

Der eleatische Gottesgedanke und das ontologische Argument.

Von Josef R  ther in Brilon.

(Schluss.)

2. Parmenides leitet den Gedanken des Xenophanes weiter. Dabei ist vor allem auffällig, dass er dort, wo Xenophanes von Gott spricht, selber nur vom Sein redet. In den Fragmenten unterscheidet er wie Xenophanes zwischen der Welt des Seins und der des Scheins. Von dem wahren Sein behauptet er, dass es ein Zusammenhängendes sei, und dass es in ihm keine Vielheit gebe. „Ein Zusammenhängendes aber ist mir das Sein, denn wo ich auch beginne, dahin werde ich wieder zurückkommen“¹⁾. Von diesem Sein sagt er weiter aus, es sei „ungeworden, unvergänglich, ganz, eingeboren, unerschütterlich und ohne Ende“: „Es war nie und wird nicht sein, weil es allzusammen nur im Jetzt vorhanden ist, eines und unteilbar“²⁾. Es ist nicht teilbar, „weil es ganz gleichartig ist, und es gibt nirgend etwa ein stärkeres Sein, das seinen Zusammenhang hindern könnte, noch ein geringeres“³⁾. Aber obwohl es ohne Ende ist, darf es doch nicht ohne Abschluss sein; „denn es ist mangellos. Fehlte ihm der, so wäre es eben durchaus mangelhaft“⁴⁾. „Aber da eine letzte Grenze vorhanden, so ist das Seiende abgeschlossen nach allen Seiten hin, vergleichbar der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich stark. Es darf ja nicht da und dort etwa grösser oder schwächer sein“⁵⁾. „Der Mittelpunkt, wohin es von allen Seiten gleich weit ist, zielt gleichmässig auf die Grenzen“⁶⁾.

¹⁾ Diels B. 3: „... ξυγόν δὲ μοι ἔστιν, ὀπίσθεν ἄρξωμαι τόθι γάρ πάλιν ἔξομαι αὐθις“.

²⁾ Diels B. 8, 5: „οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἐν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;“

³⁾ Ibid. 8, 22 ff.: „οὐδὲ διαιρετόν ἔστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον οὐδέ τι τῆ μᾶλλον, τό κεν εἶργαι μιν συνέχεσθαι, οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἔστιν ἰόντος. τῷ συνεχές πᾶν ἔστιν ἐόν γάρ ἐόντι πελάζει“.

⁴⁾ Ibid. 8, 32 f.: „οὐκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι. ἔστι γάρ οὐκ ἐπιδενές, [μῆ] ἐὸν δ' ἂν παντός ἐδεῖτο“.

⁵⁾ Ibid. 8, 42 ff.: „αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματος, τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν, εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσοῦθεν ἰσοπαλές πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆ ἢ τῆ“.

⁶⁾ Ibid. 49: „οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει“.

Ganz im Sinne seines Lehrers betont also Parmenides die Einheit Ewigkeit, Ganzheit, Unteilbarkeit. Wie bei jenem findet sich auch bei ihm der scheinbare Widerspruch der Begrenztheit und Unbegrenztheit. Aber Parmenides zeigt uns zugleich auch, wie dieser Widerspruch zu deuten ist. Nur weil er fürchtet, von dem Sein einen Mangel auszusagen, wenn er ihm keine Begrenzung vindiziere, sagt er diese von ihm aus. Er wechselt also innere Bestimmtheit und äussere Begrenzung und übersieht, dass in letzterem Begriffe eine Negation liegt, die er doch gerade vom Seienden ausgeschlossen wissen wollte. Setzen wir das von ihm wirklich gewollte Moment dafür ein, so ist kein Widerspruch mehr vorhanden. Er sagt dann vom Sein bei innerer Bestimmtheit äussere Unbegrenztheit aus.

Weit deutlicher als bei Xenophanes ist bei seinem Schüler das Bild von der Kugel als Bild gekennzeichnet. Er nennt das Sein nur *ἐναλλίγιον*, „vergleichbar“ einer Kugel, und gibt zugleich auch den Gesichtspunkt an, der ihn zu diesem Bilde bestimmte¹⁾. Die innere Bestimmtheit und Gleichartigkeit soll dadurch ausgedrückt werden. Weil in der Kugel alle Punkte der Oberfläche vom Mittelpunkte gleich weit entfernt sind, wählt er sie zum Bilde des gleichmässigen Seins.

Denkt sich Parmenides dieses Sein nun näherhin körperlich oder geistig? ²⁾ Bemerkenswert ist hier die Behauptung, Sein und Denken sei

¹⁾ Baeumker, Die Einheit des Parmenidesschen Seienden, in Fleckeisens Jahrbüchern für klass. Phil. 1886 546, meint: „Wir werden . . . kaum fehlgreifen, wenn wir . . . bei jenem kugelförmigen Seienden an das Weltgebäude denken“. Er fasst also das Sein des Parmenides räumlich. Zuzugeben ist, dass in der Vorstellung des Parmenides das körperliche Universum mitgespielt haben mag; aber was er wollte, war doch etwas anderes. Auf die Körperlichkeitsfrage ist sogleich noch einzugehen, hier handelt es sich zunächst darum, ob Parmenides das Seiende für eine Kugelgestalt erklärt hat. Und das muss verneint werden. Bei Xenophanes wurde nachgewiesen, dass ihm die Kugel nur ein Bild bedeutet. Wenn Parmenides in demselben Zusammenhange von der Kugelgestalt spricht, ist ohne weiteres anzunehmen, dass er es eben so meint. Es kommt aber noch hinzu, dass er diesen Ausdruck selber ausdrücklich als ein Bild erklärt (*ομοίτης ἐναλλίγιον ὄγκω*). Kinkel hat also recht, wenn er (Gesch. der Phil. I [1906] 149) sagt: „Sowie die Kugel an sich abgeschlossen ist gegen alles ausserhalb von ihr, so der Begriff des Seins gegen den des Nichtseins. Das ist ein Bild, nichts weiter“. Allerdings bezeichnet das Bild doch wohl (vergl. die betreffende Stelle bei Xenophanes) etwas mehr als die Abgegrenztheit des Begriffes, es dient auch zur Veranschaulichung der Gleichheit usw.

²⁾ Der von Baeumker (a. a. O. 542) ausgesprochenen Ansicht, dass bei Parmenides das *νοητόν* und *αἰσθητόν* noch nicht gründlich unterschieden sei, kann man ihre Berechtigung zugeben und doch behaupten, dass das Sein des Parmenides nicht körperlich aufzufassen sei. Es kommt darauf an, was der Philosoph gedanklich intendiert, und dass in dieser philosophischen Frühzeit

dasselbe ¹⁾. Wie der Philosoph sich dies näherhin denkt, zeigt ein anderes Fragment ²⁾: „Denken und des Gedankens Ziel ist eines; denn nicht ohne das Seiende, in dem es sich ausgesprochen findet, kannst du das Denken antreffen. Es gibt ja nichts und wird nichts anderes geben ausserhalb des Seienden“ ³⁾. Sein Gedanke ist also dieser: da das Sein gleichartig ist,

die Vorstellungen der Denker und ihr sprachlicher Ausdruck von einer adäquaten Wiedergabe des Gewollten noch weit entfernt waren, ist zu natürlich. Dass deswegen, weil Parmenides in seinen Ausführungen über das Absolute noch mit Vorstellungen operiert, die sich an das Körperliche anlehnen, auf die Körperlichkeit seines Seins zu schliessen sei, muss entschieden verneint werden. Mit Recht verteidigt auch Kinkel (a. a. O. Anmerkung 16 zu S. 147) gegen die Mehrzahl der Vorgänger die Unr  umlichkeit des Parmenidesschen Seienden. Er führt dort gegen Zeller aus: „Nach Fragm. 1, 35 (Diels) kann nur der Verstand, nicht die Sinne das Sein erfassen; Fragm. 8, 41 wird aber dem Sein ausdrücklich die Farbe (und Bewegung) abgesprochen. Ein Körper, der nicht sinnlich wahrnehmbar, nicht gefärbt, nicht beweglich ist, ist schlechterdings unvorstellbar; man kann diese Ausdrücke nur so verstehen, dass eben die Körperlichkeit ausdrücklich geleugnet werden soll; und endlich, kann man sich einen Körper denken, der keinen Raum hat, in dem er sich bewegen soll?“ Dass die Kugelgestalt des Seienden von Parmenides selbst expressis verbis als ein Bild bezeichnet wird, wurde schon betont. Kinkel erklärt auch ganz zutreffend (147), wie es kommt, dass man den Denker so missverstehen konnte. Es „liegt in seiner bildlichen Redeweise begründet, die ihn räumliche Bezeichnungen anwenden liess, um die begriffliche Natur seines Seienden, vor allem die Identität und die gedankliche Kontinuität näher zu bezeichnen, wozu ihm die adäquaten Ausdrücke in seiner ungeübten Sprache noch fehlten und noch fehlen mussten“.

¹⁾ Diels B. 5: „... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι“.

²⁾ Diels B. 8, 34 ff.: „ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα“.

³⁾ Baeumker (a. a. O. 543) will diese Stellen von der Gleichsetzung des Denkens und Seins s   verstanden wissen, dass das Denken auch ein Seiendes sei, dass also nicht der Gedanke aufkommen dürfe, das Denken sei ein Nichtseiendes. Darin mag etwas Richtiges liegen, insofern diese Auffassung gewiss im Sinne des Parmenides gedacht ist. Aber sie reicht zur Erklärung der Stellen doch nicht aus. Und zwar beweist das zunächst der Ausdruck „ἐν ᾧ πεφασισμένον“. Dieser gibt doch offenbar an, inwiefern der Gedanke im Seienden ist. Er ist eine erkenntnistheoretische Begründung für die Wahrheit in der Subjekt-Objektbeziehung. Eben deswegen nennt er dieses Verhältnis auch ein πεφασισθαι und nicht etwa ein irgendwie geartetes Enthaltensein. Denselben Gedanken deutet der Ausdruck an: „οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα“, der nicht schlechthin eine Gleichsetzung von Denken und Sein ausspricht, sondern eine Gleichheit des Gedankens mit dem Seienden als seinem Objekte. Diese Ausdrücke tragen den Stempel der Absichtlichkeit an sich, und darum wollen sie mehr sagen als bloss: Das Denken ist auch ein Sein; sie wollen ausdrücken: das Denken deckt sich mit dem Sein. Sie sind die erkenntnistheoretische Begründung für den Standpunkt des Parmenides; der ja betont, dass nicht in den Sinnen, sondern im Denken das Sein erfasst werde.

so kann es in ihm keinen Gegensatz zwischen Denken und Sein geben; das Denken ist also ein Seiendes, aber auch das Sein ein Gedachtes, weil es ja denkbar ist. Weil also auch für unser Denken ein körperliches Sein nur insofern da ist, als es geistig erfasst wird, und weil unser Denken auch nur dann einen Sinn hat, wenn das körperliche Sein dem Denken genau entspricht, so darf zwischen Körper und Denken kein gegensätzlicher Unterschied gemacht werden, vielmehr muss das eine auf das andere zurückgeführt werden können¹⁾.

Um nun zu sehen, ob das Sein nach Parmenides körperlicher oder geistiger Natur ist, ist die Frage wichtig, wie er zu seinem Begriff gelangt, resp. auf welchen Denkvoraussetzungen er beruht. Bezüglich des eleatischen Grundgedankens sagt Aristoteles²⁾, sie hätten damit zwar im

¹⁾ Wenn Deussen (a. a. O. 84) sagt: „Weil . . . die Sinnlichkeit nur ein Werden enthält, und weil ein unwandelbares Sein nur dem Begriffe des Seins zuzukommen schien, deswegen ist er für Parmenides das unwandelbare Sein“, so ist das nicht richtig; vielmehr muss es heissen: Weil es ein unwandelbares Sein geben muss, — was durchaus nicht mit dem Seinsbegriff gleichgesetzt werden will, — mit diesem Sein aber die Wandelbarkeit der Sinnenwelt nicht übereinstimmt, so kann die Sinnenwelt nur auf dieses andere unwandelbare Sein reduziert werden. Es geht darum auch nicht an, mit Deussen (ebenda) dieses Vorgehen des Philosophen das „*πρώτον ψεύδος*“ seiner und mittelbar der ganzen abendländischen Philosophie zu nennen; denn es wird hier gar nicht auf Grund der Sinnenwelt das allgemeine Sein gewissermassen hypostasiert, sondern umgekehrt aus der Notwendigkeit eines unwandelbaren Seins wird gefolgert, dass die Sinnenwelt als solche nur Schein sein könne. Dass die Eleaten und Parmenides im besonderen das allgemeine und das absolute Sein mit einander verwechselt hätten, ist nicht bewiesen, wenn sich auch nicht abstreiten lässt, dass eine klare Unterscheidung beider ebensowenig vorliegt. Denn es muss doch zugegeben werden, dass aus der erfahrungsmässigen Tatsache des Seins sich auf ein absolutes mit Recht schliessen lässt, ja dieses eigentlich mit ihm ohne weiteres gegeben ist. Und dass dieses dem Parmenides als Ziel vorschwebt, zeigt die ganze Art seiner Fragmente, die nicht müde werden in der Betonung des Satzes, dass das Seiende notwendig sei, und dass die Sinnenwelt, die doch am allgemeinen Sein im Gegensatz zum Absoluten auch teilnimmt, ja es geradezu ausfüllt, gar kein Sein sei. Wie hätte der Philosoph, der diesem sinnlichen Sein gar keine wirkliche Existenz zuerkennt, dazu kommen können, den blossen Gesamtbegriff eben dieses Seienden (vielmehr Nichtseienden) für das notwendige Sein zu erklären? Dabei bliebe von der Grösse des Parmenides nichts übrig, und er hätte wenig Grund gehabt, dieses Sein so emphatisch zu betonen und die, welche es nicht begreifen können, zu tadeln. Der Grundsatz der Eleaten, der nichts anderes besagt als: Sobald überhaupt etwas ist, ist auch ein Absolutes, das Absolute ist die Voraussetzung, dass man überhaupt von etwas sagen kann, es sei oder es sei nicht, scheint auch heute dem Verständnis noch einige Schwierigkeit zu machen.

²⁾ De coelo, Γ. 298b 94 = Diels A. 25.

übrigen *καλῶς*, aber nicht *φυσικῶς* gedacht, „denn der Gedanke, dass von dem Seienden etwas ungeworden und ganz unbewegt sei, stammt vielmehr aus einer ganz anderen und vorausgehenden (*προτέρως*) als aus physikalischer Betrachtungsweise“. Mit diesem Gedanken hat Aristoteles recht, die ganze Philosophie der Eleaten hat ihr Gepräge dadurch, dass der Angriffspunkt bei ihnen ein viel tieferer ist, als bei den übrigen antiken Philosophen. Nachdem ihnen einmal der Gedanke des absoluten Seins aufgegangen ist, betonen sie diesen so sehr, dass sie auf eine Erklärung der Erscheinungswelt verzichten, oder doch dieser Erklärung Wahrheit nicht zuerkennen wollen, da sie nur die *species aeterna* gelten lassen. So lehnt schon Xenophanes die Welt des Sinnlichen ab, und gleich ihm unterscheidet auch Parmenides¹⁾. Die vielfache Betonung dieses „doppelten Weges“, also zweier ganz und gar verschiedener Betrachtungsweisen, zeigt, wie ernst es den Eleaten damit ist, und die harten Worte des Parmenides²⁾ für diejenigen, welche diesen Gedanken nicht fassen, zeigen, in einem wie grossen Gegensatze zu anderen Denkern er sich fühlt³⁾.

¹⁾ Diels B. 4: „εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, εἴπερ ὁδοὶ μούνα διζήσιός εἰσι νοῆσαι· ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι πειθούς· ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ἀπηδεί), ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι, τὴν δὴ τοι φράζω παναυπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔδον (οὐ γὰρ ἀνοστόν) οὔτε φράσαις“. Vgl. auch B. 61.

²⁾ Diels B. 6, 5 ff.: „... βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν . . ., δίκρανοί· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλεκτὸν ῥόον· οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθνηότες, ἄκριτα φῦλα, οἷς τε πέλων τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νερόμισται· κ' οὐ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροσις ἐστι κέλευθος“.

³⁾ Aristoteles (nach Sext. adv. math. X 46 = Diels A. 26) nannte die Eleaten „στασιώτας τε καὶ ἀφυσικούς“, nicht mit Unrecht, denn ihr Standpunkt ist wirklich ein eigenartiger, sodass derselbe Philosoph von ihnen sagen konnte, (De gener. et corr. A. 8, 325a 13, bei Diels A. 25), im Gebiete des Gedankens treffe ihre Meinung zu, aber im Gebiete der Dinge grenze sie an Wahnsinn. Damit spricht Aristoteles allerdings einen Tadel gegen die Eleaten aus, aber nicht einen solchen, der sich gegen ihren Grundgedanken richtet, sondern nur gegen dessen einseitige Ueberspannung, die in der Ablehnung aller physikalischen Betrachtungsweise liegt. Das Richtige wäre gewesen, wenn die Eleaten ihren philosophischen Standpunkt bekannt, daneben aber auch der physikalischen Welt und ihrer eigentümlichen Betrachtungsweise ihre Eigenheit gelassen hätten. In gewisser Hinsicht haben sie dieses auch noch getan, da sie auch auf die Erscheinungswelt eingehen, aber sie haben davon zu gunsten des Absoluten als von einem Wege der Täuschung verächtlich gesprochen. Was aber nach Simplicius (Diels A. 28) Eudemus gegen Parmenides vorbringt, der den Begriff des *όν* und *καλόν* in Parallele bringt und daraus erweisen will, dass ebenso wenig wie aus der Tatsache der Vielheit des Schönen ein eines Schöne gefolgert werden könne, auch aus dem vielfachen Seienden ein eines und einziges Sein geschlossen werden könne, trifft nicht zu. Es zeigt nur, dass das harte Wort des Parmenides für diejenigen, die seine Gedanken nicht verstehen,

Als allein denkbaren Weg der Forschung nach dem wahren Sein bezeichnet Parmenides diesen 1): „Dass das Seiende ist und dass es unmöglich nicht sein kann“. Was soll das, und wie kommt Parmenides zu diesem Satze? Wir haben den Begriff des Seins aus den Dingen und uns selbst. Die allererste Erfahrung des Geistes ist der Begriff des Seins, d. h. die Erfahrung, dass überhaupt etwas existiert, sei es auch nur das eigene Ich. Dieses Sein erfasst unsere Erfahrung und zwar nur in wechselnden und vergänglichen Erscheinungen, von denen wir das Sein aussagen. Der Gedanke aber sagt uns, dass, da die Dinge der Erscheinungswelt nicht sind, sind und wieder nicht sind, ihr Dasein quellen muss aus einem Sein von unendlicher Seinsfülle, denn die Dinge der Sinnenwelt vergehen alle, und auch ihre Veränderungen sind ein Vergehen, insofern die eine Form nur dadurch wird, dass die andere vergeht. Wir nennen aber die Dinge seiend nur insofern, als sie sich nicht verändern. Denn verändern sie sich in ihren Zuständen, so sagen wir, dass der frühere Zustand nicht mehr sei; verändern sie sich aber im Wesen, so hört eben das frühere auf zu sein. Das Sein wird also von den Dingen ausgesagt und ist an ihnen, sofern sie sich nicht verändern. Da sie nun tatsächlich sind, so gibt es ein wirkliches Sein, da sie aber sich verändern, so kann dieses nur ein abgeleitetes Sein sein, denn Veränderung widerspricht dem Seinsbegriffe, da jede Veränderung eine Negation des bisherigen Seins ist. Der Begriff des notwendigen Seins ist also denknotwendig. So meint denn auch offenbar Parmenides den Satz 2): „Nötig ist dieses zu sagen und zu denken, dass nur das Seiende existiert, denn seine Existenz ist möglich, die des Nichtseienden dagegen nicht; das heiss ich dich wohl zu beherzigen“. Und jenen anderen 3): „... Unaussprechbar und unausdenkbar ist es, wie es (das Sein) nicht vorhanden sein könnte. Welche Verpflichtung hätte es denn auch antreiben sollen, früher oder später mit dem Nichts zu beginnen und zu wachsen? So muss es also auf alle Fälle oder überhaupt nicht sein“.

auch auf Eudemus zutrifft. Denn allerdings kann aus dem Begriffe des *καλόν* nicht auf ein *καλόν* absolutum geschlossen werden; aber das wirkliche *καλόν* ist selbst wieder ein Seiendes, und vom wirklichen Seienden, von der Tatsache irgend eines Seins lässt sich schliessen, oder in ihm ist unmittelbar eingeschlossen, dass es ein wirkliches Sein geben muss, in welchem das erfahrungsmässige Sein ist, nicht wie in einem Begriffe, sondern wie in seinem Urgrund und seinem letzten metaphysischen Wesen. Es handelt sich bei den Eleaten trotz allem nicht um den allgemeinen Seinsbegriff, sondern um den des Absoluten.

1) Diels B. 4, 3: „... ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι“.

2) Diels B. 6: „ἤρη τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδον ἔμμεναι. ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν. τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα“. Vgl. B. 3.

3) Diels B. 8: „... οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρεὸς ᾤρησεν ὑστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀνξάμενον, φῦν“.

Es fragt sich also, ob Parmenides dieses Sein körperlich gedacht haben kann. Es ist schon weiter oben ausgeführt, dass das Bild von der Kugelgestalt des Seins eben nur ein Bild ist, und zwar nach des Philosophen eigenen Worten; damit fällt es auch als Argument für die körperliche Auffassung des Seins. Was aber sonst Parmenides über das Sein sagt, setzt durchaus die unkörperliche Auffassung voraus. Das unbewegte ewige unendliche Sein widerspricht doch der unruhig werdenden und vergehenden Erfahrungswelt so sehr, dass auch die notwendige Erscheinungsform dieser Welt, ihre Körperlichkeit, ohne weiteres damit ausgeschlossen ist. Wenn dagegen eingewendet werden sollte, dass Parmenides den Begriff des Geistigen noch nicht vollziehe, so ist dagegen zu sagen: Diese Behauptung ist eine Voraussetzung des zu Beweisenden. Aber auch wenn sie richtig wäre, so folgt daraus noch nicht, dass er sein Sein körperlich gedacht habe, denn sein Begriff verlangt zunächst nur die Ausschliessung derjenigen Momente, die eine Seinsbeschränkung bedeuten, im einzelnen brauchte er sich über das Wesen des Geistigen noch keine Rechenschaft zu geben.

Hat weiter Parmenides sein Absolutes persönlich oder unpersönlich gedacht? Es wurde schon früher betont, dass von einem bewussten Pantheismus oder Theismus in dieser Zeit noch kaum zu reden ist¹⁾. Aber immerhin kann sich ein Denker doch in seiner Auffassung mehr auf die eine oder andere Seite stellen. Bei Parmenides ist schon von vornherein bemerkenswert, dass er da, wo Xenophanes von Gott, selber vom „Sein“ spricht. Er bedient sich damit offenbar eines allgemeineren und unpersönlicheren Ausdruckes. Und nach Aëtius geschieht bei Parmenides alles *κατ' ἀνάγκην*²⁾, und Schicksal, Gerechtigkeit, Vorsehung und Weltgeschehen sind nach ihm alle dasselbe. Auch das scheint für eine pantheistisch gefärbte Auffassung zu sprechen, während bei Xenophanes unzweifelhaft eine persönlich gehaltene Gottesvorstellung vorliegt. Ja, bei Parmenides könnte man sogar die Vorstellung finden wollen, als ob sein Sein die Summe aller Einzeldinge sei³⁾. Aber hier handelt es sich offenbar um einen unbeholfenen Ausdruck; denn an derselben Stelle sagt er auch, und zwar zur Begründung desselben Gedankens der Unteilbarkeit des Seienden, dass es ganz gleichartig sei⁴⁾, was die obige Vorstellung ausschliesst, abgesehen

¹⁾ Man beachte, wie die modernen Philosophiehistoriker ganz einfache und naheliegende Begriffe einer früheren Zeit absprechen zu müssen glauben, hingegen einen Pantheismus schon in ältester Zeit finden, auch da, wo den betreffenden Äusserungen andere gegenüberstehen, die nach der theistischen Seite neigen.

²⁾ Diels A. 32: „... τὴν αὐτὴν δὲ εἶναι εἰμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν“.

³⁾ Diels B. 8, 25: „... ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει“.

⁴⁾ Diels B. 8, 22: „οὐδὲ δὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον“.

davon, dass die Gesamtheit der Fragmente diese Vorstellung gar nicht zulässt. Und dann macht Parmenides ja auch einen so fundamentalen Schnitt zwischen dem Ursein und der Erscheinungswelt, dass er von letzterer sogar Teilprinzipien lehrt¹⁾, allerdings nicht als *πιστόν λόγον*, sondern als Meinung der Menschen²⁾.

Es ist also bei Parmenides ohne Zweifel eine grössere Eindeutigkeit vorhanden als bei Xenophanes, insofern man bei ihm sofort den mehr pantheistisch gefärbten Gott erkennt, hingegen bei dem letzteren schwankenden Ausdrücken begegnet, die allerdings bei näherer Betrachtung den theistischen Gedanken ausdrücken³⁾.

Zusammenfassend lässt sich also sagen: die Philosophie des Parmenides ist die Fortsetzung der Xenophanischen, insofern ihr derselbe Grundgedanke und dieselbe Seinsvorstellung zugrunde liegt. Aber der Schüler wendet diesen Gedanken, wie er ihn einerseits klarer und philosophischer herausstellt, ins Pantheistische.

Da Zeno und Melissus für unsere Frage keine besondere Bedeutung haben, indem sie untergeordnete Streitfragen zum Gegenstande ihrer Erörterungen machen, können sie hier übergangen werden. Als den Grundgedanken der beiden grossen Eleaten erkennen wir die Erschliessung des absoluten Seins und seiner Bestimmungen aus dem erfahrungsmässigen Sein, dem allgemeinen Seinsbegriff. Hierin sind sie Vertreter des ontologischen Argumentes.

3. Die erste und bekannteste Formulierung hat das ontologische Argument durch Anselm gefunden⁴⁾. Sein Gedanke ist folgender: Auch der Tor, der an Gott nicht glauben will, fasst den Begriff eines Gutes, in Verhältnis zu dem es kein Grösseres gibt, wenn er auch nicht begreift, dass es existiert. Das aber, in Verhältnis zu dem es nichts Grösseres gibt, kann

¹⁾ Arist., *De gen. et corr.* B. 3, 330b 13 und B. 9, 336a 3 = Diels A. 35. Die Lehre findet sich von *Fragm.* 8 Ende ab und ff.

²⁾ Diels B. 8, 50.

³⁾ Parmenides ist in dieser Hinsicht also klarer als Xenophanes. In diesem Sinne kann man Deussen (74) zustimmen, dass in der Beseitigung des Schwankens „zwischen persönlicher und unpersönlicher Fassung“ ein Verdienst des Parmenides liege, aber nicht in dem Sinne, in welchem Deussen es meint, dass nämlich der Pantheismus einen Fortschritt gegenüber dem Theismus bedeute. Solche „Voraussetzungen“ unterscheiden sich in nichts von unbewiesenen Behauptungen.

⁴⁾ Die hauptsächlichste Stelle in dem bekannten Beweise des Proslogiums Nr. 2 lautet: „... At certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim quo maius cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo quo maius cogitari non potest, maius cogitari potest (sc. id, quod tale sit etiam in re). Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re“.

nicht bloss im Intellekte sein. Wäre es nämlich nur im Intellekte, so könnte etwas gedacht werden, was grösser wäre, nämlich das, was zugleich in Wirklichkeit wäre. Folglich kann das, in Verhältnis zu dem es nichts Grösseres gibt, gar nicht ohne die Existenz gedacht werden, denn sonst wäre es ja eben nicht das Grösste. Es muss also etwas in Wirklichkeit existieren, in Verhältnis zu dem nichts Grösseres gedacht werden kann. Zweierlei erinnert in diesem Gedankengange schon sehr an den eleatischen Gedanken. Der Begriff des *quo maius cogitari nequit* nähert sich dem des *κράτιστον πρὸς τὴν αὐτοῦ διάθεσιν*, und der Schluss aus dem Begriff auf die Existenz erinnert an die eleatische Eruiierung des Absoluten aus dem Begriffe des Seins. Anselms Argument ist, so wie es lautet, ein offenbarer Sprung aus dem Logischen ins Reale, und die an ihm geübte Kritik ist insofern durchaus zutreffend. So hat Gaunilo, der erste Kritiker Anselms (vergl. Ueberweg-Heinze II⁹ 195,) recht, wenn er ihm entgegenhält, das Verstehen des Gottesbegriffes sei nicht ein Sein Gottes im Intellekte in dem Sinne, dass sich daraus die reale Existenz Gottes ableiten lasse. Aber schon wenn er fortf hrt, „das Sein dessen, *quo maius cogitari nihil potest*, in unserem Intellekte gelte nur in dem gleichen Sinne wie das Sein jedweden anderen Dinges in unserem Intellekte, sofern es gedacht werde“ (Ueberweg II⁹ 195), und wenn er ausführt, dass in gleicher Weise auch aus der Vorstellung einer vollkommenen Insel deren Existenz folgen müsse, so geht Gaunilo in seiner Kritik über das Richtige hinaus. Die Tatsache schon, dass Anselm durch die Ausführungen seines Gegners nicht belehrt wurde, legt den Gedanken nahe, dass er seinem Argumente einen Gedanken zugrunde liegend wusste, der durch das Argument nur unvollkommen wiedergegeben war, dass er in Wirklichkeit doch vielleicht mehr Grund hatte, an ihm festzuhalten, als die Kritik vermuten lässt. Gaunilo und die übrigen Kritiker übersehen, dass in den beiden Ausdrücken „*quo maius cogitari non potest*“ und „*in intellectu esse*“ doch mehr liegen kann, als sie herauslesen. Diese Verschiebung des Gedankens leuchtet ein, wenn wir den Begriff des *bonum quo maius etc.* mit dem des Parmenideschen *κράτιστον πρὸς τὴν αὐτοῦ διάθεσιν* und das „*esse in intellectu*“ mit dem „Erfahrungsbegriff“ gleichsetzen. Wir m sstem dabei in dem *bonum* das ontologische *bonum* erkennen, das mit dem ontologischen Sein gleich ist. Alsdann hätte Anselm wohl einen Grund zu der Behauptung, dass wenn der Tor den Begriff des absolut vollkommenen Seins vollziehe, dieses *optimum ens* in seinem Intellekte in einer anderen Weise existiere, als Gaunilo und die übrigen Kritiker behaupten. Denn wenn Gaunilo sagt, man könne ebenso gut aus dem Begriff der vollkommensten Insel auf ihre reale Existenz schliessen, so übersieht er, dass der Begriff des *esse* (und damit des ontologischen *bonum*) sich doch ganz anders verhält, als der einer Insel. Wenn ich eine Insel denke, so liegt in ihrem Begriff kein Moment, das auf ihre Existenz hinwiese, wenn ich aber den Begriff des

Seins vollziehe, so liegt darin zugleich die Gewissheit, dass es ein Sein gibt, denn der Seinsbegriff ist nicht ein Begriff wie alle anderen, sondern er ist zugleich die allgemeinste Erfahrung; es liegt in ihm die Gewissheit des tatsächlichen Vorhandenseins irgend eines Seins, allerdings nicht unmittelbar eines absoluten, aber doch eines irgendwie gearteten. In dem erfahrungsmässigen Begriffe eines irgendwie gearteten Seins liegt nun aber eingeschlossen, dass es auch ein vollkommenes Sein geben muss; und da, wie gezeigt, der Seinsbegriff sich durch seine Identität mit der allgemeinsten Erfahrung von allen anderen Begriffen unterscheidet, so würde auch diese Folgerung des absoluten Seins nicht auf derselben Unterlage ruhen, wie etwa die Folgerung der Existenz einer vollkommensten Insel aus ihrem Begriffe. Wir haben hier denselben Gedanken, der die Grundlage der eleatischen Philosophie ausmacht, die eigentlich nur eine Zusammendrängung und Vorausnahme des kosmologischen Argumentes ist, nämlich den Gedanken: Gibt es überhaupt irgend ein Sein (und es gibt eines, dessen allgemeinsten Begriff und allgemeinste Erfahrung identisch sind), so gibt es auch ein vollkommenes Sein, aus dessen Begriff dann nach Art der Eleaten einzelne Bestimmungsmerkmale abgeleitet werden können. Der so verstandene ontologische „Beweis“ schliesst also aus dem erfahrungsmässigen Sein auf das absolute, und aus diesem auf seine Eigenschaften, der kosmologische aus dem erfahrungsmässigen Sein zunächst auf Eigenschaften des Absoluten (seine Ursächlichkeit) und dann auf ihren absoluten Träger¹⁾. So ist es auch möglich, dass die moderne Philosophie den kosmologischen Beweis auf den ontologischen reduzieren konnte. Beide beruhen eben auf der logischen Tatsache, dass aus dem erfahrungsmässigen Begriffe des Seins unmittelbar ein absolutes folgt, wobei der kosmologische Beweis diese Folgerung nach dem Begriff der Ursächlichkeit, der ontologische nach dem Begriffe des Enthaltenseins vollzieht.

4. Der berufenste Kritiker der Anselmschen Formulierung ist der heilige Thomas. Als Hauptstellen kommen in Betracht die *Summa theol.* I 2, 1 und *Summa contra gent.* I 10 und I 11.

In seiner klaren Art behandelt Thomas die Frage in dem *Corpus* der zuerst genannten Stelle: „*Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut: Homo est animal, nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato, et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia, quae nullus ignorat, ut ens, et non ens, totum, et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subiecto quid sit; propositio quidem, quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos qui praedicatum et subiectum propositionis*

¹⁾ Vergl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, *Elementarlehre* II, II, II, III 5.

ignorant . . . Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est; quia praedicatum est idem cum subiecto. Deus enim est suum esse . . . Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus“. — Ad secundum führt Thomas dann fort: „Ad secundum dicendum quod forte ille, qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid, quo maius cogitari non possit, cum quidem crediderint, Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse“. Damit trifft Thomas die Formulierung des Anselmschen Argumentes, nicht aber den Kern, der ihm nach obigen Ausf  hrungen zugrunde liegt. Er spricht sich darüber weiter aus in der Summa contra gent. I. cap. 1: „ . . . Dato quod ab omnibus per hoc nomen Deus intelligatur aliquid pro maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse, quo maius cogitari non potest, in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem et hominis rationem“. (In direkter Stellungnahme zu dem cap. 10 wiedergegebenen Anselmschen Argument.) Aber hier wie dort   bersieht Thomas (mit Kant), dass, wenn auch die Formulierung des ontologischen Argumentes bei Anselm von seinen Ausf  hrungen getroffen wird, doch etwas dem Gedankengange zugrunde liegt, was davon nicht betroffen wird. Thomas sagt selbst: „Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota (sc. propositio), sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus“¹⁾. Ein solcher effectus ist, und das scheint Thomas zu übersehen, auch unser Seinsbegriff, der durchaus nicht etwas willkürlich Gesetztes ist, wie etwa der Begriff eines Dreieckes²⁾, sondern eine so reale Wirkung Gottes wie irgend eine Substanz, ja, noch viel realer, weil er als Erfahrung in uns selbst ist, also so real wie wir selber. Thomas müsste also die Möglichkeit anerkennen, auch aus dem Seinsbegriffe Gott zu erkennen. Allerdings ist diese Erkenntnis nicht auf dem Wege einer Folgerung zu erreichen, nicht durch einen formellen Schluss, sondern nur so, dass durch eine Erläuterung des Seinsbegriffes und des in ihm eingeschlossenen Kausalbegriffes die Evidenz des Daseins eines notwendigen Wesens herbeigeführt wird. Thomas sagt: „Nec potest argui, quod sit in re (sc. ens necessarium), nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest, quod non est datum a ponentibus Deum non esse“³⁾. Gewiss; aber ein solches

¹⁾ Summa theol. I 2, 1; Ende des Corpus.

²⁾ Uebrigens ist auch bei allen reinen Begriffen, die nicht imaginär sind, ein Erfahrungsmoment mit eingeschlossen. Der Begriff eines Dreieckes ist nicht blosser Begriff, sondern ein Begriff, der aufgrund einer Erfahrung vollzogen ist. Beim Seinsbegriffe aber verhält es sich noch anders: er ist die allgemeynste Erfahrung selber, ebenso in seinem ganzen Umfange Erfahrung wie Begriff. Das ist eben seine Ausnahmestellung, die von den Kritikern des ontologischen Arguments immer übersehen wird.

³⁾ Ebenda, ad secundum.

aliquid in re, quo maius etc. ist für den, dem der eleatisch-ontologische Seinsgedanke aufgegangen ist, ohne weiteres gegeben, und zwar so: Ist mir ein individueller Baum, den ich betrachte, gegeben? Jeder wird die Frage bejahen. Aber warum ist er denn gegeben? Dadurch dass ich aufgrund der von ihm in meine Erfahrung eingehenden Einflüsse seinen Begriff vollziehe. Es ist also dabei das Kausalmoment eingeschlossen. Nur weil der Baum auf mich real einwirkt, ist er mir gegeben; ein Baum, den ich nur denke, ist nicht gegeben, weil die gleichzeitige Erfahrung fehlt. Wenn ich nun ebenso sagen wollte: Auf gleiche Weise ist mir ein notwendiges Sein gegeben, nämlich durch den Begriff des Seins, der zugleich Erfahrung ist, und in dem in gleicher Weise das Kausalmoment eingeschlossen ist, so würde man darauf antworten können: Aus diesem Seinsbegriffe folgt nur die Existenz irgend welchen Seins, nicht aber eines absoluten, notwendigen. Darauf ist zu erwidern: Wenn ich aus den Einflüssen eines Dinges unmittelbar auch dessen Existenz gewiss habe, so beruht das auf der unmittelbaren Gewissheit, dass all den Merkmalen des Dinges ein Träger zugrunde liegen muss, und zwar den so gearteten Merkmalen oder Einflüssen ein so gearteter, den anders gearteten ein anders gearteter. Das durch diese Gewissheit Erfasste nenne ich, sofern es Tatsache ist, Existenz, sofern es einen gedanklichen Inhalt hat, Wesen. Die Subjekt-Objektbeziehung gibt mir also Gewissheit von zwei Tatsachen, von der Tatsache der inneren Erfahrung eines Dinges und von der Tatsache dieses Dinges selbst, von seiner Existenz. Beide Tatsachen sind als solche durchaus gleich geartet: Die Einflüsse der verschiedensten Art auf meine Sinne unterscheiden sich qualitativ auf das mannigfachste, als Tatsachen sind sie alle gleich; ebenso sind auch die Dinge nach meiner festen Erfahrungsgewissheit verschieden, aber die Tatsache ihrer Existenz ist bei allen die gleiche, eben eine Tatsache. Wenn mir also mit der Tatsache der Empfindung die Tatsachen der Dinge gegeben sind, welche der Realgrund der Empfindungstatsachen sind, so ist mir auch in derselben Weise und mit derselben Begründung der Gewissheit mit der Tatsache der Dinge, die ja der Tatsache der Qualitäten, d. h. der Empfindungen, völlig gleich geartet ist, die Tatsache eines Grundes der Dinge, eine Tatsache aller Tatsachen, eine Urtatsache, ein notwendiges Sein gegeben. Dass dieses nicht so unmittelbar für jedermann gewiss ist, liegt daran, dass die Dinge durch das Mittel der Empfindung direkt, die Urtatsache indirekt gegeben ist. Ist aber dieses das Fundament des ontologischen Argumentes, so läuft dieses auf das kosmologische, oder vielmehr dieses läuft auf das ontologische hinaus, wie Kant ganz richtig erkannt hat.

Thomas hat also recht, wenn er, die syllogistische Form des Argumentes urgierend, sagt, wenn nicht ein *quo maius cogitari non potest* schon in re gegeben sei, so könne es auch nicht erschlossen werden. Es ist in Wirklichkeit schon gegeben; es ist daher auch verfehlt, in dem Argument einen Beweis zu sehen; es kann vielmehr nur als eine Erläuterung gelten, um die Gewissheit vom notwendig existierenden Sein zu wecken. Wem diese Gewissheit nicht aufgeht, dem ist nicht zu helfen; wer sie aber gewinnt, der ist denknotwendig überzeugt. Und daher kommt es auch, dass der kosmologische und die anderen Arten des Gottesbeweises bei den einen überzeugen, nämlich bei denen, die den darin liegenden ontologischen Gedanken vollziehen, bei den

anderen Ablehnung erfahren, nämlich bei denen, welchen dieser Gedanke nicht aufgeht. Das ist die Schwierigkeit, deren Nicht berwindung Parmenides so scharf tadelt, und auf deren Erfassung und Ueberwindung er so stolz ist.

In der Kritik des hl. Thomas am ontologischen Argumente ist zu unterscheiden: Er hat recht, es als Beweis abzulehnen, „eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem“¹⁾. Er hat auch recht damit, dass in dem Argument eine *propositio secundum se et non quoad nos nota* enthalten ist, insofern Subjekt und Prädikate der *propositio* nicht an sich klar sind. Er würde aber zu viel sagen, wenn er, was er ja auch dadurch ablehnt, dass er eine Erweisbarkeit Gottes statuiert, behaupten wollte, diese Termini könnten überhaupt nicht klar genug für eine Erkenntnis gedacht werden, sodass aus ihnen die Evidenz des Satzes: „Deus est“ folgen müsste. Denn etwas anderes ist im Grunde doch auch ein Beweis nicht als eine Subsumption der Begriffe auf Grund der Erklärung derselben. Und eben darin liegt es auch begründet, weshalb das ontologische Argument nicht als Beweis auftreten kann: Es operiert nur mit dem Begriffe des Seins, der als höchste Kategorie keine logische, sondern nur noch eine metaphysische Subsumption zulässt, eine Subsumption der Wirkung unter die Ursache. Das kosmologische Argument, das eine Subsumption versucht, tut es nach eben dieser Formel: *nihil sine causa*. Was das ontologische als unmittelbar gegeben betrachtet, will also das kosmologische erschliessen. Nun ist allerdings die Ursache in der Wirkung und umgekehrt auch rein begrifflich eingeschlossen, aber nur so, wie etwa der Begriff Vater in dem Begriff Sohn eingeschlossen ist, und nicht so, wie etwa der Begriff Baum unter Pflanze. Es ist daher auch hier ebensowenig eine logische Subsumption möglich, wie der Sohn unter den Begriff Vater gebracht werden kann. Der kosmologische Schluss unterscheidet sich also von allen anderen, oder vielmehr er ist auch nur der Form nach ein Schluss. In Wirklichkeit ist er auch nur eine Umschreibung, ein „Schluss“ wie etwa: Ich gehe spazieren, folglich existiere ich, wo jeder sofort sieht, dass hier gar nichts Neues gefolgert wird, sondern nur aus der erläuternden Zusammenstellung der Begriffsmomente eine Gewissheit erzeugt wird, die ihren logischen Grund aber eigentlich erst gar nicht zu suchen braucht. Wenn ich sage: Alle Menschen müssen sterben, folglich auch Johannes, so wird etwas gefolgert, was im Begriffe des Johannes zunächst nicht liegt, sondern aus der allgemeinen Erfahrung, die im Begriffe Mensch eingeschlossen ist. Es wird also etwas Neues hinzugefügt. Wenn ich aber sage: Alle Dinge sind Wirkungen, folglich müssen sie eine Ursache haben, so kommt im Nachsatze nichts vor, was nicht schon im Obersatze gegeben wäre. Auf diese Formel: Wirkung, folglich Ursache, kommt aber der kosmologische „Beweis“ hinaus. Denn wie immer ich ihn

¹⁾ Summa contra gent. I, 11.

formulieren mag, die Voraussetzung bleibt der Begriff der Wirkung. Sage ich etwa: Die Welt ist kontingent, so soll das doch heissen: sie ist nicht aus sich selbst; was aber nicht durch sich selbst ist, ist ohne weiteres durch ein anderes, also steckt darin der Wirkungs- und mithin auch schon der Ursachbegriff. Der kosmologische Beweis ist also auch nichts anderes als die Erläuterung eines denknöthigen Verhältnisses, gerade so wie das ontologische Argument.

Nach allem Gesagten liegt dem ontologischen Argumente etwas zugrunde, was ihm eine innere Berechtigung gibt, wenn auch die syllogistische Form verfehlt ist. Wäre es übrigens auch denkbar, dass es trotz aller Kritik so oft wieder aufgetaucht wäre und in hervorragenden Köpfen Verteidiger und Neuformulierer gefunden hätte, wenn es in seinem ganzen Grundgedanken verfehlt und ein so evidenten Trugschluss wäre, wie manche seiner Kritiker es darstellen?

5. Zunächst hat Descartes den Grundgedanken Anselms wieder aufgegriffen¹⁾. „Während die Ideen der übrigen Dinge nur die Möglichkeit ihres Daseins in sich schliessen, ist von dem Begriffe des vollkommensten Wesens das nöthige Dasein untrennbar. Gott kann nicht ohne Existenz gedacht werden, er hat den Grund seiner Existenz in sich selbst, er ist a se oder causa sui“²⁾. Diese Formulierung hat zwar auch die Schwäche der Anselmschen, dass sie vom Begriffe des vollkommensten Wesens auf seine reale Existenz schliesst, und so kann man mit Recht den Vorwurf der *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* machen, wenn nicht doch nach Cartesius' eigentlicher Meinung etwas darin liegen sollte, was die Kritik übersieht. Und das ist der Fall. Wie wäre es mit folgender Formulierung? Mit dem Begriffe des Seins ist auch zugleich der des notwendigen Seins gegeben. Nun ist aber der erste Begriff des Seins insofern von allen anderen Begriffen verschieden, als er zugleich die erste vollständige Erfahrung einschliesst. Der Seinsbegriff und die Erfahrung sind identisch. Folglich ist mit dem Seinsbegriff zugleich die Erfahrung des Seins gegeben, und nicht ein blosser Begriff. Wenn also aus dem Seinsbegriff das notwendige Sein begrifflich folgt, so folgt es aus seiner empirischen Seite, der Erfahrung, tatsächlich. Gegen diese Formulierung dürfte sich nichts einwenden lassen, sobald man zugibt, dass aus dem Begriffe des Seins überhaupt der des notwendigen Seins folgt oder vielmehr darin eingeschlossen ist. Ob man aber dieses zugibt, das hängt von der oben charakterisierten Einsicht in den Seinsbegriff ab. Wer ihn nicht fasst, den könnte man höchstens mit Parmenides tadeln wegen seiner „Doppelköpfigkeit“; beweisen liesse sich ihm ebensowenig etwas, als wenn er die

¹⁾ In den Betrachtungen über die Grundlagen der Philosophie, Betrachtung 3--5, besonders 5.

²⁾ Falckenberg, Geschichte d. neueren Phil. (1908) 86.

Existenz der Aussendinge nicht anerkennen wollte. Beides kann nur als traurige geistige Verirrung bezeichnet werden ¹⁾).

Wer die Betrachtungen 3 bis 5 bei Cartesius aufmerksam durchliest, wird finden, dass sich sein Gedankengang vielfach mit dem oben gegenüber Thomas' Kritik gegebenen berührt. Er betont zunächst die Tatsache des Seins. „... Jene Denkweisen, welche ich Sinne oder Vorstellungen benenne, (sind) insofern sie lediglich als Denkweisen gefasst werden, etwas Wirkliches in mir“ ²⁾. Auf Grund dieser Wirklichkeit sucht er das Wesen der Gewissheit zu erfassen. Er findet ferner ³⁾, dass die „Vorstellung Gottes der des Ich vorausgeht“, und dass zwischen Gott und Existenz ein Verhältnis wie zwischen „Berg und Tal“ besteht, und kommt so zu dem Schlusse, dass „Gott und das Sein untrennbar sind“ ⁴⁾. Aber, und deswegen vor allem überzeugt er nicht, er weist nicht nach, worauf dieses gedankliche Verhältnis zwischen Gott und Existenz beruht, nämlich dass der Seinsbegriff zugleich Erfahrung ist. Zwei Punkte nämlich bringen seine Deduktion zu Falle. Erstens setzt er die Begriffe vollkommenstes Wesen und notwendiges Sein in umgekehrtes Verhältnis. Er kann erst aus dem Begriffe des notwendigen Seins das vollkommenste Wesen erweisen, während er den umgekehrten Weg versucht. Zweitens stellt er zwar fest, dass von dem Begriffe des vollkommensten Wesens der des notwendigen Seins nicht zu trennen sei, er übersieht aber, dass er in dieser Form nur den Begriff des vollkommensten und notwendigen Seins gleichsetzen kann, und dass, wenn sein Schluss weitertragen soll, er den Grund angeben muss, weshalb gerade hier (aber erst nach Richtigstellung des Folgeverh ltnisses der beiden Begriffe: notwendigstes Sein — vollkommenstes Wesen) die Sache sich anders verhält als bei allen anderen Begriffen, nämlich dass im Seinsbegriff zugleich die Seinstatsache eingeschlossen ist. Diese Ausnahmestellung des Seinsbegriffs (er ist gewissermassen der Punkt, wo reale und logische Ordnung sich berühren) hat Descartes wie Anselm offenbar intuitiv gefühlt, aber gedanklich nicht hinreichend klar gehabt. Darum formulierte er die Abfolge der Begriffe: vollkommenstes Wesen — notwendiges Sein;

¹⁾ Falckenberg teilt (86) das briefliche Urteil von Heussler mit: „Nicht nur die Selbsterkenntnis, auch die Gotteserkenntnis besitzt unmittelbare Gewissheit, mit dem Unterschied, dass bei ersterer Subjekt und Objekt sich gleichsam decken, während bei letzterer das Objekt allgewaltig das Subjekt überflutet; die logischen Gottesbeweise sind durchaus sekundär gegenüber der von dem Kriterium der klaren und deutlichen Idee gar nicht abhängigen überschwenglichen Gewissheit Deus cogitatur, ergo est: Gottesidee — Gott selber in mir“. — Der letzte Satz könnte allerdings missverstanden werden. Auch so ist Gott gewiss durch den Intellekt und wird nicht etwa durch ein so vages Ding wie das „Gemüt“ erfasst.

²⁾ S. 47 der Betrachtungen nach der Ausgabe bei Reclam.

³⁾ Ebenda S. 60. — ⁴⁾ Ebenda S. 83.

während die richtige Abfolge diese hätte sein müssen: Empirischer Seinsbegriff (gleich Seinstatsache) — notwendiges Sein — vollkommenstes Wesen. Er nimmt das, was er beweisen will, voraus, und zwar derart, dass sein Gedanke dem kritischen Leser notwendig als ein Sprung aus dem Logischen ins Reale erscheinen muss.

6. Weiterhin hat Spinoza das ontologische Argument seinen Ausführungen über das Absolute zugrunde gelegt. Er setzt an den Anfang seiner „Ethik“ als erste Definition die der *Causa sui*, eines Etwas, dessen Wesen die Existenz einschliesst, oder dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann. Er macht allerdings nicht den Fehler, die Existenz dieses Wesens aus seinem Begriffe beweisen zu wollen, sondern er setzt es, die Substanz, einfach an die Spitze von allem. Dabei erinnern die Lehrsätze 5—8 sehr lebhaft an die Eleaten. Als Beweis für den 7. Lehrsatz: „Zu der Natur der Substanz gehört es, dass sie existiert“, gibt er an: „Die Substanz kann von etwas anderem nicht hervorgebracht werden, sie ist daher Ursache ihrer selbst, d. h. ihr Wesen schliesst notwendig die Existenz ein, oder zu ihrer Natur gehört das Dasein“¹⁾. Hier will also der Philosoph nicht beweisen, dass das notwendige Wesen existiere; dieses setzt er einfach in der Definition voraus, sondern er will nur beweisen, dass, da ein notwendiges Wesen existiere, die Existenz zu seinem Wesen gehöre. In der Anmerkung 2 zum 8. Lehrsatz kommt er auf den 7. wieder zurück, und was er dort sagt, deckt sich fast mit den scharfen Worten des Parmenides für die „Doppelköpfe“, die seinen Satz: „Nur das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht“, nicht zu begreifen vermochten. Er sagt: „Ich zweifle nicht, dass es alle, welche über die Dinge unklar urteilen und nicht gewohnt sind, die Dinge nach ihrem ersten Grunde zu erkennen, schwer fallen wird, den Beweis des 7. Lehrsatzes zu begreifen; weil sie nämlich keinen Unterschied machen zwischen den Modifikationen der Substanzen und den Substanzen selber, und nicht wissen, auf welche Weise die Dinge hervorgebracht werden“, und etwas weiter: „Würden dagegen die Menschen auf die Natur der Substanz genau achten, so würden sie die Wahrheit des 7. Lehrsatzes keinen Augenblick bezweifeln; ja, dieser Satz würde jedermann als Axiom gelten und zu den gemeinen Begriffen gezählt werden“. Und wieder weiter: „Wenn jemand sagen würde: er habe eine klare und deutliche, d. h. wahre Idee von einer Substanz und zweifele trotzdem, ob eine solche Substanz existiere, so wäre das wahrlich ebenso, als würde er sagen, er habe eine wahre Idee und zweifele trotzdem, ob sie nicht falsch sei“²⁾.

¹⁾ Die Wiedergabe dieser und der anderen Stellen Spinozas geschieht nach Sterns Uebersetzung bei Reclam.

²⁾ So kann auch Jos. de Maistre behaupten, dass jeder, wenn er nicht einfach Worte schwätzt, einen Begriff von Gott habe: „Celui qui dit: Je n'ai aucune idée de Dieu, se contredit lui-même sans le savoir; car c'est précisé-

Aus dem allen dürfte folgendes klar sein: a. Spinoza stützt sich in seinem Begriffe der Substanz auf die empirische Tatsache irgend eines Seins, allerdings ohne dieses besonders auszusprechen. b. Mit diesem Seinsbegriff ist ihm unmittelbar ein notwendiges, ungewordenes Sein, das er als *causa sui* auffasst, gegeben. c. Er betont, dass dieses Sein die Existenz begrifflich in sich schliesse. Das ist also die Wiederkehr des eleatischen Gedankens. Mit den Worten Falckenbergs¹⁾ würde Spinozas Gedankengang lauten: „Es würde ein Widersinn sein, zu behaupten, dass das Sein nicht sei, dass Gott oder die Substanz nicht existiere: er kann nicht anders denn existierend gedacht werden, sein Begriff schliesst sein Dasein ein. Ursache seiner selbst sein heisst notwendig existieren“. Wie aber kommt Spinoza zu dem Begriffe der Ursache seiner selbst? Durch das erfahrungsmässige Sein, das nicht Ursache seiner selbst ist, das aber eben durch seine ursächliche Bedingtheit auf ein nicht ursächlich Bedingtes oder in sich selbst ursächliches Ding hinweist. Und dieser letztere Gedankengang muss, wenn man dem Philosophen gerecht werden will, mit in Betracht gezogen werden. Wenn Ueberweg²⁾ sagt, dass Spinoza den „Nachweis der Realität der Objekte seiner Definitionen nicht erbrächt“ habe, so ist das auch hinsichtlich der Idee des Absoluten zutreffend, wenn man nur den Wortlaut in Betracht zieht; man muss aber auch die Voraussetzung betrachten, welche der Philosoph hinsichtlich dieser Idee macht, nämlich der Existenz eines empirischen Seins, und man wird dann bei näherer Betrachtung nicht abstreiten können, dass in dieser die Existenz eines Wesens eingeschlossen ist, das als absolut anzusprechen ist. Bei aller Kritik des spinozistischen Systems und seiner Methode muss man doch seinen Kern und Ausgangspunkt anerkennen.

7. Auch der geistvolle Leibniz hat dem ontologischen Argument Beweiskraft beigegeben. In den „Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen“³⁾ sagt er, es reiche „nicht hin, wenn man sich das *ment comme s'il disoit, qu'il a une idée dont il n'a point d'idée*“ (*Pensées phil.*, Éd. Valroger, III, I, 4). Man vergleiche auch, was H. Seuse im 55. Kap. seiner Lebensbeschreibung sagt: „Es ist eine wunderliche Blindheit menschlicher Vernunft, dass sie das nicht mag prüfen, das sie vor allem ansieht, und ohne das sie nicht mag erkennen. Ihr geschieht wie dem Auge; so dem ernst ist zu sehen die Mannigfaltigkeit der Farbe, so nimmt es dann nicht wahr des Lichtes, durch das es das andere allesamt sieht; oder sieht es das Licht, so nimmt es doch seiner nicht wahr. Also ist es um das Auge unseres Gemütes, so das ein Sehen hat auf dies und das Wesen, so verachtet es des Wesens, das da überall ein lauter einfältig Wesen ist, wie es ihm doch des ersten begegnet, und durch dessen Kraft es die anderen einnimmt, des nimmt es nicht wahr“ (Ausgabe von Diepenbrock 1854).

¹⁾ A. a. O. 114.

²⁾ III¹⁰ (1907) 133 Anm.

³⁾ Kleinere phil. Schriften Leibniz', übersetzt von Habs, Reclam 245 ff.

höchste Wesen vorstellt, um zu behaupten, dass man die Idee desselben habe, vielmehr muss bei dem oben erwähnten Beweise (dem ontologischen des Descartes) die Möglichkeit des vollkommensten Wesens entweder dargetan oder vorausgesetzt werden, damit der Schluss richtig sei. Indessen ist nichts wahrer, als dass wir sowohl die Idee Gottes haben, wie dass das höchste Wesen möglich, ja notwendig ist; der Beweis enthält jedoch keinen vollständigen Schluss und ist daher schon von Thomas von Aquino verworfen worden¹⁾. Leibniz verlangt also von dem Argument, damit es schliesse, den ergänzenden Nachweis, dass in der Idee Gottes zugleich ihre Möglichkeit eingeschlossen sei; dann aber sei das Argument zutreffend. Aber es sei auch dann noch kein vollständiger Schluss, was für Thomas der Grund gewesen sei, es abzulehnen. Aus dem letzteren folgt, dass nach Leibniz' Ansicht bei dem Argument kein eigentlicher Beweis vorliegt, sondern eine Ausdeutung einer Definition. Aus der anderen Bemerkung aber: dass nämlich diese Ausdeutung nur dann zulässig sei, wenn der Begriff Gottes als möglich erwiesen sei²⁾, ergibt sich, dass er unter dieser „Möglichkeit“ etwas verstanden haben muss, was seinem Scharfsinn wirklich als Erkenntnisgrund für die Existenz Gottes auszureichen schien. Die Definition Gottes als des höchst Vollkommenen sieht er als Realdefinition, also als in sich möglich an, und folgert mit Descartes daraus die Existenz. Nun folgt aber offenbar nicht aus jeder Realdefinition die Existenz des betreffenden Dinges. Mit dem Gottesbegriffe als dem des notwendig Existierenden verhält es sich eben anders als mit allen anderen Begriffen. Der Herausgeber³⁾ sagt zwar zu dem Gedanken des Philosophen: „Wollte man aber behaupten, bei Gott sei ausnahmsweise Gedachtwerden und Sein ein und dasselbe, so müsste man, abgesehen von der *petitio principii*, die dann in dem Beweise läge, auch zugeben, dass Nichtgedachtwerden und Nichtsein ein und dasselbe ist, und würde damit den ganzen Beweis wieder zunichte machen“. Aber da hat er den Grundgedanken des ontologischen Argumentes gründlich missverstanden. Nach ihm ist nicht Gedachtwerden und Sein ein und dasselbe, sodass aus dem Nichtgedachtwerden auch ebensogut das Nichtsein gefolgert werden könnte, sondern das Gedachtwerden des notwendigen Seins ist eine Denknötwendigkeit, wenn überhaupt das Sein gedacht wird. Das eben ist der Sinn des ontologischen Argumentes: Aus dem Seinsbegriffe folgt mit logischer Notwendigkeit der Begriff eines notwendigen Seins. Also die Wirklichkeit des Seins (so folgt daraus) verbürgt auch die Wirklichkeit des notwendigen Seins⁴⁾.

¹⁾ Ebenda 249.

²⁾ Damit würde auch das Argument Gaunilos abgewiesen werden, da die Definition einer vollkommensten Insel keine Realdefinition ist.

³⁾ A. a. O. Anm. 131.

⁴⁾ Vgl. Bergson: „L'idée de néant“ in „Revue phil. de la France et de l'Étranger“ (1906) 449. Nach ihm ist das Nichts überhaupt undenkbar. Daher

Auch Leibniz ist dieses gedankliche Verhältnis offenbar nicht ganz klar gewesen, aber er hat es wie seine Vorgänger auf der gleichen Bahn intuitiv erkannt, und es wäre unbegreiflich, wie ein Mann von seinem Scharfsinn unter dem Argumente dasjenige verstanden haben sollte, was von den Kritikern darunter verstanden wird. Leibniz' Gedanke ist also, wenn wir ihn richtig verstehen sollen, dieser: Mit der Realdefinition eines Dinges ist seine innere Möglichkeit gegeben, mit der Realdefinition des notwendig Existierenden zunächst auch nur seine innere Möglichkeit. Aber weil, wenn es überhaupt ein Sein gibt, es auch ein notwendiges geben muss, so ist dieser Gedanke des notwendigen Seins, abgesehen von seiner Möglichkeit, auch noch denknotwendig, und zwar aufgrund der Erfahrung (denn aus der Erfahrung ist ja der Seinsbegriff). Da er also notwendig und möglich ist, so entspricht er der Wirklichkeit.

8. Entscheidend hat auf die Bewertung des ontologischen Argumentes die Kritik eingewirkt, welche Kant an dessen Cartesianischer Fassung geübt hat. Nach ihm gilt es als eine verlorene Mühe, in dem ontologischen Argumente noch irgend einen berechtigten Kern nachweisen zu wollen.

Aber auch Kant kann nur so viel Gewicht haben wie seine Gründe. Bekanntlich macht Kant auch dem kosmologischen Beweise den Vorwurf, dass er nur ein versteckter ontologischer sei. „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“¹⁾. Er ist der Ansicht, dass der kosmologische Beweis mit seinem Schluss vom Notwendigen auf das ens realissimum nur eine Umkehrung des ontologischen vom ens realissimum auf ein notwendiges Sein sei. Nur diese Seite der Kritik geht uns hier näher an. Die Berechtigung der Kantischen Kritik liegt darin, dass es sich bei diesen „Beweisen“, wie schon angedeutet, nicht um Beweise im eigentlichen Sinne, sondern nur um Weckung eines notwendigen Begriffes handeln kann. Wenn wir kosmologisch aus dem Begriffe des ens necessarium auf den des realissimum schliessen, so haben wir dazu nur scheinbar eine grössere Berechtigung als zum umgekehrten Verfahren. Beide Begriffe sind bei genauerer Betrachtung gar nicht verschieden und gleich denknotwendig. Dieser eine denknotwendige Begriff des ens realissimum necessarium ist dem Denken gegeben mit dem des erfahrungsmässigen Seins überhaupt, durch einen Begriff, der zugleich und im gleichen Umfange Begriff und Erfahrung ist. Aber für den praktischen Erfolg, für die Weckung des Begriffes, ist es nicht gleichgültig, ob man vom ens realissimum (unter stillschweigender Voraussetzung des erfahrungsmässigen Seinsbegriffes) zum necessarium schreitet, also in der Reihe: erfahrungsmässiges Sein — allerrealstes Sein (Fülle des Seins) — notwendiges Sein, oder ob man umgekehrt verfährt in der Reihenfolge: erfahrungsmässiges Sein, — notwendiges Sein, — allerrealstes Sein. Auf die erstere Weise, die dem ontologischen Argumente entspricht, leuchtet die Notwendigkeit dieser die Frage: „Weshalb existiert etwas?“ ein Pseudoproblem. Also der eleatische Gedanke.

¹⁾ Kritik der reinen Vernunft II, II, II, III 5 (Reclam S. 477/478).

Begriffsverbindung nicht ohne weiteres ein. Erst recht nicht dann, wenn in der Formulierung das Moment des erfahrungsmässigen Seins übergangen wird. In der zweiten Formulierung hingegen ist der Erfolg eher möglich. Der Grund dafür liegt darin, dass in der ersteren Formulierung der Inhärenzbegriff, das Prinzip der Identität, zur Anwendung kommt; in der zweiten Folge hingegen im ersten Teile (erfahrungsmässiges Sein — notwendiges Sein) der Kausalbegriff und das Prinzip des Widerspruches, im zweiten Teile (notwendiges Sein — allerrealstes Sein) ebenfalls das Prinzip der Identität. Für das Einsehen eines notwendigen Zusammenhanges aber eignet sich der letztere Weg mehr als der erstere, eben weil er die Form eines logischen Weiterschreitens hat. Es handelt sich bei beiden Wegen nur um einen Versuch, den eleatischen Grundgedanken zum Begriff zu bringen: Nur das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht. Dabei hat der zweite Weg entschieden mehr Glück; er darf aber nicht, wie es von Kant geschieht, nun als ein eigener „Beweis“ kritisiert werden, sondern er führt deshalb nicht zu etwas an sich Neuem, weil er nur die Erläuterung eines Begriffes ist, der mit der Erfahrung des Seins notwendig gegeben ist, zwar nicht notwendig in dem Sinne, dass jeder ihn haben müsse, aber so, dass er bei ausreichend eingehendem Denken unausweichlich ist.

Kant hat Recht¹⁾, wenn er einen „Beweis“ bekämpfen will, aber Unrecht, wenn damit auch das ontologische Argument in seinem dargelegten Grundgedanken getroffen werden soll. Kant nennt das Argument²⁾ „etwas ganz Unnatürliches und eine blossе Neuerung des Schulwitzes, aus einer ganz willkürlich entworfenen Idee das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes selbst ausklauben zu wollen“. Ja, wenn es sich um eine „willkürlich entworfene Idee“ handelt, aber das ist in unserem Falle nicht so, sondern die Idee des vollkommensten Seins ist gleichwertig mit der des notwendigen Seins, und diese Idee hat wahrhaftig von Willkürlichkeit nicht die Spur an sich, sondern drängt sich jedem auf, der auch nur oberflächlich über die Dinge nachdenkt.

Kant wendet zunächst ein³⁾: „Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen“. Als Beispiel nennt er das Dreieck: „Ein jeder Satz der Geometrie, z. B. dass ein Triangel drei Winkel habe, ist schlechthin notwendig, und so redete man von einem Gegenstande, der ganz ausserhalb der Sphäre unseres Verstandes liegt, als ob man ganz wohl verstünde, was man mit dem Begriffe von ihm sagen wollte“⁴⁾. Dieser Satz vom Triangel sagt nicht, „dass drei Winkel schlechterdings notwendig seien, sondern unter der Bedingung, dass ein Triangel da ist (gegeben ist), sind auch drei Winkel (in ihm) notwendiger Weise da“. In gleicher Weise, meint Kant, schliesse das ontologische Argument aus dem Begriffe der höchsten Realität auf ihre

¹⁾ Kritik der reinen Vernunft II, II, II, III 4.

²⁾ Ebenda II, II, II, III 5 zu Anfang.

³⁾ II, II, II, III 4. Bei Reclam 469.

⁴⁾ Ebenda.

Wirklichkeit. Aber zwei Fehler finden sich in diesem Einwande Kants: a. Warum soll denn der Begriff der absoluten Realität ganz ausserhalb der Sphäre unseres Begreifens liegen? Man kann „ganz wohl“ verstehen, „was man mit dem Begriff von ihr sagen will“, nämlich die Realität, welche sich und alles Reale nach dem Satze vom zureichenden Grunde erklärt. Ueber die Reichweite des Ursachbegriffes lässt sich dabei allerdings mit Kant nicht streiten. b. Es verhält sich aber unser Begriff des allerrealsten Wesens auch ganz anders als der von Kant herbeigezogene Dreiecksbegriff. Gewiss sind die drei Winkel nur da unter der Voraussetzung, dass ein Triangel da ist. Ebenso würde auch bei dem Begriffe der höchsten Realität, wenn er sich wie der Begriff des Triangels und überhaupt wie andere Begriffe verhielte, nicht seine wirkliche Existenz gefolgert werden können. Nun aber ist der Seinsbegriff nicht nur Begriff, sondern auch zugleich Erfahrung; in ihm berührt sich reale und logische Ordnung; er ist der Punkt, an dem die Erfahrung zum Denken wird, und mit diesem Begriffe ist zugleich eingeschlossen der des allerrealsten Seins, eines Grund- und Urseins. Es ist mit dem erfahrungsmässigen Seinsgedanken zugleich der Begriff des grundsetzenden, d. h. des seinerkl renden Seins gegeben. Bezeichnen wir dieses nun als das allerrealste Sein, so wäre es nun weiter allerdings eine verkehrte Formulierung zu sagen: Aus dem Begriffe dieses Seins folgt, dass es existiert. Denn diese Existenz folgt nicht etwa, sondern sie ist mit ihm ohne weiteres gegeben, wenn der Begriff richtig erfasst wird. Die Folgerung geht nicht auf das Existieren, sondern auf das notwendige Existieren. Dass dies alles im Grunde nur Tautologie ist, liegt auf der Hand. Aber es soll sich ja auch nicht um einen Beweis handeln, sondern um ein dialektisches Vorgehen zur Weckung, nicht zur Demonstration einer Erkenntnis. Zugeben müssen wir allerdings Kant und allen Kritikern des ontologischen Beweises, dass die historischen Formulierungen des „Beweises“ als solche falsch sind. Was aber betont werden sollte, ist dieses: dass der dem ontologischen Argumente zugrunde liegende Gedanke einer mit dem richtig verstandenen Seinsbegriff unmittelbar gegebenen Ueberzeugung vom Dasein eines Absoluten richtig ist.

Kant f hrt fort ¹⁾: „Wenn ich das Prädikate 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 ebenso ist es mit dem Begriffe eines absolut notwendigen

¹⁾ A. a. O. 419.

Wesens bewandt. Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten auf, wo soll alsdann der Widerspruch herkommen?“ Gewiss, wenn man das Dasein des Absoluten aufhebt, so hebt man auch alle seine Prädikate auf. Aber das ist eben die Frage, ob dieses Dasein überhaupt aufgehoben werden kann. Bei der Aufhebung eines Begriffes fallen natürlich auch alle seine Bestimmungen, aber es handelt sich beim Seinsbegriff nicht um einen blossen „Begriff“, sondern um etwas real Gegebenes. Es kann gar kein erfahrungsmässiges Sein gedacht werden, ohne dass zugleich ein Sein mitgedacht wird, das den ausreichenden Grund für jenes erfahrungsmässige Sein abgibt. Und so ist in dem erfahrungsmässigen Seinsgedanken sogleich notwendig der eines Seins gegeben, das einer Begründung nicht mehr bedarf, also absolut ist. Dieses Sein ist mit der Erfahrung des Seins, also mit der Tatsache des Seins gegeben, und man muss, wenn man für seine Existenz noch einen Beweis verlangt, auch ebenso gut verlangen, dass die unserer Erfahrung zugrunde liegende Wirklichkeit noch bewiesen werde. Nimmt man die auf Grund der Erfahrung gebildeten Begriffe als wahr, so muss man ebenso den auf Grund der Erfahrung mit Notwendigkeit vollzogenen Begriff eines alles andere begründenden Seins, eines Absoluten, als wahr annehmen. Kant ist ja nun allerdings auch von der Existenz der Dinge nicht überzeugt, aber das ist eine Verirrung, in welche ihm nur der folgen kann, der auch an seiner ja ebenso wie die übrigen Dinge, nämlich durch Erfahrung, begründeten Existenz zweifelt. Das Letztere steht ja jedem frei, nur soll er dann auch nicht mehr reden wie ein Lebender.

Kant sagt weiter¹⁾: „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 hineinbrachtet“. Das ist richtig, wenn man ein Ding der blossen Möglichkeit nach dachte, so entsteht dieser Widerspruch. Aber der Begriff des ausreichenden Seins, des Allerrealsten ist ebensowenig nach der blossen Möglichkeit gedacht wie der Begriff eines Vaters im Anblicke des Sohnes. So gewiss es Väter gibt, weil es Söhne gibt, so gewiss gibt es ein allerrealstes Sein, weil es überhaupt ein Sein gibt.

Weiter sagt Kant²⁾: „Ich frage euch, ist der Satz: dieses oder jenes Ding (welches ich euch als möglich einräume, es mag sein, welches es wolle) existiert, ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder ein synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so tut ihr durch das Dasein des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdann müsste entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein, oder ihr habt ein Dasein, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt und als-

¹⁾ S. 471.

²⁾ S. 471–72.

dann 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 Prädikates, macht es nicht aus. Denn wenn ihr auch alles Setzen (unbestimmt was ihr setzt) Realität nennet, 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 Vern nfte gestehen muss, dass ein jeder Existenzialsatz synthetisch sei, wie wollet ihr denn behaupten, dass das Prädikate der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse, da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigentümlich zukommt“.

Wenn Kant zunächst meint, jeder Existenzialsatz sei synthetisch, so irrt er. Gesetzt auch, alle übrigen Existenzials tze seien synthetisch, so ist doch der Satz: das Sein existiert ebensowenig synthetisch wie der Satz: Meine Erfahrung existiert. Beide sind nur der Form nach synthetisch. Und ebenso gewiss, wie mir mit meiner Erfahrung die Existenz der Aussenwelt gegeben ist, ebenso gewiss ist mir auch wieder mit dieser Aussenwelt die Existenz eines zureichenden Realen, eines allerrealsten Wesens gegeben. Man muss eben wie Kant den doch schon in den einfachsten Erfahrungsbestandteilen eingeschlossenen und daher gar nicht zu umgehenden Kausalit tsgedanken zu einem Hirngespinnst machen, um dieser Folgerung zu entgehen. Dann aber soll man auch überhaupt das Denken einstellen.

Wir müssen also den Satz: „Gott existiert“, trotz Kant, als einen analytischen bezeichnen. Nun sagt dazu Kant¹⁾, wenn der Satz analytisch sei, so komme durch das Dasein zu dem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu; aber alsdann müsste entweder der Gedanke in dem Denkenden das Ding selber sein, oder es werde sein Dasein als zur Möglichkeit gehörig vorausgesetzt, und alsdann sei das Dasein dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen, was eine „elende Tautologie“ sei. Das stimmt, wenn ich von irgend einem anderen gedachten Ding die Existenz aussage, aber es stimmt nicht bei dem Begriffe des Absoluten. Denn bei diesem Ausnahmebegriff handelt es sich nicht um eine innere Möglichkeit, sondern um Wirklichkeit. Gewiss ist der Satz für sich betrachtet eine Tautologie; aber auch der Satz: Das Universum existiert ist eine solche. Es kommt hier nur darauf an, ob der Satz der Wirklichkeit entspricht. Wenn ich die beiden Sätze ausspreche: „Der Rappe ist schwarz“, und „das Universum existiert“, so sind beide Tautologien, und doch ist ein Unterschied dazwischen. Denn in dem ersteren Satze ist keine Beziehung zur Wirklichkeit gegeben; es ist darin nicht gesagt, ob ein Rappe auch

¹⁾ A. a. O. 471.

existiert¹⁾. — In dem zweiten Satze aber ist die Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit gegeben, weil der Begriff des Universums zugleich Erfahrung ist. In dem Satze nun: „Das notwendige Sein existiert“ haben wir einen Satz der zweiten Art. Zwar ist er auch tautologisch, da das Prädikat im Subjekte enthalten ist, aber dieser Subjektsbegriff ist nicht ein blosser Begriff mit innerer Möglichkeit, sondern mit Erfahrungswirklichkeit. Denn so gewiss es ein Sein gibt, gibt es auch ein notwendiges Sein.

Die bekannten Beispiele von dem Dreieck und den hundert gedachten und hundert wirklichen Talern sind darum durchaus unzutreffend, weil mit dem Begriffe des Dreiecks und des Talers noch nicht seine Wirklichkeit gegeben ist, wohl aber mit dem Begriffe des Seins. „Der Nerv des (ontologischen) Beweises“, sagt K. Fischer²⁾ in Darlegung des Kantischen Gedankens, „liegt darin, ob die Existenz ein logisches Merkmal bildet oder nicht . . . Wäre die Existenz ein logisches Merkmal, so müsste sie sich zu dem Begriff wie jedes andere Merkmal verhalten, der Inhalt des Begriffes müsste ärmer werden, wenn wir die Existenz davon abziehen, reicher, wenn wir sie hinzufügen. Nun aber verändert sich der Begriff eines Dreiecks gar nicht, ob ich dasselbe bloss vorstelle, oder ob es ausser mir existiert: Die Merkmale, die das Dreieck zum Dreieck machen, sind in beiden Fällen vollkommen gleich. So verhält es sich mit jedem Begriff, mit dem Begriffe Gottes ebenso wie mit dem eines Dreiecks. Daraus erhellt, dass die Existenz nicht zum Inhalte des Begriffes gehört, dass sie kein logisches Merkmal bildet, dass Existenzsätze niemals analytische Urteile sind . . . Der Begriff bleibt seinem Inhalte nach genau derselbe, ob er existiert oder nicht. Seine Existenz oder Nichtexistenz ändert nur sein Verhältnis zu unserer Erkenntnis. In dem einen Falle ist er ein Gegenstand unseres Denkens, in dem anderen ein Gegenstand unserer Erfahrung. So bleibt der Begriff von hundert Talern in allen seinen Merkmalen derselbe, ob ich die hundert Taler besitze oder nicht . . .“

Dass der Nerv des Beweises in der Frage liege, ob die Existenz ein logisches Merkmal bilde, ist nicht vollständig richtig und bedarf insofern der Einschränkung, als höchstens bei einem eigentlichen Beweise hier der Fragepunkt liegen könnte. Als Beweis aber soll ja das Argument, wenn es auch Kant so vorlag, hier nicht aufgefasst werden. Bei der blossen Weckung eines Begriffes, der an sich die Ueberzeugung von der Existenz Gottes mit sich bringt, braucht die Existenz nicht ein logisches Merkmal zu bilden in dem

¹⁾ Auch in dem angeführten Beispielsatze ist eine gewisse, aber anders geartete Beziehung zur Wirklichkeit vorhanden, die darin ihren Grund hat dass jeder Begriff, der nicht chimärisch ist, aus der Wirklichkeit geschöpft ist. Man kann sich keinen Rappen denken, wenn er nicht irgendwo einmal wahrgenommen wurde. Aber hier fällt Wahrnehmung und Begriff nicht zusammen, wie es bei dem Satze der Fall ist: „Das Seiende existiert“. Denn dieser Satz kann nur ausgesprochen werden auf Grund und in Gemeinschaft mit dem Selbstbewusstsein, das die Erfahrung des eigenen Ichs, also eines Seienden ist.

²⁾ Gesch. d. neueren Phil. III (1889) 506.

Sinne, wie Kant und Fischer es hier meinen, also in dem Sinne, dass der Begriff ärmer werden müsste, wenn man die Existenz davon abz  ge; sondern es ist nur erforderlich, dass in dem Begriffe die Existenz irgendwie eingeschlossen ist. Dass aber das Existenzmoment für den Begriff nicht ganz belanglos ist, wurde schon angedeutet, und wir müssen das gegen Kant und Fischer schon deswegen behaupten, weil, abgesehen von den chimärischen, überhaupt kein Begriff denkbar ist, ohne dass er aus der Erfahrung abstrahiert wäre, mit anderen Worten, dass ihm irgendwie das Merkmal eines Existierens anhafte. Gerade das von Kant herbeigezogene Beispiel vom Dreieck kann es veranschaulichen. Ein „bloss vorgestelltes Dreieck“ gibt es gar nicht, weil jeder Dreiecksbegriff voraussetzt, dass wenigstens seine Elemente irgendwo und wann einmal durch die Erfahrung gegeben worden sind. Es ist nicht irgend ein willkürlich gedachter Begriff, sondern eine Abstraktion. Es ist also an sich zwar richtig, dass es für den Begriffsinhalt des Dreiecks gar nichts verschlägt, „ob ich dasselbe bloss vorstelle, oder ob es ausser mir existiert“, wie es auch für den Begriff Mensch inhaltlich nichts ausmacht, ob ihm ein Wirkliches entspricht oder nicht. Aber wenn ein reales Dreieck oder ein Mensch nie für sich existiert haben, kann ich auch keinen Begriff von ihnen haben, und insofern steckt doch in jedem „bloss gedachten“ Begriffe das Existenzmoment.

Also schon hier liegt in Kants Deduktion ein Fehler: er wird aber noch bedeutender dadurch, dass er annimmt, es verhalte sich „mit dem Begriffe Gottes ebenso wie mit dem eines Dreiecks“. Es wurde schon gezeigt, dass es sich beim Begriffe des Seins, mit dem doch der Begriff des absoluten Seins nach unserer Auffassung notwendig gegeben sein soll, eben nicht um einen „blossen“ Begriff wie beim Dreieck oder Menschen handelt, sondern um einen Begriff, der zugleich seinem ganzen Inhalte nach Erfahrung ist. Der Satz: „Die Existenz gehört nicht zum Inhalte des Begriffes, und bildet kein logisches Merkmal“, kann also schon hinsichtlich jeden beliebigen Begriffes missverstanden werden, hinsichtlich des Seinsbegriffes aber ist er direkt falsch. Das Existenzmoment fügt zwar einem Begriff wie Dreieck, Mensch usw. inhaltlich nichts Neues hinzu, eben weil es allen nicht chimärischen Begriffen ohnehin gemeinsam ist, und weil es sich bei dem Begriff um Abgrenzung gegenüber anderen Dingen handelt, wozu natürlich ein allen gemeinsames Moment nicht in Betracht kommen kann. Aber es steckt darum doch in jedem der Erfahrung entsprechenden Begriffe. So unterscheidet sich z. B. der Begriff Mensch von dem Begriffe Engel oder Dämon, und dass der Unterschied zwischen beiden Arten von Begriffen für die Erkenntnis von der grössten Bedeutung ist, springt in die Augen. Spielt er nun aber schon in jedem realen Begriff eine solche Rolle, so erst recht in dem Seinsbegriff, dessen wesentlichen Inhalt es ausmacht als Erfahrung.

Darum ist es auch nicht wahr, dass Existenzials  tze niemals analytisch seien. Wenn ich sage: Der Esel des Herrn X. existiert (nämlich jetzt), so haben wir scheinbar ein synthetisches Urteil, da es etwas Neues vom Subjekt auszusagen scheint; denn es gehört nicht, so könnte man sagen, zum Begriffe eines konkreten Esels, dass er jetzt existiert. Wohl aber gehört dazu, dass er irgendwo und wann einmal existiert hat, weil er sonst auch nicht gedacht werden könnte. Der Grund, weshalb dieses Urteil synthetisch ist, läge also

darin, dass die Existenz nicht absolut, sondern zeitlich bedingt von dem Subjekte ausgesagt wird. Sage ich hingegen: Der Mensch existiert, und nehme Mensch im allgemeinen Sinne, oder sage ich: Das Licht existiert, oder die Kraft existiert; so scheint die Existenz in einem weiteren Umfange ausgesagt, insofern hier das Existieren nicht nur für eine beschränkte, einem Individuum angepasste Zeit ausgesagt wird, sondern für eine Dauer, die so lange gilt, als die Art oder das physikalische Gesetz andauert. Indessen ist auch diese Gültigkeitsdauer des Urteils keine unendliche, weil doch einmal die Zeit eintreten wird, oder einmal die Zeit war, in der es nicht wahr war oder sein wird, dass der Mensch oder das Licht existiert. Da nun aber diese Sätze, wie gezeigt, nicht immer und unter allen Umständen wahr sind, so folgt daraus, dass ihre Eigenschaft als wahre synthetische Sätze nur so lange und dann ihnen eignet, als sie mit Rücksicht auf diese Zeitdauer ausgesagt werden. Nehme ich etwa den Satz: Das römische Reich existiert, so wird durch das „existiert“, das ja durchaus unzutreffend ist, obwohl es einmal wahr war, dem Subjekte rein formal etwas hinzugefügt, material und sachlich aber durchaus nicht, ebensowenig als in dem Urteil: Der Rappe ist weiss, dem Subjekte etwas hinzugefügt wird. Wer aber in der Zeit des wirklichen römischen Reiches den obigen Satz aussprach, der sagte material nicht ein synthetisches, sondern ein analytisches Urteil aus, denn in seinem Begriffe war die Existenz insofern eingeschlossen, als er ihn gar nicht vollziehen konnte, ohne die Voraussetzung und das logische Miteinbegreifen seiner Existenz. Ohne dieses Miteinbegreifen wäre der Begriff unwahr gewesen. Daraus ergibt sich, dass jedes Existenzialurteil zwei Seiten hat. Es ist seiner Form nach zwar synthetisch, aber seinem Inhalte nach analytisch. Die Existenz ist in jedem realen Begriff enthalten; sie tritt beim Denken nur deswegen nicht in die Erscheinung, weil sie eben als unterscheidendes Merkmal nicht in Betracht kommen kann. Als synthetisch erscheint die Existenz in einem Existenzialurteil nur deswegen, weil die Dinge, von denen sie ausgesagt werden kann, nicht dauern, hingegen der Begriff ohne die Dinge zu dauern scheint.

Wenden wir diese Erkenntnis auf den Satz an: Gott existiert, so zeigt sich sofort, da es dem Begriffe Gottes durchaus widerspricht, einmal nicht zu sein, dass dieser Satz auch nicht einmal formal synthetisch sein kann, sondern rein analytisch ist. Aber noch ein anderer Gedankengang führt zu demselben Ausgang. Nehmen wir auch an, die Existenzialsätze seien schlechthin synthetisch, so sind sie als solche doch nur wahr, wenn bei den werdenden und wieder vergehenden Dingen die Existenz derselben auf die Zeit ihrer wirklichen Existenz eingeschränkt wird. Ein ohne diese Einschränkung ausgesagter Existenzialsatz ist unwahr und unsinnig. Nun aber schliesst der Satz: Gott existiert, eine solche Einschränkung begrifflich aus; er muss also, wenn er überhaupt einen Sinn haben soll, analytisch sein. Dass es sich aber bei diesem Urteil nicht um eine sinnlose Tautologie handelt, sondern um die Verdeutlichung eines in und mit der Erfahrung gegebenen notwendigen Begriffes, wie in dem eleatischen Satze: Nur das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht, wurde schon oben erklärt.

Auf einer früheren Stufe seiner Entwicklung hat Kant übrigens selber über das ontologische Argument viel richtiger gedacht, indem er es, aller-

dings in berichtigter Fassung, als den „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ aufstellte¹⁾. In den Beweisen vom Dasein Gottes sei der Begriff Gottes schon vorausgesetzt, und sie seien darum nichtssagend. Es sei zu beweisen, dass etwas Realgrund sei, nicht aber, dass aus dem Realgrund etwas folge. Es solle nicht bewiesen werden, dass Gott existiere, sondern dass etwas existieren müsse, das notwendig nichts anderes als Gott sein könne. Der neue Beweis Kants soll den wahrhaft kosmologischen mit dem wahrhaft ontologischen Gedanken vereinigen. Kant will ausgehen von dem Begriff des Möglichen: Etwas sei möglich formell durch seine Widerspruchslosigkeit, materiell durch die Tatsache, dass überhaupt etwas existiere. Wenn eine von beiden Voraussetzungen fehle, gebe es überhaupt keine Möglichkeit, sondern die absolute Unmöglichkeit. Folglich müsse etwas als Realgrund des Möglichen existieren. Da nun die Nichtexistenz dieses Realgrundes unmöglich sei, so sei er schlechthin notwendig. Dieser Beweis ist also ontologisch. Kant sah auf dieser früheren Stufe seines Denkens die Bedeutung dieses Argumentes darin, dass er das kosmologische Argument begründen könne. Denn aus dem einen Realgrund aller Möglichkeit folge die Einheit des Universums, und diese sei der Beweisgrund für den kosmologischen Gedanken.

Man sieht nach dem oben Ausgeführten, dass es sich hier um nichts anderes handelt, als um denselben Gedanken, der bei den Eleaten nach Ausdruck ringt, und der nach unserer Auffassung auch den Verteidigern des ontologischen Beweises in seinen historischen Formen vorgeschwebt hat.

9. Wenn wir zusammenfassen, so ist folgendes das Resultat unserer Gedankengänge: Die beiden grossen Eleaten haben bereits den Gedanken erfasst, dass die Existenz eines absoluten Seins, der Gottheit, sich ohne weiteres aus der Tatsache der Existenz irgend eines Seins ergibt. Dabei ist ihnen allerdings das Sein, aus welchem sie die Existenz des Absoluten gewissermassen schliessen (denn in Wirklichkeit handelt es sich nicht um einen Schluss, sondern um eine unmittelbare Erkenntnis), das Denken. „Denken und Sein ist eines“. Xenophanes fasst dabei sein Absolutes mehr, Parmenides weniger persönlich.

Indem Anselm den ontologischen „Beweis“ einführt, geht er zurück auf den Gedanken der Eleaten. Aber wie jene für die Mehrheit der Denker unverständlich waren, auch selber noch unklar sahen und in der Formulierung ihrer Ansichten über das Ziel hinausschossen, so gelingt es auch Anselm nicht, seine Intuition begreiflich zu machen. Der schwerste Fehler, den er dabei begeht, beruht darin, dass er einen „Beweis“ in syllogistischer Abfolge der Begriffe geben wollte, während es sich in dem, was er wollte, um eine so unmittelbare Erkenntnis handelt, dass sie gar nicht in einen

¹⁾ Vgl. Fischer a. a. O. Kap. 13.

eigentlichen Schluss gekleidet werden kann. Hegel sagt ganz mit Recht: „Sein Beweis enthält den Mangel, dass er nach formell logischer Weise gemacht ist“¹⁾. Der Gedanke: Es existiert ein Absolutes, weil überhaupt irgend etwas existiert, ist eine ganz unmittelbare Erkenntnis, ein Zusammenhang korrelativer Begriffe. Bemerkenswert ist hierbei, dass auch bei Anselm sich wie in ähnlicher Weise bei den Eleaten die Erfassung des Absoluten auf das Denken stützt. Es gibt ein Absolutes, weil es ein Gedachtes gibt. Aber während die Eleaten Sein und Denken überhaupt gleichsetzen (allerdings im Hinblick auf das Absolute), stellt Anselm, durch das Bedürfnis nach einem Syllogismus bewogen, eine Beziehung zwischen dem gedachten Absoluten und dem wirklichen Absoluten her. Man könnte sein Argument formulieren: Weil es ein Absolutes in intellectu gibt, gibt es auch ein Absolutes in re. In seiner Formulierung nun bewirkt er, dass man schliesst: Weil es ein gedachtes Absolutes gibt, gibt es auch ein wirkliches, was natürlich unrichtig ist. Was aber Anselm intendiert, ist dieses: Weil es ein Vollkommenstes in intellectu gibt, also auch einen Intellekt, ein wirkliches Seiendes, so gibt es auch ein wirklich Seiendes, das ausreichender Erklärungsgrund für den Intellekt ist, und als solches stellt sich dem Intellekte eben das Vollkommenste dar; das absolut Vollkommene ist also ein Denknotwendiges aufgrund der Erfahrung und daher ein Wirkliches.

Trotz aller Bekämpfung stützen sich nachfolgende Denker immer wieder auf dieses Argument. Descartes bringt eine neue Formulierung, die eben, weil sie ein Schluss sein soll, auch wieder verfehlt ist. Aber die ihr zugrunde liegende Intuition ist durchaus richtig. Spinoza vermeidet die Schwierigkeit des Schlusses, indem er ganz im Sinne des ontologischen Gedankens die Gottheit als gegeben an die Spitze seiner Ethik stellt. Damit nähert er sich der eleatischen Formulierung, die auch apodiktisch den Satz hinstellt: Des Seiende ist. Leibniz geht schon mit seiner Unterscheidung der Real- und Nominaldefinition auf die Schwierigkeit in etwa ein, allerdings ohne sie zu lösen. Auch bei ihm ist noch nicht klar ersichtlich, was den Kern des Argumentes ausmacht, nämlich der Gedanke: Weil es ein Seiendes überhaupt gibt, gibt es auch ein Absolutes.

Kants Kritik trifft das, was am ontologischen Argumente sterblich ist, wirklich zu Tode, nämlich die Formulierung als Schluss. Seine Kritik übersieht aber, was ihm in früherer Zeit doch selber einleuchtend war, die lebendige Seele dieses Argumentes, seine Intuition, den Gedanken, dass eben aus dem Begriffe des Seins ohne weiteres ein absolutes Sein folgt, oder vielmehr mit der Erfahrung des Seins ohne weiteres gegeben ist, dass Seinserfahrung und Seinsgedanke sich decken, weil auch der Begriff, das in intellectu esse, und zum mindesten der Intellekt, das Ich, selber

¹⁾ Hegel, *Gesch. der Philos.* III (1836) 167.

ein Seiendes ist, das undenkbar ist ohne eine ausreichende Erklärung, d. h. ein Absolutes. In anderem Sinne, nämlich nicht in pantheistischem, kann man sich bezüglich der Kantischen Kritik an unserem Argumente Hegels Worte zu eigen machen: „... Es ist dies auch gar keine Neuigkeit, dass sie verschieden sind (nämlich Denken und Sein), das wusste Anselm ebenso gut... Dem Beweise, den Kant kritisiert, so wie es noch jetzt nach seiner Art gang und gäbe ist, fehlt nur die Einsicht in die Einheit des Denkens und Seins beim Absoluten“.

Das Durchdenken der Kantischen Kritik führt aber noch zu einer anderen Erkenntnis, nämlich, dass auch der kosmologische Beweis imgrunde ebenso wenig ein Beweis im eigentlichen formalen Sinne sei, wie der ontologische, dass vielmehr beide nur eine psychologische Methode bedeuten, um den denknotwendigen Begriff des absoluten Seins und die Einsicht in seine Denknotwendigkeit auszulösen. Dabei bleibt das *certo cognosci posse* des Vatikanums durchaus bestehen. Denn die Erkenntnis aufgrund dieser „Beweise“ ist eine durchaus gewisse, wenn sie nämlich erreicht wird; und die *demonstratio* ist durchaus geeignet, diese Erkenntnis zu erzeugen. Nur handelt es sich dabei nicht um einen formalen Beweis nach mathematischer Art oder überhaupt nach Art eines Syllogismus, vielmehr bleibt die Möglichkeit offen, dass ein Mensch, und vielleicht viele Menschen, nicht zu dieser Erkenntnis gelangen; denn bei aller Selbstverständlichkeit des einmal gefassten Gedankens kann doch sein wirkliches Ergreifen verhindert werden durch ungenügende geistige Begabung oder durch eine — vielfach auf moralischer Ursache beruhende — Schwächung des Intellektes.