

Über den ontologischen Gottesbeweis in der Metaphysik des 17. Jahrhunderts

Anhand eines Buches von Dieter Henrich¹

Von Walter Kern S. J.

Das ontologische Argument, ebensooft erneuert als zurückgewiesen, ist ein Problem steter Gegenwärtigkeit. Es stellt so etwas wie die Gretchenfrage aller Metaphysik dar, einen Grenz- und Entscheidungspunkt. Der Geschichte dieses Beweises in der Neuzeit, von Descartes bis Chr. H. Weiße, widmete Dieter Henrich eine Untersuchung von beachtlicher Eindringlichkeit. Er begnügt sich nicht mit einer Chronik, welche die Jahrhunderte abfragt nach Verteidigern und Gegnern des ontologischen Gottesbeweises. Deren wird eine große Anzahl vorgestellt, mehr, als man wohl gemeinhin kennt. Aber worauf es Henrich ankommt, das ist die innere Tendenz der Entwicklung der Beweisgedanken, ihre geistesgeschichtliche Klärung, gleichsam ihre Selbstverständigung im Wechselbad des Für und Wider. Sie vollziehe sich in der — vorkantischen — Epoche der neuzeitlichen Metaphysik. Die Kritik Kants bringe die epochale Selbstverständigung des ontologischen Arguments zur Vollendung. Diese Kritik werde denn auch nicht eigentlich überholt durch die idealistischen und späidealistischen Erneuerungsversuche. Damit ist bereits der dreiteilige Aufbau des Buches angezeigt.

„Die Ontotheologie in der Metaphysik der Neuzeit“ — so ist der erste Teil (1—136) überschrieben, der die Entwicklung *vor Kant* zum Gegenstand hat. Begründet und verteidigt wird das ontologische Argument in diesem Zeitraum von Descartes, Malebranche und Spinoza, von dem englischen Platonismus (More, Cudworth), von Jaquelot und von Leibniz und seiner ‚Schule‘ (Wolff, Baumgarten, Mendelssohn). Als Kritiker des Beweises werden genannt aus dem 17. Jahrhundert: Gassendi, Huetius, L’Herminier, Parker; aus dem 18. Jahrhundert: Werenfels, Brillon, Des Maizeaux, Mosheim, Rüdiger, Crusius, Bering, Hume. Eine Bestandsaufnahme und Sichtung, auf deren wertvolles Detail hier naturgemäß nur eben verwiesen werden kann. Für die Darstellung der Gesamtentwicklung bestimmend ist der Versuch Henrichs, neben einer auf Anselm von Canterbury zurückweisenden Form des ontologischen Gottesbeweises, die von dem Begriff des *vollkommensten Wesens* ausgeht, eine zweite Form herauszupräparieren, deren Ausgangspunkt der — ebenfalls verschiedenschattierte — Begriff des *notwendigen Wesens* sei. Diese zweite Beweisform trete bei Descartes hervor; von Malebranche, Spinoza und Leibniz sei sie entwickelt worden. Zwar seien beide Beweisformen gefeit gegen den „logischen Einwand“, den Henrich dem Gaunilo und dem Thomas von Aquin zuschreibt: gegen die unberechtigte Behauptung der grundsätzlichen Unmöglichkeit, von einem Begriff unmittelbar zur Gewißheit des Daseins des in ihm Begriffenen überzugehen. Nicht jedoch halte die erste Beweisform, die sich auf den Begriff des

¹ Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. gr. 8° (XII u. 275 S.) Tübingen 1960, Mohr. 27.— DM, geb. 31.— DM. — Über das Buch Henrichs vgl. X. Tilliette in ArchPh 25 (1962) 128—149; 26 (1963) 90—116, sowie RechScRel 50 (1962) 206—221; und J. Gomez Caffarena in Pens 19 (1963) 301—332.

„ens perfectissimum“ oder der „omnitude realitatis“ stützt, dem „empirischen Einwand“ stand, welcher leugnet, daß die Existenz eine Weise der Vollkommenheit oder der Realität neben andern ist. Gegen den zweiten Beweis auf Grund des Begriffs „ens necessarium“ richte dieser Einwand allerdings nichts aus. Denn da die Existenz schon im Begriff des notwendigen Wesens enthalten ist, sei es gleichgültig, wie sie näherhin gefaßt wird. Gegenüber dem Notwendigkeitsbeweis (wie wir hier, im Unterschied zum Vollkommenheitsbeweis, kurz sagen wollen) konzentriert sich die Problematik auf die Möglichkeit des Begriffs „ens necessarium“. Hierauf richtet sich der entscheidende dritte „kritizistische Einwand“. Wie nämlich vermag der Notwendigkeitsbeweis zu seinem Grundbegriff zu gelangen? Als erste Möglichkeit erscheint der Anschluß an die erste Form des ontologischen Arguments, an den Vollkommenheitsbeweis. Bei More und Cudworth zeige sich schon, daß dieser Beweis angenommen werden muß, wenn man Gott als notwendiges Wesen denken wolle. Auch Leibniz tendiere, obwohl gerade er die beiden Beweise unterschieden habe, kraft der Systematik seines ganzen Denkens auf ihre innere Einheit. In seiner Nachfolge habe Baumgarten die Definition des „ens necessarium“ von der Gültigkeit des Vollkommenheitsbeweises abhängig gemacht. Damit aber verfällt auch der Notwendigkeitsbeweis, zusammen mit dem Vollkommenheitsbeweis, dem empiristischen Einwand. Die zweite Möglichkeit, für den Notwendigkeitsbeweis einen bestimmten Begriff des notwendigen Wesens zu gewinnen, ist die Anlehnung an den kosmologischen Gottesbeweis. Aber auch dieser Weg sei ungangbar. Denn das „ens necessarium“ des kosmologischen Gottesbeweises könne seinerseits nur dadurch die unerläßliche begriffliche Bestimmtheit erlangen, daß die Kosmotheologie auf die Ontotheologie, auf den ontologischen Gottesbeweis, zurückgreift. So scheidet also die zweite Form des ontologischen Arguments, der Notwendigkeitsbeweis, an dem „kritizistischen Einwand“, wonach Notwendigkeit immer nur unter einer Bedingung begriffen werden kann, als hypothetische Notwendigkeit, so daß der Begriff des notwendigen Wesens nicht aus sich selbst verständlich ist. Hume hat zuerst den Einwand erhoben, „ens necessarium“ sei ein bloßer Name ohne gedankliche Bestimmtheit. Vor allem aber hat ihn Kant zur Geltung gebracht².

Kant, über dessen Kritik der Ontotheologie der zweite Teil des Buches von Henrich handelt (137—188), rekapituliert gleichsam das wechselvolle Geschick des ontologischen Gottesbeweises im Gang der neuzeitlichen Metaphysik. Er führt ineins damit die bisherige Kritik über in die Form ihrer kritizistischen Vollendung. Er ist der Systematiker und der Kritiker des ontologischen Arguments. Zunächst ist das Mißverständnis der berühmt-berüchtigten hundert Taler³ abzuwehren: Kant wollte damit nicht den logischen Einwand untermauern, der schlechthin jeden „Übergang“ aus der Begriffs- in die Seinsordnung für unrechtmäßig erklärt. Er wollte mit diesem Beispiel vielmehr darauf hinweisen, daß Existenz nicht eine Wesenseigenschaft, sondern einzig und allein Setzung eines Wesens aus Möglichkeit in Wirklichkeit sei. Nicht der logische Einwand, sondern der Grundgedanke des „empiristischen Einwands“ drückt sich also in dem Beispiel aus. Aber diese Abwehr bleibt noch auf dem Niveau der bisherigen Problematik stehen. Der „kritizistische Einwand“, die entscheidende, eigentlich kritische Kritik Kants, zielt auf den Versuch, mit dem Begriff

² Vgl. die Zusammenfassungen Henrichs: 131—136, auch 73—77; ferner, auch zum Folgenden, 169—178.

³ Interessant zu erfahren, daß Kant das 100-Taler-Beispiel aller Wahrscheinlichkeit nach einer 1780 erschienenen Schrift („Prüfung der Beweise für das Dasein Gottes aus den Begriffen eines höchst vollkommenen und notwendigen Wesens“) von Johann Bering (1748—1825), Philosophieprofessor in Marburg, entnommen hat (119 f. 115). Voraufgegangen war im Cambridge des 17. Jahrhunderts ein Vergleich zweier Goldklumpen (41).

des notwendigen Wesens die unerläßliche begriffliche Bestimmtheit zu verbinden. Damit werde der Nerv der Gottesbeweise, der ganzen rationalen Theologie und der Metaphysik überhaupt berührt. Denn der Angelpunkt allen metaphysischen Ausgriffs sei der Begriff des Absolutnotwendigen, der der kosmologischen Dimension, näherhin der vierten Antinomie der „Kritik der reinen Vernunft“ entstammt. Es zeige sich: „Der kosmologische Regreß in den Bedingungen reicht nicht aus, um die Vernunft in der Erkenntnis eines Unbedingten zur Ruhe zu bringen. Deshalb zwingt er dazu, den Begriff der absoluten Notwendigkeit, den die Vernunft nicht aufgeben kann, mit anderen als den von ihm entwickelten Mitteln zu denken“ (157). Dazu scheint das ontologische Argument dienen zu können, das von der ‚omnitude realitatis‘ ausgeht⁴. Es vermeint im Gedanken des Inbegriffs der Realität die Bestimmung ‚Sein‘ entdecken zu können⁵. Da aber das Dasein „eine Position und kein Prädikat ist“⁶, scheidet der Versuch, den Begriff der absoluten Notwendigkeit durch das ontologische Argument verständlich zu machen. Denn wenn „aus dem Begriff der omnitude realitatis nicht ihr wirkliches Dasein abgeleitet werden kann, so kann man durch ihn auch nicht den Begriff realer Notwendigkeit bestimmen“ (159). Henrich sagt hier in negativer Formulierung, was die „Kritik der reinen Vernunft“ (B 636) positiv ausdrückt: wenn die Folgerung vom notwendigen Wesen auf das allerrealste Wesen zulässig wäre, dann müßte auch die umgekehrte Folgerung erlaubt sein, worin eben das bereits zurückgewiesene ontologische Argument besteht. Der einzige Weg, dem Begriff des notwendigen Wesens einen bestimmten verständlichen Inhalt zu geben, ist nun verschlossen. Mit dieser durch das Scheitern des ontologischen Arguments verursachten Unverständlichkeit des Notwendigkeitsbegriffs fällt die Möglichkeit der rationalen Theologie und der Metaphysik überhaupt⁷. Die weiteren Ausführungen, warum der Begriff der realen Notwendigkeit unverständlich, ein abysus für die menschliche Vernunft⁸, bleiben muß⁹, sind eine Untermauerung des bisherigen Ergebnisses von seiten des ganzen erkenntniskritischen Systems Kants. Ohne auf sie näher einzugehen, läßt sich diese etwas verwunderliche Bilanz ziehen: Während sich das ontologische Argument in Sachen der Möglichkeit seines Grundbegriffs, des ‚ens necessarium‘, an die Kosmotheologie verwiesen sieht, erhofft diese ihrerseits die entscheidende Bestimmung eben dieses Begriffs von dem ontologischen Argument, insofern diesem der Begriff der ‚omnitude realitatis‘, der Vollkommenheitsfülle, zugrunde liegt. Der ontologische Gottesbeweis (in seiner zweiten, dem „empiristischen Einwand“ nicht unterliegenden Form als Notwendigkeitsbeweis) findet sich auf sich selbst (in seiner ersten, diesem Einwand ausgesetzten Form als Vollkommenheitsbeweis) zurückgeworfen. Der sogenannte kritizistische Einwand reduziert sich letztlich, wenn ich recht sehe, auf den „empiristischen Einwand“. Zugleich erhellt die Bedeutung, die Henrich dem Pro-

⁴ Vgl. 158: „Der ontologische Beweis ist eigentlich nichts anderes als eine Bestimmung des Begriffs des absolut Notwendigen seinem Inhalt nach“; ferner: 152 166 178.

⁵ Eben dadurch unterscheidet sich das ontologische Argument vom „transzendentalen Ideal“ der Kritik der reinen Vernunft (B 599—611), das nur durch eine „natürliche Illusion“ (B 610) von der Notwendigkeit, alle bestimmten Begriffe auf dem Hintergrund des Inbegriffs des Möglichen zu denken, auf die notwendige Existenz dieses Inbegriffs schließt.

⁶ I. Kant, Vorlesungen über Metaphysik, ed. Pölit (1821) 282; nach H. 157.

⁷ „Entweder es ist möglich, apriori (also ontologisch) das Dasein Gottes zu beweisen, oder es kann überhaupt keine rationale Theologie geben“ (166).

⁸ Vorlesungen Kants über Metaphysik, ed. Heinze (1894) 705; nach H. 164.

⁹ Der Gedanke der Notwendigkeit ist eine bloße Modalbestimmung; er bezieht sich nur auf das Verhältnis eines Gegenstandes zum denkenden Subjekt, nicht auf die Seinsweise des Gegenstandes selber.

blem in seiner bei Kant erreichten Zuspitzung und Grundsätzlichkeit, weit über die Geltungsfrage eines einzelnen Gottesbeweises hinaus, zuschreibt.

Die Ontotheologie findet nach Kant im Deutschen Idealismus und im sogenannten Spätidealismus, bei Hegel und, in Reaktion auf Hegel, beim späten Schelling und bei Christian Hermann Weißer, eine Erneuerung, die zugleich eine Zentrierung des ganzen philosophischen Wissens in eben diesem ‚Gottesbeweis‘ bedeutet. Diese letzten — oder nicht eher vorletzten?¹⁰ — Schicksale des ontologischen Argumentes, denen Henrich den 3. Teil seines Buches widmet (189—262), darf dieser Diskussionsbeitrag übergehen; er beschränkt sich auf die ersten Etappen der neuzeitlichen Geschichte des Beweises, die allerdings erst von Kant her in jener spezifischen Deutung und Bedeutung, die Henrich ihnen gibt, zu verstehen sind. Vermerkt sei, daß Henrich auch die nachkantische Geschichte des ontologischen Gottesbeweises unter dem Richtmaß der Problematik Kants sieht: „Nur der kann das ontotheologische Problem bewältigen, der das Rätsel des Begriffs vom notwendigen Wesen aufzulösen versteht“ (219). Hegel und Schelling unterschieden sich letztlich nur dadurch, daß sie den Begriff der Notwendigkeit im ‚ens necessarium‘ auf verschiedene Weise bestimmten (237). Und auch Weißer Gottesbeweis ist eigentlich nur eine Kombination des ontologischen mit dem kosmologischen Gedanken (255).

Nicht nur dem äußeren Aufbau nach räumt das Buch Henrichs der Kritik, die Kant am ontologischen Argument vollzog, die zentrale Stellung ein. Das Geschick der neuzeitlichen Metaphysik überhaupt, der (nach Henrich) Kant ihr Ende setzte, schlägt sich nieder in dem durch Kant vollstreckten Schicksal des ontologischen Gottesbeweises. Dieses ist darin beschlossen, um das nochmals in einer, wie ich hoffe, nicht unbilligen Vereinfachung zu sagen: daß das ontologische Argument gerade in jener Form, die nach Ausweis seiner Geschichte von Descartes bis Kant am ehesten Anspruch auf Gültigkeit erheben konnte (nämlich als ‚Notwendigkeitsbeweis‘), daran scheitert, daß der Grundbegriff dieser Beweisform nicht zureichend bestimmt werden kann ohne Rückgriff auf die andere, erste Beweisform, die sich bereits als nicht stichhaltig erwiesen hat (d. h. auf den ‚Vollkommenheitsbeweis‘). Wie stünde es nun aber mit der derart umrissenen Aporie, falls sich für die ersten neuzeitlichen Begründer des ontologischen Arguments, an denen Henrich seine in Kant mündende Problementwicklung ansetzt, zeigen sollte: daß man doch wohl eigentlich *nicht* sprechen kann von einer neuen, zweiten Beweisform, die von dem Begriff des notwendigen Wesens ausginge; daß die Hauptvertreter der modernen vor-kantischen Metaphysik jedenfalls Beweisgänge angebahnt haben, die nicht gezwungen sind, so oder so, auf mehr oder weniger großen Umwegen, schließlich doch auf Grundgedanken zurückzugreifen, die dem „empiristischen Einwand“ (der Essentialisierung der Existenz) ausgesetzt sind; daß vielmehr, positiv gewendet, schon innerhalb des Descartesschen Denkens, dann vor allem bei Malebranche und Leibniz eine Vertiefung des ontologischen Beweises im Sinne gültiger Seinsmetaphysik vorliegt? Es soll jedoch den Ergebnissen unserer Textprüfung nicht zu sehr vorgegriffen werden. Es ging nur darum, Stoßrichtung und mögliche Tragweite der Diskussion in etwa anzuzeigen. Ich versuche nun in Auseinandersetzung mit

¹⁰ X. Tilliette (Sur la preuve ontothéologique: *RechScRel* 50 [1962] 218 f.) nennt als Verteidiger des ontologischen Arguments, für die Zeit nach Ch. H. Weißer, Maurice Blondel und Jules Lagneau. Ferner werden genannt Lachelier, Hamelin, Brunschvicg, Carabellese und mehrere neuere Scholastiker (A. Lepidi, B. Adlhoch, A. Bouyssonie u. a.); vgl. W. Brugger, *Theologia naturalis*, Pullach 1959, 184 f. 189 f., und *Encicl. Filos.* III 1040 f. Allerdings setzt solche Zuweisung wohl noch eine genauere Bestimmung dessen voraus, was man unter ‚ontologischem Gottesbeweis‘ zu verstehen habe. Wie sehr über ihn auch heute diskutiert wird, kann zeigen: *PhRev* 69 (1960) 41—62 und 70 (1961) 56—111; vgl. auch Joachim Kopper, *Reflexion und Raisonement im ontologischen Gottesbeweis*, Köln 1962 (210 S.).

der jeweiligen Deutung Henrichs nacheinander besonders für Descartes, dann in etwa auch für Malebranche, Spinoza und Leibniz die wichtigsten einschlägigen Texte zu befragen.

Descartes „hat den Beweis aus dem Begriff des *ens necessarium* begründet und den Erkenntniswert dieses Arguments von dem Anselms unterschieden“ (5; vgl. 19). Zwar geht Descartes immer von der Vorstellung des Höchstvollkommenen aus; er hat das zweite ontologische Argument niemals für sich allein entwickelt, die beiden Beweise noch nicht klar voneinander getrennt (20; 5). Würde man nur auf seine Darstellungen des Beweises im Haupttext der „*Meditationes*“ und in den „*Principia philosophiae*“, sowie — kann man hinzufügen — im „*Discours de la méthode*“ (4. Teil [A. T. VI 36]), schauen, so fände man schwerlich eine wesentliche Änderung, einen wirklichen Fortschritt gegenüber der Beweisart des Anselm von Canterbury. Aber „immer wenn Descartes über das ontologische Argument spricht, hat er es in der differenzierten Gestalt vor Augen, die sich zum ersten und einzigen Male in der Erwiderung an Caterus ausgeführt findet“ (18). Genauer betrachtet, haben die Einwände gegen die fünfte *Meditatio* „Descartes dazu gezwungen, seine Gedanken weiterzuentwickeln und deutlicher vorzutragen. Die ersten *Objectiones* von Caterus haben ihn zunächst zu dem Zugeständnis gedrängt, daß Anselms Beweis, der mit dem der fünften *Meditation* übereinzustimmen scheint, den von Descartes selbst aufgestellten Bedingungen klarer und bestimmter Erkenntnis nicht genügt“ (12). Descartes habe sich „offenbar davon überzeugen lassen, daß die Vorstellung des Vollkommensten für sich allein grundsätzlich ungeeignet ist, einen deutlichen Übergang von Begriff zu Dasein zu begründen“ (14). In den Erwiderungen auf die Einwände des Caterus sei nun durch „eine eigentümliche Vertauschung der Begriffe“ „an die Stelle der Idee des vollkommensten die des mächtigsten Wesens getreten“ (15). Descartes gewann so die Einsicht, daß in der einfachen Idee des höchst mächtigen Wesens das notwendige Dasein enthalten ist, weil das Dasein zur Natur eines solchen Wesens gehört. Und Henrich gelangt zu dem Schlusse: „Descartes' ontologischer Gottesbeweis ist also ein Beweis aus dem Begriff des *ens necessarium*“ (16). „Die Gewißheit von Gottes Dasein wird aus dem Begriff des notwendigen Wesens abgeleitet“ (19 f.). Darin liegt der Unterschied zwischen dem Descartesschen und dem Anselmischen Argument: daß Descartes „den Begriff des *ens necessarium* zum *nervus probandi* des Beweises macht“ (14). Die Charakteristik, die Henrich in seiner *ex-professo*-Darstellung von Descartes' Auffassung gibt (10–22), wird bei späteren Rückblenden noch verschärft¹¹.

¹¹ Vgl. 47: „Der ontologische Gottesbeweis von Descartes *ging unmittelbar* vom Begriff des *ens necessarium aus*.“ 88: „D. selbst hat diesen Beweis [den Vollkommenheitsbeweis] nur scheinbar gebraucht. In der Erwiderung an Caterus hat er ihn ausdrücklich verworfen.“ (Ich konnte diese ausdrückliche Verwerfung nicht finden — jedenfalls betrifft die sich Anselmischer Worte bedienende Kritik *Med.* 151 f. nur die logische Beweisform, nicht das begriffliche Material, auf das es Henrich ankommt —; ebensowenig, daß D. die Beweisführung seiner Ersten Erwiderungen „ausdrücklich für vollständig erklärt“ [19].) 134 erscheint die „*immensa potestas*“ als eine der verschiedenen Fassungen des *ens-necessarium*-Begriffs. 169: „D. hat die *Ontotheologie* neu begründet, indem er sie auf den Beweis *aus* dem Begriff ‚*ens necessarium*‘ aufbaute.“ Nach 176 ist es eine von D. als selbstverständlich gemachte „einfache *Voraussetzung*, der Begriff des notwendigen Wesens könne klar und distinkt vorgestellt werden“. Vgl. zusammenfassend 34. (Hervorhebungen von mir.) Ich zitiere im folgenden Descartes' „*Meditationes de prima philosophia . . .*“ nach den Seitenzahlen der ersten Druckausgabe von 1641, die sich in der Standardausgabe von Adam-Tannery (= A. T.) wie auch in den sonstigen neueren Ausgaben finden.

Ich denke, daß die Deutung Henrichs zunächst und zumeist an jenem Text gemessen werden muß, den er selber für ausschlaggebend hält. Er ist ja wohl tatsächlich die wichtigste Quelle für Descartes' Verständnis des ontologischen Gottesbeweises. Wir müssen den Gedankengang der Ersten Erwiderungen Descartes' (Meditationes 151—159) rekapitulieren. Um seinen Beweis nach allen Seiten abzusichern, stellt Descartes an ihn eine doppelte methodische Forderung. Es muß erwiesen werden: 1. daß zum Wesen Gottes auf eine einzigartige Weise die Existenz gehört; 2. daß der zugrunde liegende Gottesbegriff eine wahre und unveränderliche Natur oder Wesenheit, nicht ein subjektives Denkgebilde beinhaltet (Med. 153). Zu 1. ist zu unterscheiden zwischen der möglichen Existenz, die mit allem klar und deutlich Gedachten mitgedacht wird, und der notwendigen Existenz, die einzig und allein in der Idee Gottes enthalten ist (Med. 153 f.). Zu 2. ist als Unterscheidungsmerkmal zu beachten, daß von dem menschlichen Verstand zusammengesetzte Denkgebilde (z. B. ein einem Quadrat einbeschriebenes Dreieck)¹² von ihm auch wieder klar und deutlich — und zwar gleichsam ‚quoad naturam rei‘, nicht bloß durch Abstraktion — auseinandergetrennt werden können, so daß es sich, wo dies nicht möglich ist, um eine objektive, „wahre und unveränderliche Natur“ handeln muß (z. B. Dreieck mit Winkelsumme 180°) (Med. 154 f.). An der Idee des „höchst vollkommenen Körpers“, die Descartes nun als Gegenbeispiel vorführt, zeigt sich, daß ein solcher Körper bestenfalls¹³ existieren kann. Ich weiß diese Idee als mein höchsteigenes subjektives Denkgebilde. Auch deshalb, weil in dem „höchst vollkommenen Körper“ keine Kraft, sich selbst hervorzubringen oder zu erhalten, entdeckt wird, kann ihm keine notwendige Existenz zukommen (Med. 156). Das Folgende wird am besten wörtlich wiedergegeben: „Wenn wir nun aber nicht an einem Körper, sondern an einem wie nur immer beschaffenen Gegenstand (res), der alle zugleich möglichen Vollkommenheiten besitzt, die Untersuchung ansetzen, ob das Dasein unter jene Vollkommenheiten zu zählen ist, so mögen wir zwar im ersten Augenblick daran zweifeln; denn weil unser Geist in seiner Endlichkeit jene Vollkommenheiten nur getrennt zu betrachten pflegt, wird er vielleicht nicht sofort bemerken, wie notwendig sie miteinander verbunden sind. Wenn wir aber aufmerksam prüfen, ob dem höchst mächtigen Wesen (enti, Seienden) das Dasein zukomme und welcher Art dieses sei, werden wir zunächst klar und deutlich wahrnehmen können, daß ihm das mögliche Dasein zukommt wie allen übrigen Dingen, von denen wir eine deutliche Idee besitzen, auch den durch eine Erdichtung unseres Verstandes zusammengesetzten. Daraufhin werden wir deshalb, weil wir die Möglichkeit seines Daseins nicht denken können, ohne zugleich auch, auf seine unermeßliche Macht achtend, anzuerkennen, daß es durch seine eigene Kraft existieren kann¹⁴, schließen, daß es wirklich existiert und von Ewigkeit existiert hat; es ist

¹² Sofern ich aber — so ist wohl der etwas schwierige Schluß von Med. 155 zu deuten — die ‚freie‘ Verbindung von Quadrat und einbeschriebenem Dreieck als gegeben einmal voraussetze und die aus dieser Verbindung als solcher folgenden notwendigen Gesetzmäßigkeiten betrachte (z. B.: Quadrat doppelt so groß als Dreieck), so ist die Natur dieser Verbindung nicht weniger wahr und unveränderlich als die des Dreiecks oder Quadrats allein. Dennoch ist diese ‚hypothetische‘ Notwendigkeit von der ‚absoluten‘, mit der (in der euklidischen Welt Descartes') dem Dreieck die Winkelsumme 180° zukommt, verschieden.

¹³ So möchte man Descartes' wohl allzu zuversichtliche Meinung von der Möglichkeit eines höchst vollkommenen Körpers einschränken. Streng superlativisch genommen, wäre das Beispiel ja unreal, ein Unbegriff, eine bloß verbale Gedankenlosigkeit.

¹⁴ Durch die zwei voraufgehenden Zeilen ersetzte D. in der am 28. 8. 1641 vollendeten Druckausgabe der Meditationes eine Stelle des 1640 an seine Diskussionspartner versandten Manuskripttextes, die den von Arnauld in den Vierten Erwide-

nämlich durch das natürliche Licht (*lumen naturale*) ganz offenkundig, daß das, was durch seine eigene Kraft existieren kann, immerdar existiert. Und so werden wir einsehen, daß das notwendige Dasein in der Idee des höchst mächtigen Wesens enthalten ist — nicht durch eine Erdichtung des Verstands, sondern weil das Dasein zur wahren und unveränderlichen Natur eines solchen Wesens gehört. Und wir werden auch leicht wahrnehmen, daß jenes höchst mächtige Wesen in sich alle andern Vollkommenheiten, die in der Idee Gottes enthalten sind, besitzen muß, so daß jene, ohne irgendeine Erdichtung des Verstandes, aus ihrer eigenen Natur, miteinander verbunden sind und in Gott existieren“ (Med. 157 f.).

Das Verständnis der ganzen Stelle wird sich nicht zuletzt erschließen von der auf den ersten Blick verwunderlichen Reihenfolge der beiden Forderungen, die Descartes eingangs an seinen Beweis stellt. Man würde ja erwarten, daß er zunächst die objektive Geltung, die „wahre und unveränderliche Natur“, des zugrunde liegenden Begriffs, eben als des Beweisausgangspunkts, sicherstellt und danach erst den notwendigen Zusammenhang zwischen dieser „Natur“ und ihrer Existenz, als die ‚Beweisbrücke‘, aufzeigt. Warum Descartes diese Ordnung umkehrt¹⁵, erhellt aus „Principia“ I 15: Der menschliche Geist wird um so mehr von der Existenz des höchst vollkommenen Wesens überzeugt sein, „wenn er darauf achtet, daß in keiner seiner Ideen von einem anderen Dinge auf dieselbe Weise das notwendige Dasein enthalten ist. Er wird nämlich *auf Grund dessen* einsehen, daß diese Idee des höchst vollkommenen Wesens nicht von ihm erdichtet ist und keine chimärische, sondern eine wahre und unveränderliche Natur darstellt, die existieren muß, weil das notwendige Dasein in ihr enthalten ist.“ Eben dieser von der Natur der Sache selbst her bestehende notwendige Existenzbezug verbürgt die objektive Gültigkeit des Gedachten. Es scheint nicht, daß sich damit ein unzulässiger Zirkel in Descartes' Beweis einschleicht. Jetzt läßt sich verstehen, daß der Schwerpunkt für Descartes auf dem Nachweis des Zusammenhangs von Idee und notwendiger Existenz liegt (nachdem er relativ ausführlich, in Med. 154 f., den Begriff der „wahren und unveränderlichen Natur“, der durch jenen Zusammenhang verifiziert wird, erklärt hat.) Nicht nur das Gegenbeispiel vom „höchst vollkommenen Körper“ ist auf den

rungen angegriffenen Begriff der *causa sui* nahelegte. Die Stelle lautete ursprünglich: „Deinde quia cogitare non possumus eius existentiam esse possibilem, quin simul cogitemus *aliquam dari posse potentiam cuius ope existat*, illaque potentia in nullo alio est intelligibilis quam in eodem ipso ente summe potenti, omnino concludemus illud propria vi posse existere.“ Später: „... , quin simul etiam, *ad immensam eius potentiam attendentes*, agnoscamus illud propria sua vi posse existere, hinc concludemus ipsum revera existere, atque ab aeterno extitisse.“ (Hervorhebungen von mir.) Vgl. A. T. III 329 f. (Brief vom 4. 3. 1641) 336 f.; Henrich 17. D. distanzierte sich also von der Anschauung der Selbstverursachung, der Henrich in der Folge eine besondere Affinität zum kosmologischen Gottesgedanken zuschreibt. Es geht in Med. 157 um die innerste Selbstmacht des vollkommensten Seienden, nicht nur um eine vom Äußerlich-Wirkursächlichen her gesichtete, wenn auch nach innen verlegte schöpferische Kraft. (Im Beispiel vom höchst vollkommenen Körper, Med. 165, scheint sich in Gestalt der Kraft der Selbsthervorbringung die anfängliche äußerlichere Vorstellungsrichtung erhalten zu haben.)

¹⁵ Auch die 5. Meditatio handelt Med. 79—82 von dem notwendigen Verhältnis Idee—Existenz, dann 82 f. von der zumeist eben dadurch verbürgten „wahren und unveränderlichen Natur“ der Gottesidee. Was hier, am Anfang von 83, als weiterer Grund für die objektive Geltung der Gottesidee erscheint, nämlich die Möglichkeit, durch sie Eigenschaften wie die Einzigkeit und Ewigkeit Gottes zu statuieren, ist für die Ersten Erwiderungen (Med. 158) eine Folge des ganzen Beweisgangs. Ist dies ein Anzeichen späterer vertiefter Klärung? Ein Anzeichen vielleicht auch für die Zentrierung in Med. 157 f. auf die Grundvollkommenheit der Seinsmächtigkeit?

ersten Nachweis zentriert, daß keinerlei notwendiger Existenzbezug vorliegt: auch die entscheidende Stelle hebt es für das „höchst mächtige Wesen“ ganz auf die Einsicht in die Notwendigkeit seines Daseins ab und zieht erst zum Schluß — auf recht knappe Weise, die die eben bezeichneten Begründungszusammenhänge mehr andeutet als ausspricht — die Folgerung, daß dessen Idee nicht von uns erdichtet ist, so daß, ebenso begründeterweise, mit der Idee des mächtigsten Wesens nun auch die anderen Eigenschaften der Gottesidee verbunden werden können.

Das Neue, das der Beweis in den Ersten Erwidern gegenüber dem Haupttext der *Meditationes* aufweist, ist die Rolle, die das höchst mächtige Wesen in Med. 157 f. spielt. Henrich wird dadurch veranlaßt, die Darstellung von Med. 152 bis 158 (1.) als *neuen*, spezifisch Descartesschen Beweis zu betrachten, der (2.) von dem Grundbegriff des *notwendigen* Wesens ausgehe. Diese beiden Punkte stellen sich von dem Buche Henrichs her als Fragen.

Die zweite Frage dürfte leicht zu beantworten sein. Bei beiden von Henrich unterschiedenen Formen des ontologischen Gottesbeweises, nicht minder bei Descartes' ‚Notwendigkeitsbeweis‘ als beim Anselmischen ‚Vollkommenheitsbeweis‘, ist das *notwendige* Dasein Gottes der Ziel-, nicht der Ausgangspunkt des Beweises, der terminus-ad-quem, nicht der terminus-a-quo. Daß Gott notwendig existiert: das ist das demonstrandum. Henrich selbst spricht von dem „notwendigen Zusammenhang von Seinsmächtigkeit (potentia) und Dasein“ (17); und die Beweisrichtung dieses Zusammenhangs ist dann ja eindeutig. Ferner: „Im ontologischen Beweis ist also die erste und wichtigste Evidenz die Implikation [!] des Daseins in der ungeheuren Macht Gottes“ (18). Demnach kann es sich bei der mehrfach wiederkehrenden Äußerung, daß Descartes von dem Begriff des ‚ens necessarium‘ ausgehe, doch wohl nur um eine verkürzte Redeweise handeln, die jedoch mißverständlich ist und aus der Henrich denn auch die weitestragenden Konsequenzen ideengeschichtlicher, problemlogischer Art, von Kant her und auf Kant hin, zieht.

Nicht ebenso einfach steht es um die erste Frage: ob es sich bei dem Beweis in Med. 152—158 nicht doch gegenüber dem ‚Vollkommenheitsbeweis‘ um eine *neue* Beweisform handle. Nach Henrich ersetzt der Begriff des höchst mächtigen Wesens den des vollkommensten Wesens, und eben das sei das Vorwärtsweisende dieser neuen Beweisform. Daß Descartes den neuen Beweis in die alte Rahmenproblematik des vollkommensten Wesens einbaue, führe nur dazu, „dem scharfsinnigen Aufbau, den Descartes seinem Argument zu geben wußte, etwas Dunkles und Unbestimmtes“ (20) beizumischen. Der Text, der ganze Text, einschließlich des Anfangs- und Schlußstückes, die Henrich (16 f.) nicht mitzitiert, scheint mir diese Auffassung nicht zu rechtfertigen. Auch ist nichts zu merken von einer grundsätzlichen Kritik an der Idee des vollkommensten Wesens, als ob diese zu unsicher sei, um als Ausgangspunkt und Grundlage des Beweises zu dienen. In Med. 152—158 tritt nicht der Begriff des vollkommensten Wesens als „Hilfsvorstellung“ auf (so Henrich 19), sondern der Begriff des höchst mächtigen Wesens fungiert als „Mittel“ (wie Henrich selber sagt [15]) der Verdeutlichung und Vertiefung — der Verdeutlichung jedenfalls; er verbindet als ‚terminus medius‘ die Idee des vollkommensten Wesens mit der notwendigen Existenz. Auch wird der Beweis erst dadurch zum Gottesbeweis, daß der tragende Beweisgedanke abschließend sich auf „alle anderen Vollkommenheiten“ (Med. 158), die in der Gottesidee enthalten sind, erstreckt und sie zusammen in seine umfassende Kraft einholt. Mögen diese letzten Worte über den Buchstaben des vorliegenden Textes hinausgehen: Aber ist nicht Descartes von einer sozusagen empirisch geläufigeren, vordergründigeren Auffassung, die die auszeichnende Eigenschaft Gottes in seiner wirkursächlich verstandenen unendlichen Kraft sieht, durch die Gott sich selbst zu verursachen vermochte, mehr und mehr dazu übergegangen, die „unermessliche Macht“ zu begreifen als unendlich grün-

dende und umfassende Seinsmächtigkeit¹⁶ und damit als ontologisch gefaßten Innenaspekt der Vollkommenheit Gottes? In der Druckausgabe der *Meditationes* ist denn auch Descartes durch eine Textänderung in der zentralen Stelle des ontologischen Beweises (Med. 157) vom (Un-)Begriff der ‚causa sui‘ abgerückt¹⁷. Auch schon die „Gedanken zum Beweis Gottes...“ im Anhang zu den Zweiten Erwidernungen stehen im Kontext der causa-sui-Problematik; ihr 1. Axiom weist außerdem ebenfalls darauf hin, daß Descartes die „immensa potestas“ von Med. 157 im Sinne der „immensitas naturae“ — und das ist doch wohl nur ein anderer Name für höchste Vollkommenheit — versteht: „Kein Ding existiert, bei dem man nicht nach der Ursache seiner Existenz fragen könnte. Denn selbst bei Gott kann man danach fragen, nicht weil er irgendeiner Ursache zum Existieren bedürfte, sondern weil die Unermeßlichkeit seiner Natur selber die Ursache oder der Grund [causa sive ratio] ist, weshalb er keiner Ursache zum Existieren bedarf“ (Med. 223). In den Vierten Erwidernungen wird dieselbe Aussage, die hier von der Unermeßlichkeit der Natur Gottes gilt, bezogen auf seine unerschöpfliche Macht (Med. 330). Vor allem findet sich in ihnen zweimal die ausdrückliche Gleichsetzung der unerschöpflichen und unermeßlichen Macht Gottes mit seinem unermeßlichen Wesen¹⁸; ferner zeigt sich in diesen Erwidernungen auf die Einwände Arnaulds — und erst recht zeigt dies ein Vergleich mit den Ersten Erwidernungen¹⁹ — auch terminologisch ein immer stärkerer Übergang von dem Ausdruck ‚Macht‘ auf die Bezeichnungen ‚Natur‘ und ‚Wesen‘²⁰, die Descartes schließlich gar mit eindeutiger scholastischer Begrifflichkeit als ‚causa formalis‘ von der ‚causa efficiens‘ abhebt²¹. Muß man also nicht sagen, daß Descartes einerseits durch die Streitfrage der ‚causa sui‘ (zu der er mit der 3. Med. den Anstoß gegeben hatte²²) dazu veranlaßt wurde, die Eigenschaft der höchsten Macht Gottes stärker heranzuziehen und sie dann auch in den Mittelpunkt des ontologischen Beweises in den Ersten Erwidernungen zu stellen, wie dies die dieser Neufassung des Beweises vorausgehenden Ausführungen über das causa-sui-Problem und den Begriff der Macht Gottes nahelegen (Med. 141—147, bes. 145 f.), daß andererseits aber der Fortgang der Kontroverse, vor allem mit Arnauld, dessen Einwände (von Descartes als „die besten von allen“ beurteilt²³) sich kritisch auf

¹⁶ Henrich selber gibt die „immensa potestas“, den Schlüsselbegriff von Med. 157, sehr zu Recht so wieder: 17 (s. oben S. 94); S. 29 setzt er Descartes' Gedanken der höchsten Macht gleich mit „Selbstmächtigkeit“.

¹⁷ Vgl. Anm. 14.

¹⁸ „Cumque illa inexhausta potentia, sive essentiae immensitas sit quamaxime positiva...“ und: „... immensitatem potentiae, sive essentiae, propter quam conservatore non indiget, esse rem positivam“ (Med. 330 f.; Hervorhebung von mir).

¹⁹ Vgl. dort: „tanta et tam inexhausta potentia“ (Med. 143), „attendentes ad immensam et incomprehensibilem potentiam“ (Med. 145), „a reali eius potentiae immensitate“ (Med. 146), „propter exuperantiam potestatis“ (Med. 147).

²⁰ In den Vierten Erwidernungen kommt Descartes von der „unerschöpflichen Macht Gottes“, von der er im Anschluß an ein Selbstzitat aus den Ersten Erwidernungen ausgeht (Med. 330), und von der „Unermeßlichkeit der Macht“ Gottes (Med. 331) — über die Stellen in Anm. 18 — zur „positiva eius [= Gottes] natura“ (Med. 330), „positivam rei essentiam“ (als „Mittleres zwischen eigentlicher Wirkursache und gar keiner Ursache!“) (Med. 335), „alicuius rei natura sive essentia“, „illud cuius essentia tam immensa est ut causa efficiente non indigeat ad existendum... propriamque essentiam...“ (Med. 337), „ad causam formalem, hoc est ad ipsammet Dei essentiam“ (Med. 338), „cum autem integram rei essentiam pro causa formali hic sumo...“ (Med. 339), „per ipsam rei essentiam, sive causam formalem“ (Med. 341).

²¹ Med. 331 334 u. ö.; vgl. Anm. 20.

²² Med. 55; vgl. Med. 122 f. 141—147 290—298 324 329—343.

²³ A. T. III 331 (Brief an Mersenne vom 4. 3. 1641).

eben diese Ersten Er widerungen beziehen, Descartes dazu führte, den Begriff der göttlichen Macht entschiedener und schließlich ganz ausdrücklich im Sinne der unendlichen Wesensvollkommenheit zu verstehen? Damit wäre allerdings auch eine gewisse Relativierung der Bedeutung, die der Darlegung des ontologischen Gottesbeweises in den Ersten Er widerungen zukommt, mitgegeben. Die beiden Punkte, die angedeutete Entwicklung der Auffassung Descartes' wie die Relativierung der Beweisform der Ersten Er widerungen, finden eine Bestätigung in der — allerdings verhaltenen — Änderung, die Descartes, gewiß nicht eben gerne, an diesem Beweis noch vor der Drucklegung der *Meditationes* vornahm²⁴. Die Offenheit des Beweises der Ersten Er widerungen, die Tendenz seiner Sinnentfaltung geht nicht in Richtung einer kosmologischen Erweiterung des Gedankens, sondern seiner ontologischen Vertiefung, in der Reflexion auf die Wesens- und Seinsverfassung des Unendlich-Vollkommenen. Die bisher angeführten Textbeobachtungen weisen auf ein Verständnis des in den Ersten Er widerungen dargelegten ontologischen Beweises im Sinn des alten ‚Vollkommenheitsbeweises‘, nicht eines neuen ‚Notwendigkeitsbeweises‘. — Zudem urteilt Descartes selber über seine Darlegung in den Ersten Er widerungen: sie unterscheide sich von dem früher Gesagten höchstens in der Art und Weise der Erläuterung (*Med.* 158). In den 1644, vier Jahre nach Abfassung der Ersten Er widerungen, veröffentlichten „*Principia philosophiae*“ (1. Teil §§ 14 bis 16) stellt Descartes den nicht eben sonderlich knapp gefaßten ontologischen Gottesbeweis wieder ganz auf den Begriff des höchst vollkommenen Wesens, obwohl gleich anfangs auch die Eigenschaft der höchsten Macht auftaucht²⁵. Übrigens geschah das auch schon, allerdings in äußerster Kürze, in dem Anhang zu den Zweiten Er widerungen (10. Axiom, vgl. 1. Satz; *Med.* 226). Schließlich hätte Descartes ja auch den Haupttext der erst 1641 gedruckten *Meditationes* selber ändern können anhand seiner Ausführungen in den Ersten Er widerungen, die jedenfalls im November 1640 schon geschrieben waren²⁶ — falls er hierin eine irgendwie neue oder gar einzig gegenstandsgemäße Erkenntnis gesehen hätte; wie er an der schon mehrfach angeführten Stelle die Ersten Er widerungen geändert hat, obwohl diese ebenfalls schon handschriftlich an Objizienten wie Arnauld weitergegeben worden waren²⁷. Descartes hat demnach die Darlegungen in den Ersten Er widerungen als nichts anderes denn als die ausführlichere Fassung einunddesselben ontologischen Gottesbeweises betrachtet, die — mit Henrich (29) zu sprechen — „klarer und deutlicher bestimmt“ ist als die früheren und späteren kürzeren Formulierungen.

Sowohl das reflexive wie das faktische, aus den Texten erhobene Selbstverständnis Descartes' scheint zu ergeben, daß der ontologische Gottesbeweis der Ersten Er widerungen nicht als eine eigentlich neue Beweisform angesprochen werden kann, die sich statt auf die Wesens- und Seinsvollkommenheit Gottes auf dessen Allmacht oder gar auf einen zugrunde liegenden Notwendigkeitsbegriff stützt. Daß deshalb an den Ursprüngen der vorkantischen neuzeitlichen Metaphysik von einem neuen ontologischen ‚Notwendigkeitsbeweis‘ im Gegensatz zu einem traditionellen ‚Voll-

²⁴ Vgl. Anm. 14.

²⁵ Daß D. hier „ausdrücklich sagt, in diesem Beweis sei auf die göttlichen Attribute der Allweisheit und der Allmacht Rücksicht zu nehmen“ (so Henrich 11), kann ich nicht finden.

²⁶ A. T. III 242 (Brief an Huygens vom 12. 11. 1640); vgl. auch ebd. 265 ff. 272 ff. (zwei Briefe an Mersenne von Ende Dezember 1640).

²⁷ Vgl. oben Anm. 14. Im Brief an Mersenne vom 18. 3. 1641 (A. T. III 337) schreibt D. mit Bezug auf diese Änderung: „Car pendant que mon escrit n'est pas imprimé, ie pense avoir droit d'y changer ce que ie iugeray a propos.“ Noch in der 2. Auflage von 1642 hat D. einen zur *causa-sui*-Problematik gehörenden Satz aus den Ersten Er widerungen herausgestrichen (A. T. VII 108 Anm.). — Zu Arnauld s. A. T. III 330.

kommenheitsbeweis' wohl nicht die Rede sein kann, wurde für Descartes, als Modellfall dieses Diskussionsbeitrags, möglichst ausführlich nachgewiesen. Für Malebranche, Spinoza und Leibniz kann dies nicht mit derselben Ausführlichkeit geschehen; einige naheliegende Texthinweise müssen hier genügen.

„Malebranche und Spinoza haben die Tradition des cartesianischen Beweises in ihrem ganzen Umfang fortgeführt: Auch für sie war der Begriff des *ens necessarium* der Grundbegriff der Ontotheologie“ (19). Für sie ist der „Notwendigkeitsbeweis“ „der einzige ontologische Gottesbeweis“ (169). Allerdings, „in seiner konkreten Gestalt scheint zunächst auch der Beweis des Malebranche dem des heiligen Anselm gleich zu sein“ (25). Malebranche geht in „De la recherche de la vérité“²⁸ aus von der „einfachen und natürlichen Idee des Seins oder des Unendlichen“: „Es ist evident, daß das Sein (ich sage nicht: ein solches Seiendes, un tel être) seine Existenz durch sich selbst hat und daß das Sein notwendigerweise wirklich ist, weil es unmöglich und widersprüchlich ist, daß das wahre Sein (le véritable être) ohne Existenz sei.“ Henrich (26) sieht, daß gerade das Sein Malebranches, wie schon in der mittelalterlichen Philosophie, als *actus purus* alle Vollkommenheit in sich enthält. Er meint ferner (25): In dem Begriff Gottes, mit dessen Hilfe Malebranche seinen Beweis führt, ist „die Unendlichkeit eine Bestimmung des Seins, nicht aber Sein eine unter den Vollkommenheiten des unendlich vollkommenen Wesens“. „Malebranche definiert Gottes Wesen als ‚notwendiges Dasein‘ (Rech. III 6)“ (ebd.). Nach diesem Hinweis lautet Henrichs Bilanz seiner Ausführungen über Malebranche (22—28): „Der Begriff des *ens necessarium* ist auch bei Malebranche der Grundbegriff der Ontotheologie“ (25); der Gedanke des *ens necessarium* ist „auch nach Malebranches Meinung der Begriff . . ., mit dem der ontologische Beweis begründet werden muß“ (28).

Mir möchte scheinen, daß Malebranche tatsächlich eine Verdeutlichung und Vertiefung des ontologischen Beweises vollzieht, die jedoch ganz in der Richtung der von Descartes selbst in den Ersten und den Vierten Erwiderungen angebahnten Entwicklung liegt: Der tragende, vermittelnde Beweisgedanke ist die Selbstmächtigkeit, das In-sich-Gründen des unendlichen Seins. Auch Descartes schon hatte mehr und mehr gesehen, daß die unendliche, uneingeschränkte Seinsmächtigkeit nicht eine der Eigenschaften des göttlichen Wesens neben anderen ist, sondern die Grundvollkommenheit der Natur oder des Wesens Gottes. Andererseits geht Malebranche an der Stelle, an der er *ex professo* vom ontologischen Gottesbeweis handelt²⁹, immer wieder und ausschließlich von der Idee Gottes als des „unendlich vollkommenen Wesens (être)“³⁰ aus, auch und gerade dort, wo Malebranche seine über Descartes hinausgehende Ergänzung des Beweises darlegt³¹; er muß dies tun um seiner eigenen Beweisführung willen³². Malebranche setzt auch ausdrücklich ineins „die

²⁸ IV 11, 2 gegen Schluß (= N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, 2. Band, Paris 1762 [David], 268 f.).

²⁹ *De la recherche de la vérité* IV 11, 2 f. (= die in Anm. 28 genannte Ausgabe S. 265—270).

³⁰ Ich zähle auf diesen Seiten (s. Anm. 29) denselben wörtlichen Ausdruck „être infiniment parfait“ siebenmal. In einem Vorverweis auf die spätere Behandlung des ontologischen Gottesbeweises sagt M. (Rech. III/2 6; meine Ausgabe S. 80): „Enfin la preuve de l'existence de Dieu la plus belle, la plus relevée, la plus solide et la première, ou celle qui suppose le moins de choses, c'est l'idée que nous avons de l'infini“; anschließend spricht er von „l'idée d'un être infiniment parfait, qui est celle que nous avons de Dieu“.

³¹ Rech. IV 11, 3 zu Anfang (= meine Ausgabe von 1762, S. 270).

³² Ebd.: „car il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'infini . . . on ne peut voir l'essence d'un être infiniment parfait, sans en voir l'existence.“ Vgl. die Mitte des Abschnitts IV 11,3 (= S. 276—281); zwar bezeichnet M. hier (S. 280) ge-

Idee Gottes oder des Seins im allgemeinen, des Seins ohne Einschränkung, des unendlichen Seins“³³. Schließlich finde ich, abgesehen von den oben (S. 94) geäußerten grundsätzlichen Bedenken, kein Anzeichen dafür, daß Malebranche von der Idee des notwendigen Wesens als Grundbegriff seiner Beweisführung ausgehe. Die Definition von Gottes Wesen als „notwendiges Dasein“ (in „Recherche . . .“, 3. Buch, 2. Teil, 6. Kapitel), auf die sich Henrich zu berufen scheint, lautet: „L'essence de Dieu, c'est son être absolu“³⁴, und der Zusammenhang der Stelle zeigt, daß Malebranche die fragliche Absolutheit versteht im Gegensatz zu dem „auf die Geschöpfe bezogenen (relative aux créatures) oder von ihnen partizipierbaren“ Wesen Gottes, also als unbezogen-unbedingtes Auf-sich-selbst-Stehen, In-sich-allein-Gründen Gottes, als absolute Seinsmächtigkeit; sie wird auch umgehend erläutert als „ganz vollkommen“, „unendlich“, „vollkommene Einfachheit“.

Bei Spinoza sei das ontologische Argument die erste, grundlegende Erkenntnis aller systematischen Schriften (28). Für seine Methode, die ganz der Objektivität des Begriffsinhaltes ‚Gott‘ — als Einheit von Wesen und Dasein — zugewandt sei, „ist der Begriff des Absolutnotwendigen der einzige der Ontotheologie angemessene Begriff“ (30). Schon hinter den frühen Formulierungen des ontologischen Beweises, die vom Begriff des vollkommensten Wesens ausgehen, stehe „ein Gedanke, der eher dem zweiten Argument entspricht“ (31). Denn ‚Vollkommenheit‘ habe hier schon einen anderen Sinn als ‚Qualität‘; ‚Vollkommenheit‘, ‚Realität‘ und ‚entitas‘ (‚Seiendheit‘) seien für Spinoza äquivalente Begriffe (30). Das ist m. E. sehr richtig und liegt ganz in der Linie der Auffassung von dem *einen* ontologischen Gottesbeweis aus dem Begriff des vollkommensten oder unendlichen Seins, die sich schon bei Descartes zeigte. Entscheidend ist jedoch nach Henrich, daß in der „Ethik“ Spinozas „der ontologische Beweis unmittelbar und allein aus dem Begriff des notwendigen oder des höchst-mächtigen Wesens geführt“ wird (32). Aus Lehrsatz 11 greift Henrich den dritten³⁵ Beweisgang heraus. Dieser Beweis der „Ethik“ und seine Beurteilung bei Henrich soll zunächst etwas näher untersucht werden.

Spinoza geht aus von der Einsicht: „Imstand sein, nicht zu existieren, ist Unmächtigkeit (impotentia); imstand sein zu existieren dagegen ist Mächtigkeit (potentia).“ Er folgert zunächst weiter im Obersatz seines Beweisganges: „Wenn daher das, was jetzt notwendig³⁶ existiert, ausschließlich endliche Wesen sind, so sind also die endlichen Wesen mächtiger als das absolut unendliche Wesen; und das ist selbstverständlich absurd. Also existiert entweder nichts, oder das absolut unendliche Wesen existiert notwendigerweise ebenfalls. Nun aber existieren wir selber, entweder in uns oder in einem anderen, das notwendig existiert (vgl. Axiom 1 und

legentlich den Ausdruck ‚das unendlich vollkommene Wesen‘ als eine von anderen übernommene Sprechweise (pour parler comme les autres), setzt ihn zugleich aber auch ineins mit dem Zentralbegriff seiner eigenen Überlegungen ‚das Unendliche‘. — Der Umstand, daß der Descartessche Beweis nach Malebranches Auffassung erst in seiner eigenen intuitivistischen, später als Ontologismus etikettierten Erkenntnislehre die letzte Evidenz gewinnt (Rech. IV 11, 3 [= 269 f.]), kann hier im übrigen außer Betracht bleiben.

³³ An der in Anm. 28 genannten Stelle S. 268.

³⁴ In meiner Ausgabe (s. Anm. 28) S. 77.

³⁵ Henrich spricht nur von zwei Wegen und bezeichnet den dritten als zweiten Beweis (32). Der tatsächliche zweite Beweisgang (der erste greift auf die Substanzlehre von Lehrsatz 7 zurück) stellt wirklich ein ontologisches Argument dar, das auf der Ungereimtheit eines Widerspruchs in dem unbedingt unendlichen und höchst vollkommenen Wesen aufruht (und insofern ein Vorspiel zur Leibnizschen Beweisfassung darstellt?). Da Henrich auf diesen Beweis nicht eingeht, soll das auch hier nicht geschehen; aber ein solches Eingehen wäre durchaus ‚ad rem‘. — Es handelt sich bei den Quellenangaben zu Spinoza stets um den 1. Teil der „Ethik“.

³⁶ Von dem spinozistischen Begriff dieser Notwendigkeit sei hier abgesehen.

Lehrsatz 7)³⁷. Also existiert das absolut unendliche Wesen, das ist (laut Definition 6) Gott, notwendig.“ Henrich beurteilt diesen Beweis als Fehlschluß; denn es liege „kein Widerspruch darin, daß existierende endliche Wesen mächtiger sind als die bloße Einbildung des Unendlichen“. Ferner müsse das Argument, „um zu gelten, den Beweis apriori voraussetzen“ (32). Zum ersten Bedenken: Spinoza hält es nicht für absurd, daß *existierende* endliche Wesen als existierende, d. h. ihre Existenz vorausgesetzt und eingeschlossen, sondern daß Endliches aus sich selbst, aus seinem Wesen heraus „mächtiger“, und das will doch wohl sagen: seinsnäher³⁸, wäre als das Unendliche, das eben deshalb — wenn überhaupt etwas existiert und das Denken von Existenz und Sein deshalb Wirklichkeitsgeltung besitzt (was aposteriori feststehen muß) — keine bloße Einbildung sein kann. Zum zweiten Bedenken Henrichs: Die dritte Beweisform von Lehrsatz 11 setzt den apriorischen Beweis nicht voraus, noch glaubt Spinoza, daß sie ihn „ersetzen“ (33) könne: sie schließt vielmehr die Grundeinsicht des ontologischen Arguments³⁹ ein als Beweis-Teil (als Obersatz) und gibt ihr (im Untersatz) die aposteriorische Unterlage.

Mag es mit dieser Gegenkritik zu Henrich stehen, wie es will (es kann ja nicht darum gehen, Formulierungen Spinozas zu verteidigen): dieser Beweisgang, dem Henrichs Aufmerksamkeit vorwiegend gilt, ist nicht das eigentliche ontologische Argument (im Sinne Kants und des seitherigen Sprachgebrauchs). Dieses findet sich im Scholion zu diesem 3. Beweis von Lehrsatz 11. Und über diesen Beweis Spinozas sagt Henrich (33): „Zwischen seinem ontologischen Beweis und dem cartesianischen in der Antwort an Caterus besteht ein Unterschied, der angemerkt werden soll: Descartes geht vom Begriff der höchsten Vollkommenheit aus und läßt sich von ihm auf den Begriff einer besonderen Vollkommenheit leiten, der Vollkommenheit der Macht. Das höchste Wesen muß auch sie im höchsten Grade besitzen. Für Spinoza aber gilt die Gleichung Vollkommenheit = Realität = Sein, der er als viertes Glied die ‚Macht zu existieren‘ anschließt. Jede Vollkommenheit hat also für sich einen Grad der Macht dazusein. Und je vollkommener, d. h. je reeller ein Wesen ist, desto größer ist seine Macht. Im Begriff des vollkommensten Wesens wird deshalb eine unendliche Macht des Daseins gedacht. Und aus dieser Macht führt Spinoza den ontologischen Beweis.“ Wenn für Descartes festgehalten werden darf, daß „der höchste Grad der Macht (die immensa potestas) Selbstmächtigkeit ist“ (Henrich ebd.), daß also schon bei Descartes, wie zu zeigen versucht wurde, die unermessliche Macht mehr und mehr nicht als nur besondere Vollkommenheit, sondern als Grundverfassung des unendlichen Wesens Gott erscheint, dann kann Spinozas Auffassung (wie schon das Seinsdenken Malebranches) als echte und in dieser Hinsicht durchaus geradlinige Auslegung der Descartesschen Beweisfassung gelten. So, wie Henrich diese Auffassung Spinozas beschreibt. Es sei denn mit dieser einen Einschränkung, daß Spinoza nicht eigentlich *aus* dem Begriff der Seins-

³⁷ Auch diese spezifisch-spinozistische Alternative bleibe unerörtert.

³⁸ Gegenüber Henrichs Begründung „Nur solche Wesen, die wirklich sind, haben die Macht dazusein“ (32 f.) ist zu bedenken, daß Spinoza zwar der „Möglichkeit zu existieren (posse existere)“ eine Art „Macht-Vermögen (potentia)“ zuschreibt, daß diese Mächtigkeit aber doch wohl als wesenhafte Seinsnähe zu verstehen ist. Daß zugleich auch, wie es in dem anschließenden Scholion deutlicher zum Ausdruck kommt, der eher vom rechten Weg wegführende, von Leibniz nachmals stärker herausgestellte Gedanke mitklingt, daß schon dem Bloß-Möglichen eine Wirklichkeitstendenz zukomme, soll nicht ausgeschlossen werden. Jedenfalls läßt sich von der thomistischen Seinsmetaphysik her denken, daß schon dem Wesen der Dinge eine bestimmte Seinshöhe, vorgängig zu ihrer Existenz, zugeeignet ist.

³⁹ Dadurch daß sie zum ganzen ‚Beweis‘ hypostasiert wird, wird diese Grundeinsicht zum bloß apriorischen, eben zum sogenannten ‚ontologischen‘ Argument. Darüber wird am Schluß dieses Beitrages noch etwas gesagt.

mächtigkeit argumentiert, diese vielmehr gerade bei ihm, in dem genannten Scholion, deutlich als Mittelbegriff zwischen der Unendlichkeit Gottes und seiner unbedingten Existenz fungiert. Spinoza läßt den ontologischen Beweis ausdrücklich gründen in dem Anselmisch-Descartesschen Begriff der Vollkommenheit Gottes.

Neben der Darlegung im Scholion zum 3. Beweis von Lehrsatz 11, die mit dem meisten Recht als das ontologische Argument Spinozas angesprochen werden kann, findet Henrich — ohne auf den 2. Beweis einzugehen⁴⁰ — anhand des 1. Beweises zu Lehrsatz 11 noch eine andere, frühere Form des ontologischen Gottesbeweises in der „Ethik“ Spinozas. Nach Henrich (33) hat Lehrsatz 7 „das andere ontologische Argument Spinozas zum Inhalt“. Dieser Beweis sei nichts anderes als eine Anwendung der 1. Definition der ganzen „Ethik“, die den Begriff der ‚causa sui‘ zum Gegenstand hat (33). „Die erste Definition für sich allein trägt also die ganze Last des Beweises von Gottes Dasein“ (34). Wie Spinozas „Ethik“ überhaupt, so gehe sein ontologisches Argument, im Unterschied zu Descartes, vom Begriff der ‚causa sui‘ aus (35). Die ‚causa sui‘ erscheint bei Henrich als dessen Grundbegriff schlechthin (34—36 45 134 171 202 213). Und damit begründet Henrich, daß der ontologische Beweis Spinozas den Begriff des ‚ens necessarium‘ zum Ausgangspunkt nehme (vgl. bes. 134 213) und deshalb als ‚Notwendigkeitsbeweis‘, nicht als ‚Vollkommenheitsbeweis‘ zu gelten habe.

Der Lehrsatz 7 lautet: „Zur Natur der Substanz gehört das Existieren.“ Weil in diesem Satze noch nicht die Rede ist von dem absolut unendlichen Wesen, worin Spinoza die Definition Gottes sieht (6. Definition), kann man ihn nicht eigentlich als Gottesbeweis ansprechen. Aber das sieht auch Henrich (33), und es ist nicht sonderlich wichtig. Wichtig ist, daß die Begründung von Lehrsatz 7 (und damit der 1. Beweis von Lehrsatz 11) tatsächlich am meisten und durchaus in der Linie des grundlegenden Aufbaus der „Ethik“ liegt — aber, würde ich meinen, in anderem Sinne, als dies Henrich annimmt. Diese Begründung besagt: Eine Substanz kann (nach dem Folgesatz des vorigen Lehrsatzes) nicht von etwas anderem hervorgebracht werden; sie ist daher die Ursache ihrer selbst, d. h. (nach der 1. Definition) ihre Wesenheit schließt notwendig die Existenz ein, oder zu ihrer Natur gehört das Existieren.

Der Schwerpunkt dieser Zeilen liegt m. E. nicht in der Definition der ‚causa sui‘, sondern in der spinozistischen Substanz-Problematik. Von der Substanz handeln die voraufgehenden Lehrsätze 1—6. Sie gipfeln in der Folgerung von Lehrsatz 6, auf die sich Lehrsatz 7 rückbezieht: daß eine Substanz nicht von einer anderen Substanz hervorgebracht werden kann, und deshalb überhaupt von nichts. Dieses wunderliche Ergebnis seinerseits ist nicht einfach schon durch Spinozas Substanz-Definition (= 3. Def.) vorbestimmt, der man es wohl meist anlastet, denn diese kann noch recht verstanden werden. Es wird vielmehr entscheidend aus Lehrsatz 2 (wonach zwei Substanzen, die verschiedene Attribute haben, nichts miteinander gemein haben) und aus Lehrsatz 5 (wonach es nicht mehrere Substanzen mit demselben Attribut geben kann) herausargumentiert. Diese je für sich anfechtbaren Sätze werden zwingend allein im Horizont des rationalistischen und essentialistischen Grunddogmas der vollen Übereinstimmung von ‚idea‘ und ‚ideatum‘ (vgl. 6. Axiom), infolge dessen alle Verschiedenheit und Vielheit ausschließlich in formalen Unterschieden gründen kann, so daß es also keinerlei vor- und überrationale, unter- und überformale Prinzipien substantieller Eigenständigkeit gibt⁴¹. Dieser

⁴⁰ Vgl. Anm. 35.

⁴¹ Wie sie die Scholastik in der ‚materia prima‘ einerseits, dem Seinsakt andererseits kennt. Ich habe die Dinge etwas näher ausgeführt in: Geschichte der europäischen Philosophie in der Neuzeit. 1. Heft: Renaissance bis Aufklärung. Als Ms. gedruckt: Pullach 1961, 114—122.

essentialistische Basisdefekt scheint mir nun gerade zu zeigen, daß die Systementwicklung bei Spinoza, wie sie sich in Lehrsatz 7 niederschlägt, nichts zu tun hat mit einer kosmologischen, und das heißt doch wohl: an wirklichen Abhängigkeitsbeziehungen, an realen Existenzverhältnissen interessierten, Orientierung des Denkens⁴². Noch weniger als der Substanz-Definition kann man, würde ich meinen, der Definition der ‚causa sui‘ schuld geben an Spinozas System oder auch nur an dessen Fassung des ersten Gottesbeweises von Lehrsatz 11. Das unorthodoxe Wort wird in der fraglichen 1. Definition von „Ethik I“ in durchaus orthodoxem Sinn verstanden: „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz einschließt; oder das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann.“⁴³ Und daß Gott *in diesem Sinne* ‚causa sui‘ ist: das ist das *Ergebnis*, nicht der Ausgangspunkt des fraglichen Beweises bei Spinoza.

Die Funktion, „zu zeigen, daß es sinnlos ist, ein notwendiges Wesen ohne Dasein zu denken, und daß es folglich wirklich ist“ (33), kann der ontologische Beweis nicht haben (denn ein notwendiges Wesen nicht ohne Dasein zu denken wäre eine rein tautologische Angelegenheit, und es bloß zu denken, das gäbe keinen Existenzbeweis ab), noch haben die Beweise Spinozas diese Funktion, schon gar nicht jene im sprachgebräuchlichen Sinn ‚ontologische‘ Beweisform im Scholion von Lehrsatz 11, die Henrich derart beurteilt.

„Leibniz⁴⁴ hat als erster *zwei* Beweise unterschieden und den von Anselm neben die neue cartesianische Argumentation gestellt“; durch ihn ist „das Stadium der Ontotheologie überwunden worden, in dem man die Begriffe *ens perfectissimum* und *ens necessarium* auf eine mehr beiläufige, unreflektierte Weise miteinander verband“ (45). Die „*Monadologie*“ (Nr. 45) bringe den ontologischen Gottesbeweis in seiner zweiten Gestalt, die vom Begriff des notwendigen Wesens ausgeht. Während jedoch Descartes unmittelbar diesen Begriff aufnehme, ohne auf seine Möglichkeit zu reflektieren, wolle Leibniz die Möglichkeit des Ausgangsbegriffs seines Beweises zuvor sichern. „Ehe der zweite ontologische Beweis beginnt, muß also die Frage nach der Möglichkeit eines notwendigen Wesens und nach seiner angemessenen Definition beantwortet sein“ (47). In der Stellung und Beantwortung dieser kritischen Vorfrage habe Leibniz selber sein Verdienst, das Neue seiner Leistung gesehen. Wie nun wird in der „*Monadologie*“ nach Henrichs Auffassung die Möglichkeit des ‚*ens necessarium*‘ erwiesen? Einerseits sagt Henrich (46 f.), daß aus dem vorausgehenden kosmologischen und ideologischen Gottesbeweis (Mon. 36—38 43 f.) er-

⁴² Denn das dürfte ja eben der springende Punkt in den beiden fraglichen Lehrsätzen sein: daß essentielle Verschiedenheit die existentielle Beziehung von Ursache und Wirkung *ausschließt*: denn sie bedeutet vollständige Geschiedenheit (Nicht-Identität); und daß essentielle Gleichheit ganz dasselbe zur Folge hat: denn sie bedeutet vollständige Ungeschiedenheit (Identität). — Chr. H. Weiße scheint im wesentlichen mit meiner Deutungsrichtung übereinzustimmen, insofern er sagt, daß Spinozas *Substanzdefinition* „genau denselben Inhalt mit dem ontologischen Beweis von der Existenz der Gottheit hat“ (Grundzüge der Metaphysik [1835] 112; nach Henrich 253).

⁴³ Im „*Tractatus de emendatione intellectus*“ (386; Heidelberger Akad.-Ausgabe II 34) bestätigt Spinoza, daß ‚causa sui‘ eine wenig verbindliche Ausdrucksweise darstellt (allerdings auch die monistische Ausdeutung der Substanzdefinition, durch die Gleichsetzung von *in-se-* und *causa-sui-sein*): „*Scilicet si res sit in se sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tunc per solam suam essentiam debet intelligi ...*“ (Hervorhebung von mir).

⁴⁴ Ich übergehe die Ausführungen Henrichs (36—44) über die englischen Platoniker More und Cudworth, die nach Henrich (45) an der alten Anselmischen Prämisse des ontologischen Beweises festhielten! Es soll hier ja nur einiges — keineswegs Erschöpfendes — gesagt werden *zum* ontologischen Gottesbeweis in der Metaphysik des 17. Jahrhunderts.

helle, welchen Sinn Leibniz mit der Rede vom notwendigen Wesen verbinde, und daß die Definition des notwendigen Wesens also in einer besonderen Deduktion ermittelt werde, die für sich schon als Gottesbeweis gelten könne. Andererseits sieht Henrich (48 f.) natürlich, daß Mon. 45 selber von der Möglichkeit des schrankenlos-unendlichen Wesens handelt, und er meint, daß Leibniz diesen Gedankengang auf den Begriff des ‚ens necessarium‘ anwende; und „da er in den vorhergehenden Ziffern gezeigt hat, daß das vollkommenste Wesen auch das notwendige Wesen ist (und umgekehrt), hat er ein Recht dazu, den zweiten ontologischen Beweis zu gebrauchen, wenn die Möglichkeit des ersten Gottesbegriffes erwiesen ist“ (48). Henrich scheint sich damit auf die „Reziprokabilität der Begriffe vom realsten und notwendigen Wesen“ zu stützen, auf welcher nach Kant⁴⁵ der Beweis vom Dasein Gottes lediglich beruht.

Die Nummer 45 der „Monadologie“, die zunächst zur Diskussion steht, hat diesen Wortlaut: „So hat allein Gott (oder das Notwendige Wesen) das Vorrecht, daß er notwendig existiert, wenn er möglich ist. Und da nichts die Möglichkeit dessen hindern kann, das keine Schranken, keine Verneinung und infolgedessen keinen Widerspruch enthält, so genügt das allein schon, um die Existenz Gottes apriori zu erkennen. Wir haben sie auch durch die Realität der ewigen Wahrheiten bewiesen. Ferner haben wir sie auch schon aposteriori bewiesen aus der Existenz der kontingenten Wesen, die ihren letzten, zureichenden Grund nur in dem notwendigen Wesen haben können, das den Grund seiner Existenz in sich selbst hat.“

Man kann versucht sein, diesen Text, soweit er unmittelbar das ontologische Argument betrifft, auf den folgenden harten Schluß zu bringen, der den Hintergrund für die Auffassung Henrichs abgibt: Das notwendige Wesen existiert mit Notwendigkeit, wenn es möglich ist; nun aber ist das schrankenlos-unendliche Wesen möglich; also ... — Es würde sich daraus zwar nicht ergeben, daß gerade Leibniz zwei ontologische Beweise, den ‚Vollkommenheitsbeweis‘ und den ‚Notwendigkeitsbeweis‘, klar unterschieden habe, wohl aber, was Henrich (52) im Sinne der oben berührten ‚Reziprokabilität‘ auch betont, daß Leibniz‘ Theorie eher geeignet war, die innere Einheit der zwei Beweisformen aufzudecken, und das läge ja durchaus in der Haupttendenz der geschichtlichen Konstruktion Henrichs. In dieselbe Richtung weist der Eindruck, daß der erste Textsatz, der mit „ainsi“ an Mon. 44 anschließt, den Grundgedanken des vorausgehenden ideologischen Arguments, daß alle Möglichkeit in (notwendiger) Wirklichkeit gründet, in einem eleganten modallogischen Konzentrat auf die Möglichkeit Gottes selber anwende. Dem Versuch, das ideologische Argument in der Funktion eines grundlegenden Obersatzes in den Beiweis von Mon. 45 einzubauen, stellt sich jedoch die von Leibniz im zweiten Textsatz mit Betonung getroffene Feststellung „cela seul suffit“ entgegen sowie die ausdrückliche Abhebung des Beweises in Mon. 45 von den beiden früheren Beweisen. Dadurch wird zumindest unterstrichen, daß das Schwergewicht der Ausführungen von Mon. 45 in dem Nachweis der inneren Möglichkeit des unendlichen Wesens liegt. Darüber hinaus wird dadurch nahegelegt, den Anschluß von Mon. 45 an Mon. 44, sowie den formelhaften⁴⁶ Klammer-Zusatz „ou l’Etre Necessaire“, zu erklären als eine bloß äußerliche, literarisch-routinemäßige Überleitung, wie sie sich auch sonst

⁴⁵ Kritik der reinen Vernunft B 816 f.

⁴⁶ Leibniz schreibt hier diesen Gottesnamen mit Großbuchstaben; am Ende von Mon. 45 dagegen wieder: „l’etre necessaire“ (vgl. Gerhardt VI 614). Die Klammer-Gleichsetzung ‚Gott = das notwendige Wesen‘ ließe sich, von der Sache her gesehen, auch so deuten: daß Leibniz das Ergebnis des gesamten Beweisschlusses, zu dem ja schon der Obersatz hypothetisch hinführt, darin vorwegnimmt; es würde sich dann nicht mehr bloß um eine begriffliche, sondern um die reale Notwendigkeit Gottes handeln.

finder⁴⁷. Danach würde der erste Satz von Mon. 45 in abkürzender Gedankenführung besagen: Wenn Gott — der als das unendliche Wesen schon rein seinem Begriff nach das notwendige Wesen ist — möglich ist, dann ist er (notwendigerweise) wirklich. (Tatsächlich läßt sich der fragliche Modal-Grundsatz „Gott ist notwendigerweise wirklich, wenn er möglich ist“ auch für den Begriff des unendlichen Wesens auf ursprüngliche Weise aufzeigen.) In dieser Deutung wäre Mon. 45 der oben angezeigten Härte, um nicht zu sagen Unlogik, der syllogistischen Grundstruktur enthoben. Jedenfalls — und damit komme ich näher zu Henrich zurück — zeigt diese Monadologie-Stelle: Die Möglichkeit Gottes wird in dem ontologischen Argument bei Leibniz nicht vorausgesetzt, sondern macht das Zentrum des Gedankengangs aus. Und nicht der Begriff des notwendigen Wesens, sondern der des unendlichen Wesens liegt dem Beweise zugrunde. Was bliebe auch in einem Beweis, der die Möglichkeit des notwendigen Wesens voraussetzen darf, überhaupt noch zu beweisen übrig!

Weitere Klärung, auch für die Interpretation von Mon. 45, ist zu erwarten von jenem Text, den Henrich für den bedeutendsten unter Leibniz' Schriften in Sachen des ontologischen Gottesbeweises hält. In diesem Text aus den „Mémoires de Trévoux“ beginne Leibniz damit, die beiden Beweise anzuführen. Weil es aber Philosophen gebe, die den Gedanken des Inbegriffs aller Vollkommenheit für widersprüchlich halten, wende er sich gleich dem zweiten Beweise zu, der von dem Begriffe des „ens a se“ ausgehe, des Wesens, das durch seine Essenz existiert. Von ihm könne man im Gegensatz zu allen anderen Dingen sagen, es sei wirklich, wenn es möglich ist. Wie aber läßt sich seine Möglichkeit erweisen? Leibniz greife hierfür zurück auf den kosmologischen Zusammenhang: „Wenn ein ens a se unmöglich ist, so sind alle anderen Wesen es auch. Denn alle Wesen, die nicht durch sich sind, hängen von dem „être par soi“ ab“ (52). So werde denn für Leibniz der zweite ontologische Beweis schlüssig (52 f.).

Der Text, um den es sich hier handelt, ist ein Auszug aus einem Schreiben von Leibniz an den Herausgeber der „Memoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts“ (meist Journal de Trévoux genannt), das 1701 in der Septemberrummer des Journals veröffentlicht wurde⁴⁸; es hat zum Gegenstand die Entstehung des Eises und die Verteidigung des Descartesschen ontologischen Arguments durch einen Benediktinerpater⁴⁹. Leibniz erklärt den Beweis Descartes' für unvollkommen, für noch nicht vollendet, denn er setze stillschweigend voraus, statt ausdrücklich aufzuweisen, daß Gott als das vollkommene Wesen möglich ist⁵⁰. „Wenn dieser Punkt noch bewiesen wäre, wie es sich gehört, dann könnte man sagen, daß die Existenz

⁴⁷ In Mon. 43 z. B. wird das ideologische Argument so an das kosmologische angeschlossen: „Il est vrai aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences . . .“

⁴⁸ S. 200—207; der den ontologischen Beweis betreffende Auszug in den Ausgaben von Erdmann I (1840) 177 f., von Gerhardt IV (1880) 405 f. Vgl. Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hrsg. von C. J. Gerhardt, 4. Band, Berlin 1880, 273, und: E. Ravier, Bibliographie des oeuvres de Leibniz, Paris 1937, 76.

⁴⁹ Im „Journal de Trévoux“ vom 20. 2. 1701, S. 187—217; vgl. E. Ravier (s. Anm. 48) 76.

⁵⁰ Daß Descartes die Möglichkeit der Gottesidee unkritisch vorausgesetzt habe, wird vielfach bestritten, z. B. von A. Koyré (Descartes und die Scholastik, Bonn 1923, 141: „Descartes hat Leibniz' Verbesserung des Beweises vorweggenommen“): m. E. nicht ohne Grund; vgl. Descartes' zentralen Nachweis der „wahren und unveränderlichen Natur“ Gottes, z. B. Med. 83 154 f., s. oben S. 92 ff. Übrigens hat schon Duns Scotus mit klassischer Prägnanz die Möglichkeitsbedingung ausgesprochen: cui repugnat esse ab alio, si est possibile, est (De primo principio III 2). Leibniz wußte um seine scholastischen Vorgänger; vgl. hier Anm. 57 unter 1.

Gottes auf geometrische Weise apriori bewiesen sei.“⁵¹ Um den von ihm als neu betrachteten Schlüsselgedanken der Möglichkeit des Gottesbegriffs möglichst ein-drucksvoll zur Geltung zu bringen, versucht Leibniz „einen noch einfacheren Beweis zu bilden“⁵², der sich nicht auf die Vollkommenheiten Gottes stützt, sondern auf sein a-se-*Sein*, sein Existieren kraft seines Wesens. Die aus dieser Definition gezogene Folgerung (daß ein solches Wesen, wenn es möglich ist, existiert) ist, das sieht Leibniz selber, ein unmittelbares Korollarium der Definition, ja sie unterscheidet sich davon beinahe überhaupt nicht. Aber sie erlaubt den Modalsatz, den Leibniz für eine der schönsten Früchte der ganzen Logik hält: wenn das notwendige Wesen möglich ist, ist es wirklich. Wieder erhebt sich die Frage, wie nun endlich die Lücke im Beweis des Descartes (*le vuide de la demonstration*⁵³) zu schließen, eben die Möglichkeit Gottes, als *ens a se*, aufzuweisen ist. Der hierfür beigebrachte Gedankengang, der sich im Bereich der wesenhaften Möglichkeit-Unmöglichkeit zu halten scheint, greift wohl nicht auf den kosmologischen, sondern auf den ideologischen Gottesbeweis zurück⁵⁴. Wie es sich damit des nähern verhalten mag: Leibniz nimmt hier andere Beweisgedanken, die dem ontologischen Argument an sich fremd sind, zu Hilfe! Er schließt: „Es scheint, daß dieser Beweis bisher nicht so weit ausgeführt worden ist: indessen habe ich mich auch anderswo um den Beweis bemüht, daß das vollkommene [!] Wesen möglich ist.“⁵⁵ Dieser Satz, wie die überwiegende Tendenz des ganzen Textes, spricht dafür, daß Leibniz auch hier⁵⁶ nicht einen neuen eigenen Beweis dem Descartesschen Vollkommenheitsbeweis entgegenstellen, sondern einen Beitrag zu dessen stichhaltiger Begründung und Ausgestaltung leisten wollte. Daß ihm dies gerade in diesem Text aus dem „*Journal de Trévoux*“ entscheidend und endgültig gelungen sei, wird man allerdings kaum sagen können. Zwar erhebt Leibniz hier klar und bestimmt die grundsätzliche Forderung des Möglichkeitsnachweises in Sachen des Gottesbegriffs (wie auch schon früher!): aber diesen Nachweis selbst, an dem der Beweis hängt, vermag Leibniz hier nicht zu erbringen ohne eine gewisse Hilflosigkeit, ohne Abschweifen zum ideologischen Beweisgedanken (— wie auch schon früher nicht!⁵⁷). Es scheint,

⁵¹ Gerhardt IV 405.

⁵² Ebd. Vermutlich denkt Henrich (45) an diese Stelle, wenn er sagt: Leibniz „spricht zum ersten Male vom ontologischen Gottesbeweis im Plural“. Daß Leibniz — mit einem gewissen Schwanken der Auffassung — nicht so sehr einen neuen *ganzen* Beweis, sondern den eben jene Descartessche Beweislücke füllenden *Beweis-teil* meint, zeigt wohl der Zusammenhang des ganzen Textes.

⁵³ Gerhardt IV 406.

⁵⁴ Henrich (53) sieht selber, daß der kosmologische Beweisgedanke in diesem Kontext eigentlich gar nicht Stich hält: „Der Hinweis auf die kosmologische Abhängigkeit ist leicht mißzuverstehen. Wenn es nämlich faktisch kein notwendiges Wesen gäbe, so bliebe Endliches doch an sich möglich“ — *wenn* man nur den kosmologischen Beweis heranzieht.

⁵⁵ Gerhardt IV 406.

⁵⁶ Daß Leibniz an mehreren anderen Stellen sich auf den ontologischen Beweis in seiner anselmisch-cartesianischen Gestalt bezieht, sagt auch Henrich (49) — ob jedoch auch mit dem von Henrich eingeräumten vollen Erfolg (vgl. die folgende Anm.)?

⁵⁷ Zu vergleichen wären etwa die folgenden Stellen, die allerdings hier nicht mit der an sich gebotenen Gründlichkeit ausgewertet werden können: 1. Brief an Hermann Conring vom 3. 1. 1678 (Erdmann I 78, Gerhardt I 188): „*Examinavi diligenter Cartesianam ratiociniam ... Detectum est tandem a me ... hoc saltem ex ratiocinationibus illis accurata demonstratione evinci, quod Deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur. Sed hoc dudum ostenderunt et Scholastici, et hinc tantum praesumptio, non vero certitudo existentiae Divinae haberi potest[!]. Cartesianus autem sophismate quodam vel probare hanc existentiae divinae possi-*

daß der Beweisversuch des „*Journals de Trévoux*“ von 1701 als ein Beweis ‚in via‘ zu betrachten ist, unterwegs nämlich zu der Beweisfassung der „*Monadologie*“ von

bilitatem, vel ab ea probanda se liberare conatus est. Est tamen sophisma illud speciosum, et Cartesium pariter ac sectatores decepit, quia rigorem demonstrandi, coeptum quidem feliciter, non tamen ad finem perduxere.“ — 2. In einem wahrscheinlich an die Herzogin Sophie von Hannover gerichteten Schreiben (nach 1679 [?]; Gerhardt IV 292—295, vgl. 268) gibt L. eine ausführliche Kritik an Descartes' Beweis, der die Möglichkeit des vollkommenen Wesens nicht aufzeige; er schließt damit: „qu'on a rien fait si on ne prouve pas cette possibilité“ (ebd. 294) — und mit dem Rat, nur ‚in forma‘ zu argumentieren! — 3. *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, 1684 (Erdmann I 80 f., Gerhardt IV 424 f.): „*Existentia ex DEI (sive Entis perfectissimi, vel quo maius cogitari non potest) idea sequitur. (Ens enim perfectissimum involvit omnes perfectiones, in quarum numero est etiam existentia.) Ergo existentia de DEO potest praedicari. Verum sciendum est, inde hoc tantum confici: si DEUS est possibilis, sequitur quod existat; nam definitionibus non possumus tuto uti ad concludendum, antequam sciamus eas esse reales, aut nullam involvere contradictionem. Cuius ratio est . . . Interim nihil verius est, quam et nos DEI habere ideam, et Ens perfectissimum esse possibilem, imo necessarium [ähnlich im Journ. de Trévoux!]; argumentum tamen non satis concludit, et jam ab Aquinate rejectum est . . . An . . . umquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum sive an ad prima possibilis ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta Attributa DEI . . . cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim [!].*“ — 4. Sur l'Essay de l'entendement humain de Monsieur Lock, zwischen 1693 und 1696 (Erdmann I 138, Gerhardt V 18): „Je ne méprise point l'argument inventé, il y a quelque siècles, par Anselme, Archeveque de Cantorbéry, qui prouve que l'estre parfait doit exister; quoique je trouve qu'il manque quelque chose à cet argument, parce qu'il suppose que l'estre parfait est possible. Car si ce seul point se démontroit encor, la demonstration toute entière seroit entierement achevée.“ — 5. Ein erst von Gerhardt (IV 401—404; vgl. 273) veröffentlichtes Schreiben anlässlich der im Mai 1700 erschienenen Besprechung einer Schrift über den ontologischen Beweis, das mit dem so gut wie gleichzeitig verfaßten bzw. nur wenig späteren Schreiben aus dem „*Journal de Trévoux*“ sehr verwandt ist. Ich zitiere nur: „. . . je crois que c'est un argument imparfait qui suppose tacitement une proposition de la quelle si l'on adjoutoit la preuve, la demonstration seroit achevée . . .“ (ebd. 401). „Cependant il faut avouer que sans qu'on donne une demonstration metaphysique de la possibilité de l'estre tout parfait, on en a une tres grande presumption qui peut aller jusqu'à une certitude morale . . . Et je ne doute pas même qu'on ne puisse venir [!] à une parfaite demonstration de cette possibilité: apres quoy encor la demonstration a priori commencée par S. Anselme et poussée par M. des Cartes seroit achevée à la rigueur autant qu'aucune demonstration Geometrique“ (ebd. 404). — 6. *Nouveaux Essais sur l'entendement . . .* IV 10 § 7 (zw. 1701 und 1704) (Erdmann I 374 f.; Gerhardt V 418 f.): „Quoque je sois pour les idées innées et particulièrement pour celle de Dieu, je ne croy point que les demonstrations des Cartesiens, tirées de l'idée de Dieu, soient parfaites. J'ay monstré amplement ailleurs (dans les actes de Leipsic [= hier 3.; vgl. Gerhardt IV 409 Anm.], et dans les Memoires de Trevoux) que celle que Mr. des Cartes a empruntée d'Anselme . . . est très belle et très ingénieuse à la verité, mais qu'il y a encor un vuide à remplir [!].“ Und nach der Darlegung des Arguments, gegen seine Ablehnung durch die Scholastiker: „Ce n'est pas un paralogisme, mais c'est une demonstration parfaite, qui suppose quelque chose qu'il falloit encor prouver, pour le rendre d'une evidence Mathematique; c'est qu'on suppose tacitement que cette idée de l'Estre tout grand, ou tout parfait, est possible et n'implique pas point de contradiction. Et c'est déjà quelque chose que par cette remarque on prouve, que *supposé que Dieu soit possible, il existe*, ce qui est le privilege de la seule Divinité. On a droit de presumer la possibilité de tout Estre et sur tout celle de Dieu jusqu'à ce que quelqu'un prouve le contraire. De sorte que cet argument metaphysique donne déjà une conclusion morale demonstrative, qui porte que suivant l'estat present de nos connoissances il faut juger que

1714⁵⁸, in der der entschieden-knappe und treffende Nachweis der Vereinbarkeit der Vollkommenheiten des schrankenlosen Wesens und damit, wie Leibniz meinte, der Möglichkeit des Gottesbegriffs einfachhin (den der Journal-Text mehr aus ‚kerygmatischen‘ als aus systematischen Bedenklichkeiten auf andere Weise erbringen zu sollen meinte) im Mittelpunkt des von den anderen Gottesbeweisen unabhängigen ontologischen Argumentes steht. So beeinträchtigt nicht, sondern bestätigt vielmehr der Text aus dem „Journal de Trévoux“ das aus der „Monadologie“ gewonnene Ergebnis: daß Leibniz dort, wo er einen im sprachgebräuchlichen Sinn ontologischen Gottesbeweis führt, nicht den Begriff des notwendigen Wesens in seiner Möglichkeit voraussetzt, sondern aus der aufgezeigten Möglichkeit des unendlich-vollkommensten Wesens dieses als notwendig wirklich erweist.

Vielleicht wäre auch darauf hinzuweisen, daß für Leibniz (wie auch für Malebranche⁵⁹, wenn auch aus anderen Gründen) der Ausgang von der unendlichen, höchst vollkommenen Wesenheit Gottes nicht bloß ein willkürlicher oder etwa nur geschichtlich überkommener Ansatzpunkt seines ontologischen Arguments ist, sondern von einer allgemeineren Systemkonzeption gefordert wird⁶⁰.

Im Raum der Metaphysik des 17. Jahrhunderts finden sich am ehesten bei Leibniz Ansatzpunkte für die Interpretationslinie, die Henrich verfolgt. Ich versuchte abzustecken, wie weit sie reichen. Aber auch für Leibniz, und erst recht für Descartes und Malebranche, sowie für den natürlich insgesamt problematischeren Spinoza, ergibt sich trotz des besonders für die nach-descartesschen Denker fragmentarischen Charakters dieser Sondierungen, daß die Ausführungen Henrichs, soweit sie neben dem ‚Vollkommenheitsbeweis‘ des Anselm von Canterbury ein neues, von dem Begriff des ‚ens necessarium‘ ausgehendes Argument nachweisen wollen, durch die Texte nicht gedeckt werden. Ist dadurch die große problemgeschichtliche Entwicklungslinie, die Henrich in einem an sich durchaus begrüßenswerten kraftvollen konstruktiven Entwurf auf Kant hin zieht und sich durch Kant vollstrecken läßt, widerlegt? Ich meine: nein. Ich meine nur, daß ein vermutlich gewichtiges erstes Stück der Beweisgrundlage erschüttert ist. Eine so tiefgreifende und weittragende These, wie sie Henrichs Buch aufstellt, bedarf wohl einer sorgfältigeren Fundierung in den Texten. Das nicht nur ins Blaue hinein zu behaupten, sondern aus eben den Texten nach Möglichkeit aufzuzeigen war die erste Absicht dieses Diskussionsbeitrags. Man wird verstehen, daß diese Aufgabe nur für knapp vierzig Anfangsseiten des angesichts der Schwierigkeit und Umfänglichkeit der Materie erstaunlich knapp gehaltenen Buches (das übrigens aus zwei Vorlesungen des Jahres 1958 hervorging) durchgeführt werden konnte. Den Interpretationen Henrichs durchgängig auf der Spur zu bleiben hieße ein neues und gar ein dickeres Buch schreiben. Ich versage mir auch, zu den gelegentlichen Rückblenden Henrichs auf die vor-descartessche Philosophie, Thomas von Aquin zumal, Stellung zu nehmen, um die Auseinander-

Dieu existe, et agir conformément à cela. Mais il seroit pourtant à souhaiter, que des habiles gens achevassent la demonstration dans la rigueur d'une evidence Mathematique, et je crois d'avoir dit quelque chose ailleurs, qui y pourra servir.“ Leibniz selbst hält also seinen Text im Journ. de Trévoux für einen vorläufigen Versuch! — Zu berücksichtigen wäre jedoch auch: Gerhardt VII 261 f. sowie IV 427 449. — Ich zitierte in dieser Anmerkung nach Gerhardt.

⁵⁸ Der folgende Satz (Betonung von mir) könnte demgegenüber irreführend wirken: „In der Monadologie *hat* Leibniz seine Möglichkeit aus der Widerspruchslöslichkeit des Begriffs vom Vollkommenen abgeleitet. Diesen Weg kann er *jetzt* nicht wählen...“ (Henrich 52).

⁵⁹ Siehe oben S. 97, mit Anm. 32.

⁶⁰ Nämlich von der — gewiß recht fraglichen (vgl. Anm. 38) — Lehre der Existenzdennz, die im Wesen der Dinge, je nach dem Maß ihrer Vollkommenheit, gründe: „omne possibile exigit existere“ (Erdmann I 99). Vgl. Henrich 49—51.

setzung nicht auf ein für das Buch und seinen Verfasser offensichtlich abgelegeneres Feld zu verlagern.

Ein zweites Anliegen dieser Seiten, diesseits aller Rezensentenpolemik, ist: darauf hinzuweisen, daß die Metaphysik des 17. Jahrhunderts auch dort, wo man dies oftmals wohl nicht recht wahrhaben will, weithin gültige Ansätze und Ausgriffe spekulativen Denkens in sich schließt. Es muß hier eine bloße abschließende Meinungsäußerung von ganz ungemäßer thetischer Kürze bleiben, was, gebührend ausgeführt, doch wohl nicht die schlechteste Bestätigung aller Textinterpretationen abgäbe: die These nämlich, daß die Hauptvertreter der ‚rationalistischen‘ Metaphysik zwar gemeinhin in der wissenslogischen Reflexion über ihr eigenes Philosophieren, in der Klassifizierung ihres ontologischen Arguments als eines rein apriorischen Beweisverfahrens z. B., fehlgreifen (und deshalb u. a. mögen sie denn weiterhin Rationalisten heißen), daß ihrem Philosophieren dennoch und jedenfalls speziell ihrem ontologischen Gottesbeweis denkend erfahrene und aus geistiger Erfahrung gedachte Metaphysik zugrunde liegt. In der Tat: es wäre gar nichts Endliches möglich, wenn das Unendliche unmöglich wäre⁶¹. Es liegt nun aber sehr nahe, wenigstens für den noch nicht bewußt transzendental denkenden Philosophen des 17. Jahrhunderts, zu übersehen, daß die ‚Anwendung‘ dieses Satzes auf mögliches Endliches und bereits sein eigenes Gedachtwerdenkönnen (von seiten des Gedachten, ‚ex parte obiecti‘) die Möglichkeit von Endlich-Seiendem voraussetzt, um die wir nur wissen können kraft der Wirklichkeit von Seiendem; und dies liegt deshalb sehr nahe, weil diese Wirklichkeit immer schon in unserem Existieren und Denken und Philosophieren (mit-) gewußt wird (‚ex parte subiecti‘). Dies ist der unzertrennbare aposteriorische ‚Faden‘, an dem das ontologische Argument hängt, dem — wird dieses Seinsfundament auf seinen Logos hin wahrhaft gewürdigt — die Bezeichnung ‚ontologischer Gottesbeweis‘ zu Recht zukommt, und zwar dann aufs eigentlichste als Vorzugsname⁶². So gewinnt die prägnante Formel Malebranches (abgesehen von dem spezifisch Malebrancheschen Deutungskontext) ihren durchaus gültigen Sinn: „si l'on pense à l'infini, il faut qu'il soit“⁶³ — wird nur nicht das Bedenken der Möglichkeitsbedingungen dieses Denkens, die je schon mitgesetzt, mitgewußt, mitgesagt sind, vergessen. Die Geschichte des ontologischen Gottesbeweises ist noch zu schreiben, nicht nur um sorgfältiger Aufarbeitung der Philosophiegeschichte willen, sondern zumeist im Interesse gründlicher, sachnaher spekulativer Metaphysik. Das scheint mir, last not least, eben das materialreiche und auch und gerade dort, wo es etwa übers Ziel hinausschießt, anregende Buch von Dieter Henrich zu fordern.

⁶¹ Vgl. Henrich 53, wonach Leibniz dies zu Recht sagt und auch Kant der Meinung ist, „daß die Existenz des Endlichen widerspruchlos mit dem Nichtsein des unendlichen Wesens... nur dann zu vereinen ist, wenn das Endliche ‚bloße Erscheinung‘ ist“ (53¹). — Wäre Endliches möglich trotz Unmöglichkeit des Unendlichen, dann würde das Sein (des endlichen Seienden) *aus sich heraus*, unmittelbar ‚kraft‘ seiner selbst, Endlichkeit, und das heißt Grenze und Nicht-Sein, setzen oder zumindest fordern; was die Aufhebung von Sein schlechthin bedeuten würde. Vgl. zu dieser Grundposition wenigstens der thomistischen Scholastik: W. Brugger, *Theologia naturalis*, Pullach 1959, n. 147.

⁶² Man müßte denn wagen, die Bezeichnung ‚ontologischer Gottesbeweis‘, die Kant mißbrauchte für den Beweis „vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen“, „der auf lauter reine Begriffe a priori sein ganzes Vertrauen setzt“ (KrV B 630 634), wieder aufzuwerten.

⁶³ Recherche (s. Anm. 28) IV 11, 3 (= S. 277; der Sache nach ebenso: 270). — Ich erinnere auch an den 3. Beweis des 11. Lehrsatzes in Spinozas „Ethik I“ (s. oben S. 98 f.), der das aposteriorische Moment, als ‚minor‘, zum Zuge bringt.