

## ZUR EXISTENZ GOTTES

Obwohl sich Gedanken über die Existenz eines Welterschöpfers, eines (nicht notwendigerweise im streng christlichen Sinn zu verstehenden) Gottes schon zur Zeit der Entstehung der abendländischen Kultur, insbesondere bei ARISTOTELES, finden lassen, beginnt die philosophische Diskussion der Gottesbeweise erst im Mittelalter. Der hier zunächst vorzustellende Text aus dem "Proslogion" von ANSELM VON CANTERBURY (1033-1109) spielt dabei eine zentrale Rolle. Ca. 1077 entstanden, bietet er in gedrängter Form den Grundgedanken des – nach KANT's Klassifikation, die weiter unten im 4. Text dieser Abteilung vorgestellt wird – "ontologischen" Gottesbeweises.

Der Textausschnitt enthält neben der Vorrede ("Prooemium") die Kapitel 2 und 3 der genannten Schrift:

Nachdem ich – auf zwingende Bitten einiger Mitbrüder hin – ein Schriftchen als Beispiel dafür, wie man über den Grund des Glaubens nachsinnt, in der Rolle eines, der still mit sich überlegend nach dem forscht, was er nicht weiß, herausgegeben hatte, bedachte ich, wie dieses durch Verkettung vieler Beweise verflochten sei, und begann bei mir zu fragen, ob sich nicht *ein* Argument finden ließe, das keines anderen bedürfte, um sich zu beweisen, als seiner allein, und das allein hinreichte, um zu stützen, daß Gott in Wahrheit existiert und daß er das höchste Gut ist, das keines anderen bedarf und dessen alles bedarf, um zu sein und sich wohl zu befinden, und was immer wir von der göttlichen Wesenheit glauben.

Als ich oft und eifrig darauf das Denken hinwandte und es mir einmal schien, es ließe sich fassen, was ich suchte, das andere Mal es der Schärfe des Geistes gänzlich entglitt wollte ich endlich verzweifelnd davon ablassen wie von der Erforschung einer Sache, die zu finden unmöglich wäre. Aber als ich jenen Gedanken von mir vollständig fernhalten wollte, damit er meinen Geist nicht fruchtlos beschäftige und von anderem, worin ich voranschreiten könnte, abhalte, da begann er immer mehr und mehr sich mir, der es nicht wollte und sich dagegen wehrte, mit einer gewissen Zudringlichkeit aufzunötigen. Als ich also eines Tages in der Abwehr seiner Zudringlichkeit ermüdete, da bot sich in diesem Streit der Gedanken das, was ich aufgegeben hatte, so dar, daß ich eifrig den Gedanken umfaßte, den ich ängstlich zurückwies.

In der Meinung nun, es könnte das, was ich zu meiner Freude gefunden, falls es niedergeschrieben würde, einem Leser gefallen, verfaßte ich eben darüber und über einiges andere, in der Rolle eines, der es unternimmt, seinen Geist zur Betrachtung Gottes zu erheben, und der zu verstehen sucht, was er glaubt, das vorliegende Schriftchen. Und weil ich weder dieses noch jenes, das ich oben erwähnte, des Namens eines Buches wert erachtete, oder daß ihm der Name des Verfassers vorangesetzt werde, und sie doch nicht glaubte ohne einen Titel aus der Hand lassen zu dürfen, durch den sie jemanden, in dessen Hände sie gelangten, irgendwie zum Lesen einluden, so gab ich einem jeden seinen Titel, auf daß das erste "Beispiel dafür, wie man über den Grund des Glaubens nachsinnt", und das folgende "Glaube, der nach Einsicht sucht" genannt werde. Da aber beide bereits von mehreren mit diesen Titeln abgeschrieben waren, nötigten mich manche, voran der Hochwürdige Erzbischof von Lyon, namens Hugo, Apostolischer Legat in Gallien – der mir das kraft Apostolischer Autorität befahl –, daß ich ihnen meinen

Namen voransetze. Damit das passender geschehe, nannte ich jenes "Monologion", das heißt "Selbstgespräche", dieses aber "Proslogion", das heißt "Anrede".

*Daß in Wahrheit Gott existiert*

Also, Herr, der Du die Glaubenseinsicht gibst, verleihe mir, daß ich soweit Du es nützlich weißt, einsehe, daß Du bist, wie wir glauben, und das bist, was wir glauben. Und zwar glauben wir, daß Du etwas bist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann.

Gibt es also ein solches Wesen nicht, weil "der Tor in seinem Herzen gesprochen hat: es ist kein Gott"? Aber sicherlich, wenn dieser Tor eben das hört, was ich sage: "etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann", versteht er, was er hört; und was er versteht, ist in seinem Verstande, auch wenn er nicht einsieht, daß dies existiert.

Denn ein anderes ist es, daß ein Ding im Verstande ist, ein anderes, einzusehen, daß das Ding existiert. Denn wenn ein Maler vorausdenkt, was er schaffen wird, hat er zwar im Verstande, erkennt aber noch nicht, daß existiert, was er noch nicht geschaffen hat. Wenn er aber schon geschaffen hat, hat er sowohl im Verstande, als er auch einsieht, daß existiert, was er bereits geschaffen hat.

So wird also auch der Tor überführt, daß wenigstens im Verstande etwas ist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann, weil er das versteht, wenn er es hört, und was immer verstanden wird, ist im Verstande.

Und sicherlich kann "das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann", nicht im Verstande allein sein. Denn wenn es wenigstens im Verstande allein ist, kann gedacht werden, daß es auch in Wirklichkeit existiere – was größer ist. Wenn also "das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann", im Verstande allein ist, so ist eben "das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann", über dem Größeres gedacht werden kann. Das aber kann gewiß nicht sein. Es existiert also ohne Zweifel "etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann", sowohl im Verstande als auch in Wirklichkeit.

*Daß nicht gedacht werden kann, dass er nicht existiert*

Das existiert schlechthin so wahrhaft, daß auch nicht gedacht werden kann, daß es nicht existiert. Denn es läßt sich denken, daß es etwas gibt, das als nichtexistierend nicht gedacht werden kann – was größer ist, als was als nichtexistierend gedacht werden kann. Wenn deshalb "das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann", als nichtexistierend gedacht werden kann, so ist eben "das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann", nicht das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann; was sich nicht vereinbaren läßt. So wirklich also existiert "etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann", dass es als nichtexistierend auch nicht gedacht werden kann.

Und das bist Du, Herr, unser Gott. So wirklich also bist Du, Herr, mein Gott, daß Du als nichtexistierend auch nicht gedacht werden kannst. Und mit Recht. Denn wenn ein Geist etwas Besseres als Dich denken könnte, erhöbe sich das Geschöpf über den Schöpfer und säße über den Schöpfer zu Gericht, was ganz widersinnig ist. Und in der Tat läßt sich von allem, was sonst ist, außer Dir allein, denken, daß es nicht existiert. Somit hast Du allein am wahrsten von allem und damit am meis-

ten von allem das Sein, weil alles, was es sonst gibt, nicht so wahr und daher weniger das Sein hat.

Warum also "sprach der Tor in seinem Herzen: es ist kein Gott", da es dem vernunftbegabten Geist so offen zutage liegt, daß Du am meisten von allem bist? Warum, wenn nicht deshalb, weil er töricht und unvernünftig ist?

Unser nächster Text (2a) von THOMAS VON AQUIN (ca. 1225-1274) beginnt mit einer knappen Kritik des Anselmschen Argumentes. Er stammt aus der "Summa contra gentiles" (der "Summe", d. h. der zusammenfassenden Darstellung der Argumente "gegen die Heiden", 1259-1264) und hat die Funktion, Thomas eigene Beweisversuche, die nicht mehr ontologische, sondern – wiederum nach KANT's Klassifikation – "kosmologische" bzw. "physikotheologische" Beweise darstellen, als nicht überflüssiges Unterfangen zu motivieren. Die Darstellung dieses 5fachen Beweisversuchs – in der Literatur deshalb auch kurz "Die fünf Wege" genannt – erfolgt jedoch nach dem Text (2b) der "Summa theologiae" von 1266-1272. Zum Verständnis des Textes zwei Erläuterungen: mit dem knappen Hinweis "Met." bezieht sich Thomas auf die "Metaphysik" des ARISTOTELES, der im übrigen immer gemeint ist, wenn Thomas an anderen Stellen seiner Schriften von 'dem Philosophen' redet. Bei 'dem Damaszener', der im Text 2a beiläufig erwähnt wird, handelt es sich dagegen um den griechischen Kirchenvater Johannes DA-MASCENUS, der den Namen 'Gott' zu erklären versuchte als Bezeichnung für ein Wesen, das alles umkreist bzw. das alles sieht bzw. als Bezeichnung für das verzehrende Feuer.

### *Text 2a*

Die Erwägung, durch die man Gottes Dasein zu beweisen sucht, könnte vielleicht manchen überflüssig erscheinen, die behaupten, Gottes Dasein sei unmittelbar gewiß, *per se notum*, so daß das Gegenteil davon nicht gedacht werden könne. Und so werde denn hiernach Gottes Dasein nicht bewiesen werden können.

Die scheinbaren Gründe hierfür sind diese.

Unmittelbar gewiß nennt man das, was sofort erkannt wird, wenn man die Termini erkannt hat. So erkennt man, wenn man erkannt hat, was Ganzes und was Teil ist, sofort, daß jedes Ganze größer ist als sein Teil. Von dieser Art ist aber der Gedanke, den wir ausdrücken, wenn wir sagen: Gott ist. Denn unter der Bezeichnung Gott verstehen wir etwas, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Dieses wird aber von dem, der den Namen Gottes hört und versteht, in dem Verstande gebildet, so daß so, wenigstens in dem Verstande, Gott schon sein muß. Er kann aber nicht nur im Verstande sein.

Denn was im Verstande und in der Wirklichkeit ist, ist größer als das, was im Verstande allein ist. Es ist aber nichts größer als Gott, wie die Bedeutung des Namens selbst beweist. Daher bleibt nur übrig, daß Gottes Dasein unmittelbar gewiß ist, als eine Sache, die aus der Bedeutung des Namens selbst einleuchtet.

2. Ebenso, man kann denken, daß etwas sei, wovon man nicht denken kann, daß es nicht sei, und dieses ist offenbar größer als das, wovon man denken kann, daß es nicht sei. So könnte also etwas Größeres gedacht werden als Gott, wenn man

denken könnte, daß er nicht sei; das verstößt aber gegen den Sinn des Namens. Es bleibt also nur übrig, daß Gottes Dasein unmittelbar gewiß ist.

3. Überdies, diejenigen Sätze müssen am meisten unmittelbar gewiß sein, in denen dasselbe von sich selbst ausgesagt wird, wie: ein Mensch ist ein Mensch, oder deren Prädikat in den Definitionen der Subjekte eingeschlossen sind, wie: der Mensch ist ein Sinnenwesen. In Gott findet sich aber, wie weiter unten gezeigt werden soll, der Vorzug vor den anderen Wesen, daß sein Sein seine Wesenheit ist, als wenn es dasselbe wäre, was man auf die Frage, was er ist, und auf die Frage, ob er ist antwortet. So ist also, wenn man sagt: Gott ist, das Prädikat entweder dasselbe wie das Subjekt oder es ist wenigstens in der Definition des Subjekts eingeschlossen; und so wird das Dasein Gottes unmittelbar gewiß sein. ...

Die vorgenannte Meinung entspringt aber:

Einesteils aus der Gewohnheit, nach der die Menschen von Anfang an damit vertraut sind, den Namen Gottes zu hören und anzurufen. Die Gewohnheit aber behauptet, besonders wenn sie von Anfang an besteht, die Geltung der Natur, und daher geschieht es, daß man an dem, wovon die Seele von Kindheit auf durchdrungen ist, so festhält, als wenn es von Natur und unmittelbar gewiß wäre.

Zum anderen Teile rührt sie daher, daß man nicht unterscheidet, was schlechthin und was für uns unmittelbar gewiß ist. Schlechthin zwar ist Gottes Dasein unmittelbar gewiß, da eben das, was Gott ist, sein Dasein ist. Aber da wir eben das, was Gott ist, nicht mit unserem Geist erfassen können, so bleibt es für uns unbekannt. So ist der Satz, daß jedes Ganze größer ist als sein Teil, schlechthin unmittelbar gewiß, aber für den, der den Begriff des Ganzen mit dem Geiste nicht erfaßte, müßte er ungewiß bleiben. Und so kommt es, daß sich unser Verstand zu dem, was von dem Wirklichen am klarsten ist, verhält, wie das Auge des Nachtvogels zu der Sonne, wie es Met. 2, I. 993 b9-11 heißt.

Es braucht nun das Dasein Gottes nicht alsbald gewiß zu sein, so wie der Sinn dieses Wortes "Gott" erkannt wird, wie der erste Grund wollte. Erstens, weil nicht Alle, auch wenn sie das Dasein Gottes zugeben, wissen, daß Gott jenes Wesen sei, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden könne, da viele von den Alten behauptet haben, daß diese uns umgebende Welt Gott sei. Und auch mit den von dem Darnaszener aufgestellten Erklärungen dieses Namens "Gott" wird nichts Derartiges zu verstehen gegeben.

Sodann auch, weil zugegeben, daß unter dem Namen Gott von Allen etwas verstanden wird, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, darum doch nichts in der Wirklichkeit zu sein braucht, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Denn das wirkliche Ding muß man in derselben Weise setzen wie den Begriff des Wortes. Daraus aber, daß das, was man mit dem Worte Gott ausdrückt, mit dem Geiste aufgefaßt wird, folgt nur, daß Gott im Verstande ist. Und deshalb wird auch das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, nur im Verstande zu sein brauchen, und daraus folgt nicht, daß in der Wirklichkeit etwas ist, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Und so stellt sich für diejenigen, die das Nichtdasein Gottes behaupten, keine Ungereimtheit ein. Denn daß über alles hinaus, was in der Wirklichkeit oder im Verstande gegeben ist, etwas Größeres gedacht werden kann, ist nur für den eine Ungereimtheit, der einräumt, daß etwas in der Wirklichkeit ist, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.

Es braucht auch nicht, wie der zweite Grund es aufstellte, etwas Größeres als Gott gedacht werden zu können, wenn gedacht werden kann, daß er nicht ist. Denn daß sein Nichtsein gedacht werden kann, kommt nicht von der Unvollkommenheit oder Ungewißheit seines Seins, da sein Dasein an sich am offenbarsten ist, sondern von der Schwäche unseres Verstandes, der ihn nicht in sich selbst, sondern nur in seinen Wirkungen erschauen kann. Und so gelangt er zur Erkenntnis seines Daseins durch Schlußfolgerung.

Hieraus ergibt sich auch die Antwort auf den dritten Grund. Wie es uns unmittelbar gewiß ist, daß das Ganze größer ist als sein Teil, so ist denjenigen, die die göttliche Wesenheit selbst sehen, das Dasein Gottes dadurch unmittelbar im höchsten Grade gewiß, daß seine Wesenheit sein Dasein ist. Aber weil wir seine Wesenheit nicht sehen können, so gelangen wir zur Erkenntnis seines Daseins nicht durch ihn selbst, sondern durch seine Wirkungen.

### *Text 2b*

1. Es scheint, daß kein Gott ist. Denn wenn das eine von zwei konträren Dingen unendlich wäre, so würde es das andere vollkommen zerstören. Man verbindet aber mit dem Namen Gott die Vorstellung, daß er ein unendliches Gut ist. Wenn also ein Gott wäre, so würde es kein Übel geben. Nun findet sich aber das Übel in der Welt.

Also ist kein Gott.

2. Außerdem, was durch weniger Prinzipien zustande kommen kann, geschieht nicht durch ihrer mehr. Nun scheint aber alles, was man in der Welt sieht, bei der Voraussetzung, daß kein Gott ist, durch andere Prinzipien zustande kommen zu können. Denn das, was natürlich ist, wird auf ein Prinzip zurückgeführt, das der menschliche Verstand oder Wille ist. Mithin besteht keine Notwendigkeit, anzunehmen, daß ein Gott ist.

Aber dem steht entgegen, daß Exod. 3, 14 in der Person Gottes gesagt wird: "Ich bin der ich bin."

Ich gebe zur Antwort, daß das Dasein Gottes auf fünffachen Wege bewiesen werden kann.

Der erste und klarere Weg ist der von der Bewegung entnommene. Es ist gewiß und durch die Sinneswahrnehmung verbürgt, daß manches in dieser Welt bewegt wird. Alles aber, was bewegt wird, wird durch ein anderes bewegt, außer sofern es sich in der Möglichkeit zu dem befindet, wozu es hinbewegt wird; dagegen bewegt etwas, sofern es in Wirklichkeit ist. Denn bewegen heißt nichts anderes, als etwas von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführen. Es kann aber nichts von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt werden außer durch etwas, was in Wirklichkeit ist, z. B. das wirklich Warme, sagen wir das Feuer, bewirkt, daß das Holz, das der Möglichkeit nach warm ist, der Wirklichkeit nach warm ist, und es dadurch bewegt und verändert. Es ist aber nicht möglich, daß ein und dasselbe zugleich in derselben Beziehung in Wirklichkeit und in Möglichkeit ist, sondern das kann nur in verschiedener Beziehung der Fall sein. Was wirklich warm ist, kann nicht zugleich dem Vermögen nach warm sein, sondern ist zugleich dem Vermögen nach kalt. Es ist also unmöglich, daß etwas als dasselbe und in dersel-

ben Beziehung Bewegendes und Bewegtes ist oder sich selbst bewegt. Notwendig also wird alles, was bewegt wird, durch anderes bewegt.

Wenn nun das, wodurch es bewegt wird, bewegt wird, so muß es auch durch ein anderes bewegt werden, und dieses wieder durch ein anderes. Man kann hier aber nicht ins Unendliche fortschreiten. Denn so wäre kein erstes Bewegendes, und folglich auch kein anderes Bewegendes, weil die zweiten bewegenden Faktoren nur dadurch bewegen, daß sie von dem ersten Bewegenden bewegt sind, wie der Stock nur darum bewegt, weil die Hand ihn bewegt.

Man muß also notwendig bei einem ersten Bewegenden ankommen, das von keinem anderen bewegt wird, und darunter wird von jedermann Gott verstanden.

Der zweite Weg ist der aus dem Begriff der wirkenden Ursache. Wir finden, daß in dem Sinnlichen um uns eine Ordnung der wirkenden Ursachen besteht, aber man findet nicht, noch ist es möglich, daß etwas wirkende Ursache von sich selbst ist, weil es so früher als es selbst wäre, was unmöglich ist. Es ist aber nicht möglich, daß es mit wirkenden Ursachen ins Unendliche fortgeht, weil bei allen geordneten wirkenden Ursachen das Erste die Ursache des mittleren, und das Mittlere die Ursache des Letzten ist, mag nun mehreres oder nur ein Mittleres sein. Wird aber die Ursache aufgehoben, so wird die Wirkung aufgehoben. Gibt es also unter den wirkenden Ursachen kein Erstes, so wird es kein Letztes und kein Mittleres geben. Wenn es aber mit den wirkenden Ursachen ins Unendliche fortgeht, so wird es keine erste wirkende Ursache geben, und so wird es weder eine letzte Wirkung noch mittlere Wirkursachen geben, was offenbar falsch ist. Also muß man irgendeine erste wirkende Ursache setzen, die alle Gott nennen.

Der dritte Weg ist aus dem Möglichen und Notwendigen entnommen und ist dieser. Wir finden in der Wirklichkeit manches, was vermögend ist, zu sein und nicht zu sein, da offenbar manches entsteht und vergeht und folglich vermögend ist, zu sein und nicht zu sein. Es ist aber unmöglich, daß alles, was ist, dieser Art sei, weil was vermögend ist, nicht zu sein, einmal nicht ist. Wenn also alles vermögend ist, nicht zu sein, so war einmal nichts von allem. Aber wenn das wahr ist, so wäre auch jetzt nichts, weil was nicht ist, nur durch etwas zu sein anfängt, was ist. Wenn also nichts wirklich war, so konnte nichts zu sein anfangen, und so wäre jetzt nichts, was offenbar falsch ist. Folglich ist nicht alles Seiende bloß möglich, sondern es muß in der Wirklichkeit ein Notwendiges geben. Alles Notwendige hat aber die Ursache seiner Notwendigkeit entweder anderswoher oder nicht. Es ist aber nicht möglich, daß es mit dem Notwendigen, das eine Ursache seine Notwendigkeit hat, ins Unendliche geht, so wenig wie es bei den wirkenden Ursachen möglich ist, wie bewiesen wurde. Also muß man etwas annehmen, was durch sich notwendig ist und seine Notwendigkeit nicht anderem dankt, sondern anderem Ursache der Notwendigkeit ist. Und dieses nennen alle Gott.

Der vierte Weg wird von den Stufen genommen, die sich in den Dingen finden. Man findet in den Dingen ein mehr und weniger Gutes und Wahres und Edles usw. Das Mehr und weniger wird aber von Verschiedenem ausgesagt, sofern es sich in verschiedener Weise einem Etwas nähert, das am meisten ist, wie z. B. mehr warm ist, was sich dem am meisten Warmen mehr nähert. Es gibt mithin etwas, was am wahrsten, besten, edelsten und folglich am meisten seiend ist. Denn was am meisten wahr ist, ist am meisten seiend, wie es Met. 2,1 Ende heißt. Was aber in einer Gattung am meisten so und so beschaffen heißt, ist die Ursache von allem, was zu jener Gattung gehört, wie z. B. das Feuer, das am meisten warm ist, die Ursache alles Warmen ist, wie es in demselben Buch, I. K. 993 b 24-

26, heißt. Also gibt es etwas, was die Ursache des Seins der Güte und jeder Vollkommenheit in allen Dingen ist, und das nennen wir Gott.

Der fünfte Weg wird von der weisen Leitung der Dinge genommen. Wir sehen, daß manches, was der Erkenntnis ermangelt, nämlich die natürlichen Körper, wegen eines Zieles wirkt, was daraus hervorgeht, daß sie immer oder meistens auf dieselbe Weise wirken, und das erreichen, was das Beste ist. Daraus ist klar, daß sie nicht durch Zufall, sondern auf Grund einer Absicht zum Ziele gelangen. Das aber was keine Erkenntnis hat, kann nur in der Weise auf ein Ziel absehen, daß es von einem Erkennenden und Denkenden gerichtet wird, wie der Pfeil von dem Schützen. Also ist ein Denkendes, durch das alle Naturdinge zum Ziele geordnet werden, und das nennen wir Gott.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß, wie Augustin im Enchiridion Kap. II spricht: "Gott in seiner höchsten Güte durchaus nichts Böses in seinen Werken bestehen lassen würde, wenn er nicht so sehr allmächtig und gütig wäre, daß er auch aus dem Bösen Gutes machte." Es kommt also von Gottes unendlicher Güte, daß er Böses sein läßt und Gutes daraus hervorzubringen weiß.

Auf das Zweite ist zu sagen, daß, da die Natur dank der Leitung durch ein höheres Agens zielstrebig wirkt, man genötigt ist, das von Natur Geschehende auch auf Gott als erste Ursache zurückzuführen. Ebenso muß man auch das, was aus Vorsatz geschieht, auf eine höhere Ursache, die nicht der menschliche Verstand und Wille sein kann, zurückführen, weil diese Vermögen veränderlich sind und versagen; man muß aber alles, was bewegt werden und versagen kann, auf ein erstes unbewegliches und durch sich notwendiges Prinzip zurückführen, wie gezeigt worden ist.

Bei dem nächsten Text 3 von RENE DESCARTES (1596-1650) handelt es sich wieder um eine Variante des ontologischen Gottesbeweises. Es stammt aus den berühmten "Meditationen über die Grundlagen der Philosophie" von 1641, deren Ziel es ist, durch den Nachweis der Existenz Gottes die Erkennbarkeit der Welt zu begründen.

### *Text 3*

1. Ich will jetzt meine Augen schließen, meine Ohren verstopfen und alle meine Sinne ablenken, auch die Bilder der körperlichen Dinge sämtlich aus meinem Bewußtsein tilgen, oder doch, da sich dies wohl kaum tun läßt, sie als eitel und falsch gleich nichts achten; ich will mich nur mit mir selbst unterreden, tiefer in mich hineinblicken und so versuchen, mich mir selbst nach und nach bekannter und vertrauter zu machen.

2. Ich bin ein denkendes Ding, d. h. ein solches, das zweifelt, bejaht, verneint, wenig versteht, vieles nicht weiß, das will, nicht will, auch Einbildung und Empfindung hat. Denn – wie schon oben bemerkt – wiewohl das, was ich in der Einbildung habe, außer mir vielleicht nichts ist, so bin ich doch dessen gewiß, daß jene Weisen des Bewußtseins, die ich Empfindungen und Einbildungen nenne, insofern als sie nur gewisse Weisen des Bewußtseins sind, in mir vorhanden sind.

3. Und mit diesen wenigen Worten habe ich alles aufgezählt, was ich wahrhaft weiß, oder zum mindestens alles, von dem ich bisher bemerkt habe, daß ich es

weiß. Nun will ich noch sorgfältigere Umschau halten, ob nicht vielleicht doch noch etwas anderes in mir ist, was ich bis jetzt nicht berücksichtigt habe.

4. Ich bin gewiß, daß ich ein denkendes Ding bin, – weiß ich also etwa schon, was dazu erforderlich ist, irgendeiner Sache gewiß zu sein? Nun, – in dieser ersten Erkenntnis ist nichts anderes enthalten, als ein gewisses klares und deutliches Erfassen des von mir Ausgesagten. Dies würde allerdings nicht genügend sein, mich der Wahrheit einer Sache gewiß zu machen, wenn es einmal vorkommen könnte, daß irgend etwas, das ich in dieser Weise klar und deutlich erfasse, falsch wäre. Und somit meine ich bereits als allgemeine Regel aufstellen zu dürfen, daß alles das wahr ist, was ich recht klar und deutlich erfasse.

5. Indessen habe ich vieles früher als durchaus gewiß und augenscheinlich gelten lassen, was ich trotzdem später als zweifelhaft ertappt habe. Was für Dinge waren denn das? Nun, – die Erde, der Himmel, die Gestirne und alles übrige, was ich vermöge der Sinne bemerkte. Was aber erfaßte ich hiervon klar? – Offenbar, daß die Ideen selbst oder das Bewußtsein solcher Dinge sich meinem Geiste darboten; aber das bestreite ich ja auch jetzt gar nicht, daß diese Ideen in mir sind! Etwas anderes aber war es, was ich ehemals behauptete, und was ich ebenfalls, weil ich gewöhnt war, es zu glauben, klar zu erfassen meinte, in Wahrheit aber nicht erfaßte: nämlich, daß gewisse Dinge außer mir existieren, von denen jene Ideen herührten und denen sie vollkommen ähnlich seien. Und hierin irrte ich mich entweder, oder aber, wenn mein Urteil zufällig richtig war, so lag das doch nicht an der Kraft meines Erfassens.

6. Wie aber, wenn ich in arithmetischen oder geometrischen Dingen irgend etwas recht Einfaches und Leichtes betrachtete, – wie daß  $2+3=5$  ist und dergleichen – habe ich wenigstens klar genug durchschaut, tun es als wahr behaupten zu können? Nun, ich habe aus keinem anderen Grund später geurteilt, daß sich auch daran zweifeln lasse, als weil es mir in den Sinn kam, es habe etwas irgendein Gott mir eine solche Natur verleihen können, daß ich mich auch in dem täuschte, was mir am alleroffenbarsten zu sein schien. So oft aber diese vorgefaßte Meinung von der Allmacht Gottes mir aufstößt, kann ich nicht tunhin, einzugestehen, daß es ihm, wenn er nur will, ein Leichtes sei, zu bewirken, daß ich mich selbst in dem irre, was ich auf das klarste mit den Augen des Geistes zu durchschauen glaube. So oft ich mich aber den Gegenständen selbst, die ich recht klar zu erfassen vermeine, zuwende lasse ich mich so vollkommen von ihnen überzeugen, daß ich unwillkürlich in die Worte ausbreche: Täusche mich, wer es kann! Niemals wird er doch bewirken, daß ich nichts bin, solange ich das Bewußtsein habe, etwas zu sein, oder daß es irgend einmal wahr ist, daß ich nie gewesen bin, wenn es jetzt wahr ist, daß ich bin, oder etwa, daß  $2+3$  mehr oder weniger seien als 5 und dergleichen, worin ich nämlich einen offenen Widerspruch erkenne.

7. Und da ich sicherlich gar keine Veranlassung habe zu glauben, daß es einen betrügerischen Gott gibt, da ich noch nicht einmal zur Genüge weiß, ob es überhaupt einen Gott gibt, so ist der nur von dieser Meinung abhängende Grund zum Zweifel in der Tat recht schwach und, sozusagen, metaphysisch. Um aber auch ihn zu heben, muß ich, sobald sich nur eine Gelegenheit dazu bietet, untersuchen, ob es einen Gott gibt, und wenn, ob er ein Betrüger sein kann. Denn solange ich das nicht weiß, scheint es nicht, daß ich über irgend etwas anderes jemals völlig gewiß sein kann.

8. Jetzt aber dürfte die Ordnung es erfordern, daß ich zuvor alles, was mir bewußt ist, in gewisse Klassen teile und genau überprüfe, in welchen von diesen Bewußtseinsarten eigentlich die Wahrheit oder Falschheit liegt.

9. Einige davon sind gleichsam Bilder der Dinge, und nur diesen kommt eigentlich der Name "Idee" zu; so wenn ich mir einen Menschen, eine Chimäre, den Himmel, einen Engel oder auch Gott denke. Einiges andere aber ist außerdem noch anders geartet; wenn ich z. B. will, wenn ich fürchte, bejahe, verneine, so erfasse ich zwar stets irgendeine Sache als das Objekt meines Bewußtseins, aber mein Bewußtsein schließt noch etwas mehr ein, als die Ähnlichkeit mit diesem Gegenstande. Von diesen Bewußtseinsarten heißt nun eine Klasse: Willensäußerungen oder Gemütsbewegungen, eine andere: Urteile.

10. Was nun die Ideen anbetrifft, so können sie, wenn man sie nur an sich betrachtet und sie nicht auf irgend etwas anderes bezieht, nicht eigentlich falsch sein; denn ob mir meine Einbildung nun eine Ziege oder eine Chimäre vorstellt – so ist es doch ebenso wahr, daß ich die eine, wie daß ich die andere in der Einbildung habe.

11. Auch in dem Willen selbst oder in den Gemütsbewegungen hat man keine Falschheit zu fürchten; denn möchte ich etwas noch so Schlechtes, ja etwas, was es in aller Welt nicht gibt, wünschen, so bleibt es nichtsdestoweniger wahr, daß ich es wünsche.

12. Es bleiben demnach nur die Urteile übrig, bei denen ich mich vor dem Irrtum zu hüten habe. Der vorzüglichste und häufigste Irrtum aber, den man in ihnen vorfinden kann, besteht darin, daß ich urteile, die in mir vorhandenen Ideen seien gewissen außer mir befindlichen Dingen ähnlich oder entsprechend; denn wenn ich bloß die Ideen selbst als gewissen Weisen meines Bewußtseins betrachte und sie nicht auf irgend etwas anderes bezöge, so würden sie mir gewiß kaum irgendeinen Stoff zum Irrtum geben können.

13. Von diesen Ideen aber, scheint es, sind die einen mir eingeboren, andere von außen hinzugekommen, wieder andere von mir selbst gemacht. Denn daß ich einsehe, was ein "Ding", was "Wahrheit", was "Bewußtsein" ist, das schein ich nicht anderswoher, als aus meiner eigenen Natur zu haben; daß ich aber jetzt ein Geräusch höre, die Sonne sehe, die Wärme des Feuers wahrnehme, das rührt, wie ich bisher geurteilt habe, von gewissen außer mir befindlichen Dingen her. Sirenen schließlich, Hippogryphen und dergleichen werden von mir selbst ausgedacht. Doch ich mag vielleicht auch vermeinen, alle Ideen kämen mir von außen zu, oder alle seien eingeboren oder alle von mir gemacht; denn noch habe ich ihren wahren Ursprung nicht klar durchschaut ...

17. So finde ich z. B. zwei verschiedene Ideen der Sonne bei mir vor, die eine so, als ob sie aus den Sinnen geschöpft wäre, und diese mag am ehesten zu denen zu zählen sein, von denen ich meine, daß sie von außen kommen. Durch diese erscheint mir die Sonne sehr klein. Die andere Idee hingegen ist aus den Berechnungen der Astronomie entnommen, d. h. sie ist aus gewissen, mir eingeborenen Begriffen gebildet oder in irgendeiner anderen Weise von mir zustande gebracht. Durch diese erweist sich mir die Sonne als vielmal größer, denn die Erde. Offenbar können nun nicht beide einer und derselben außer mir existierenden Sonne ähnlich sein, und die Vernunft überzeugt mich, daß ihr die am unähnlichsten ist, welche am unmittelbarsten von ihr selbst herzukommen scheint.

18. Dies alles beweist zur Genüge, daß ich bisher nicht auf Grund eines sicheren Urteils, sondern nur aus blindem Trieb geglaubt habe, es existierten gewisse von mir verschiedene Dinge, welche ihre Ideen oder ihre Abbilder durch Vermittlung der Sinnesorgane oder in irgendeiner anderen Weise in mich hineinsenden.

19. Doch es bietet sich mir noch ein anderer Weg, um zu prüfen, ob einige von den Dingen, deren Ideen in mir vorhanden sind, außer mir existieren. Insofern nämlich jene Ideen nur gewisse Weisen des Bewußtseins sind, vermag ich unter ihnen keinerlei Ungleichheit zu entdecken, und alle scheinen gleichermaßen von mir auszugehen, insofern aber die eine diese, die andere jene Sache vertritt (repraesentat), sind sie offenbar äußerst verschieden voneinander. Denn ohne Zweifel sind die, welche mir Substanzen darstellen, etwas mehr und enthalten sozusagen mehr "objektive Realität" (realitas objectiva) in sich, als die, welche nur Modi oder Accidentien darstellen, und wiederum enthält die Idee, durch welche ich einen höchsten Gott denke, der ewig, unendlich, allwissend, allmächtig und der Schöpfer aller außer ihm vorhandenen Dinge ist, wahrlich mehr objektive Realität in sich, als die Ideen, durch welche endliche Substanzen sich darstellen. Nun ist es vermöge der natürlichen Einsicht offenbar, daß zum mindesten ebensoviel Realität in der gesamten wirkenden Ursache (causa efficiens) vorhanden sein muß, wie in der Wirkung eben dieser Ursache. Denn ich möchte wohl wissen, wovon sonst die Wirkung ihre Realität hernehmen sollte, als von der Ursache? Und wie könnte die Ursache ihr diese geben, wenn sie sie nicht selbst hätte?

20. Hieraus folgt aber, daß weder etwas aus dem Nichts, noch auch etwas Vollkommeneres – d. i. was mehr Realität in sich enthält – aus dem weniger Vollkommenen entstehen kann. Und zwar ist dies nicht nur ersichtlich wahr für die Wirkungen, deren Realität "aktuell" (actualis) oder "formal" (formalis) ist, sondern auch für die Ideen, in denen man nur die objektive Realität in Betracht zieht; das heißt, nicht nur kann z. B. ein Stein, der vorher nicht war, nicht jetzt zu sein anfangen, ohne daß er ins Dasein gerufen worden wäre durch etwas, in dem alles das in "formaler" oder "eminenter" Weise enthalten ist, was in dem Steine gesetzt ist, oder es kann die Wärme sich nicht auf einen Gegenstand übertragen, der vorher nicht erwärmt war, als von einem Ding, das mindestens von gleicher Vollkommenheit ist, wie die Wärme, – und ebenso steht es mit den übrigen –, sondern es kann auch in mir die Idee des Steines und die der Wärme nur dadurch vorhanden sein, daß sie von irgendeiner Ursache in mir gesetzt sind, die mindestens ebensoviel Realität enthält, wie ich mir in dem Steine oder in der Wärme denke. Denn wengleich jene Ursache nichts von ihrer aktuellen oder formalen Realität in meine Idee überträgt, so darf ich deshalb nicht annehmen, die Ursache brauche darum weniger reell zu sein. Vielmehr ist die Natur der Idee selbst so beschaffen, daß sie von sich aus gar keine andere formale Realität verlangt als die, welche sie aus meinem Bewußtsein entnimmt, von dem sie ein Modus ist ...

22. Auch darf ich nicht mutmaßen, daß, wenn die Realität, die ich in meinen Ideen annehme, nur objektiv ist, dieselbe Realität nicht in formaler Weise in den Ursachen dieser Ideen zu sein brauchte, sondern daß es genügte, wenn sie in ihnen ebenfalls objektiv sei; denn wie diese objektive Seinsweise den Ideen ihrer eigenen Natur nach zukommt, ebenso kommt die formale Seinsweise den Ursachen der Ideen, zum mindestens den ersten und vorzüglichsten, ihrer Natur nach zu. Und wengleich etwa eine Idee aus einer anderen entstehen könnte, so kann dies doch nicht ins Unendliche fortgehen, sondern man muß schließlich zu irgendeiner ersten gelangen, deren Ursache gleichsam das Urbild darstellt, in welchem die gesamte Realität in formaler Weise enthalten ist, die in der Idee nur in objektiver

Weise vorhanden ist. So leuchtet es mir vermöge der natürlichen Einsicht ein, daß die Ideen in mir gleichsam Bilder sind, die zwar leichtlich hinter der Vollkommenheit der Dinge zurückbleiben mögen, denen sie entnommen sind, die aber nicht irgend etwas Größeres oder Vollkommeneres enthalten können.

23. Und um so länger und aufmerksamer ich dies alles prüfe, um so klarer und deutlicher erkenne ich es als wahr. Doch was soll ich schließlich daraus folgern? Nun, wenn die objektive Realität irgendeiner meiner Ideen so groß ist, daß ich dessen gewiß bin, daß diese weder in formaler noch in eminenter Weise in mir enthalten ist, daß folglich ich selbst nicht die Ursache dieser Ideen sein kann, so folgt daraus notwendig, daß ich nicht allein in der Welt bin, sondern daß auch irgendeine andere Sache, welche die Ursache dieser Idee ist, existiert. Findet sich aber keine solche Idee in mir, so habe ich offenbar gar keinen Beweisgrund, der mich der Existenz irgendeiner von mir verschiedenen Sache versicherte, habe ich doch alles in sorgfältigster Weise in Augenschein genommen und nichts anderes bisher finden können.

24. Unter diesen meinen Ideen gibt es aber außer der, welche mir mein eigenes Ich vergegenwärtigt – die ja hier keine Schwierigkeit bereiten kann – eine andere, welche mir Gott, andere, welche mir körperliche und unbeseelte Dinge, andere, welche Engel, wieder andere, welche Tiere und schließlich solche, welche andere mir ähnliche Menschen vorstellen. Und was die Ideen anbetrifft, welche mir andere Menschen oder Tiere oder Engel vergegenwärtigen, so sehe ich leicht ein, daß sie sich aus denen zusammensetzen lassen, die ich von mir selbst, von den körperlichen Dingen und von Gott habe, wenn es selbst außer mir keine Menschen, Tiere oder Engel in der Welt gäbe.

25. Diesen Ideen brauche ich wahrlich nicht einen von mir verschiedenen Urheber zuzuweisen.

26. Es bleibt daher einzig die Idee Gottes, bei der zu erwägen ist, ob sie etwas ist, das nicht aus mir selbst hervorgehen konnte.

27. Unter dem Namen Gottes verstehe ich eine Substanz, die unendlich, unabhängig, von höchster Einsicht und Macht ist, und von der ich selbst geschaffen worden bin, ebenso wie alles andere Existierende, falls es nämlich existiert. Und wahrlich dies alles ist solcher Art, daß, je sorgfältiger ich es erwäge, es um so unmöglicher scheint, daß es von mir selbst hervorgegangen wäre. Man muß daher aus dem Zuvorgesagten schließen, daß Gott notwendig existiert. Denn wenngleich die Idee der Substanz in mir ist, eben darum weil ich selbst eine Substanz bin, so wäre es doch nicht die Idee der unendlichen Substanz, da ich endlich bin, wenn sie nicht von irgendeiner Substanz herrührte, die in Wahrheit unendlich ist.

Eine umfassende Kritik an allen denkbaren Gottesbeweisen übt IMMANUEL KANT (1724-1804) in dem nächsten Text 4, einem Ausschnitt aus der "Kritik der reinen Vernunft" von 1781 bzw. (2. Auflage) 1787. Nach einer einleitenden Übersicht über die verschiedenen Beweisarten kritisiert Kant zunächst den ontologischen ("Cartesianischen", d. h. auf Descartes zurückgehenden) Beweis; dann den kosmologischen, wie er insbesondere im 2. und 3. der Fünf Wege des Thomas vorgeführt wurde, und abschließend den physikotheologischen Beweis, für den der 5. Weg des Aquinaten ein Musterbeispiel darstellt.

## Text 4

Es sind nur drei Beweisarten vom Dasein Gottes  
aus spekulativer Vernunft möglich.

Alle Wege, die man in dieser Absicht einschlagen mag, fangen entweder von der bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an, und steigen von ihr nach Gesetzen der Kausalität bis zur höchsten Ursache außer der Welt hinauf; oder sie legen nur unbestimmte Erfahrung, d. i. irgend ein Dasein, empirisch zum Grunde; oder sie abstrahieren endlich von aller Erfahrung, und schließen gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache. Der erste Beweis ist der *physikotheologische*, der zweite der *kosmologische*, der dritte der *ontologische* Beweis. Mehr gibt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben.

Ich werde dartun: daß die Vernunft, auf dem einen Wege (dem empirischen) so wenig, als auf dem anderen (dem transzendentalen), etwas ausrichte, und daß sie vergeblich ihre Flügel ausspanne, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Spekulation hinaus zu kommen. Was aber die Ordnung betrifft, in welcher diese Beweisketten der Prüfung vorgelegt werden müssen, so wird sie gerade die umgekehrte von derjenigen sein, welche die sich nach und nach erweiternde Vernunft nimmt, und in der wir sie auch zuerst gestellt haben. Denn es wird sich zeigen: daß, obgleich Erfahrung den ersten Anlaß dazu gibt, dennoch bloß der *transzendente* Begriff die Vernunft in dieser ihrer Bestrebung leite und in allen solchen Versuchen das Ziel ausstecke, das sie sich vorgesetzt hat. Ich werde also von der Prüfung des transzendentalen Beweises anfangen, und nachher sehen, was der Zusatz des Empirischen zur Vergrößerung seiner Beweiskraft tun könne.

#### VON DER UNMÖGLICHKEIT EINES ONTOLOGISCHEN BEWEISES VOM DASEIN GOTTES

... Man hat zu aller Zeit von dem *absolutnotwendigen* Wesen geredet, und sich nicht so wohl Mühe gegeben, zu verstehen, ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken könne, als vielmehr, dessen Dasein zu beweisen. Nun ist zwar eine Namenerklärung von diesem Begriffe ganz leicht, daß es nämlich so etwas sei, dessen Nichtsein unmöglich ist; aber man wird hierdurch um nichts klüger, in Ansehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, das Nichtsein eines Dinges als schlechterdings undenklich anzusehen, und die eigentlich dasjenige sind, was man wissen will, nämlich, ob wir uns durch diesen Begriff überall etwas denken, oder nicht. Denn alle Bedingungen, die der Verstand jederzeit bedarf, um etwas als notwendig anzusehen, vermittelst des Worts: *Unbedingt* wegwerfen, macht mir noch lange nicht verständlich, ob ich alsdenn durch einen Begriff eines Unbedingtnotwendigen noch etwas, oder vielleicht gar nichts denke.

Noch mehr: diesen auf das bloße Geratewohl gewagten und endlich ganz geläufig gewordenen Begriff hat man noch dazu durch eine Menge Beispiele zu erklären geglaubt, so, daß alle weitere Nachfrage wegen seiner Verständlichkeit ganz unnötig geschienen. Ein jeder Satz der Geometrie, z. B. daß ein Triangel drei Winkel habe, ist schlechthin notwendig, und so redet man von einem Gegenstande, der ganz außerhalb der Sphäre unseres Verstandes liegt, als ob man ganz wohl verstände, was man mit dem Begriffe von ihm sagen wolle.

Alle vorgegebene Beispiele sind ohne Ausnahme nur von *Urteilen*, aber nicht von *Dingen* und deren Dasein hergenommen. Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile aber ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen. Denn die absolute Notwendigkeit des Urteils ist nur eine bedingte Notwendigkeit der Sache, oder des Prädikats im Urteile. Der vorige Satz sagte nicht, daß drei Winkel schlechterdings notwendig sein, sondern, unter der Bedingung, daß ein Triangel da ist (gegeben ist), sind auch drei Winkel (in ihm) notwendiger Weise da. Gleichwohl hat diese logische Notwendigkeit eine so große Macht ihrer Illusion bewiesen, daß, indem man sich einen Begriff a priori von einem Ding gemacht hat, der so gestellt war, daß man seiner Meinung nach das Dasein mit in seinen Umfang begriff, man daraus glaubte sicher schließen zu können, daß, weil dem Objekt dieses Begriffs das Dasein notwendig zukommt, d. i. unter der Bedingung, daß ich dieses Ding als gegeben (existierend) setze, auch sein Dasein notwendig (nach der Regel der Identität) gesetzt werde, und dieses Wesen daher selbst schlechterdingsnotwendig sei, weil sein Dasein in einem nach Belieben angenommenen Begriffe und unter der Bedingung, daß ich den Gegenstand desselben setze, mit gedacht wird.

Wenn ich das Prädikat in einem identischen Urteile aufhebe und behalte das Subjekt, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem notwendiger Weise zu. Hebe ich aber das Subjekt zusamt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn *es ist nichts mehr*, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend; aber den Triangel samt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade eben so ist es mit dem Begriffe eines absolutnotwendigen Wesens bewandt. Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten auf; wo soll alsdenn der Widerspruch herkommen? Äußerlich ist nichts, dem widersprochen würde, denn das Ding soll nicht äußerlich notwendig sein; innerlich auch nichts, denn ihr habt, durch Aufhebung des Dinges selbst, alles Innere zugleich aufgehoben. Gott ist allmächtig; das ist ein notwendiges Urteil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit, d. i. ein unendliches Wesen, setzt, mit dessen Begriff jener identisch ist. Wenn ihr aber sagt: *Gott ist nicht*, so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädikate gegeben; denn sie sind alle zusamt dem Subjekte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch.

Ihr habt also gesehen, daß, wenn ich das Prädikat eines Urteils zusamt dem Subjekte aufhebe, niemals ein innerer Widerspruch entspringen könne, das Prädikat mag auch sein, welches es wolle. Nun bleibt euch keine Ausflucht übrig, als, ihr müßt sagen: es gibt Subjekte, die gar nicht aufgehoben werden können, die also bleiben müssen. Das würde aber eben so viel sagen, als: es gibt schlechterdingsnotwendige Subjekte; eine Voraussetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe, und deren Möglichkeit ihr mir zeigen wolltet. Denn ich kann mir nicht den geringsten Begriff von einem Ding machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädikaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurück ließe, und ohne den Widerspruch habe ich, durch bloße reine Begriffe a priori, kein Merkmal der Unmöglichkeit.

Wider alle diese allgemeine Schlüsse (deren sich kein Mensch weigern kann) fordert ihr mich durch einen Fall auf, den ihr, als einen Beweis durch die Tat, aufstellt: daß es doch einen und zwar nur diesen Einen Begriff gebe, da das Nichtsein oder das Aufheben seines Gegenstandes in sich selbst widersprechend sei, und dieses ist der Begriff des allerrealsten Wesens. Es hat, sagt ihr, alle Realität, und ihr seid berechtigt, ein solches Wesen als möglich anzunehmen (welches ich vor-

jetzt einwillige, obgleich der sich nicht widersprechende Begriff noch lange nicht die Möglichkeit des Gegenstandes beweiset) . Nun ist unter aller Realität auch das Dasein mit begriffen: Also liegt das Dasein in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird dieses Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist.

Ich antworte: Ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches ihr lediglich seiner Möglichkeit nach denken wolltet, es sei unter welchem versteckten Namen, schon den Begriff seiner Existenz hinein brachtet. Räumt man euch dieses ein, so habt ihr dem Scheine nach gewonnen Spiel, in der Tat aber nichts gesagt; denn ihr habt eine bloße Tautologie begangen. Ich frage euch, ist der Satz: *dieses oder jenes Ding* (welches ich euch als möglich einräume, es mag sein, welches ihr wolle) *existiert*, ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so tut ihr durch das Dasein des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdenn müßte entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein, oder ihr habt ein Dasein, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt, und alsdenn das Dasein dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen, welches nichts als eine elende Tautologie ist. Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Existenz im Begriffe des Prädikats, macht es nicht aus. Denn, wenn ihr auch alles Setzen (unbestimmt was ihr setzt) Realität nennt, so habt ihr das Ding schon mit allen seinen Prädikaten im Begriffe des Subjekts gesetzt und als wirklich angenommen, und im Prädikate wiederholt ihr es nur. Gesteht ihr dagegen, wie es billigermaßen jeder Vernünftige gestehen muß, daß ein jeder Existenzialsatz synthetisch sei, wie wolltet ihr dann behaupten, daß das Prädikat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse? da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigentümlich zukommt.

Ich würde zwar hoffen, diese grüblerische Argutiation, ohne allen Umschweif, durch eine genaue Bestimmung des Begriffs der Existenz zu nichte zu machen, wenn ich nicht gefunden hätte, daß die Illusion, in Verwechslung eines logischen Prädikats mit einem realen (d. i. der Bestimmung eines Dinges) , beinahe alle Belehrung ausschlage. Zum *logischen Prädikate* kann alles dienen, was man will, so gar das Subjekt kann von sich selbst prädiert werden; denn die Logik abstrahiert von allem Inhalte. Aber die *Bestimmung* ist ein Prädikat, welches über den Begriff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muß also nicht in ihm schon enthalten sein.

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

hundert mögliche. Denn, da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem bloßen Begriffe derselben (d. i. ihrer Möglichkeit) . Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß, durch dieses Sein außerhalb meinem Begriffe, diese gedachte hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden. ...

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

#### VON DER UNMÖGLICHKEIT EINES KOSMOLOGISCHEN BEWEISES VOM DASEIN GOTTES

... Der kosmologische Beweise, den wir jetzt untersuchen wollen, behält die Verknüpfung der absoluten Notwendigkeit mit der höchsten Realität bei, aber anstatt, wie der vorige, von der höchsten Realität auf die Notwendigkeit im Dasein zu schließen, schließt er vielmehr, von der zum voraus gegebenen unbedingten Notwendigkeit irgend eines Wesens, auf dessen unbegrenzte Realität, ...

Diesen Beweis, den Leibniz auch den *a contingentia mundi* nannte, wollen wir jetzt vor Augen stellen und der Prüfung unterwerfen.

Er lautet also: Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdingsnotwendiges Wesen existieren. Nun existiere, zum mindesten, ich selbst: also existiert ein absolutnotwendiges Wesen. Der Untersatz enthält eine Erfahrung, der Obersatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Dasein des Notwendigen. Diese Schlußfolge ist zu bekannt, als daß es nötig wäre, sie hier weitläufig vorzutragen. Sie beruht auf dem vermeintlich transzendentalen Naturgesetz der Kausalität: daß alles *Zufällige* seine Ursache habe, die, wenn sie wiederum zufällig ist, eben so wohl eine Ursache haben muß, bis die Reihe der einander untergeordneten Ursachen sich bei einer schlechthinnotwendigen Ursache endigen muß, ohne welche sie keine Vollständigkeit haben würde.

Also hebt der Beweis eigentlich von der Erfahrung an, mithin ist er nicht gänzlich a priori geführt, oder ontologisch, und weil der Gegenstand aller möglichen Erfahrung Welt heißt, so wird er darum der *kosmologische* Beweis genannt. Da er auch von aller besonderen Eigenschaft der Gegenstände der Erfahrung, dadurch sich diese Welt von jeder möglichen unterscheiden mag, abstrahiert: so wird er schon in seiner Benennung auch vom physikotheologischen Beweise unterschieden, welcher Beobachtungen der besonderen Beschaffenheit dieser unserer Sinnenwelt zu Beweisgründen braucht.

Nun schließt der Beweis weiter: das notwendige Wesen kann nur auf eine einzige Art, d. i. in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädikate nur durch eines derselben, bestimmt werden, folglich muß es durch seinen Begriff *durchgängig* bestimmt sein. Nun ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe a priori durchgängig bestimmt, nämlich der des *entis realissimi*: Also ist

der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige, dadurch ein notwendiges Wesen gedacht werden kann, d. i. es existiert ein höchstes Wesen notwendiger Weise.

In diesem kosmologischen Argumente kommen so viel vernünftelnde Grundsätze zusammen, daß die spekulative Vernunft hier alle ihre dialektische Kunst aufgeben zu haben scheint, um den größtmöglichen transzendentalen Schein zu Stande zu bringen. Wir wollen ihre Prüfung indessen eine Weile bei Seite setzen, um nur eine List derselben offenbar zu machen, mit welcher sie ein altes Argument in verkleideter Gestalt für ein neues aufstellt und sich auf zweier Zeugen Einstimmung beruft, nämlich einen reinen Vernunftzeugen und einen anderen von empirischer Beglaubigung, da es doch nur der erstere allein ist, welcher bloß seinen Anzug und Stimme verändert, um für einen zweiten gehalten zu werden. Um seinen Grund recht sicher zu legen, fußt sich dieser Beweis auf Erfahrung und gibt sich dadurch das Ansehen, als sei er vom ontologischen Beweise unterschieden, der auf lauter reine Begriffe a priori sein ganzes Vertrauen setzt. Dieser Erfahrung aber bedient sich der kosmologische Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu tun, nämlich zum Dasein eines notwendigen Wesens überhaupt. Was dieses für Eigenschaften habe, kann der empirische Beweisgrund nicht lehren, sondern da nimmt die Vernunft gänzlich von ihm Abschied und forscht hinter lauter Begriffen: was nämlich ein absolutnotwendiges Wesen überhaupt für Eigenschaften haben müsse, d. i. welches unter allen möglichen Dingen die erforderlichen Bedingungen (requisita) zu einer absoluten Notwendigkeit in sich enthalte. Nun glaubt sie im Begriffe eines allerrealsten Wesens einzig und allein diese Requisite anzutreffen, und schließt sodann: das ist das schlechterdingsnotwendige Wesen. Es ist aber klar, daß man hierbei voraussetzt, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität tue dem Begriffe der absoluten Notwendigkeit im Dasein völlig genug, d. i. es lasse sich aus jener auf diese schließen; ein Satz, den das ontologische Argument behauptete, welches man also im kosmologischen Beweise annimmt und zum Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen. Denn die absolute Notwendigkeit ist ein Dasein aus bloßen Begriffen. Sage ich nun: der Begriff desentis realissimi ist ein solcher Begriff, und zwar der einzige, der zu dem notwendigen Dasein passend und ihm adäquat ist: so muß ich auch einräumen, daß aus ihm das letztere geschlossen werden könne. Es ist also eigentlich nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sogenannten kosmologischen alle Beweiskraft enthält, und die angebliche Erfahrung ist ganz müßig, vielleicht, um uns nur auf den Begriff der absoluten Notwendigkeit zu führen, nicht aber, um diese an irgend einem bestimmten Dinge darzutun. Denn sobald wir dieses zur Absicht haben, müssen wir sofort alle Erfahrung verlassen, und unter reinen Begriffen suchen, welcher von ihnen wohl die Bedingungen der Möglichkeit eines absolutnotwendigen Wesens enthalte. Ist aber auf solche Weise nur die Möglichkeit eines solchen Wesens eingesehen, so ist auch sein Dasein dargetan; denn es heißt so viel, als: unter allem Möglichen ist Eines, das absolut Notwendigkeit bei sich führt, d. i. dieses Wesen existiert schlechterdingsnotwendig.

Alle Blendwerke im Schließen entdecken sich am leichtesten, wenn man sie auf schulgerechte Art vor Augen stellt. Hier ist eine solche Darstellung.

Wenn der Satz richtig ist: ein jedes schlechthinnotwendiges Wesen ist zugleich das allerrealste Wesen (als welches der nervus probandi des kosmologischen Beweises ist): so muß er sich, wie alle bejahende Urteile, wenigstens per accidens umkehren lassen; also: einige allerrealste Wesen sind zugleich schlechthinnotwendige Wesen. Nun ist aber ein ens realissimum von einem anderen in keinem Stücke unterschieden, und, was also von *einigen* unter diesem Begriffe enthalten

gilt, das gilt auch von *allen*. Mithin werde *ich's* (in diesem Falle) auch *schlechthin* umkehren können, d. i. ein jedes allerrealstes Wesen ist ein notwendiges Wesen. Weil nun dieser Satz bloß aus seinen Begriffen a priori bestimmt ist: so muß der bloße Begriff des realsten Wesens auch die absolute Notwendigkeit desselben bei sich führen; welches eben der ontologische Beweis behauptet, und der kosmologische nicht anerkennen wollte, gleichwohl aber seinen Schlüssen, obzwar versteckter Weise, unterlegte.

So ist denn der zweite Weg, den die spekulative Vernunft nimmt, um das Dasein des höchsten Wesens zu beweisen, nicht allein mit dem ersten gleich trügerisch, sondern hat noch dieses Tadelhafte an sich, daß er eine *ignoratio elenchi* begeht, indem er uns verheißt, einen neuen Fußsteig zu führen, aber, nach einem kleinen Umschweif, uns wiederum auf den alten zurückbringt, den wir seinetwegen verlassen hatte ...

Es mag wohl erlaubt sein, das Dasein eines Wesens von der höchsten Zulänglichkeit, als Ursache zu allen möglichen Wirkungen, *anzunehmen*, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche sie sucht, zu erleichtern. Allein, sich so viel herauszunehmen, daß man so gar sage: *ein solches Wesen existiert notwendig*, ist nicht mehr die bescheidene Äußerung einer erlaubten Hypothese, sondern die dreiste Anmaßung einer apodiktischen Gewißheit; denn, was man als schlechthinnotwendig zu erkennen vorgibt, davon muß auch die Erkenntnis absolute Notwendigkeit bei sich führen. ...

## VON DER UNMÖGLICHKEIT DES PHYSIKOTHEOLOGISCHEN BEWEISES

Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt, noch die Erfahrung von irgend einem *Dasein überhaupt*, das, was gefordert wird, leisten kann, so bleibt noch ein Mittel übrig, zu versuchen, ob nicht eine *bestimmte Erfahrung*, mithin die der Dinge der gegenwärtigen Welt, ihre Beschaffenheit und Anordnung, einen Beweisgrund abgebe, der uns sicher zur Überzeugung von dem Dasein eines höchsten Wesens verhelfen könne. Einen solchen Beweis würden wir den *physikotheologischen* nennen. ...

Die Hauptmomente des gedachten physischtheologischen Beweises sind folgende: 1.) In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit großer Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts sowohl, als auch unbegrenzter Größe des Umfangs. 2.) Den Dingen der Welt ist diese zweckmäßige Anordnung ganz fremd, und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst, durch so vielerlei sich vereinigende Mittel, zu bestimmten Endabsichten nicht zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Prinzip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. 3.) Es existiert also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht bloß, als blindwirkende allvermögende Natur, durch *Fruchtbarkeit*, sondern, als Intelligenz, durch *Freiheit* die Ursache der Welt sein muß. 4.) Die Einheit derselben läßt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Teile der Welt, als Glieder von einem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schließen.

Ohne hier mit der natürlichen Vernunft über ihren Schluß zu schikanieren, da sie aus der Analogie einiger Naturprodukte mit demjenigen, was menschliche Kunst hervorbringt, wenn sie der Natur Gewalt tut, und sie nötigt, nicht nach ihren Zwecken zu verfahren, sondern sich in die unsrigen zu schmiegen (der Ähnlichkeit derselben mit Häusern, Schiffen, Uhren) , schließt, es werde eben eine solche Kausalität, nämlich Verstand und Wille, bei ihr zum Grunde liegen, wenn sie die innere Möglichkeit der freiwirkenden Natur (die alle Kunst und vielleicht selbst sogar die Vernunft zuerst möglich macht) , noch von einer anderen obgleich übermenschlichen Kunst ableitet, welche Schlußart vielleicht die schärfste transz. Kritik nicht aushalten dürfte: muß man doch gestehen, daß, wenn wir einmal eine Ursache nennen sollen, wir hier nicht sicherer, als nach der Analogie mit dergleichen zweckmäßigen Erzeugungen, die die einzigen sind, wovon uns die Ursachen und Wirkungsart völlig bekannt sind, verfahren können. Die Vernunft würde es bei sich selbst nicht verantworten können, wenn sie von der Kausalität, die sie kennt, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kennt, übergehen wollte.

Nach diesem Schlusse müßte die Zweckmäßigkeit und Wohlgerimtheit so vieler Naturanstalten bloß die Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie, d. i. der Substanz in der Welt beweisen; denn zu dem letzteren würde noch erfordert werden, daß bewiesen werden könnte, die Dinge der Welt wären an sich selbst zu dergleichen Ordnung und Einstimmung, nach allgemeinen Gesetzen, untauglich, wenn sie nicht, selbst *ihrer Substanz nach*, das Produkt einer höchsten Weisheit wären; wozu aber ganz andere Beweisgründe, als die von der Analogie mit menschlicher Kunst, erfordert werden würden. Der Beweis könnte also höchstens einen *Weltbaumeister*, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen *Weltschöpfer*, dessen Idee alles unterworfen ist, dartun, welches zu der großen Absicht, die man vor Augen hat, nämlich ein allgenugsames Urwesen zu beweisen, bei weitem nicht hinreichend ist. Wollten wir die Zufälligkeit der Materie selbst beweisen, so müßten wir zu einem transzendentalen Argumente unsere Zuflucht nehmen, welches aber hier eben hat vermieden werden sollen.

Der Schluß gehet also von der in der Welt so durchgängig zu beobachtenden Ordnung und Zweckmäßigkeit, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Dasein einer *ihr proportionierten* Ursache. Der Begriff dieser Ursache aber muß uns etwas ganz Bestimmtes von ihr zu erkennen geben, und er kann also kein anderer sein, als der von einem Wesen, das alle Macht, Weisheit etc., mit einem Worte, alle Vollkommenheit, als ein allgenugsames Wesen, besitzt. Denn die Prädikate von *sehr großer*, von erstaunlicher, von unermesslicher Macht und Trefflichkeit geben gar keinen bestimmten Begriff, und sagen eigentlich nicht, was das Ding an sich selbst sei, sondern sind nur Verhältnisvorstellungen von der Größe des Gegenstandes, den der Beobachter (der Welt) mit sich selbst und seiner Fassungskraft vergleicht, und die gleich hochpreisend ausfallen, man mag den Gegenstand vergrößern, oder das beobachtende Subjekt in Verhältnis auf ihn kleiner machen. Wo es auf Größe (der Vollkommenheit) eines Dinges überhaupt ankommt, da gibt es keinen bestimmten Begriff, als den, so die ganze mögliche Vollkommenheit begreift, und nur das All (omnitudo) der Realität ist im Begriffe durchgängig bestimmt.

Nun will ich nicht hoffen, daß sich jemand unterwinden sollte, das Verhältnis der von ihm beobachteten Weltgröße (nach Umfang sowohl als Inhalt) zur Allmacht, der Weltordnung zur höchsten Weisheit, der Welteinheit zur absoluten Einheit des

Urhebers etc. einzusehen. Also kann die Physikotheologie keinen bestimmten Begriff von der obersten Weltursache geben, und daher zu einem Prinzip der Theologie, welche wiederum die Grundlage der Religion ausmachen soll, nicht hinreichend sein.

Der Schritt zu der absoluten Totalität ist durch den empirischen Weg ganz und gar unmöglich.