



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Der ontologische Gottesbeweis
Zwei Ansätze im Vergleich

Verfasser

Alexander Oppitz

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im April 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuerin: Assoz. Prof MMag. DDr. Esther Ramharter

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung und Problemendarstellung	4
1.1	Was ist ein Gottesbeweis?	4
1.2	Voraussetzungen für Gottesbeweise	6
1.3	Mögliche Konsequenzen eines Gottesbeweises	7
1.4	Verschiedene Arten von Gottesbeweisen	8
1.5	Die Eigenheiten von ontologischen Gottesbeweisen	9
1.6	Das ontologische Argument aus einer anderen Perspektive	10
1.7	Das philosophische Interesse an Gottesbeweisen	12
2	Der erste ontologische Gottesbeweis: Anselm von Canterbury	13
2.1	Voraussetzungen aus dem <i>Monologion</i>	13
2.2	<i>Proslogion</i> - zum Text	14
2.3	Anselms Argumentation im Überblick	16
2.4	Die erste Kritik am Anselmschen Beweis durch Gaunilo und Anselms Erwiderung	18
2.5	Mögliche Einwände gegen den Anselmschen Beweis - Fragen, die offen bleiben	20
2.6	Anselms Auffassung von Existenz	22
2.6.1	Das Problem der Dinge im Verstand	22
2.6.2	Der Anselmsche Gott	24
3	René Descartes. Auf dem Weg zu Gott und zu den Dingen	28
3.1	Gewissheit durch Zweifel. Der lange Weg zu Gott	29
3.2	Die Suche nach dem Ich	33
3.3	Auf sinnvermittelte Eigenschaften ist kein Verlass	34
3.4	Was wahr ist	35
3.5	Ein anderer Weg	38
3.6	Die Idee Gottes	41
3.7	Der mögliche Ursprung meiner selbst	42

3.8	Gott ist kein Betrüger. Woher der Irrtum?	43
3.9	Der Weg aus mir zu den Dingen	45
3.10	Von der Möglichkeit zur Existenz	47
3.11	Ich und die anderen	52
3.12	Das ontologische Argument im Fokus	57
3.13	Kritischer Blick auf die <i>Meditationen</i>	60
3.14	Descartes als Therapeut	65
4	Die Werke beider Autoren im Vergleich	71
4.1	Die Ähnlichkeit der Argumente	74
4.2	Die Weiterentwicklung des Arguments durch Descartes	75
4.3	Die philosophische Nachwirkung	78
	Literatur	79

1 Einleitung und Problemdarstellung

Die Frage nach Gott und den Erkenntnismöglichkeiten ihn betreffend ist eine *der* genuinen Fragen jeglicher Philosophie. In dieser Arbeit sollen im Hauptteil die Konzeptionen des ontologischen Gottesbeweises zweier Autoren, Anselm von Canterbury (1033 - 1109) und René Descartes (1596 - 1650), dargestellt und miteinander verglichen werden. Zuvor soll gezeigt werden, was Gottesbeweise sind (1.1), auf welchen Voraussetzungen sie basieren (1.2), welche Konsequenzen sie mit sich bringen können (1.3), welche Arten von Gottesbeweisen es gibt (1.4), wobei auf den ontologischen Gottesbeweis näher eingegangen werden soll (1.5) und worin schließlich das philosophische Interesse an ihnen besteht (1.6). An dieser Stelle sei erwähnt, dass in dieser Arbeit der Ausdruck Gott in keinem religiösen Zusammenhang verwendet wird. Es wird kein Glaubensinhalt betrachtet werden, sondern der philosophische Gehalt der Fragestellungen steht im Mittelpunkt. In Hinblick auf die beiden Protagonisten kann man in dieser Arbeit unter dem Wort Gott die vollkommenste Entität verstehen. Der Gottesbegriff in philosophischen Problemstellungen kann nicht von umgangssprachlichen Verwendungsweisen des Begriffes Gott her verstanden werden. Es handelt sich bei ihm viel eher um einen „*technischen Begriff*“¹, der in Bezug auf die jeweils zugrundeliegenden Fragen einer philosophischen Untersuchung „durch Definition festgelegt wird.“²

1.1 Was ist ein Gottesbeweis?

Ein gelungener Gottesbeweis ist eine Aneinanderreihung von Sätzen, wobei im letzten dieser Sätze die Feststellung der Existenz Gottes formuliert wird. Nach bestimmten Kriterien, die später noch genauer ausgeführt werden, ist die Wahrheit des Schlusssatzes bestimmbar, wenn die Sätze, aus denen er resultiert, ebenfalls nachweislich wahr sind.³

¹Joachim Bromand und Guido Kreis. *Gottesbeweise: von Anselm bis Gödel*. Berlin: Suhrkamp, 2011, S. 11.

²Ebd., S. 11.

³Vgl. ebd., S. 10.

Der Terminus Gottesbeweis ist an sich nicht ganz unproblematisch. Für Winfried Löffler stellt sich die Bezeichnung „Beweis“ in Bezug auf den Versuch, die Existenz Gottes nachzuweisen, als gewissermaßen zu stark dar.

Als „Beweise“ bezeichnet man gemeinhin Argumente, die (fast) jeden überzeugen, weil ihre Prämissen und ihr Argumentationsgang allgemein akzeptiert sind. Bei den „Gottesbeweisen“ scheint das nicht der Fall zu sein, sie sind äußerst umstritten, sie haben bis heute Verfechter und Gegner [...]. Man sollte daher besser von „Argumenten für Gottes Existenz“ sprechen.⁴

Die Logik dient der Philosophie als Methode, als Werkzeug, um Gottesbeweise korrekt zu formulieren. Man kann Logik als die „Kunst des Schließens“ betrachten. Was auch immer unter der Entität „Gott“ verstanden wird, ist nicht wie andere Phänomene und Objekte zugänglich. Der Zugang zu Gott, wenn er überhaupt möglich ist, ist immer schon lediglich via eines Schlusses möglich. Auf Gott kann nur geschlossen werden. „Es geht um den Versuch, mit dem logischen Instrument des Beweises die Existenz eines metaphysischen Gegenstandes zu demonstrieren.“⁵ Wie schon erwähnt, handelt es sich dabei nicht um religiöse Glaubensinhalte, vielmehr erheben Gottesbeweise „den Anspruch, in jedem Punkt rational nachvollziehbar zu sein.“⁶ Es besteht ein fundamentaler Zusammenhang zwischen Logik und Philosophie. „Wenn Philosophie gut begründete Antworten auf die ihr gestellten Fragen geben will, dann kann sie auf Logik als einen grundlegenden Teil der Theorie des guten Argumentierens nicht verzichten.“⁷

Ein logisches Argument ist ein systematischer Zusammenhang von Sätzen. Es werden Annahmen, Prämissen, getroffen, aus denen weitere Sätze nach exakten Regeln abgeleitet werden. Am Ende eines Arguments steht der Satzsatz, die Konklusion. Dieser Satz stellt das „Ergebnis“ eines logischen Schlusses dar.

Ein Gottesbeweis ist in diesem Sinn ein Argument, in dessen Konklusion der Satz „Ein göttliches Wesen existiert.“ steht. Der Weg zu dieser Konklusion führt, beginnend bei den wahren Prämissen, über wohlgeformte Ableitungen, sodass die Konklusion wahr sein muss. Dies ergibt sich daraus, dass in der Logik aus wahren Annahmen nur wahre Sätze folgen können, wenn das Argument gültig und korrekt sein soll.

⁴Winfried Löffler. „Anselm von Canterbury – Das ontologische Argument für Gottes Existenz“. In: *Klassiker der Philosophie heute* (2010), S. 139–160, S. 141.

⁵Bromand und Kreis, *Gottesbeweise*, S. 10.

⁶Ebd., S. 10.

⁷Ansgar Beckermann. *Einführung in die Logik*. 3. Aufl. Berlin/New York: De Gruyter, 2011, S. 2.

Die Versuche einer Beweisführung stellen den Anspruch, einen objektiven, d.h. für jedes vernunftbegabte Wesen nachvollziehbaren, Weg zu Gott zu ermöglichen. Gelingt ein solcher Beweis, so wäre es in diesem Fall unvernünftig, die Existenz Gottes zu leugnen.

In logischer Schreibweise hat sich auf Grund der Übersichtlichkeit und der Lesbarkeit folgende Konvention der Darstellung eines Arguments herausgebildet:

Annahme 1

Annahme 2

Annahme 3

...

Annahme n

Schlussatz⁸

In den wenigstens Fällen werden Gottesbeweise in dieser Form formuliert.⁹ Sie sind meist in einen komplexen Kontext eingebunden und sind manchmal nur schwer in die obige übersichtliche Form zu bringen.

1.2 Voraussetzungen für Gottesbeweise

Die Frage nach Gottesbeweisen hat einen Vertrauensverlust in das unmittelbar Erlebte zum Ursprung. „Erst in dem Augenblick, in dem das Vertrauen auf das Erleben verloren geht, schlägt die Stunde der Vernunft“.¹⁰

Vor diesem Bruch gab es keinen Bedarf an Gottesbeweisen. Lange setzte die abendländische Philosophie Götter oder Gott als Ursprung von allem voraus. „Was als allgegenwärtig erlebt wird, benötigt nicht nur keinen Beweis, sondern lässt jeden Versuch eines Beweises von vornherein unsinnig erscheinen.“¹¹

⁸Vgl. Peter Muhr. *Logik*. Darmstadt: Quantor, 2010, S. 21.

⁹Bromand und Kreis verweisen in ihrem Buch auf Seite 11 darauf, dass Gödels Beweis hier eine Ausnahme darstellt.

¹⁰Wolfgang Röd. *Der Gott der reinen Vernunft: die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*. München: Beck, 1992, S. 11.

¹¹Ebd., S. 11.

Mit diesem Bruch, dem Schritt vom Erleben zum Erkennen, kam es zu einer Aufspaltung der einen Wirklichkeit in Subjekt und Objekt.¹²

Dieser „Sprung ins Erkennen“ führt nicht zwangsläufig zu der Trennung in einen „Gott der Theologen“ und einen „Philosophengott“. Wolfgang Cramer weist darauf hin, dass Offenbarung und Vernunft einander bedingen. Offenbarung setzt einen absoluten Ort als ihren Ausgangspunkt voraus, von dem aus sie uns erreicht. Den Ort selber kann sie nicht offenbaren, da Offenbarung ansonsten nicht denkbar für uns ist. „Aber Vernunft ist die Bedingung der Offenbarung, weil Offenbarung sich an uns wendet und wir aus unserer Vernunft um den Ort wissen müssen, aus welchem sie kommt. Sonst wäre die Rede von Offenbarung uns sinnlose Rede.“¹³ Dieser Umstand führt, nach Cramer, dazu, dass Theologen und Philosophen von demselben sprechen.¹⁴

1.3 Mögliche Konsequenzen eines Gottesbeweises

Wenn ein Gottesbeweis erfolgreich möglich ist, wenn also letztlich der Satz „Ein Wesen göttlicher Natur existiert.“ als wahr zu gelten hat, dann gibt es eine rationale Rechtfertigung für den metaphysischen Bereich. Es ist dann möglich, die Erkenntnisse aus der Beweisführung zu unserem Wissen zu zählen.¹⁵

Eine „mögliche *Widerlegung*“¹⁶ von Gottesbeweisen führt aber nicht zu einer Konsequenz, die es gestatten würde, sämtliche Versuche von Gottesbeweisen zu negieren oder als falsch anzusehen oder diese mögliche Widerlegung als einen Beweis für die Nichtexistenz eines göttlichen Wesens zu interpretieren. Gesetzt den Fall, man hätte die Möglichkeit zu zeigen, dass kein möglicher Gottesbeweis erfolgreich durchgeführt werden kann, dann müsste, wollte man die Nichtexistenz eines göttlichen Wesens nachweisen, eigens ein Beweis für dessen Nichtexistenz geführt werden. Es müsste sich um ein Argument als eine systematische Folge von Sätzen, in dessen Konklusion der Satz „Ein göttliches Wesen existiert nicht.“¹⁷ formuliert ist, handeln.

¹²Vgl. Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*, S. 11.

¹³Wolfgang Cramer. *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967, S. 54.

¹⁴Vgl. ebd., S. 54.

¹⁵Vgl. Bromand und Kreis, *Gottesbeweise*, S. 10ff.

¹⁶Ebd., S. 12.

¹⁷Ebd., S. 12.

Eine mögliche Widerlegung eines Gottesbeweises bietet aus diesen Gründen nicht die Möglichkeit, von der Irrationalität eines Gottesglaubens zu sprechen im Sinne, dass dieser Glaube eine unvernünftige Haltung darstellen würde, also in letzter Konsequenz von dem, was man allgemein als Wissen bezeichnet, subtrahiert werden müsste.

1.4 Verschiedene Arten von Gottesbeweisen

Eine grobe Unterteilung der Gottesbeweise lässt sich mit Hinblick auf deren Prämissen vornehmen. Demnach kann man die Gottesbeweise in die Gruppe der apriorischen Gottesbeweise und in die Gruppe der aposteriorischen Gottesbeweise einteilen. Während erstere rein von der Begrifflichkeit Gottes ausgehen, also von erfahrungsunabhängigen Prämissen, beziehen diejenigen der zweiten Gruppe ihre Prämissen durch Beobachtung aus der Erfahrungswelt. Aposteriorische Gottesbeweise gehen historisch gesehen den apriorischen Gottesbeweisen voran.¹⁸ Aposteriorische Argumente für die Existenz Gottes weisen eine Vielfalt auf, auf die in dieser Arbeit nicht eingegangen wird. Wichtig an dieser Stelle ist es, den Unterschied in den Voraussetzungen festzuhalten, von denen die beiden angeführten Gruppen ausgehen.

Der apriorische oder ontologische Gottesbeweis bezieht seine Voraussetzungen, wie erwähnt, nicht aus den Gegebenheiten der faktischen Welt. Seine Prämissen liegen ausschließlich in der Begrifflichkeit der zu bestimmenden Entitäten.¹⁹

Mit dem Begriff „ontologischer Gottesbeweis“ wird eine analytische Verfahrensweise bezeichnet, bei der in der Konklusion die Existenz Gottes bzw. die Existenz eines göttlichen Wesens steht. Uwe Meixner weist darauf hin, dass die Bezeichnung „analytischer Gottesbeweis“²⁰ eigentlich treffender wäre. Die Bezeichnung „ontologischer Gottesbeweis“ stammt aus dem 18. Jahrhundert von Immanuel Kant. Man könnte sagen, dass der onto-

¹⁸Vgl. Bromand und Kreis, *Gottesbeweise*, S. 14.

¹⁹Graham Oppy bringt gewissermaßen alle Zutaten für einen ontologischen Gottesbeweis auf den Punkt: „Ontological arguments are arguments for the conclusion that God exists, from premises which are supposed to derive from some source other than observation of the world – e.g., from reason alone. In other words, ontological arguments are arguments from nothing but analytic, *a priori* and necessary premises of the conclusion that God exists.“ Graham Oppy. „Ontological Arguments“. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2011). Hrsg. von Edward N. Zalta. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ontological-arguments/> (besucht am 26.09.2011), S. 1

²⁰Uwe Meixner. *Der ontologische Gottesbeweis in der Perspektive der Analytischen Philosophie*. URL: http://epub.uni-regensburg.de/8884/1/ubr03904_ocr.pdf (besucht am 17.01.2012), S. 246.

logische Gottesbeweis mit seiner Taufe zugleich wieder zu Grabe getragen wurde durch ein und dieselbe Person, Immanuel Kant. In seiner Schrift *Kritik der reinen Vernunft* versucht er dasjenige aufzuzeigen, was sein Titel „Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes“²¹ schon beinhaltet. Gleiches gilt für ihn auch für den kosmologischen Gottesbeweis.

1.5 Die Eigenheiten von ontologischen Gottesbeweisen

Der bereits erwähnte Anspruch ontologischer Argumente, die Existenz Gottes auf rein begrifflicher, erfahrungsunabhängiger Ebene zu beweisen, bringt einige Schwierigkeiten mit sich. Eine brauchbare Charakterisierung für ontologische Gottesbeweise zu geben ist demzufolge weder einfach noch problemlos. Dieser Umstand steht mit der Verwendung von, aus philosophischer Sicht, nicht unproblematischen Ausdrücken, wie etwa Analytizität, Notwendigkeit oder Apriorizität, in den traditionellen Darstellungen ontologischer Gottesbeweise in Zusammenhang.²²

Graham Oppy veranschaulicht diese Problematik anhand eines Arguments, das, wie sich später zeigen wird, dem ontologischen Argument Anselms entspricht.

Als Beispiel wählt er folgende Behauptung: Ich denke (an) ein Wesen, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Diese Behauptung ist nicht analytisch, da ihre Wahrheit nicht unmittelbar aus der Bedeutung der Worte, die verwendet werden, um diese Behauptung auszudrücken, folgt. Diese Behauptung ist auch nicht notwendig. Ich muss den in der Behauptung angeführten Gedankengang nicht denken. Die Behauptung ist auch nicht apriorisch. Wobei hier, selbst wenn ich selbst das denkende Subjekt bin, von dem in der Behauptung die Rede ist, die Sache nicht klar ist. Es wäre möglich, dass ich über das Konzept eines Wesens, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, verfüge, ohne das aber selbst zu wissen, denn dieses Konzept beansprucht ja die Unabhängigkeit von Erfahrung.²³

Wenn man die ontologischen Argumente betrachtet, deren Konklusion den Schluss auf die Existenz Gottes beinhalten, tritt eine weitere Problematik, die ontologische Gottes-

²¹Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1998, A592|B620, S. 668.

²²Vgl. Oppy, „Ontological Arguments“, S. 5.

²³Vgl. ebd., S. 5.

beweise mit sich bringen, in den Fokus.²⁴ Oppy verweist darauf hin, dass Argumente dieser Art von referentiellen Ausdrücken Gebrauch machen.²⁵

Der oben angeführte Ausdruck „ein Wesen, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“ beispielsweise, stellt eine „*Kennzeichnung* bzw. *definite Beschreibung*“²⁶ dar. Kennzeichnungen werden dadurch gebildet, dass „man Ausdrücke, die auf viele Dinge zutreffen können [...], so kombiniert, dass das Resultat nur mehr auf ein bestimmtes Objekt zutrifft [...].“²⁷ Vermittels Kennzeichnungen erlangt man die Möglichkeit, über Entitäten, die einem unbekannt sind, Aussagen zu treffen.²⁸ Es ist also mit Hilfe der Kennzeichnung möglich, etwa über den jüngsten Millionär Österreichs zu sprechen. Es gibt aber keine Garantie seitens der Kennzeichnungen, auch wenn ihre grammatikalische Konstruktion richtig ist, dass es dieses Objekt, auf das sie verweisen, auch gibt. Winfried Löffler erwähnt als Beispiel hier „[den] niederländische[n] Dreitausender“²⁹. Auch im Falle „[des] österreichische[n] Dreitausender[s]“³⁰ wird die Problematik offensichtlich, wenn die Kennzeichnung auf mehrere Objekte zutrifft.

Ein allgemeiner Einwand gegen ontologische Argumente besteht darin, dass sie nicht überzeugend sind in dem Sinn, dass jemand, der nicht schon die Überzeugung von der Wahrheit des durch den ontologischen Gottesbeweis erbrachten Arguments mitbringt, seine Überzeugung ändern wird.³¹

1.6 Das ontologische Argument aus einer anderen Perspektive

Nicholas Rescher versucht in einem Aufsatz³² eine Möglichkeit aufzuzeigen, das ontologische Argument derart umzuformulieren, dass es den traditionellen Einwänden stand-

²⁴Vgl. Oppy, „Ontological Arguments“, S. 5.

²⁵Vgl. ebd., S. 5.

²⁶Winfried Löffler. *Einführung in die Religionsphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, S. 55.

²⁷Ebd., S. 55.

²⁸Winfried Löffler führt als Beispiel für eine Kennzeichnung die Kombination der Ausdrücke „(z.B. ‚Hund‘, ‚erste/s/r‘, ‚geboren‘, ‚auf See‘) [zu] (z.B. ‚der erste Hund, der auf See geboren wurde‘)“ an.ebd., S. 55

²⁹Ebd., S. 55.

³⁰Ebd., S. 55.

³¹Vgl. Oppy, „Ontological Arguments“, S. 6.

³²Nicholas Rescher. „The ontological proof revisited“. In: *Australasian Journal of Philosophy* 37.2 (1959), S. 138–148. URL: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00048405985200151> (besucht am 06.04.2012).

hält.³³ Er interpretiert das ontologische Argument nicht logisch formal, sondern synthetisch a priori.

In seinen Überlegungen löst Nicholas Rescher die Abhängigkeit des ontologischen Arguments von der expliziten Definition des Wortes Gott auf.³⁴ Dies stellt einen sehr provokativen Ansatz dar, denn er rührt gewissermaßen an das Herzstück des ontologischen Gottesbeweises, das ja gerade den Anspruch auf rein begriffliche Natur erhebt. Kann man noch von einem ontologischen Gottesbeweis sprechen, wenn dieses Argument nicht mehr rein von der Definition eines Begriffes ausgeht? Nach Nicholas Rescher ist dies möglich, wenn man die logische Theorie der Definition betrachtet und sich näher überlegt, wie es dazu kommt, dass Aussagen auf Grund von Definitionen wahr sein können.³⁵ Es geht ihm bei seinen Überlegungen um den Begriff der Wahrheit per definitionem. Rescher macht darauf aufmerksam, dass es bestimmte Worte gibt, die keine explizite Definition erlauben und deren Bedeutung erst im Kontext von Erfahrung zugänglich sei. Er erwähnt hier als Beispiele etwa Namen von Farben oder Ausdrücke für Schmerzen.³⁶

Rescher schlägt vor, das Wort Gott auch dieser Kategorie von Wörtern zuzuordnen.³⁷ Das Wort Gott sei dann nicht mehr anfällig für eine genaue Definition, sondern ein Ausdruck, dessen Bedeutung lediglich über religiöse Erfahrung zugänglich sei. Jemand, der dieses Wort verstünde, würde auch der Aussage „Gott existiert.“ zustimmen. Eine Ablehnung der Existenz Gottes wäre, so gesehen, ein Fehler im Erfassen der Bedeutung des Wortes, ein Fehlen an Erfahrung. Nach Rescher wäre somit der Satz „Gott existiert.“ kein analytischer Satz mehr, sondern ein synthetisch apriorischer. Die Bedeutung dieses Satzes setze Erfahrung voraus und also dessen Wahrheit erst recht. Dieser Satz wäre somit ein synthetischer Satz.³⁸ Daher könne gesagt werden, dass die Wahrheit dieser Behauptung aus ihrer Bedeutung folgt, was den apriorischen Status dieser Aussage zusichere.³⁹ D.h., die Apriorität liegt in der Bedeutung selbst. Diese Bedeutung ist aber nur über Erfahrung erfassbar.

³³Vgl. Rescher, „The ontological proof revisited“, S. 139.

³⁴Vgl. ebd., S. 141.

³⁵Vgl. ebd., S. 141.

³⁶Vgl. ebd., S. 142.

³⁷Vgl. ebd., S. 142.

³⁸Vgl. ebd., S. 144.

³⁹Vgl. ebd., S. 145.

1.7 Das philosophische Interesse an Gottesbeweisen

Das philosophische Interesse an dieser Art der Fragestellung und an dem Versuch der Beweisführung gipfelt in der ersten Kantischen Frage: Was kann ich wissen? Es geht um die Grenzen der Erkenntnis bzw. des Denkens. Die Frage, „was wir mit rationalen Mitteln überhaupt zu wissen vermögen - und wo die Grenzen unseres Wissens liegen“⁴⁰, steht hier im Mittelpunkt. „Kann man aus Geistigem auf die Existenz von etwas Realem schließen?“⁴¹

„Auch der ontologische Gottesbeweis braucht, dass überhaupt etwas ist, sonst könnte das, worauf er schließt, die Existenz des Nichts sein; allerdings setzt er nur *gedachte* Entitäten voraus“⁴².

Der erste Ansatz einer ontologischen Beweisführung stammt aus dem elften Jahrhundert von Anselm von Canterbury. Als der Autor des *Proslogion* gilt er als derjenige, der als Erster den Versuch unternommen hat, einen Gottesbeweis zu führen, der rein auf begrifflicher Ebene stattfindet.

Im siebzehnten Jahrhundert greift René Descartes, ohne die Schrift von Anselm zu kennen⁴³, dessen Überlegungen in Bezug auf die Beweisbarkeit der Existenz Gottes wieder auf und führt in seinen *Meditationen* zwei ontologische Gottesbeweise an.

Trotz der Tatsache, dass sich Ähnlichkeiten in der Argumentation beider Protagonisten feststellen lassen, etwa in der Ausstattung Gottes mit allen Vollkommenheiten, tritt erst bei der Darstellung Descartes' der wahre Umfang der Problemstellung, die mit dem ontologischen Argument verbunden sind, ans Licht.

⁴⁰Bromand und Kreis, *Gottesbeweise*, S. 10.

⁴¹Esther Ramharter. „Zeichen und Gottesbeweise. Wozu Gott und die Philosophen einander brauchen“. In: *Jenseits der Säkularisierung. Religionsphilosophische Studien* (2008). Hrsg. von Herta Nagl-Docekal und Friedrich Wolfram, S. 227–256, S. 239.

⁴²Ebd., S. 241.

⁴³Vgl. Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*, S. 58.

2 Der erste ontologische Gottesbeweis: Anselm von Canterbury

Anselm von Canterbury (1033 - 1109) gilt als der Urheber des ontologischen Gottesbeweises. Seine Schrift *Proslogion* (*Anrede*) entstand etwa im Jahre 1077.⁴⁴

Ein Jahr zuvor hat Anselm eine Schrift mit dem Titel *Monologion* (*Selbstgespräch*) verfasst. Im *Monologion* führt Anselm Gottesbeweise an, die im Gegensatz zu den Gottesbeweisen im *Proslogion* nicht ontologischer Natur sind. Im Prooemium des *Proslogion* verweist er darauf, dass das *Proslogion* die Fortsetzung des *Monologion* darstellt.

2.1 Voraussetzungen aus dem *Monologion*

Das *Monologion* gilt als das „erste systematische Werk“⁴⁵ von Anselm von Canterbury. In ihm entwickelt er sein Konzept einer „höchste[n] Substanz“⁴⁶ oder „höchste[n] Natur“⁴⁷. Die Phrase „das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ aus dem *Proslogion* ist im *Monologion* bereits grundgelegt. „Ich spreche aber nicht von einem räumlich Großen, wie es der Körper ist, sondern von dem, das, je größer es ist, umso besser oder würdiger ist, wie die Weisheit.“⁴⁸ Anselm versucht im *Monologion* zu zeigen, dass es nur ein höchstes Wesen gibt⁴⁹, welches er mit Gott betitelt. Der Nachweis dieses Gottes wird für das *Proslogion* als gegeben vorausgesetzt. Das *Monologion* ist als

⁴⁴„Als Anselm das *Proslogion* verfasste, war er etwa 44 Jahre alt“. Anselm von Canterbury. *Proslogion/Anrede: Lateinisch/Deutsch*. Stuttgart: Reclam, 2005, S. 136

⁴⁵Anselm von Canterbury. *Monologion Lateinisch-deutsche Ausgabe*. Hrsg. von P. Franciscus Salesius Schmitt O.S.B. Abtei Wimpfen. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1964, S. 9.

⁴⁶Ebd., Kapitel 6, S. 57.

⁴⁷Ebd., Kapitel 13, S. 75.

⁴⁸Ebd., S. 45.

⁴⁹Vgl. Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*, S. 26.

Selbstgespräch nicht in der dialogischen Form wie das *Proslogion* verfasst, sondern hat eher den Charakter einer Abhandlung.

Der Unterschied in den beiden Arten von Gottesbeweisen, die Anselm im *Monologion* und im *Proslogion* anführt, hat auch mit der Gott zugedachten Prädikation zu tun. Während Anselm im *Monologion* von Gott in der Form des „summum omnium“⁵⁰, des Höchsten von allem, spricht, so wird von Gott im *Proslogion* als von demjenigen, „quo maius cogitari non potest“⁵¹, „über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“⁵², gesprochen.

Wolfgang Röd weist in seinem Buch *Der Gott der reinen Vernunft*⁵³ auf eine Verschiedenheit der von Anselm verwendeten Superlative in den beiden Werken hin. Röd stellt gewissermaßen den Weg Anselms von der Verwendung von „relative[n] Superlative[n]“⁵⁴ hin zu „absolute[n] Superlative[n]“⁵⁵ fest. Der Unterschied beider Superlative liegt in deren Bezugsmenge. Im ersten Fall gibt es ein Etwas, das alles andere überragt. Im zweiten Fall ist dieses Etwas unerreichbar, d.h. aber auch unvergleichbar, die Bezugsmenge ist leer. Im *Monologion* wird Gott als ein Größtes oder Bestes in Bezug auf alles Übrige bestimmt, die Prädikation Gottes wird als relativer Superlativ gefasst. Im *Proslogion* hingegen wird Gott als ein vergleichslos Großes bestimmt, also mit einem absoluten Superlativ bedacht. Dieser Umstand ist deshalb von fundamentaler Bedeutung, „weil ein ontologisches Argument nur möglich ist, wenn von einem absoluten Superlativ ausgegangen wird, d.h. wenn Gott [...] als schlechthin unüberbietbar aufgefaßt wird.“⁵⁶

2.2 *Proslogion* - zum Text

Der Ausdruck *Proslogion* bedeutet auf Deutsch *Anrede*. Diese Anrede Anselms richtet sich an Gott und ist in Gebetsform verfasst. Der Leser wird aufgefordert, sich Zeit zu nehmen und zur Ruhe zu kommen, um „frei für Gott“⁵⁷ zu sein. Der von Anselm für das *Proslogion* ursprünglich angedachte Titel „*Fides quaerens intellectum* (Glaube, der

⁵⁰Canterbury, *Monologion*, Kapitel 4, S. 50.

⁵¹Canterbury, *Proslogion*, Kapitel 2, S. 22.

⁵²Ebd., Kapitel 2, S. 23.

⁵³Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*.

⁵⁴Ebd., S. 38.

⁵⁵Ebd., S. 38.

⁵⁶Ebd., S. 38.

⁵⁷Canterbury, *Proslogion*, S. 15.

Einsicht sucht)“⁵⁸ lässt Anselms Gottesglauben, der seinen Untersuchungen vorausgeht, erkennen. Er betont diesen auch, erhebt aber ebenfalls den Anspruch, dass der Glaube keineswegs notwendige Bedingung sei, um seine Argumentation nachvollziehen zu können und zu seinen Schlüssen zu gelangen. Anselm weist darauf hin, dass der Glaube der Vernunft nicht entgegenstehe, sondern mit ihr vereinbar sei. Am Ende des ersten Kapitels schreibt er: „Ich suche ja auch nicht zu verstehen, um zu glauben, sondern glaube, um zu verstehen. Denn auch das glaube ich: Wenn ich nicht glaube, werde ich nicht verstehen.“⁵⁹ Es geht ihm um die Rechtfertigung religiösen Glaubens mit philosophisch argumentatorischen Mitteln.

Die für das ontologische Argument relevanten Stellen des *Proslogion* finden sich im zweiten und dritten Kapitel (*Proslogion II* und *Proslogion III*). Im zweiten Satz des zweiten Kapitels verfasst Anselm eine Definition von Gott. „Und zwar glauben wir, dass Du etwas bist, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.“⁶⁰ Anselm geht davon aus, seine Definition von Gott auf sicheres Fundament gestellt zu haben. In seinem Verständnis muss dies auch dem Toren einsichtig erscheinen. Die Figur des Toren in der Anselmschen Schrift vertritt die Überzeugung, dass es Gott nicht gibt. Anselm argumentiert, dass der Tor, auch wenn er Gott verneint, sich doch gedanklich mit ihm auseinandersetzt. Wenn der Tor die Phrase „etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ hört und ihm verständlich ist, was diese Worte bedeuten, so versteht er nach Anselm den Gegenstand der Sache nach, auch wenn er sich dessen nicht bewusst ist. Was aber von ihm verstanden wird, „ist in seinem Verstande“.⁶¹ Er hat also einen Begriff von Gott in seinem Verstand. Das bedeutet laut Anselm, dass das im Verstand Vorhandene auch in der Realität als existent gedacht werden kann. Zur vollkommenen Größe gehört für Anselm auch die Existenz in der faktischen Welt. D.h. eine Sache, die bloß im Verstand ist, nicht aber wirklich existiert, ist nach dieser Ansicht von geringerer Größe als eine Sache, die neben einem Verstandesding auch ein Realding ist. Der Bezeichnung „über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ ist nach Anselm die Behauptung der Existenz schon inhärent. Die Existenz dieser Sache in der realen Welt ist, folgt man der Anselmschen Argumentation, zwingend. Andernfalls wäre diese Bezeichnung widersprüchlich. Wenn dasjenige, „über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“, lediglich im Verstand wäre, so wäre es eben nicht dasjenige, „über

⁵⁸Canterbury, *Proslogion*, S. 8f.

⁵⁹Ebd., S. 21.

⁶⁰Ebd., S. 21f.

⁶¹Ebd., S. 23.

das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“. „Es existiert also ohne Zweifel etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, [und zwar] sowohl im Verstande als auch in der Wirklichkeit.“⁶²

In *Proslogion III* verstärkt Anselm seine These. Er versucht zu zeigen, dass sein Beweis von Gottes Existenz aus dem zweiten Kapitel unmöglich nicht nachvollzogen werden kann. Das Hauptaugenmerk Anselms liegt abermals auf dem Argument der Größe. War im zweiten Kapitel etwas Reales größer als etwas bloß Gedachtes, so geht Anselm hier einen Schritt weiter in Richtung Notwendigkeit. Etwas, von dem man nicht denken kann, dass es nicht ist, ist demnach größer als etwas, von dem Nichtexistenz denkbar ist. In dieser Undenkbarkeit der Nichtexistenz Gottes sieht Anselm dessen Wahrhaftigkeit.⁶³ Zur Existenz eines Größtdenkbaren in der Wirklichkeit kommt somit die Notwendigkeit hinzu. Anselm geht in diesem Kapitel „von der Urteilsnotwendigkeit zur Seinsnotwendigkeit über.“⁶⁴

2.3 Anselms Argumentation im Überblick

Anselms Argument aus *Proslogion II* besteht aus zwei Schritten. Im ersten Teil, in den Sätzen zwei bis acht, wird die Denkbarkeit Gottes gezeigt. Es soll demonstriert werden, dass Gott als dasjenige, „über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“, als Verstandesding im Verstand jedes Menschen ist, der diese Phrase hört.

In der nachstehenden Übersicht über Anselms Argumentationskette folge ich der Darstellung von Bromand und Kreis.⁶⁵ Die Zahlen in den eckigen Klammern stellen dar, auf welche Sätze des *Proslogion II* Bezug genommen wird.

1. Gott ist etwas⁶⁶, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. [2]
2. Selbst der Tor versteht die Phrase „etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“. [4]

⁶²Canterbury, *Proslogion*, S. 23.

⁶³Vgl. ebd., Satz 17, S. 25.

⁶⁴Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*, S. 28.

⁶⁵Vgl. Bromand und Kreis, *Gottesbeweise*, S. 32.

⁶⁶„[...]te esse *aliquid* quo nihil maius cogitari possit“. Canterbury, *Proslogion*, S. 20 (Hervorhebung von mir)

3. Was auch immer verstanden wird, ist im Verstand. [8]
4. Daraus folgt: Etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ist im Verstand. [8]

Der zweite Schritt erfolgt in Form eines indirekten Beweises, einer Reductio ad absurdum. Dieses logische Ableitungsverfahren besteht darin, das Gegenteil von dem anzunehmen, was zu beweisen ist. Dieses Gegenteil wird anschließend ad absurdum geführt. Es wird damit aufgezeigt, dass es widersprüchlich ist. Aus Sicht der Logik ist es durch den gezeigten Widerspruch möglich, auf den zu beweisenden Satz zu schließen.

Im Falle des Anselmschen Arguments bedeutet dies Folgendes: Es wird angenommen, dass das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, nicht in der faktischen Welt existiert, sondern lediglich im Verstand. Daraus folgt aber, dass das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, nicht das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ist, da zur vollkommenen Größe die Existenz in der Realität für Anselm nötig ist. Auf Grund dieses Widerspruchs ist dann der Schluss auf die Existenz von etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, in der faktischen Welt möglich.

5. Dasjenige⁶⁷, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ist lediglich im Verstand.
6. Wenn das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, nur im Verstand ist, lässt sich auch seine Existenz in der faktischen Welt denken, was größer ist. [10]
7. Das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ist dann nicht das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. [11]
8. (5.) ist nicht der Fall. [12]

⁶⁷ Edgar Morscher weist darauf hin, dass im Proslogion die Ausdrücke „id“ und „aliquid“ von Anselm nicht willkürlich verwendet werden. „Genau an denjenigen Stellen, an denen es ihm nicht auf die stärkere Formulierung mit ‚id‘ ankommt, sondern auch die schwächere Form ausreicht, verwendet er ‚aliquid‘: an den entscheidenden Beweisstellen und insbesondere auch im jeweiligen widersprüchlichen Satz (3.2), der durch indirekten Beweis abgeleitet wird, steht jedoch die Kennzeichnung mit ‚id‘.“ Edgar Morscher. „Was sind und was sollen die Gottesbeweise? Bemerkungen zu Anselms Gottesbeweis(en).“ In: *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*. (1997). Hrsg. von Friedo Ricken, S. 60–84, S. 63

9. Daraus folgt: Etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, existiert in der faktischen Welt. [13]

2.4 Die erste Kritik am Anselmschen Beweis durch Gaunilo und Anselms Erwiderung

Gaunilo, ein Zeitgenosse Anselms, teilt mit diesem zwar seinen Glauben an Gott, in der Argumentation für dessen notwendige Existenz in der wirklichen Welt allerdings gehen die Ansichten beider auseinander.

Gaunilo geht den gleichen Weg wie Anselm in seinem im *Proslogion II* vorgebrachten Argument, weist aber auf eine Vorwegnahme Anselms hin. Einmal Ausgesprochenes und Verstandenes ist im Verstand. Um etwas leugnen zu können, muss man Verständnis von dem zu Leugnenden haben. Im Falle der Anselmschen Argumentation bedeutet dies, dass das zu Verneinende als Verstandesinhalt gedacht wird. Wenn es ein größtmöglich Vorstellbares als Verstandesinhalt gibt, dann wird die Realexistenz schon mit vorgestellt, denn sonst wäre es nicht das Größtmögliche.

Gaunilo warnt davor, mit Gewissheit die Gesamtheit der Verstandesinhalte auf das gesprochene und verstandene Wort zurückzuführen, denn dies würde bedeuten, dass auch alle falschen Verstandesinhalte auf diese Weise gerechtfertigt werden könnten. Der Begriff von „Gott“ [...] oder „etwas, das größer ist als alles“⁶⁸ als Verstandesinhalt garantiert für ihn nicht die Existenz in der realen Welt, da zu diesen Bezeichnungen kein Referenzobjekt für uns zugänglich ist.

Gaunilo weist darauf hin, dass der menschliche Verstand mitunter der Täuschung unterliegt, was falsche und in sich widersprüchliche Begriffe als Verstandesinhalte ermöglicht. Wäre der Begriff von „etwas, das größer ist als alles“ in sich widersprüchlich, dann wäre seine Existenz in der realen Welt notwendigerweise unmöglich, es gäbe kein Ding, welches unter diesen Begriff fällt.

Gaunilos Argumentation gipfelt in der Annahme einer verschwundenen Ozeaninsel⁶⁹. Er weist darauf hin, dass ich, wenn ich Existenz schon als eine einem gesuchten Gegenstand

⁶⁸Canterbury, *Proslogion*, S. 83.

⁶⁹Vgl. ebd., Satz 6, S. 85.

inhärente Eigenschaft definiere, damit auch die Gelegenheit bekomme, jegliches Gesuchte als notwendig in der Wirklichkeit existierend bestimmen zu können. In seinem Bild geht es um eine unbekannte Insel, die sich an einem unbekannten Ort im Ozean befindet. Diese beschriebene Insel ist ohne Besitzer und ohne Bewohner. Sie übertrifft alle anderen Erdteile, die vom Menschen bewohnt sind, durch ihre Vorzüge. Zu der „Vortrefflichkeit“⁷⁰ dieser Insel gehört, dass sie in Wirklichkeit existiert. Diese Eigenschaft dieser Insel besteht in einem Superlativ, ihre Vortrefflichkeit ist unübertroffen. Gaunilo meint, dass ich, wenn die Geschichte gut erzählt ist, ihr auch schlüssig folgen kann, damit der Zweifel an der realen Existenz dieser Insel in der wirklichen Welt aber noch nicht abgelegt werden muss. „[W]enn das Proslogion-Argument von der gleichen Art ist wie das Argument in bezug auf die vollkommenste Insel, dann kann es ebenfalls nicht korrekt sein.“⁷¹

Bromand und Kreis betonen, dass mit Gaunilos Ausdrücken „die vortrefflichste Insel“ und „das, was größer als alles ist“⁷² der indirekte Beweis in Anselms zweitem Beweisschritt nicht erfolgreich durchführbar ist. Gaunilos Inselargument wäre nur mit einem Ausdruck wie etwa „eine Insel, über die hinaus keine vortrefflichere gedacht werden kann“⁷³ erfolgreich.

Anselm weist in seiner Verteidigung seines Arguments auf die Zeitlichkeit aller Dinge außer Gott hin. Gaunilos Insel könnte demnach nicht ohne Anfang gedacht werden. Sie ist endlich. Dasjenige, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, kann als Einziges „ohne Anfang gedacht werden“⁷⁴, es ist nicht der Endlichkeit unterworfen. In Satz drei seiner Entgegnung erwähnt Anselm, dass sein Gottesbeweis auf keine anderen Begriffe als auf seinen Gottesbegriff anwendbar sei.⁷⁵

Mit seiner Kritik am Anselmschen Argument trifft Gaunilo ein Problem, das generell für Versuche der ontologischen Beweisführung gilt. Ein rein apriorisches Setting läuft immer Gefahr, dass selbst im Falle einer gelungenen begrifflichen Festmachung von einer Entität wie Gott diese Festmachung noch in keiner Weise garantiert, dass es ein Referenzobjekt für den gewonnenen Begriff gibt. Man kann einen Verweis ins Leere nicht ausschließen. Man könnte diese Situation mit einer aktuellen Situation aus der Informatik vergleichen. Beim Programmieren würde man von einem „Nullpointer“ sprechen, einem Verweis auf

⁷⁰Canterbury, *Proslogion*, S. 87.

⁷¹Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*, S. 45.

⁷²Bromand und Kreis, *Gottesbeweise*, S. 43.

⁷³Ebd., S. 43.

⁷⁴Canterbury, *Proslogion*, S. 93.

⁷⁵Vgl. ebd., S. 99.

eine Instanz, die im Hauptspeicher nicht (mehr) vorhanden ist. Das Programm würde demzufolge mit einer Fehlermeldung seinen weiteren Ablauf abbrechen.

Gaunilos Argument trifft meines Erachtens ins Schwarze. Die Frage, die sich stellt, lautet: Was macht Gott zu Gott? Worin besteht die eventuell bestimmbare Einzigartigkeit Gottes? Dies eröffnet die Problematik, dass es uns einerseits möglich ist, via Kennzeichnungen mit bestimmten unbekannten Entitäten umzugehen, dass aber andererseits diese Unbekanntheit auch Gefahr läuft, in der Leere zu enden.⁷⁶ So gedacht bestünde die Möglichkeit, durch möglichst genaue Abgrenzung einer bestimmten Kennzeichnung ihren „Aktionsradius“ sukzessive einzuschränken und diese Einschränkung als Genauigkeit in Hinblick auf die Kennzeichnung zu interpretieren. Die Kardinalität der Kennzeichnungsmenge würde, im Falle der Kennzeichnungen Gottes, in Richtung Vollkommenheit strebend, ins Unendliche gehen. Es besteht dann die Gefahr der Definition. Diese Definition ermöglicht dann Ableitungen und logische Schlüsse. Sie verweigert aber die Evidenz des Definierten, was einen Rückschritt an den Anfang bedeutet.

2.5 Mögliche Einwände gegen den Anselmschen Beweis - Fragen, die offen bleiben

Anselm verwendet in seiner Argumentation abwechselnd das Indefinitpronomen „aliquid (etwas)“ und das Definitivpronomen „id (das)“. Auf diesbezügliche Bemerkungen Edgar Morschers wurde in einer obigen Fußnote verwiesen. Für John Leslie Mackie hat dieser Wechsel von „aliquid“ zu „id“ keine Auswirkungen auf die Schlüssigkeit des Anselmschen Arguments. Anselm kann demnach auch mit der „aliquid“-Variante seinen indirekten Beweis führen.⁷⁷ Der Übergang vom Verständnis der Phrase „etwas, worüber hinaus...“ dem Wortsinn nach, wie der Tor sie in seiner Vorstellung eines solchen Wesens begreift, hin zu jenem Wesen als ein Objekt im Bewusstsein des Toren stellt sich für ihn problematischer dar. John Leslie Mackie weist darauf hin, wenn es sich bei dem Ausdruck „etwas, worüber hinaus...“ in Bezug auf seine Verortung um einen Widerspruch handle, es nicht eindeutig feststehe, ob Anselm nicht selbst mit diesem Widerspruch operiere. Wenn Anselm dem Bewusstsein des Toren ein Objekt, nämlich „etwas, worüber hinaus...“, zuschreibe, aber gleichzeitig behaupte, dass etwas Größeres als dieses Objekt

⁷⁶Vgl. Löffler, *Religionsphilosophie*, S. 55.

⁷⁷Vgl. John Leslie Mackie. *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*. Stuttgart: Reclam, 1958, S. 83.

gedacht werden könne, so widerspreche er sich auf dieselbe Weise, die er beim Toren diagnostiziere. Um die Widersprüchlichkeit rein auf der Seite des Denkens des Toren zu belassen, schlägt Mackie eine andere Formulierung vor:

Der Tor denkt ein Wesen, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, doch er denkt es als bloßen Bewußtseinsgegenstand, als bloßen Inhalt seines eigenen Denkens; das aber ist in sich widersprüchlich; denn es als bloßen Bewußtseinsgegenstand denken bedeutet es als ein Wesen denken, über das hinaus Größeres gedacht werden kann, nämlich ein solches Wesen, das auch in der Realität existiert.⁷⁸

Wenn der Tor Anselm in Hinblick auf dessen Konzeption von Größe, dass Existenz und Größe in dem erwähnten Zusammenhang stehen, folgt, dann hätte er einen in sich widersprüchlichen Gedanken in seinem Bewusstsein, ein „*nicht-in-Wirklichkeit-existierendes Wesen, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann*“⁷⁹. Der Tor würde $p \wedge \neg p$ denken. Er würde etwas von mangelhafter Vollkommenheit denken. Er würde ein Größtmögliches denken, dem es an Größe fehlt. Nach Mackie besteht für den Toren die Möglichkeit eines Auswegs aus dieser Widersprüchlichkeit. Er müsse die Nichtexistenz nicht zwingend in sein Bewusstseinsobjekt integrieren. Dann wäre sein Verstandesinhalt nicht mehr widersprüchlich. Er würde Anselms Konzeption teilen.

„Doch unabhängig davon denkt und sagt er, daß es ein solches Wesen nicht gibt, daß ein solcher Begriff nicht realisiert oder instantiiert ist.“⁸⁰ Der Widerspruch im Denken des Toren ist bedingt durch dessen Aufnahme der Nichtexistenz in seinen Begriff des Größtdenkbaren. Mackie sieht in diesem Punkt das eigentliche Scheitern des Anselmschen Beweises. Die Kritik Mackies weist wiederum auf das Grundproblem ontologischer Beweisführung hin, dass es nicht möglich ist, von reiner Begrifflichkeit auf reale Existenz zu schließen.

⁷⁸Mackie, *Das Wunder des Theismus*, S. 84f.

⁷⁹Ebd., S. 85.

⁸⁰Ebd., S. 85.

2.6 Anselms Auffassung von Existenz

Winfried Löffler erwähnt eine im *Proslogion* nicht explizit gemachte Annahme Anselms, nämlich dass die Kennzeichnung Gottes nicht nur nicht ins Leere trifft, sondern exakt *ein* Referenzobjekt hat, auf das sie sich bezieht. Er verweist darauf, dass Anselm in diesem Punkt seine Erkenntnisse aus dem dritten Kapitel des *Monologions* voraussetzt.⁸¹ Im *Monologion III* ortet Anselm den Ursprung von allem in einem einzigen Höchsten. „[W]as immer ist, scheint durch *ein* Etwas zu sein.“⁸² Dieses Eine verfügt über Eigenschaften im Superlativ. „Es gibt also *ein* Etwas, das allein am meisten und höchsten von allem ist.“⁸³

2.6.1 Das Problem der Dinge im Verstand

Im ersten Teil des Anselmschen Arguments (Schritte 1 bis 4) werden Dinge als Inhalte im Verstand, selbst im Verstand eines Toren, lokalisiert. Die Funktion des Toren bei Anselm ist die eines unbewussten Informationsträgers.⁸⁴ Genau genommen wird sein Verstand nur als ein Beispiel gebraucht, um darin Dinge zu lokalisieren, deren sich der Tor gar nicht bewusst sein muss, Verstandesinhalte, die in ihm sind, „auch wenn er nicht versteht, dass dies ist.“⁸⁵

Anselm wählt zur Veranschaulichung des oben Behaupteten das Beispiel eines Malers. Dieser hat das Gemälde, bevor er es malt, in seinem Verstand. In dieser Situation hat er noch kein Verständnis davon, „dass das, was er noch nicht geschaffen hat, sei.“⁸⁶ Nachdem er aber sein Gemälde geschaffen hat, hat er nach Anselm dieses Gemälde „sowohl im Verstande als auch versteht er, dass das, was er geschaffen hat, ist.“⁸⁷

Dieser Vergleich des Toren mit dem Maler ist nicht ganz unproblematisch.⁸⁸ Das Gemälde, welches vom Maler erzeugt wird, ist ja, nachdem es erzeugt worden ist, Teil der

⁸¹Vgl. Löffler, „Anselm von Canterbury“, S. 150.

⁸²Canterbury, *Monologion*, S. 45.

⁸³Ebd., S. 47.

⁸⁴Vgl. Ramharter, „Zeichen und Gottesbeweise“, S. 231.

⁸⁵Canterbury, *Proslogion*, Proslogion II, S. 23.

⁸⁶Ebd., Proslogion II, S. 23.

⁸⁷Ebd., Proslogion II, S. 23.

⁸⁸Ich beziehe mich an dieser Stelle auf die erste Fragestellung unter „Fragen und Übungen“ in *Einführung in die Religionsphilosophie* Vgl. Löffler, *Religionsphilosophie*, S. 117

faktischen Welt. Es ist ein Realding und somit empirischen Untersuchungen zugänglich. Dasjenige, „über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“⁸⁹, ist allerdings nicht, wie das Gemälde des Malers, als Realding, das man untersuchen könnte, verfügbar. Man könnte also anzweifeln, ob es sich beim gewählten Beispiel des Malers, das der Illustration des Toren dienen soll, überhaupt um einen Vergleich handeln kann, der zur Veranschaulichung dienlich ist; man könnte annehmen, dass das Beispiel des Malers nicht viel eher eine davon abweichende Situation beschreibt.

Ein weiterer Punkt, der sich als nicht ganz unproblematisch darstellt, bezieht sich auf das vom Toren Gedachte. Anselm gibt keinen Hinweis und kein Kriterium, mit deren Hilfe man die Wahrheit bzw. die Richtigkeit der Verstandesinhalte feststellen könnte. Anselm geht davon aus, dass nur im Verstand sein kann, was auch als wirklich gedacht werden kann. Löffler weist darauf hin, dass dies in manchen Situationen nicht problembehaftet ist⁹⁰, etwa, wenn jemand über etwas von ihm Erlebtes, zum Beispiel die letzte Weihnachtsfeier, oder ihm Bekanntes, etwa seine Tochter, die in Japan studiert, nachdenkt.

Die Sache verhält sich aber völlig anders, wenn jemand Dinge denkt, die in der Realität nicht existieren. Alles Gedachte findet sich nach Anselm dinglich im Verstand wieder. Die Dummheit des Toren würde nicht soweit reichen, dass er etwa einen gedachten „goldenen Berg“⁹¹ als in der Wirklichkeit existierend ansehen würde, auch wenn er die Wortfolge „goldener Berg“ versteht. Was aber, wenn jemand ein fünfseitiges Quadrat denkt? Winfried Löffler stellt die Frage nach dem Gegenstand, den derjenige in diesem Falle in seinem Verstande hätte.⁹² Die Vermutung, den gesamten Rest der Welt mit Ausnahme des fünfseitigen Quadrats, scheint Winfried Löffler unplausibel.⁹³ Die Theorie, dass derjenige, der ein fünfseitiges Quadrat denkt, zwar einen Gegenstand in seinem Verstand habe, von dem er aber selbst aussage würde, dass es Dinge dieser Art nicht in Wirklichkeit gebe, wird nach Löffler in der Literatur überwiegend abgelehnt.⁹⁴ Die Ablehnung dieser Theorie sieht Löffler einerseits in der Widersprüchlichkeit des gedachten Dinges, die „dem Nichtwiderspruchsprinzip“⁹⁵ entgegenstehen würde. Die Widersprüchlichkeit sei zum einen dadurch gegeben, dass keine klare Aussage über die Existenz oder die Nicht-

⁸⁹Canterbury, *Proslogion*, Proslogion II, S. 23.

⁹⁰Vgl. Löffler, „Anselm von Canterbury“, S. 150.

⁹¹Ebd., S. 150.

⁹²Vgl. ebd., S. 151.

⁹³Vgl. ebd., S. 151.

⁹⁴Vgl. ebd., S. 151.

⁹⁵Ebd., S. 151.

existenz solch gedachter Dinge getroffen werden könne, zum anderen aber auch dadurch, dass diesen Verstandesinhalten widersprüchliche Eigenschaften – Löffler erwähnt hier ein „rundes Dreieck“⁹⁶ – zugeschrieben würden. Andererseits setzt nach Löffler diese Theorie auch die Unmöglichkeit einer leeren Referenzmenge, auf die derart widersprüchliche Gedankendinge verweisen würden, voraus. Gaunilos Argument gegen den Anselmschen Ansatz weist nach ihm in diese Richtung.⁹⁷

Nach Löffler hätte Anselm der Möglichkeit von „leeren Sprachhülsen“⁹⁸ zugestimmt. Allerdings würden diese keine Entsprechung im Verstand in Form eines Gegenstandes haben, „außer vielleicht einem unbestimmten Gefühl der Ergriffenheit oder des Unbehagens“⁹⁹. Für gewichtigere gefühlte Verstandesinhalte, wie beispielsweise „[die] Gerechtigkeit, [die] Liebe oder [die] Wahrheit“¹⁰⁰, wäre, so Löffler, Anselm von etwas Existierendem, dem Wesen oder der Idee dieser Dinge nach im Verstand, ausgegangen. Die Voraussetzungen Anselms zu teilen ist nach Winfried Löffler notwendig, wenn man Anselms Argument nicht ablehnen möchte.¹⁰¹

2.6.2 Der Anselmsche Gott

Wie kann man ausschließen, dass es sich beim Anselmschen Gottesverständnis nicht um das oben erwähnte fünfseitige Quadrat handelt? Bestünde die Möglichkeit, dass der Gottesbegriff Anselms Widersprüche miteinschließt? Was garantiert – Descartes würde sagen – die transparente Wahrheit für den Anselmschen Gottesbegriff?

Schon Gaunilo erwähnt Bedenken, ob das gesprochene und als gehört verstandene Wort eine hinreichende Bedingung darstellt, um Existenz in der wirklichen Welt zu gewährleisten. Zum einen äußert er Bedenken, ob der von Anselm gebrachte Vergleich des Malers in der von Anselm beabsichtigten Art und Weise hilfreich sei. In dem Malerbeispiel ist nach Gaunilo ein zeitlicher Faktor gegeben. Der Maler hat demnach sein noch nicht angefertigtes Gemälde zuerst als Ding im Verstand, das Verstehen, „d.h. durch Wissen begreife[n]“¹⁰², folge zeitlich danach. Erst das Erfassen durch den Verstand, also der in

⁹⁶Löffler, „Anselm von Canterbury“, S. 150.

⁹⁷Vgl. ebd., S. 151.

⁹⁸Ebd., S. 152.

⁹⁹Ebd., S. 152.

¹⁰⁰Ebd., S. 152.

¹⁰¹Vgl. ebd., S. 152.

¹⁰²Canterbury, *Proslogion*, S. 79.

seiner Darstellung zeitlich zweite Schritt, ermögliche es, „durch ein unbezweifelbares Argument“¹⁰³ zu der Gewissheit des Daseins Gottes zu gelangen als desjenigen, worüber hinaus Größeres nicht denkbar ist. In der zeitlich früheren Situation wäre nach Gaunilo das Dasein Gottes auch als nichtexistierend denkbar, außerdem wäre, wie oben erwähnt, keine Handhabe für die Unterscheidung von wahren und falschen Verstandesinhalten gegeben. Nach Gaunilo bildet das noch nicht gemalte Bild des Malers in der Form einer „künstlerischen Idee [...] eine[n] Teil seines Verstandes.“¹⁰⁴ In diesem Argument Gaunilos klingt der Ansatz René Descartes’ aus seiner zweiten Meditation an, in der er den Denkinhalt, welcher auch falsch sein kann, vom Akt des Denkens, welcher in jedem Falle wahr ist, unterscheidet. Gaunilo formuliert: „[Es] ist [...] bei allem, was – gehört oder gedacht – vom Verstand als wahr aufgefasst wird, ohne Zweifel eines, dass es wahr ist, etwas anderes aber ist der Verstand selber, mit dem es erfasst wird.“¹⁰⁵ Nach Gaunilo ist es im Unterschied zu dem noch nicht gemalten Bild nicht möglich, Gott als gedachten Inhalt in seinem Verstand zu haben.

Da ich nach Gaunilo Gott nicht denken kann, ist es für ihn auch ausgeschlossen, ihn als in der faktischen Welt existierendes Wesen zu denken. „Denn ich kenne weder die Sache selbst, noch kann ich sie aus einer anderen, ähnlichen, erraten, da ja auch du behauptest, sie sei so, dass es keine geben könne, die ihr ähnlich ist.“¹⁰⁶

Anselm macht in seiner Entgegnung auf Gaunilos Einwand auf eine gewissermaßen hierarchische Beziehung, in der die Dinge zueinander stehen, aufmerksam, mit Verweis auf das erste Kapitel im *Monologion*, wo er dies näher darstellt. Dort fragt Anselm, ob man auf Grund der Vielfalt der Dinge auf ein einziges Ding schließen kann, von dem die anderen Dinge ihre Eigenschaften beziehen. Er entfaltet dies anhand der Frage, woher das Gute in den Dingen stamme. „Da [...] alle guten Dinge, wenn sie miteinander verglichen werden, entweder gleich oder ungleich gut sind, ist es notwendig, daß alle durch etwas gut sind, das als dasselbe in den verschiedenen guten Dingen verstanden wird.“¹⁰⁷ Ein Höchstes unter allen guten Dingen erschließt sich, da „kein Gut, das durch ein anderes gut ist, [...] gleich oder größer [ist] als das Gut, das durch sich selbst gut ist.“¹⁰⁸ Gewissermaßen analog dazu meint Anselm in seiner Erwiderung auf Gaunilos Einwand,

¹⁰³Canterbury, *Proslogion*, S. 79.

¹⁰⁴Ebd., S. 79.

¹⁰⁵Ebd., S. 81.

¹⁰⁶Ebd., S. 81.

¹⁰⁷Canterbury, *Monologion*, S. 43.

¹⁰⁸Ebd., S. 43f.

dass von den denkbaren Dingen, über welche hinaus Größeres gedacht werden kann und denen auch Gaunilo ihr Vorhandensein als Verstandesdinge zubilligen würde, auf dasjenige, „über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“¹⁰⁹, geschlossen werden könne. Dass die Wortfolge „über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“ zumindest dem Wortlaut nach verstanden werden muss, versucht er anhand mehrerer Beispiele zu verdeutlichen. So sei es beispielsweise möglich, das Wort „unaussprechlich“ auszusprechen“¹¹⁰ oder dass „[der Ausdruck] ‚undenkbar‘ gedacht werden kann“¹¹¹, auch wenn in beiden Fällen dasjenige nicht erfasst werden kann, wofür die Worte stehen, was ihnen „entspricht“¹¹².

Nach dem Anselmschen Verständnis sind alle Dinge hierarchisch geordnet. Wenn man diese Konzeption als eine Menge ansieht, taucht eine Widersprüchlichkeit auf, was das vollkommenste Ding betrifft. Es ist nicht eindeutig klar, ob dieses höchste Ding noch ein Element dieser Menge ist oder nicht. „Einerseits soll dieses Ding zu dieser Menge gehören, andererseits auch wieder nicht – denn es ist ja das Größte, über das hinaus es dann nichts mehr Größeres gibt.“¹¹³ Wenn sich die Menge „derjenigen Dinge, ,über die hinaus Größeres denkbar ist““¹¹⁴, nicht widerspruchsfrei konstruieren lässt, dann bestünde die Möglichkeit, dass „auch ihre Komplementärmenge (die nur Gott [bzw. mehrere gleich große Götter] enthielte)“¹¹⁵ nicht ohne Widerspruch gebildet werden könnte. Eine Schlussfolgerung, in der man einen Widerspruch in der Konzeption Gott entdecken könnte.¹¹⁶

Die Widersprüchlichkeit der Mengenkonstruktion hat aber nicht das Gewicht, das man ihr vielleicht beimessen würde. Esther Ramharter weist darauf hin, dass Anselm selbst auf zweifache Weise von Gott spricht.¹¹⁷ Einerseits bezeichnet er Gott im *Proslogion II* als dasjenige, „über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“¹¹⁸, andererseits erwähnt er Gott im *Proslogion XV* als „etwas Größeres, als gedacht werden kann“¹¹⁹. Der Anselmsche Gott weist auch ohne Umweg über die Mengentheorie eine Widersprüchlich-

¹⁰⁹Canterbury, *Proslogion*, S. 113.

¹¹⁰Ebd., S. 115.

¹¹¹Ebd., S. 115.

¹¹²Ebd., S. 115.

¹¹³Löffler, „Anselm von Canterbury“, S. 154.

¹¹⁴Ebd., S. 155.

¹¹⁵Ebd., S. 155.

¹¹⁶Vgl. ebd., S. 155.

¹¹⁷Vgl. Ramharter, „Zeichen und Gottesbeweise“, S. 245.

¹¹⁸Canterbury, *Proslogion*, S. 23.

¹¹⁹Ebd., S. 49 (Hervorhebung von mir).

keit auf, er ist „sowieso selbstwidersprüchlich in einem gewissen Sinn.“¹²⁰ Esther Ramharter betont, dass das Problem darin bestehe, dass „dasjenige, über das hinaus ...“ nicht als logisches Objekt behandelt wird, sondern dass aus seiner „inneren Struktur“¹²¹ die Existenz in der faktischen Welt gefolgert wird.¹²²

Die Ansicht, dass Existenz einen notwendigen Teil der Vollkommenheit Gottes darstellt, teilt dann im siebzehnten Jahrhundert René Descartes in seiner 1641 erschienen Schrift *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* mit Anselm von Canterbury. In diesem Punkt gleichen sich die Argumentationen beider Denker. Auch für Descartes ist Existenz notwendiger Teil der Vollkommenheit Gottes. Nichtexistenz wäre ein Mangel an Vollkommenheit, was einen Widerspruch in der Konzeption des vollkommensten Wesens darstellen würde. Aus diesem Grund hat dann später Leibniz zu beweisen versucht, dass Gott ausschließlich positive Vollkommenheiten, Leibniz nennt es Perfektionen, zukommen können.

¹²⁰Ramharter, „Zeichen und Gottesbeweise“, S. 245.

¹²¹Ebd., S. 245.

¹²²Vgl. ebd., S. 245.

3 René Descartes. Auf dem Weg zu Gott und zu den Dingen

Mehr als fünfhundertfünfzig Jahre nach der schriftlichen Niederlegung des Gottesbeweises im *Proslogion* durch Anselm von Canterbury formuliert René Descartes (1596 - 1650) sein ontologisches Argument in der Schrift *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* im Jahr 1641. Genau genommen führt Descartes drei Gottesbeweise. Einen aposteriorischen in der dritten Meditation und zwei Varianten des ontologischen Gottesbeweises in der fünften Meditation. In dieser Arbeit werden zwei weitere in einem eigenen Abschnitt dargestellt.

Auf Grund der Radikalität seiner Fragestellung über die Grundlagen und Voraussetzungen seiner Überlegungen Gott betreffend einerseits und der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis überhaupt andererseits gilt Descartes als Reformator der Wissenschaften. Um unbezweifelbare Gewissheit zu erlangen, geht René Descartes reduktionistisch vor. Er versucht alles, was sich seiner Untersuchung zufolge als ungewiss herausstellt, zu eliminieren. Er erhebt den Zweifel zur Methode, um zu sicherer Erkenntnis zu gelangen.

In den *Meditationen* versucht Descartes zwei Hauptfragen näher zu untersuchen. Neben der Existenz Gottes geht es ihm um die Unsterblichkeit der Seele oder darum, „daß die menschliche Seele nicht mit dem Körper untergeht“¹²³, wie er in der Widmung der *Meditationen* formuliert. Auch wenn Descartes nicht von seiner eigenen Unfehlbarkeit ausgeht, so erhebt er doch den Anspruch auf Klärung obiger Fragen in einer Weise, die derart einleuchtend sein müsse, dass niemand auf der Welt diese zurückweisen könne.¹²⁴

Descartes stellt ebenfalls den Anspruch, die Argumente für die Nichtexistenz Gottes der Atheisten zu entkräften, da diese Argumente, seiner Meinung nach, auf der Vermenschlichung Gottes beruhten. Gott werde von den Atheisten mit menschlichen Eigenschaften

¹²³René Descartes. *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hrsg. von Lüder Gäbe. Hamburg: Meiner, 1993, S. 1.

¹²⁴Vgl. ebd., S. 5.

– Descartes nennt sie „Affekte“¹²⁵ – bedacht oder menschliche Fähigkeiten würden zu gottähnlichen gesteigert, was beides für ihn nicht zulässig ist.

Gedanken über die Methode des richtigen Verstandesgebrauchs hat Descartes schon im Jahr 1637 veröffentlicht, allerdings nicht unter seinem Namen, sondern anonym.¹²⁶

Das Cartesische ontologische Argument wird in der fünften Meditation gebracht. Da es jedoch für das Verständnis des Argumentes notwendig ist, die Überlegungen von René Descartes auf dem Weg dorthin miteinzubeziehen, soll im Folgenden kurz auf den Inhalt der sechs Meditationen eingegangen werden. Diese Meditationen sind außerdem derart gestaltet, dass sie aufeinander aufbauen und immer wieder aufeinander Bezug nehmen.

3.1 Gewissheit durch Zweifel. Der lange Weg zu Gott

Gewissheit sieht Descartes in der Befreiung von Ungewissem in der menschliche Erkenntnis und deren Voraussetzungen. Er erwähnt diesbezüglich, dass auch er bis zu seinen *Meditationen* manch falsche Voraussetzungen, nämlich die Annahme der Vermittlung von unbezweifelbarer Wahrheit durch die Sinne, für seine Schlüsse hat gelten lassen. Die Befreiung durch den Zweifel besteht für Descartes in der Überwindung von Vorurteilen und sinnlichen Einflüssen auf den Verstand. Das Ziel seiner Untersuchungen – mit der Anwendung des Zweifels als Methode – ist es, zu unbezweifelbaren Wahrheiten, die jeden Menschen überzeugen, zu gelangen. Diese angestrebte Überzeugungskraft liegt für Descartes in der Transparenz der Erkenntnis, um die er sich bemüht.

René Descartes geht in seinem Befreiungsverfahren schrittweise vor. Seiner Ansicht nach gelangt man, wenn man schrittweise alles Zweifelhafte weglässt, notwendigerweise zu Wahrem, welches nicht mehr bezweifelbar ist. Die Gewissheit der Wahrheit liegt für René Descartes in den einfach(st)en Dingen.

Descartes ist sich der Radikalität seines Unternehmens bewusst. Er strebt einen generellen Neubeginn philosophischen Denkens an, indem er sogar die Grundlagen seiner eigenen Überlegungen neu überdenkt und diese vermittels seiner Methode des Zweifels

¹²⁵Descartes, *Meditationen*/Gäbe, S. 9.

¹²⁶Vgl. René Descartes. *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*/Bericht über die Methode die Vernunft richtig zu führen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu erforschen. Hrsg. von Holger Ostwald. Stuttgart: Reclam, 2001, Anhang, S. 149.

auf unbezweifelbare Wahrheit überprüft. Er ist um ein unumstößliches und beständiges Fundament der Wissenschaften bemüht. Auf diesem festen Fundament versucht er dann gleichsam das Gebäude der Philosophie neu zu errichten.

Die ersten drei Meditationen bestehen in einer Reduktion. Descartes verwirft seine früheren Ansichten und reinigt diese von zweifelhaften Erkenntnissen, bis er auf eine sichere, über allen Zweifel erhabene Erkenntnis stößt, von der aus er dann weitere Untersuchungen anstellen kann.

In der ersten Meditation arbeitet Descartes die Gründe und Voraussetzungen seiner bisherigen Annahmen heraus, welche sich ihm nun als äußerst zweifelhaft und somit als nicht mehr haltbar darstellen. Er versucht festzustellen, woran generell gezweifelt werden kann.

Es stellt sich in diesem Zusammenhang das schwierige Thema der Erkenntnisvermittlung. Descartes weist auf die Möglichkeit der Täuschung hin, der wir bei der Vermittlung von Erkenntnis durch die Sinne ausgesetzt sind. Auf der anderen Seite sind es gerade die Sinne, die Erfahrung zuallererst ermöglichen. Seine früheren Annahmen, dasjenige als wahr zu erachten, das „entweder von den Sinnen oder vermittelt durch die Sinne erhalten“¹²⁷ wird, lässt sich also zu Beginn seiner Untersuchungen nicht gänzlich negieren. Die Gewissheit des eigenen Körpers in Frage zu stellen gleicht nach René Descartes den Vorstellungen, denen wahnsinnige Menschen anheimfallen, wenn diese der festen Überzeugung sind, dass Sachverhalte anders seien, als sie es tatsächlich sind. So etwa in dem von ihm angeführten Beispiel derer, die sich „in Purpur gewandet, während sie doch nackt sind“¹²⁸ glauben. Descartes sieht Menschen, die sich auf diese Art und Weise verhalten, als krank im Geiste an. Er kommt zu der Erkenntnis, dass es ihm im Schlaf, wenn er träumt, ähnlich ergeht wie den wahnsinnigen Menschen, wenn sie wach sind. Im Traum ist es möglich, dass die Gewissheit, etwa der eigenen Hände, nicht mehr gegeben ist.

Es stellt sich für ihn als unmöglich dar, aufgrund äußerer Anzeichen den Zustand des Träumens vom Zustand des Wachseins eindeutig zu unterscheiden. Nach Descartes ent-

¹²⁷René Descartes. *Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Hrsg. von Christian Wohlers. Hamburg: Meiner, 2009, Meditation I, S. 20.

¹²⁸Ebd., Meditation I, S. 20.

stehen die Bilder, die mir im Traum erscheinen, in starker Anlehnung an sinnvermittelte Bilder, wenn ich wach bin. Descartes spricht hier von „Abbilder[n] wahrer Dinge“¹²⁹.

Diese Abbildtheorie ist aber nicht haltbar, wenn ein Maler etwas gänzlich Neues, völlig Unbekanntes malt, da ja in diesem Fall kein Urbild gegeben sei, von dem dann anschließend ein Abbild entstehen könnte. Für Descartes ist in diesem Fall die letzte Instanz von Wahrem dasjenige, wodurch die Darstellung des Malers erfolgt, die Farbe, mit der er dieses Unbekannte darstellt.

Dies bringt ihn zu der Unterscheidung von kontingenten empirischen Wahrheiten und „universelle[n] Allgemeinheiten“¹³⁰. Diese Allgemeinheiten garantieren für Descartes auch die Wahrheit der Kategorien. Zu ihnen zählt er „die körperliche Natur im allgemeinen und deren Ausdehnung“, „die Gestalt der ausgedehnten Dinge“, „die Quantität bzw. deren Größe und (An-)Zahl“, den „Ort“ und „die Zeit“¹³¹.

Daraus ergibt sich für Descartes ein Unterschied in der Verlässlichkeit von empirischen Wissenschaften und mathematischen Wissenschaften. Wissenschaften, die bloß die Beobachtung von Gegenständen zu ihrem Inhalt haben – zu ihnen zählt er mit Verweis auf andere Wissenschaften dieser Art „die Physik, die Astronomie [und] die Medizin“¹³² –, sind für ihn problematisch. Man kann sie anzweifeln. Mathematische Wissenschaften hingegen, wie „die Arithmetik [und] die Geometrie“¹³³, garantieren für ihn Sicherheit in der Erkenntnis, da sie sich nicht wie die empirischen Wissenschaften mit zusammengesetzten Dingen befassen, sondern „die einfachsten und allgemeinsten Dinge abhandeln“¹³⁴. Es ist hier auch nicht von Belang, ob die untersuchten Dinge tatsächlich in der Realität existieren. Die Wahrheit der allgemeinsten und einfachsten Dinge – Descartes wird sie später Substanzen nennen – ist weltunabhängig. Für ihn bestätigt sich dies in der Tatsache, dass von ihm durchgeführte Rechenaufgaben das gleiche Ergebnis lieferten, unabhängig davon, ob er wache oder träume. Das Gleiche gilt für ihn für geometrische Figuren. Auch wenn er ein Quadrat träume, so hat dieses in jedem Fall vier Seiten.

Descartes unterzieht in einem weiteren Schritt sogar seine eigene Überzeugung eines allmächtigen Schöpfergottes der Radikalität seines Zweifels. Dabei geht er von folgender

¹²⁹Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation I, S. 21.

¹³⁰Ebd., Meditation I, S. 21.

¹³¹Ebd., Meditation I, S. 22.

¹³²Ebd., Meditation I, S. 22.

¹³³Ebd., Meditation I, S. 22.

¹³⁴Ebd., Meditation I, S. 22.

Annahme aus: Vielleicht bilde ich mir alles nur ein. Was, wenn alles nur Einbildung ist, und ich lediglich zu wissen glaube, wie ein Mensch, der über Dinge urteilt, die er zu verstehen meint, wobei er nicht einmal sein eigenes Unverständnis begreift?

Der Konzeption eines guten und allmächtigen Gottes würde es allerdings widersprechen, mich einer permanenten Täuschung auszusetzen. Dass ich mich aber gelegentlich täusche, das ist evident und bewiesen. Descartes gibt in diesem Zusammenhang einen ersten Hinweis auf die Unverträglichkeit der Eigenschaften, die in diesem Falle Gott zugesprochen würden. Wenn sie zeitgleich oder permanent zutreffen würden, wäre Gott vergleichbar mit einem fünfseitigen Quadrat. Diese Eigenschaften als Konjunktion würden einen unauflösbaren Widerspruch beinhalten.

Descartes unterwirft auch seine „gewohnten Meinungen“¹³⁵, die zwar unsicher sind, aber auch „glaubhafte Ansichten“¹³⁶ beinhalten, von denen es vernünftig ist, sie zu vertreten, seinem radikalen Zweifel. Er beschließt, nichts von alledem gelten zu lassen, und hält sie in diesem Gedankenexperiment allesamt für falsch.

In der Folge geht er, um den unauflösbaren Widerspruch in der Konzeption Gottes aufzulösen, von der Annahme eines betrügenden Gottes in der Form eines bösen Geistes aus. Ein Wesen, das zwar über Attribute wie Allmacht verfügt, aber sich das Ziel gesetzt hat, ihn in allem zu täuschen. Diese Konzeption eines Täuschergottes führt Descartes zu der Annahme, dass alles außerhalb von ihm selbst Einbildung sei. Selbst sein Körper, der materielle Anteil seines Ichs, wird als Teil dieser Täuschung angenommen. Descartes unterzieht, wie erwähnt, selbst seine Überzeugung der Existenz eines Schöpfergottes dem Zweifel. Um dem Pfad der Gewissheit zu folgen, beschließt René Descartes, nicht Gott als den Ursprung der Wahrheit anzusehen, sondern einen allmächtigen bösen Geist, der sich zum Ziel setzt, ihn in allem zu täuschen. Der Ausgangspunkt seiner Untersuchungen soll eine Traumwelt sein, in der nichts ist, wie es scheint; sogar sich selbst konzipiert René Descartes als eine Entität ohne Sinnesvermögen, ohne Körper und Gliedmaßen. Descartes erachtet alles als falsch, was ihm augenscheinlich entgegentritt.

¹³⁵Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation I, S. 23.

¹³⁶Ebd., Meditation I, S. 23.

3.2 Die Suche nach dem Ich

In der zweiten Meditation setzt Descartes sein Konzept der Verneinung von allem bisher als bekannt Angenommenem fort. Er erachtet alles als falsch, was ihm, vermittelt durch die Sinne, entgegentritt. Er verneint nicht nur die Existenz seines Körpers, wie in der ersten Meditation, sondern er setzt zusätzlich noch alle Sinneskräfte und die Kategorien als falsch an.

Zweifelsohne bin ich selbst also, wenn er mich täuscht; und er möge mich täuschen, soviel er kann, niemals wird er bewirken, daß ich nichts bin, solange ich denken werde, daß ich etwas bin; so daß schließlich, nachdem ich es zur Genüge überlegt habe, festgestellt werden muß, daß dieser Grundsatz *Ich bin, ich existiere*, sooft er von mir ausgesprochen oder durch den Geist begriffen wird, notwendig wahr ist.¹³⁷

Die Frage: Wer bin ich? versucht Descartes mit einem Rückgriff auf frühere Überzeugungen zu untersuchen. Diese Frage steht stellvertretend für die Frage nach dem Menschen im Allgemeinen. Descartes war in früheren Zeiten der Ansicht, dass der Mensch oder das Ich aus der Zusammenfügung eines Körpers – er vergleicht die Zusammensetzung der einzelnen Körperteile mit einer Maschine¹³⁸ – und der Seele bestehe. Was allerdings genau unter dem Begriff Seele zu verstehen sei, hat Descartes bei seinen früheren Untersuchungen nicht weiter verfolgt, sie kam ihm als etwas „Winziges“¹³⁹ vor, das in seinen Körper gewissermaßen eingedrungen sei, eine Art feinstoffliches Innenleben der Glieder seines Körpers, etwas, das wie „feine [...] Luft“¹⁴⁰ durch seinen Körper strömt. Descartes vergleicht sie mit „dem Wind oder dem Feuer oder dem Äther“¹⁴¹.

Durch das Verfahren der Subtraktion alles Bezweifelbaren von dieser früheren Ansicht ergibt sich sein neues Verständnis von sich selbst. Die reformierte Sichtweise Descartes' schließt alle materiellen Dinge aus. Nach seiner neu gewonnenen Erkenntnis lässt sich alles bis auf das Denken von seinem Ich getrennt vorstellen. Das Vermögen des Denkens hingegen lässt sich nicht getrennt von seinem Ich denken. Es stellt die für ihn erste

¹³⁷Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation II, S. 28.

¹³⁸Vgl. ebd., Meditation II, S. 29.

¹³⁹Ebd., Meditation II, S. 29.

¹⁴⁰Ebd., Meditation II, S. 31.

¹⁴¹Ebd., Meditation II, S. 29.

sichere Seinsbestimmung dar. „Ich bin ein wahres und wahrhaftig existierendes Ding; welcher Art Ding aber? Ich sagte es bereits, ein denkendes.“¹⁴²

René Descartes kommt zu der Erkenntnis, selbst wenn er einer durch den erwähnten bösen Geist permanent herbeigeführten Täuschung unterliegen sollte, sei gerade sie es, welche ihn seiner Existenz mit Gewissheit versichere. Er mag noch so sehr getäuscht werden, es ist immer er selbst, der dieser Täuschung unterliegt. Selbst angenommen, er sei ein körperloses Wesen, ist es Descartes selbst, der denkt. An dieser Gewissheit kann auch Gott, konzipiert als böser Geist, der stets nur täuscht, nichts ändern.

René Descartes kommt zu dem Schluss, dass der obige Satz immer wahr ist, und das mit Notwendigkeit. Es könne also mit Sicherheit behauptet werden, dass er, als denkendes Wesen existiere, auch wenn die Existenz seines Körpers noch ungewiss sei.

Mit dem Denken verhält es sich nach Descartes ähnlich wie mit dem Zweifeln. Die Objekte, die er denkt, die Inhalte seines Denkens, müssten nicht der Wahrheit entsprechen, sie könnten auch falsch sein. Aber die Tatsache, dass er denkt, der Akt des Denkens, könne nicht falsifiziert werden, er sei unbezweifelbar wahr.

3.3 Auf sinnvermittelte Eigenschaften ist kein Verlass

Bei der Untersuchung von Dingen, die allgemein als deutlich erkennbar gelten, den Körpern, zeigt Descartes auf, dass dieses Erkennen nur innerhalb bestimmter Grenzen möglich ist. Als Beispiel zur Verdeutlichung wählt er Wachs.

Die einem Wachsgegenstand im Zustand der Erstarrung zugeschriebenen Eigenschaften ändern sich, wenn man ihn erwärmt. Was Wachs ist, erklärt uns die Aufzählung von Eigenschaften nicht. Im harten Zustand lässt sich durch Aufzählung der Eigenschaften nicht nur Wiedererkennbarkeit erlangen, sondern Wachs lässt sich auch eindeutig beschreiben, so dass Wachs von allen anderen Dingen eindeutig abgegrenzt und unterschieden werden kann. Verändert sich aber sein Zustand, erwärmt man das Wachs, dann werden erwähnte Beschreibungen nicht mehr dazu führen, den beschriebenen Gegenstand als Wachs zu identifizieren. Trotzdem würden wir den nunmehr verformten Gegenstand, der nicht oder nicht mehr über zuvor in beschriebener Form angeführte Ei-

¹⁴²Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation II, S. 30.

enschaften verfügt, mit Wachs betiteln. Descartes schließt daraus, dass das, was unter Wachs verstanden wird, nicht durch die Sinne begreifbar ist.

Die Eigenschaften, die wir Wachs, wie es uns durch die Sinne vermittelt entgegentritt, zuschreiben, sind für Descartes nicht ausreichend, um zu bestimmen, was Wachs ist. Das, was Wachs ist, geht nicht auf in einer möglichst vollkommenen Beschreibung der durch die Sinne vermittelten Eigenschaften. Das Wachs selbst ist keine Eigenschaft, auch nicht die Summe seiner Eigenschaften, „sondern ein Körper, der mir kurz zuvor mit jenen hervorstechenden Eigenschaften erschien, und nun mit davon verschiedenen“¹⁴³. Subtrahiert man alle Eigenschaften von dem Ding Wachs, so bleibt nach Descartes nur das Ausgedehnte, das „Biegsame“¹⁴⁴ und das „Veränderliche“¹⁴⁵.

Die Vorstellung von Wachs sei zu umfassend, zu ungenau, allein schon auf Grund der verschiedenartigen Gestalt, die es annehmen kann. Descartes kommt zu dem Schluss, dass „allein [durch den] Einblick des Geistes“¹⁴⁶ erkannt werden kann, was Wachs ist.

Die Erkenntnisse, die das Beispiel des Wachses ermöglichten, ließen sich auch auf alle anderen Körper außerhalb anwenden. Durch die Erkenntnis, dass diese Körper nur denkend erkannt werden könnten, kommt Descartes zu dem Schluss, dass es am leichtesten sei, seinen eigenen Geist zu erkennen.

„[S]o erkenne ich sehr genau, daß nichts leichter oder auch evidenter von mir erfaßt werden kann als mein Geist.“¹⁴⁷

3.4 Was wahr ist

Das Ich als denkendes Ding vereint laut René Descartes in seinem Geist die sinnliche Wahrnehmung der Außenwelt vermittels „gedankliche[r] Zugriffe (modi[s] cogitandi)“¹⁴⁸.

In der dritten Meditation formuliert René Descartes, ausgehend von seinen davor erlangten Erkenntnissen, seinen Begriff von Wahrheit. Wahr ist demnach dasjenige, was

¹⁴³Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation II, S. 34.

¹⁴⁴Ebd., Meditation II, S. 34.

¹⁴⁵Ebd., Meditation II, S. 34.

¹⁴⁶Ebd., Meditation II, S. 35.

¹⁴⁷Ebd., Meditation II, S. 37.

¹⁴⁸Ebd., Meditation III, S. 39.

klar und deutlich eingesehen wird: „Und somit glaube ich bereits als allgemeine Regel aufstellen zu dürfen, daß alles das wahr ist, was ich ganz klar und deutlich einsehe.“¹⁴⁹

Descartes weist darauf hin, dass in früheren Zeiten seiner Untersuchungen erlangte Ergebnisse, die für ihn den Charakter der Gewissheit besaßen, diesem neuen Wahrheitsmaßstab nicht standhalten können, da er den Sinnen Vertrauen schenkte und manches aus Gewohnheit als gegeben erachtete. Mit dem neu erlangten Wahrheitskriterium könne die Außenwelt allerdings nicht (mehr) als mit Bestimmtheit existierend angenommen werden.

Descartes hat in früheren Zeiten gewissermaßen die Anselmsche Position vertreten. Er schloss damals von den Ideen in seinem Verstand auf die Gleichheit oder zumindest Ähnlichkeit realer Objekte. Die Ideen von den Dingen hatten, nach seiner damaligen Annahme, ihren Ursprung in den Dingen, außerhalb seines Geistes. Descartes erkennt nun, dass er genau in diesem Punkt der Täuschung unterlag. Von den Ideen der Dinge auf die reale Existenz der Dinge zu schließen ist mit seinen neuen Erkenntnissen nicht mehr schlüssig.

Mit der Annahme eines Täuschergottes ließen sich nach Descartes aber auch keine mathematischen Wahrheiten, wie etwa $4 + 4 = 8$, aufrecht erhalten. Dies führt ihn zu der Überzeugung, dass erst die Klärung der Gottesfrage eine Klärung der Ungewissheit der Dinge ermöglicht.

Um einen sicheren Pfad zu beschreiten, müsse man nach Descartes zuallererst die Gedanken daraufhin überprüfen, ob diese wahr oder falsch seien. Er versucht eine Ordnung, durch eine Einteilung seiner Gedanken in verschiedene Klassen, zu erreichen. Descartes unterteilt die Gedanken in Ideen und Formen. Ideen sind Bilder. Formen gehen gewissermaßen über die Ideen hinaus. Die Formen werden unterteilt in „*Willensakte*, bzw. *Affekte* [und] *Urteile*“¹⁵⁰.

Wenn Ideen ohne Bezug auf etwas anderes betrachtet würden, bestünde keine Möglichkeit, dass diese falsch sein könnten. (Vorstellen kann ich mir, was ich will.) Auch für den Willen oder die Affekte gelte, dass sie für sich genommen weder wahr noch falsch sein könnten. (Ich kann mir auch Fiktives wünschen. Der Akt des Wunsches erlaubt noch ein

¹⁴⁹Descartes, *Meditationen*/Gäbe, S. 31.

¹⁵⁰Descartes, *Meditationen*/Wohlers, Meditation III, S. 41.

Urteil, ähnlich der Unterscheidung von Denkinhalten und dem Akt des Denkens in der zweiten Meditation.)

Allein die Urteile bieten mir die Möglichkeit der Täuschung, also auch die Möglichkeit der Falsifikation. Nach Descartes besteht der am häufigsten gemachte Fehler beim Urteilen darin, die Ideen der Dinge mit den Dingen selbst als identisch bzw. „nachgebildet“¹⁵¹ anzusehen, also die Ideen mit den Dingen zu verwechseln.

Die Ideen der Dinge unterteilt Descartes in angeborene, erworbene und selbst erzeugte Ideen.¹⁵² Dass es mir verständlich ist, etwa was ein „*Ding*“¹⁵³ oder was „*Wahrheit* [oder] *Denken*“¹⁵⁴ ist, sind mir angeborene Ideen. Ich habe sie „aus meiner eigenen Natur“¹⁵⁵. Die Ideen sinnlicher Wahrnehmungen, wie etwa hören und sehen, haben ihren Ursprung in Dingen außerhalb meiner selbst. Sie zählen zu den erworbenen Ideen. Unter die selbst erzeugten Ideen fallen beispielsweise Fabelwesen oder Marsmenschen. Noch besteht aber keine Klarheit den Ursprung der Ideen betreffend. Man könnte etwa annehmen, alle Idee wären ursprünglich angeboren.

Descartes fragt jetzt nach dem Grund seiner Annahme, dass er den Ideen, die er als den Dingen außerhalb seiner selbst entlehnt ansieht, eine Ähnlichkeit mit den Dingen, denen sie entlehnt sind, zuspricht. Wie kann man auf die Ähnlichkeit der Ideen mit den Dingen außerhalb schließen?

Da sich Ideen öfters gegen meinen eigenen Willen zeigen, sei es nicht möglich, dass sie in einer Abhängigkeit zu mir stehen. Salopp ausgedrückt: Ich kann mir nicht aussuchen, ob ich etwa nackt im Winter unter freiem Himmel friere. Dies bedeutet für Descartes, dass die Ideen, so wie im erwähnten Beispiel die Idee der Kälte, nicht von mir stammen.

Descartes unterscheidet zwischen einem Glauben, der von einem natürlichen Antrieb herührt, und der Erkenntnis, die durch das „Natürliche Licht“¹⁵⁶ ermöglicht wird. Lediglich was mir durch Zweiteres vermittelt wird, ist gewiss und unbezweifelbar, der andere Weg ist für Descartes irreführend und nicht vertrauenswürdig.

¹⁵¹Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation III, S. 42.

¹⁵²Vgl. ebd., Meditation III, S. 42.

¹⁵³Ebd., Meditation III, S. 42.

¹⁵⁴Ebd., Meditation III, S. 42.

¹⁵⁵Ebd., Meditation III, S. 42.

¹⁵⁶Ebd., Meditation III, S. 43.

Dass die Ideen nicht willentlichen Ursprungs sind, lässt aber nicht den Schluss zu, dass sie von den Dingen herrühren. Selbst wenn es sich so verhalten würde, ist damit noch nicht die Ähnlichkeit der Ideen von den Dingen mit den Dingen selbst gegeben.

3.5 Ein anderer Weg

Es gilt nach René Descartes, einen alternativen Weg einzuschlagen, um mit Gewissheit herauszufinden, ob Dinge, deren Ideen in mir sind, auch außerhalb meiner selbst in der faktischen Welt existieren.

Die Ideen als gedachte Zugriffe, Verweise oder Referenzen bieten laut Descartes keine Möglichkeit des Urteils, da sie sich nicht unterscheiden lassen, da sie alle von mir als denkendem Ding stammen. Ihrer Art nach lassen sich die Ideen nicht unterscheiden.

In ihrer Funktion als Repräsentanten von Dingen lasse sich allerdings eine Möglichkeit der Unterscheidung festmachen. Diejenigen Ideen, die Substanzen repräsentieren, enthalten mehr „objektive Realität“¹⁵⁷ oder „einen größeren Bedeutungsgehalt“¹⁵⁸ als diejenigen, die bloße „Modi, bzw. Akzidenzen“¹⁵⁹ oder „nur Zustandsbestimmungen oder zufällige Umstände“¹⁶⁰ repräsentieren.

In dieser Hierarchie der Ideen als Repräsentanten sei diejenige Idee, die mich ein allmächtiges Wesen als Schöpfer von allem, was ist, einsehen lässt, größer als die Idee der Substanzen. Die Idee, die mich Gott als unendliche Entität erkennen lässt, ist größer als alle anderen Ideen, die bloß endliche Substanzen repräsentieren.

Nach Descartes lässt uns die Intuition¹⁶¹ erkennen, dass im Ursache-Wirkung-Prinzip Ursache und Wirkung einander entsprechen müssen. Dem Sachgehalt einer Idee in mir kommt demnach ein Sachgehalt gleicher Größe einer Ursache außerhalb von mir zu. Die Realität einer Wirkung rührt demnach von einer Ursache her, die ebenso über Realität

¹⁵⁷Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation III, S. 44.

¹⁵⁸Descartes, *Meditationen/Gäbe*, Meditation III, S. 35.

¹⁵⁹Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation III, S. 44.

¹⁶⁰Descartes, *Meditationen/Gäbe*, Meditation III, S. 35f.

¹⁶¹Descartes verwendet hier den Ausdruck „das Natürliche Licht“ Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation III, S. 45. John Cottingham verweist in seinem Wörterbuch zu Descartes unter dem Vermerk des Begriffs „natural light“ auf den Begriff „intuition“. John Cottingham. *A Descartes dictionary*. Oxford: Blackwell, 1993, S. 94f

verfügt. Nichts kommt von nichts. Die Ursache ist in Bezug auf ihre Wirkung nicht abwärtskompatibel. Ein Größeres kann nach dieser Konzeption nicht durch ein Kleineres verursacht werden.

Dieses Prinzip stellt für Descartes eine augenscheinliche, transparente Wahrheit dar.^{162,163} Es gilt nicht nur für reale Auswirkungen, also Dinge in der faktischen Welt, sondern auch für Ideen, die lediglich Betrachtungen des Sachgehalts einer Idee darstellen.

Dinge als Auswirkungen können nur einen Anfang haben, wenn sie von einer Ursache bewirkt werden. Diese Ursache muss, gleich der Wirkung oder größer im Sinne von vollkommener, über die Anlagen der Dinge verfügen.

Alles, was einer Idee innewohnt, muss auch in der diese Idee bewirkenden Ursache vorhanden sein. Es ist nicht möglich, dass auf dem Weg von der Ursache zur Wirkung etwas hinzu- oder abhandenkommt. Würde eine Idee über ein Attribut verfügen, welches ihrer Ursache fehlen würde, hätte sie dieses aus dem Nichts. Dies ist aber aus den zuvor angestellten Überlegungen nicht möglich bzw. stellt einen Widerspruch dar.

Selbst wenn meine Idee nur die Betrachtung der Bedeutung von Dingen beinhaltete, so beinhalteten die Ursachen dieser Ideen mehr als die bloße Bedeutung der Begriffe.

Die Natur der Ideen besteht laut Descartes in der objektiven Realität, d.h. sie betrachten einen Zustand jenseits der Vergegenständlichung. Die Natur der Ursachen hingegen besteht aus einer formalen Realität, d.h. einer Vergegenständlichung.

Daraus folgt, dass die objektive Realität, also eine nicht vergegenständlichte Realität, in den Ideen auf eine Ursache, in der diese Realität formal besteht, verweist, d.h. vergegenständlicht vorliegt. Aus diesem Grund ist es nicht möglich, dass eine Idee ihrem Sachgehalt nach Vollkommeneres oder Größeres beinhaltet als ihre Ursache.

Aus dem Verhältnis von Ursache und Wirkung ergibt sich: Wenn ich eine Idee in mir habe, deren objektive Realität so groß ist, dass sie mich als Ursache übersteigt, muss folglich die Ursache dieser großen Idee verschieden von mir sein, folglich in einem Ding außerhalb von mir liegen.

¹⁶²Vgl. Descartes, *Meditationen/Gäbe*, Meditation III, S. 36.

¹⁶³Vgl. Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation III, S. 45.

Mögliche Ideen solcher Größe wären die Idee vom Ich, die Idee von Gott, Ideen von anderen belebten oder unbelebten Dingen, die Idee der Engel, die Idee der Tiere und schließlich auch die Idee von anderen Menschen, die über Ähnlichkeit mit mir verfügen.¹⁶⁴

Descartes geht hier wie gewohnt vor. Zuerst gilt es, alle möglichen Entitäten zu bestimmen, die für seine Untersuchungen in Frage kommen. Danach wird reduktiv untersucht, bis die Möglichkeiten hinreichend eingeschränkt sind, um als Wahrheit gelten zu können.

Die Ideen von anderen Menschen, Tieren oder Engeln können nach Descartes aus den Ideen von mir selbst, aus der Idee, die ich über körperliche belebte oder unbelebte Dinge besitze, und aus der Idee von Gott hergeleitet werden. Sie bedürfen keiner faktischen Beispiele aus der Umwelt.

Die Idee der Körper verfüge nicht über eine mich selbst übersteigende Größe. Ähnlich wie in seinem Wachsbeispiel untersucht Descartes die Ideen nach Wahrheiten. Auch hier stellt sich heraus, dass dasjenige von ihm klar und deutlich erkannt wird, also wahr ist, was den Kategorien entspricht. Klar und deutlich lässt sich an den Ideen der körperlichen Dinge die Größe, die Gestalt, die Lage, die Bewegung erkennen.¹⁶⁵

Was aber vermittels der Empirie erkannt werde, stelle sich mir nur dunkel und verworren, also undeutlich dar. Descartes führt hier als Beispiele unter anderem „Licht und Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke“¹⁶⁶ und alles andere an, was mit „Berührungsqualitäten“¹⁶⁷ zu tun hat. Hier sei es nicht möglich, Wahrheit bzw. Falschheit festzustellen.

Es bestehe aber noch ein anderer Unsicherheitsfaktor, was die Ideen betrifft. Sie hätten das Vermögen, nichts darzustellen, als sei es etwas. Diesen Umstand nennt Descartes „Privation“¹⁶⁸. Es ist mir nicht möglich, das eine durch das Nichtvorhandensein des anderen zu erfassen oder umgekehrt. Es wäre auch möglich, dass beide Qualitäten einen Sachgehalt aufweisen oder keine der beiden. Wenn sich in meiner Idee aber ein Nichts als ein Etwas darstellt, so bekommt Negatives (im Sinne von nicht Vorhandenem) einen positiven (im Sinne von Vorhandenem) Charakter. Dies kann man aber eindeutig als falsch ansehen. Die Ursache falscher Ideen muss nicht außerhalb meiner selbst gesucht werden, ich kann sie allein meiner unvollkommenen Natur zuschreiben.

¹⁶⁴Vgl. Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation III, S. 47.

¹⁶⁵Vgl. ebd., Meditation III, S. 48.

¹⁶⁶Ebd., Meditation III, S. 48.

¹⁶⁷Descartes, *Meditationen/Gäbe*, Meditation III, S. 39.

¹⁶⁸Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation III, S. 48.

Was mir an den Ideen körperlicher Dinge klar und deutlich entgegentritt, was den Kategorien entspricht, kann der Idee, die ich von mir selbst habe, entstammen.

3.6 Die Idee Gottes

„Unter dem Namen *Gott* verstehe ich eine bestimmte unendliche, unabhängige, höchster Einsicht fähige, allmächtige Substanz, von der sowohl ich selbst, als auch alles andere, was es auch sei, geschaffen ist, falls irgendetwas anderes vorhanden sein sollte.“¹⁶⁹

René Descartes führt aus: Auf Grund der Tatsache, dass er selbst eine Substanz sei, habe er die Idee einer Substanz auch einer unendlichen, in sich. Da er aber eine endliche Substanz sei, könne die Idee einer unendlichen Substanz nicht von ihm selbst abstammen. Die Idee einer unendlichen Substanz müsse also eine Ursache außerhalb von ihm haben.

Bei der Idee des Unendlichen in ihm handelt es sich nach Descartes nicht um eine bloße Negation des Endlichen. Die Idee des Unendlichen ist somit keine Privation. Sie ist für Descartes eine wahre Idee, von der er klar und deutlich erkennt, dass sie auf Grund ihrer Unendlichkeit die Idee einer endlichen Substanz an Realität bei weitem übersteigt. Auf Grund dieser Bestimmungen kann die Idee Gottes auch nicht aus dem Nichts entstanden sein. In einem nächsten Schritt definiert Descartes die Idee Gottes als die größte Idee. Sie verfügt über maximale Realität und kann auch an Klarheit und Deutlichkeit von keiner anderen Idee übertroffen werden. Sein Unverständnis als endliches Wesen, was die Unendlichkeit anbelangt, steht für Descartes nicht in einem Widerspruch dazu, sondern ist durch seine Endlichkeit bedingt. Um die Idee Gottes als wahr zu erkennen, bedarf es lediglich seiner Einsicht.

Auch wenn seine Erkenntnis ständig nach Vollkommenheit strebt, so besteht sie nur aus einer potentiellen Unendlichkeit. Es ist nicht möglich, dass sie jemals aktuell unendlich wird. Aktuelle Unendlichkeit kommt lediglich der Idee Gottes zu.

Descartes kommt zu der Erkenntnis, dass die objektive Realität einer Idee lediglich von einem Vergegenständlichten her stammen kann, denn potentielles Sein ist eigentlich nichts.

¹⁶⁹Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation III, S. 49.

Descartes fragt jetzt nach der Möglichkeit der Idee Gottes in sich ohne die Annahme der Existenz Gottes .

3.7 Der mögliche Ursprung meiner selbst

Auf Grund der eigenen Unvollkommenheit ergeben sich für Descartes als Ursache des eigenen Seins das Ich selbst, die Eltern dieses Ichs oder etwas von diesen beiden Ursachen Verschiedenes, aber deren Unvollkommenheiten Teilendes. Da ich nicht vollkommen bin, steht hier die Frage, ob Gott die Ursache meines Seins sein kann, zur Debatte.

Wäre ich mein eigener Schöpfer, wäre ich nicht unvollkommen. Ich hätte mich selbst mit allen Vollkommenheiten bedacht. Mir würde es an nichts mangeln, was aber, wie gezeigt, nicht der Fall ist.

Descartes wirft in diesem Zusammenhang das Problem des Kontinuums auf. Die Zeit ist seiner Meinung nach in unendlich viele Teile unterteilbar, die in keiner Kausalbeziehung zueinander stehen. Wenn es aber nicht so ist, dass ein vergangener Moment einen zukünftigen Moment bedingt, dann existiere ich jetzt nicht mit Notwendigkeit, bloß weil ich davor existiert habe. Diese Überlegung führt ihn zu der Annahme, dass er von einer eigenen Vergangenheit lediglich dann sprechen kann, wenn es eine Ursache gibt, die ihn gewissermaßen jeden Moment neu schöpft oder erschafft. Diese Schöpfungsmomente in Folge stellen für ihn das Am-Dasein-Erhalten dar. Diese Unterscheidung von Erhaltung und Erschaffung ist lediglich in der Vernunft möglich.

Dadurch, dass das Ich aber über keine Kraft verfügt, die garantieren könnte, dass es in einem zukünftigen Moment existiert, dadurch also, dass ich nicht in der Lage bin, mich permanent selbst neu zu erschaffen, kommt Descartes zu der Annahme, dass das Ich von einem ihm verschiedenen Anderen abstammt bzw. seine Existenz von einem Anderen abhängt.

Wenn ich aber von einem anderen unvollkommenen Wesen verursacht bin, aber trotzdem die Idee eines vollkommenen in mir habe, so muss auf Grund der vorherigen Erkenntnisse das Ding, von dem ich abstamme, wenn es auch nicht die Vollkommenheit Gottes besitzt, so doch die Ursache meiner Gottesidee als Idee in sich haben. Letztlich enden diese Überlegungen bei Gott selbst als letzter Ursache. Es besteht nicht die Möglichkeit,

diese Überlegungen ins Unendliche weiterzuführen. Es ist nach René Descartes auch nicht möglich, dass die Vollkommenheit Gottes sich aus verschiedenen Teilvollkommenheiten, die unabhängig voneinander existieren, zusammensetzen lässt. Gott verfügt über Vollkommenheit als Einheit, andernfalls hätte ich nicht die Idee Gottes als Inhaber aller Vollkommenheiten als Einheit in mir.

Die Eltern stellen die Ursache für mich als materielles Ding dar. Sie können aber nicht Ursache für mich als denkendes Ding sein, welches die Idee Gottes in sich hat. Daraus, dass die Idee Gottes in mir ist, lasse sich Gottes Existenz beweisen. Die Idee Gottes ist dem Ich angeboren, wie die Idee seiner selbst.

Dadurch dass Gott alle Vollkommenheiten zukommen, betrügen aber einen Mangel darstellt, kann Gott kein Betrüger sein.

3.8 Gott ist kein Betrüger. Woher der Irrtum?

Die Erkenntnisse aus den davor angestellten Meditationen ermöglichen, das Denken auf rein dem Verstand einsichtige Entitäten, abseits materieller Gegebenheiten, zu konzentrieren. Es geht Descartes jetzt darum, von der Erkenntnis Gottes zu Erkenntnissen der übrigen Dinge zu gelangen. Bis zu diesem Zeitpunkt steht deren Existenz noch in Frage.

Gott kann unmöglich ein Täuschergott sein, wie in der dritten Meditation schon dargelegt wurde. Gott ist vollkommen, Betrug würde einen Mangel darstellen, darum kann Gott kein Betrüger sein.

Wie alles andere so ist mir auch mein Urteilsvermögen von Gott gegeben. Da Gott aber kein Täuscher ist, kann auch ich nicht irren, vorausgesetzt ich verwende mein Urteilsvermögen auf die richtige Art und Weise.

Wenn unter all den Dingen, die ich von Gott bekommen habe, nicht die Möglichkeit zu irren beinhaltet ist, woher stammen dann meine Irrtümer?

Descartes kommt zu der Einsicht, dass meine Irrtumsanfälligkeit nicht von Gott stammen kann, sondern lediglich von mir als einem Wesen, dem es an Vollkommenheit mangelt. Diesen Mangel stellt meine Irrtumsanfälligkeit dar. Die mir von Gott verliehenen Fähigkeiten sind nicht, wie bei Gott selbst, unendlich.

Der Irrtum ist keine bloße Verneinung, sondern er stellt eine Privation dar, eine Nichtverfügbarkeit von Erkenntnis. Diese Nichtverfügbarkeit resultiert aus meiner Unvollkommenheit.

Gott, der über alle Vollkommenheiten verfügt und dem es auch kein Anliegen ist, mich zu täuschen, hätte mich ihm gleich vollkommen erschaffen können, so dass es mir unmöglich wäre zu irren. Warum hat er das nicht getan? In letzter Instanz sind mir als endlichem Wesen die Beweggründe Gottes nicht erfassbar. Descartes lehnt aus diesem Grund die Zweckmäßigkeit der Ursachen ab. Gott verfolgt keine Zwecke, zumindest keine, die uns zugänglich wären.

Descartes verweist darauf, dass man die Schöpfung Gottes als Gesamtes betrachten müsse und seine Betrachtung nicht nur auf einen Teil beschränken könne.

Die Irrtumsanfälligkeit in mir hat zwei voneinander in Abhängigkeit stehende Ursachen in mir. Für Descartes stellt die Spannung zwischen „Erkenntnisvermögen“¹⁷⁰ und „Freiheit der Willkür“¹⁷¹ den Nährboden für den Irrtum dar.

Mein Erkenntnisvermögen ist begrenzt. Allein der Wille in mir ist derart groß, dass ich ihn mir größer nicht denken kann. Von allen anderen Fähigkeiten ist mir ihre Beschränkung klar, da ich diese gedanklich steigern kann. Der Wille als Freiheit ermöglicht es mir, mich zu der durch den Verstand gegebenen Urteilsfähigkeit auf eine freie Art zu verhalten. Darin ist nach Descartes der Irrtum begründet. Die Freiheit lässt sich nach ihm graduell unterscheiden.

Nach Descartes ist der Bereich des Willens weiter als der Bereich, der mir mittels des Verstandes zugänglich ist. Dies birgt die Gefahr, dass ich meinen Willen auf dasjenige ausweite, das ich nicht klar und deutlich erkennen kann. Nach Descartes liegt in dieser Ungleichheit des Umfangs von Willen und Verstand der Ursprung des Irrtums.

Die Gleichgültigkeit bzw. „Indifferenz“¹⁷² des Willens als eines Unvermögens, eine überzeugte Entscheidung zu treffen, steht der Freiheit des Willens entgegen. Je geringer diese Indifferenz, desto freier meine Entscheidung.

¹⁷⁰Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation IV, S. 62.

¹⁷¹Ebd., Meditation IV, S. 62.

¹⁷²Ebd., Meditation IV, S. 65.

Auf Grund der Tatsache, dass der Aktionsradius des Willens größer ist als der des Verstandes, ist es möglich, dass sich die Indifferenz, die darin besteht, keine hinreichenden Gründe für eine eindeutige Entscheidung in sich zu haben, auch auf Dinge erstreckt, die dem Verstand nicht zugänglich sind. Mit Hilfe der, durch den Verstand möglichen, Klarheit kann ich die Indifferenz einschränken. Wenn sich der zu untersuchende Gegenstand allerdings dem Gebiet des Verstandes gänzlich entzieht, ist es mir unmöglich, meine Vermutungen gegenzuprüfen. Die Unmöglichkeit, Entscheidungen im Sinne von Urteilen zu treffen, ist dann am größten. Ich kann in diesem Fall nur noch von Vermutungen sprechen.

Ist es mir unmöglich, etwas klar und deutlich zu erkennen, muss ich mich des Urteils enthalten. Wenn ich dies unterlasse, handelt es sich nach Descartes um eine falsche Anwendung der willentlichen Entscheidung, „Freiheit der Willkür“¹⁷³. Es ist dann zwar immer noch möglich, ein wahres Urteil zu treffen, dies beruht dann aber auf reiner Zufälligkeit, auf Kontingenz. Es ist aus diesen Gründen zwingend notwendig, dass der Wille zuerst auf das vom Verstand Erkannte angewendet werden muss, um nicht bloß kontingente Urteile zu treffen.

Die falsche Anwendung des Willens, also die Verkehrung des dargestellten Ablaufes, ist nach Descartes der Ursprung des Irrtums. Auf Grund dieser Tatsache handelt es sich um einen Anwendungsfehler meinerseits, deshalb kann der Ursprung des Irrtums nicht in Gott gesucht werden. Der Irrtum liegt zur Gänze auf der Seite des endlichen Verstandes.

3.9 Der Weg aus mir zu den Dingen

Descartes stellt erneute Untersuchungen an, die ihn mit Gewissheit der Existenz der Dinge außerhalb von ihm versichern sollen. Er beginnt auf Grund seiner bisherigen Ergebnisse seine Überlegungen gewissermaßen in sich selbst, bei den Ideen der Dinge in sich. Seine Untersuchungen verfolgen das Ziel, klare und deutliche Ideen von verworrenen Ideen zu unterscheiden und abzugrenzen.

Zu den Dingen, die er sich klar vorstellen kann, zählen die Quantität, die Größe im Sinne der Ausdehnung eines vorgestellten Dinges. Die Bestimmbarkeit von einem Gegenstand hängt also nicht von der Faktizität des Gegenstandes ab. Denn auch bloß gedachte

¹⁷³Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation IV, S. 66.

Gegenstände, die ich klar erkenne, deren Wahrheit mir also evident ist, haben ihren Ursprung nicht im Nichts.

Descartes verdeutlicht seine Überlegungen anhand einer vorgestellten geometrischen Form, eines Dreiecks. Diesem Dreieck kommen Eigenschaften zu, wie etwa die Winkelsumme von 180° , die nicht von mir gedanklich in den Gegenstand hineingetragen werden. Dieses Dreieck steht stellvertretend für Dinge, die mir nicht sinnlich zugänglich sind, die also nicht in der Außenwelt existieren (müssen).

Descartes fragt in einem nächsten Schritt nach der Möglichkeit, das vom Dreieck Erkannte auf Gott anzuwenden bzw. zu übertragen und dadurch ein Argument für dessen Existenz zu gewinnen. Die Idee Gottes finde ich in mir, wie die Idee eines Dreiecks. Die Existenz Gottes müsste demnach von mir mit mindestens derselben Gewissheit erkannt werden können wie die Wahrheiten mathematischer Natur.

So wie die Eigenschaften, etwa die Winkelsumme von 180° eines Dreiecks, für dieses wesenskonstitutiv sind und nicht von ihm getrennt werden können, so ist die Existenz Gottes für dessen Wesen konstitutiv. Die Existenz Gottes kann nicht vom Wesen Gottes getrennt werden. Daraus ergibt sich eine Widersprüchlichkeit, wenn man sich ein vollkommenstes Wesen vorstellt, dem es an Existenz mangelt. Daraus, dass ich Gott als ein existierendes Wesen denke, folgt aber dessen Existenz noch keineswegs. Was mein Denken ermöglicht, kommt den Dingen nicht mit Notwendigkeit zu. Descartes verwendet hier zur Veranschaulichung das Bild eines gedachten Berges, der nicht ohne dazugehöriges Tal gedacht werden könnte. Allerdings verhält es sich mit dem gedachten Berg anders als mit der Vorstellung Gottes. Der Berg mag in der Realität existieren oder nicht, in beiden Fällen muss ich des Tal mitdenken.

Bei der Vorstellung eines vollkommensten Wesens verhält es sich anders. Die Vorstellung der Existenz Gottes verhält sich nicht wie das Tal zum Berg, sondern wie die Winkelsumme von 180° zum Dreieck. Es ist mir nicht möglich, ein Dreieck zu denken, ohne dessen Winkelsumme zwingend mitzudenken. Die Notwendigkeit der Existenz Gottes als vollkommenstes Wesen nötigt mich dazu, ihm Existenz zuzuschreiben.

Dass die Existenz dem Wesen Gottes inhärent ist, stellt nach Descartes die klarste Einsicht dar. Alle anderen Einsichten hängen fundamental davon ab. Ohne Gott kein Wissen.

3.10 Von der Möglichkeit zur Existenz

In der sechsten Meditation stellt Descartes erneut die Frage nach der Existenz materieller Dinge. Aufbauend auf seinen in den vorhergehenden Meditationen erlangten Erkenntnissen, unter anderem, dass etwas klar und deutlich Erkanntes keinen Widerspruch in sich haben kann, unterscheidet er „zwischen Anschauung und reiner Einsicht“¹⁷⁴.

Die Möglichkeit der Existenz materieller Dinge liegt in meinem klaren und deutlichen Erfassen.

Er versucht seine Überlegungen anhand eines Beispiels aufzuzeigen. Beim Denken einer geometrischen Figur, wie des Dreiecks, stelle ich mir nicht nur die Anordnung der Linien vor und die Figur, die sich daraus ergibt, sondern gleichzeitig liegen diese Linien auch meinem Geist vor. Mein Vorstellungsvermögen hat allerdings Grenzen. Das Vorliegen der Linien ist bei einem Vieleck mit einer vielfachen Anzahl der Ecken eines Dreiecks nicht mehr in dieser Deutlichkeit möglich. Wenn die gedachten Figuren zu komplex werden, sind meine Vorstellungen von ihnen nur mehr verworren, so dass es mir nicht mehr möglich ist, sie voneinander zu unterscheiden. Zur Anschauung bedarf es einer Anstrengung, die die klare Einsicht nicht erfordert. In dieser Tatsache ist nach Descartes der Unterschied beider begründet.

Die Vorstellungskraft ist keine notwendige Bedingung, um Einsicht zu erlangen. Descartes sieht sie als nicht zu seinem Geist gehörend an. Hätte ich keine Vorstellungskraft, würde dieser Umstand nichts an meinem Wesen ändern. Descartes folgert daraus, dass die Kraft der Vorstellung von einem von mir verschiedenen Ding herrührt.

Bei der reinen Einsicht richtet sich der gedankliche Zugriff des Geistes auf sich selbst, er betrachtet die Ideen in sich. Bei der Vorstellung hingegen wendet sich der Geist den Dingen außerhalb von sich zu. In diesen Dingen tritt dem Geist dann eine Gleichheit entgegen. Diese Gleichheit besteht entweder in der vom Geist eingesehen Idee des Dinges oder in der sinnlich erfahrenen Idee von dem Ding.

Aus einer vertrauenswürdigen Anschauung eines Körpers lässt sich dessen Existenz vermuten, es ist aber noch kein Beweis für sie. Die Existenz folgt nicht notwendigerweise aus ihr.

¹⁷⁴Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation VI, S. 79.

Meine Vorstellung betrifft aber nicht lediglich körperliche Natur, sondern erstreckt sich auch auf „Farben, Töne, Geschmäcke, Schmerzen und dergleichen“¹⁷⁵, wenn auch nicht in der Deutlichkeit, in der ich mir Körper vorstelle. Aus diesem Grund untersucht Descartes anschließend die Sinneswahrnehmungen, dahingehend, ob in ihnen etwas zu finden ist, das mich der Existenz der körperlichen Natur versichert. Für welche Gegenstände kann ich eine Annahme für sichere Existenz aus der sinnlichen Wahrnehmung gewinnen?

Seine frühere Auffassung des eigenen Ichs bestand in der Zusammensetzung der von ihm empfundenen Körperteile. Auch nahm er wahr, dass sein Körper einer unter mehreren ist, von denen er beeinflusst werden kann. Die Empfindungen richten sich aber auch auf innere Qualitäten, wie Begierden oder Neigungen. Von den Dingen außerhalb seines Körpers empfand Descartes neben der Räumlichkeit auch andere Qualitäten, wie Wärme oder Härte, aber beispielsweise auch akustische Sinneseindrücke, mit deren Hilfe er die verschiedenen Dinge außerhalb von sich unterschied.

Für manche dieser Eigenschaften war ihm eine unmittelbare Empfindung möglich. Andere hingegen empfand er als seinem Bewusstsein fremde Dinge. Diese seinem Bewusstsein fremden Dinge, die anderen Körper, waren in der früheren Ansicht Descartes' der Ursprung der Vorstellungen dieser Körper in ihm. Zu dieser Überzeugung kam Descartes, da diese Vorstellungen keine willentlichen Akte seinerseits darstellten und auch gegen seine Zustimmung auftraten. Andererseits war es nicht möglich, die Empfindung eines Gegenstandes willentlich zu generieren ohne Vermittlung der Sinnesorgane, d.h. ohne dass dieser Gegenstand gegenwärtig gegeben war. Die Außenwelt drängte sich ihm gewissermaßen auf und das mit einer Lebhaftigkeit, die Descartes zu dem Schluss führte, dass die Ideen der Dinge von den Dingen selbst abstammen. Die Ideen stellten sich ihm als der Ermöglichungsgrund für das Wissen um die Dinge dar, woraus Descartes schloss, dass die Ideen mit den Dingen identisch seien. Der Weg zum Verstand führte über die Sinne, die er zu diesem Zeitpunkt nicht von der Vernunft unterschied.

Körper und Geist waren in dem Verständnis Descartes' damals (noch) nicht getrennt. Von seinem eigenen Körper konnte er sich nicht distanzieren, wie dies bei den anderen Körpern möglich war, da er alles, was er empfand, mit seinem Körper und durch ihn empfand.

¹⁷⁵Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation VI, S. 81.

Durch spätere Einsichten wurde das Vertrauen in die Gewissheit der sinnlichen Wahrnehmung verworfen, da diese beispielsweise optische Täuschungen beinhaltet. Aber auch die inneren Sinne wurden dem ihnen zuvor zugebilligten Vertrauen nicht gerecht. Descartes erwähnt hier das Phänomen des Phantomschmerzes. Dieses steht im Konflikt mit seiner Annahme, dass Schmerzen von den Körperteilen selbst herrühren.

Die sinnliche Wahrnehmung im Wachzustand war nicht zu unterscheiden von der sinnlichen Wahrnehmung während des Schlafes. Die sinnlichen Empfindungen in den Träumen konnten aber nicht von Dingen der Außenwelt abstammen. Dies führt zu einem Widerspruch, wenn man der sinnlichen Wahrnehmung im Wachzustand dieses zugesteht, denn es gibt dafür keinen Grund.

Da Descartes noch nicht auf die Gewissheit Gottes zählen konnte, da er sie noch nicht untersucht hatte, war sein Vertrauen in die von der Natur eingerichteten Wahrheiten nicht mehr gegeben, da er feststellte, dass er von der Natur in vielem beeinflusst wurde, was der Vernunft widersprach. Daraus folgte seine Abkehr von seinem früheren Naturverständnis.

Auch wenn die sinnlichen Wahrnehmungen nicht willentlich bestimmt seien, so führe das nicht zwangsläufig zu dem Schluss, dass sie von Dingen der Außenwelt abstammten. Es bestünde die Möglichkeit, dass diese aus ihm selbst stammten, auch wenn er sich dessen noch nicht bewusst war.

Seine neue Erkenntnis, was das Ich selbst anbelangt und dessen Schöpfer, ermöglicht einen neuen Weg im Umgang mit den sinnlichen Wahrnehmungen. Beide zuvor eingenommenen Extrempositionen, also der Zusammenfall der sinnlichen Wahrnehmung mit der Vernunft und das Ausklammern der Sinne als nicht erkenntnisrelevant, sind für Descartes nicht mehr zielführend.

Wahrheit besteht nun in dem, was er klar und deutlich einsieht, von dem ihm eine klare und deutliche Idee gegeben ist. Das Ich besteht nicht mehr aus einem Konglomerat von Geist und Körperteilen.

Er ist nun im Besitz einer klaren und deutlichen Idee vom Wesen des eigenen Ichs als eines denkenden und nicht ausgedehnten Dinges. Evident durch Klarheit und Deutlichkeit der Einsicht durch die Idee ist ihm auch das Wesen des eigenen Körpers gegeben als eines ausgedehnten, nicht aber denkenden Dinges. Auch wenn es sich um zwei ver-

schiedene Ideen handelt, so spricht Descartes in diesem Zusammenhang sehr wohl von einer engen Verbundenheit beider. Um das Ich zu betrachten, bedarf es allerdings des Körpers nicht.¹⁷⁶

Des Weiteren verfügt das Ich über gewisse *modi cogitandi*, das „Vorstellungsvermögen“^{177,178} und das Empfindungsvermögen.¹⁷⁹ Das klare Selbstverständnis des Ichs ist zwar in keiner Weise von diesen gedanklichen Zugriffen abhängig, umgekehrt besteht diese Abhängigkeit aber sehr wohl. Die *modi cogitandi* benötigen eine „einsehende Substanz, in der sie enthalten sind.“¹⁸⁰

Andere Fertigkeiten, wie etwa das Wechseln des Ortes oder der Gestalt, sind ebenso abhängig von einer sie innehabenden Substanz. Da sie aber „keine Einsicht“¹⁸¹ bzw. „kein Denken“¹⁸² beinhalten, sind sie von einer „körperlichen, bzw. ausgedehnten Substanz“¹⁸³ abhängig.

Der passive Charakter der Fähigkeit des Ichs, „Ideen sinnlicher Dinge aufzunehmen“¹⁸⁴, verweist auf einen Ursprung dieser Ideen außerhalb des Ichs. Dies ist in der Passivität zu sehen, woraus folgt, dass das Entstehen dieser Ideen in einer anderen Fertigkeit zu suchen ist.

Diese Fertigkeit kann nach Descartes nicht in mir selbst liegen.

Das ist damit zu begründen, dass dieses Vermögen zum einen „kein denkendes Verstehen voraussetzt“¹⁸⁵, zum anderen auch nicht von meinem Willen abhängt, da es sich diesem manchmal widersetzt.

Daraus erschließt sich, dass der Ursprung dieses Vermögens in einer „von mir verschiedenen Substanz“¹⁸⁶ liegt.

¹⁷⁶Vgl. Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation VI, S. 85.

¹⁷⁷Ebd., Meditation VI, S. 85.

¹⁷⁸In der Ausgabe der *Meditationen* von Lüder Gäbe wird das Vorstellungsvermögen als „Vermögen der Einbildung“ übersetzt. Descartes, *Meditationen/Gäbe*, Meditation VI, S. 70

¹⁷⁹Vgl. Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation VI, S. 85.

¹⁸⁰Ebd., Meditation VI, S. 85.

¹⁸¹Ebd., Meditation VI, S. 86.

¹⁸²Descartes, *Meditationen/Gäbe*, Meditation VI, S. 71.

¹⁸³Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation VI, S. 86.

¹⁸⁴Ebd., Meditation VI, S. 86.

¹⁸⁵Descartes, *Meditationen/Gäbe*, Meditation VI, S. 71.

¹⁸⁶Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation VI, S. 86.

Da, wie schon zuvor im Text erwähnt, im Cartesischen Verständnis die Ursache über den gleichen oder einen vollkommeneren Gehalt an objektiver Realität verfügen muss als das von ihr Bewirkte, kann diese andere Substanz entweder „körperliche[r] Natur“¹⁸⁷ sein, da in den Dingen die Inhalte der Ideen vergegenständlicht vorzufinden sind, oder aber Gott sein; zumindest jedoch eine die Körper an Vollkommenheit überragende Entität.

Da nach Descartes Gott bewiesenermaßen, auf Grund seiner Vollkommenheit, kein Betrüger ist, steht für ihn fest, dass Gott ihm diese Ideen weder direkt durch sich, also ohne Umweg über die dingliche Welt, noch über andere Wesen als Vermittler, in denen der Sachgehalt der Ideen nicht gegenständlich, sondern vollkommener vorliegt, vermittelt hat.

Descartes erfährt in sich keine Fähigkeit, diese Vermittlung der Ideen in ihrer vollkommenen Wahrheit zu durchschauen. Was ihm aber gegeben ist, ist der Hang, daran zu glauben, dass die Ideen der Dinge ihren Ursprung in den Dingen selbst haben. Gott als Nichtbetrüger garantiert gewissermaßen für die Klarheit dieser Einsicht. Für Descartes folgt daraus die Existenz der körperlichen Dinge.

Descartes räumt ein, dass die Welt der Dinge keine Eins-zu-eins-Abbildung der ihm via sinnlicher Wahrnehmung entgegentretenden Natur ist, da nicht alle Ideen von ihr klar und deutlich sind. Klar und deutlich ist für ihn aber „alles, das im Objekt der reinen Erkenntnis verständlich gemacht wird“¹⁸⁸ bzw. „alles [...], was zum Inbegriffe eines Gegenstandes der reinen Mathematik gehört“¹⁸⁹.

Von allem Übrigen ist die Erkenntnis nicht mit dieser Sicherheit zu gewinnen. Auf Grund der Tatsache, dass Gott nicht betrügt, bleibt aber die Hoffnung, auch in diesen Dingen die Wahrheit zu erkennen, da Gott, auch wenn manche Meinung in mir falsch sein sollte, mir das Vermögen, diese Meinung durch Erweiterung der Erkenntnis zu ändern, mitgegeben hat.

In dem von der Natur Gelernten ist für Descartes der Anteil der Wahrheit gewiss, denn:

Ich verstehe nämlich unter Natur allgemein betrachtet nunmehr nichts anderes als entweder Gott selbst, oder die von Gott eingerichtete Koordination der

¹⁸⁷Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation VI, S. 86.

¹⁸⁸Ebd., Meditation VI, S. 87.

¹⁸⁹Descartes, *Meditationen/Gäbe*, Meditation VI, S. 72.

geschaffenen Dinge; und unter meiner Natur im besonderen nichts anderes als den Inbegriff alles dessen, was mir von Gott beigelegt worden ist.¹⁹⁰

3.11 Ich und die anderen

Zu den ihm von der Natur beigebrachten Dingen zählt für Descartes auch das Verhältnis des Ichs als eines denkenden, nicht ausgedehnten Dinges zu seinem Körper als einem ausgedehnten und nicht denkenden Ding. Auf Grund der „Empfindungen des Schmerzes, des Hungers, des Durstes usw.“¹⁹¹ kann es sich nicht um ein Hinzukommen des Ichs zum Körper handeln, sondern muss in einer innigeren Verbindung bestehen.

Zur Verdeutlichung seiner Überlegungen verwendet Descartes hier das Bild von einem Seemann und seinem Schiff. Der Seemann kommt dem Schiff, auf dem er sich aufhält, hinzu. Beide, der Seemann und das Schiff, bleiben für sich bestehen. Wenn an dem Schiff Schaden entsteht, so kann dieser vom Seemann auf Grund seiner visuellen Wahrnehmung klar und deutlich, d.h. „durch den reinen Verstand“¹⁹², erkannt werden.¹⁹³

Das Verhältnis vom Ich zu seinem Körper gestaltet sich anders als das Verhältnis vom Seemann zu seinem Schiff. Auch wenn es sich im Cartesischen Verständnis bei Ich und Körper um zwei verschiedenartige Substanzen handelt, so besteht ihre Verbindung nicht bloß in einer Zusammensetzung zweier Teile. Vielmehr besteht das Resultat dieser innigen Verbindung aus einem „einzigen Etwas“¹⁹⁴, einer Einheit. Der Seemann kann auch ein anderes Schiff steuern. Das Ich kann von keinem anderen Körper Schmerzen empfinden. Ein weiterer Unterschied besteht in der Qualität der Wahrnehmung von Schaden bzw. von Schmerz. Bei der Empfindung des Ichs von körperlichem Schmerz handelt es sich nicht um klare Erfassungen des Verstandes, wie im Falle des Seemanns beim Erblicken des Schadens am Schiff, sondern um „gewisse verworrene gedankliche Zugriffe, die aus der Vereinigung und gewissermaßen der Vermischung des Geistes mit dem Körper herrühren.“¹⁹⁵

¹⁹⁰Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation VI, S. 87.

¹⁹¹Ebd., Meditation VI, S. 88.

¹⁹²Ebd., Meditation VI, S. 88.

¹⁹³Vgl. ebd., Meditation VI, S. 88.

¹⁹⁴Ebd., Meditation VI, S. 88.

¹⁹⁵Ebd., Meditation VI, S. 88.

Auch die Erkenntnis der Existenz anderer Körper um mich herum wird mir von der Natur beigebracht. Auf Grund der Verschiedenartigkeit der Sinneseindrücke, die ich von den anderen Körpern her empfinde, liegt die Folgerung auf eine in diesen anderen Körpern vorliegende, „korrespondierende, wenn auch den Sinneswahrnehmungen vielleicht nicht ähnliche Vielfalt“¹⁹⁶ nahe, unabhängig davon, dass mir manche dieser Sinneswahrnehmungen behagen, andere wiederum nicht behagen, was mir die Beieinflussbarkeit des Ichs durch die anderen Körper verdeutlicht.

Der Cartesische Naturbegriff als alles, was mir von Gott gegeben ist, lehrt uns zwar, die Sinneseindrücke als Orientierungshilfe nutzen zu können, also etwa Vermeidung des Schmerzes und Erlangung, Erhaltung und Steigerung der Lust, er besteht aber darauf, nicht direkt auf die Gegebenheit anderer Dinge zu schließen, ohne diese Sinneseindrücke vorher einer Prüfung mittels des Verstandes zu unterziehen. Das Wissen um die Außenwelt ist nach Descartes allein Sache des Geistes und nicht Sache eines aus Geist und Körper Zusammengesetzten.

Die sinnlichen Wahrnehmungen erfahren in der späteren Ansicht von Descartes, im Vergleich zu seiner früheren Überzeugung, gewissermaßen eine Rückstufung, was ihre Aussagekraft betrifft. Sie dienen dem Geist als Indikator für Anzustrebendes oder zu Vermeidendes für das aus Körper und Geist zu einer Einheit Zusammengesetzte.

In den früheren Ansichten Descartes' hatten die Wahrnehmungen der Sinne den Status von „sichere[n] Regeln“¹⁹⁷ zur unmittelbaren Erforschung des Wesens anderer Körper außerhalb des eigenen. Aus seiner späteren Sicht können sie dies aber „nur sehr dunkel und verworren“¹⁹⁸ darstellen.

Auf Grund der Unvollkommenheit des Menschen sind die Sinneswahrnehmungen als Orientierungshilfe nicht in allen Fällen verlässlich. Descartes erwähnt hier als Beispiel, dass ein Menschen auf Grund des ihm angenehmen Geschmackes einer Speise, die er zu sich nimmt, das darin enthaltene Gift, das in keiner Weise etwas ihm Angenehmes oder Zuträgliches darstellt, übersieht. Descartes spricht in diesem Zusammenhang von einer Irreführung durch die Sinne, die hin zu dem Angenehmen streben, das Unbekannte, in diesem Fall das Gift, übersehend.

¹⁹⁶Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation VI, S. 88.

¹⁹⁷Ebd., Meditation VI, S. 90.

¹⁹⁸Ebd., Meditation VI, S. 90.

Wir können von der Natur aber auch zu anderen Irrtümern gedrängt werden. Descartes erwähnt als Beispiel etwa eine kranke Person, deren Begehren nach einer Speise oder einem Getränk ausgerichtet ist, welches ihren ohnehin schon angeschlagenen Gesundheitszustand rapide verschlimmern würde. Die Krankheit dieses Menschen als Beschädigung seiner Natur zu sehen stellt für Descartes einen Widerspruch dar. Auch die Kranken seien genauso wie die Gesunden wahrhaft Geschöpfe Gottes. Andernfalls müsste man behaupten, dass Gott kranke Menschen mit einer „sich täuschende[n] Natur“¹⁹⁹ ausgestattet hätte.

Descartes vergleicht diesen kranken Menschen mit einer fehlerhaft produzierten Uhr, welche die Zeit nicht richtig anzeigt. Diese Uhr gehorcht „nicht weniger genau allen Gesetzen der Natur“²⁰⁰ als eine fehlerfrei hergestellte Uhr.

Diese Gesetze der Natur würden nun auch beim Menschen, als einer gedachten Maschine ohne Geist, den gleichen Verlauf im Verhalten bewirken, also dem Verlangen, den Durst zu löschen, nachzugeben, ohne Rücksicht auf die negativen Auswirkungen auf den Gesundheitszustand; bezogen auf den Menschen als Körpermachine müsste man hier vom Gesamtfunktionszustand sprechen.

Nach Descartes werden hier zwei Auffassungsmöglichkeiten der Gesetze der Natur offensichtlich. Man könnte den Begriff der Natur auf solche Weise verstehen, dass man meint, eine Fehlfunktion einer Maschine, eine Fehlfunktion des menschlichen Körpers in diesem Fall, das Austrocknen des Rachens zum Beispiel, wäre an sich schon eine Verletzung der Naturgesetze. Dies funktioniert nur, wenn man lediglich den körperlichen Teil des Ichs betrachtet.

Betrachtet man aber das Ich als Körper-Geist-Gemisch, kann man nach Descartes schon von einem „Irrtum der Natur“²⁰¹ sprechen, wenn in einem Menschen ein Verlangen auftritt, dem nachzugeben, das Schaden nach sich zieht. Descartes stellt hier die Frage nach der Verträglichkeit von Irrtümern der Natur mit seiner Konzeption eines gütigen Gottes.²⁰²

¹⁹⁹Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation VI, S. 91.

²⁰⁰Ebd., Meditation VI, S. 91.

²⁰¹Ebd., Meditation VI, S. 92.

²⁰²Vgl. ebd., Meditation VI, S. 92.

Zwischen Körper und Geist besteht nach Descartes dahingehend eine Differenz, dass ersterer in Teile aufteilbar, zweiterer aber „völlig unteilbar“²⁰³ ist.

Betrachtet sich das Ich als denkendes Ding selbst, so stellt sich ihm ein Gesamtbild als ein „einziges und vollständiges Ding“²⁰⁴ dar. Diese Vollständigkeit ist auch dann noch gegeben, wenn dem Körper Teile fehlen. Die Vollständigkeit des geistigen Bildes ist also nicht deckungsgleich mit der körperlichen Vollständigkeit. Der Geist findet keine Teile in sich, da es immer er in seiner Ganzheit ist, der diese Untersuchungen anstellt. Körperliche Dinge, rein ausgedehnte Dinge, lassen sich von ihm aber immer in jeweils kleinere Abschnitte unterteilen.

Dies stellt einen fundamentalen Unterschied zwischen Körper und Geist dar.

Der Geist hat seinen Sitz im Gehirn. Er wird von einem bestimmten Teil im Gehirn, dem Sitz des „Gemeinsinn[s]“²⁰⁵, bewegt. Die Darstellungen, die der Gemeinsinn dem Geist darbietet, sind vom Verhalten der übrigen Körperteile unabhängig.

Die einzelnen Körperteile sind lückenlos miteinander verbunden. Sinnliche Stimuli, im Beispiel Descartes' ein Schmerz im Fuß, werden über lückenlose Nervenbahnen zum Gehirn geleitet und lösen dort eine bestimmte Reaktion aus. Diese Reaktion lässt das Gehirn den Schmerz als Schmerz im Fuß lokalisieren. Es ist aber auch möglich, dass die Schmerz-im-Fuß-Reaktion von einem Körperteil ausgelöst wird, der sich in geringerer Entfernung zum Gehirn befindet als der Fuß, beispielsweise vom Oberschenkel.

Jeder einzelne Reiz ist einer bestimmten Reaktion im Gehirn zuordenbar.

Deshalb wäre es nach Descartes das Beste, sich zu denken, dass der jeweilige Reiz im Gehirn genau diejenige Reaktion auslöst, die für das Wohlergehen des Menschen am förderlichsten ist.

Dass die Natur gewissermaßen von sich aus immer auf ein dem Menschen zuträgliches und ihn erhaltendes Programm zurückgreift, ist für Descartes eine Bestätigung der Güte Gottes.

²⁰³Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation VI, S. 92.

²⁰⁴Ebd., Meditation VI, S. 92.

²⁰⁵Ebd., Meditation VI, S. 93.

Wird der Mensch als Verbindung von Geist und Körper angesehen, so hat Descartes nach seinem Verständnis aufgezeigt, dass dieses Geist-Körper-Gemisch nicht unfehlbar sein kann, was keinen Widerspruch zu der Güte Gottes darstellt. Die Fehlbarkeit ist in der sinnlichen Übertragung von Reizen an den Geist zu suchen.

Nach Descartes behält aber das von den Sinnen Bewirkte, dem Menschen Zutragliche die Oberhand, auch wenn die Sinne für Täuschungen empfänglich sind. Das Endergebnis stellt das Wohlergehen des Menschen dar.

Diese Anfälligkeit für Täuschungen kann auch das Ich aktiv einzuschränken versuchen. In den meisten Fällen kann man die Sinneswahrnehmungen als wahr ansehen. Es besteht des Weiteren die Möglichkeit der Gegenprüfung vermittels einer anderen sinnlichen Wahrnehmung, da diese so gut wie nie einzeln auftreten.

Vermittels des „Gedächtnis[ses]“²⁰⁶ können wir vergangene Strategien in der Gegenwart anwenden. Der Verstand, der Klarheit über „alle Ursachen des Irrs“²⁰⁷ besitzt, stellt die letzte von Descartes dargestellte Möglichkeit dar, gut zu leben trotz der Anfälligkeit für Täuschungen.

Descartes ist es nun möglich, als ein weiteres Ergebnis seiner Untersuchungen, die das Zusammenspiel von Sinneseindrücken und der Einsicht durch den Verstand betrachten, einen „sehr große[n] Unterschied“²⁰⁸ festzustellen, der zwischen dem Wachzustand und dem Zustand des Träumens besteht.

Dieser liegt seiner Ansicht nach darin, „daß meine Träume sich niemals mit allen übrigen Erlebnissen durch das Gedächtnis so verbinden, wie das, was mir im Wachen begegnet.“²⁰⁹

Würde mir eine bestimmte Traumsituation im Wachzustand begegnen, etwa das plötzliche Verschwinden oder Erscheinen von Gegenständen, so dass mir das Wohin oder Woher des Verschwindens bzw. Erscheinens nicht ersichtlich ist, so würde man diesen Umstand „für eine bloße Vorspielgelung oder für ein in meinem Gehirn erzeugtes Trugbild halten.“²¹⁰

²⁰⁶Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation VI, S. 96.

²⁰⁷Ebd., Meditation VI, S. 96.

²⁰⁸Descartes, *Meditationen/Gäbe*, Meditation VI, S. 80.

²⁰⁹Ebd., Meditation VI, S. 80.

²¹⁰Ebd., Meditation VI, S. 80.

Ist es mir hingegen möglich, beispielsweise eine Begegnung mit einem anderen Menschen räumlich und zeitlich einzuordnen und darüber hinaus diese Wahrnehmung lückenlos mittels meines Gedächtnisses in mein bisher Erlebtes einzubetten, so kann ich mit Gewissheit davon ausgehen, dass sich diese Situation ereignet, während ich wach bin, und keine Sequenz eines Traumes darstellt.

3.12 Das ontologische Argument im Fokus

Der ontologische Gottesbeweis von René Descartes findet sich in der fünften Meditation. Aus seiner Definition von Gott als vollkommenstem Wesen²¹¹ lässt sich nach Descartes dessen Existenz mit Notwendigkeit ableiten.

Nun – auch wenn es nicht notwendig ist, daß ich jemals irgendeinen Gedanken über Gott anstelle, so ist es dennoch notwendig, ihm immer alle Vollkommenheiten zu verleihen, wenn ich darauf ver falle, an ein erstes und höchstes Seiendes zu denken [...]. Diese Notwendigkeit reicht völlig aus, damit ich später, wenn ich bemerke, daß die Existenz eine Vollkommenheit ist, richtig schließe, daß ein erstes und oberstes Seiendes existiert.²¹²

Der folgende Versuch einer Darstellung des Cartesischen ontologischen Arguments erfolgt in Anlehnung an die Darstellung dieses Arguments von Bromand und Kreis.²¹³

1. Gott als erstes und höchstes Seiendes verfügt über alle Vollkommenheiten.
2. Existenz stellt eine Vollkommenheit dar.
3. Daraus folgt: Gott als erstes und höchstes Seiendes existiert.

Bromand und Kreis weisen auf die Problematik dieses Arguments aus heutiger Sicht hin.

Das Zweifelhafte dieses Beweises liege in seinen Prämissen. Wenn das Wort Gott als Eigenname interpretiert wird, so läuft dieser Beweis Gefahr, zirkulär zu werden. Dies ist darin begründet, dass eine Bezeichnung ein zu Bezeichnendes voraussetzt. Mit der

²¹¹siehe 3.6 auf Seite 41

²¹²Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation V, S. 73.

²¹³Vgl. Bromand und Kreis, *Gottesbeweise*, S. 102.

Verwendung eines Eigennamens geht eine Setzung desjenigen, auf den dieser Eigenname verweist, einher. Dann könnte man die Vermutung äußern, dass ein solcher Beweis lediglich das zu beweisen in der Lage ist, was er vermittelt Eigennamen in seinen Prämissen einführt. Diese Beweisführung mündet dann in einem Zirkel.

Selbst wenn eine Bezeichnung Gottes ohne Implikation des Bezeichneten möglich wäre – Bromand und Kreis verweisen auf Ansätze der „freie[n] Logik“²¹⁴, welche die Möglichkeit einräumen würden, die oben genannte Setzung zu umgehen, da in der freien Logik „leere Eigennamen zulässig sind“²¹⁵ –, ist dieser Beweis aus einem weiteren Grund zum Scheitern verurteilt. Die Cartesische Idee, dass wir vermittelt eines Vorverständnisses des Begriffes Gott auf die Existenz eines solchen Wesens schließen könnten, ist problematisch. Der Satz „Gott existiert“ [wäre] schon aus *begrifflichen* Gründen wahr“²¹⁶. Begriffliche Wahrheit einer Aussage ist allerdings nur unter den Umständen möglich, dass in ihr auch der Begriff, dessen Wahrheit gezeigt werden soll, in diesem Fall der Begriff von Gott, vorkommt. Dies ist aber hier nicht der Fall, da Gott als Eigennamen verwendet wird. Die Bedeutung eines Eigennamens macht aber noch keinen Begriff aus.²¹⁷

Würde es gelingen, im Gottesbeweis Descartes' von rein analytischen Prämissen auszugehen, also von Voraussetzungen, die rein von der Wahrheit der Begriffe ausgehen, dann hätte man ein Argument in der Hand, das auch der Atheist nicht ablehnen könnte, gesetzt den Fall, dass er die Ausdrücke, die in den Prämissen vorkommen, versteht. Hier zeigt sich eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Anselmschen Argument, dass selbst der Tor einem solchen Argument zustimmen müsse. Analytische Wahrheiten sind vollkommen von der Beschaffenheit der Umwelt unabhängig, da sie ihre Wahrheit allein aus der Wahrheit der Begriffe beziehen. Fasst man das Wort Gott als Begriff auf, dann wäre eine Rekonstruktion des Cartesischen Arguments wie folgt möglich. Ich beziehe mich an dieser Stelle erneut auf die Ausführungen von Bromand und Kreis.²¹⁸

1. Alle göttlichen Wesen verfügen über alle Vollkommenheiten.
2. Existenz stellt eine Vollkommenheit dar.
3. Daraus folgt: Alle göttlichen Wesen existieren.

²¹⁴Bromand und Kreis, *Gottesbeweise*, S. 102.

²¹⁵Ebd., S. 102.

²¹⁶Ebd., S. 103.

²¹⁷Vgl. ebd., S. 103.

²¹⁸Vgl. ebd., S. 104.

4. Daraus folgt: Mindestens ein göttliches Wesen existiert.

René Descartes führt in der fünften Meditation noch eine im Vergleich zum ersten Beispiel seines Beweises in diesem Abschnitt kürzere Variante an, die auch von Bromand und Kreis aufgegriffen wird. „Auch sehe ich nicht weniger klar und deutlich ein, daß es zu seiner Natur gehört, immer zu existieren [...]. [...] [S]o müßte demnach die Existenz Gottes in mir zumindest in demselben Maße Gewißheit besitzen, wie bislang die Wahrheiten der Mathematik.“²¹⁹ Die Vereinfachung dieses Arguments besteht darin, dass auf die Punkte zwei und drei aus der Rekonstruktion des Beweises zuvor verzichtet wird. Descartes geht hier nur von einer einzigen Prämisse aus.

1. Alle göttlichen Wesen verfügen über Existenz.
2. Daraus folgt: Mindestens ein göttliches Wesen verfügt über Existenz (existiert).

Den beiden letzten Darstellungen der Cartesischen Beweisführung ist der Umstand gemein, dass es sich letztlich nicht um eine Beweisführung im Sinne eines Schlusses handelt. In beiden Fällen folgt die Konklusion nicht aus den Prämissen. Dieser Umstand steht im Zusammenhang mit der „Möglichkeit sogenannter *leererweise wahrer* Allaussagen“²²⁰. Der Satz „Alle Marsmenschen sind grün“ ist auf Grund der Tatsache, dass es keine Menschen, die vom Mars stammen oder dort leben, gibt, wahr. Damit ist die Möglichkeit der Gegenprüfung des Merkmals „grün sein“ ausgeschlossen, das es keine Gegenbeispiele, etwa lilafarbene Marsmenschen, gibt. Dieser Satz ist immer wahr. Falsch könnte er nur dann sein, wenn es Entitäten gebe, die das Antezedens erfüllen (Marsmenschen), die aber das Konsequens (grün) nicht erfüllen.

Dieses Phänomen wird auch als *ex falso quod libet* bezeichnet, damit meint man den Umstand, dass beim materialen Konditional aus Falschem Beliebiges folgt oder genauer: Ist das Antezedens falsch, folgt die Wahrheit des Satzes daraus ungeachtet dessen, über welchen Wahrheitswert das Konsequens verfügt.

Im Falle des Cartesischen Arguments kann man also hier von einem Fehlschluss im Sinne eines nicht gültigen Schlusses sprechen.

²¹⁹Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation V, S. 71.

²²⁰Bromand und Kreis, *Gottesbeweise*, S. 106.

3.13 Kritischer Blick auf die *Meditationen*

Viele der heute diskutierten Probleme der Cartesischen Gottesbeweise gaben schon früher Anlass für kritische Bemerkungen. Wenn man die Einwände von Pierre Gassendi berücksichtigt, stellt sich heraus, dass dieses Argument schon zu Lebzeiten Descartes' problematisch war.²²¹

Pierre Gassendi macht darauf aufmerksam, dass Existenz allererst die Möglichkeit der Zuschreibung von Eigenschaften zu einem Ding bietet. Er stellt die Frage: „Ist diese Proposition Der Mensch ist ein Lebewesen etwa auch wahr, wenn kein Mensch existiert? Und war sie demnach seit Ewigkeit wahr?“²²²

Gassendi verweist auf die schlichte Unwahrheit einer Aussage dieser Art bis zu einem gewissen Moment. Dieser Moment besteht in der tatsächlichen faktischen Existenz dessen, was wir herkömmlich als Realität bezeichnen, auch wenn dieser Moment ein zukünftiger, sprich kontingenter, ist.²²³

Nach Gassendi besteht zwischen der Aussage, gesetzt x steht für „ist Mensch“, x ist und x ist ein Lebewesen, eine beträchtliche Differenz. Nach ihm bezeichnet erstere Aussage die Existenz von x und zweite das Wesen von x . Existenz wird aber in beiden Fällen (voraus)gesetzt. Kurz: Die Möglichkeit des Besitzes von Eigenschaften setzt Existenz notwendig voraus. Dies gilt für alle Dinge und ist besonders relevant in Bezug auf die Cartesische Konzeption eines vollkommenen Gottes. „Aber die Existenz ist selbstverständlich weder bei Gott noch bei irgendeinem anderen Ding eine Vollkommenheit, sondern sie ist das, ohne das es keine Vollkommenheiten gibt.“²²⁴ In Bezug auf das oben angeführte Zitat verdächtigt Gassendi Descartes dessen, was man heute „begging the question“ nennt. Wenn Descartes die Idee Gottes mit allen Vollkommenheiten inklusive der Existenz bedenkt, „[S]o [sagt er] das, was bewiesen werden muß, und setzt die Schlußfolgerung als Prinzip voraus.“²²⁵

Auch die Gewissheit, die Descartes in der Wahrheit geometrischer Figuren sieht, stellt sich für Gassendi in anderer Weise dar. Wie nach Descartes Gott, noch bevor er gedacht

²²¹Vgl. Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Fünfte Einwände: Gegen die fünfte Meditation, S. 323.

²²²Ebd., Fünfte Einwände, S. 325.

²²³Vgl. ebd., Fünfte Einwände, S. 325.

²²⁴Ebd., Fünfte Einwände, S. 328.

²²⁵Ebd., fünfte Einwände, S. 330.

wird, Existenz als eine seiner Vollkommenheiten zukommt, so verhält es sich mit dem Dreieck, wenn es noch nicht gedacht ist. Das Dreieck trage gewissermaßen seine Definition, man könnte sagen, seine eigene Wahrheit, in sich. Ein von mir erdachtes Dreieck verfügt somit in jedem Fall über beispielsweise die Winkelsumme von 180° .²²⁶ Gassendi sieht in dieser Aussage die Gefahr der Unbestimmtheit. Man müsse zuerst beweisen, „daß die Existenz in Gott ist [...]. Ansonsten könnte ich ganz leicht dartun, daß alles Beliebige an allem und jedem ist.“²²⁷

René Descartes spricht in der fünften Meditation von einer zeitlichen Reihenfolge in der Konzeption Gottes. Zuerst wird die Gesamtheit der Vollkommenheiten einem höchsten Wesen zugeschrieben und erst danach folgt dessen Existenz als eine dieser zugeschriebenen Vollkommenheiten. Gott als existierend zu definieren wäre allerdings nicht notwendig. Descartes vergleicht diesen Vorgang mit der Behauptung, dass alle Figuren, die über vier Seiten verfügen, in einen Kreis eingeschrieben werden könnten. Im Falle der Figur des Rhombus würde sich diese Behauptung allerdings als falsch erweisen. Descartes will also vorsichtigerweise in Bezug auf Gott keine Risiken eingehen, die eventuelle Widersprüche beinhalten.²²⁸

Für Pierre Gassendi ist das, was Descartes zu vergleichen versucht, kein Vergleich. Der Umstand, dass erstere Behauptung von Descartes sich in dessen Augen nicht als Täuschung herausstellt, zweitere aber sehr wohl, birgt eine Unsicherheit. Gassendi nimmt einen Leibnizschen Vorwurf gegenüber Descartes vorweg, wenn er darauf hinweist, dass, wollte Descartes einen Beweis der Existenz Gottes führen, er diese zum einen nicht einfach voraussetzen könne und zum anderen zuallererst die Möglichkeit Gottes durch einen Beweis gesichert werden müsse. Es bestünde ansonsten die Möglichkeit, dass in der Konzeption Gottes mittels der Zuschreibung aller Vollkommenheiten ein Widerspruch auftritt. Um wirklich einen Vergleich zu führen, der auch die Kraft eines Beweises hätte, müsste Descartes beweisen, „daß die Existenz Gott nicht widerspricht, [...] wie [er aufgezeigt hat], daß es dem Rhombus widerspricht, einem Kreis eingeschrieben zu werden.“²²⁹

Die Erwiderung von René Descartes auf Gassendis Einwand ist, in der Gesamtheit betrachtet, eigentlich eine Feststellung, dass es sich um keinen Einwand seitens Gassendi

²²⁶Vgl. Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation V, S. 73.

²²⁷Ebd., fünfte Einwände, S. 330.

²²⁸Vgl. ebd., Meditation V, S. 73.

²²⁹Ebd., Fünfte Einwände, S. 331.

handle, sondern eher um eine Bestärkung seiner eigenen Thesen. Gassendi liege mit seiner Vermutung falsch, „weil geometrische Figuren nicht als Substanzen betrachtet werden, sondern als Schranken, unter denen die Substanz enthalten ist.“²³⁰ Nach Descartes stellt es kein Problem dar, Existenz eine Eigenschaft zu nennen. „[I]n bezug auf Gott ist die notwendige Existenz tatsächlich eine Eigenschaft in der allerstrengsten Bedeutung“²³¹, da Gott die einzige Entität darstelle, für die diese Notwendigkeit gelte, und in ihm, da Wesen und Sein zusammenfielen, seine Existenz eben einen „Teil des Wesens“²³² darstelle. In Bezug auf ihre Existenz stehen nach Descartes das Dreieck und Gott nicht auf derselben Stufe, weil Existenz „offenkundig bei Gott in einer anderen Relation steht als beim Dreieck.“²³³ Wenn Descartes hier erwähnt, dass im Unterschied zum Dreieck bei Gott die beiden Komponenten, deren Zusammenfall ihm alleine zukommt, nicht getrennt voneinander gedacht werden könnten, so klingt hier das Anselmsche Argument der Undenkbarkeit von Gottes Nichtexistenz durch.

Die zum Teil schon bei der Betrachtung des Cartesischen Gottesbeweises im vorherigen Kapitel angeklungenen Verdachtsmomente eines Zirkelschlusses seines Beweises verhärteten sich bei Ansgar Beckermann bei der Betrachtung der Meditationen. Nach ihm hat René Descartes zwar „[m]it dem Gedanken ‚Ich existiere‘ [...] in der Tat einen Gedanken gefunden, der über jeden Zweifel erhaben ist“²³⁴, allerdings verlässt nach Beckermann Descartes diesen sicheren Pfad, was im Zusammenhang mit dem Versuch Descartes’ steht, seine Erkenntnisse, die er bis zum Anfang der dritten Meditation gewonnen hat, zu verallgemeinern. Doch noch kurz zu der unbezweifelbaren Wahrheit des Satzes „Ich existiere“.

Die Sicherheit dieser Aussage ist dadurch gewährleistet, dass es „selbstverifizierende Überzeugungen und Gedanken“²³⁵ gibt. Wenn jemand denkt, dass er denkt, dann ist es notwendig wahr, dass er denkt. Bei der Aussage „Ich existiere“²³⁶ ist diese Sicherheit durch das Wort Ich gegeben.

Das Wort Ich verweist in seinen Aktionen immer auf sich selbst zurück.

²³⁰Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Fünfte Erwiderungen, S. 384.

²³¹Ebd., Fünfte Erwiderungen, S. 386.

²³²Ebd., Fünfte Erwiderungen, S. 386.

²³³Ebd., Fünfte Erwiderungen, S. 386.

²³⁴Ansgar Beckermann. „René Descartes – Die Suche nach den Grundlagen sicherer Erkenntnis“. In: *Klassiker der Philosophie heute* (2010), S. 226–247, S. 236.

²³⁵Ebd., S. 235.

²³⁶Ebd., S. 235.

Die Worte, die dem Ich folgen, mögen nicht den Tatsachen entsprechen, sie ändern aber nichts an der Tatsache, dass sich das Wort Ich auf das es denkende Subjekt bezieht. Wenn ich denke: Ich bin drei Meter groß, dann bin es trotzdem ich, der dies denkt. Wenn ich denke, dass ich existiere, dann gibt es keine Möglichkeit der Bezweifelbarkeit oder der Falsifikation dieses Gedankens, solange ich ihn denke. Diese Zweifelsfreiheit ist allein durch mich gegeben und unabhängig von meiner Umwelt oder eventuellen Sinnestäuschungen. Auch der Cartesische Täuschergott kann an meiner Überzeugtheit nichts ändern.²³⁷

Sobald aber nicht mehr dasjenige Subjekt, das als Akteur bei obigem Gedankenexperiment auftritt, das alleinige denkende ist, sondern was für dieses gilt, auch auf andere angewendet werden soll, kann man nicht mehr von derselben Sicherheit der Gedanken oder Aussagen sprechen. Descartes kommt in der zweiten Meditation zu der Sicherheit, dass er als denkendes Ding existiert. Im Anschluss fragt er in der dritten Meditation: „Weiß ich also etwa auch, was erforderlich ist, damit ich irgendeines anderen Dinges sicher sei?“²³⁸

Descartes beantwortet diese Frage folgendermaßen: „Denn in dieser ersten Erkenntnis ist nichts anderes enthalten als eine gewisse klare und deutliche Erfassung dessen, was ich behaupte“²³⁹. Dies gibt ihm in seinem Verständnis die Möglichkeit, seine Regel aufzustellen: „Demnach scheint es mir möglich, als allgemeine Regel aufzustellen, daß alles das wahr ist, das ich äußerst klar und deutlich erfasse.“²⁴⁰

Für Beckermann ergeben sich aus der Antwort Descartes' mehrere Probleme. Zum einen fehlt es an Angaben Descartes', „was genau eine klare und deutliche Auffassung ausmacht“²⁴¹, woraus sich der Umstand ergibt, dass unklar bleibt, ob Descartes hier von einem „objektiven“²⁴² oder einem „subjektiven“²⁴³ Charakteristikum für seinen Begriff von Wahrheit ausgeht. Im ersteren Fall wäre sein Wahrheitskriterium durch das objektive Vorliegen von Sachverhalten erfüllt. Ist das Cartesische Wahrheitskriterium aber ein subjektives, dann gilt es als erfüllt, wenn einem Subjekt die Evidenz der sich ihm

²³⁷Vgl. Beckermann, „René Descartes“, S. 235f.

²³⁸Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation III, S. 39.

²³⁹Ebd., Meditation III, S. 39.

²⁴⁰Ebd., Meditation III, S. 39f.

²⁴¹Beckermann, „René Descartes“, S. 236f.

²⁴²Ebd., S. 237.

²⁴³Ebd., S. 237.

darstellenden Sachverhalte derart überzeugend erscheint, dass diese nicht bezweifelbar sind.

Des Weiteren weist Beckermann darauf hin, dass Descartes zwar aus dem „Cogito-Argument“²⁴⁴ sein Wahrheitskriterium gewinnen will, dessen Unbezweifelbarkeit, wie oben erwähnt, aber eben nicht aus der klaren und deutlichen Erfassung eines Gedankens hervorgeht, sondern daraus, dass dieser Gedanken sich selbst bewahrheitet.

Descartes geht davon aus, dass die Klarheit und Deutlichkeit, mit der er den Gedanken seiner Existenz erfasst, auch beim Erfassen geometrischer Figuren und mathematischer Wahrheiten gegeben sei. Die Erkenntnisse aus seiner ersten Meditation, in der er seine Konzeption eines ihn täuschenden Gottes entwirft, lassen aber einen Widerspruch in Bezug auf klares und deutliches Erfassen geometrischer Figuren und mathematischer Wahrheiten erkennen. Es ist Descartes selbst, der in der Erwiderung auf die Kritik von Pierre Gassendi exakt auf diesen Punkt zu sprechen kommt. Demnach besteht eine Unabhängigkeit von der Erkennbarkeit des „Wesen[s] der Dinge und [...]den] mathematischen Wahrheiten“²⁴⁵ von Gott, wenn auch er es ist, der dafür willentlich sorgt, dass diese Wahrheiten „unveränderlich und ewig sind“²⁴⁶.

Angsar Beckermann macht darauf aufmerksam, dass der Begriff der Unbezweifelbarkeit hier von Descartes auf zweifache Weise verwendet wird. Als sichere Erkenntnis gilt zum einen, was der Prüfung aus der ersten Meditation standhält, und auf der anderen Seite gilt auch die klare und deutliche Auffassung als gewiss. Nach Beckermann ist sich Descartes dieses Umstandes durchaus bewusst. Der Gewissheit der eigenen Existenz steht die Unsicherheit durch die Annahme eines Täuschergottes den mathematischen Wahrheiten gegenüber. Beckermann sieht hier eine Art Rettungsversuch Descartes' für die Möglichkeit, zu sicherer Erkenntnis zu gelangen. Wäre die klare und deutliche Auffassung unsicher, so fiel mit ihr auch generell die Möglichkeit sicherer Erkenntnis, da sie ihr vorausgeht. Dann bliebe meine sichere Erkenntnisfähigkeit bei mir, also bei der Gewissheit meiner eigenen Existenz stehen, ich könnte mich keiner anderen Dinge abseits von mir vergewissern.

Descartes startet mit der Inszenierung eines bösen Geistes, der in allem täuscht, seinen Rettungsversuch für die klare und deutliche Auffassung, um deren Gewissheit zu

²⁴⁴Beckermann, „René Descartes“, S. 237.

²⁴⁵Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Fünfte Erwiderungen, S. 383.

²⁴⁶Ebd., Fünfte Erwiderungen, S. 383.

garantieren. Nach Beckermann zieht sich Descartes aber gerade mit dieser Konzeption eines Täuschergottes gewissermaßen selbst den Boden unter den Füßen weg, da unter dieser Annahme „nämlich *alle* Methoden der Erkenntnisgewinnung [...] zweifelhaft werden“²⁴⁷. Auch die klare und deutliche Auffassung in Bezug auf andere Dinge ist unter dieser Annahme nicht mehr als gewiss anzusehen. Deswegen muss Descartes letztlich einen Beweis dafür bringen, dass ein Täuschergott nicht möglich ist. Dieser Rettungsversuch Descartes’ endet zwingend in einem Zirkel, denn um die Wahrheit eines Gottes, der nicht täuscht, zu garantieren, muss Descartes auf die Kriterien der Wahrheit von klaren und deutlichen Auffassungen zurückgreifen; diese wären aber als Voraussetzung seines Anliegens nicht zulässig. Nach Angsar Beckermann „[G]eht [es] also nicht darum, ob sich Descartes bei seinen Gottesbeweisen *de facto* in einen Zirkel verstrickt. Vielmehr kann das Problem, das er sich aufgehast hat, gar nicht zirkelfrei gelöst werden.“²⁴⁸ Die Gestaltung dieses Problems führe also zwingend zum Scheitern Descartes.

3.14 Descartes als Therapeut

Bemerkenswert ist der Umstand, dass René Descartes dem Gottesbeweis in der dritten Meditation an einer späteren Stelle in diesem Werk, in der fünften Meditation, noch einen weiteren folgen lässt. Sein erklärtes Ziel, was Gott betrifft, wie er es im Schreiben an die Sorbonne formuliert, das den *Meditationen* vorangeht, hätte er in der dritten Meditation ja schon erreicht.²⁴⁹ Es ist auch interessant, dass Descartes auf die Erkenntnis der dritten Meditation, dass die Idee Gottes eine angeborene Idee sei, in der fünften Meditation wieder zurückkommt. Warum macht Descartes das?²⁵⁰

Lawrence Nolan widmet sich in einem Aufsatz²⁵¹ dieser Aufeinanderfolge des kausalen und des ontologischen Gottesbeweises in den *Meditationen*. Für ihn stellt das Folgen des ontologischen Arguments in der fünften Meditation auf das in der dritten Meditation gebrachte kausale Argument für die Existenz Gottes weder einen erstaunlichen Umstand dar noch eine Zufälligkeit. Auch wenn das ontologische Argument in der fünften Meditation wie ein nachträglicher Einfall Descartes’ wirken könnte, kann dies für Nolan, auf

²⁴⁷Beckermann, „René Descartes“, S. 239.

²⁴⁸Ebd., S. 240.

²⁴⁹Vgl. Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*, S. 64.

²⁵⁰Vgl. Lawrence Nolan. „The Ontological Argument as an Exercise in Cartesian Therapy“. In: *Canadian Journal of Philosophy* 35.4 (2005), S. 521–562, S. 544.

²⁵¹Ebd.

Grund der eleganten Gestaltung und der straff geordneten Struktur der *Meditationen*, nicht der Fall sein.²⁵²

Er versucht in seinem Aufsatz eine Möglichkeit aufzuzeigen, wie man diese Aufeinanderfolge der Cartesischen Gottesbeweise auf eine Weise interpretieren könnte, die die Diskussionen, dieses Problem betreffend, zu einer Lösung bringen könnte. Lawrence Nolan verweist auf die Möglichkeit, den ontologischen Gottesbeweis als einen Report einer Intuition zu interpretieren. Der ontologische Gottesbeweis könnte so gewissermaßen als Weiterentwicklung des kausalen Gottesbeweises der dritten Meditation gesehen werden. Es wäre nach Nolan dann möglich, im Argument der fünften Meditation eine Art Gipfelpunkt auf dem Weg des Meditierenden zu der Erkenntnis der Existenz Gottes zu sehen. Diese Weiterentwicklung beziehe sich auf den Erkenntniszuwachs des Meditierenden, der sich von dem kausalen Argument der Existenz Gottes, welches dem Cartesischen radikalen Zweifel ausgesetzt sei, hin zu einer selbstverifizierenden Intuition in der fünften Meditation entwickle, welche gegen diesen Zweifel erhaben sei.²⁵³ Das Problem dabei liegt nach Nolan darin, dass bisher noch kein Nachweis davon erbracht worden sei, wie man die Existenz Gottes intuitiv wahrnehmen könnte. Nolan interpretiert die analytische Methode Descartes als eine Form von psychologischer Therapie.²⁵⁴

Vermittels der Analyse als Therapie soll es dem Leser ermöglicht werden, sich von seinen philosophischen Vorurteilen zu lösen und zur Wahrheit vorzudringen, indem er schrittweise in die Lage versetzt wird, klare und distinkte Ideen zu erzeugen. Die Rolle des Therapeuten kommt nach Nolan Descartes zu, der den Leser dabei unterstützt, von seinen Vorurteilen, welche die Intuition behindern, loszukommen. Nolan weist darauf hin, dass dies nach der Ansicht Descartes' trainier- und erlernbar sei.

Dass man nach Descartes durch Übung zu einer intuitiven Wahrnehmung kommen könne, zeigt Lawrence Nolan anhand der Cartesischen Deduktion.²⁵⁵ Die Methode der Deduktion ist nach Nolan von Descartes als eine Alternative zur Aristotelischen Logik entwickelt worden, die es nicht ermögliche, neue Wahrheiten zu entdecken. Die Deduktion Descartes' bestehe in der Verkettung von augenscheinlichen Intuitionen („self-evident intuitions“²⁵⁶), sie beschäftige sich nicht mit formalen Relationen, die zwischen Aussagen

²⁵²Vgl. Nolan, „The Ontological Argument“, S. 521.

²⁵³Vgl. ebd., S. 521.

²⁵⁴Vgl. ebd., S. 522.

²⁵⁵Vgl. ebd., S. 523.

²⁵⁶Ebd., S. 528.

bestehen, oder mit der Gültigkeit von Argumenten.²⁵⁷ Sie sei eine Serie von Intuitionen $a \dots n$, wobei die letzte Intuition dieser Reihe nicht sofort, im Sinne die anderen davor übergehend, erfassbar sei. Hat man die letzte Intuition erfasst, seien die davorliegenden Intuitionen – das ist der Lernerfolg – entbehrlich geworden.²⁵⁸

Nolan macht darauf aufmerksam, dass es letztlich nicht Beweise sind, die Descartes überzeugen, sondern die klare und distinkte Wahrnehmung.²⁵⁹ Er verweist auf eine Textstelle der fünften Meditation.

Welchen Beweisgrund auch immer ich letztlich verwenden mag, stets läuft es darauf hinaus, daß allein das mich völlig überzeugt, was ich klar und deutlich erfasse. Wenn sich auch von dem, was ich in dieser Weise erfasse, etliches jederman geradezu aufdrängt, wird etliches andere jedoch nur von denen aufgedeckt, die genauer in es hineinblicken und es sorgfältiger untersuchen. Nachdem es jedoch aufgedeckt ist, sind alle der Ansicht, daß letzteres nicht weniger sicher ist als jenes. So fällt es nicht so leicht in die Augen, daß im rechtwinkligen Dreieck das Quadrat über der Grundlinie den Quadraten über den Seiten entspricht, wie daß diese Grundlinie dem größten Winkel dieses Dreiecks gegenüberliegt; dennoch glauben alle ersteres nicht weniger, wenn sie es erst einmal durchschaut haben. Was aber Gott betrifft, so würde ich nichts früher und leichter erkennen als ihn, wäre ich nicht mit Vorurteilen überschüttet und würden die Bilder sinnlicher Dinge mein Denken nicht größtenteils mit Beschlag belegen; denn was ist aus sich selbst heraus offenkundiger, als daß es ein höchstes Seiendes gibt, bzw. daß ein Gott existiert, dem Existenz allein schon deswegen zukommt, weil sie in seinem Wesen liegt?²⁶⁰

Was die intuitive Wahrnehmbarkeit der Existenz Gottes anbelangt, so stehen dieser nach Nolan zwei Vorurteile besonders im Weg. Beide dieser Vorurteile beruhen auf Angewohnheiten: der Gewohnheit, Ideen von fiktiven Dingen zu erzeugen (das geflügelte Pferd) und der Gewohnheit zwischen dem Wesen und der Existenz eines Dinges zu unterscheiden. Nolan fasst sie in zwei Punkte zusammen, wobei die Reihenfolge beliebig ist.

²⁵⁷Vgl. Nolan, „The Ontological Argument“, S. 524.

²⁵⁸Vgl. ebd., S. 525.

²⁵⁹Vgl. ebd., S. 528.

²⁶⁰Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Meditation V, S. 74.

1. Meine Idee von Gott als notwendigerweise existierendem Wesen ist eine von mir erfundene mentale Fiktion.²⁶¹
2. Es gibt einen Unterschied in der Realität zwischen Gottes Wesen und seiner Existenz.²⁶²

Die anfängliche Fragestellung, weshalb Descartes in der fünften Meditation noch einmal auf die Erkenntnisse aus der dritten Meditation zurückkommt stehe in Zusammenhang mit dem ersteren der erwähnten Vorurteile, nämlich der mentalen Fiktion. Von uns ausgedachte Fiktionen entstehen laut Nolan aus der beliebigen Zusammensetzung verschiedener Ideen. Die Idee des geflügelten Pferdes etwa wird von uns aus der Idee des Pferdes und etwa der Flügel gebildet. Bei zusammengesetzten Ideen könne es sich nach Descartes aber nicht um distinkte Ideen handeln.²⁶³ Wenn aber eine Idee nicht klar und deutlich sei, sei sie nicht verlässlich, um wahre Erkenntnis zu erreichen.²⁶⁴ Nolan erwähnt, dass der Gott, von dem in der dritten Meditation die Rede ist, eine bestimmte Art von Gott ist. Gott sei zwar unter anderem allwissend, ewig und unendlich, was aber unter den göttlichen Attributen in der dritten Meditation bemerkenswerterweise nicht erwähnt werde, sei die notwendige Existenz.²⁶⁵

Es sei jetzt die Frage, ob die Idee von Gott als notwendig Seiendem angeboren sei, oder ob der Meditierende in einer Erfindung oder Zusammensetzung von Ideen der Idee Gottes die notwendige Existenz hinzugedacht habe.²⁶⁶

Wir sind es laut Nolan gewohnt, bei endlichen Dingen das Wesen von der Existenz zu unterscheiden. Aus der Gewohnheit heraus, Wesen und Existenz bei endlichen Dingen zu trennen, machten wir den Fehler, Gott als eines dieser endlichen Dinge anzusehen. Diese Gewohnheiten gilt es zu ändern.²⁶⁷

In der Idee der rationalen Unterscheidung von Wesen und Existenz sei Existenz in der klaren und distinkten Idee von jedem Ding enthalten und könne nicht ausgeschlossen werden, außer durch Abstraktion.²⁶⁸ Abstraktion als eine Art selektiver Wahrnehmung

²⁶¹Vgl. Nolan, „The Ontological Argument“, S. 543.

²⁶²Vgl. ebd., S. 543.

²⁶³Vgl. Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Erste Einwände, S. 126.

²⁶⁴Vgl. Nolan, „The Ontological Argument“, S. 545.

²⁶⁵Vgl. ebd., S. 545.

²⁶⁶Vgl. ebd., S. 546.

²⁶⁷Vgl. ebd., S. 545.

²⁶⁸Vgl. ebd., S. 555.

bezeichne einen Prozess des aktiven Ignorierens bestimmter Inhalte einer Idee, im Gegensatz zum bloßen Weglassen von Eigenschaften, der Exklusion.²⁶⁹

Wenn wir genau darüber nachdenken, erfahren wir laut Nolan, dass es uns nicht möglich ist, irgendetwas anders wahrzunehmen als etwas Existierendes. Durch intensives Reflektieren sei es dem Meditierenden möglich zu erkennen, dass zwar allen Dingen Existenz zukomme, dass sich diese Existenz allerdings graduell von der Existenz Gottes unterscheidet. Wenn der Meditierende diese Reflexion genügend oft wiederhole, werde es ihm ermöglicht, das zweite Vorurteil loszuwerden.²⁷⁰

Als Verteidigung gegen das Vorurteil, welches darin bestehe, dass der Meditierende verwirrt durch dieses Vorurteil fälschlicherweise schließt, er hätte die ihm angeborene Idee Gottes mit der Idee von notwendiger Existenz verbunden, wie die Idee vom Pferd mit der Idee von Flügeln, gehe Descartes ähnlich vor nach Nolans Meinung. Um solch eine Kombination von Ideen zusammenstellen zu können, müsste der Meditierende die Idee von notwendiger Existenz von einer anderen Quelle, eventuell durch Abstraktion von der Idee eines endlichen Dinges, gewonnen haben. Dies sei aber nicht möglich. Eine genaue Begutachtung unserer klaren und distinkten Ideen decke auf, dass notwendige Existenz einzig und allein für die Idee von Gott bestehe.²⁷¹

Nolan verweist auf eine Textpassage aus den *Überlegungen, die die Existenz Gottes und die Unterscheidung der Seele vom Körper nachweisen more geometrico* angelegt.²⁷²

FÜNFTENS. Der Leser soll lange und wiederholt dabei verweilen, sich in die Natur des höchstvollkommenen Seienden zu vertiefen, und nebst anderem betrachten, daß in den Ideen aller anderen Naturen zwar die mögliche Existenz, in der Idee Gottes aber nicht bloß die mögliche, sondern die überhaupt notwendige enthalten ist. Allein daraus erkennt er nämlich ohne irgendeinen Diskurs, daß Gott existiert; und das wird für ihn nicht weniger selbstverständlich sein, als daß die Zahl Zwei gerade, oder die Zahl Drei ungerade ist und dergleichen. Denn für manche Leute ist einiges selbstverständlich, was anderen erst vermittelt durch einen Diskurs einsichtig wird.²⁷³

²⁶⁹Vgl. Nolan, „The Ontological Argument“, S. 551.

²⁷⁰Vgl. ebd., S. 556.

²⁷¹Vgl. ebd., S. 556.

²⁷²Vgl. Descartes, *Meditationen/Wohlers*, S. 169.

²⁷³Ebd., *Überlegungen more geometrico*, S. 172.

An dieser Textstelle lasse sich – so Nolan – der therapeutische Charakter von Descartes' Unternehmen deutlich erkennen. Notwendige Existenz als allein der Idee Gottes zukommend zu erkennen sei eine brauchbare analytische Übung, um das Vorurteil, wir hätten solch eine Idee erfunden, zu überwinden. Nachdem wir diese Vorurteile entfernt hätten, sei die notwendige Existenz Gottes selbstverständlich.²⁷⁴

²⁷⁴Vgl. Nolan, „The Ontological Argument“, S. 557.

4 Die Werke beider Autoren im Vergleich

Im folgenden Abschnitt soll ein Versuch unternommen werden, die Werke beider Autoren, deren Argumentationslinien und die sich daraus ergebenden Resultate, einander gegenüberzustellen und auf Ähnlichkeiten oder Ungleichheiten zu untersuchen.

Bei der Konzeption Gottes wird in der Literatur auf eine ähnliche Sichtweise von René Descartes und Anselm von Canterbury hingewiesen. Sie bestehe darin, dass beide Autoren Gott als ein höchstes Seiendes, welches über sämtliche Vollkommenheiten verfüge, bestimmen. Existenz stelle eine dieser Vollkommenheiten dar, weshalb sie dem höchsten Wesen nicht fehlen kann. Daraus folgt, dass dieses vollkommenste Wesen existiert.²⁷⁵

Ein erster offensichtlicher Unterschied zwischen den Texten Anselms und Descartes', die das ontologische Argument beinhalten, besteht in der Form, in der sie jeweils verfasst sind. Anselm gestaltet sein *Proslogion* in der Form eines Gebetes. Die *Meditationen* Descartes' wirken im Vergleich dazu eher nüchtern und sachlich. Auch wenn Descartes einige bildhafte Beispiele bringt, hat seine Arbeit im Vergleich zum *Proslogion* wissenschaftlichen Charakter. Die beiden Schriften unterscheiden sich aber nicht nur durch ihre Form. Wolfgang Röd betont, dass auch die Intention der Autoren einen jeweils anderen Schwerpunkt aufweist. Anselm von Canterbury war bestrebt, seine durch seinen Glauben erlangte Gewissheit auch mit den Mitteln der Vernunft zu beweisen.²⁷⁶ Der von ihm ursprünglich angedachte Titel für das *Proslogion* „*Fides quaerens intellectum* (Glaube, der Einsicht sucht)“²⁷⁷ weist auf seine Intention hin, auch den Atheisten mit den Mitteln der Vernunft von der Rationalität des Gottesglaubens zu überzeugen.

Im Vergleich dazu besitzen die Gottesbeweise, die René Descartes in seinen *Meditationen* entwickelt, „rein philosophischen Charakter“²⁷⁸. Descartes „verwendet den Ausdruck ‚Gott‘ für ein Absolutes, das auch mit irgendeinem anderen Namen bezeichnet werden

²⁷⁵Vgl. Löffler, *Religionsphilosophie*, S. 54.

²⁷⁶Vgl. Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*, S. 59f.

²⁷⁷Canterbury, *Proslogion*, S. 8f.

²⁷⁸Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*, S. 59.

könnte“²⁷⁹. Der Gott Descartes’ ist nicht zwingenderweise ein christlicher Gott. Bei ihm steht Gott vielmehr als eine Namensgebung für die vollkommenste Entität. In den *Meditationen* wird anhand des Weges zu dieser Entität und von dieser zur Außenwelt der enorme Wirkungsbereich dieser vollkommenen Entität aufgezeigt. Descartes’ Anliegen ist viel eher im Bemühen um sicheres Wissen als um christlichen Glauben zu sehen.

Beide Autoren führen nicht nur ontologische Argumente an, sondern auch aposteriorische Gottesbeweise. Im Falle Anselms sind diese in seiner Schrift *Monologion* zeitlich vor dem *Proslogion* formuliert, bei Descartes findet sich ein aposteriorischer Gottesbeweis in der dritten Meditation.

Ein weiterer Unterschied beider Werke besteht in den Bemühungen der Autoren um Gewissheit der faktischen Dinge, einer faktischen Welt. Während Descartes über den langen Weg des radikalen Zweifels sich als denkendes Ding findet, von dem aus er schrittweise Gewissheit der Existenz von Dingen außerhalb seiner selbst erlangt, ist für Anselm die Frage nach der sicheren Gegebenheit der Welt vollkommen irrelevant. „Es ist für ihn schlicht kein Thema, dass die Welt existiert.“²⁸⁰

Genau genommen braucht Anselm die Außenwelt nicht, um seinen Beweis führen zu können. Er führt seinen Gottesbeweis als „unum argumentum“²⁸¹, als „ein Argument“²⁸². Bromand und Kreis heben hervor, dass „[d]er Ausdruck ‚unum‘ [...] hier den Sinn von *logisch selbstständig*“²⁸³ hat. Auf diese Selbstständigkeit seines Arguments weist Anselm von Canterbury in der Vorrede zum *Proslogion* hin. Demnach stellt er den Anspruch, dass dieses unum argumentum eines sei,

das keines anderen als seiner allein bedürfe, um sich zu beweisen, und das allein genüge, um sicherzustellen, dass Gott wahrhaft ist und dass er das höchste Gut ist, das keines anderen bedarf und dessen alles bedarf, um zu sein und gut zu sein und alles, was wir von der göttlichen Wesenheit glauben.²⁸⁴

²⁷⁹Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*, S. 60.

²⁸⁰Ramharter, „Zeichen und Gottesbeweise“, S. 242.

²⁸¹Canterbury, *Proslogion*, S. 6.

²⁸²Ebd., S. 7.

²⁸³Bromand und Kreis, *Gottesbeweise*, S. 31.

²⁸⁴Canterbury, *Proslogion*, S. 7.

Für Anselm ist also das Bestehen einer Außenwelt nicht von besonderer Bedeutung. „Entscheidend bleibt lediglich als Ausgangspunkt, dass das ‚ID QUO [...]‘ in Gedanken existieren muss.“²⁸⁵

Die Probleme und Diskussionen, die sich bei Anselms Argumentation dadurch ergeben, dass bei seiner Konzeption gedachte Inhalte dinglicher Natur sind, kann Descartes abwenden, indem bei ihm die Konzeption der Ideen keinen gegenständlichen Charakter aufweisen, sondern Referenzen in der Form von Zugriffsarten darstellen.

Nach Dieter Henrich müssen ab dem Cartesischen Gottesbeweis die ontologischen Gottesbeweise der Form nach in zwei Gruppen unterteilt werden. Diese Unterteilung sei deshalb vonnöten, da jede dieser Gruppen einen anderen Begriff von Gott voraussetzt. Die eine Gruppe habe als Ziel, die Existenz eines vollkommensten Wesens zu zeigen – sie gilt als der Anselmsche Beweis –, die zweite Art von ontologischen Argumenten geht „vom Begriff Gottes als dem notwendigen Wesen aus.“²⁸⁶ Die erste Position denkt Gott als Wesen, dem alle Vollkommenheiten zukommen, weswegen man Gott nicht ohne Existenz denken kann. Auf die zweite Art wird „Gott im Unterschied zu allem Endlichen“²⁸⁷ als notwendig existierendes Wesen gedacht. Notwendigkeit bezieht sich hier auf das, was allein von „seinem Sein und seinem Wirken nur von sich selbst abhängt.“²⁸⁸ Da Gott „aus eigener Kraft“²⁸⁹ existiert, also kein Geschaffenes ist, kann er ohne Bezug auf etwas anderes erkannt werden. „Wenn aber etwas Grund seines eigenen Daseins ist, so kann es nur zugleich mit dem Gedanken der Existenz gedacht werden.“²⁹⁰ Den beiden Ansätzen die ontologischen Gottesbeweise betreffend liegen die beiden Begriffe Gottes als „ens perfectissimum“²⁹¹ im Fall der ersten Gruppe und des „ens necessarium“²⁹² im Fall der zweiten Gruppe zugrunde.

Dieser Umstand weist auch auf einen Unterschied der Texte beider Autoren in deren Nachwirkungen hin. Die Wirkmächtigkeit der Cartesischen Schrift ist ungleich höher als die Anselms.²⁹³ Dieter Henrich erwähnt, dass bis zu seiner Namensgebung durch Kant im

²⁸⁵Ramharter, „Zeichen und Gottesbeweise“, S. 242.

²⁸⁶Dieter Henrich. *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, S. 3.

²⁸⁷Ebd., S. 4.

²⁸⁸Ebd., S. 4.

²⁸⁹Ebd., S. 4.

²⁹⁰Ebd., S. 4.

²⁹¹Ebd., S. 4.

²⁹²Ebd., S. 4.

²⁹³Vgl. ebd., S. 1.

achtzehnten Jahrhundert der ontologische Gottesbeweis in Deutschland „cartesianischer Beweis“²⁹⁴ betitelt wurde.

4.1 Die Ähnlichkeit der Argumente

Dieter Henrich weist in *Der ontologische Gottesbeweis*²⁹⁵ auf eine sachliche Ähnlichkeit der ontologischen Argumente beider Autoren hin, zumindest eine anfängliche. In der fünften Meditation erklärt Descartes, dass er Gott als vollkommenstes Wesen, dem sämtliche Vollkommenheiten zukämen, nicht ohne seine faktische Gegebenheit denken könne, wie er etwa bei einem gedachten geflügelten Pferd auch die Flügel nicht denken könne.^{296,297} Ein Wesen zu denken, dem sämtliche Vollkommenheiten zukommen, dem es aber an Existenz mangelt, würde einen Widerspruch darstellen.²⁹⁸ Descartes erläutert das Existieren Gottes anhand des klaren und distinkten Erkennens im Falle der geometrischen Figur des Dreiecks und dessen Winkelsumme von 180°.

Die klare und distinkte Einsicht setzt sich gegen unsere Gewohnheit, die Existenz der Dinge vom Wesen der Dinge zu unterscheiden, bei dem angeführten Beispiel durch.²⁹⁹ Dies führt uns zu der Überzeugung „daß die Existenz vom Wesen Gottes genauso wenig abgetrennt werden kann wie die Tatsache, daß die Größe der drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten entspricht, von dem Wesen des Dreiecks.“³⁰⁰

Nach Dieter Henrich kann dieser Vergleich als „geschickte Verteidigung“³⁰¹ des Anselmschen Beweises gegen die Einwände Gaunilos angesehen werden.³⁰²

Descartes ist aber hier mit seinen Überlegungen nicht stehen geblieben. Die Einwände, die gegen seine Meditationen gebracht wurden, und seine Erwiderungen auf diese haben ihn zu einer Weiterentwicklung seiner Gedanken gedrängt.³⁰³

²⁹⁴Vgl. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, S. 4.

²⁹⁵Ebd.

²⁹⁶Vgl. Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Fünfte Meditation, S. 73.

²⁹⁷Vgl. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, S. 11.

²⁹⁸Vgl. ebd., S. 11.

²⁹⁹Vgl. ebd., S. 11.

³⁰⁰Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Fünfte Meditation, S. 72.

³⁰¹Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, S. 11.

³⁰²Vgl. ebd., S. 11.

³⁰³Vgl. ebd., S. 12.

4.2 Die Weiterentwicklung des Arguments durch Descartes

Ohne dessen Namen zu nennen, weist Caterus René Descartes in den ersten Einwänden auf die *Meditationen* auf die Ähnlichkeit seines Gottesbeweises mit dem bereits von Thomas von Aquin widerlegten Gottesbeweis Anselms hin.³⁰⁴

Caterus fasst seinen Einwand zusammen:

Selbst wenn man zugibt, daß das höchstvollkommene Seiende allein schon in seinem Namen die Existenz herbeiführt, folgt gleichwohl noch nicht, daß eben diese Existenz in der dinglichen Natur aktuell etwas ist, sondern lediglich, daß mit dem Begriff eines höchsten Seienden der Begriff der Existenz untrennbar verbunden ist.³⁰⁵

Die Antwort, die Descartes auf diese Erwiderung gibt, macht den Unterschied seines Argumentes zu dem Anselms deutlich. Der entscheidende Punkt, an dem René Descartes weitergeht, gewissermaßen die Gleise Anselms verlässt, ist der folgende: Er macht „den Begriff des *ens necessarium* zum *nervus probandi* des Beweises“³⁰⁶. D.h. das Wesen, das notwendigerweise existiert, wird selbst zum eigentlichen Punkt der Untersuchung (auf Echtheit) des Beweises. „Dieser Begriff unterscheidet das cartesische Argument von dem des heiligen Anselm.“³⁰⁷

Um seinen ontologischen Gottesbeweis zu festigen und nicht auf der Stufe des durch Anselm erbrachten Beweises zu belassen (und auch um Caterus zu entgegnen), muss Descartes erstens zeigen, dass die Idee Gottes eine „wahre Idee“³⁰⁸ ist. Die klare und distinkte Denkbarkeit Gottes muss dargestellt werden. Und zweitens, der entscheidende Punkt: Es reicht nicht aus zu zeigen, dass Gott als vollkommenstes Wesen alle Vollkommenheiten zukommen, es ihm an Existenz als Vollkommenheit also nicht mangeln kann, sondern es muss darüber hinaus noch gezeigt werden, wie die Verbindung von der Existenz Gottes mit dem Wesen Gottes gedacht werden kann.³⁰⁹ Damit bestünde eine Möglichkeit, dem Einwand der bloßen Zuschreibung des Merkmals Existenz zur Voll-

³⁰⁴Vgl. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, S. 12.

³⁰⁵Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Erste Einwände, S. 109.

³⁰⁶Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, S. 14.

³⁰⁷Ebd., S. 14.

³⁰⁸Ebd., S. 14.

³⁰⁹Vgl. ebd., S. 14.

kommenheit Gottes zu entgegnen, und das Argument wäre dadurch den von Thomas vorgebrachten Entgegnungen entzogen.

In den ersten Erwiderungen geht Descartes gewissermaßen von einer Vorstufe der Idee Gottes, „der Idee eines höchstvollkommenen Körpers“³¹⁰, aus. Diesem gedachten vollkommensten Körper käme, so Descartes, Existenz zu, „weil es eine größere Vollkommenheit ist, in Wirklichkeit (in re) und im Verstand zu sein, als nur im Verstand zu sein“³¹¹. An dieser Stelle wird man an Gaunilos Insel erinnert und Descartes führt seinen Gedanken derart weiter, dass dies der Erwiderung Anselms auf Gaunilo gleichkommt. Descartes meint, nur weil dem vollkommensten Körper auf Grund seiner Vollkommenheit Existenz zugesprochen werde, folge dessen Existenz in der Wirklichkeit aber noch nicht. Es werde lediglich dessen Möglichkeit zu existieren gezeigt.³¹² Was für Anselm Größe besagt, wird von Descartes größere Vollkommenheit genannt. Dass die Existenz eines vollkommensten Körpers noch keineswegs notwendig folgt, sondern gewissermaßen in der Möglichkeit stecken bleibt, hat nach Descartes mehrere Gründe.

Zum einen verhält es sich mit der Idee von einem vollkommensten Körper ähnlich wie mit der Idee eines geflügelten Pferdes in dem Sinne, dass sie „durch meinen Verstand selbst zusammengesetzt worden ist“³¹³. Was der Verstand zusammensetzt, kann er nach Descartes auch wieder „durch eine klare und deutliche Operation“³¹⁴ teilen, was die Kontingenz der Dinge, nämlich dass „diese [...] keine wahren und unveränderlichen Naturen“³¹⁵ haben, zeigt.

Zum anderen stellt Descartes nach einer Prüfung der Idee des vollkommensten Körpers fest, „daß in ihm keine Kraft enthalten ist, durch die er sich selbst produziert bzw. erhält.“³¹⁶ René Descartes schließt daraus, „daß die notwendige Existenz [...] ebensowenig zur Natur eines Körpers [...] gehört, wie es [...] zur Natur des Dreiecks [gehört], Winkel zu haben, die größer als zwei rechte sind.“³¹⁷

³¹⁰Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Erste Erwiderungen, S. 127.

³¹¹Ebd., Erste Erwiderungen, S. 127.

³¹²Vgl. ebd., Erste Erwiderungen, S. 127.

³¹³Ebd., Erste Erwiderungen, S. 127.

³¹⁴Ebd., Erste Erwiderungen, S. 126.

³¹⁵Ebd., Erste Erwiderungen, S. 126.

³¹⁶Ebd., Erste Erwiderungen, S. 127.

³¹⁷Ebd., Erste Erwiderungen, S. 127.

Stellt man die Frage nach notwendiger Existenz in Bezug auf ein vollkommenes „Ding“³¹⁸, wird man „zunächst [daran] zweifeln“³¹⁹, ob Existenz eine dieser dem Dinge zukommenden Vollkommenheiten ist. Dieser Zweifel ist nach Descartes durch die Endlichkeit unseres Verstandes begründet, der gewohnt ist, die einzelnen Vollkommenheiten getrennt zu untersuchen. Dabei kann er die notwendige Verbundenheit der Vollkommenheiten übersehen.³²⁰

Bei der Prüfung, „ob und welche Art von Existenz dem allmächtigen Seienden zukommt“³²¹, müssen wir ihm mindestens die Möglichkeit der Existenz zubilligen. Dies stellt sich uns nach Descartes klar und distinkt dar. Die Möglichkeit der Existenz ist allen Dingen gegeben. Dadurch, dass wir darüber hinaus erkennen, „daß es [das allmächtige Seiende] aus eigener Kraft existieren könne“³²², können wir ihm nicht bloß die Möglichkeit zu existieren zudenken, sondern schließen auf dessen tatsächliche und ewige Existenz.³²³ „Es ist nämlich durch das Natürliche Licht ganz selbstverständlich, daß das, was aus eigener Kraft existieren kann, immer existiert.“³²⁴

Nach Descartes erkennen wir folglich, dass der Idee eines allmächtigen Seienden Existenz mit Notwendigkeit zukommt. Diese notwendige Existenz denken wir der Idee dieses Wesens aber nicht einfach hinzu, sondern „es [gehört] zur wahren und unveränderlichen Natur eines solchen Seienden [. . .], zu existieren“³²⁵.

„Deshalb sind diese Vollkommenheiten ohne alle Erdichtung des Verstandes und aus der Natur dieser Idee heraus miteinander verbunden und existieren daher in Gott.“³²⁶

René Descartes zeigt in seinem Konzept wesentlich genauer als Anselm von Canterbury, dass er von zwei Arten der Existenz spricht und wie die notwendige Existenz dem Wesen Gottes zukommt. Bei Anselm klingt zwar die mögliche Existenz mit, etwa in der Erwiderung auf den Einwand Gaunilos, wenn Anselm etwa an einen denkbaren Anfang der vollkommenen Insel hinweist. Er entwickelt sein Konzept aber nicht in der von Descartes gebrachten Klarheit und Rigidität. Auch Esther Ramharter weist auf diesen

³¹⁸Descartes, *Meditationen/Wohlers*, Erste Erwiderungen, S. 127.

³¹⁹Ebd., Erste Erwiderungen, S. 127.

³²⁰Vgl. ebd., Erste Erwiderungen, S. 127.

³²¹Ebd., Erste Erwiderungen, S. 127.

³²²Ebd., Erste Erwiderungen, S. 128.

³²³Vgl. ebd., Erste Erwiderungen, S. 128.

³²⁴Ebd., Erste Erwiderungen, S. 128.

³²⁵Ebd., Erste Erwiderungen, S. 128.

³²⁶Ebd., Erste Erwiderungen, S. 128.

Umstand hin. „Nirgends in Anselms Beweis wird irgendeine nähere Erklärung von dem, was mit ‚existiert in Wirklichkeit‘ gemeint ist, vorgenommen oder gar im Beweisgang verwendet.“³²⁷

Anhand der Darstellung der Weiterentwicklung des Anselmschen Arguments durch René Descartes lässt sich der weit wissenschaftlichere Charakter seiner Untersuchungen erkennen. Auch liegt sein Hauptaugenmerk in den Bemühungen um sicheres Wissen und nicht darin den Atheisten von der Existenz Gottes zu überzeugen.

4.3 Die philosophische Nachwirkung

Eine Gemeinsamkeit der Schriften Descartes' und Anselms liegt auch darin, dass die philosophischen Überlegungen schon zu Lebzeiten ihrer Autoren einen kritischen Diskurs nach sich zogen. Beide Autoren versuchen in ihren Erwiderungen auf die Einwände gegen ihre Argumentation ihren eigenen Standpunkt zu verteidigen, indem sie sich mit den Einwänden ihrer Kritiker redlich auseinandersetzen und sich auf weiterführende philosophische Diskurse einlassen. Descartes treibt durch die von ihm formulierten Einwände gegen seine Kritiker seine Gedanken weiter fort, so dass man von einer entscheidenden Weiterentwicklung des Anselmschen Arguments sprechen kann. Die Diskussionen im Anschluss an das *Proslogion* und die *Meditationen* und die Reaktionen Anselms und Descartes' darauf geben zu der Vermutung Anlass, dass sich beide Autoren der Komplexität und der Unabgeschlossenheit ihrer Überlegungen bewusst waren. Es ist nicht zuletzt diese aufs Offene hin angelegte Komplexität ihres Denkens, die dazu geführt hat, dass die Argumentation beider Autoren bis heute den philosophischen Diskurs in einer spannenden Weise unter manchmal überraschend aktuellen Aspekten anregt.

³²⁷Ramharter, „Zeichen und Gottesbeweise“, S. 237.

Literatur

- Beckermann, Ansgar. *Einführung in die Logik*. 3. Aufl. Berlin/New York: De Gruyter, 2011.
- „René Descartes – Die Suche nach den Grundlagen sicherer Erkenntnis“. In: *Klassiker der Philosophie heute* (2010), S. 226–247.
- Bromand, Joachim und Guido Kreis. *Gottesbeweise: von Anselm bis Gödel*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- Canterbury, Anselm von. *Monologion Lateinisch-deutsche Ausgabe*. Hrsg. von P. Franciscus Salesius Schmitt O.S.B. Abtei Wimpfen. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1964.
- *Proslogion/Anrede: Lateinisch/Deutsch*. Stuttgart: Reclam, 2005.
- Cottingham, John. *A Descartes dictionary*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Cramer, Wolfgang. *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967.
- Descartes, René. *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences/Bericht über die Methode die Vernunft richtig zu führen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu erforschen*. Hrsg. von Holger Ostwald. Stuttgart: Reclam, 2001.
- *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hrsg. von Lüder Gäbe. Hamburg: Meiner, 1993.
- *Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Hrsg. von Christian Wohlers. Hamburg: Meiner, 2009.
- Henrich, Dieter. *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1998.
- Löffler, Winfried. „Anselm von Canterbury – Das ontologische Argument für Gottes Existenz“. In: *Klassiker der Philosophie heute* (2010), S. 139–160.
- *Einführung in die Religionsphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

- Mackie, John Leslie. *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*. Stuttgart: Reclam, 1958.
- Meixner, Uwe. *Der ontologische Gottesbeweis in der Perspektive der Analytischen Philosophie*. URL: http://epub.uni-regensburg.de/8884/1/ubr03904_ocr.pdf (besucht am 17.01.2012).
- Morscher, Edgar. „Was sind und was sollen die Gottesbeweise? Bemerkungen zu Anselms Gottesbeweis(en).“ In: *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*. (1997). Hrsg. von Friedo Ricken, S. 60–84.
- Muhr, Peter. *Logik*. Darmstadt: Quantor, 2010.
- Nolan, Lawrence. „The Ontological Argument as an Exercise in Cartesian Therapy“. In: *Canadian Journal of Philosophy* 35.4 (2005), S. 521–562.
- Oppy, Graham. „Ontological Arguments“. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2011). Hrsg. von Edward N. Zalta. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ontological-arguments/> (besucht am 26.09.2011).
- Ramharter, Esther. „Zeichen und Gottesbeweise. Wozu Gott und die Philosophen einander brauchen“. In: *Jenseits der Säkularisierung. Religionsphilosophische Studien* (2008). Hrsg. von Herta Nagl-Docekal und Friedrich Wolfram, S. 227–256.
- Röd, Wolfgang. *Der Gott der reinen Vernunft: die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*. München: Beck, 1992.
- Rescher, Nicholas. „The ontological proof revisited“. In: *Australasian Journal of Philosophy* 37.2 (1959), S. 138–148. URL: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00048405985200151> (besucht am 06.04.2012).