 1978 (= GP), Bd. VII, 302–308, hier: 302f.; G. W. Leibniz, *Die Theodizee*, übersetzt von A. Buchenau, Hamburg 2. Aufl. 1968 (= *Theodizee*), 100 (§7); G. W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison/Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade – Monadologie*, franz.-dt., hrsg. von H. Herring, Hamburg 2. Aufl. 1982, 14f. (*Vernunftprinzipien*, §8) und 42f. (*Monadologie*, §§37f.).

Zustände zurückgeht, niemals in den Zuständen einen vollständigen Grund finden, warum überhaupt eine Welt und warum eine solche besteht.“<sup>3</sup>

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. 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 als gelungen gelten kann, hängt im Wesentlichen von der Beantwortung dreier Fragekomplexe ab. (1) Wäre mit der Erklärung jedes einzelnen kontingenten Dinges auch die ganze Reihe der kontingenten Dinge zureichend erklärt, sodass die Erklärung der Welt ohne einen außerweltlichen Grund auskäme? (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. Zur immanenten Erklärung der Welt

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. Cleanthes, einer der Gesprächspartner, erläutert seinen Einwand wie folgt: „Wenn ich dir die besonderen Ursachen jedes einzelnen in einer Ansammlung (collection) 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.“<sup>4</sup> Dasselbe gilt nach Cleanthes auch für die unendliche Reihe der kontingenten Dinge: Ihre Existenz wäre zureichend erklärt, wenn die Existenz jedes einzelnen kontingenten Dinges durch die kausale Wirksamkeit eines anderen erklärt wäre. Zur Erklärung der Welt als ganzer sei es daher überflüssig, ein notwendig existierendes Wesen außerhalb der Welt anzunehmen. Dieser Einwand gegen die von Leibniz und

<sup>3</sup> Leibniz, „De rerum originatione radicali“, GP VII, 302; Übersetzung im Wesentlichen nach G. W. Leibniz, „Über den ersten Ursprung der Dinge“, in: G. W. Leibniz, *Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik*, übersetzt und hrsg. von H. Herring, Stuttgart 1966, 39–50, hier: 39.

<sup>4</sup> D. Hume, *Dialogues concerning natural religion*, ed. with commentary by N. Pike, New York/London 1985, 79 (Übersetzung von F.H.).

Clarke entwickelte Form des kosmologischen Argumentes 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 in 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.“<sup>5</sup>

Cleanthes und Edwards nehmen an, der Grund für die Existenz der Welt sei nicht außerhalb, sondern innerhalb der Welt zu finden, und stützen sich dafür auf die beiden folgenden, gleichermaßen unplausiblen Prinzipien:

(a) Wenn die Existenz jedes einzelnen Elements einer Reihe erklärt ist, dann ist auch die Existenz der Reihe als ganze erklärt.

(b) In der unendlichen Reihe der kontingenten Dinge (Welt) ist jedes Element der Reihe durch die kausale Wirksamkeit anderer Elemente *zureichend* erklärt.<sup>6</sup>

Offenkundig trifft das erste Prinzip 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

<sup>5</sup> P. Edwards, „The Cosmological Argument“ (1959), wieder abgedruckt in: B.A. Brody (ed.), *Readings in the Philosophy of Religion. An Analytic Approach*, Englewood Cliffs/New Jersey 1974, 71–83, hier: 78 (Übersetzung von F.H.).

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 80f., wo Edwards auch dieses zweite Prinzip ausdrücklich in Anspruch nimmt.

zusammengestellt wurde. Das erste Prinzip, das dem Cleanthes-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.<sup>7</sup>

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. Ein Gedankenexperiment Humes variierend,<sup>8</sup> nehme man an, 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 Buches 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 natürlichen Bücher.<sup>9</sup>

Ebenso unplausibel wie das erste ist auch das zweite Prinzip, auf dem der Cleanthes-Edwards-Einwand beruht. Für praktische Zwecke mag es genügen, Elemente der unendlichen Reihe kontingenter Dinge durch die kausale Wirksamkeit anderer Elemente dieser Reihe zu erklären. Erklärungen solcher Art sind aber, da sie Kontingentes immer nur auf Kontingentes zurückführen, unvollständig und daher im strikten, theoretischen Sinne des Wortes unzureichend.

Kurzum: Der Cleanthes-Edwards-Einwand gegen das kosmologische Argument ist nicht stichhaltig, weil mit der Erklärung jedes kontingenten

<sup>7</sup> So zu Recht auch W.F. Vallicella, „The Hume-Edwards Objection to the Cosmological Argument“, *Journal of Philosophical Research* XXII (1997), 423–443, hier: 426 f. Vallicella unterscheidet zwischen „causal“ und „noncausal (logical)“ collections und weist darauf hin, dass nur bei logical collections mit der Erklärung aller einzelnen Elemente auch die Ansammlung als ganze erklärt ist.

<sup>8</sup> Vgl. Hume, *Dialogues concerning natural religion*, 35.

<sup>9</sup> Auch nach W. Rowe trifft das erste Prinzip, das dem Cleanthes-Edwards-Einwand zugrunde liegt, nicht auf unendliche Ansammlungen zu, in denen die Existenz jedes Elements der Ansammlung durch die kausale Wirksamkeit eines anderen Elements erklärt wird. Irrigerweise glaubt Rowe aber, dieses Prinzip gelte für alle endlichen Ansammlungen. Zudem stellt er das zweite Prinzip nicht in Frage (vgl. Rowe, *The Cosmological Argument*, 154–157).

Dinges durch die Wirksamkeit eines anderen weder die unendliche Reihe der kontingenten Dinge noch irgendein Element dieser Reihe vollständig erklärt wäre.

## 2. Zur Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grund

Der Satz, dass es für alles einen Grund gibt, warum es überhaupt ist und warum so und nicht anders, lässt sich nicht ohne Zirkel begründen. Denn jede Begründung müsste ihn wieder in Anspruch nehmen.<sup>10</sup> Zudem lässt er sich bestreiten, ohne dadurch in einen Widerspruch zu geraten, und ist daher 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 zu Recht eine „presupposition of reason itself“.<sup>11</sup> 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.

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 Nils Bohr soll Schrödinger einmal ausgerufen haben: „Wenn es doch bei dieser verdammten Quantenspringerei bleiben soll, dann bedauere ich, mich jemals mit der Atomtheorie abgegeben zu haben!“<sup>12</sup> Entsprechend schrieb Einstein an Max Born: „Die Quantenmechanik ist sehr achtung-gebietend. Aber eine innere Stimme sagt mir, daß das doch 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

<sup>10</sup> Vgl. A. Schopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, §14, in: A. Schopenhauer, *Werke in zehn Bänden* (Zürcher Ausgabe), editorische Materialien von A. Hübscher, Zürich 1977 (= Werke), Bd. V, 37f.

<sup>11</sup> R. Taylor, *Metaphysics*, Englewood Cliffs/New Jersey 2. Aufl. 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.).

<sup>12</sup> W. Heisenberg, *Schritte über Grenzen. Gesammelte Reden und Aufsätze*, München 1971, 64.

nicht würfelt.“<sup>13</sup> 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 sind.<sup>14</sup>

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“<sup>15</sup> 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 aufgefördert, 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 vernunftgemäß und gemäß der Maxime der Experimental-Philosophie, die a posteriori vorgeht, den Schluß ziehen, daß es auch für die unbekanntten Fälle gilt, oder für solche, die durch seine Anwendung erst zu unserer Kenntnis kommen werden; – selbst wenn es nicht außerdem aus reiner Vernunft, d. h. a priori, gerechtfertigt würde.“<sup>16</sup>

<sup>13</sup> „Aus dem Briefwechsel Einsteins mit Max und Hedwig Born“ (Brief Einsteins vom 4. Dezember 1926), in: M. Born, *Physik im Wandel meiner Zeit*, Braunschweig 4. Aufl. 1966, 289–299, hier: 294.

<sup>14</sup> Beispielsweise hat Hugh Everett die so genannte Viele-Welten-Deutung der Quantenmechanik (vgl. B. S. DeWitt/N. Graham [eds.], *The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics*, Princeton/New Jersey 1973) entwickelt.

<sup>15</sup> Schopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, § 4 (Werke V, 16).

<sup>16</sup> Leibniz' fünftes Schreiben, in: G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Bd. I, hrsg. von E. Cassirer, Hamburg 3. Aufl. 1966, 213f. Dem zitierten Text zufolge lässt sich der Satz vom zureichenden Grund nicht nur durch empirische, sondern auch durch apriorische Erwägungen rechtfertigen. Möglicherweise greift Leibniz damit auf seine frühere Ansicht zurück, wonach der Satz vom zureichenden Grund aus dem fundamentalen Prinzip folgt, dass in jedem wahren Satz das Prädikat im Subjekt enthalten und daher jede Wahrheit analytisch ist. So heißt es beispielsweise in einem Brief an Arnauld vom Juni 1686: „[...] für die Verknüpfung der Termini einer Aussage muß doch stets eine bestimmte Grundlage vorhanden sein, die sich in ihren Begriffen vorfinden muß. Dies ist mein großes Prinzip, mit dem, wie ich glaube, alle Philosophen einverstanden sein müssen, und von dem jenes populäre Axiom, daß nichts sich ereignet, ohne daß sich ein Grund angeben läßt, warum es eher so als anders erfolgt, nur ein Folgesatz ist.“ (Leibniz an Arnauld, Juni 1686, in: G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Teil II, hrsg. von E. Cassirer, Hamburg 1996, 400). Wie der späte Leibniz diese analytische Wahrheitstheorie und ihre Beziehung zum Satz vom zureichenden Grund einschätzt, ist schwer zu beurteilen und in der Sekundärliteratur durchaus umstritten. Klar ist jedenfalls, dass Leibniz auch in seiner Spätzeit meinte, der

Nun räumen einige Kritiker des kosmologischen Argumentes 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. Diese Einschränkung, für die beispielsweise John Leslie Mackie und John Clayton<sup>17</sup> plädieren, ist *prima facie* wenig plausibel. Ohne gewichtige erkenntnistheoretische Zusatzargumente, etwa kantischer Art, ist es völlig willkürlich, die Anwendung des Satzes vom zureichenden Grund auf das zu beschränken, was weniger ist als das Ganze.<sup>18</sup> 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?

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

„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.“<sup>19</sup>

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

---

Satz vom zureichenden Grund lasse sich auf apriorische Weise rechtfertigen. Ob das zutrifft, kann dahingestellt bleiben. Denn schon die dargelegten empirischen Überlegungen sprechen für die Annahme, dass der Satz vom zureichenden Grund objektive Gültigkeit besitzt.

<sup>17</sup> Vgl. J. L. Mackie, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, übersetzt von R. Ginters, Stuttgart 1985, 136, und J. Clayton, „Gottesbeweise III. Systematisch/Religionsphilosophisch“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XIII, 740–784, hier: 750.

<sup>18</sup> So zu Recht auch Taylor, *Metaphysics*, 105f.

<sup>19</sup> B. Russell/F. C. Copleston, „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*, Englewood Cliffs/New Jersey second edition 1970, 282–301, hier: 289 (Übersetzung von F. H.).

Gegenstand empirischer Wissenschaft ist. Nach der Ursache oder dem Grund dieses Ganzen zu fragen, ist deshalb keineswegs ein Kategorienfehler, wie Russell glaubt.<sup>20</sup>

Aber selbst wenn Russell Recht hätte, also wenn die Welt als Ansammlung aller abhängigen Dinge eine Menge, mithin eine abstrakte 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.<sup>21</sup>

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, hat gar nicht begriffen, wovon die Rede ist. Nur ein Tor kann dem Psalmisten zufolge auf den Gedanken kommen: Es ist kein Gott.<sup>22</sup> 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 tausend Jahren ein Streit, an dem sich fast alle bedeutenden Theologen und Philosophen beteiligt haben.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> So zu Recht auch R. M. Gale, *On the nature and existence of God*, Cambridge 1996, 250f.

<sup>21</sup> Vgl. W. Rowe, *The Cosmological Argument*, 129–144.

<sup>22</sup> Vgl. Psalm 14, 1 und 53, 2.

<sup>23</sup> Aus der umfangreichen Sekundärliteratur seien nur einige Titel genannt: D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 2. Aufl. 1967; J. Hick/A. C. McGill (eds.), *The Many-Faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, London/Melbourne 1968; J. Rohls, *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*, Gütersloh 1987; M. M. Olivetti (Hg.), *L'argomento ontologico* (Archivio di Filoso-

Im Folgenden werde ich zwei Versionen des ontologischen Argumentes erörtern, nämlich erstens die klassische, von Anselm und Descartes vertretene Version und zweitens eine Version, die ich im Anschluss an Leibniz entwickle. Außerdem wird von den drei wichtigsten Einwänden gegen das ontologische Argument die Rede sein, und zwar vom sogenannten logischen Einwand, vom Einwand, der die Denkbare Gottes bezweifelt, und schließlich vom Einwand Kants. Es wird sich zeigen, dass der erste Einwand definitiv falsch ist, dass sich der zweite ausräumen lässt und dass durch den dritten zwar die klassische Version des ontologischen Argumentes widerlegt wird, nicht aber die von mir vorgeschlagene. Bei dieser Version handelt es sich vielmehr, so lautet meine These, um ein gültiges Argument.

### 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 zweite und dritte Kapitel des *Proslogion* enthalten eine der tiefstsinigsten Überlegungen der Theologiegeschichte, eben den ontologischen Beweis für die Existenz Gottes und die Undenkbarkeit seiner Nichtexistenz.

Dieser Beweis hat die Form eines indirekten Argumentes, das heißt, er erreicht sein Ziel, indem er die atheistische Gottesleugnung ad absurdum führt. Zunächst bestimmt Anselm Gott als „etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann (aliquid quo nihil maius cogitari possit).“<sup>24</sup> Diese Bestimmung ist sicher 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.<sup>25</sup> Augustin hat sie übernommen, leicht modifiziert und als eine zwischen Christen

---

fia 58), Padova 1990; W. Röd, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München 1992; G. Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, Frankfurt a.M. 2008.

<sup>24</sup> Anselm von Canterbury, *Proslogion* 2 (Schmitt I, 101, 5). Anselm wird zitiert nach *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Tomus I (Vol. I–II), Tomus II (Vol. III–VI), hrsg. von F.S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 2. Aufl. 1984 (= Schmitt, die nachfolgende römische Zahl nennt das Volumen, die nachfolgenden arabischen Zahlen nennen die Seiten und die Zeilen). Übersetzung nach Anselm von Canterbury, *Proslogion*, lat.-dt. Ausgabe von F.S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 2. Aufl. 1984 (= lat.-dt. Ausgabe von Schmitt).

<sup>25</sup> Nach L. A. Seneca, *L. Annaei Senecae ad Lucilium Naturalium Quaestionum libri*

und Manichäern unstrittige Regel verwendet, an der sich jede Gottesvorstellung messen lassen muss.<sup>26</sup> 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, besagtes Wesen besitze nur ein intramentales, kein extramentales Sein, 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 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 intensive Größe, die wie Kraft, Licht oder Wärme einer größeren oder geringeren Stärke fähig ist. Ebenso wie das Sonnenlicht heller ist als das Licht einer Lampe, so besitzt etwas, das im Bewusstsein und 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. „Es existiert also ohne Zweifel ‚etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann‘, sowohl im Verstande als auch in Wirklichkeit.“<sup>27</sup>

Es kann nicht entschieden genug betont werden, dass Anselm in *Proslogion* 2 und 3 beansprucht, allein durch Vernunft die Existenz Gottes und die Undenkbarkeit seiner Nichtexistenz zu beweisen. Wer die Existenz Gottes leugnet, vertritt nach Anselm eine in sich widersprüchliche und daher im

---

VIII, hrsg. von A. Gercke (Leipzig 1907), Nachdruck Stuttgart 1970, lib. I praef., 5, besitzt Gott eine „magnitudo [...], qua nihil maius cogitari potest“.

<sup>26</sup> A. Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, in: *Sancti Aureli Augustini Opera* 6/7, hrsg. von J. B. Bauer (CSEL 90), Wien 1992, 1–156, lib. II, 11, 24, bestimmt Gott als etwas, „quo esse aut cogitari melius nihil possit“.

<sup>27</sup> *Proslogion* 2 (Schmitt I, 102, 2f.), Übersetzung nach der lat.-dt. Ausgabe von Schmitt.

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.<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> Auch in *Proslogion* 2 und 3 solle nicht etwa die Existenz Gottes vernünftig bewiesen, sondern lediglich eine geoffenbarte und geglaubte Wahrheit durch eine andere verständlich gemacht werden, nämlich die geoffenbarte Existenz Gottes durch seinen geoffenbarten Namen.<sup>30</sup>

Diese offenbarungstheologische Lesart ist aus einer Reihe von Gründen unhaltbar. Sie wird zum Beispiel eindeutig widerlegt durch das Gebet, mit dem Anselm seinen Beweis abschließt. „Dank Dir, guter Herr, Dank Dir, 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.“<sup>31</sup> Nach Anselm ist der Glaube zwar notwendig für die Einsicht, weil er durch die Bestimmung Gottes als etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, gleichsam den Kompass liefert, um zur Einsicht zu gelangen; die gefundene Einsicht aber 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.“<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Vgl. K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (1931), hrsg. von E. Jüngel/I. U. Dalferth, Zürich 2. Aufl. 1986.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 24–27, 40 ff., 53–71.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 75–80.

<sup>31</sup> *Proslogion* 4 (Schmitt I, 104, 5–7), Übersetzung nach der lat.-dt. Ausgabe von Schmitt.

<sup>32</sup> K. Flasch, „Einleitung“, in: Anselm von Canterbury/Gaunilo von Marmoutier, *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers*, lat.-dt., übersetzt, erläutert und hrsg. von B. Mojsisch, Mainz 1989, 7–48, hier: 23.

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.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> 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 unschlüssig, wen ich für törichter halten sollte, mich, wenn ich ihm beipflichtete, oder ihn, wenn er glaubte, für das wesentliche Sein dieser Insel auch nur irgendwie einen sicheren Beweis erbracht zu haben“.<sup>35</sup> 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.

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 denken, aber wer weiß, in Wirklichkeit ist vielleicht doch der

<sup>33</sup> Vgl. Gaunilo, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* (= *Pro Insipiente*) 5 (Schmitt I, 127, 25–128, 13).

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 6 (Schmitt I, 128, 14–32).

<sup>35</sup> Ebd. (Schmitt I, 128, 28–30), Übersetzung nach: Anselm von Canterbury/Gaunilo von Marmoutier, *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden?*, 77.

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. Wenn Gott nur als existierend gedacht werden kann, kann nicht zugleich gedacht werden, dass er möglicherweise nicht existiert.<sup>36</sup> Dasselbe gilt auch für die vortrefflichste aller möglichen Inseln. Natürlich misslingt der Existenzbeweis dieser Insel, aber der Fehler des Beweises ist ein anderer als der, den Gaunilo diagnostiziert. Worin er besteht, wird im nächsten Abschnitt deutlich werden.

## 2. Descartes, Leibniz und der Einwand gegen die Denkbarkeit Gottes

Neben dem logischen Einwand haben Gaunilo und Thomas von Aquin noch einen weiteren Einwand gegen den ontologischen Beweis vorgebracht. In Anknüpfung an die respektable Tradition der negativen Theologie bestreiten sie die Denkbarkeit jenes unüberbietbar großen Wesens, von dem im anselmischen Beweis die Rede ist. Nach Gaunilo hat der Ausdruck „das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“, gar keine Bedeutung (*significatio*), weil er sich auf kein bestimmtes Wesen beziehen lässt. Wenn man aber nicht einmal versteht, um was für ein Wesen es sich beim unüberbietbar großen handeln soll, dann ist der anselmische Beweis von vornherein zum Scheitern verurteilt.<sup>37</sup> Denn er setzt voraus, dass das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann, ein Gegenstand im Bewusstsein des Toren ist. Aus demselben Grund misslingt Anselms Beweis auch nach Thomas von Aquin. Zwar ist Gottes Sein mit seinem Wesen identisch,<sup>38</sup> aber wir können sein Sein nur aus seinen Wirkungen, nicht aus seinem Wesen erschließen, weil Letzteres für uns unbegreiflich ist.<sup>39</sup> Durch Anselms Vorschlag, Gott als das zu denken, über dem kein Größeres denkbar ist, wird lediglich definatorisch festgelegt, dass Gottes Dasein zu seinem Wesen gehört, ohne verständlich zu machen, welches Wesen unüberbietbar groß ist und inwiefern ihm notwendigerweise das Dasein zukommt. Aus Definiti-

<sup>36</sup> Mit demselben Argument wird der logische Einwand auch von Kant in einer wenig bekannten Notiz zurückgewiesen (vgl. *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band XVII, Dritte Abtheilung: *Handschriftlicher Nachlaß*, Band IV: *Metaphysik*, Erster Theil, Berlin/Leipzig 1926, Nr. 3706 [S. 240f.]).

<sup>37</sup> Vgl. Gaunilo, *Pro Insipiente* 4 (Schmitt I, 126, 29–127, 24).

<sup>38</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, 5 Bde., Madrid 3. Aufl. 1961–1965 (= *STh*), I, q. 3, a. 4; ders., *Summe gegen die Heiden* (= *ScG*), 1. Bd., Buch I, lat.-dt., hrsg. und übersetzt von K. Albert/P. Engelhardt, Darmstadt 3. Aufl. 1994, cap. 22.

<sup>39</sup> Vgl. *STh* I, q. 2, a. 1c; *ScG* I, cap. 11.

onen dürfen aber nur dann Schlüsse gezogen werden, wenn das Definierte denkbar ist.

In seiner Antwort auf Gaunilo hat Anselm versucht, die Zweifel an der Denkbarkeit des unüberbietbar großen Wesens auszuräumen, indem er dieses Wesen näher bestimmt. Unüberbietbar groß ist dasjenige, das am Ende jener gedanklichen Bewegung steht, die von weniger großen Gütern zu immer größeren aufsteigt.<sup>40</sup> Durch diese (im *Proslogion* noch verworfene<sup>41</sup>) Gleichsetzung des Wesens, über dem Größeres nicht gedacht werden kann, mit dem denkbar Größten, hat Anselm den Weg eingeschlagen, der in der neuzeitlichen Metaphysik konsequent beschritten wird.

Descartes' Version des ontologischen Beweises definiert 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, dasjenige, das alle Vollkommenheiten besitzt. Nun ist Existenz eine Vollkommenheit. Also existiert Gott.<sup>42</sup> Dieser Beweis scheint gegen den Einwand von Gaunilo und Thomas immun zu sein, weil er die Frage beantwortet, um welches Wesen es sich beim unüberbietbar großen eigentlich handelt. Aber der Schein trügt; in Wahrheit verschiebt sich das Problem lediglich. Ebenso wie das unüberbietbar Große könnte auch das Wesen, das alle Vollkommenheiten besitzt, undenkbar sein.

Descartes erläutert die Schwierigkeit an einem Beispiel aus der Geometrie,<sup>43</sup> wie es typisch ist für die rationalistische Metaphysik der frühen Neuzeit, welche die Mathematik als methodisches Ideal betrachtete. Angenommen, ein Kreis wird als eine ebene und geschlossene Kurve definiert, deren Punkte gleich weit vom Mittelpunkt entfernt sind und in die sich alle vierseitigen Figuren einzeichnen lassen. Aus der Definition folgt, dass auch ein Rhombus, da er eine vierseitige Figur ist, in einen Kreis eingezeichnet werden kann. Offenkundig ist diese Folgerung aber falsch, und zwar deshalb, weil sie auf einer widersprüchlichen Definition des Kreises beruht. Dasselbe

<sup>40</sup> Vgl. Anselm, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* 8 (Schmitt I, 137, 6–138, 3).

<sup>41</sup> Nach *Proslogion* 15 (Schmitt I, 112, 12–17) ist das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, etwas Größeres, als gedacht werden kann, weil Letzteres denkbar sei. Es liegt auf der Hand, dass diese Argumentation aufgrund ihrer Selbstwidersprüchlichkeit unhaltbar ist.

<sup>42</sup> Vgl. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, V, 7–11; ders., *Rationes Dei existentiam & animae a corpore distinctionem probantes, more geometrico dispositae*, Axiom X et Propositio I, beides in: *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam/P. Tannery (= AT), Bd. VII, Neuaufl. Paris 1996, 65–68 und 166f.; ders., *Principia Philosophiae*, Pars I, 14 (AT VIII, 1, Neuaufl. Paris 1996, 10).

<sup>43</sup> Vgl. *Meditationes* V, 11 (AT VII, 67f.).

Problem könnte auch beim ontologischen Beweis bestehen. Vielleicht ist ein Wesen, zu dessen Definition es gehört, alle Vollkommenheiten zu besitzen, ebenso undenkbar wie ein Kreis, in den sich alle vierseitigen Figuren sollen einzeichnen lassen. Dies könnte aus zwei Gründen der Fall sein; entweder, weil Vollkommenheiten als mögliche Bestimmungen oder weil sie als notwendige Bestimmungen nicht durchgängig miteinander verträglich sind. Im ersten Fall, auf den sich Descartes' Beispiel bezieht, könnte ein Wesen gar nicht alle Vollkommenheiten besitzen. Im zweiten Fall dagegen könnte es zwar alle Vollkommenheiten besitzen, aber nicht alle notwendigerweise, das heißt, nicht jede Vollkommenheit könnte zu seiner Definition gehören.<sup>44</sup> Dieses letztere Problem, das sich insbesondere in Bezug auf die Existenz stellt, kann durch folgendes Beispiel verdeutlicht werden.

Der Mann im Mond ist eine Figur, die in zahlreichen ätiologischen Sagen, aber auch in Romanen, wie etwa dem von Wilhelm Hauff, thematisiert wird. Ursprünglich handelt es sich bei dieser Figur um eine mythische Deutung der Mondflecken als Gestalt eines Mannes, der zur Strafe für Diebstahl, Fluchen oder Sonntagsfrevel auf den Mond verbannt wurde. Niemand wird glauben, dass es in der wirklichen Welt und nicht nur in Phantasiewelten einen Mann im Mond gibt, auch wenn es zweifellos Männer gibt, die hinter dem Mond leben, und solche, die man am liebsten zum Mond schießen würde. Diese Zweifel an der Existenz des Mannes im Mond scheinen sich indes durch eine Definition leicht ausräumen zu lassen. Dazu muss man lediglich den Begriff „Supermann im Mond“ bilden und diesen Supermann als ein Wesen definieren, das alle Eigenschaften des Mannes im Mond hat und das außerdem existiert. Aus dieser Definition folgt, dass der Satz „Ein Supermann im Mond existiert“ ein analytischer Satz ist, und analytische Sätze sind bekanntlich notwendigerweise wahr. Nun ist unser Supermann zweifellos ein Mann – und was für einer! Folglich gibt es tatsächlich einen Mann im Mond.

Offensichtlich ist dieser Existenzbeweis fehlerhaft, aber wo steckt der Fehler? Gaunilo und Thomas würden sagen, aus der Definition des Supermannes im Mond könne lediglich auf seine gedachte, nicht aber auf seine wirkliche Existenz geschlossen werden. Diese Diagnose führt indes, wie ich im letzten Abschnitt gezeigt habe, zu völlig absurden Konsequenzen. In Wahrheit lässt sich aus dem „Begriff“ des Supermannes im Mond überhaupt

---

<sup>44</sup> Die beiden Probleme sind sorgfältig voneinander zu unterscheiden, was bei Descartes leider nicht geschieht. Modallogisch ausgedrückt, besteht das erste Problem darin, ob ein Wesen in irgendeiner möglichen Welt alle Vollkommenheiten besitzt, das zweite darin, ob ihm in jeder möglichen Welt, zu der es gehört, alle Vollkommenheiten zukommen.

nichts schließen, weil der „Begriff“ aus folgendem Grund widersprüchlich ist: Der Mann im Mond ist ein Wesen, das sowohl als existierend als auch als nicht-existierend gedacht werden kann. Die Existenz kann daher nicht zu seinem Begriff gehören. Nun wurde der Supermann im Mond als Mann im Mond definiert, der existiert, also als ein Wesen, zu dessen Begriff die Existenz einerseits gehört, aber andererseits auch nicht gehören kann. Das ist jedoch ein Widerspruch. Derselbe Fehler steckt in all jenen Beweisen, die aus dem Begriff des Vollkommensten irgendeiner Art auf dessen Existenz schließen und mit denen der ontologische Beweis verglichen wurde, um ihn ad absurdum zu führen. Der Existenzbeweis der vollkommensten Insel misslingt nicht deshalb, weil die in ihrem Begriff vermeintlich enthaltene Existenz nur eine gedachte, keine wirkliche ist, wie Gaunilo und viele andere glauben; er misslingt vielmehr, weil Existenz überhaupt nicht zum Begriff einer Insel gehören kann. Denn jede Insel, und mag sie noch so vollkommen sein, kann als nicht-existierend gedacht werden.

Descartes' Beispiel vom Kreis und mein Beispiel vom Supermann im Mond zeigen, dass die Definition Gottes als Wesen, das alle Vollkommenheiten, mithin auch die Vollkommenheit der Existenz besitzt, aus zwei Gründen widersprüchlich sein könnte. Erstens könnte der Begriff eines solchen Wesens dadurch einen Widerspruch enthalten, dass nicht jede Vollkommenheit mit jeder anderen vereinbar ist. Dies wäre dann der Fall, wenn irgendeine Vollkommenheit eine Bestimmung enthielte, die durch eine andere Vollkommenheit negiert würde. Ein Wesen, das die eine besitzt, könnte dann die andere nicht besitzen. „Macht korrumpiert“, sagt Lord Acton, „totale Macht korrumpiert total.“<sup>45</sup> Würde Macht stets schlecht machen, dann könnte ein allmächtiges Wesen nicht zugleich vollkommen gut sein. Mit dem cartesischen Gott verhielte es sich dann so wie mit einem Kreis, in den alle vierseitigen Figuren sollen eingezeichnet werden können. Der Begriff eines so beschaffenen Kreises ist widersprüchlich, weil er Bestimmungen enthält, die ausschließen, dass sich ein Rhombus in ihn einzeichnen lässt.

Zweitens könnte der Begriff eines höchst vollkommenen Wesens dadurch widersprüchlich sein, dass zwar alle Vollkommenheiten miteinander vereinbar sind, dass sie aber nicht alle zur Definition eines Wesens gehören können. Dies wäre zum Beispiel dann der Fall, wenn der Begriff irgendeiner Vollkommenheit enthalten würde, dass einem Wesen, dem sie notwendigerweise zukommt, die Existenz nicht notwendigerweise zukommen kann.

---

<sup>45</sup> Brief an Mandell Creighton vom 5. April 1887, in: J. E. E. Dalberg-Acton, *Essays on Freedom and Power*, selected, and with an introduction by G. Himmelfarb, Boston/Massachusetts second printing 1949, 364 (Übersetzung von F. H.).

Mit dem cartesischen Gott verhielte es sich dann so wie mit dem Supermann im Mond. Die Definition dieses Supermannes ist nämlich widersprüchlich, weil ein Mann im Mond sich als existierend und als nicht-existierend denken lässt und die Existenz daher nicht zu seinem Begriff gehören kann.

Descartes vermochte keines der beiden Probleme auf überzeugende Weise zu lösen.<sup>46</sup> Daher bemängelt Leibniz zu Recht, dass Descartes die Möglichkeit eines höchst vollkommenen Wesens nicht gewährleistet. Leibniz selbst hat dagegen eine brillante Überlegung entwickelt,<sup>47</sup> die als Lösung des ersten Problems gedacht ist, aber auch als Lösung des zweiten verstanden werden kann.

Um nachzuweisen, dass jede Vollkommenheit mit jeder anderen vereinbar ist, bestimmt Leibniz Vollkommenheiten, also Eigenschaften wie Allmacht, Allwissenheit oder vollkommene Güte, als Qualitäten, die einfach und rein positiv sind. Einfach ist eine Qualität, wenn sie sich nicht aus mehreren Qualitäten zusammensetzt, und rein positiv, wenn sie im höchsten Grade sachhaltig und generisch umfassend ist, das heißt, wenn sie einen Sachgehalt weder negiert noch in gradueller oder generischer Hinsicht begrenzt. Als einfache und rein positive Qualitäten lassen sich Vollkommenheiten nicht in gedankliche Elemente auflösen. Denn gedanklich auflösbar sind nur solche Qualitäten, die entweder komplex oder die graduell oder generisch eingeschränkt sind. Eine komplexe Qualität ist gedanklich in einfache Qualitäten teilbar, aus denen sie zusammengesetzt ist. Bei einer graduell begrenzten Qualität kann zwischen der Qualität selbst und der Einschränkung ihres höchsten Grades, bei einer in generischer Hinsicht begrenzten Qualität zwischen Gattung und artbildender Differenz unterschieden werden.

Aus dieser Charakterisierung der Vollkommenheiten ergibt sich zwingend, dass jede Vollkommenheit mit jeder anderen vereinbar ist, und zwar durch einen indirekten Beweis, der das Gegenteil widerlegt. Wenn irgendeine Vollkommenheit A mit irgendeiner anderen Vollkommenheit B unvereinbar wäre, dann müsste der Satz „A ist unvereinbar mit B“ logisch notwendig sein. Nun sind logisch notwendige Sätze entweder evident oder beweisbar, besagter Satz ist jedoch keines von beiden. Evident könnte er nur

<sup>46</sup> Sein einziger, meines Erachtens freilich misslungener Lösungsversuch findet sich in der *Responsio Authoris ad primas Objectiones* (AT VII, 118f.).

<sup>47</sup> Vgl. zum Folgenden G.W. Leibniz, „Quod Ens Perfectissimum existit“, GP VII, 261f. Vgl. außerdem G.W. Leibniz, „Demonstratio quod Ens perfectissimum sit possibile“, Beilage I, in: W. Janke, „Das ontologische Argument in der Frühzeit des Leibnizschen Denkens (1676–78). Studien und Quellen zum Anfang der Leibnizschen Ontotheologie“, *Kant-Studien* 54 (1963), 259–287, hier: 283f.

sein, wenn  $A = \text{non-}B$  oder  $B = \text{non-}A$  wäre, was aber unmöglich ist, weil Vollkommenheiten rein positive Qualitäten sind. Ebenso wenig lässt sich die Annahme, dass die Vollkommenheit A mit der Vollkommenheit B unvereinbar ist, beweisen. Beweisbar könnte sie nur dann sein, wenn eine dieser Vollkommenheiten in gedankliche Elemente auflösbar wäre oder wenn beide Vollkommenheiten es wären. Denn nur dann wäre es möglich, dass A die Negation von B oder B die Negation von A als Bestandteil enthielte oder dass A die Bestimmung C als Element einschließen würde und B die Bestimmung non-C. Da Vollkommenheiten aber irreduzible Qualitäten sind, scheiden alle diese Möglichkeiten aus. Folglich ist durch Widerlegung des Gegenteils bewiesen, dass Vollkommenheiten durchgängig miteinander vereinbar sind.

Offenkundig muss dieser Beweis nur geringfügig modifiziert werden, um auch das zweite Problem zu lösen, das heißt, um zu zeigen, dass ein Wesen nicht nur alle Vollkommenheiten besitzen, sondern auch notwendigerweise besitzen kann. Denn auch als notwendige Bestimmungen könnten sich Vollkommenheiten nur dann ausschließen, wenn sie keine rein positiven Qualitäten wären oder wenn sie sich gedanklich in Bestandteile auflösen ließen.

Bertrand Russell, der gewiss nicht in Verdacht steht, ein Freund der Theologie zu sein, hielt den dargelegten leibnizschen Beweis der Möglichkeit eines höchst vollkommenen Wesens für gültig,<sup>48</sup> und ich kenne keinen triftigen Grund, ihm darin zu widersprechen.<sup>49</sup> Gleichwohl lässt sich nach Russell von der Möglichkeit eines höchst vollkommenen Wesens nicht auf seine Existenz schließen, weil Existenz gar keine Vollkommenheit ist. Damit ist ein neues Problem angesprochen, das im folgenden Abschnitt behandelt werden soll.

---

<sup>48</sup> Vgl. B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. With an Appendix of Leading Passages, with a new Introduction by J.G. Slater, London 2. Aufl. 1992, 174.

<sup>49</sup> Der sich auf den späten Wittgenstein berufende Einwand (vgl. zum Beispiel N. Malcolm, „Anselm's Ontological Arguments“, in: ders., *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures*, Englewood Cliffs/New Jersey 1965, 141–162, hier: 159; Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*, 117 f.), dass Bestimmungen nie im absoluten Sinne einfach sein können, sondern immer nur relativ auf ein bestimmtes Sprachspiel, ist nicht haltbar. Denn er beruht auf jenem selbstwidersprüchlichen Sprachspielrelativismus, der den allgemeinen Anspruch erhebt, dass kein Sprachspiel allgemeine Ansprüche erheben darf.

### 3. Der Einwand Kants

Bislang habe ich zwei Einwände gegen den ontologischen Beweis behandelt, den logischen Einwand und den Einwand, der die Denkbarkeit Gottes zweifelt. Thema dieses Abschnitts ist ein dritter Einwand, der meist mit dem Namen Kants verbunden wird und sich gegen das Seins- und Existenzverständnis richtet, 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. Diese Deutung von Existenz, die weder Gaunilo noch Thomas in Frage stellen, wird meines Wissens erstmals in der frühen Neuzeit explizit bestritten, nämlich durch den französischen Naturforscher und Philosophen Petrus Gassendi (1592–1655). Im Rahmen seiner Einwände gegen Descartes' *Meditationen* bemerkt Gassendi, dass „weder bei Gott noch bei irgendeinem anderen Dinge das Dasein eine Vollkommenheit [ist], sondern das, ohne welches es keine Vollkommenheiten gibt. Denn was nicht existiert, hat weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit, und was existiert und eine Reihe von Vollkommenheiten hat, hat nicht das Dasein als noch eine besondere Vollkommenheit, als eine unter den übrigen, sondern als das, wodurch es selbst wie die Vollkommenheiten existierend ist“.<sup>50</sup> Gassendi begründet seine Kritik mit einem interessanten Hinweis auf den Sprachgebrauch.<sup>51</sup> Die Annahme, Dasein sei eine Vollkommenheit oder Eigenschaft, widerspricht der Vernunft der natürlichen Sprache, in der zwar von der Wirklichkeit von Eigenschaften, nicht aber von existierender Existenz die Rede sein kann. Gassendis Einwand stößt bei Descartes auf völliges Unverständnis. „Hier verstehe ich nicht“, schreibt er in seiner Replik, „von welcher Art nach Deiner Ansicht das Dasein der Dinge sein soll, und warum es nicht ebenso wie die Allmacht als eine Eigenschaft bezeichnet werden kann, da man doch die Bezeichnung Eigenschaft für jedes beliebige Attribut oder für alles das, was über ein Ding ausgesagt werden kann, setzen kann“.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> P. Gassendi, „*Objectiones Quintae*“ (AT VII, 323), Übersetzung nach: R. Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwidernungen*, übersetzt und hrsg. von A. Buchenau, Hamburg 1972, 297.

<sup>51</sup> Vgl. ebd. Ausführlicher hat P. Gassendi seine Kritik des ontologischen Argumentes in seiner *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et responsa*, lat.-franz., hrsg. von B. Rochot, Paris 1962, 490–507, dargelegt.

<sup>52</sup> Descartes, *Responsio Authoris ad quintas Objectiones* (AT VII, 382 f.), Übersetzung nach: Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwidernungen*, 350.

Wie Gassendi beruft sich auch Descartes auf den Sprachgebrauch, genauer gesagt, auf die grammatische Struktur von Existenzsätzen. Existenz sei eine Eigenschaft von Gegenständen, meint er, weil sie ebenso wie Allmacht von einem Gegenstand ausgesagt werden kann, das heißt in einem Urteil der Form „A existiert“ als Prädikat verwendet wird.

Es ist keine andere als eben diese Überlegung, die nach Kant den entscheidenden Irrtum darstellt, der dem ontologischen Beweis zugrunde liegt. Denn sie verwechselt grammatische Prädikate mit semantischen oder, wie Kant sich ausdrückt, „logische“ Prädikate, die einen Gegenstand nicht näher bestimmen, mit „realen“ Prädikaten, durch die das geschieht. Das berühmte Diktum der *Kritik der reinen Vernunft*, in dem Kant sein Existenzverständnis zusammenfasst, lautet: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.“<sup>53</sup> Damit wird zweierlei gesagt. Erstens 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 „allmächtig 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 und vollkommener Güte auch noch die Eigenschaft besitzt zu existieren. Was aber besagt sie dann? Dem zweiten Teil des kantischen Diktums 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 welchen 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 Be-

---

<sup>53</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 598, B 626 (I. Kant, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Sonderausgabe Darmstadt 1981 [= *Werke*], Bd. 4, 533).

griffs besitzt. Wie viele Taler sind dann in seinem Besitz? Wenn die Sachhaltigkeit eines Möglichen durch Existenz vergrößert würde, müsste man schließen, dass er mehr als hundert 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, derzufolge „existieren“ nicht als genereller Terminus, sondern als Existenzquantor verstanden werden muss, also durch den Ausdruck „Es gibt etwas, das...“ zu interpretieren ist.<sup>54</sup> Diese Deutung von Existenz scheint mir korrekt zu sein. 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.

#### 4. Ein gültiges ontologisches Argument

Wenn Existenz kein sachhaltiges Prädikat ist, dann ist die klassische Form des ontologischen Argumentes zum Scheitern verurteilt. Kant beansprucht freilich nicht nur, die Ungültigkeit bestimmter Formen des ontologischen Argumentes, sondern dessen prinzipielle „Unmöglichkeit“<sup>55</sup> nachgewiesen zu haben. Dieser weitergehende Anspruch wäre dann und nur dann berechtigt, wenn jede mögliche Form des ontologischen Argumentes eine prädikative Deutung von Existenz voraussetzen müsste. Ich werde im Folgenden zeigen, dass dies nicht der Fall ist, und eine andere, meines Erachtens gültige Form des ontologischen Argumentes entwickeln, die der kantischen Kritik nicht ausgesetzt ist.

Jede Version des ontologischen Argumentes 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, weshalb es widersprüchlich ist, 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

<sup>54</sup> Vgl. den klassischen Aufsatz von B. Russell, „On Denoting“, *Mind* 14 (1905), 479–493, sowie W. V. O. Quine, „On what there is“, in: ders., *From a Logical Point of View*, Cambridge/Massachusetts 2. Aufl. 1961, 1–19.

<sup>55</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 592, B 620 (Werke 4, 529).

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 Komödie<sup>56</sup> – was so abwegig nicht ist, wenn man an die Philosophenfrauen von Xanthippe bis Elfriede 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 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 Argumentes zum Scheitern verurteilt sind, die sich wie die cartesische Form am Satz vom zu vermeidenden Widerspruch orientieren, könnte ein ontologisches Argument gelingen, das sich stattdessen am Satz vom zureichenden Grund 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 zwischen dem Was-Sein von etwas und seinem Dass-Sein 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, 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.

---

<sup>56</sup> Vgl. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, dritte Abhandlung, Nr. 7, in: ders., *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, München/Berlin/New York 1988 (= KSA), Bd. 5, 350f.

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 alles Mögliche danach strebt, wirklich zu sein, und zwar mit einer seinem jeweiligen Gütegrad entsprechenden Intensität, hat Leibniz eine interessante Begründung geliefert. Sie geht von der berühmten Frage aus, warum überhaupt etwas wirklich ist und nicht vielmehr nichts. Diese Frage muss beantwortbar sein, wenn der Satz vom zureichenden Grund zutrifft. Nun erlaubt sie aber 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, und wenn es dafür gleichwohl einen Grund gibt, muss dieser Grund im Möglichen, das noch nicht wirklich ist, gefunden werden. Läge nicht schon im Möglichen als solchem eine Tendenz, wirklich zu sein, dann wäre überhaupt nichts wirklich.<sup>57</sup> Unter wel-

<sup>57</sup> „Nisi in ipsa Essentiae natura esset quaedam ad existendum inclinatio, nihil existeret [...]“, schreibt Leibniz in „Veritates absolute primae“, GP VII, 194. Am ausführlichsten entwickelt Leibniz seine Lehre vom Existenzstreben der Möglichkeiten in „De rerum originatione radicali“, GP VII, 302–308; vgl. außerdem zum Beispiel das Manuskript GP VII, 289ff.; *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en Raison*, § 10 (GP VI, 603); *Monadologie*, §§ 54f. (GP VI, 616).

chen 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, das 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“ zum Beispiel 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 die möglichen Dinge oder Wesenheiten auf Wirklichkeit aus sind.<sup>58</sup> Der Grund für die unterschiedliche Stärke ihres Wirklichkeitsstrebens wiederum muss in dem liegen, worin sich die Wesenheiten voneinander unterscheiden. Sie unterscheiden sich aber durch den Grad, in dem sie sein sollen oder gut sind.

Es liegt auf der Hand, dass sich aus dieser Annahme 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 zuhöchst 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 den Versionen Anselms und Descartes' in dreifacher Hinsicht. Anders als die cartesische Version benötigt sie eine empirische Prämisse, deren Wahrheit allerdings unbestreitbar ist, nämlich dass überhaupt etwas wirklich ist und nicht vielmehr nichts. Zweitens setzt sie im Unterschied zum Argument Anselms und Descartes' die Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grund voraus, demzufolge es für alles einen zu-

---

<sup>58</sup> 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.“ („Veritates absolute primae“, GP VII, 194f., Übersetzung nach G. W. Leibniz, *Kleine Schriften zur Metaphysik – Opuscles Metaphysiques*, hrsg. und übersetzt von H. H. Holz, Darmstadt 1985, 177 und 179).

reichenden Grund gibt, dass es überhaupt ist und dass es so ist, wie es ist. Diese Voraussetzung ist, wie wir sahen, keineswegs trivial. Um die beiden ersten Unterschiede zusammenzufassen, kann man auch schlicht sagen, die von mir vorgeschlagene Version des ontologischen Argumentes brauche das kosmologische Argument als Vorlauf. Der dritte und entscheidende Unterschied zu den Versionen Anselms und Descartes' besteht schließlich darin, dass die dargelegte 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 das, worauf Essenzen aus sind, steht aber nicht nur auf dem Boden der kantischen Einsicht, sondern beantwortet auch die von Kant nicht hinreichend geklärten Fragen, was Existenz denn sei und in welchem Verhältnis sie zur Sachhaltigkeit von etwas stehe, wenn sie selbst kein Sachgehalt ist.

Ich fasse zusammen: 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 durch das kosmologische Argument 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, 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 kantischen Bedingungen eine widerspruchsfreie Bedeutung zu geben. Mehr ist von einem ontologischen Argument aber billigerweise nicht zu verlangen. Denn das Notwendige ist wirklich, wenn es möglich ist.