

Diplomarbeit

Weite und Wirklichkeit des Denkens – eine Debatte
zwischen Anselm und Kant

Verfasser

Mag. Markus Bitterl

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im April 2012

Studienkennzahl laut Studienbuchblatt: A 296

Studienrichtung laut Studienbuchblatt: Philosophie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Günther Pöltner

Inhalt

I. Einleitung	5
II. Vorfragen	7
Vorbemerkungen zum Umgang mit dem Text	7
Zur Frage der Einheit und Glaubensunabhängigkeit des Arguments	9
Hinweise zu einem angemessenen Gottesbegriff	11
Phänomenologische Bedeutung des Vorverständnisses	12
III. Der Kern des Arguments	17
Anselms Malerbeispiel und die Raummetapher des Denkens	18
<i>Denkbarkeit</i> als Angelpunkt des Arguments	23
Die Undenkbarkeit des Nicht-Seins des <i>id quo</i>	24
Die Unbestreitbarkeit des <i>id quo</i> im Vollzug des Denkens	26
Die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel der Sprache	30
IV. Die Einwände Gaunilos	33
Gaunilos Umformulierung	33
Gaunilos Missverständnis über Sinn und Gegenstand des Arguments	35
Die Rache des Malerbeispiels	38
„Gott“ zwischen Sinn und Bedeutung	39
Die verschwundene Insel	41
Sein als Existenz und Existenz als Eigenschaft I	42
V. Die Erwiderungen Anselms	47
„Glaube und Gewissen“ und Vorverständnis	47
Anselms Argument als Beschreibung, nicht Zuschreibung	49
Die Bedeutung des Anfangs	51

Die metaphysische Grundfrage und die Rolle des Denkens	56
Die Einheit des <i>id quo</i>	62
Die Lichtmetapher des Denkens	63
Die Unvergleichlichkeit des <i>id quo</i>	66
VI. Cogito, ergo cogitatio est	69
Die Möglichkeit des Denkens, die metaphysische Grundfrage zu stellen	73
VII. Kants Widerlegung des „ontologischen Gottesbeweises“	78
Die Frage nach logischer und realer Notwendigkeit	78
Das „allerrealste Wesen“	80
VIII. Die Voraussetzungen von Kants Widerlegung	86
Gott als Wesen	86
Sein als Existenz und Existenz als Eigenschaft II	88
Sinnliche Anschauung, Verstandeskategorien und Vernunftideen	91
Der letzte Grund: Die Entzogenheit des Dinges an sich	97
IX. Conclusio: Das Verhältnis von Sein und Denken	101
Literaturverzeichnis	107
Abstract	109
Lebenslauf	111

I. Einleitung

Diese Arbeit möchte anhand des Anselmianischen Arguments der Frage nach der Weite des Denkens und damit der Frage nach dem Bezug von Sein und Denken nachgehen. Eine genaue Betrachtung des Gedankengangs des Anselm von Canterbury soll zeigen, inwiefern sich seinem Text eine Begründung des Zusammenhangs von Sein und Denken, ein Sein des Denkens und eine Geistigkeit des Seins, ablesen lässt. Im Gegenzug soll ein Blick auf Kants Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises die etwaigen Grenzen und Schwachstellen des Vorbringens Anselms aufzeigen. Dabei wird auch Kants Position zur Frage nach der Weite des Denkens nachgezeichnet. Die jeweilige Behandlung desjenigen Arguments, das auch als ontologischer Gottesbeweis bekannt ist, durch Anselm und Kant zeigt die unterschiedliche Stellung der Philosophen zur Sachfrage des Bezugs von Sein und Denken. Dabei handelt es sich mit Blick auf die Metaphysik, deren Möglichkeit davon abhängt, dass das Denken nicht von der seienden Wirklichkeit abgeschnitten ist, um zwei geradezu exemplarische Positionen.¹ In der neuzeitlichen ontotheologischen Debatte um das Argument geht es, wie Henrich es ausdrückt, sogar um die „Grundfrage der Philosophie in ihrem gesamten Umfang.“² So gesehen lassen Anselm und Kant sich zu Antagonisten stilisieren, deren Studium in besonders markanter Weise – einmal zustimmend, einmal ablehnend – in Grundfragen und Voraussetzungen der Metaphysik einführt. Ob und inwiefern sie einander mit Blick auf den sogenannten ontologischen Gottesbeweis überhaupt widersprechen, wird sich zeigen, wenn eine genaue Analyse Anliegen, Gegenstand und Prämissen ihrer jeweiligen Argumentation zum Vorschein bringt. Da einerseits Anselms Argument eine beispiellose Karriere durchgemacht hat, schon im Mittelalter kritisiert wurde, dann in der Neuzeit in neuen Formulierungen wieder aufgenommen wurde und es gerade den neuzeitlichen Autoren in ihrer Rezeption um die Möglichkeit von Metaphysik ging, und andererseits Kant als „Zermalmer“ (Mendelssohn) der Metaphysik in die Geschichte eingegangen ist, ist eine Gegenüberstellung dieser beiden Denker von besonderem Interesse.

In einer möglichst textnahen Analyse soll daher der Anselmianische Gedankengang nachgezeichnet und der Versuch des Verstehens unternommen werden. Ohne voreilige Schlüsse und ungerechtfertigte Vorannahmen soll der Text so zum Sprechen gebracht

¹ Kurt Flasch spitzt es folgendermaßen zu: „Entweder gibt es Metaphysik auf dem Anselmianischen Weg, oder es gibt überhaupt keine.“ (1994, 193).

² Henrich 1967, 191.

werden, dass er eventuell eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Denken bereithält. Anstatt zu fragen, ob Anselms Beweis gelingt, soll aufgezeigt werden, was mit demjenigen, „über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“, gemeint sein kann. Dabei sind auch die Einwände Gaunilos hilfreich, weil in ihnen ein großer Teil der späteren Kritik an Anselm bereits vorweggenommen wird, was Anselm in seinen Er widerungen die Gelegenheit zur Antwort und Präzisierung bietet.

In einem zweiten Schritt soll Kants Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises ebenso genau besichtigt werden, um der Frage nachgehen zu können, welche Vorannahmen Kant trifft, was genau Gegenstand und Ziel seiner Widerlegung ist und inwiefern diese sich in die Gesamtkonstruktion der *Kritik der reinen Vernunft* einfügt. Es wird sich dann zu zeigen haben, ob Anselm und Kant überhaupt dasselbe meinen, wenn sie von Gott sprechen, oder ob die divergierenden Formulierungen nicht auch auf unterschiedlichen Vorstellungen und Vorannahmen basieren. Ob man sich bei der dieser Arbeit zugrundeliegenden Frage, die die Tiefe des menschlichen Geistes und die Weite seines Bezugs ausloten möchte, um eine Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik geben zu können, dann eher auf die Seite Anselms oder Kants schlagen möchte, wird davon abhängen, wessen Beschreibungen und Prämissen eher dem phänomenalen Bestand entsprechen und welcher von beiden überhaupt weniger unhinterfragte und ungerechtfertigte Vorannahmen mitbringt. Dass die noch freizulegenden Prämissen den Ausschlag geben sollen, liegt daran, dass beide Philosophen innerhalb ihres jeweiligen Rahmens luzide und konsequent argumentieren, so dass ihnen nicht einfach ein Fehler nachzuweisen wäre.

Diese Arbeit ist dabei nicht von einem religionsphilosophischen Interesse geleitet, sondern möchte mit Blick auf die herangezogenen Texte der Frage nach der Weite des Denkens bzw. einer etwaigen Begrenzung des menschlichen Geistes – und somit der Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik überhaupt – nachgehen. Dabei geht es um die uralte parmenideische Frage, ob Sein und Denken denn dasselbe sind. Zu diesem Zweck sollen die Gedanken Anselms und Kants möglichst textnah, zugleich aber interpretierend nachgezeichnet werden. Dabei sollen sie hermeneutisch auf ihre Voraussetzungen hin befragt werden, wobei ein ständiger kritischer Rückblick auf die von den Philosophen besprochenen, befragten und in Anspruch genommenen Phänomene den methodischen Leitfaden abgibt.

II. Vorfragen

Vorbemerkungen zum Umgang mit dem Text

Anselms Argument ist sowohl von Befürwortern als auch Gegnern regelmäßig Verzerrungen und Umformungen ausgesetzt, die zum Beispiel statt eines Beweises zwei sehen oder die Plausibilität des Gedankengangs nur für die Perspektive des bereits Glaubenden gelten lassen wollen. Voraussetzung dieser Annahmen ist mal eine Ablösung des ursprünglichen Arguments von der Antwort Anselms an Gaunilo,³ mal eine künstliche Trennung des zweiten Kapitels von den Kapiteln drei und vier, mal eine Ausblendung des Proömiums.

Hauptursache ist aber die heimliche Übernahme unreflektierter Prämissen, die schon Gaunilo an den Text heranträgt und die in Kants berühmter Widerlegung ebenso auftauchen. Den Kern bildet dabei die Annahme, Anselm wolle die faktische Existenz eines denkbaren Wesens beweisen. Dabei wird ein Wesen „Gott“ vorgestellt, über dessen Sein oder Nichtsein hernach mit logischen Argumenten verhandelt wird. Von dieser Prämisse aus erscheinen dann Anselms Argumente – der Plural entspringt den genannten Vorannahmen – entweder als löchrig oder überzeugend. Anselm bietet aber an keiner Stelle eine Definition Gottes, er geht nicht von einem Wesen mit Eigenschaften aus, dessen mögliche oder gar notwendige Existenz sodann bewiesen wird. Zwar entfaltet er nach dem Gang des Arguments in den späteren Kapiteln des *Proslogion* verschiedene Eigenschaften Gottes, diese Kapitel gehören aber nicht zu dem Gedankengang, der als Anselmianisches Argument berühmt geworden ist. Dieser Gedankengang erstreckt sich vom Proömium über die Kapitel zwei bis vier, wobei sich auch im ersten Kapitel wichtige Hinweise finden, bis zu Anselms Erwiderungen auf Gaunilos Einwände. Auf diese Textabschnitte, die als Einheit gelesen werden müssen, konzentriert sich die folgende Ausarbeitung.

Da Anselm nun keine bestimmte Definition Gottes voraussetzt – was er tatsächlich voraussetzt, wird noch zu erörtern sein –, kann es nicht darum gehen, in seinem Gedankengang den versuchten Beweis der tatsächlichen Existenz dieses möglichen Wesens

³ Flasch macht in seiner Einleitung zu der von Bernhard Mojsisch besorgten Ausgabe den wichtigen Hinweis, dass Anselm selbst „ausdrücklich Sorge dafür getragen“ habe, dass „Gaunilos Kritik und seine Antwort auf diese mit dem Text des *Proslogion* zusammen in die Handschriften aufgenommen“ würden, worin sich zeige, dass Anselm diese Antwort als zentral für das Verständnis des ursprünglichen Arguments betrachtet habe. (Mojsisch 1999, 10).

zu sehen. Eine solche Interpretation des Arguments macht mehr Voraussetzungen als Anselm, nämlich dass es sich bei dem zu Beweisenden um einen endlichen Gegenstand wie jeden anderen handelt, dessen Denkbarkeit von seiner Vorhandenheit verschieden ist, wobei letztere zumindest theoretisch empirisch auffindbar sein soll. Wird Gott als begrenzte Wesenheit aufgefasst, wenn ihr auch zugestanden wird, die größte oder beste aller Wesenheiten zu sein, hat man sowohl Absicht als auch Wortwahl des Arguments hinter sich gelassen. Wer von seiner eigenen Vorstellung eines Wesens Gottes ausgeht und dann die Existenz dieses Wesens bewiesen sehen will, muss unbefriedigt bleiben, denn er kann das Argument dann nicht anders verstehen als so, dass für das beste Wesen Existenz eben eine Eigenschaft sein müsse – ein wenig überzeugendes Ergebnis. Es gilt daher vielmehr, keine Vorstellung eines Wesens, das existieren kann oder auch nicht, an den Text heranzutragen, sondern genau auf die Formulierungen Anselms zu achten und seinem Weg nachzufolgen, um dann zu sehen, *was* eigentlich bewiesen oder aufgewiesen wird. Dieses Ergebnis des Gedankengangs wird tatsächlich ein Nachweis sein, der über die Möglichkeit von Metaphysik entscheidet und dessen „Gegenstand“ dann als Gott angesprochen werden kann oder auch nicht. Es wird sich beim Aufgewiesenen aber höchstwahrscheinlich nicht um ein göttliches Wesen handeln, das vorher für möglich gehalten werden konnte, dessen Existenz nun aber auch zweifelsfrei feststeht.

Das eigentliche Problem aller *Gottesbeweise* ist der verfehlt Frageansatz, der davon ausgeht, dass die Existenz eines äußeren Dings nachgewiesen werden soll. Das Gottesproblem ist aber nicht die Frage nach der Existenz, zumindest nicht in erster Linie, sondern danach, was unter dem Begriff „Gott“ philosophisch verstanden werden kann. Es ist daher möglich, dass mit dem Argument Anselms etwas aufgewiesen wird, das von etwaigen individuellen Vorstellungen eines zu beweisenden Gottes abweicht. Will man aber die Gültigkeit des Arguments nicht anhand eigener unausgewiesener Prämissen beurteilen, ist ihm eben in einem ersten Schritt geduldig zu folgen, um sehen zu können, *was* hier eigentlich aufgewiesen wird. Erst wenn anhand der Formulierungen Anselms – und nicht der eigenen Vorannahmen – klar geworden ist, was er seinem Leser überhaupt zeigen möchte, kann in einem zweiten Schritt die Frage gestellt werden, ob sich nicht doch Fehler in der Argumentation finden und, falls nicht, ob das, was hier aufgewiesen wurde, wirklich als Gott angesprochen werden kann oder nicht an einer philosophisch reflektierten Gottesvorstellung oder der Gottesvorstellung der meisten religiösen Menschen vorbeigeht. Die letzten beiden Fragen nach der philosophischen bzw. mehrheitlichen Gottesvorstellung

sind aber vom Standpunkt des Philosophen, der einem reinen Vernunftargument folgt, um zu sehen, was es mit der Möglichkeit von Metaphysik auf sich hat, irrelevant.⁴

Zur Frage der Einheit und Glaubensunabhängigkeit des Arguments

Anselm legt wert auf die Feststellung, dass es sich bei seinem Gedankengang um „ein Argument“ handle, „das keines anderen als seiner allein bedürfe, um sich zu beweisen, und das allein genüge, um sicherzustellen, dass Gott wahrhaft ist“.⁵ Will man sich nicht sogleich von Anselms eigenen Ansprüchen absetzen, um sein Argument zu „verbessern“ – wobei es guter wissenschaftlicher Usus ist, zuerst den auszulegenden Autor selbst zu Wort kommen zu lassen, anstatt seine Ausführungen nur oberflächlich als Anknüpfungspunkt für eigene Erwägungen zu gebrauchen, denn nur so lässt sich wirklich etwas über die Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit der ursprünglichen Argumente ausmachen –, so gilt es zwei Feststellungen für die weitere Untersuchung mitzunehmen. Erstens handelt es sich um *ein* Argument, es sind also nicht angeblich verschiedene Argumente in den Kapiteln zwei und drei gegeneinander auszuspielen. Zweitens steht und fällt dieses Argument für sich, es bedarf also keiner weiteren Zusatzannahmen, keiner metaphysischen Prämissen, keines Glaubensvorschlusses. Im Gegensatz zu einem Glaubensvorschluss soll dieses Werk gerade dem helfen, der „das zu verstehen sucht, was er glaubt.“⁶ Das ohnehin Geglaubte soll ohne Stützung durch diesen Glauben auch vernunftmäßig eingesehen und verstanden werden. Würde sich das Argument auf ein Glaubensbekenntnis stützen, wäre es überflüssig, weil dann wieder nicht das Ziel des Verstehens, welches Anselm an dieser Stelle vom religiösen Glauben abgrenzt, erreicht würde. Der Glaube braucht das Verstehen zwar nicht, aber es ist Anselms Anspruch, das Geglaubte auch glaubensunabhängig einsichtig zu machen. Als Philosoph will er nicht „bloß“ glauben, sondern sich über das Geglaubte rational Rechenschaft geben.⁷ Der Philosoph will eben das, was er glaubt, auch verstehen. Zwar

⁴ Sie sind freilich für den Religionsphilosophen höchst relevant. Allerdings ist besonders die Frage, inwiefern die Vorstellung einer Mehrheit der Glaubenden für eine Freilegung des Phänomens zu berücksichtigen ist, ein gesondertes methodisches Problem, das außerhalb der hier anvisierten Fragestellung liegt.

⁵ „unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendam quia deus vere est“ (Prooemium). Der lateinische Text von Vorrede und erstem Kapitel sind der Ausgabe von Robert Theis entnommen, welche wiederum der Ausgabe von F. S. Schmitt folgt. Ebenso wird für diese Kapitel deutsch nach Theis' Übersetzung zitiert.

⁶ „quaerentis intelligere quod credit“ (Prooemium).

⁷ Das impliziert kein Hierarchieverhältnis und keine Gegenüberstellung zwischen Glaube und Philosophie; vielmehr strebt der Glaube selbst nach Einsicht: „Die Einsicht sucht den Glauben nicht zu überbieten, indem sie ihn einem ihm wesensfremden Rationalitätsanspruch aussetzt und unterwirft, sondern erwächst – nach dem bekannten, von Hegel mehrfach zitierten Wort – aus einem

mögen sich diese zwei Ansprüche Anselms als nicht durchhaltbar erweisen, sie sind aber für ein rechtes Verständnis seiner Abhandlung vorerst ernstzunehmen; nicht darf von vornherein ein von seinen eigenen Ansprüchen verschiedener Interpretationsansatz gewählt werden, da man es ansonsten schlicht nicht mehr mit dem *argumentum Anselmianum* zu tun hat.

Ein Hauptargument gegen die Glaubensunabhängigkeit des Gedankengangs ist nun das erste Kapitel des *Proslogion*. Dieses Kapitel hat die Form eines Gebets, in dem Gott direkt angerufen wird, und ist gespickt mit Bibelzitat. Tatsächlich wird Gott um Hilfe bei der Suche nach ihm gebeten, ohne diese soll der Versuch der Vernunftseinsicht erfolglos bleiben. Der Satzsatz des ersten Kapitels konterkariert dann scheinbar die behauptete Absicht Anselms noch bevor er seinen Beweisgang im zweiten Kapitel begonnen hat: „Wenn ich nicht glaube, werde ich nicht verstehen.“⁸ Die Tatsache also, dass das ganze Vernunftargument mit einem Gebet beginnt, in dem das erst zu Beweisende schon als Anrufbares vorausgesetzt ist, wozu auch der Titel des Gesamtwerks passt, und dass Anselm den Glauben eindeutig als Voraussetzung für das Verstehen bezeichnet, sollen nach der Meinung einiger Kritiker das ganze Unterfangen gleich zu Beginn scheitern lassen.

Flasch hält dazu fest, dass dem Einwand, das Argument setze den Glauben voraus, er spricht dabei von einer „frommen Stilisierung“ des Textes und kritisiert eine „fideistische Anselm-Umdeutung“ selbst bekannter Anselmanhänger, schlicht der Wortlaut des *Proslogion* und die gesamte Gaunilo-Debatte entgegenzuhalten sind.⁹ Tatsächlich findet sich in den entscheidenden Gedankengängen der Kapitel II-IV und in Anselms Antwort an Gaunilo keine einzige Berufung auf Glaubensinhalte, Bibelstellen oder Gebetsformeln, um die vorgetragenen Argumente abzusichern. Das Argument wird zwar im Rahmen eines Gebets präsentiert, nimmt man aber den Wortlaut ernst, verzichtet Anselm gerade dort, wo er sein *unum argumentum* entfaltet, auf jede religiöse Begründung. Im Gegenteil, Anselm richtet seinen Gedankengang gerade an den sprichwörtlichen Toren, der die Existenz Gottes bestreitet. Gerade auch dieser, so Anselms Anspruch, müsse die Gültigkeit des Arguments einsehen. Nicht nur dem Gläubigen soll Einsicht in seinen Glauben vermittelt werden, sondern dem Ungläubigen, der explizit sagt, dass es keinen Gott gibt, soll rein durch

inneren Streben des Glaubens, sich selbst als das bloße Substitut der unmittelbaren Schau [Gottes; M.B.] zu überschreiten“; allerdings gilt auch: „[D]ie Unmittelbarkeit, die dem Glauben versagt bleibt, insofern er gerade dessen Kompensierung ist, erreicht auch die Erkenntnisbemühung nicht.“ (Schönberger 1989, 12).

⁸ „nisi credidero, non intelligam“ (cap. I).

⁹ Mojsisch 1999, 12 f.

Vernunftargumente bewiesen werden, dass Gott ist. Indem Anselm gerade den ungläubigen Toren zum fiktiven Widerpart und Angesprochenen seines Arguments macht, zeigt er, dass er für seinen Gedankengang keinen vorausliegenden Glauben in Anspruch nimmt.

Hinweise zu einem angemessenen Gottesbegriff

Der gebetsartige Text des ersten Kapitels sollte nun aber dennoch nicht ignoriert werden, enthält er doch wertvolle Hinweise, die üblicherweise keine Beachtung finden. Es klingt nach einer Selbstverständlichkeit, wenn Anselm Gott anrufend schreibt, er kenne sein Antlitz nicht und habe ihn nie gesehen.¹⁰ Das verweist darauf, dass es sich bei Gott nicht um einen empirisch auffindbaren Gegenstand handelt. Nicht meint Anselm, dass er Gott lediglich bisher und auch nur aus Zufall nicht gesehen habe, ihn also eventuell noch in Zukunft antreffen könnte oder es genauso gut hätte sein können, dass er ihn schon gesehen hätte, was eben nur kontingenterweise nicht passiert sei. Vielmehr ist hier ausgesprochen, dass Gott prinzipiell kein Ding *in der Welt* ist, kein Gegenstand empirischer Erfahrung, nicht ein innerweltliches Etwas, dem die Eigenschaft Gott-sein zukommt. Es ist nämlich das Merkmal aller empirischen Gegenstände, dass sie theoretisch unserer Erfahrung zugänglich sind, wenn sie ihr (vorläufig) auch praktisch entzogen sein mögen. Und genau als solcher Gegenstand, der zwar noch nicht gesehen wurde, aber theoretisch auch auffindbar sein müsste, wird Gott in vielen Debatten um seine Existenz behandelt. Gott wird dabei als etwas betrachtet, das wir zwar noch nicht gesehen haben, das aber, so wie andere Dinge auch, irgendwo in der Welt vorkommt. Das heißt, wenn er überhaupt existiert, dann tut er das wie andere Dinge in der Welt auch – und wäre so wie diese empirisch auffindbar oder zumindest indirekt nachweisbar. Und gegen diese Vorstellung, die das Kernproblem der meisten Debatten um Gottesexistenz und –beweise bildet, ist die Aussage von Anselm, er kenne Gottes Antlitz nicht, er habe ihn nie gesehen, gerichtet.

In eine ähnliche Richtung weist auch Anselms folgende Gottesanrede: „Doch Du wohnst gewiss in einem unzugänglichen Licht.“¹¹ Dieses Licht am Ort Gottes ist prinzipiell unzugänglich, nicht bloß vorläufig. Es ist nicht *schwer* zugänglich, sondern der menschliche Geist findet überhaupt keinen Weg dorthin. Das Wesen und Sein Gottes ist für den endlichen Menschen nicht erfassbar. Das bedeutet zwar nicht, dass der Mensch über Gott

¹⁰ „Numquam te vidi, domine deus meus, non novi faciem tuam.“ (cap. I).

¹¹ „Sed certe habitas ‚lucem inaccessibilem‘.“ (cap. I). Beim „unzugänglichen Licht“ handelt es sich um ein Zitat aus 1 Tim 6,16.

überhaupt nichts aussagen kann, aber es handelt sich stets um analoge Rede, bestenfalls um Annäherungen. Weiters soll auch die Unzugänglichkeit uns daran erinnern, Gott nicht wie ein Vorhandenes zu behandeln, wie etwas, das, sofern es existiert, auffindbar sein müsste.

Dennoch wohnt Gott in einem Licht. Das besagt, dass Gott uns auch nicht gänzlich entzogen ist, wir nicht gar keinen Bezug zu ihm herstellen können. Er ist uns nicht in der Art unzugänglich, dass uns auch diese Unzugänglichkeit unzugänglich wäre. Philosophisch kann über Gott gesprochen werden; und auch wenn gesagt wird, über ihn könne gar nicht gesprochen werden, selbst dann wird über ihn noch als dem gesprochen, über den nicht gesprochen werden könne. Selbst die Unaussagbarkeit ist eine Aussage über Gott. Auch wenn wir Gott nicht voll erfassen können, so können wir zumindest seine Unerfassbarkeit erfassen. Und indem uns unsere Begrenzung als solche auffällt, sind wir in gewisser Hinsicht schon über sie hinweg. Bei aller Entzogenheit ist uns das, was das Wort „Gott“ besagt, irgendwie auch *gelichtet*. Das ist der Grund, warum wir eben nicht nichts über ihn aussagen können, sondern er in einem – wenn auch unzugänglichen – Licht wohnt. Wer als Philosoph über Gott spricht, muss eine – wenn auch diffuse – Vorstellung von dem haben, worüber er spricht.

Dass Gott im Licht wohnt, bedeutet, dass er sich gezeigt, gelichtet hat. Damit ist für den Philosophen keine Selbstoffenbarung im religiösen Sinn gemeint, sondern der religionsunabhängige Bezug des Menschen zum Phänomen des Heiligen. Dass uns – wenn auch in aller Unklarheit und Gröbe – gelichtet ist, was mit „Gott“ gemeint sein kann, ist Ermöglichungsbedingung nicht nur jeder Gottesrede, sei sie philosophisch oder religiös, sondern auch der Bestreitung Gottes. Ohne, wenngleich unreflektierte, Bekanntheit, ohne, wenn auch unexpliziertes, Vorverständnis dessen, was als „Gott“ oder „Heiliges“ angesprochen werden kann, wüsste der nach philosophisch möglichen Aussagen Suchende weder was er sucht noch wann er es gefunden hat. Die Gelichtetheit dessen, worum es Anselm geht, ist Ermöglichungsbedingung für jede Auseinandersetzung mit seinem Text, sei diese befürwortend oder ablehnend. Als Ermöglichungsbedingung ist sie im Rahmen der Auseinandersetzung aber nicht mehr hintergeh- oder bestreitbar.

Phänomenologische Bedeutung des Vorverständnisses

Dass wir ein Vorverständnis von „Gott“ haben, ist deshalb so wichtig, weil damit ausgeschlossen ist, völlig Unsinniges unter diesem Begriff zu verstehen. Argumente zwingen

niemanden und Papier ist geduldig. Deshalb ließe sich jedes noch so überzeugende Argument mit absurden Behauptungen zurückweisen. Weil Argumentation nicht so augenscheinlich zwingend ist wie ein Experiment mit einem empirisch überprüfbar Ergebnis, ist weder die Evidenz des Evidenten noch die Absurdität des Absurden im empirischen Sinne beweisbar.¹² Vielmehr sind Verständnis von Evidenz und Absurdität Voraussetzungen empirischen Beweisens.

Der (nicht ganz treffende) Vergleich mit den empirischen Wissenschaften soll hier auf das bekannte Phänomen hinweisen, dass viele Menschen in Zahlen gegossene Versuchsergebnisse für geradezu zwingend halten, während sie philosophische Argumentation, die auf sinnliche Augenscheinlichkeit verzichten muss, als beliebig betrachten. Dem liegt ein verengter Beweisbegriff zugrunde, der auch absurdeste (philosophische) Behauptungen für im „strengen“, also empirischen, Sinne unwiderlegbar hält. Unter diesen Bedingungen sind die Begriffe der Evidenz und Absurdität die einzige Möglichkeit, dem Katz-und-Maus-Spiel des „Beweisens“ zu entkommen. Evidenz und Absurdität können lediglich eingesehen und anerkannt werden. Gegen ihre verbale Bestreitung ist argumentativ nichts auszurichten. Sogar der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch lässt sich auf dem Papier bestreiten. Dass die Bestreitung die Gültigkeit des Satzes schon voraussetzt und in einen Selbstwiderspruch führt, ficht den hartnäckigen Verweigerer nicht an. Dieser kann auch nicht Adressat einer Philosophie sein, deren Aufgabe es ist, das irgendwie schon Erschlossene und Gelichtete methodisch-kritisch zu explizieren und auf seine Ermöglichungsbedingungen hin zu befragen; um also mit Hegel zu sprechen: das Bekannte zu einem Erkannten zu machen.¹³ Wer philosophisch von Gott sprechen möchte, kann dies nur tun, indem er das angesprochene Vorverständnis heranzieht und in nicht widersprüchlicher Weise auslegt. Indem von Gott gesagt wird, er wohne im Licht, ist jene, wenngleich dunkle Vorstellung angesprochen, die wir als Menschen einerseits teilen und andererseits als Philosophen nicht beiseiteschieben können – sofern die Philosophie sich ans Phänomen bindet, anstatt zu erfinden und zu

¹² Genauso gut ließe sich allerdings die Evidenz des Ausgangs des Experiments bestreiten. Ein entschlossener Leugner muss sich von gar nichts überzeugen lassen. Außerdem kommt auch einem Experiment keineswegs die Objektivität zu, die der philosophischen Argumentation gerne abgesprochen wird, denn das Ergebnis des Experiments kann auch nur *interpretierend* mit der Fragestellung desselben in Zusammenhang gebracht werden. Und damit ist noch nicht einmal die Frage aufgeworfen, wie oft die Interpretation eines empirischen Vorgangs in Behauptungen mündet, die durch das Experiment aufgrund seiner notwendigen methodischen Voraussetzungen und Einschränkungen nicht gedeckt sind.

¹³ Vgl. sein bekanntes Diktum: „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*.“ (*PhG*, 35).

konstruieren. Dieses Vorverständnis gibt somit die Richtschnur ab, die diesseits alles Beweisens über Evidenz und Absurdität entscheidet. Vor diesem Hintergrund ist auch verständlich, warum die Gebetsform, mit der Anselm in sein Argument einleitet, nicht bedeutet, dass der Glaube schon die Voraussetzung für das ganze Vorhaben ist: Das Gebet ist – neben der Anrede des tatsächlich gläubigen Anselm, der seinen Glauben später aber nicht für seinen Gedankengang in Stellung bringt – Ausdruck des Vorverständnisses, ohne das auch eine philosophische Rede von Gott nicht nur sinnlos, sondern unmöglich wäre.

Dieses Vorverständnis ist beispielsweise die Grundlage für die obige Behauptung, dass es sich bei Gott nicht um ein Ding in der Welt handeln kann, nicht um einen empirisch auffindbaren Gegenstand. Die Plausibilität dieser Voraussetzung, die letztlich über den Gang jeder philosophischen Debatte über Gott und seine Existenz bzw. Nichtexistenz entscheidet, kann nicht bewiesen, sondern nur begründet und anhand der eigenen Bekanntschaft mit dem Phänomen des Heiligen eingesehen werden. Nun ist das Phänomen des Heiligen durch ein starkes Moment des Entzugs gekennzeichnet, es wird sich also vorerst, ohne genaue religionsphilosophische Untersuchung, die hier nicht Thema ist, nicht sehr viel über Gott aussagen lassen. Anselm macht auch nur eine einzige für sein Argument wesentliche Voraussetzung: Gott sei das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.¹⁴ Diese Aussage ist gewissermaßen eine Minimalbeschreibung, die von jedem noch so unterschiedlichen religiösen oder philosophischen Standpunkt aus zustimmungsfähig sein müsste. Wenn wir von Gott reden, dann können wir, wollen wir das Wort sinnvoll verwenden, nicht davon ausgehen, er sei etwas, über das hinaus sehr wohl Größeres gedacht werden kann. Wollen wir nicht von unserem phänomenalen Vorverständnis abgehen und uns so den Weg zu einer sinnvollen Debatte über Gott versperren, müssen wir sagen, er sei das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Das Gegenteil zu behaupten, wäre absurd.

Diese Prämisse Anselms, von der sein Gedankengang abhängt, ist also kein frommes Zugeständnis an seinen Glauben, auch keine beliebige metaphysische Setzung, sondern als Rede von Gott schlicht sinnvoll und dem Phänomen angemessen. Insofern lässt sich nicht von einer unreflektierten, beliebig gesetzten Prämisse sprechen, das Argument ist bisher

¹⁴ „Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit.“ (cap. II). Der lateinische Text der Kapitel II-IV, die Einwände Gaunilos und die Erwiderungen Anselms auf diese Einwände sind der Ausgabe von Burkhard Mojsisch entnommen, welche wiederum der Ausgabe von F. S. Schmitt folgt (nicht übernommen werden allerdings Mojsischs Kursivsetzungen im lateinischen Text). Ebenso wird für diese Kapitel deutsch nach Mojsischs Übersetzung zitiert, wiederum ohne Übernahme seiner Kursivsetzungen.

tatsächlich voraussetzungslos. Es verlangt weder eine Voraussetzung im Glauben noch eine unausgewiesene metaphysische Voraussetzung noch sonst etwas, das nicht aus sich selbst einsichtig wäre. Das festzuhalten ist deshalb wichtig, da die Philosophie sich ganz allgemein ihren Gegenstand nicht vorgeben lassen kann, sondern sich strikt an den phänomenalen Bestand zu halten hat, und Anselm den Anspruch erhebt, ein Argument vorzulegen, das, wie schon einmal zitiert, „keines anderen als seiner allein bedürfe, um sich zu beweisen“¹⁵. Mit diesem basalen und minimalen Ausgangspunkt, dass wohl sinnvollerweise über Gott ausgesagt werden können muss, dass er das sei, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ist nicht vorweggenommen, was sich im Zuge des Gedankengangs als „Gott“ erweisen wird. Es soll hier noch einmal daran erinnert werden, dass eigene Vorstellungen von Gott fernzuhalten sind, dass es nicht darum geht, ob für das, was unreflektiert als Gott vorgestellt wird, im *Proslogion* ein Existenzbeweis erbracht wird. Vielmehr ist sich auf den Gedankengang einzulassen, um dann zu sehen, wohin er führt und was von einem philosophischen Standpunkt aus unter dem Begriff „Gott“ verstanden werden kann. Außer dass Gott das ist, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, macht Anselm für sein Argument keinerlei inhaltliche Festlegungen darüber, was oder wie Gott ist.

Das erste Kapitel enthält noch einen weiteren wichtigen Hinweis für den Gang des Arguments. Der Leser wird aufgefordert, in das Kämmerlein seines Geistes einzutreten, von dort alles auszuschließen außer Gott und dann, nachdem die Tür geschlossen ist, Gott zu suchen.¹⁶ Dem Wortlaut der Metapher folgend befindet sich der Suchende zu diesem Zeitpunkt innerhalb des Kämmerleins seines Geistes, dessen Tür verschlossen ist. Die Suche kann also nur dort stattfinden, nur dort kann das Gesuchte gefunden werden. Diese Aufforderung bekräftigt wiederum die oben gemachte und auf unserem Vorverständnis beruhende Behauptung, bei Gott könne es sich nicht um einen Gegenstand außerhalb des Geistes handeln, der irgendwo in der Welt vorkommt. Damit ist aber auch allen empirischen Wissenschaften die Grundlage entzogen, insofern sie mit empirischen Mitteln Gott finden oder seine Nichtexistenz beweisen wollen. Wer Gott zu keinem endlichen empirischen Gegenstand macht, verzichtet sogleich auf den Versuch, mit fachwissenschaftlichen Methoden Gott wie einen materiellen Gegenstand der „äußerlichen“¹⁷ Welt zu suchen. Anselm macht an dieser Stelle die simple, aber leider oft

¹⁵ „nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret“ (Prooemium).

¹⁶ „Intra in cubiculum‘ mentis tuae, exclude omnia praeter deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et ‘clauso ostio’ quaere eum.“ (cap. I).

¹⁷ Auf die Unterscheidung von innerlich und äußerlich und die Problematik der Raummetapher des Denkens wird noch zurückzukommen sein.

vergessene Feststellung, dass Philosophie keine empirische Wissenschaft ist. Indem er auf das „Kämmerlein des Geistes“ verweist, wird an die Selbstverständlichkeit erinnert, dass im Rahmen des folgenden philosophischen Arguments eine rein intellektuelle Einsicht vermittelt werden soll. Das ist das Wesen der Philosophie, insofern sie nach den nicht empirisch verkürzten Gesamtphänomenen fragt und die Ermöglichungsbedingungen der partiellen empirischen Untersuchbarkeit dieser Phänomene aufdeckt. Weil wir unser Vorverständnis von Gott, das uns jede Diskussion zu diesem Thema erst ermöglicht, nicht einer empirischen Erfahrung entnommen haben können und weil wir Gott auch nicht als Gegenstand auffinden werden, kann sich die ganze Untersuchung nur im Rahmen des Geistes bewegen. Woher sonst soll der Mensch eine Einsicht in die philosophische Frage nach Gott gewinnen? Wiederum bedeutet die Aufforderung Anselms, alles außer Gott aus dem Kämmerlein auszuschließen, nicht, dass schon vorausgesetzt wird, was erst bewiesen werden soll, sondern dass die Frage nicht ohne Blick auf das Vorverständnis, das wir von Gott oder dem Phänomen des Heiligen haben, anzugehen ist.

III. Der Kern des Arguments

Das „eigentliche“ Anselmianische Argument beginnt bekanntlich im zweiten Kapitel des *Proslogion* mit der bereits genannten Minimalbeschreibung Gottes als das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, bzw. – an etwas späterer Stelle – als das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.¹⁸ Wer diese Formel vernimmt, so Anselm, hat das, was sie aussagt, in seinem Verstand, selbst wenn er Gottes Sein leugnen möchte.¹⁹ Auch der Tor also, der sagen möchte: „Non est deus“, versteht die Formel, wenn er sie vernimmt; und er versteht, dass das, was er vernommen hat, zumindest in seinem Verstande ist. Die Formel wird allerdings nicht nur gehört, sondern verstanden, es ist also kein bloßes Wortgeklingel im Verstand des Gottesleugners, sondern der Inhalt der Formel: dieses *id quo maius nihil cogitari potest* ist in seinem Verstand – und zwar auch dann, wenn er es bloß vernimmt und noch nicht versteht, dass Gott auch wirklich ist.²⁰ Das, was im Verstand ist, muss deswegen noch lange nicht in der Wirklichkeit außerhalb des Verstandes sein. Ich verstehe auch, was der Pegasus ist, und kann ihn mir vorstellen, weiß aber zugleich, dass der Pegasus nicht in Wirklichkeit ist. Allerdings muss auch der sprichwörtliche Tor, der zweifelt, ob Gott wirklich ist, zugeben, dass das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, zumindest in seinem Verstand ist.

Es stellt sich jetzt aber die Frage, ob das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, nur im Verstand ist. Das kann laut Anselm nicht sein, denn dann wäre es nicht das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Schließlich ließe sich von dem, welches nur im Verstand ist, denken, dass es auch in Wirklichkeit sei. Auch in Wirklichkeit zu sein, ist aber größer als nur im Verstand zu sein.²¹ Das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, kann also nicht nur im Verstand sein, denn dann wäre es nicht das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Daraus folgt, so Anselm, dass das, worum es hier geht, auch in Wirklichkeit sein muss. Denn als nur im Verstand seiend wäre es nicht das, was es zu sein vorgibt.²² Da es aber, sobald es vernommen wird, jedenfalls im

¹⁸ „id, quo maius cogitari nequit“ (cap. II).

¹⁹ „Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico aliquid, quo maius nihil cogitari potest, intelligit, quod audit; et quod intelligit, in intellectu eius est“ (cap. II).

²⁰ „et quod intelligit, in intellectu eius est, etiamsi non intelligat illud esse“ (cap. II).

²¹ „Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est.“ (cap. II).

²² „Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest.“ (cap. II).

Verstand ist,²³ ist es – weil es das ist, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann – auch in Wirklichkeit.²⁴

Anselms Malerbeispiel und die Raummetapher des Denkens

Das Argument verläuft, kurz zusammengefasst, also folgendermaßen: Wer die Formel vernimmt, hat das, was sie besagt, im Verstand. Weil (im Verstand und) in Wirklichkeit zu sein, größer ist, als nur im Verstand zu sein, muss das, was die Formel besagt, auch in Wirklichkeit sein. Ein Grundproblem dieses Gedankengangs ist nun die Raummetapher des Denkens, die suggeriert, etwas, das im Verstand ist, sei räumlich im Kopf, und etwas das in Wirklichkeit ist, sei räumlich außerhalb des Kopfes. Diese Metapher verzerrt aber den Sachverhalt, denn auch das, was in Wirklichkeit ist, ist von uns als in Wirklichkeit seiend verstanden, also in unserem Verstand.²⁵ Das, was *nur* in unserem Verstand ist, etwa der Pegasus, ist als nicht in Wirklichkeit seiend verstanden. Die Unterscheidung zwischen beiden Varianten ist selbst wieder in unserem Verstand, denn wir verstehen den Unterschied zwischen wirklich-sein, möglich-sein, ausgedacht-sein etc. Es gibt also nichts, das nur in Wirklichkeit ist, denn als solches ist es eben für uns, als solches ist es von uns verstanden. Unser Verstand ist das Fundament aller Seinsmöglichkeiten, in denen uns eine Sache gegeben sein kann, stets ist diese Sache als solcherart seiend (auch) in unserem Verstand. Die Raummetapher führt aus zwei Gründen in die Irre. Erstens weil sie, wie eben dargelegt, suggeriert, wirklich vorhandene Dinge seien nicht auch in unserem Verstand. Zweitens weil sie dadurch den Eindruck erweckt, der Gegensatz, um den es hier geht, sei der zwischen ausgedachten Dingen und materiellen Dingen. *Wirklich* könnten demnach nur empirisch-materielle Dinge sein, diese kämen in der Welt außerhalb des Kopfes vor, während alles andere, etwa die Vorstellung dieser Dinge in ihrer Abwesenheit oder Dinge wie der Pegasus, nur vorgestellt und damit unwirklich sei. Etwas, so diese Auffassung, ist demnach entweder nur im Kopf, und damit unwirklich und bloß ausgemalt, oder es ist außerhalb des Kopfes, dann ist es wirklich. Gegen diese Raummetapher, die das Denken von

²³ „Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit et, quidquid intelligitur, in intellectu est.” (cap. II).

²⁴ „Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.” (cap. II).

²⁵ Pöltner hält dazu fest: „Das Wirkliche ist nicht einfachhin ‚außerhalb‘ des Denkens (bloß ‚in re‘). Denn das wirklich Seiende wird ja *als* ein Wirkliches *eingesehen* – was ein *Akt des Denkens* ist (intelligere rem esse). Deshalb sagt Anselm, das wirklich Seiende sei *sowohl* im Denken *als auch* in der Wirklichkeit (et in intellectu et in re, cap. 2) [...] Die Gegenwart (Gedachtsein, in intellectu esse) bildet die Grundlage für die Beurteilung des Seienden hinsichtlich seiner Seinsweise und sagt noch nichts über diese aus.“ (1982a, 440).

der Wirklichkeit abspaltet, weist Pöltner auf die die Unterscheidung von Wirklichkeit und Denken fundierende und damit transzendierende Rolle des Denkens hin:

Im Denken sein (in intellectu, in cogitatione esse) heißt allem zuvor: gegenwärtig, zugänglich, offenbar sein. Die *Gegenwart* von etwas geschieht *als* dessen *Gedachtsein*. Das „in“ (in intellectu esse) ist keine innerräumliche Bezeichnung für den Aufenthaltsort von etwas, sondern nennt einen Fundierungszusammenhang. Die Offenbarkeit von etwas gründet *im* Denken: Das Denken ist die universale Vermittlung der Gegenwart des Seienden. Deshalb ist das Gegenwärtige „im Denken“. Und nur weil etwas im Denken (= gegenwärtig) ist, kann es daraufhin befragt werden, ob es bloß gedacht oder wirklich ist, d. h., ob es *als* bloß-gedacht-seiend oder *als* wirklich-seiend *zu denken* (= zu beurteilen) ist. (1982a, 440)

Die verwirrende Raummetapher hat Anselm mit seinem berühmt-berüchtigten Malerbeispiel aber selbst befördert: „Wenn nämlich ein Maler zuvor denkt, was er zu schaffen beabsichtigt, hat er [es; M.B.] zwar im Verstande, versteht aber noch nicht, dass existiert, was er noch nicht geschaffen hat. Wenn er aber bereits gemalt hat, hat er [es; M.B.] sowohl im Verstande als er auch versteht, dass existiert, was er bereits geschaffen hat.“²⁶ Dieses Beispiel suggeriert fatalerweise eine Ähnlichkeit Gottes mit einem materiellen Gegenstand. Außerdem verstärkt es die falsche Unterscheidung zwischen Im-Verstand-sein und (materiell) Wirklich-sein. Gott könnte diesem Beispiel zufolge so wie ein Bild entweder im Verstand sein und nicht wirklich existieren oder aber er existiert auch wirklich – „wirklich“ bedeutete, wie bei einem Bild, aber außerhalb des Kopfes. Diese Prämissen werden durch den Vergleich mit dem Maler suggeriert, führen aber in die Irre. Andererseits beinhaltet das Zitat aber auch einen Hinweis, der nicht genug unterstrichen werden kann: Wenn der Maler das Bild fertiggestellt hat, hat er es „sowohl im Verstande als er auch“ um seine Existenz weiß. Damit betont Anselm, worauf oben in der Diskussion der Raummetapher bereits hingewiesen wurde, dass auch das Existierende, das materiell Vorliegende, das Wahrgenommene in unserem Verstand ist. Es ist nicht nur außerhalb unseres Kopfes, sondern als Wirkliches in unserem Verstand, als Existierendes von uns verstanden. Egal wie uns Dinge gegeben sind, sie sind immer (auch) in unserem Verstand – wir verstehen sie als wirklich, möglich oder bloß ausgedacht.

Aber können wir davon ausgehen, dass Anselm an dieser entscheidenden Stelle seines Gedankengangs einfach nur schlampig war und die Problematik des Vergleichs mit dem Maler nicht gesehen hat? Was aber sagt uns der Vergleich, wenn man diese Frage verneint?

²⁶ „Nam cum pictor praecogitat, quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse, quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse, quod iam fecit.“ (cap. II).

Anselm will uns – wenn auch auf etwas verwirrende Weise – mit seinem Malerbeispiel vor der falschen Gegenüberstellung von materieller Wirklichkeit und Gedachtheit bewahren. Das kommt in seinem wichtigen Hinweis zum Ausdruck, dass auch das gemalte Bild im Verstande des Malers ist. Der Verstand weiß um die Wirklichkeit des materiell Wirklichen. Ebenso unterscheidet der Verstand das Notwendige, Mögliche, Wirkliche, Unmögliche, bloß Ausgedachte – die Unterscheidung fällt selbst in unseren Verstand, er umgreift und überspannt diese Seinsweisen. Die Gegenüberstellung, um die es hier geht, kann also nicht die von Sein und Denken sein, denn Sein ist *verstandenes* Sein.

Sein ist zudem nicht nur Materiellsein oder Wirklichsein, sondern auch Möglichsein, Phantasiertsein etc. Und ebenso sind diese Seinsweisen *verstandene* Seinsweisen. Auch bloßes Ausgedachtsein – oder um in der schlechten Raummeterapher zu sprechen: (nur) im Kopf sein – ist *verstandenes* Ausgedachtsein. Sein und Denken sind somit nicht voneinander zu trennen und einander gegenüberzustellen. Auch sagt Anselm nirgends, dass Sein (nur) die Bedeutung materieller Vorhandenheit hätte. Ansonsten wäre auch seine Rede vom *esse in intellectu* sinnlos, wäre die Bedeutung von *esse* von vornherein auf das *esse in re* eingeschränkt. Historisch kommt die Gleichsetzung von Sein mit faktischer Vorhandenheit erst durch Duns Scotus und Francisco Suárez auf, also lange nach Anselms Tod.

Wenn nun aber auch das möglich Seiende und notwendig Seiende ebenso in unserem Verstand sind wie das wirklich Seiende, was ist dann die angemessene Gegenüberstellung, auf die Anselm mit seinem Beispiel hinaus will? Der Maler, der das Bild vor Ausführung seiner Tätigkeit nur in seinem Verstand hat, danach aber sowohl in seinem Verstand als auch in Wirklichkeit vorfindet („er versteht, dass es existiert“), könnte auch von der Anfertigung des Bildes Abstand nehmen. Dann wäre das vorgestellte Bild ein bloß Ausgedachtes – auch das versteht der Maler. Anselms Beispiel will uns also nicht suggerieren, wirklich sei nur ein materieller Gegenstand, auch wenn der Vergleich mit einem Bild das bedauerlicherweise nahelegt, sondern er will uns zeigen, dass das Gegenteil von Wirklichsein *bloßes Ausgedachtsein* ist. Das Gegenteil von Wirklichsein ist eben nicht Gedachtsein oder Im-Verstand-sein, denn das kommt auch dem fertiggestellten Bild zu, sondern Ausgedachtsein.²⁷ Das bloß ausgedacht Seiende *ist* zwar auch in einer Weise, es ist

²⁷ So interpretiert auch Schönberger das Malerbeispiel: „Anselm wollte keine durchgehende Vergleichbarkeit behaupten, sondern nur die Möglichkeit belegen, ‚ut aliquid esse in intellectu, quod esse non intelligeretur‘ (VII; 137, 9-10). Die Funktion des Malerbeispiels war es also keineswegs, die Identität eines ‚tertium comparationis‘ zu unterstellen, sondern die grundsätzliche Möglichkeit zu

nicht schlechthin nichts, aber es ist eben nicht wirklich. Der Pegasus ist ein Beispiel für so ein bloß Ausgedachtes. Damit ist aber nicht gesagt – was sowohl das Malerbeispiel als auch der Vergleich mit dem Pegasus gefährlich nahelegen –, dass das Gegenteil von bloßer Ausgedachtheit materielle Vorhandenheit ist. Ansonsten müsste man behaupten, dass auch Zahlen, Allgemeinbegriffe, Regeln der Sittlichkeit und vieles andere bloß ausgedacht wären, dass ihnen keinerlei Wirklichkeit zukomme, dass sie den selben ontologischen Status wie der Pegasus hätten. Dies entspricht aber nicht der Meinung Anselms, der im Universalienstreit bekanntlich die Position des Realismus vertreten hat. Gegen den eben skizzierten Nominalismus, der besonders auf Johannes Roscelin zurückgeht, hat Anselm sich sogar explizit ausgesprochen. Für einen Realisten ist Wirklichkeit nicht auf materielle Vorhandenheit beschränkt.

Weil auch das Wirkliche in unserem Verstand ist, uns *als* Wirkliches gegenwärtig und bewusst ist, worauf Anselm in seinem Beispiel hinweist, ist die Gegenüberstellung, um die es Anselm zu tun ist, nicht die von Sein und Denken, sondern von Sein und bloßem Ausgedachtsein. Anselm stellt dem *esse in re* nicht das *esse in intellectu* gegenüber, sondern er stellt ihm das „*esse in solo intellectu*“²⁸ gegenüber, genauer: er stellt das *esse et in intellectu et in re* dem *esse in solo intellectu* gegenüber. Folgt daraus, dass das Gegenstück zum bloßen Ausgedachtsein begriffene – materielle – Wirklichkeit ist, wie es auf das Bild des Malers zutrifft? Nicht notwendigerweise. Gerade Anselms Position im Universalienstreit widerspricht der Vorstellung, Anselm würde materielle Wirklichkeit als (alleiniges) Gegenstück zur Ausgedachtheit betrachten. Für sich alleine sagt das Malerbeispiel nicht, was das Gegenstück zum Ausgedachtsein ist. Es legt zwar, was das Problem mit dem Beispiel ist, als Antwort (begriffene) materielle Vorhandenheit nahe, der weitere Kontext verweist aber auf etwas anderes: Wäre Anselm der Meinung, Wirklichkeit bedeute nur materielle Faktizität, dann hätte er sich das Beispiel sparen können. Denn auch der Hinweis, dass das Wirkliche (als Wirkliches) auch im Verstand ist, ändert dann nichts daran, dass als Gegenstück zum Ausgedachtsein nur Materiellsein infrage kommt, Gott also wie ein materielles Ding vorhanden sein muss. Wozu in dem Fall aber der ganze Aufwand, Gedachtheit von bloßer Ausgedachtheit abzugrenzen? Dass uns auch Materielles gegenwärtig ist, ist zwar eine wichtige Einsicht, sie hätte für sich alleine mit dem eigentlichen Beweisgang aber nichts zu tun, sondern hätte von Anselm auch woanders untergebracht werden können. Auch Gaunilo gesteht in seinem vierten Einwand zu, dass

exemplifizieren, etwas in der Vorstellung zu haben, dessen Nichtexistenz man sich gleichwohl bewusst ist.“ (1989, 29).

²⁸ „Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu.“ (cap. II).

das Materielle auch im Verstand ist, was aber nichts an seiner Kritik ändert, dass dieses – im Gegensatz zum bloß Ausgedachten – sein eigentliches Sein außerhalb des Geistes hat, dass also Wirklichkeit Materialität bedeutet.

Wollen wir Anselms Hinweis nicht als undurchdachtes *obiter dictum* betrachten, dann müssen wir ernstnehmen, dass auf gewisse Weise, wenn auch nicht explizit und vollständig, auch das *esse in intellectu* dem *esse in solo intellectu* gegenübersteht. Wenn Anselm explizit Gedachtsein von Ausgedachtsein unterscheidet und wir nicht glauben möchten, er hätte uns nur auf die Auch-Gedachtheit des materiell Wirklichen aufmerksam machen wollen, obwohl das keinen Unterschied für sein Argument machen würde, wenn das Gegenstück zum Ausgedachtsein doch nur materielle Wirklichkeit wäre, dann heißt das, dass das Gegenteil von Ausgedachtheit weiter und umfassender sein muss als materielle Faktizität, dann muss auch Gedachtheit eine Form von Wirklichkeit sein, dann muss auch Gedachtes, welches als solches immateriell ist, wirklich sein können – und nicht nur das materiell Wirkliche auch gedacht.

Das Beispiel mit dem Bild verweist uns darauf, dass für materiell Seiendes Materialität Wirklichkeit bedeutet, also das Gegenstück zu Ausgedachtheit ist. Es sagt aber an keiner Stelle, dass *nur* materiell Seiendes im eigentlichen Sinne wirklich ist. Vielmehr legt der Aufwand, den Anselm betreibt, um Gedachtsein von Ausgedachtsein zu unterscheiden, nahe, dass Wirklichkeit keineswegs (nur) materielle Vorhandenheit bedeuten muss, dass Sein eine weitere Bedeutung als nur materielle Faktizität hat. Noch einmal: Wäre für Anselm Wirklichkeit mit materieller Vorhandenheit gleichzusetzen, dann wäre es für die Frage nach dem Sein Gottes, für welches diesfalls nur materielle Vorhandenheit infrage käme, völlig gleichgültig, was es mit „denken“ und „ausdenken“ auf sich hat, solange Gottes faktisches Vorkommen nicht bewiesen wäre. Es wäre völlig gleichgültig, ob das Wirkliche – also das materiell Vorliegende – auch in unserem Denken ist. Davon würde die Wirklichkeit des Wirklichen nämlich nicht abhängen, sie würde allein vom materiellen Vorkommen abhängen; die Gegenwärtigkeit im Denken wäre nur ein Nebeneffekt, der die empirische Überprüfbarkeit der Wirklichkeit eines solchen Wirklichen ermöglicht. Anselms Beweis müsste dann auf materielle Existenz hinauslaufen, seine Überlegungen zur Bedeutung des Denkens wären dann zwar interessant, für sein Beweisziel aber überflüssig.

Wenn wir nicht von so einer gewagten Interpretation ausgehen wollen, können wir Folgendes festhalten: Anselm wollte, wenn auch mit einem schlecht gewählten Beispiel, uns

gerade darauf aufmerksam machen, dass Sein nicht mit Materiellsein zusammenfällt, dass Wirklichkeit mehr umfasst als materielle Vorhandenheit – was, wie gesagt, auch seiner Position im Universalienstreit entspricht. Auch Gedachtsein ist etwas anderes als Bloß-Ausgedachtsein und somit eine Form von Wirklichkeit. Die heute omnipräsente Beschränkung des Seins, dass es als faktische (materielle) Existenz dem Denken gegenübergestellt wird, was in der häufigen Redewendung von „Sein und Denken“ zum Ausdruck kommt, hat Anselm mit seinem Malerbeispiel von sich gewiesen. Das Verdienst dieser klippenreichen Passage liegt also in einer Betonung der Weite des Seinsverständnisses und dem Hinweis auf die unhintergehbare Präsenz des Denkens. Für den Fortgang des Arguments wissen wir nun, dass Anselm beweisen möchte, dass Gott kein bloß Ausgedachtes ist – nicht aber möchte er beweisen, dass Gott materiell vorliegt.

Denkbarkeit als Angelpunkt des Arguments

Am Ende des zweiten Kapitels schließt Anselm den Gedankengang nach dem exkursartigen Malerbeispiel in der bereits angedeuteten Form ab: Auch der Tor muss es als erwiesen ansehen, dass das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, zumindest in seinem Verstande ist, wenn er die Formel vernimmt. Dieses *id quo* kann aber nicht *allein* im Verstande sein, denn von allem, das *in solo intellectu* ist, kann gedacht werden, dass es auch in Wirklichkeit ist, was größer sei.²⁹ Damit das *id quo* also tatsächlich das ist, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, muss es auch in Wirklichkeit sein, denn im Verstande ist es ohnehin, sobald die Formel gehört wird. Der Schlusssatz des zweiten Kapitels lautet also: „Es existiert also ohne Zweifel etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sowohl im Verstande als auch in Wirklichkeit.“³⁰ Ein wichtiger Aspekt, auf den noch zurückzukommen sein wird, ist die Feststellung, dass von dem, das *in solo intellectu* ist, gedacht werden kann, dass es auch in Wirklichkeit sei. Diese *Denkbarkeit* ist der Ausgangspunkt, von dem aus Anselm folgert, dass das *id quo* daher auch in

²⁹ „Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est.“ (cap. II). Mojsisch übersetzt das „potest cogitari esse et in re“ mit „auch in Wirklichkeit existiert“, was angesichts der modernen Umdeutung von Sein in faktische Existenz gerade für das Anselmianische Argument die Gefahr des Missverständnisses birgt. Das Problem der mangelnden Unterscheidung von Sein und Existenz durchzieht nicht nur Mojsichs Übersetzung, sondern zum Beispiel auch Rohls' Darstellung des Arguments (vgl. *Theologie und Metaphysik*, 1987, 35 ff., insbes 40).

³⁰ „Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.“ (cap. II). Zwar verwendet auch Anselm hier das Wort *existere*, es hat hier aber nicht die sonst darunter verstandene Bedeutung des Vorhandenseins, die dem Gedachtsein gegenübersteht. Denn Anselm verwendet das Wort hier – so wie vorher das *esse* – sowohl für den Verstand als auch für die Wirklichkeit.

Wirklichkeit sein müsse. Es zeigt sich dabei aber, dass dieser Argumentationsschritt weniger um das *id quo* kreist als vielmehr um das Denken. Der Verstand ist es, dem das Ausgedachtsein des Ausgedachten gelichtet ist; und der Verstand kann vom als solchen verstandenen Ausgedachten denken, dass es auch in Wirklichkeit sein könnte – und versteht dabei, dass diese gedachte Wirklichkeit des Ausgedachten selbst eine von ihm ausgedachte Wirklichkeit ist. Er kann das (als Ausgedachtes verstandene) Ausgedachte als rein Ausgedachtes denken, so wie wir uns etwas vorstellen, von dem wir wissen, dass es nicht wirklich sein kann, etwa den Pegasus. Wir verstehen den Unterschied zwischen dem Ausgedachten, von dem wir nicht denken können, dass es wirklich ist bzw. dessen Wirklichkeit wir als unmöglich einsehen, und dem Ausgedachten, von dem wir sehr wohl denken können, dass es auch in Wirklichkeit sein kann. Und von dieser möglichen Wirklichkeit wissen wir zugleich, dass es eine gedachte mögliche Wirklichkeit ist. Wir werden noch sehen, warum diese Betonung der Denkbarkeit der Wirklichkeit des *id quo* und mithin des Denkens überhaupt für Anselms Argument die zentrale Rolle spielt.

Die Undenkbarkeit des Nicht-Seins des *id quo*

Anselm begnügt sich nicht damit, dass die Wirklichkeit des *id quo*, das im Verstand ist, gedacht werden kann, sondern weist darauf hin, dass sein Nicht-sein nicht gedacht werden kann. Oft wird der gleich nachzuzeichnende Gedankengang in Kapitel 3 als zweiter Beweis neben dem des vorigen Kapitels verstanden. Diese Lesart würde aber Anselms explizitem Anspruch zuwiderlaufen, sich strikt auf *uno argumento* zu stützen. Es zeigt sich außerdem, dass der folgende Gedankengang die logische Fortsetzung des bisherigen ist, keinesfalls aber ein neuer Beweis. Anselms Argument im dritten Kapitel lautet, dass dasjenige, dessen Nicht-sein nicht gedacht werden kann, größer ist als dasjenige, dessen Nicht-Sein sehr wohl gedacht werden kann.³¹ Wenn also das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, wiederum wirklich das ist, was in der Formel ausgesagt wird, kann sein Nicht-sein nicht gedacht werden.³² Etwas, das zwar ist³³, dessen Nicht-Sein aber gedacht werden kann, ist keinesfalls das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Für Anselm folgt daraus, dass etwas ist, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann und dessen

³¹ „Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse, quod maius est quam quod non esse cogitari potest.“ (cap. III).

³² „Quare si id, quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse, id ipsum, quo maius cogitari nequit, non est id, quo maius cogitari nequit, quod convenire non potest.“ (cap. III).

³³ Mojsisch übersetzt „potest cogitari esse aliquid“ wiederum mit „es kann gedacht werden, dass etwas existiert“, was mit Blick auf den heutigen Bedeutungsgehalt von *existieren* aus dem bereits dargelegten Grund problematisch ist.

Nicht-Sein nicht einmal gedacht werden kann.³⁴ Vom *id quo* zu denken, dass es auch nicht sein könnte, sei ein Widerspruch; daraus folge, dass es notwendig ist.

Auch hier fällt Anselms Betonung der Bedeutung des Denkens auf. „Es kann gedacht werden“, so Anselm, „dass etwas existiert, dessen Nicht-Sein nicht gedacht werden kann“, dies sei eben größer als das, „dessen Nicht-Sein gedacht werden kann“.³⁵ Es ist unser Denken, das ein Existierendes als solches wahrnimmt und zugleich denken kann, dass dieses auch nicht existieren könnte. Parallel zur oben besprochenen möglichen Wirklichkeit eines Gedachten, dessen mögliche Wirklichkeit als (bloß) gedachte verstanden wird, liegt hier die gedachte Nichtwirklichkeit eines als wirklich Gewussten vor. Wir können uns das Nicht-Sein aller möglichen wirklichen Gegenstände denken und verstehen dabei, dass deren Nicht-Sein – im Moment zumindest – bloß gedacht ist. Wiederum fällt die gesamte Unterscheidung ins Denken, sie wird von und in unserem Verstand gesetzt. Auch Anselm schreibt: „Allerdings kann einzig mit Ausnahme von dir alles, was sonst noch existiert, als nicht existierend gedacht werden.“³⁶ Es zeigt sich die Abhängigkeit alles dem Denken Gegebenen von diesem unseren Denken. Kein Gegenstand kann uns als so wirklich erscheinen, dass wir sein Nicht-Sein nicht denken könnten, auch wenn wir von seinem momentanen Sein noch so überzeugt sein mögen. Alles, was wir als seiend wahrnehmen und denken können, können wir auch als nicht-seiend denken – alles außer dem *id quo*. Auf dieser Möglichkeit unseres Geistes basiert auch die von Heidegger als *metaphysische Grundfrage* ausgewiesene Frage, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts.³⁷ Diese Frage zu stellen, bedeutet, sich dem möglichen Nicht-Sein alles Seienden zu stellen und zugleich der Weite des Denkens, das diese Frage zu stellen vermag und somit die Möglichkeit von Sein und Nicht-Sein überspannt und in sich vorfindet.

Dass es sich hier nicht um weiteres Argument neben dem aus dem vorigen Kapitel handeln kann, wird an dieser Stelle dadurch deutlich, dass die Schlussfolgerung, dass das Nicht-Sein des *id quo* nicht einmal gedacht werden kann, letztlich darauf basiert, dass man die Formel bereits im Verstand hat. Gerne wird der Gedankengang des zweiten Kapitels als Beweis des *vollkommensten* Wesens bezeichnet, während Anselm im dritten Kapitel angeblich den

³⁴ „Sic ergo vere est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.“ (cap. III). Auch hier übersetzt Mojsisch *est* mit *existiert*.

³⁵ „Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse, quod maius est quam quod non esse cogitari potest.“ (cap. III).

³⁶ „Et quidem quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse.“ (cap. III). Auch hier übersetzt Mojsisch *est* und *esse* leider mit *existiert* und *existierend*.

³⁷ Vgl. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1998. Siehe auch unten S. 53 ff.

davon zu unterscheidenden Beweis des *notwendigen* Wesens erbringe. Liest man hingegen Kapitel zwei und drei zusammen, dann ist der Ausgangspunkt der, dass derjenige, der die Formel vernimmt, dieses *id quo* im Verstand hat. Und wenn es das ist, was die Formel besagt, dann ist es erstens wirklich und kann zweitens sein Nicht-Sein nicht gedacht werden. Beide Schlussfolgerungen, die aus dem zweiten und die aus dem dritten Kapitel, ergeben sich gleichermaßen direkt aus der Formel, die man im Verstand hat.

Anselm hat nicht zuerst von einem *ens realissimum* gesprochen und dann von einem *ens necessarium*. Vielmehr spricht er beide Male von demjenigen, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, und zeigt anhand dieser Formel, dass dieses nicht bloß ausgedacht sein kann und dass sein Nicht-Sein nicht gedacht werden kann. Dabei ist das Ergebnis des zweiten Kapitels, obwohl eine eigenständige Folge des in der Formel Ausgesagten, zugleich ein Implikat des Ergebnisses des dritten Kapitels. Es handelt sich nur um einen Beweis, der auf nichts anderem als der Formel beruht, die Anselm als Minimalbeschreibung Gottes vorstellt. Wir wollen uns weiterhin an die eingangs besprochene Interpretationsmaxime halten, keine Prämissen und Maßstäbe an Anselm heranzutragen, die im Argument nicht vorkommen, sondern vorerst strikt seinem Gedankengang zu folgen. Anselm spricht nicht von der Existenz eines Wesens, sondern sagt nur, dass Gott das ist, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Dieses könne kein bloß Ausgedachtes sein und sein Nicht-Sein könne nicht gedacht werden. Es wird später die noch zu verfolgende Aufgabe zu sein, zu verstehen zu suchen, was mit der Formel vom *id quo* gemeint sein kann. Anstatt zu fragen, ob ein Gottesbeweis, an den noch dazu die eigene unhinterfragte Gottesvorstellung herangetragen wird, gelingt, ist zu fragen, was Anselm hier beschreibt.

Die Unbestreitbarkeit des *id quo* im Vollzug des Denkens

Aus der Unmöglichkeit, das Nicht-Sein zu denken, folgert Anselm, dass Gott am wahrhaftigsten und am meisten von allem Sein habe, weil alles andere nicht so wahrhaft und somit in geringerem Maße Sein habe.³⁸ Dieser Satz klingt zwar nach einer Tautologie, lässt sich aber in Verbindung mit dem unmittelbar vorhergehenden Satz, der eben den entscheidenden Unterschied zwischen Gott und allem anderen festhält, dass nämlich alles,

³⁸ „Solutus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse, quia, quidquid aliud est, non sic vere et ideo minus habet esse.“ (cap. III).

was sonst noch ist, als nichtseiend gedacht werden kann,³⁹ auch als Zusammenfassung des im dritten Kapitel Erarbeiteten verstehen.

Es gibt allerdings noch eine andere Interpretationsmöglichkeit dieses Satzes, die in ihm nicht bloß eine Zusammenfassung sehen will. Was sich in diesem Satz wie eine Tautologie anhört, aber eben an die Unmöglichkeit, als nichtseiend gedacht zu werden gebunden ist, verweist uns in Verbindung mit dem unmittelbar vorhergehenden Satz auf ein Fundierungsverhältnis. Noch einmal beide Sätze in der (nicht unproblematischen) Übersetzung von Mojsisch: „Allerdings kann einzig mit Ausnahme von dir alles, was sonst noch existiert, als nicht-existierend gedacht werden. Du allein besitzt somit am wahrhaftigsten von allem und deshalb am meisten von allem Existenz, weil alles, was sonst noch existiert, nicht so wahrhaft und deswegen in geringerem Maße Existenz besitzt.“⁴⁰

Gott wird als dasjenige beschrieben, dem gerade deshalb („igitur“) am wahrhaftigsten Sein zukommt, weil alles andere außer ihm auch als nichtseiend gedacht werden kann. Das *id quo* wird somit als das angesprochen, dessen Nicht-Sein gerade dann nicht gedacht werden kann, wenn alles andere als seiend oder auch nichtseiend gedacht werden kann. Wir haben gesehen, dass Seiendes als nichtseiend und Nichtseiendes als seiend gedacht werden kann. Das *id quo* kann jedoch nicht als nichtseiend gedacht werden, ihm kommt am wahrhaftigsten Sein zu, wenn im Vergleich dazu alles andere nur in geringerem Maße Sein hat. Auch wenn Anselm es nicht deutlich ausspricht, so wird hier angedeutet, dass die Beschreibung des *id quo* gerade auf das zielt, was jeweils in Anspruch genommen wird und nicht verneint werden kann, wenn Seiendes als nichtseiend gedacht wird.

Die scheinbare Tautologie besagt, dass Gott am wahrhaftigsten *ist*, gerade *weil* alles andere weniger wahrhaft *ist*. Dieses ist weniger wahrhaft, *weil* sein Nicht-Sein gedacht werden kann. Wenn diese Denkbarekeit der Grund für das ausgezeichnete Sein Gottes ist, dann muss die Unausdenkbarkeit des Nicht-Seins Gottes und sein wahrhaftiges Sein ihr Fundament im Vollzug des Denkens des möglichen Nicht-Seins aller anderen haben. Die scheinbar tautologische Begründung, dass Gott deswegen am wahrhaftigsten Sein hat, *weil* allem anderen in geringerem Maße Sein zukommt, verweist in diesem Fall auf den *Vollzug* dessen,

³⁹ „Et quidem quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse.“ (cap. III).

⁴⁰ „Et quidem quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse, quia, quidquid aliud est, non sic vere et idcirco minus habet esse.“ (cap. III). Auf die problematische Übersetzung des „esse“ mit „*existierend*“ ist schon ausreichend hingewiesen worden, sie wurde für das direkte Zitat im Text aber übernommen.

was das Seiende nicht so wahrhaft sein lässt wie Gott. Dies ist laut dem unmittelbar vorhergehenden Satz die Tatsache, dass es als nichtseiend gedacht werden kann. Demzufolge besitzt Gott am meisten von allem Sein, nicht weil alles andere auch nicht sein kann, sondern weil es als nichtseiend *gedacht* werden kann. Der Vollzug dieser Denkleistung ist das Fundament für das ausgezeichnete Sein Gottes. Die Möglichkeit des Denkens des Nicht-Seins des Seienden ist somit der Grund für die Unmöglichkeit Gottes Nicht-Sein zu denken.

Anselm verweist uns hier mit dem *id quo* auf das, was bei jeder Bejahung und Verneinung des Seins eines Dinges, bei jeder gedachten und vorgestellten Wirklichkeit und Unwirklichkeit im Vollzug dieses Denkens in Anspruch genommen wird. Was bei einem Vollzug als Ermöglichungsbedingung desselben in Anspruch genommen wird, kann aber nicht als Ergebnis dieses Vollzugs geleugnet werden, will man einen performativen Selbstwiderspruch vermeiden. Aus diesem Grund, so die hier vorgestellte Interpretationsmöglichkeit, beschreibt Anselm die Tatsache, dass Gottes Nicht-Sein gerade nicht gedacht werden kann, während und weil zugleich das Nicht-Sein alles anderen sehr wohl gedacht werden kann, als den Grund dafür, dass Gott am wahrhaftigsten von allem Sein zukommt. Gottes Sein kann gerade dann nicht bestritten werden, wenn das Sein alles anderen bestritten wird, darin liegt seine Besonderheit, die ihn von allem abhebt. Und deswegen sagt Anselm, Gott habe am meisten von allem Sein, *weil* („quia“) alles andere in geringerem Maße Sein hat. Die Undenkbarkeit des Nicht-Seins des *id quo* steht somit in einem engen, nämlich begründenden Verhältnis zur Denkbarkeit des Nicht-Seins alles anderen. Gerade im Vollzug des Denkens zeigt sich das wahrhaftige Sein Gottes. Wenn der Mensch Seinsweisen denkt, bestätigt er in und durch diesen Akt das Sein des *id quo*. Wir sehen wiederum, dass es das Denken des Menschen ist, das im Zentrum von Anselms Argument steht.

Dass das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nicht bloß ausgedacht sein kann und dass sein Nicht-Sein nicht gedacht werden kann, dass dieses *id quo* demzufolge als wirklich seiend gedacht werden muss, beruht – anders als häufig unterstellt – nicht auf einer Seinshierarchie⁴¹ oder gar -pyramide⁴². Anselm sagt nicht, dass verschiedene

⁴¹ So bspw. Mojsisch (1999) in seiner Kommentierung zur Textausgabe: „*Warum* es aber besser ist, notwendig zu existieren, als gar nicht zu existieren – das lässt sich auch dem entfaltetem Argument nicht entnehmen. Die Wertordnung ‚weniger gutes Sein – besseres Sein – bestes Sein‘ setzt Anselm als gegeben voraus – das ist die *Crux* seines Arguments.“ (130).

⁴² Rohls trägt seine eigene Vorstellungen von Gott als einem Gegenstand und der Identität von Sein und Existenz an Anselm heran, um dann festzuhalten: „Denn im Hinblick auf jeden anderen

Seinsmodi besser oder schlechter seien und das *id quo* daher nur so oder so sein könne, sondern er verweist auf das, was nicht geleugnet werden kann, wenn etwas als bloß ausgedacht identifiziert oder als nicht-seiend gedacht wird. Das Verhältnis von Ermöglichendem und Ermöglichtem im Vollzug impliziert ontologisch ein Fundierungsverhältnis und eine Vorrangstellung.⁴³

Das dritte Kapitel weist mit der radikalen Unterscheidung zwischen dem *id quo* und allem anderem auch auf die schlechthinnige Unvergleichlichkeit Gottes mit allem endlich Seienden hin. Gott ist nach Anselm nicht größer als anderes, er ist auch nicht das Größte – denn das würde jeweils eine Relation implizieren. Das endlich Seiende und Gott lägen dann gewissermaßen auf einer Linie, wären dem gleichen Maßstab, anhand dessen das Verhältnis ermittelt wird, unterworfen. Bildlich gesprochen wäre Gott die Spitze einer Pyramide, aber aus dem selben Stein gehauen, Teil des selben Bauwerks und die Spitze nur insofern als unter ihr ein Fundament ruht. In dieser Relation wäre das relativ Größte für seine Position vom Kleineren abhängig, denn es ist ja das Größte nur insofern es größer ist *als* dieses. Aus diesem Grund lautet die Formel, die Anselm verwendet, auch nicht, Gott sei größer als alles; sie lautet vielmehr, Gott sei das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Auf diese prinzipielle Ungleichartigkeit des in der Formel Ausgedrückten mit allem anderen weist Anselm hin, wenn er schreibt: „Allerdings kann einzig mit Ausnahme von dir alles, was sonst noch existiert, als nicht-existierend gedacht werden.“⁴⁴ Diese radikale Trennung ist sozusagen die Impfung vor der potentiellen Vergleichsgefahr, die der nächste, gerade ausführlich diskutierte Satz mit sich bringt, wenn Anselm das Sein Gottes mit den Attributen „am wahrhaftigsten“ und „am meisten von allem“ dem Sein alles anderen, das „in geringerem Maße“ Sein hat, gegenüberstellt. Im dritten Kapitel, das uns – gerade auch in diesem Satz – auf das Fundierungsverhältnis zwischen allem, dessen Nicht-Sein gedacht werden kann, und dem *id quo* hinweist, will Anselm uns die unhintergehbare Verschiedenheit zwischen dem (endlich) Seienden und dem in der Formel Beschriebenen

Gegenstand soll gelten, dass es gedacht werden kann, dass er nicht wirklich existiert, auch wenn er de facto wirklich existiert. Begründet wird das im Rückgriff auf die platonische Vorstellung, dass nur Gott ‚am wahrsten‘ oder ‚am meisten‘ existiert, während alle sonstigen Gegenstände nicht so ‚wahr‘ existieren und somit ‚weniger‘ Existenz besitzen. Anselm geht also von der Vorstellung einer Seinspyramide aus, deren Spitze ein Gegenstand bildet, der ‚im höchsten Maße‘ Sein oder Existenz besitzt. Dies ist seiner Meinung nach aber nur der Fall, wenn nicht gedacht werden kann, dass der betreffende Gegenstand, also Gott, nicht wirklich existiert.“ (1987, 43).

⁴³ Pöltner verweist auf die ontologische Bedeutung des grammatikalischen Komparativs (*maius*). Dieser „nennt das Verhältnis von Ermöglichtem und Ermöglichung. ‚Größer‘ ist, was im Denken von etwas *notwendigerweise mit-vollzogen* wird, weil es das ist, *von dem her* etwas gedacht wird. Anders gesagt: ‚größer‘ ist die transzendente Möglichkeitsbedingung eines Vollzugs.“ (1982a, 441).

⁴⁴ „Et quidem quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse.“ (cap. III).

vor Augen führen. Ohne Beachtung dieser grundsätzlichen ontologischen Differenz muss Anselms Gedankengang zwangsläufig missverstanden werden.

Die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel der Sprache

Im vierten Kapitel geht Anselm der Frage nach, wie der Tor das Sein Gottes bestreiten kann, wenn er sein Nicht-Sein doch nicht einmal denken kann.⁴⁵ Anselms Antwort ist die Unterscheidung zwischen dem Denken eines Lautgebildes und dem Verstehen dessen, was etwas ist, dem Verstehen der Seinsweise.⁴⁶ Das Denken des Lautgebildes ist ähnlich dem oben dargelegten Sachverhalt, dass sich rein verbal auch der Widerspruchssatz bestreiten lässt. Das Lautgebilde „Gott“ kann durchaus die Assoziation mit einem beliebigen Gegenstand hervorrufen; „Gott“ kann man in Sätze ähnlich einbauen wie „Baum“ oder „Caesar“, auch die Mehrzahl ist leicht zu bilden. Das führt freilich in die Versuchung, von Gott wie von einem endlichen Gegenstand zu sprechen.⁴⁷ Die sprachliche Struktur und Verfügbarkeit des Begriffes „Gott“ führt ontologisch in gefährliche Untiefen, wenn aus einer ähnlichen Stellung und Verwendbarkeit im Satzgefüge auf eine Gleichartigkeit der Seinsweise geschlossen wird. Gerade in diesem Fall wird in Wahrheit der Anselm so gerne vorgeworfene Fehlschluss und Sprung von der (sprach-)logischen Ebene zur ontologischen Ebene gemacht.

Weil, wie bereits dargelegt, Papier und Luft geduldig sind, kann der Tor rein sprachlich das Sein Gottes leugnen. Er kann es aber nicht leugnen, so Anselm, wenn er das *Wesen* Gottes recht bedenkt. Verwendet er nicht nur das Lautgebilde „Gott“, sondern *versteht* er, was mit diesem Begriff ausgesagt wird, könne er nicht denken, dass Gott nicht ist. Der Begriff „Gott“ sagt nämlich das aus, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, und von dem könne eben gar nicht gedacht werden, dass es nicht ist.⁴⁸ Auch im vierten Kapitel kommt Anselm beim Abschluss seines Argumentationsweges auf die ursprünglich eingeführte Formel zurück. Er bleibt seinem Anspruch, sich nur auf *ein* Argument zu stützen, treu, es zeigt sich auch hier, dass Anselm nicht mehrere „Beweise“ nebeneinander stellt.

⁴⁵ „Verum quomodo dixit in corde, quod cogitare non potuit” (cap. IV).

⁴⁶ „Aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter, cum id ipsum, quod res est, intelligitur.” (cap. IV).

⁴⁷ Hier nur ein Beispiel für dieses endemische Problem: „Gott existiert also nicht nur wirklich – wie in ‚Proslogion‘ 2 bewiesen –, er existiert vielmehr so wirklich, dass nicht einmal gedacht werden kann, dass er nicht wirklich existiert. Darin unterscheidet sich Gott Anselm zufolge von allen anderen Gegenständen.“ (Rohls 1987, 42 f).

⁴⁸ „Deus enim est id, quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse.” (cap. IV).

Die in diesem Kapitel gemachte Unterscheidung zwischen bloßem Wortdenken und dem Denken der Seinsweise des mit dem Wort Bezeichneten berührt den Kern des gesamten Arguments. Wer „Gott“ so versteht wie einen Gegenstand, der existieren oder auch nicht existieren kann, dessen faktisches Vorkommen nicht allein durch Gedankenspiele aufweisbar ist, sondern empirisch festgestellt werden muss, der folgt nicht der von Anselm vorgestellten Formel, sondern trägt seine eigenen unreflektierten ontologischen Prämissen und Gottesvorstellungen an den Text heran. Die ontologische Prämisse ist eben die Trennung von Sein und Denken, die Beschränkung von Wirklichkeit auf materielle Vorhandenheit und die Beschränkung von Denken auf Ausdenken. Aber Anselms ganzer Argumentationsweg, der damit anfängt, dass der, der die Formel hört, das Gehörte im Verstand hat, stellt diese Prämisse infrage. Schon die Unterscheidung, die von demjenigen vorgenommen wird, der sein Denken auf Wortdenken beschränkt und ihm die angeblich denk- und sprachnackte Wirklichkeit gegenüberstellt, ist eine, die vom Denken selbst vorgenommen wird. Die so vorgestellte Wirklichkeit ist ebenso eine gedachte wie das Wort, aus dem sich kein Sein herauspressen lässt. Die Ermöglichungsbedingung der Unterscheidung, die wiederum erst die Position des Toren ermöglicht, der nach dem faktischen Vorkommen eines durch das Wort „Gott“ Bezeichneten sucht, ist die Tatsache, dass Denken Wirklichkeitsdenken ist. Das Denken unterscheidet, wie wir schon gesehen haben, das Wirkliche vom Ausgedachten, das Mögliche vom Notwendigen. Und jedes wirkliche Ding ist als solches nur, insofern es dem Denken als solches präsent ist. Das heißt, die strikte Trennung von Sein und Denken, die die Leugnung dessen, was Anselm hier als Gott ausweist, ermöglicht, lebt davon, dass ihre eigene Ermöglichungsbedingung, nämlich die umfassende Weite, eben der Seinsbezug des Denkens,⁴⁹ nicht bedacht wird. Dieses Übersehen der eigenen Ermöglichungsbedingung macht den Tor zum Toren.

Anselm bleibt auch bis zum Ende des vierten Kapitels seiner Absicht treu, sich auf ein rein philosophisches Argument, auf einen voraussetzungslosen Denkweg zu stützen, der eben nicht den Glauben an das voraussetzt, was er allererst beweisen möchte. Der Schlusssatz illustriert Anselms Überzeugung, dass der religiöse Glaube für das Verständnis des Arguments nicht Voraussetzung ist: „Dank dir, gütiger Herr, Dank dir, dass ich das, was ich früher aufgrund deiner Gabe glaubte, nun aufgrund deiner Erleuchtung derart verstehe,

⁴⁹ Pöltner spricht von einem „transzendentalen Bezug des Seienden auf das Denken“ und betont: „Angesichts der transzendentalen Weite des Denkens kann nämlich von einem schlechthinnigen ‚Außerhalb‘ nicht gesprochen werden.“ (1982, 440).

dass ich, wollte ich es nicht glauben, dass du existierst, nicht umhinkönnte, es zu verstehen.“⁵⁰

⁵⁰ „Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia, quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut, si te esse nolim credere, non possim non intelligere!” (cap. IV).

IV. Die Einwände Gaunilos

Bekanntlich bringt schon der Mönch Gaunilo einige Einwände gegen Anselms *unum argumentum* vor. Diese sollen hier kurz referiert werden, weil Anselms Erwiderung auf diese Einwände für das volle Verständnis seines Arguments unabdinglich sind. Gaunilo nimmt dabei auch viele Aspekte späterer Kritik am *Proslogion* vorweg, was ein weiterer Grund dafür ist, dass nur in Anbetracht der Erwiderungen Anselms über Gehalt und Plausibilität des Gedankengangs geurteilt werden kann.

Gaunilos Umformulierung

Am Beginn seiner Einwände fasst Gaunilo den Argumentationsgang des zweiten Kapitels zusammen, nimmt jedoch eine entscheidende Umformung vor: er ersetzt die Formel *id quo nihil maius cogitari potest* durch *maius omnibus*.⁵¹ Was aber bloß *maius omnibus*, also größer als alles, ist, ist nur das relativ Größte. Es ist zwar größer als alles, bezieht seine Auszeichnung aber aus der Vergleichbarkeit mit dem Übertroffenen. Das, was größer ist als alles andere, ist von diesem nicht prinzipiell unterschieden, sondern ist – um im oben gebrauchten Bild zu bleiben – bloß die Spitze der Pyramide, die aus dem selben Stein gehauen ist und nur in Relation zum – und damit Abhängigkeit vom – Fundament Spitze ist. Mit dieser Umformung wird die grundsätzliche ontologische Differenz zwischen dem endlich Seienden und dem, wonach Anselm fragt, verdeckt. Das zweite Problem mit Gaunilos Umdeutung des *id quo* zum *maius omnibus* ist, dass letzteres nur faktisch das Größte ist, es aber nicht sein muss. Das, was bloß größer ist als alles, ist jedenfalls etwas, über das hinaus Größeres gedacht werden kann. Nur weil es gerade nichts Größeres gibt, ist nicht ausgeschlossen, dass es Größeres geben könnte bzw. dieses gedacht werden kann. Was größer ist als alles, ist zwar am größten, aber eine weitere Steigerung ist durchaus vorstellbar, es ist immer nur das vorläufig Größte. Bei dem, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ist das nicht der Fall, hier ist eine Steigerung nicht vorstellbar – ansonsten hat man gerade das nicht gedacht, was die Formel zu denken aufgibt. So hängen beide Probleme der Umformulierung miteinander zusammen, denn der Relativität des Größten unter Gleichartigen entspringt auch die theoretische Übertreffbarkeit. Auf diese

⁵¹ „... quia maius est esse et in re quam in solo intellectu, et si illud in solo est intellectu, maius illo erit, quidquid etiam in re fuerit, ac sic maius omnibus minus erit aliquo et non erit maius omnibus, quod utique repugnant, et ideo necesse est, ut maius omnibus, quod esse iam probatum est in intellectu, non in solo intellectu, sed et in re sit, quoniam aliter maius omnibus esse non poterit...“ (Gaunilo, 1. Absatz).

Weise hat Gaunilo sich gleich zu Beginn seiner Einwendungen auf einen abschüssigen Weg begeben, von dem aus die Höhe an Klarheit und Stringenz, die Anselms Gedankengang seiner wohl durchdachten Formel verdankt, nicht mehr erklommen oder eben nachvollzogen werden kann.

Gaunilos *erster* Einwand zielt auf Anselms grundlegende Feststellung, wer die Formel höre, habe sie im Verstand. Ebenso könnte man, so Gaunilo, „jegliches Falsche und in gar keiner Weise in sich selbst Existierende im Verstande haben“, weil ja allein dadurch, dass etwas ausgesagt wird, man dieses im Verstande habe.⁵² Also könnte auch das *id quo* als solcherart Falsches im Verstande sein. Wenn andererseits das *id quo* von einer Art wäre, dass man es nicht so wie Falsches im Verstande haben könne, weil *verstehen* eben bedeute „aufgrund von Wissen“ zu begreifen, „dass es der Wirklichkeit selbst nach existiert“, dann wäre der zeitliche Unterschied hinfällig, dass man etwas zuerst im Verstand hat und dann einsieht, dass es auch wirklich ist.⁵³ Dieser Unterschied sei aber auch der Dreh- und Angelpunkt von Anselms Malerbeispiel.⁵⁴ Dagegen ist zu sagen, dass Anselm nie von einem Früher und Später spricht, wenn er sagt, dass die Formel im Verstand hat, wer sie hört, woraufhin sich dann aus der Formel ergebe, dass das von ihr Beschriebene nicht ein bloß Ausgedachtes sein könne. Vielmehr hat sich schon und wird sich noch zeigen, dass es um Gleichzeitigkeit in einem Vollzug geht. Allerdings erweist sich schon an dieser Stelle das Malerbeispiel als Quell der Missverständnisse. Laut diesem ersten Einwand hat es für die Frage nach der Wirklichkeit des *id quo* also keinerlei Bedeutung, dass man die Formel im Verstand hat, was immerhin der Ausgangspunkt für Anselms gesamte Überlegung ist. Gaunilo folgt hier dem schon besprochenen Wortdenken, das nicht das Wesen des Genannten bedenkt, sondern nur Signifikanten im Verstand zu haben meint, über deren Signifikate noch nichts ausgemacht ist.

Oder aber „verstehen“ besagt etwas anderes, nämlich begreifen, dass etwas wirklich ist; dann wäre das *id quo* zwar nicht in der Art im Verstand wie Falsches, aber die von Anselm

⁵² „Nonne et quaecumque falsa ac nullo prorsus modo in se ipsis existential in intellectu habere similiter dici possem, cum ea dicente aliquo, quaecumque ille diceret, ego intelligerem?“ (Gaunilo, 2. Absatz).

⁵³ „Nisi forte tale illud constat esse, ut non eo modo, quo etiam falsa quaeque vel dubia, haberi possit in cogitatione, et ideo non dicor illud auditum cogitare vel in cogitatione habere, sed intelligere et in intellectu habere, quia scilicet non possim hoc aliter cogitare nisi intelligendo, id est scientia comprehendendo, re ipsa illud existiere. Sed si hoc est, primo quidem non hic erit iam aliud idemque tempore praecedens habere rem in intellectu et aliud idque tempore sequens intelligere rem esse...“ (Gaunilo, 2. Absatz).

⁵⁴ „ut fit pictura, quae prius est in animo pictoris, deinde in opera.“ (Gaunilo, 2. Absatz).

angeblich eingeführte und mit dem Malerbeispiel näher illustrierte zeitliche Abfolge von zuerst „etwas im Verstand haben“ und dann „verstehen, dass etwas in Wirklichkeit ist“ wäre hinfällig. Dass es Anselm aber gerade nicht um ein zeitliches Nacheinander geht, dieses Verständnis einer zeitlich linearen Abfolge von Gedachtsein und Wirklichsein vielmehr eine unglückliche Folge der Raummetapher des Denkens ist, wird sich zeigen, wenn wir der Beantwortung der Frage näherkommen, was mit dem *id quo* gemeint sein kann.

Gaunilos Missverständnis über Sinn und Gegenstand des Arguments

Gaunilos *zweiter* Einwand richtet sich gegen die von Anselm behauptete Undenkbarkeit des Nicht-Seins des *id quo*. Ebenso wie Gottes Nicht-Sein prinzipiell möglich sei, müsse auch das Nicht-Sein des in der Formel Ausgesagten möglich sein.⁵⁵ Wozu sonst, fragt Gaunilo, betreibt Anselm seinen Aufwand überhaupt?⁵⁶ An dieser Stelle könnte Anselm freilich auf sein viertes Kapitel verweisen, in welchem er erklärt, wie der Tor das Unbestreitbare sehr wohl bestreiten kann, indem er nur den Begriff „Gott“ denkt. Außerdem begeht Gaunilo hier genau den Fehler, dass er seine eigenen Prämissen an Anselms Argument heranträgt. Gottesbeweise scheinen zwar die prinzipielle Möglichkeit des Nicht-Seins Gottes zu ihrer Voraussetzung zu haben, aber genau aus diesem Grund gehen Gottesbeweise an der eigentlichen philosophischen Gottesfrage vorbei. Gottesbeweise verdrehen die philosophische Frage nach dem Phänomen des Heiligen und danach, was „Gott“ bedeuten kann, zu einem Existenzbeweis eines Seienden, dessen Wesensgehalt unreflektiert vorausgesetzt wird. Aber darum geht es nicht. Vielmehr will Anselm uns die Unbestreitbarkeit des *id quo* erweisen. Dieses setzt er zwar mit Gott gleich, was aber näherhin darunter verstanden werden kann, ist noch eine offene Frage. Es steht zu vermuten, dass sich als „Gott“, dessen unhintergebares Sein als *id quo* erwiesen werden soll, etwas anderes entpuppen wird als ein Existierendes, dem die Eigenschaft Gott zu sein, zukommt. Existenzbeweise lassen sich außerdem entweder empirisch erbringen, was bei Gott sinnlos ist, oder sie werden formallogisch aus Prämissen geschlossen. Bei Gott wäre aber von allen, die sich auf solche Schlüsse einlassen, sei es um Gottes Existenz zu beweisen oder zu bestreiten, zuerst die Frage zu beantworten, welche Prämissen denn infrage kommen sollen, um aus ihnen auf Gott und sein Sein zu schließen. Aus diesem Grund ist oben gesagt worden, das eigentliche philosophische Gottesproblem sei *nicht* die

⁵⁵ „Deinde vix umquam poterit esse credibile, cum dictum et auditum fuerit istud, non eo modo posse cogitari non esse, quo etiam potest non esse deus.“ (Gaunilo, 2. Absatz).

⁵⁶ „Nam si non potest – cur contra negantem aut dubitantem, quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio est assumpta?“ (Gaunilo, 2. Absatz).

Existenzfrage, um die sich so etwas wie ein Gottesbeweis nur drehen kann, sondern das Problem sei die Frage, was denn philosophisch reflektiert unter „Gott“ verstanden werden kann.

Während also Gaunilo festhält, dass Gottes Nicht-Sein prinzipiell möglich sein müsse, will Anselm zeigen, dass dies für das *id quo* eben nicht gilt. Die Diskrepanz zwischen diesen Aussagen rührt eben daher, dass Gaunilo bereits eine bestimmte Vorstellung von Gott voraussetzt, während Anselm keine Voraussetzungen macht, sondern zeigen will, dass etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nicht als nichtseiend gedacht werden kann – gerade auch dann, wenn von allem anderen gedacht werden kann, dass es nicht ist oder nicht sein kann. Wenn das Nicht-Sein des *id quo* aber ohnehin nicht einmal gedacht werden kann, wozu dann überhaupt Anselms Schrift, fragt Gaunilo. Hier ist an die Aufgabe der Philosophie zu erinnern: Sie erfasst und beschreibt Phänomene in ihrer unverkürzten Ganzheit und fragt nach ihren Ermöglichungsbedingungen. Das unausdrücklich Vorausgesetzte und Mitvollzogene bleibt ohne philosophische Untersuchung aber oft verborgen. Intuitiv wird mitunter gerade das behauptet, das einer methodisch-kritischen Überprüfung am wenigsten standhält. Menschen, auch sehr gut ausgebildete Fachwissenschaftler, scheuen sich nicht, eine Theorie zu vertreten, die ihrer eigenen Lebenserfahrung völlig widerspricht. Es ist dagegen die Eigenheit philosophischer Forschung, dass sie das aufdecken möchte, das dem Menschen vor aller Reflexion schon irgendwie bekannt und unthematisch vertraut ist. Dieses ist uns in seiner unmittelbaren *Präsenz* und *Nähe* so *selbst-verständlich*, dass es bei der expliziten Suche leicht übersehen wird. So eine Suche übergeht oft das Ursprungsphänomen und setzt an einem sachlich späteren Punkt an, ohne ihre eigene – sachlich frühere – Ermöglichungsbedingung, das *phänomenale Vorverständnis* des Gesuchten, zu berücksichtigen. Das gilt insbesondere dann, wenn diese Suche, sich als philosophische selbst missverstehend, auf Empirisches und Ontisches zielt, anstatt nach den transzendentalen und ontologischen Ermöglichungsbedingungen zu fragen. Deswegen muss Anselm das aufweisen und begründen, was eigentlich gar nicht bestritten werden kann.

Dieses präreflexiv Mitgewusste und –vollzogene will die Philosophie explizieren und auf den Begriff bringen, von einem *Bekanntem* zu einem *Erkannten* machen. Aber gerade dieses ursprünglich Vertraute erscheint vielen Menschen, sobald es begrifflich expliziert und genauer beschrieben wird, kontraintuitiv. Außerdem haben wir gesehen, dass sich alles behaupten und bestreiten lässt, das klassische Beispiel ist der bereits erwähnte Satz vom

ausgeschlossenen Widerspruch, dessen Gültigkeit gerade bei seiner expliziten Bestreitung implizit in Anspruch genommen wird. Insofern ist es keineswegs überflüssig, auch das Sein dessen aufweisen zu wollen, dessen Nicht-Sein nicht *gedacht* werden kann. Die Pointe hier ist nämlich die eigentliche Bedeutung von *denken* – sich vorstellen und behaupten kann man vieles.

Gaunilos *dritter* Einwand wiederholt einen Aspekt des ersten Einwands: auch Falsches, das vernommen wird, ist im Verstand. Deswegen könne auch nicht behauptet werden, wer die Formel recht versteht, könne sie nur so verstehen, dass sich aus ihr auch das Wirklich-Sein des Verstandenen ergibt.⁵⁷ Auch hier ist die Pointe, dass Anselm, anders als Gaunilo annimmt, nicht auf den Begriff eines Wesens hinauswill, aus dessen Verstanden-Sein dann sein Wirklich-Sein extrapoliert wird. Anselm weist in Wahrheit auf den Vollzug des Verstehens selbst hin, wenn etwas als wirklich oder bloß ausgedacht gedacht wird. Die Formel fragt nach dem, was in diesem Vollzug als ermöglichend vorausgesetzt ist. Wegen dieses Fundierungsverhältnisses kann, wie bereits gesagt, über das Ermöglichende hinaus nichts Größeres gedacht werden. Wenn Gaunilo das *id quo* als etwas behandelt, das so im Verstand ist wie auch Falsches im Verstand sein kann, dann verkürzt er Anselms Anspruch, weil sich die Frage nach falsch und richtig diesseits dessen bewegt, wonach Anselm fragt. Auch Gaunilos Hinweis, dass er sich irren und deswegen das Falsche für richtig halten könnte, setzt an einem Punkt an, der das von Anselm Anvisierte längst verfehlt hat. Denn die Unterscheidung, die Gaunilo hier trifft, die zwischen Wahrheit und Falschheit im Allgemeinen, und die Fähigkeit zur Unterscheidung von Wahrem und Falschem im konkreten Fall, die richtige Identifikation des als falsch eingesehenen Falschen, sowie die prinzipielle Einsicht, dass man sich irren kann, setzen je das schon voraus, auf das Anselms Argument zielt. Während Gaunilo einzelne Beispiele vor Augen hat, fragt Anselm nach der Ermöglichungsbedingung dieser Beispiele, nach dem Vollzug des menschlichen Denkens überhaupt. Im Bereich des Ermöglichten kommt das Ermöglichende aber nicht vor.⁵⁸ Diesen Unterschied zwischen ontischer und ontologischer Fragestellung übersieht Gaunilo konsequent.

⁵⁷ „Postremo, quod tale sit illud, ut non possit nisi mox cogitatum indubitabilis existentiae suae certo percipi intellectu, indubio aliquo probandum mihi est argument, non autem isto, quod iam sit hoc in intellectu meo, cum auditum intelligo; in quo similiter esse posse quaecumque alia incerta vel etiam falsa ab aliquo, cuius verba intelligerem, dicta adhuc puto, et insuper magis, si illa deceptus, ut saepe fit, crederem” (Gaunilo, 2. Absatz).

⁵⁸ Dieser Zusammenhang sei mit einem leicht nachzuvollziehenden Verweis auf Kant erläutert: Die gegenstandskonstitutiven Verstandeskategorien, erscheinen selbst nicht als Gegenstände.

Die Rache des Malerbeispiels

Im *vierten* Einwand kommt Gaunilo auf das Malerbeispiel zurück. Was verstanden wird, sei zwar im Verstand und Teil des Verstandesvollzugs.⁵⁹ Was jedoch *nicht nur* Teil des Verstandesvollzugs ist, sei selbst, auch wenn es mit dem Verstand erfasst wird, von dem erfassenden Verstand verschieden.⁶⁰ Deswegen sei auch das *id quo*, selbst wenn es wirklich existiert, anders im Verstand dessen, der die Formel hört, als das noch zu schaffende Bild im Verstand des Malers.⁶¹ Hier wird das Problem mit dem Malerbeispiel offensichtlich: Es legt die falsche Unterscheidung nahe, dass etwas einerseits bloß gedacht oder vorgestellt sein kann und andererseits auch in Wirklichkeit existieren kann. Das gedachte Bild ist Teil des Verstandes, das angefertigte Bild hat seine Wirklichkeit außerhalb des Verstandes. Wir sind somit wieder bei der Raummetapher des Denkens. An dieser Stelle gesteht Gaunilo sogar zu, dass auch das Wirkliche, wenn es als Wirkliches erfasst wird, Teil des Verstandes ist. Aber, so sein Einwand, der sich hervorragend auf Anselms eigenes Beispiel stützen kann, das wirkliche Ding hat, neben seinem Sein im Verstand, auch noch ein Sein – nämlich sein *eigentliches* Sein – außerhalb von diesem. Ihm kommt auch materielle, extramentale Wirklichkeit zu. Dieser Einwand geht offensichtlich davon aus, dass es sich beim *id quo* um etwas von der Art eines Bildes oder einer Truhe, die in der von Gaunilo zitierten Illustration Augustinus' vorkommt,⁶² handelt, also um einen materiellen Gegenstand. Wir haben aber gesehen, dass uns das Malerbeispiel eigentlich darauf hinweisen will, dass nicht allein materielle Wirklichkeit das Gegenstück zu bloßer Ausgedachtheit ist, dass es vielmehr noch andere Wirklichkeits- und Seinsweisen gibt, dass auch Gedachtheit als Form von Wirklichkeit der bloßen Ausgedachtheit gegenübersteht. Gaunilo bedient sich zwar Anselms Beispiels, hört aber nur oberflächlich auf das Argument, an das er vielmehr seine eigene Gottesvorstellung, die überdies höchst fragwürdig ist, als Maßstab der Plausibilität angelegt.

⁵⁹ „Illa enim pictura, antequam fiat, in ipsa pictoris arte habetur, et tale quippiam in arte artificis alicuius nihil est aliud quam pars quaedam intelligentiae ipsius ... Ut quid enim in vivente artificis anima vita sunt ista, nisi quia nil sunt aliud quam scientia vel intelligentia animae ipsius?” (Gaunilo, 3. Absatz).

⁶⁰ „At vero quidquid extra illa, quae ad ipsam mentis noscuntur pertinere naturam, aut auditum aut excogitatum intellectu percipitur verum, aliud sine dubio est verum illud, aliud intellectus ipse, quo capitur.” (Gaunilo, 3. Absatz).

⁶¹ „Quocirca etiamsi verum sit esse aliquid, quo maius quicquam nequeat cogitari, non tamen hoc auditum et intellectum tale est, qualis nondum facta picture in intellectu pictoris.” (Gaunilo, 3. Absatz).

⁶² „sicut sanctus Augustinus ait, cum faber arcam facturum in opera prius habet illam in arte; arca, quae fit in opera, non est vita; arca, quae est in arte, vita est, quia vivit anima artificis, in qua sunt ista omnia, antequam proferantur.” (Gaunilo, 3. Absatz).

Ein anderer wichtiger Punkt, auf den Anselm zurückkommen wird, ist hier Gaunilos Verwendung von *excogitatum* statt *cogitatum*.⁶³ Wir haben schon gesagt, dass man sich vieles *ausdenken* kann. Eben auch eine ganz phantastische Insel, wie Gaunilo sie noch als Beispiel vorbringen wird. Aber Anselm geht es nicht darum, sich etwas auszudenken, sich ein besonders beeindruckendes und mit allen möglichen Vorzügen ausgestattetes Wesen auszumalen, sondern es geht ihm um den Vollzug des Denkens. Dieser Unterschied zwischen der Frage, was es überhaupt heißt, etwas zu denken, und der Ausdenkbarkeit von allerlei Großem und Größtem, zieht sich durch die gesamte Kontroverse zwischen Gaunilo und Anselm. *Excogitare* ist im Reich der ontischen Frage nach möglichen Einzeldingen und ihren Eigenschaften angesiedelt, Anselms *cogitare* zielt hingegen auf das ontologische Fundament der Denkmöglichkeit und Bestreitbarkeit dieser Einzeldinge. Für Anselm ist Gott eben kein ausdenkbarer Gegenstand, dem die Wesenseigenschaft notwendigen Seins zukommt.

„Gott“ zwischen Sinn und Bedeutung

In seinem *fünften* Einwand erkennt Gaunilo explizit die grundsätzliche Unvergleichlichkeit des in der Formel Ausgesagten mit jedem (endlichen) Seienden an. Weil Gott bzw. das, was die Formel bezeichnet, weder seiner Art noch seiner Gattung nach bekannt ist⁶⁴ und sein Wesen auch nicht aus einem Ähnlichen erschlossen werden kann⁶⁵, kann ich ihn auch nicht im Verstand haben. Im Unterschied zu einem Seienden bekannter Art – Gaunilo nimmt als Beispiel einen Menschen –, das gemäß einer Bezeichnung entweder in seiner Einzelheit oder zumindest seiner Art nach in seiner Allgemeinheit gedacht werden kann, wenn von ihm etwas ausgesagt wird, kann Gott nicht auf diese Weise, sondern nur dem Lautgebilde nach gedacht werden.⁶⁶ Dieses Lautgebilde ist zwar selbst etwas Wirkliches, aber deswegen

⁶³ „At vero quidquid extra illa, quae ad ipsam mentis noscuntur pertinere naturam, aut auditum aut excogitatum intellectu percipitur verum, aliud sine dubio est verum illud, aliud intellectus ipse, quo capitur.“ (Gaunilo, 3. Absatz).

⁶⁴ „illud omnibus, quae cogitari possint, maius, quod nihil aliud posse esse dicitur quam ipse deus, tam ego secundum rem vel ex specie mihi vel ex genere notam cogitare auditum vel in intellectu habere non possum quam nec ipsum deum“ (Gaunilo, 4. Absatz).

⁶⁵ „Neque enim aut rem ipsam novi aut ex alia possum conicere simili, quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non possit simile quicquam.“ (Gaunilo, 4. Absatz).

⁶⁶ „Nam si de homine aliquo mihi prorsus ignoto, quem etiam esse nescirem, dici tamen aliquid audirem, per illam specialem generalemve notitiam, qua, quid sit homo vel homines, novi, de illo quoque secundum rem ipsam, quae est homo, cogitare possem.“ „nec sic igitur, ut haberem falsum istud in cogitatione vel in intellectu, habere possum illud, cum audio dici deus aut aliquid omnibus maius, cum, quando illud secundum rem veram mihi notam cogitare possem, istud omnino nequeam nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam aut vix aut numquam potest ullum cogitari verum.“ (Gaunilo, 4. Absatz).

könne noch lange nicht das angemessen gedacht werden, was es bezeichnet,⁶⁷ eben weil das durch den Begriff „Gott“ bzw. die Formel Bezeichnete selbst unbekannt ist. Es sei unmöglich, sich mithilfe des Lautgebildes ein Bild seiner Bedeutung zu machen, weshalb man das Ausgesagte auch nicht wahrhaft im Verstande habe.⁶⁸

Obwohl Gaunilo eingangs den prinzipiellen Unterschied zwischen Gott und dem endlich Seienden zugesteht, verfährt er in diesem Einwand dann weiter so, als wäre das in der Formel Bezeichnete etwas Ähnliches wie ein Mensch oder ein Ding. Weil Gott unbekannt ist, habe man ihn auch nicht im Verstand, denn man könne sich nichts Angemessenes vorstellen. Auch hier übersieht Gaunilo den Vollzugscharakter des Anselmianischen Arguments. Die Formel bezeichnet keinen Gegenstand,⁶⁹ auf den man zeigen könnte, sondern ist der Einstiegspunkt zu einer Denkbewegung. Anselm sagt an keiner Stelle, man solle sich unter der Formel etwas vorstellen, anders als Gaunilo spricht er eben nicht von *effingere*, sondern er lädt dazu ein, die Formel zu bedenken und das Geschehen zu beobachten, das sich im Nachvollzug dieser Formel ereignet. Die Formel verweist nicht auf etwas außerhalb ihrer selbst, sondern ist die Eröffnung eines Denkprozesses, der *als Prozess* etwas zum Vorschein bringt. Wer nach dem *Gegenstand* fragt, den man sich unter „Gott“ vorstellen soll, lässt sich erst gar nicht auf den vorgezeichneten Weg ein und verzichtet auf die Erfahrung, die eben nicht unter einem bestimmten Namen abstrakt erlernt, sondern nur im Vollzug des Denkens selbst gemacht werden kann. Nicht eine Vorstellung, die man sich aus dem Lautgebilde zusammenreimt, soll im Verstand sein, sondern die Formel selbst ist im Verstand.

⁶⁷ „Siquidem cum ita cogitatur, non tam vox ipsa, quae res est utique vera, hoc est litterarum sonus vel syllabarum, quam vocis audita signification cogitetur“ (Gaunilo, 4. Absatz).

⁶⁸ „qui illud non novit [quid ea soleat voce significari; M.B.] et solummodo cogitat secundum animi motum illius auditu vocis effectum significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi. Quod mirum est, si umquam rei veritate potuerit. Ita ergo nec prorsus aliter adhuc in intellectu meo constat illud haberi, cum audio intelligoque dicentem esse aliquid maius omnibus, quae valeant cogitari.“ (Gaunilo, 4. Absatz). Auch hier wieder das *maius omnibus*.

⁶⁹ Das übersieht Rohls, wenn er fraglos an der Prämisse der Trennung von Sein und Denken festhaltend die Formel als Terminus für einen Gegenstand versteht und dann die Frage stellt, ob die Bezeichnung oder der Gegenstand im Verstande „existieren“: „Anselm meint nämlich annehmen zu können, dass alles, was jemand verstehe, in dessen Verstand (intellectus) existiere. Dabei stellt sich vor allem die Frage, was denn in meinem Verstand existieren soll, wenn ich etwas verstehe. Was ich verstehe, ist der von mir gehörte sprachliche Ausdruck. Folglich müsste es auch dieser Ausdruck sein, der in meinem Verstand existiert. Anselms Argument greift jedoch zu einer weit stärkeren These, der zufolge nicht die vox, sondern die von ihr bezeichnete res im Verstand dessen ist, der die vox versteht. Denn nur unter der Voraussetzung dieser These kann Anselm aus der Tatsache, dass der Tor den Ausdruck ‚das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann‘ versteht, folgern, dass das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, in seinem Verstand existiert. Er wechselt somit von der Ebene des sprachlichen Zeichens unvermittelt auf die Gegenstandsebene.“ (1987, 40).

Die verschwundene Insel

Gaunilos *sechster* Einwand bringt die starke Unterscheidung zwischen Gedachtsein und Wirklichsein in den Blick, gegen die sich Anselms Argument eigentlich richtet. Bevor etwas, das „größer als alles“ (wieder: *maius omnibus*) ist, aufgrund seines Größerseins eine besondere Seinsweise zugesprochen werden kann, müsse erst einmal Gewissheit darüber herrschen, dass dieses Größere auch wirklich existiert.⁷⁰ Aus dem Sein im Verstande könne eben nicht der Sprung gemacht werden, dass es auch in Wirklichkeit sei, nur weil es größer ist als alles.⁷¹ Die Trennung zwischen Denken und Wirklichkeit ist für Gaunilo unüberbrückbar.⁷² Sie ist die Voraussetzung für die später explizit vorgebrachte und oben bereits kurz angesprochene Kritik, Anselm mache einen unerlaubten Sprung aus der logischen in die reale Sphäre. Die Trennung dieser „Sphären“, die bei Gaunilo und der späteren Kritik meist fraglos vorausgesetzt wird, ist exakt die Frage, die Anselm mit seinem „Gottesbeweis“ bearbeitet. Wer die strikte Unterscheidung von Sein und Denken als unhinterfragte Prämisse mitbringt, kritisiert in Wahrheit nicht Anselms Gedankengang, sondern verfehlt seinen Untersuchungsgegenstand von vornherein.

Gaunilo untermalt diesen Einwand mit seinem berühmten Beispiel einer verschwundenen Insel. Es soll eine Insel geben, die an kostbaren Gütern reicher als alle anderen Inseln sei und alle bewohnten Länder an Besitztümern übertreffe. Wer von dieser Insel hört, habe sie im Verstand. Anselms angebliche Argumentation imitierend lässt Gaunilo nun jemanden sagen:

Du kannst nun nicht mehr daran zweifeln, dass diese unter allen Ländern vortrefflichste Insel wahrhaft irgendwo in Wirklichkeit existiert, steht es doch für dich außer Zweifel, dass sie auch in deinem Verstande ist; und weil es vortrefflicher ist, nicht allein im Verstande, sondern auch in Wirklichkeit zu sein, deshalb existiert sie notwendig so, denn wenn das nicht der Fall wäre, wäre jedes andere Land, das in Wirklichkeit existiert, vortrefflicher als

⁷⁰ „Prius enim certum mihi necesse est fiat re vera esse alicubi maius ipsum, et tum demum ex eo, quod maius est omnibus, in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum.“ (Gaunilo, 5. Absatz).

⁷¹ „Si esse dicendum est in intellectu, quod secundum veritatem cuiusquam rei nequit saltem cogitari, et hoc in meo sic esse non denego. Sed quia per hoc esse quoque in re non potest ullatenus obtinere, illud ei esse adhuc penitus non concedo, quousque mihi argument probetur indubio.“ (Gaunilo, 5. Absatz).

⁷² „Ego enim nondum dico, immo etiam nego vel dubito ulla re vera esse maius illud, nec aliud ei esse concedo quam illud – si dicendum est esse – , cum secundum vocem tantum auditam rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere.“ (Gaunilo, 5. Absatz).

sie, und so wäre sie, obwohl von dir bereits unter allen Ländern als vortrefflichstes verstanden, nicht das vortrefflichste... (Gaunilo, 6. Absatz)⁷³

Wenn das jemand behauptete, so Gaunilo, wisse er nicht, ob es sich um einen Scherz handeln sollte oder wen er für törichter halten sollte – sich selbst, wenn er dieser Begründung Glauben schenkt, oder den, der sie ernstlich vorbringt.

Das Probleme mit dem Inselbeispiel liegt auf der Hand: Wieder vergleicht Gaunilo Gott mit einem endlichen Gegenstand und ignoriert die absolute Singularität⁷⁴ dessen, worum es Anselm in seinem „Beweis“ zu tun ist. Schönberger fasst Gaunilos Position treffend zusammen: „Anselms Argument wäre nur dann gültig, wenn es universalisierbar wäre; wenn es aber universalisierbar wäre, wäre es trivial und absurd in einem.“⁷⁵ Auch der Superlativ macht die vortrefflichste Insel nicht zu mehr als einer Insel – sie ist dann zwar die beste, steht aber mit anderen in einer Reihe und ist nicht prinzipiell von ihnen verschieden. Der ontische Superlativ verdeckt den grundsätzlichen ontologischen Graben zwischen einer Insel und dem, wonach Anselm fragt. Die herausragende Vortrefflichkeit ist bloß relativ, hängt sie doch von den schlechteren Inseln und dem angelegten Maßstab ab. Eine „vortrefflichste Insel“ ist eben nicht das *id quo*, sie entspricht dem *maius omnibus*. Indem hier das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, implizit zu einem *Besser als alles* umgedeutet wird, entgeht Gaunilo wieder die Pointe des Vollzugs, auf den Anselm hinweist. Aus dem Superlativ der vortrefflichsten Insel soll die Eigenschaft der Existenz abgeleitet werden. Das passt zwar sehr gut zu späteren Deutungen des Arguments, hat aber nichts mit dem zu tun, was Anselm schreibt. Er leitet eben nicht aus einem Superlativ die als Eigenschaft missverstandene Existenz ab, sondern verweist mit dem, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, auf ein Fundierungsverhältnis.

Sein als Existenz und Existenz als Eigenschaft I

Nach diesen Argumenten gegen die Wirklichkeit des *id quo* wendet Gaunilo sich im *siebenten* Einwand dem Resultat des dritten Kapitels des *Proslogion* zu und bestreitet, dass

⁷³ „Non potes ultra dubitare insulam illam terries omnibus praestantiozem vere esse alicubi in re, quam et in intellectu tuo non ambigis esse; et quia praestantius est non in intellectu solo, sed etiam esse in re, ideo sic eam necesse est esse, quia, nisi fuerit, quaecumque alia in re est terra, praestantior illa erit, ac sic ipsa iam a te praestantior intellecta praestantior non erit“ (Gaunilo, 6. Absatz).

⁷⁴ Schönberger spitzt diesen entscheidenden Punkt weiter zu, indem er betont, dass die „Singularität des ‚Gegenstandes‘ eine nicht mehr überbietbare“ sei, denn, „sogar die Form seiner Singularität ist noch singular; Gott ist nicht bloß ‚einmalig‘.“ (1989, 44).

⁷⁵ 1989, 30.

Gottes Nicht-Sein nicht einmal gedacht werden könne. Solange nicht einmal das Sein des *maius omnibus* bewiesen wäre, könne auch nicht aus seinem Größersein geschlossen werden, dass es nicht nicht sein kann. Erst wenn der Beweis für das Sein dieses *maius omnibus* erbracht wäre, könnte der weitergehende Beweis erbracht werden, „es existiere sogar in dem Maße eben der Wirklichkeit nach, dass sein Nicht-Sein nicht einmal gedacht werden könne.“⁷⁶ Aus Gaunilos Sicht ist dieser Einwand folgerichtig: Wenn schon Wirklichkeit zur Eigenschaft eines Wesens umgedeutet wird, dann Notwendigkeit erst recht. Gaunilo hält hier an der oft aus Anselms Argument herausgelesenen (genaugenommen: hineingelesenen) Seinshierarchie fest: Gedachtsein – Wirklichsein – Notwendigsein.⁷⁷ Wenn diese Seinsweisen außerdem zu Eigenschaften verdreht werden bzw. Anselm unterstellt wird, dass er sie so versteht, dann basiert das Argument tatsächlich auf nichts anderem, als dass dem größten aller Wesen auch die höchste Seinsstufe zukommen muss. Wenn umgekehrt aber nicht einmal klar ist, ob dieses Wesen überhaupt existiert, dann kann es auch keinesfalls die Eigenschaft notwendiger Existenz haben. Und dass die Existenz dieses Wesens nicht klar ist, liegt daran, dass nicht einfach so ein Sprung aus der logischen in die reale Sphäre gemacht werden dürfe.

Dieser Einwand basiert auf den selben Missverständnissen, denen wir schon mehrmals begegnet sind. Gott wird wie ein endliches Wesen behandelt, Sein wird mit Existenz gleichgesetzt und zu einer Eigenschaft umgedeutet und an der angeblich unüberbrückbaren Trennung von Sein und Denken wird festgehalten.⁷⁸ Es wird nicht das *id quo* bedacht, nicht darauf geachtet, was Anselm zeigen will, sondern mit eigenen Prämissen an sein Argument herangegangen. Auch hier fragt Gaunilo nicht, was Anselm mit dem *id quo*, dessen Nicht-Sein nicht gedacht werden kann, meinen könnte, sondern geht an der Denkbewegung, zu der Anselm einlädt, von vornherein vorbei. Er sieht nicht, dass gerade das, was

⁷⁶ „ut ex hoc mihi debeat probari in tantum etiam re ipsa id esse, ut nec possit cogitari non esse?“ (Gaunilo, 7. Absatz).

⁷⁷ Neben vielen anderen (miss-)versteht auch Schönberger Anselm in diesem Sinne, wenn er schreibt: „Gleichwohl beansprucht Anselm hierin einen Gedanken, der für die klassische Ontologie überhaupt charakteristisch und bei ihm allgegenwärtig ist: Sein nämlich als ‚mehr‘ oder ‚weniger‘ zu denken. Zusätzliche Bestimmungen werden darin zugleich als Intensivierungen des Seins selbst gedacht. So ist für ihn Wirklichsein ‚mehr‘ als bloß Gedachtsein, und Notwendigsein ist mehr als bloß Realsein, ja sogar Sein im eigentlichen, ‚wahrsten‘ Sinne, was gleichbedeutend ist mit dem Sein selbst.“ (1989, 33 f).

⁷⁸ Als Beispiel für die Hartnäckigkeit dieser Umdeutungen sei auf Röd verwiesen, der es schafft, praktisch alle Fehler, gegen die Anselm sich in seinen Er widerungen wehrt, in einem einzigen Absatz unterzubringen: „Tatsächlich wird im ontologischen Argument immer auf die eine oder andere Art zu zeigen versucht, dass ‚Existenz‘ ein Bestandteil des Begriffs ‚Gott‘ sei. Das suchte Anselm von Canterbury zu erreichen, indem er ‚Gott‘ als ‚unüberbietbar großes Wesen‘ bestimmte und die Existenz als etwas auffasste, das mit der ‚Größe‘ von etwas zu tun habe, so dass ein unüberbietbar großes Wesen nicht ohne die Bestimmung der Existenz gedacht werden könne.“ (2009, 158).

schlechterdings nicht bestritten werden kann, etwas sein muss, das in jeder Bestreitung implizit anerkannt ist. Anselm sagt nicht, dass man das Sein Gottes nicht bestreiten könne, weil er sonst nicht der Allergrößte wäre, er verweist mit seinem Argumentationsgang – wie schon so oft gesagt – auf einen Vollzug. Er will nicht, dass man seinen Behauptungen einfach Glauben schenkt, sondern dass man auf das reflektiert, was bei aller Unterscheidung von Wirklichsein und Gedachtsein jedenfalls wirklich sein muss, was bei aller Bestreitung des Seins von Dingen eben nicht bestritten werden kann. Nicht soll man fragen, ob ein Wesen „Gott“ diese Eigenschaften aufweist, sondern man soll auf das schauen, das Anselm in der Entfaltung seiner Formel beschreibt. Er nimmt keine Zuschreibung hierarchischer Eigenschaften vor, sondern beschreibt etwas, das im Vollzug wahrgenommen werden kann. Die Wichtigkeit des dritten Kapitels liegt gerade darin, dass der Verweis auf etwas, dessen Nicht-Sein nicht gedacht werden kann, einen Hinweis darauf gibt, dass es Anselm hier um einen performativen Selbstwiderspruch geht. Das Performative hängt wiederum mit dem Vollzug zusammen. Performative Selbstwidersprüche treten dann auf, wenn in einer Aussage das Ermöglichende dieser Aussage bestritten wird, wenn also ein Fundierungsverhältnis übersehen wird. Wenn wir also darauf achten, *inwiefern* und mit Blick *worauf* der Tor sich in einen performativen Selbstwiderspruch verwickelt, wenn er das Sein dessen bestreitet, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, dann können wir vielleicht verstehen, was diese Formel näherhin bezeichnet.

Im *achten* und letzten Einwand schlägt Gaunilo vor, man sollte eher sagen, das Nicht-Sein Gottes könne nicht *verstanden* werden, anstatt es könne nicht *gedacht* werden.⁷⁹ Gedacht werden könne sehr wohl, dass Gott bzw. das *id quo* nicht existiere, *verstanden* werden könne es jedoch nicht, da es inhaltlich falsch sei.⁸⁰ Gaunilo verwendet *verstehen* hier terminologisch im Sinne seines ersten Einwands: Falsches kann nicht *verstanden* werden, denn „verstehen“ bedeutet, „aufgrund von Wissen begreifen, dass etwas existiert“.⁸¹ Er bekennt sich an dieser Stelle zum Glauben und aufgrund dieser Glaubensgewissheit könne Gottes Nicht-Sein eben nicht *verstanden* werden.⁸² Hingegen ließe sich sehr wohl *denken*, dass Gott nicht sei – das beste Beispiel sei der Tor.⁸³ Auch wisse er, schreibt Gaunilo, dass

⁷⁹ „Cum autem dicitur, quod summa res ista non esse nequeat cogitari, melius fortasse diceretur, quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi.“ (Gaunilo, 8. Absatz).

⁸⁰ „Nam secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi“ (Gaunilo, 8. Absatz).

⁸¹ Vgl. Gaunilo, 1. Absatz.

⁸² „Summum vero illud, quod est, scilicet deus, et esse et non esse non posse indubitanter intelligo.“ (Gaunilo, 8. Absatz).

⁸³ „quae possunt utique eo modo cogitari [non esse summa res ista; M.B.], quo deum non esse insipiens cogitavit.“ (Gaunilo, 8. Absatz).

er selbst existiere, zugleich aber auch, dass er auch nicht existieren könnte.⁸⁴ Könnte er nun denken, dass er nicht existiere, obwohl er weiß, dass er existiert? Falls das ginge, dann wäre das wohl auch bei Gott möglich. Falls das nicht ginge, dann wäre das „keine Eigentümlichkeit Gottes mehr.“⁸⁵ Gaunilo sagt also mit Verweis auf den Toren, dass Gottes Nicht-Sein nicht verstanden werden könne, denn auch für ihn handelt es sich um eine Gewissheit, es könne aber durchaus gedacht werden. Selbst das eigene Nicht-Sein könne man unter Umständen denken, obwohl man um sein eigenes Sein zweifellos weiß. Wenn selbst das möglich wäre, dann muss es auch in Bezug auf Gott möglich sein. Wäre es jedoch unmöglich, dann wäre es nichts besonderes mehr, dass Gottes Nicht-Sein nicht einmal gedacht werden kann.

Unabhängig von Gaunilos terminologischem Verbesserungsvorschlag besagt dieser Einwand eigentlich nur, dass Gottes Nicht-Sein sehr wohl gedacht werden kann, ganz genauso wie auch das eigene Nicht-Sein gedacht werden kann. An Letzterem besteht kein Zweifel. Aber auch dieser Einwand setzt voraus, dass es sich beim *id quo* um ein Wesen „wie Du und ich“ handelt. Auch hier verkennt Gaunilo die Eigenheit des in Anselms Formel Ausgesagten. Es geht nicht um ein Wesen, wie es andere auch gibt, das aber, nun im Unterschied zu anderen, mit besonderen Seinsspezifika aufwartet, wobei hier Gaunilos Anfrage berechtigt wäre, warum diese Spezifika auch für den Toren so selbstverständlich evident sein sollen, sondern es geht um einen Denkvollzug. Bis zum letzten Einwand folgt Gaunilo nicht Anselms Einladung, denkend auf das zu hören, was in der Formel ausgesagt wird und so auf ein Fundierungsverhältnis hingewiesen zu werden, sondern er hält an der Vorstellung Gottes als einem Wesen fest, das bei aller Besonderheit doch irgendwie einem endlich Seiendem ähnelt. Bis zum Schluss führt Gaunilo einen erbitterten Kampf mit ontischen Beispielen gegen Anselms Beschreibung eines ontologischen Sachverhalts.

Alternativ besagt dieser letzte Einwand, dass denkend das eigene momentane Sein nicht bezweifelt werden kann – worauf schon Augustinus hingewiesen hatte und was Descartes zu einem *fundamentum inconcussum* gemacht hat. In diesem Fall wäre Gott nicht anders als jedes andere denkende Wesen. So lässt sich Gaunilos Einwand aber nicht verstehen, denn auch wenn das eigene Sein im Vollzug des Denkens nicht bestritten werden kann, so ist jedem Menschen phänomenal unbezweifelbar bewusst, dass er einmal nicht war und einmal

⁸⁴ „Et me quoque esse certissime scio, sed et posse non esse nihilominus scio.“ (Gaunilo, 8. Absatz).

⁸⁵ „Cogitare autem me non esse, quamdiu esse certissime scio, nescio, utrum possim. Sed si possum, cur non et quidquid aliud eadem certitudine scio? Si autem non possum, non erit iam istud proprium deo.“ (Gaunilo, 8. Absatz).

nicht mehr sein wird. Auf diese Weise lässt sich das eigene Nicht-Sein sehr wohl denken. Es gibt keinerlei phänomenalen Anhaltspunkt, das eigene Dasein für *notwendig* zu halten, vielmehr ist das Gegenteil erdrückend klar. Und Anselms Argument für das notwendige Sein Gottes geht offensichtlich über die zeitlich begrenzte Teilhabe am Sein, wie sie etwa dem Menschen zukommt, hinaus. Aber nur unter der gegenteiligen Annahme wäre dieser Einwand überhaupt ein Einwand, nämlich dass die Unmöglichkeit das Nicht-Sein zu denken, dann keine Eigentümlichkeit Gottes mehr wäre. Es würde kein Zweifler, anstatt Gottes Sein rundweg zu bestreiten, sich darauf stützen, Gott für einen gewissen Zeitraum existieren zu lassen, ihm aber (nur) die Ewigkeit abzusprechen. Man wäre sonst wieder bei der eingangs thematisierten Frage, was sinnvollerweise unter dem Begriff „Gott“ – auch von einem Zweifler – (mindestens) verstanden werden muss, will man einen auch nur irgendwie fruchtbaren Austausch von Argumenten haben. Ansonsten wäre man in der Nähe einer bloßen Äquivokation.

V. Die Erwiderungen Anselms

Anselms Erwiderungen auf Gaunilos Einwände gehören heute unbestritten zu seinem Argument dazu. Erst mit ihnen werden alle Facetten und Aspekte seines Gedankengangs offensichtlich. Auch geht Anselm hier schon auf viele Punkte ein, die später immer wieder als Kritik vorgebracht werden und vielfach nur Varianten bereits von Gaunilo formulierter Einwände sind.

„Glaube und Gewissen“ und Vorverständnis

Im ersten Satz seiner Erwiderungen sagt Anselm, dass Gaunilo nicht der sowohl im ursprünglichen Argument als auch in den Einwänden bemühte Tor sei, sondern ein Katholik, weshalb er gleich diesem antworten wolle und nicht jenem.⁸⁶ Auch dieser Einleitungssatz ist oft herangezogen worden, um zu beweisen, dass Anselms Argument in Wahrheit den Glauben schon voraussetzt, dass der ganze Argumentationsgang nur für den schlüssig endet, der eben nicht das Sein Gottes radikal bestreitet. Ähnlich den anfangs diskutierten Fragen, ob die Gebetsform und einige Formulierungen des ersten Kapitels Anselms Ansinnen nicht durchkreuzen, ein reines Vernunftargument vorzulegen, das von jedem Glauben unabhängig sein, ja sogar den Toren überzeugen soll, stellt sich auch mit diesem Satz die Frage, ob Gaunilos Einwände nur aus der Sicht eines Katholiken entkräftet werden können. Wieder sollte man zur Beantwortung dieser Frage genau auf die Formulierungen Anselms hören und darauf achten, ob er sich für seine Erwiderungen tatsächlich auf den Glauben beruft.⁸⁷ Wir haben gesehen, dass er das – trotz den Formulierungen im ersten Kapitel – im Hauptteil des Arguments, in den Kapiteln zwei bis vier, nicht getan hat, dass er dort seinem Vorsatz treu geblieben ist, *unum argumentum* vorzubringen, das keiner Stütze außerhalb seiner selbst bedarf, schon gar keiner Glaubensstütze. Der Einleitungssatz der Erwiderungen enthält selbst keine Erwiderung, ist so gesehen also nicht von Relevanz. Der Fokus muss auf die eigentlichen Sachargumente, die nun folgen, gerichtet werden, dann wird sich zeigen, ob Anselm nur den Katholiken überzeugen kann oder will – oder ob er bei seinem Weg bleibt, ein rein philosophisches

⁸⁶ „Quoniam non me reprehendit in his dictis ille insipiens, contra quem sum locutus in meo opusculo, sed quidam non insipiens et catholicus pro insipiente, sufficere mihi potest respondere catholico.“ (Erwiderungen, 1. Satz).

⁸⁷ Schönberger macht darauf aufmerksam, dass „erstens Gaunilo nirgends auf die Gebetsform des *Proslogion* eingeht, und dass zweitens Anselm dies nirgends moniert.“ (1989, 8).

Argument vorzutragen, das an nichts anderes als die Vernunft appelliert und so auch den Ungläubigen überzeugen kann.

Gleich zu Beginn seiner Erwiderungen scheint Anselm, an den Glauben Gaunilos zu appellieren, wenn er auf dessen Kritik eingeht, dass das *id quo* nicht „der Wahrheit einer bestimmten Wirklichkeit nach gedacht werden kann“⁸⁸ – wir erinnern uns an den fünften Einwand, dass man sich unter dem *id quo*, anders als etwa unter dem Begriff „Mensch“, nichts vorstellen, sich auch nicht aus Ähnlichem etwas zusammenreimen kann. Deswegen habe man, so Gaunilo, das *id quo* auch nicht im Verstand. Darauf antwortet Anselm: „Wenn das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nicht verstanden oder gedacht wird und nicht im Verstande oder Denken ist, dann ist Gott in der Tat entweder nicht das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, oder er wird nicht verstanden oder gedacht und ist nicht im Verstande oder Denken. Wie falsch das ist, dafür führe ich als gänzlich unumstößliches Argument deinen Glauben und dein Gewissen an.“⁸⁹ Damit unterläuft Anselm aber nicht seinen eigenen philosophischen Anspruch, sondern sagt nur, dass nicht bestritten werden kann, dass das *id quo* im Denken ist. Ansonsten sei entweder Gott nicht das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, oder Gott sei nicht im Denken. Beides könne man aber nicht guten Gewissens behaupten.

Es geht hier um die bereits behandelte Frage, was die Voraussetzungen einer sinnvollen Debatte über Gott sind. Es muss erstens zumindest anerkannt sein, dass Gott das ist, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Und zweitens kann man nicht behaupten, gar nicht zu wissen, worüber man spricht, wenn es um „Gott“ geht. Hier kommt das vorbegriffliche, nicht philosophisch explizierte Wissen ins Spiel, das aus einer – wenn auch unreflektierten – Bekanntschaft mit dem Phänomen des Heiligen herrührt. Dieses Vorwissen, das Grundlage jedes Wissens, jeder Philosophie ist, meint Anselm, wenn er von Glaube und Gewissen spricht. Ohne dieses Vorwissen, wüsste man auch nicht, wann ein Phänomen adäquat beschrieben, wann das Gesuchte gefunden ist. Weil man dieses Vorwissen um den Begriff Gottes aber hat, hat man Gott also im Denken und im Verstand. Und weil auch nicht gesagt werden kann, Gott sei *nicht* das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, deswegen kann man eben auch nicht behaupten, dass man das *id quo*

⁸⁸ „quia non est in intellectu aliquid, quo maius cogitari non possit, aliter, quam quod secundum veritatem cuiusquam rei nequit saltem cogitari“ (Erwiderungen, 1. Absatz).

⁸⁹ „Si quo maius cogitari non potest non intelligitur vel cogitatur nec est in intellectu vel cogitatione, profecto dues aut non est quo maius cogitari non possit aut non intelligitur vel cogitatur et non est in intellectu vel cogitatione. Quod quam falsum sit, fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento.“ (Erwiderungen, 1. Absatz).

nicht im Verstand hat, etwa weil man sich aus Mangel an empirischem Wissen darunter nichts vorstellen kann. Demzufolge hat man das *id quo* wirklich im Verstand, was der Ausgangspunkt für das *unum argumentum* ist.⁹⁰

Zugleich weist Anselm hier implizit die terminologische Unterscheidung von „denken“ und „verstehen“, die er synonym verwendet, zurück. Wenn Gaunilo „verstehen“ als „aufgrund von Wissen begreifen, dass etwas existiert“ definiert hat, bringt diese Unterscheidung zugleich die von Anselm bekämpfte strikte Trennung von Wirklichsein und Gedachtsein mit sich. Weil das *id quo* offensichtlich nichts ist, das sich einem gedachten Begriff entsprechend in der Wirklichkeit finden lassen wird, führt die Rede von In-Wirklichkeitsein als Gegensatz zu Im-Denken-sein von vornherein auf die falsche Fährte. Anselm bleibt auch hier bei seinem Argument: Das *id quo* ist im Verstand. Und später wird er sagen, dass es auch wirklich ist und als notwendig gedacht werden muss. Nicht sagt er, dass im Sinne einer Zeichentheorie der Sprache diesem Gedachten ein Wirkliches – außerhalb des Denkens – entsprechen muss. Dieses Missverständnis durchzieht aber nicht nur Gaunilos Einwände, sondern auch den Großteil der späteren Debatte um das Anselmianische Argument.

Anselms Argument als Beschreibung, nicht Zuschreibung

Im nächsten Schritt seiner Erwiderungen wiederholt Anselm seine Argumentation des dritten Kapitels. Das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, kann nicht als nichtseiend gedacht werden, denn das sei größer als auch als nichtseiend gedacht werden zu können. Von allem anderen außer dem *id quo* gilt, dass sein Nicht-Sein sehr wohl gedacht werden kann. Anselm meint hier, wie schon gesagt, keine Seinshierarchie, innerhalb derer er *beweisen* will, dass dem *id quo* die höchste Stufe zukommt. Vielmehr handelt es sich hier um eine *Beschreibung*, der wir als aufmerksame Leser folgen sollten. Anstatt zu fragen, ob der Beweis gelingt, dass „Gott“ nicht als nichtseiend gedacht werden kann, ist hier die auf den Text hörende Frage zu stellen, was dieses hier *Beschriebene* und *id quo* Genannte sein muss. Was kann das sein, das gerade im Unterschied zu allem anderen nicht als nichtseiend gedacht werden kann? Mehr noch, was kann nicht als nichtseiend gedacht werden, gerade wenn und weil alles andere als nichtseiend gedacht werden kann? Wollen wir keine dem

⁹⁰ „Ergo quo maius cogitari non potest vere intelligitur et cogitatur et est in intellectu et cogitatione.“ (Erwiderungen, 1. Absatz).

Text fremde (schlechte) Metaphysik in das Argument hineintragen, müssen wir nach dem Phänomen fragen, auf das Anselm hier hinweist.

Wir erinnern uns, dass es Anselm bei der Frage nach der Unmöglichkeit, das Nicht-Sein des *id quo* zu denken, um das Ermöglichungs- und Fundierungsverhältnis geht, das es uns erlaubt, etwas als seiend, nichtseiend, möglich und wirklich zu denken. Das *id quo* ermöglicht und übersteigt diese Unterscheidungen, weswegen es nicht als in eine dieser Kategorien fallend gedacht werden kann. Wenn wir darüber nachsinnen, ob ein Wirkliches als nichtseiend gedacht werden kann, ein Nichtseiendes als seiend, ein Mögliches als wirklich oder gar notwendig, dann ist das, was uns diese Überlegungen und Unterscheidungen überhaupt erlaubt etwas, das gerade in diesen Gedankengängen nicht weggedacht werden kann, das gerade in diesem Vollzug als notwendig anerkannt werden muss. Auch hier betont Anselm wie schon zuvor die zentrale Rolle des Denkens für sein Argument. So schreibt er beispielsweise: „Alles aber, was gedacht werden kann und existiert, könnte im Falle seiner Existenz entweder der Wirklichkeit oder dem Verstande nach auch nicht existieren.“⁹¹ Auch abseits der eigentlichen Aussage dieses Satzes fällt auf, dass Verstand und Denken Dreh- und Angelpunkt seines Arguments sind.

Bevor wir uns einem weiteren wichtigen Aspekt dieses Abschnitts zuwenden, nämlich Anselms Überlegungen zur Bedeutung des Anfangs für das Seiende, soll noch auf einen Satz aufmerksam gemacht werden, der – gerade in gewisser Ablösung von Anselms nachfolgenden begründenden Erwägungen – einen wichtigen Hinweis gibt für das, was als *id quo* beschrieben wird: „Wenn sein Sein auch nur gedacht werden kann, existiert es notwendig.“⁹² Zwar folgt auf diesen Satz eine Begründung, die zum Thema des Anfanghabens überleitet, für sich genommen besagt der Satz aber, dass das *id quo* notwendig *ist*, sobald sein Sein auch nur gedacht wird. Will man, anders als Mojsisch, nicht von metaphysischen Zusatzannahmen ausgehen,⁹³ dann ist dieser Satz einfach als Beschreibung dessen zu nehmen, was vorausgesetzt ist, was jedenfalls vollzogen wird, wenn etwas als seiend gedacht wird. Dem *id quo* kommt nicht eine besondere Seinsstufe auf einer „metaphysischen Werteskala“⁹⁴ zu, sondern es wird als das Fundierende eines

⁹¹ „Sed quidquid cogitari potest et non est, si esset, posset vel actu vel intellectu non esse.“ (Erwiderungen, 1. Absatz).

⁹² „Si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse.“ (Erwiderungen, 1. Absatz). Es wäre müßig, jedes einzelne Mal darauf hinzuweisen, aber gerade auch hier übersetzt Mojsisch – anscheinend die fraglosen Prämissen Gaunilos übernehmend – *esse* mit *existieren*.

⁹³ Vgl. Mojsisch 1999, 137.

⁹⁴ Mojsisch 1999, 137.

Denkvorgangs ausgewiesen. Wollen wir dem *id quo* auf die Spur kommen, müssen wir also auf das achten, was notwendig mitvollzogen ist, was nicht bestritten werden kann, wenn wir sein Sein auch nur für *denkmöglich* halten. Methodische Grundlage dieses Vorgehens ist die Annahme, dass es sich beim vorliegenden Text nicht um eine normative Zuweisung notwendiger Eigenschaften eines metaphysisch Höchsten handelt, sondern um eine *Beschreibung*, die uns nicht die „Existenz“ Gottes andemonstriert, sondern uns auf Zusammenhänge, Fundierungsverhältnisse und Notwendigkeiten aufmerksam macht, die wir phänomenal nachvollziehen können und aus denen wir erschließen können, was Anselm mit dem *id quo* meint, welches Phänomen er beschreibt.

Die Beschreibung lässt uns auf das achten, das unserem Denken so vertraut ist, dass es allzu leicht übersehen wird; das in jedem geistigen Vollzug mitgegenwärtig ist, weshalb es in seiner ermöglichenden Funktion verkannt wird; das uns so *selbst-verständlich* ist, dass wir es entweder nicht näher beachten oder uns umständlich (weg)erklären; das uns als (denkenden) Menschen so nah, sogar am nächsten ist, dass es uns in der expliziten Entfaltung am fernsten ist⁹⁵ – so fern, dass es einem dem rein Ontischen verhafteten Denken im wahrsten Sinne des Wortes „weit hergeholt“ erscheinen muss. Da wir schon gesehen haben, dass das *id quo* dem Vollzug, einen Gegenstand als wirklich oder ausgedacht zu identifizieren oder als nichtseiend zu denken, ermöglichend zugrundeliegt, wird es mit einer Frage, die sich von vornherein im Bereich ontischer Beispiele und seiender oder ausgedachter Gegenstände bewegt, gar nicht in den Blick zu bekommen sein.⁹⁶

Die Bedeutung des Anfangs

In seinen Er widerungen auf Gaunilos Einwände präsentiert Anselm neben Wiederholungen und Erläuterungen seiner Gedanken einen im ursprünglichen Argument nicht

⁹⁵ Vgl. zu Nähe und Ferne ursprünglicher phänomenaler Vertrautheit und wissenschaftlicher bzw. philosophischer Explikation Heideggers folgende Aussage, wenn diese sich auch auf etwas anderes bezieht oder sich zumindest auf etwas anderes zu beziehen scheint: „*Das Seiende, das wir je selbst sind, ist ontologisch das Fernste.* Der Grund dazu liegt in der Sorge selbst. Das verfallende Sein beim Nächstbesorgten der ‚Welt‘ führt die alltägliche Daseinsauslegung und verdeckt ontisch das eigentliche Sein des Daseins, um damit der auf dieses Seiende gerichteten Ontologie die angemessene Basis zu versagen.“ (*Sein und Zeit*, 311).

⁹⁶ Pöltner betont die scheinbare Nichtigkeit des Ermöglichenden und stets Mitvollzogenen im Angesicht des Ermöglichten: „Weil er [der ursprüngliche Gedanke der Vernunft; M.B.] allen Unterscheidungen zugrunde und voraus liegt, ist er nicht von der Art des von ihm Ermöglichten. Und weil alle Unterscheidungen von ihm ermöglicht sind, wird er für ein auf diese allein gerichtetes Denken den Anschein der Nichtigkeit besitzen, wie die Möglichkeit seiner Bestreitung ja zeigt.“ (1982a, 436).

vorkommenden, für das Verständnis des gesamten Anliegens aber sehr wichtigen Hinweis. Er kommt auf das Phänomen des Anfang-habens zu sprechen: „Denn das Sein dessen, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, kann nur als anfangslos gedacht werden. Das Sein von allem aber, dessen Sein gedacht werden kann und das nicht existiert, kann als durch einen Anfang bestimmt gedacht werden.“⁹⁷ Implizit kommt die Bedeutung des Anfangs auch in diesen Sätzen zum Ausdruck:

Was immer irgendwo oder irgendwann einmal nicht existiert, kann, auch wenn es irgendwo oder irgendwann einmal existiert, dennoch zweifellos als niemals und nirgends existierend gedacht werden, wie es auch irgendwo oder irgendwann einmal nicht existiert. Denn was gestern nicht existierte und heute existiert, kann so, wie man versteht, dass es gestern nicht existierte, implizit als eines, das niemals existiert, verstanden werden. Und was nicht hier existiert, wohl aber anderswo, kann so, wie es nicht hier existiert, als eines, das nirgends existiert gedacht werden.⁹⁸

Natürlich fällt auch hier, wie an so vielen Stellen, die zentrale Rolle des Denkens für das gesamte Anselmianische Argument auf. Man übersieht es leicht oder hält es für eine Banalität, aber alle Argumente, die Anselm vorlegt, beruhen darauf, dass man *denken kann*, dieses sei oder sei nicht, könne als nichtseiend gedacht oder nicht gedacht werden etc. Wer seinen Ausführungen nur dem Wort nach folgt und die Argumente nur auf ihre metaphysischen Zusatzannahmen hin überprüft, verpasst das performative Moment, das ein denkender Nachvollzug des Textes eröffnet. Man darf sich von den Erwägungen darüber, *was* gedacht werden kann und was nicht, nicht davon ablenken lassen, dass der gesamte Text davon getragen ist, *dass* dieses oder jenes gedacht werden kann. In den expliziten Ausführungen über verschiedenes Denkbare schimmert permanent der implizite Hinweis auf die Voraussetzung dieses Denkbaren, nämlich das Denken, durch. Worum es Anselm im Hintergrund der verschiedensten Beispiele geht, ist nicht, dass *dieses oder jenes* gedacht werden kann – auch wenn der Wortlaut genau das zu sagen scheint –, sondern dass dieses oder jenes *gedacht werden kann*. Darauf beruhen die vielen unterschiedlichen Ausführungen, deren Gemeinsamkeit, unabhängig von ihrem jeweiligen Inhalt, darin liegt, dass Anselm einen Appell *zu denken* an uns richtet.

⁹⁷ „Nam quo maius cogitari nequit non potest cogitari esse nisi sine initio. Quidquid autem potest cogitari esse et non est, per initium potest cogitari esse.“ (Erwiderungen, 1. Absatz).

⁹⁸ „Procul dubio quidquid alicubi aut aliquando non est, etiam si est alicubi aut aliquando, potest tamen cogitari numquam et nusquam esse, sicut non est alicubi aut aliquando. Nam quod heri non fuit et hodie est, sicut heri non fuisse intelligitur, ita numquam esse subintelligi potest. Et quod hic non est et alibi est, sicut non est hic, ita potest cogitari nusquam esse.“ (Erwiderungen, 1. Absatz).

Nun müssen wir uns dem für das Argument zentralen Aspekt des Anfang-habens zuwenden. In den beiden obigen Zitaten kommt, anders als Mojsisch meint, kein „metaphysischer Vorrang“⁹⁹ des anfangslosen Seins gegenüber dem bloß kontingenten Sein, das Anfang und Ende hat, zum Ausdruck. Auch greift Anselm nicht auf metaphysische Zusatzannahmen aus seinem *Monologion* zurück, die seinem Anspruch eines sich selbst stützenden reinen Vernunftarguments zuwiderliefern.¹⁰⁰ Die Pointe von Anselms Hinweis auf das Phänomen des Anfang-habens liegt in der Bedeutung des Anfang-denkens. Wer einen Anfang oder eine Begrenzung denkt, ist – insofern er die Grenze als Grenze denkt – schon über sie hinaus. Man kann Endlichkeit nicht denken, ohne zugleich Unendlichkeit mitzudenken. Dasjenige Phänomen des Anfangs, mit dem der Mensch ursprünglich vertraut ist, ist sein eigener Anfang, sein Wissen, dass er einmal nicht dagewesen ist. Pöltner schreibt dazu:

Unser eigener Anfang ist das ursprüngliche Phänomen von Anfang. Den Maßstab für die Erarbeitung des Begriffs ‚Anfang‘ bildet nicht das Entstehen, Herstellen oder Erfinden. Vielmehr können wir uns diese Weisen überhaupt nur verständlich machen von unserem eigenen Angefangenhaben her und auf es hin, weil wir uns selbst in unserer Anfänglichkeit gegenwärtig sind. (1982b, 314)

Es ist alles andere als selbstverständlich, dass Menschen über ihre eigene Anfänglichkeit nachdenken können, dass ihnen dieses geheimnisvolle Wissen gelichtet ist. Geheimnisvoll ist dieses Wissen, weil es sich nicht um einen empirischen Lerninhalt handeln kann.¹⁰¹ Und zugleich bedeutet, um die eigene Anfänglichkeit zu wissen und diese zu bedenken, in

⁹⁹ Mojsisch 1999, 137 f.

¹⁰⁰ So aber Mojsisch: „Gegen seinen eigenen Anspruch im *Proslogion*, das Argument bedürfe für seinen Selbsterweis keines stützenden Arguments, bedient er sich fremder Argumente, die dem Leser des *Monologion* freilich nicht fremd sind: Das höchst Denkbare ist ohne Anfang, ohne Ende, stets und überall als ganzes präsent und insofern ein *besseres* Sein als das kontingente Sein. Wer dieser Werteskala nicht unmittelbar zustimmt, hat Schwierigkeiten, Anselms Rechtfertigung des Arguments hier zu folgen.“ (1999, 139).

¹⁰¹ Pöltner hält dazu fest: „‚Anfang‘ ist kein empirischer [...] Begriff. Die vermeintlich abstraktive Gewinnung des ‚Anfangs‘ ist schon durch das Vorverständnis von Anfang ermöglicht. Dieses Vorverständnis ist aber nicht das Resultat eines Lernprozesses. Vielmehr ist die unthematische Einsicht in dergleichen wie ‚Anfang‘ bereits für das Verstehen der Lernsituation vorausgesetzt.“ (1982b, 313). Und weiter: „Solch ein Schluss [dass ich einen Anfang haben muss, weil andere Menschen geboren werden und ich ja auch ein Mensch bin; M.B.] setzt ja wiederum voraus, dass ich mich als Mensch weiß, mir als einer gegenwärtig bin, der einmal nicht dagewesen ist. Er setzt voraus, dass mein eigenes Nicht-Dagewesensein und damit mein eigener Anfang konstitutives Moment meiner Selbstgegenwart und nicht ein Inhalt ist, der mir von außen beigebracht werden könnte.“ (1982b, 314). Für die Schlussfolgerung ‚Menschen sind geboren – ich bin ein Mensch – daher bin ich geboren bzw. habe einen Anfang‘ fehlt außerdem der empirisch verifizierbare Obersatz. Dennoch gehen wir nicht nur mit hoher Wahrscheinlichkeit davon aus, einen Anfang zu haben, wie es ein sich nur auf Empirie stützender Wissensbegriff nahelegen würde. Ebenso wenig entspricht es dem Phänomen, wenn wir sagen, dass wir auf die eigene Anfänglichkeit deswegen vertrauen, weil wir den Aussagen unserer Eltern Glauben schenken wollen. Gerade die mangelnde Empirie in Kombination mit zweifelsfreier Gewissheit macht das Wissen um unsere eigene Anfänglichkeit so geheimnisvoll.

gewisser Weise schon über sie hinaus zu sein. Der Mensch hat einen Anfang, ist durch diesen begrenzt und transzendiert ihn zugleich – in dieser Doppelgesichtigkeit liegt das Besondere der Anfänglichkeit des Menschen. Wer der Frage nach dem Anfang nachspüren will, muss also dem Phänomen der ursprünglichen Vertrautheit des Menschen – des je konkreten Menschen – um seine eigene Anfänglichkeit nachgehen.

Mit dem Menschen hat auch sein Denken einen Anfang, es ist nicht schlechthin unbegrenzt. Zugleich ist das Denken über diesen Anfang hinaus, indem es um ihn weiß – das Denken umfängt seinen eigenen Anfang und damit auch seine eigene Begrenztheit. Auch in Anselms Beispielen ist es wiederum das Denken, das Anfangslosigkeit und Anfang-haben voneinander unterscheidet, deren Unterscheidung somit in gewisser Weise voraus- und zugrundeliegt. Auch wer sich die Welt vor seiner Geburt und somit ohne das eigene Denken vorstellt, tut dies, indem er denkt, welches Denken wiederum nur möglich ist als das eines konkreten Menschen, zu dessen Menschsein seine Anfänglichkeit und das Wissen darum gehört. Es zeigt sich ein dialektisches Verhältnis: Die begrenzende Anfänglichkeit des Menschen ist zugleich Ermöglichungsbedingung für das denkende Transzendieren derselben. Dieses transzendierende Denken ist aber stets nur dasjenige eines konkreten Menschen, der einen Anfang hat.

Was bedeutet es nun für den Menschen, dass er einen Anfang hat? Dem Menschen geht im Bedenken seines eigenen Anfangs die radikale Nicht-Selbstverständlichkeit auf, dass er überhaupt ist. Er hat sich nicht selbst in diese Welt gebracht und es gibt keinen zwingenden Grund für sein Dasein. Sein Sein ist von einer prinzipiellen Nicht-Notwendigkeit umfassen – und doch ist er da und ist der, der er ist. Diese Nicht-Notwendigkeit, die alle kausalen Erklärungen seines faktischen Daseins transzendiert, macht das Wissen um den eigenen Anfang zu einem *unheimlichen* Wissen.¹⁰² Unheimlich ist dem Menschen dieses Wissen, genauer: sein Dasein, welches eben durch die Gegenläufigkeit von radikaler Nicht-Notwendigkeit und Faktizität gekennzeichnet ist, weil es ihn allen weltlichen Bezügen und scheinbaren Notwendigkeiten entreißt und vor das Nichts seines möglichen Nichtseins stellt. Dieses mögliche Nichtsein gewinnt angesichts des Wissens um das eigene Nichtgewesensein und einstige Nichtmehrsein eine irreduzible Kraft, die schlechthin alles

¹⁰² Noch unheimlicher wird dieses Wissen dadurch, dass der Mensch dennoch an sich selbst entlassen ist, sein eigenes Sein zu übernehmen hat. Er ist, so gesehen, zugleich Grund seiner Existenzmöglichkeiten und ebenso nicht Grund derselben. Heidegger schreibt dazu: „Grund-seiend, das heißt als geworfenes existierend, bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück. Es ist nie existent *vor* seinem Grunde, sondern je nur *aus ihm* und *als dieser*. Grundsein besagt demnach, des eigensten Seins von Grund auf *nie* mächtig sein.“ (*Sein und Zeit*, 284).

fraglich werden lässt. Nicht nur findet der Mensch keinen zwingenden Grund für sein Dasein mit Blick auf sein Geborensein, er findet auch keinen zwingenden Grund mit Blick auf sein momentanes und weiteres Sein in der Welt. Mit diesem Wissen um die radikale Nicht-Notwendigkeit des eigenen Daseins erfährt der Mensch jenes Phänomen, das Heidegger *Angst* nennt, in der es – im Gegensatz zur Furcht, die sich auf dieses oder jenes bezieht – um das „*In-der-Welt-sein selbst*“ und im Ganzen geht: „In der Angst versinkt das umweltlich Zuhandene, überhaupt das innerweltlich Seiende. Die ‚Welt‘ vermag nichts mehr zu bieten, ebensowenig das Mitdasein Anderer.“¹⁰³

Das Bedenken der eigenen Anfänglichkeit bringt den Menschen aber nicht nur vor sein eigenes nicht notwendiges Dasein, es lässt auch alles andere, das Seiende um ihn herum fraglich erscheinen. Das Ganze des Seienden erscheint plötzlich in seiner Nicht-Notwendigkeit. Nichts, was ist, muss sein – und dennoch ist es. Auch hier zeigt sich die *erstaunliche*¹⁰⁴ Tatsache, dass Seiendes ist, obwohl es wiederum keinen zwingenden Grund für sein Sein gibt. Heidegger spricht angesichts dessen vom „Wunder aller Wunder: *dass Seiendes ist.*“¹⁰⁵ So wie unser eigenes Dasein erscheint es uns im alltäglichen Leben ohne weitere Reflexion selbstverständlich, dass überhaupt etwas ist und nicht nichts ist. Aber ebenso wie bei unserem eigenen Dasein bemerken wir, dass alles ebenso gut nicht sein könnte. Wenn wir uns umsehen, so finden wir nichts, das aus eigener Kraft und Vollkommenheit ist, das schlechthin notwendig ist. Es erscheint auf einmal *alles* als *anfänglich*, was nicht bedeutet, dass es zu einem früheren Zeitpunkt gemacht worden wäre, sondern dass sein Sein alles andere als selbstverständlich ist, dass es nicht der Möglichkeit enthoben ist, nicht zu sein, dass die Welt und das Seiende im Ganzen nicht notwendig sind und nicht notwendig so sind wie sie sind. Der Anfang erweist sich als das Woher des Seins

¹⁰³ Heidegger, *Sein und Zeit*, 187.

¹⁰⁴ Vgl. dazu Heideggers Übersetzung des am Anfang der Philosophie stehenden *thaumázein* mit „Erstaunen“. In diesem Er-staunen, das Heidegger strikt vom Bestaunen, Wundern, Bewundern etc. unterscheidet, bricht das *Sein* des Seienden, dies, dass überhaupt etwas ist, auf: „Dieses Gewöhnliche, das im Er-Staunen als das Ungewöhnlichste aufbricht, ist nicht dieses oder jenes, was in irgendeiner Betätigung und in einer einzelnen Betrachtung gerade gegenständlich und zuständig sich breitgemacht hat, sondern im Er-staunen wird das Allergewöhnlichste von Allem und in Allem und somit Alles zum *Ungewöhnlichsten*. Alles in Allem hat zunächst jenes Gewöhnlichste, dessen man gar nicht achtet und das, wenn es genannt wird, vollends nicht eigens bedacht wird. Alles in Allem trägt nämlich das Gewöhnlichste bei sich, beständig und überhaupt und irgendwie zu *sein*. Alles in diesem Gewöhnlichstem (dem Seienden) wird für das Er-staunen in *Einem* zum Ungewöhnlichsten: dass es ist, was es ist.“ (*Grundfragen der Philosophie*, 166 f).

¹⁰⁵ Heidegger, *Nachwort zu: ‚Was ist Metaphysik?‘*, 307. Kursiv Zitiertes im Original im Sperrdruck.

des Seienden.¹⁰⁶ Und weil die Fraglichkeit des Seienden dieses ständig betrifft, nicht nur im Zeitpunkt seiner Entstehung, sondern während der gesamten Dauer seines Seins, ist Seiendes auch immer anfänglich. Ein Seiendes lässt sich durchaus auf ein anderes Seiendes zurückführen, daraus erklärt sich aber nicht, dass Seiendes überhaupt ist – und übrigens *ist* auch das kausale Verhältnis zwischen beiden Seienden. Ein Seiendes kann durch ein anderes verursacht sein, aber *als Seiendes* kann es nicht auf eine seiende Ursache zurückgeführt werden. Die Brisanz der Einsicht in die radikale Nicht-Notwendigkeit des Seienden liegt nun darin, dass trotz seiner Anfänglichkeit und Fraglichkeit Seiendes dennoch *ist*.

Das Denken des Anfangs führt somit zu dem, was Heidegger die *metaphysische Grundfrage* nennt: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“¹⁰⁷ Diese Frage ist für Heidegger die dem Range nach erste, sie ist die weiteste, tiefste und ursprünglichste Frage, denn sie „umgreift alles Seiende [...] auch das vormals Gewesene und künftig Seiende“, sie fragt nach dem „Grund, der gründet, dass das Seiende ist *als* ein solches, das es ist“, und umfasst als Warum-Frage auch die Frage selbst – „Warum das Warum?“¹⁰⁸ Eine Antwort auf die metaphysische Grundfrage kann selbstverständlich nicht wieder in einem Verweis auf Seiendes, etwa den Urknall, bestehen. Jedes Seiende, alles, was *ist*, ist von der Frage umfasst. Wir können auf kein Etwas zeigen, um die Frage zu beantworten. Schlechthin alles ist fraglich, nichts muss sein, nichts ist *als Seiendes* notwendig, keine Eigenschaft an und keine Relation zwischen Seiendem entzieht sich der Frage und wäre hinreichend das Sein des Seienden zu begründen – und dennoch ist es. *Sofern* es Seiendes gibt, kann dieses oder jenes notwendig erscheinen, aber alles im Ganzen könnte genauso gut einfach nicht sein. Diese radikale Fraglichkeit resultiert aus dem Bedenken des eigenen Anfangs.¹⁰⁹

Die metaphysische Grundfrage und die Rolle des Denkens

Es ist auch auf die (scheinbare) Selbstverständlichkeit hinzuweisen, dass diese Frage eine unseres Denkens ist. Nur der Mensch als seinsverstehendes Wesen, als „Dasein“ bzw. „Da

¹⁰⁶ „Weil die Fraglichkeit im Sein liegt, so erweist sich deren Woher als die Mächtigkeit, die das Sein gewährt, als der Anfang, welcher allem dessen Seinsmöglichkeit einräumt und zu eigen gibt.“ (Pöltner 1982b, 315).

¹⁰⁷ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 1.

¹⁰⁸ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 2 ff.

¹⁰⁹ „Mein eigener Anfang begründet demnach die Nicht-Selbstverständlichkeit des Seienden als eines solchen.“ (Pöltner 1982b, 315).

des Seins“, wie Heidegger sagt,¹¹⁰ kann diese Frage stellen. Zugleich ist das fragende Denken selbst von seiner Frage umfasst, ist ihr nicht enthoben. Dennoch hat es gegenüber dieser Frage eine gewisse Eigenmächtigkeit, weil es immerhin *es selbst als Denken* ist, das die Frage stellt. In gewisser Weise ist das Denken als fragendes über das in seiner Frage fraglich Gewordene hinaus – und zugleich der Fraglichkeit nicht ganz entkommen.¹¹¹ Aber das Denken stellt die Frage auch nicht aus reiner Eigenmacht, sondern die Frage stellt sich ihm. Die Frage stellt sich vor das Denken und fordert es heraus, sie versetzt das Denken somit in die Position des Empfängers der Frage. Es ist nicht das sich selbst begründende Subjekt, das (nur) von sich aus die Frage an das Seiende richtet und sich selbst dabei über es erhebt. Und dennoch weiß das Denken um sein eigenes Fragen, es weiß, dass diese Frage sich nur ihm stellen kann, dass nur es die Frage stellen kann. Indem das Denken eine Frage stellt, die schlechthin alles, auch es selbst, fraglich werden lässt, ist es bei der sachlich ersten Frage der Vernunft angelangt. Das Denken erfährt seine Besonderheit, weil es einerseits diese Frage stellen und damit *alles* infrage stellen kann, weil das Denken als es selbst somit über alle Grenzen hinausgreift und alles umfasst, und weil es andererseits die Frage als *andrängende* erfährt, die sich ihm stellt, die auch es selbst umfasst.

Und zugleich gilt auch für das Denken: Obwohl es genauso von der metaphysischen Grundfrage umfasst ist, *ist* es. Auch unser Denken muss nicht sein und ist doch. Es stellt alles infrage und ist selbst mit infrage gestellt durch die Frage, die es stellt und die sich zugleich ihm stellt. Als Vernunft kann es sich nicht als Entstehungsprodukt einer vernunftlosen Wirklichkeit begreifen, sein eigenes Dasein nicht aus dem nicht denkenden Seienden ableiten. Das Denken findet sich vor, steht aber auf keinem Grund außerhalb seiner selbst. So gesehen ist es sein eigener Grund und gleichzeitig grundlos. Es ist *abgründig*, sofern der Abgrund das ist, was auf keinen anderen Grund mehr zurückgeführt werden kann. In dieser dreifachen Gegenläufigkeit – seiner Faktizität, seiner eigenen Nicht-Notwendigkeit, denn es ist ja selbst von der metaphysischen Grundfrage umfasst, und der Tatsache, dass es sich nicht aus etwas anderem außerhalb seiner selbst herbeierklären kann – schwebt das Denken über einem Abgrund.

Was haben diese Erwägungen zu Anselms Betonung der Anfänglichkeit des Seienden mit dem zu tun, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann? Anselm sagt, das *id quo* könne nur als anfangslos gedacht werden. Dasjenige Seiende hingegen, das zwar denkbar

¹¹⁰ Vgl. *Sein und Zeit*, 12.

¹¹¹ „Die Warum-frage tritt dem Seienden im Ganzen gleichsam gegenüber, tritt aus ihm heraus, wengleich nie völlig.“ (Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 1 f.).

ist, aber nicht existiert, oder dessen Nicht-Sein trotz seiner Existenz gedacht werden kann, könne nur als durch einen Anfang bestimmt gedacht werden. Ist hier die metaphysische Werteskala am Werk, die ein Seiendes als höchstes ansetzt und dann festlegt, dieses sei nicht von der metaphysischen Grundfrage umfasst? Liegt hier ein Zirkel vor, weil das, was größer ist als alles andere, aufgrund metaphysischer Prämissen als anfangslos und notwendig gedacht werden muss und daraus geschlossen wird, dass dieses auch wirklich existieren muss? Würde hier nicht Gaunilos Einwand greifen, dass dieses nur dann notwendig existiert, wenn es denn überhaupt existiert, sodass die metaphysischen Prämissen bei diesem Seienden auch zur Anwendung gebracht werden können?

Die metaphysische Grundfrage, die Anselm mit dem Begriff des Anfangs ins Spiel bringt, zeigt uns noch einmal, dass Anselm mit dem *id quo* einen ontologischen, keinen ontischen Zusammenhang beschreibt. Indem die Grundfrage das Seiende im Ganzen umfasst, ist der Weg, ein Seiendes auf ein anderes zurückzuführen, abgeschnitten. Wir müssen bei der Suche nach dem *id quo* auf etwas schauen, das jenseits des Seienden liegt. Das *maius omnibus* wäre ein höchstes Seiendes, zwischen ihm und dem anderen, prinzipiell gleichrangigen Seienden bestünde nur ein ontisches Verhältnis. Zugleich wäre auch das *maius omnibus* von der Grundfrage infrage gestellt. Anselm will uns hier aber auf das hinweisen, das über gegenständliche Verhältnisse hinausgeht. Spätestens an dieser Stelle ist klar, dass das *id quo*, eben weil es keinen Anfang hat, auch kein höchstes Seiendes ist, kein Seiendes, das – wenn auch besser und größer – so doch mit anderem Seienden vergleichbar ist. Das *id quo* kann als anfangsloses gar kein Seiendes sein, denn wir sind in der Lage über Seiendes als solches zu sprechen, das Seiende im Ganzen zu befragen und mit der metaphysischen Grundfrage infrage zu stellen. Das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, ist kein Seiendes, über das hinaus kein noch größeres Seiendes gedacht werden kann, sondern das, was uns Seiendes als solches und dieses in all seinen Bestimmungen und Facetten denken lässt.

Anselm weist jede Assoziation eines höchsten Seienden sogar ausdrücklich zurück, wenn er sein *id quo* von Gaunilos *maius omnibus* unterscheidet. Von diesem ließe sich immer denken, dass es auch nicht sein könnte; und es ließe sich immer ein noch Größeres zumindest denken, wenn dieses auch nicht existieren mag.¹¹² Ein für allemal ist nun klar, dass Anselm kein Seiendes meint, zu dessen Bestheit gegenüber allem anderen die

¹¹² „Quid enim, si quis dicat esse aliquid maius omnibus, quae sunt, et id ipsum tamen posse cogitari non esse, et aliquid maius eo, etiamsi non sit, posse tamen cogitari?“ (Erwiderungen, 5. Absatz).

Eigenschaft gehört, notwendig zu sein. Auch dieses Beste wäre nur relativ und gleichzeitig würde (notwendiges) Sein zu einer Eigenschaft eines Wesens umgedeutet. Würde Anselm diesen Fehler, den ihm die meisten Kritiker unterstellen, begehen, hätte er wohl kaum diese ausdrückliche Unterscheidung zum *maius omnibus* getroffen. Das *id quo* ist aber kein noch besseres Seiendes, sondern etwas grundsätzlich anderes. Wenn Anselm sagt, vom *id quo* könne im Gegensatz zum *maius omnibus* nicht gedacht werden, dass es nicht ist, dann liegt hier keine metaphysische Eigenschaftsbeschreibung eines noch besseren Seienden vor – sonst wäre die Unterscheidung der beiden nichts als Wortgeklingel –, sondern ein Hinweis auf Denknotwendigkeiten, auf denkend Vorausgesetztes. Immerhin baut Anselm, wie schon besprochen, sein ganzes Argument auf Denkmöglichkeiten auf und kreist permanent um die Frage, was nicht als nichtseiend gedacht werden kann, wenn doch jedes Seiende als nichtseiend gedacht werden kann. Was setzen wir also voraus, wenn wir Großes und Größeres als seiend bzw. nichtseiend denken? Es fällt auf, dass wir jedenfalls unser eigenes Denken nicht leugnen können, wenn wir über Denkbares und Denkmögliches sprechen.

Es ist das Denken, dem all die besprochenen Unterscheidungen gelichtet sind und das uns erlaubt, über Wirklichkeit und Ausgedachtheit, Sein und Nicht-Sein etc zu spekulieren. Das, was uns Größeres und Kleineres, Wirkliches und Ausgedachtes denken lässt, ist das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. In allen Einwänden Gaunilos ist der die verschiedenen Überlegungen ermöglichende Bezug zur Wirklichkeit schon vorausgesetzt. Dieser Bezug ist nicht selbst ein wirklich Seiendes, das einem bloß Ausgedachten gegenübergestellt werden könnte, sondern lässt Wirkliches für uns erst präsent sein. Gaunilo übersieht geflissentlich das Apriori seiner eigenen Einwände, dass unser Denken uns Seiendes als solches und dieses in seinen Seinweisen erst gibt. Deswegen schreibt Anselm auch, dass das *maius omnibus* für seine Unleugbarkeit noch einen anderen Beweisgrund außerhalb seiner selbst brauche.¹¹³ Denn auch wenn das *maius omnibus* existiert, könnte es genausogut nicht sein, es ist nicht kraft seiner selbst. Es ist bestenfalls unter den verschiedenen Existierenden das ontisch größte. Es ist aber nicht das ontologisch Zugrundeliegende, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, weil es jedes Gedachte als solches erst ermöglicht. Jede metaphysische Konstruktion eines Superseienden sieht sich dem Einwand der metaphysischen Grundfrage ausgesetzt, dass es auch nicht sein könnte. Es bliebe immer bei einer Metaphysik des Ontischen. Erst die Frage nach der Ermöglichungsbedingung macht den Schritt zur Ontologie. Deswegen braucht das

¹¹³ „Illud namque alio indiget argumentum quam hoc, quod dicitur omnibus maius; in isto vero non est opus alio quam hoc ipso, quod sonat quo maius cogitari non possit.“ (Erwiderungen, 5. Absatz).

Ontische auch einen weiteren Grund außerhalb seiner selbst für sein (notwendiges) Sein. Das ontologisch Zugrundeliegende, das uns das Verständnis von Sein und Notwendigkeit erst gibt, das uns über das Ontische sprechen und es uns denken lässt, liegt aber auf einer anderen Ebene. Wenn jede ontische Struktur auch als nichtseiend gedacht werden kann, dann ist es das Denken, das uns Seiendes als solches präsent sein und infrage stellen lässt – und dabei nicht mehr als nichtseiend gedacht werden kann. Ermöglicht ist alle Metaphysik durch das Denken, das sich, wie Kant festhält, gewisser Fragen nicht erwehren kann und dem sich das Seiende nicht nur zeigt, sondern das es auch befragen kann.

Wenn wir Anfang, Anfangslosigkeit und Anfang-haben denken und die beiden letztgenannten von einander unterscheiden, dann ist das mitvollzogen, was uns dieses zu denken überhaupt erst erlaubt. Das Anfang-haben des Seienden besteht darin, dass es ist, obwohl es nicht sein muss, dass ihm faktisch Sein zukommt. Dieses Sein, das das Seiende zu einem anfänglichen macht, haben wir mitgedacht, wenn wir „Anfang“ denken. Als das, was unsere Vernunft wesenhaft konstituiert, ist dieses Seinsverständnis die Voraussetzung dafür, dass wir Sein und Nicht-Sein, Wirkliches und bloß Ausgedachtes voneinander unterscheiden können. Den Unterschied von Sein, Denken und bloßem Ausdenken verstehen wir, er fällt selbst in unser Denken. Deswegen stellt sich für Anselm gar nicht das Scheinproblem eines Übergangs von der logischen in die reale Sphäre, weil er die von seinen Kritikern fraglos vorausgesetzte Prämisse der völligen Unvermitteltheit dieser Sphären nicht mitmacht, sondern nach dem Einheitsgrund fragt, von dem aus diese Differenz *als Differenz* erst aufbricht. Die eigentliche Frage in diesem Zusammenhang ist, so Pöltner, „woher denn um diesen Unterschied [von logisch und real; M.B.] gewusst wird, und ob das Denken, welches die Sphäre des Denkens von der Wirklichkeit unterscheidet, selbst der logischen Sphäre angehört oder vor dieser Unterscheidung liegt.“¹¹⁴ Wenn wir Seiendes prinzipiell als anfänglich denken, dann ist das, was uns dieses Denken erlaubt, nicht von der Art des als anfänglich gedachten Seienden. Unser Denken umgreift die Unterscheidung von Anfang und Anfangslosigkeit, ist somit über diese Gegenüberstellung in gewisser Weise hinaus. Und es ist unser Denken, dem unsere eigene Anfänglichkeit, das Ursprungsphänomen von „Anfang“, gelichtet ist. Es geht nicht darum, ein größeres Seiendes zu denken, das im Unterschied zum minder Seienden keinen Anfang hat – das wäre tatsächlich eine Werteskala, nach der verschiedenes Seiendes taxiert wird –, sondern darum, was es uns erlaubt, Seiendes als solches zu denken, was es uns überhaupt erlaubt, die metaphysische Grundfrage zu stellen. Dieses Woher, das uns Seiendes als solches in

¹¹⁴ Pöltner 1982a, 440.

seiner Fraglichkeit gegenwärtig sein lässt, das *id quo*, nennt Pöltner den *ursprünglichen Gedanken der Vernunft*.¹¹⁵

Indem wir Anfänglichkeit, Notwendigkeit, Dasein etc denken, vollziehen wir etwas, das diese geistigen Kategorien umfasst und ihnen somit enthoben ist. Wenn wir Anfänglichkeit denken, unterscheiden wir Sein und Nicht-Sein, und wir denken das mit, das uns diese Unterscheidung ermöglicht. Was wir im Vollzug dieser Unterscheidung mit- und voraussetzen, kann nicht auf einer der unterschiedenen Seiten zu liegen kommen. Das *id quo* liegt diesseits der auf Seiendes bezogenen Trennung von Sein und Nicht-Sein. Beim *id quo* handelt es sich also nicht um ein Seiendes, das als *maius omnibus* doch ist, obwohl es genauso gut – wie jedes andere Seiende – auch nicht sein könnte, wobei ihm Sein deswegen zukommt, weil es einen ausgezeichneten metaphysischen Rang bekleidet. Sondern es handelt sich um etwas, das wir vollziehend voraussetzen, wenn wir über etwas sagen, es sei oder es sei nicht. Das *id quo* ist deswegen nicht einfach nur nicht nicht, es ist auch nicht so wie das ist, das auch nicht sein kann. Sonst wäre es wiederum im Gegensatz von Sein und Nicht-Sein gefangen. Diesem Gegensatz ist es aber nicht deswegen enthoben, weil es als Superseiendes endgültig die metaphysische Skala sprengt, sondern weil Anselms Formel uns auf etwas hinweisen will, das wir notwendig mitvollziehen und denken, wenn wir so eine Skala aufstellen und Sein von Nicht-Sein unterscheiden. Das aber, das wir bei Seinsaussagen vollziehen, was als Ermöglichungsbedingung zugrundeliegt, wenn wir Seiendes als solches vor uns haben, ist *größer* als das mit ihm Vollzogene – das ist die Pointe des ontologischen Fundierungsverhältnisses.¹¹⁶ Deswegen ist das *id quo* kein größeres Seiendes, sondern das, was uns Seiendes als Seiendes eröffnet und Seinsaussagen darüber ermöglicht. Und es ist eben das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, weil jedes noch so Große, das wir denken können, jeweils ein gedachtes Seiendes ist. Diesen Punkt verfehlt, wer von vornherein beim *id quo* – ontisch – an ein möglichst Großes denkt und nicht auf das achtet, was ihm – ontologisch – (großes) Seiendes überhaupt zu denken erlaubt.

¹¹⁵ Dazu schreibt Pöltner: „Im unthematischen Wissen um den Anfang allen Seins ist die Vernunft immer schon von dem in Anspruch genommen, was nicht gedacht werden kann als nicht seiend. Die Unbegreiflichkeit dieses Nicht-nicht-Sein-könnens ist der ursprüngliche Gedanke der Vernunft, in dem alle ihre Unterscheidungen gründen.“ (1982a, 447).

¹¹⁶ Rohls versteht „größer“ ontisch, was zwangsläufig zu dieser Kritik führen muss: „Zudem soll nun gelten, dass etwas, von dem nicht gedacht werden kann, dass es nicht existiert, größer ist als etwas, von dem gedacht werden kann, dass es nicht existiert [...] Auch diese Behauptung wird von Anselm nicht begründet, sondern als wahr vorausgesetzt.“ (1987, 42).

Die Einheit des *id quo*

Anselm gibt am Ende des ersten Absatzes seiner Erwiderungen noch zwei wichtige Hinweise auf das *id quo*. Wir haben gesehen, dass er die Anfänglichkeit des Seienden mit zeitlichen und örtlichen Beispielen illustriert.¹¹⁷ Wenn etwas zwar jetzt existiert, gestern aber nicht existiert hat, ist ebenso gut vorstellbar, dass es nie existiert. Und wenn es zwar hier existiert, aber nicht dort, dann ist ebenso gut vorstellbar, dass es nirgends existiert.¹¹⁸ Dasselbe gilt nun – und das ist der erste wichtige Hinweis – für das, das zwar existiert, aber aus Teilen zusammengesetzt ist:

Ähnlich kann bei einem, dem einzelne Teile fehlen, und zwar dort, wo, und dann, wenn andere Teile existieren, gedacht werden, dass all seine Teile und somit gar das Ganze niemals oder nirgends existieren. [...] Aber auch was aus Teilen zusammengesetzt ist, kann in Gedanken aufgelöst werden und nicht existieren. Was immer daher irgendwo oder irgendwann einmal nicht als ganzes existiert, kann, auch wenn es existiert, als nicht-existierend gedacht werden.¹¹⁹

Diese drei Aspekte der Anfänglichkeit des Seienden – dass es sowohl zeitlich als auch örtlich beschränkt ist und als Zusammengesetztes teilbar ist und somit teilweise existieren kann – kontrastiert Anselm nun mit dem *id quo*, von dem gelte, dass es „in keiner Weise irgendwo oder irgendwann einmal nicht als ganzes“, sondern „immer und überall als ganzes“ ist.¹²⁰ Wieder intendiert Anselm keine Festlegung von Eigenschaften eines höchsten Seienden, sondern gibt eine Beschreibung, die uns einlädt, uns zu fragen, was dieses *id quo* gemäß der Beschreibung sein könnte. Es liegt in der Natur des dinghaft Seienden, als welches Gaunilo das *id quo* partout verstehen möchte, dass es in raum-zeitlicher Vereinzelung existiert. Indem Anselm diese Möglichkeit zurückweist, macht er lediglich wieder klar, dass das von ihm Beschriebene kein Seiendes ist.

¹¹⁷ Mittlerweile sollte klar sein, dass Anfänglichkeit nicht einen zeitlich zurückliegenden Beginn meint, sondern radikale Nicht-Notwendigkeit.

¹¹⁸ Zur Erinnerung noch einmal das Zitat: „Procul dubio quidquid alicubi aut aliquando non est, etiam si est alicubi aut aliquando, potest tamen cogitari numquam et nusquam esse, sicut non est alicubi aut aliquando. Nam quod heri non fuit et hodie est, sicut heri non fuisse intelligitur, ita numquam esse subintelligi potest. Et quod hic non est et alibi est, sicut non est hic, ita potest cogitari nusquam esse.“ (Erwiderungen, 1. Absatz).

¹¹⁹ „Similiter cuius partes singulae non sunt, ubi aut quando sunt aliae partes, eius omnes partes et ideo ipsum totum possunt cogitari numquam aut nusquam esse. [...] Sed et quod partibus coniunctum est, cogitatione dissolvi et non esse potest. Quare quidquid alicubi aut aliquando totum non est, etiam si est, potest cogitari non esse.“ (Erwiderungen, 1. Absatz).

¹²⁰ „Nullatenus ergo alicubi aut aliquando totum non est, sed semper et ubique totum est.“ (Erwiderungen, 1. Absatz).

Vom Denken kann gesagt werden, dass es immer und überall als ganzes ist. Entgegen der Raummetapher umfasst unser Geist das Seiende im Ganzen und ist er es, der so etwas wie Raum denkt und sich auf alles, eben auch auf das unserem Zugriff räumlich Entzogene, beziehen kann. Selbiges gilt von der Zeit, denn auch wer die Welt vor seinem eigenen Dasein denkt, bezieht sich *denkend* auf sie. Und wer sich die Welt vor dem Auftreten des Menschen vorstellt, setzt nicht eine vernunftlose Natur voraus, sondern vollzieht einen Denktakt, für welchen nur die angeblich denkfremde Natur erscheinen und gegeben sein kann. Ebenso ist das Denken nicht teilbar: Weder kann dem Menschen ein Teil seines Geistes abhanden kommen noch kann einem Teil des menschlichen Geistes etwas präsent sein, während ein anderer Teil davon nichts weiß. Was immer der Geist denkt, denkt er als ganzer. Auch gibt es keine Halbmenschen, die nur zur Hälfte vernünftig sind.¹²¹

Die Lichtmetapher des Denkens

Am Ende des ersten Absatzes der Erwiderungen gibt Anselm einen zweiten interessanten Hinweis auf das *id quo* und der besteht in einer Analogie: „Wenn du nun behauptest, nicht verstanden werde und nicht im Verstande sei, was nicht gänzlich verstanden wird, dann sag auch, dass man, unfähig, in das sehr helle Licht der Sonne zu blicken, das Tageslicht nicht sieht, das aber nichts anderes ist als das Sonnenlicht!“¹²² Nun ist Mojsischs Deutung gewiss richtig, dass Anselm hier eine Analogie vorstellt, die sich gegen Gaunilos Einwand richtet, Gott könne nicht vollständig verstanden werden, deswegen sei auch das *id quo* nicht im Verstand.¹²³ Von Gott kann zumindest soviel verstanden werden, dass er im Argument als *id quo* bezeichnet werden kann – diese Minimalbeschreibung Gottes ist vernünftig und für einen sinnvollen Diskurs Voraussetzung. Demnach ist zumindest das *id quo* verständlich und im Verstand, wenn das auch nicht bedeutet, das Wesen Gottes adäquat und vollständig zu erfassen. Für Anselms Beweisziel, das unbestreitbare Sein Gottes darzulegen, ist die Einsicht in das *id quo* allerdings ausreichend, es braucht dafür kein Verstehen des Seins Gottes.

¹²¹ Daran ändert auch das hier nicht näher zu behandelnde Sonderproblem nichts, dass die Ausbildung der empirischen Grundlagen zum Gebrauch der menschlichen Vernunft, namentlich des Gehirns, schiefgehen bzw. diesen Schaden nehmen kann. Dass der Mensch als leibliches Wesen für seine geistigen Vollzüge auf materielle Ermöglichungsbedingungen angewiesen ist, beeinträchtigt nicht seinen Status als Vernunftwesen.

¹²² „Quodsi dicis non intelligi et non esse in intellectu, quod non penitus intelligitur, dic, quia, qui non potest intueri purissimam lucem solis, non videt lucem diei, quae non est nisi lux solis!“ (Erwiderungen, 1. Absatz).

¹²³ Vgl. Mojsisch 1999, 140.

Die Lichtmetapher will uns aber noch etwas anderes sagen. Das Sonnenlicht erlaubt uns zu sehen und nur von unserem eigenen Vollzug, dem Sehen, wissen wir, was Licht ist. Nur im Licht sehen wir und nur als unser Sehen zeigt sich Licht. Licht gibt es nicht noch einmal vor oder hinter unserem Sehen, sondern *indem* wir sehen, zeigt sich das Gesehene im Licht und wird das Licht mitgesehen. Ohne Licht könnte sich nichts zeigen und würden wir nichts sehen. Aber sobald sich etwas zeigt, weil es belichtet ist, sehen wir, und sobald wir sehen, ist uns etwas gelichtet – es liegt Vollzugsidentität vor.

Dieses Beispiel Anselms soll uns daran erinnern, dass wir nicht beim *id quo* im Denken anfangen, um dann in einem zweiten Schritt das hinter diesem Gedachten liegende wirkliche Wesen „Gott“ ausfindig zu machen. So wie das Tageslicht nichts anderes ist als das Sonnenlicht, denken wir mit dem *id quo* Gott und nicht ein Lautgebilde, das etwas anderes bezeichnet. Und so wie wir es nur im Vollzug unseres Sehens mit Sonnen- und Tageslicht zu tun haben, so ist Gott uns nur denkend gegeben. Wollen wir wissen, was es mit Gott auf sich hat, dürfen wir nicht nach einem Wesen außerhalb unseres Denkens suchen, das nur als Name auch in unserem Denken ist, sondern müssen uns von der Vorstellung eines „extramentalen“¹²⁴ Seienden verabschieden. Anselms Argument basiert darauf, dass das *id quo* nicht etwas anderes bezeichnet als sich selbst. Wenn wir das *id quo* angemessen denken, denken wir Gott bzw. das, was wir von ihm wissen und denken können. Und woanders als in unserem Denken, brauchen wir Gott nicht zu suchen.

Licht ist selbst kein belichteter Gegenstand, dem zu seinem Gesehen-werden auch noch eine „extraokulare“ materielle Wirklichkeit zukommt, die es von einer bloßen Fata Morgana unterscheidet. Licht ist vielmehr das, das sowohl Gegenstände als auch optische Täuschungen sehen lässt und uns deren Unterscheidung erlaubt. Nur vom Licht her können wir sehen und wissen, was es heißt, einen Gegenstand zu sehen und einer gesehenen Täuschung aufzusitzen. Licht ist nur, *indem* wir es sehen, was – abgesehen von seiner Ungegenständlichkeit – bedeutet, dass es nirgendwo anders als *in oculo* ist. Ebenso ist das *id quo* kein gedachter Gegenstand, der neben seinem Gedacht-sein auch noch eine materielle Wirklichkeit außerhalb unseres Kopfes hat. Die Lichtmetapher weist uns darauf hin, dass sich das *id quo* zu wirklichen und bloß ausgedachten Gegenständen so verhält, wie das Licht zu belichteten Gegenständen und optischen Täuschungen. So wie das Licht als

¹²⁴ Diesen die Prämissen Gaunilos übernehmenden und so die eigentliche Fragestellung von vornherein aus dem Blick verlierenden Ausdruck verwendet Mojsisch durchgehend in seinem Kommentar.

Ermöglichungsbedingung größer ist als das mit ihm Gesehene,¹²⁵ ist das *id quo* größer als alles Gedachte, egal ob bloß Ausgedachtes oder auch Wirkliches, welches ja selbst nur unserem Denken als Wirkliches gegenwärtig ist. Und wie das Licht kein Gegenstand und nicht woanders als in unserem Sehen ist, ist das *id quo* kein materielles Seiendes und nicht woanders als in unserem Denken. Gott ist (für uns) nur als gedachter, besser: als dem Denken gegebener, was aber nicht Ausgedachtheit bedeutet.

Das Lichtbeispiel verweist wieder auf das ontologische Fundierungsverhältnis: Licht ist selbst kein im Licht Gesehenes, es ermöglicht vielmehr erst das Gesehene, insofern dieses ein Gesehenes ist, und ist im Sehen vorausgesetzt und mitgesehen. Für das *unum argumentum* bedeutet das, dass Gott bzw. das *id quo* kein größter gedachter Gegenstand ist, sondern das, was uns das Denken dieser Gegenstände ermöglicht, weswegen eben kein Größeres als es gedacht werden kann. Wir setzen es in allen gegenständlichen Denkvollzügen voraus und vollziehen es mit – ganz so wie wir, ohne es uns bewusst zu machen, immer das Licht mitsehen, wenn wir einen Gegenstand sehen. Die Lichtmetapher ist somit eine erneute Betonung, dass hier nicht nach einem Seienden gefragt wird, sondern nach dem, das uns Seiendes als solches sehen lässt und für uns zur Gegebenheit bringt, das uns erst die Unterscheidung von logisch-real treffen und Wirkliches und Ausgedachtes als solches erkennen lässt.

¹²⁵ Man stelle sich vor, Anselm hätte über das Licht geschrieben, es sei das, über das hinaus Größeres nicht gesehen werden kann. Und sobald es gesehen ist, sei es auch wirklich. Darauf hätte Gaunilo wohl mit Verweis auf eine Fata Morgana gesagt, dass aus dem Gesehen-werden keinesfalls folge, dass dieses Gesehene auch wirklich ist. Vielmehr könne er sich ein verschwundenes Gemälde vorstellen, das farbenprächtiger sei als alle bekannten Gemälde. Dieses Gemälde hätte er auch vor seinem geistigen Auge, daraus folge aber nicht, dass es auch wirklich sei. Darauf hätte Anselm wohl geantwortet, dass Sehen nicht dasselbe ist wie „vor dem geistigen Auge vorstellen“ (*cogitare – excogitare*), dass aber die Möglichkeit, über Farbpracht zu sprechen und wirklich Gesehenes und Täuschendes voneinander zu unterscheiden, bereits durch das ermöglicht ist, über das hinaus nichts Größeres gesehen werden kann. Wer etwas sieht, sieht das Licht mit. Während Gaunilo nach einem immer prächtigeren Sichtbaren gesucht hätte, hätte Anselm in Wirklichkeit das Ermöglichende des Sichtbaren und das Mitgesehene jedes Gesehenen gemeint. Der Einwand, Gott lasse sich nicht empirisch vorfinden, was aber – wie bei jedem anderen Ding – zumindest theoretisch möglich sein müsse, wenn es ihn denn wirklich gibt, entspräche dem Hinweis, man könnte selbst bei schärfstem Hinsehen nirgendwo auch nur den kleinsten Krümel Licht entdecken, deswegen gebe es „offensichtlich“ keines. Dass diese Bestreitung des Lichts, dass das ganze Gerede von sichtbaren Gegenständen und Täuschungen Licht (und Sehen) in Anspruch nimmt und voraussetzt, sieht der Bestreitende nicht.

Die Unvergleichlichkeit des *id quo*

Der Verweis des *id quo* in den Bereich des Geistes wird im dritten Absatz noch verstärkt, wenn Anselm schreibt, dass das Nicht-Sein des *id quo* deswegen nicht gedacht werden könne, „weil es aufgrund so gewisser, wahrer Vernunftüberlegungen existiert. Denn sonst existierte es überhaupt nicht.“¹²⁶ Das Sein des *id quo* kann also laut Anselm von vornherein nicht empirisch aufgewiesen werden, nicht einmal der Möglichkeit nach. Wenn es das *id quo* gibt, dann nur im Denken, und nur denkend können wir uns seiner versichern. Entweder sein Sein wird aufgrund von Vernunftüberlegungen offenbar oder gar nicht. Auch diese Stelle weist „extramental“ Seiendes zurück, weil dieses ja auch „außerhalb“ des Denkens auffindbar und in seiner Existenz absicher- und beweisbar wäre – selbst wenn man nur zufällig darüberstolperte. Dass Gaunilos Suche nach einem höchsten Seienden und alle Kritik, die auf einem Vergleich Gottes mit einer Insel oder hundert Talern basiert, ins Leere gehen müssen, weil dabei die bereits besprochene schlechthinnige Unvergleichlichkeit des in der Formel Ausgesagten übersehen und nur nach einem vergleichbar Größten gefragt wird, sagt Anselm sogar ausdrücklich: „Wenn mir jemand außer dem, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, etwas ausfindig macht, das entweder der Wirklichkeit selbst oder allein dem Denken nach existiert und auf das er die Gedankenverknüpfung dieses meines Beweisganges treffend applizieren könnte, werde ich die verschwundene Insel finden und sie ihm schenken, auf dass sie nicht mehr verschwinde.“¹²⁷ Nur für das *id quo* hat seine Argumentation Gültigkeit.¹²⁸ Das leitet sich wiederum nicht aus einer zugeschriebenen metaphysischen Sonderstellung ab, sondern daraus, dass mit dem *id quo* etwas Einzigartiges beschrieben ist.

Dasselbe gilt, wie bereits dargelegt, wenn Anselm wiederholt schreibt, dass schlechthin *alles* außer dem *id quo* als nichtseiend gedacht werden kann.¹²⁹ Das ist keine fromme Behauptung, sondern es stellt uns vor die Frage, was keinesfalls als nichtseiend gedacht werden kann, wenn etwas oder gar alles als nichtseiend gedacht wird. Was können wir – ohne uns in einen performativen Selbstwiderspruch zu verwickeln – nicht als nichtseiend denken, auch wenn wir alles, was ist, als nichtseiend denken können und tatsächlich als

¹²⁶ „non posse cogitari non esse, quod tam certa ratione veritatis existit. Aliter enim nullatenus existeret“ (Erwiderungen, 3. Absatz).

¹²⁷ „si quis invenerit mihi aut re ipsa aut sola cogitatione existens praeter quo maius cogitari non possit, cui aptare valeat connexionem huius meae argumentationis, inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdendam.“ (Erwiderungen, 3. Absatz).

¹²⁸ Schönberger schreibt dazu treffend: „Den Gedanken verstehen heißt für Anselm zugleich, seine Singularität verstehen.“ (1989, 45).

¹²⁹ „omnia tamen possunt cogitari non esse praeter id, quod summe est“ (Erwiderungen, 4. Absatz).

nichtseiend denken? Es ist offensichtlich, dass wir in diesem Vollzug unser eigenes Denken nicht leugnen können.

Gegen Ende seiner Er widerungen begibt Anselm sich – ähnlich wie mit dem Malerbeispiel – noch einmal auf gefährliches Terrain. Auf Gaunilos Einwand, dass man sich weder unter Gott noch unter dem *id quo* etwas vorstellen könne, der Gehalt dieser Begriffe sich auch nicht aus etwas Bekanntem erschließen lasse, antwortet Anselm, dass sich im Aufstieg von weniger großen Gütern zu größeren, über die hinaus aber Größeres gedacht werden kann, sehr wohl das erschließen lasse, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.¹³⁰ Und wer mit Seiendem konfrontiert ist, könne denken, dass es einen Anfang und ein Ende hat; er versteht aber auch, dass es besser ist, zwar einen Anfang, aber kein Ende zu besitzen; und letztlich noch besser weder Anfang noch Ende zu haben.¹³¹ Ergo lasse sich aus dem, über das hinaus Größeres gedacht werden kann, das erschließen, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.¹³² An dieser Stelle diagnostiziert Mojsisch wieder die „metaphysische Wertehierarchie“ aus dem *Monologion*.¹³³ Und tatsächlich erläutert Anselm den ontologischen Zusammenhang, den er hier zweifellos meint – soviel sollte aus seinen Er widerungen bisher klar geworden sein –, unglücklicherweise mit einem ontischen Beispiel. Der Aufstieg von einem Gut zum nächstgrößeren untergräbt den grundsätzlichen Unterschied, zwischen allem Seienden und dem *id quo*, den er bisher so oft betont hat, und suggeriert stattdessen eine rein quantitative Differenz. Es klingt dann tatsächlich so als würde man eingeladen, aus den verschiedenen Gütern auf ein allerhöchstes, über das hinaus dann kein Größeres mehr gedacht werden kann, zu schließen, wobei dieses dann mehr oder weniger auf der selben Linie liegt. Außerdem drängt sich dabei tatsächlich der Gedanke an eine Seinshierarchie auf. Der Schluss vom Kleineren aufs Größere macht den Unterschied zwischen ontischen und ontologischen Verhältnissen nicht unmittelbar klar. Eine genaue Lektüre zeigt aber, dass man – so wie auch beim Malerbeispiel – durchaus erkennen kann, worum es Anselm hier wirklich geht. Indem er wieder auf die Frage nach dem Anfang zu sprechen kommt, gibt Anselm uns einen wichtigen Hinweis, was er mit dem

¹³⁰ „Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile maiori bono, in quantum est bonum, patet cuilibet rationabili menti, quia de bonis minoribus ad maiora conscendendo ex iis, quibus aliquid maius cogitari potest, multum possumus conicere illud, quo nihil potest maius cogitari.“ (Erwiderungen, 8. Absatz).

¹³¹ „si bonum est aliquid, quod initium et finem habet, multo melius esse bonum, quod, licet incipiat, non tamen desinit; et sicut istud illo melius est, ita isto esse melius illud, quod nec finem habet nec initium“ (Erwiderungen, 8. Absatz).

¹³² „Aut non est hoc ex iis, quibus maius cogitari valet, conicere id, quo maius cogitari nequit?“ (Erwiderungen, 8. Absatz).

¹³³ Mojsisch 1999, 147.

Schluss aus weniger großen Gütern meint. Es geht hier um die bereits besprochene Denknöwendigkeit, dass, wer Endliches denkt, Unendlichkeit schon mitgedacht hat. Wer Relatives denkt, hat das Absolute notwendig auch gedacht. Es handelt sich dabei natürlich nicht um auf einer Linie liegende Verhältnisse von „größer“ oder „kleiner“, sondern um solche linearen Zusammenhänge ermöglichende ontologische Voraussetzungen.

Unendlichkeit ist nicht ein größeres Endliches, auch nicht Endlosigkeit, sondern etwas grundsätzlich anderes. Wenn wir Begrenzung denken und somit zugleich Unbegrenztheit mitdenken, dann denken wir nicht ein weniger eng Begrenztes mit. Vielmehr denken wir das, was uns Begrenzung und Begrenztes als solches zu denken erlaubt. Wenn wir, um bei Anselms Beispiel zu bleiben, größere und weniger große Güter denken, dann sind sie alle, auch das größte, begrenzt. Indem wir das verstehen, haben wir Unbegrenztheit schon mitgedacht. Diese liegt dem Begrenzten ontologisch voraus, weswegen Anselm sie „größer“ nennen kann. Allerdings – und das ist das Irreführende an dieser Stelle – handelt es sich eben nicht um einen linearen Aufstieg. Es ist völlig irrelevant, ob wir drei in gleichem Ausmaß begrenzte Güter denken oder immer kleinere oder immer größere. Es geht um das Denken von Endlichkeit an sich. Wenn wir endlich Seiendes denken, dann ist das, was wir dabei voraussetzen, nicht wieder ein endlich Seiendes, sondern das, was uns endlich Seiendes als solches denken lässt. Und was uns das Seinsverständnis ermöglicht, muss, so Pöltner, „alles Seiende radikal übersteigen“, es kann „nichts von dem sein, was es übersteigt“.¹³⁴

Auch diese Stelle verweist uns auf das Denken als den Ort, an dem wir nach dem *id quo* suchen müssen. Es handelt sich um die Unendlichkeit, die uns Endliches als Endliches denken lässt. Ohne diese Unendlichkeit *in uns* wäre uns Endlichkeit als solche nicht gelichtet.

¹³⁴ Pöltner 1982a, 443.

VI. Cogito, ergo cogitatio est

Am Ende seiner Er widerungen betont Anselm noch einmal einige Punkte, die für sein Argument elementar sind. Für ein Verständnis dessen, was die Formel aussagt, ist kein umfassender Einblick in das Wesen Gottes notwendig.¹³⁵ Dass Gott sich als *id quo* beschreiben lassen können muss, sollte mittlerweile klar sein. Was die Formel besagt, ist jedoch verständlich und so ist sie im Verstand – der Ausgangspunkt des Arguments. Wer nun wirklich denkt, was die Formel zu denken aufgibt, der kann nicht denken, dass das *id quo* nicht ist. Wer dies doch denkt, hat nicht das gedacht, was er in seiner Bestreitung zu denken vorgibt.¹³⁶ Dass das Nicht-Sein des *id quo* nicht gedacht werden kann, liegt nicht an seiner besonderen Ausstattung, sondern daran, dass es das Vorausgesetzte und Mitvollzogene jeder Seinsaussage ist. Anselm sagt, dass selbst der, der das Sein des *id quo* bestreitet, das *id quo* dabei denkt.¹³⁷ Damit ist das *id quo* aber schon einmal nicht nichts, sondern es *ist* in gewisser Weise – es hat sein Sein im Denken.¹³⁸ Anselm weist ausdrücklich auf den performativen Selbstwiderspruch hin, der in der Bestreitung des *id quo* liegt: „Wird also das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, gedacht, wird dann, wenn gedacht wird, dass es nicht existieren kann, nicht das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, gedacht. Es kann aber dasselbe nicht zugleich gedacht und nicht gedacht werden.“¹³⁹ Man kann das *id quo* nur dann bestreiten, wenn man es verwechselt, also in Wahrheit nicht das *id quo* denkt und meint. Man verwechselt es in dem Fall mit einem endlich Seienden oder einem bloß Ausgedachten, zB mit diesem Menschen oder dem Pegasus, von denen man natürlich denken kann, dass sie in Wirklichkeit nicht sind. Um so etwas kann es sich also beim *id quo* nicht handeln, wenn wir uns bei seiner Bestreitung in einen performativen Selbstwiderspruch verwickeln. Die Frage ist nun, was in

¹³⁵ „cum dicitur quo nil maius valet cogitari, procul dubio, quod auditor, cogitari et intelligi potest, etiamsi res illa cogitari non valeat aut intelligi, qua maius cogitari nequit.“ (Erwiderungen, 9. Absatz).

¹³⁶ „Dum ergo cogitatur quo maius non possit cogitari, si cogitatur, quod possit non esse, non cogitatur quo non possit cogitari maius.“ (Erwiderungen, 9. Absatz).

¹³⁷ „Quisquis igitur negat aliquid esse, quo maius nequeat cogitari, utique intelligit et cogitate negationem, quam facit. [...] Pars autem eius est quo maius cogitari non potest. Quicumque igitur hoc negat, intelligit et cogitate quo maius cogitari nequit.“ (Erwiderungen, 9. Absatz).

¹³⁸ An dieser Stelle sei noch einmal an den zweiten Satz des ersten Kapitels erinnert, in dem Anselm den Leser auffordert, ins Kämmerlein seines Geistes einzutreten, von dort alles andere auszuschließen und dann, nachdem die Tür geschlossen ist, Gott zu suchen, der, wie schon gesagt, bei genauer Betrachtung der Metapher im Geist selbst zu finden sein muss. („Intra in cubiculum mentis tuae, exclude omnia praeter deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et ‘clauso ostio’ quaere eum.“) (cap. I).

¹³⁹ „Dum ergo cogitatur quo maius non possit cogitari, si cogitatur, quod possit non esse, non cogitatur quo non possit cogitari maius. Sed nequit idem simul cogitari et non cogitari.“ (Erwiderungen, 9. Absatz).

unserem Denken ist, das wir – im Unterschied zu allem Wirklichen und Ausgedachten – unter keinen Umständen wegdenken können.

Das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, scheint das Denken selbst zu sein. Jedes Gedachte ist als solches eines des Denkens. Deswegen ist kein Gedachtes größer als das Denken, das es ein Gedachtes sein lässt. Es kann kein Größeres über das Denken hinaus gedacht werden, weil jedes Gedachte als solches durch das Denken bedingt ist. Und deswegen verwickelt man sich auch in einen performativen Selbstwiderspruch, wenn man vom Denken denken möchte, es sei nicht. Wer das *id quo* nicht verwechselt, sondern im Denken hat, was die Formel besagt, der kann das Sein des *id quo* nicht bestreiten. Jedes Gedachte kann als nichtseiend gedacht werden und über jedes Gedachte kann man sich ein noch Größeres ausdenken – über das Denken hinaus kann aber nicht ein Größeres gedacht werden und es selbst kann nicht weggedacht werden. Die Formel beschreibt also kein endlich Seiendes, kein Wirkliches, das dem Ausgedachten gegenüberzustellen wäre, sondern dasjenige, dem Seiendes, Wirkliches, Ausgedachtes, Mögliches, Notwendiges etc als jeweils solches gelichtet und präsent ist, das all diese Seinsweisen umspannt und *für welches* diese Seinsweisen nur sind. Und im Denken dieser Modi und im Denken verschiedener Seiender, dem dieser oder jener Modus zukommen mag, kann das Denken selbst nicht geleugnet werden. In seiner letzten Erwiderungen sagt Anselm: „Denn die Bedeutung dieses Ausdrucks enthält eine derartige Kraft in sich, dass eben das, was ausgesagt wird, notwendig *gerade dadurch* [Hervorhebung M.B.], dass es verstanden oder gedacht wird, auch bewiesenermaßen wirklich existiert“¹⁴⁰.

Anders formuliert: Es stimmt, dass denkend nicht festgestellt werden kann, ob einem Gedachten etwas materiell Wirkliches entspricht, zu dieser Überprüfung ist stets sinnliche Erfahrung notwendig – einem materiell *Wirklichen* begegnet man nur durch empirische Anschauung. *Wirklichkeit* und das Verstehen des Unterschieds von Wirklichkeit und Gedachtheit, von intellektueller und empirischer Anschauung sind aber nie Gegenstand der sinnlichen Erfahrung. Wenngleich das Denken aus sich selbst nichts über die Gegenstände, die seinem Gedachten entsprechen sollen, auszumachen vermag, es diesbezüglich auf die Sinne angewiesen ist, so bliebe denkfremde Anschauung jederzeit blind. Letztlich beurteilt das Denken, ob seinem Gedachten ein Wirkliches entspricht oder nicht. Und dem Denken ist

¹⁴⁰ „Tantum enim vim huius prolationis in se continent significatio, ut hoc ipsum, quod dicitur, ex necessitate eo ipso, quod intelligitur vel cogitatur, et revera probetur existere” (Erwiderungen, 9. Absatz).

seine Angewiesenheit auf die Sinne bewusst, nicht aber hat es diese Einsicht selbst aus sinnlicher Erfahrung.

Wenn das *id quo* sein Sein im Denken hat, wie wir gesehen haben, was ist dann mit der Frage nach dem „Extramentalen“ und dem bloß Ausgedachten? Ist das *id quo* weniger wirklich, wenn es nur im Denken ist – wenn es selbst das Denken ist? Welcher ontologische Status kommt dem Denken zu?

Mit der Raummetapher, die Sein und Denken strikt voneinander trennen möchte, geht auch häufig die mehr oder weniger explizite Annahme einher, wirklich im eigentlichen Sinne sei nur Materielles, Gedachtes sei demgegenüber *nur* Gedachtes – im Kopf könne sich vieles abspielen, eben auch Absurdes, die eigentliche Wirklichkeit, die auch empirisch überprüfbar ist, liege außerhalb des Kopfes. Dass hinter dieser Prämisse, die sich mit Hinweisen auf Empirie und angeblicher Objektivität den Anschein der Voraussetzungslosigkeit gibt, eine metaphysische Seinshierarchie der Extraklasse steckt, ist angesichts des „Metaphysikvorwurfs“, der gerne an die Adresse der nicht empirisch arbeitenden Philosophie gerichtet wird, ein Treppenwitz. Wirklichkeit bekommt somit auch empirische Messbarkeit – oft mit der Konnotation der Objektivität versehen, wobei die Bedingungen dieses Begriffs erst gar nicht reflektiert werden – zum Qualifikationsmerkmal. Dass empirisch nicht zu beweisen ist, dass Empirie ein ausgezeichneter Zugang zur Wirklichkeit ist, sondern auch hier eine nicht-empirische, mithin philosophische Voraussetzung gemacht wird, wird dabei nicht als Problem gesehen. Es sei nur der guten Ordnung halber auch erwähnt, dass Wirklichkeit und Empirie Begriffe sind, die selbst nicht empirisch gewonnen werden können, sondern als Ermöglichungsbedingung empirischer Forschung schon vorausgesetzt sind. Zugleich bedeutet die Trennung von Sein und Denken eine Reduktion des Wirklichkeitsbegriffs auf Materialität. Diese Auffassung von der Höherwertigkeit der empirisch-materiellen Wirklichkeit gegenüber dem Denken gipfelt dann gerne in der Ansicht, das Denken sei selbst nur ein Epiphänomen materieller Prozesse. Damit hat man es wegerklärt – Materialität ist nun nicht nur höherwertig, sondern überhaupt das allein Wirkliche.

Wir haben schon gesehen, dass die Raummetapher, die dem Denken eine extramentale Wirklichkeit gegenüberstellt, in eine Sackgasse führt, weil sowohl das Gedachte als auch das Wirkliche nur für das Denken ein jeweils solches ist. Das Gedachte ist für das Denken ein Gedachtes und wird denkend vom Wirklichen unterschieden, welches wiederum nur für das

Denken ein Wirkliches ist. All diese Modalitäten und Kategorien haben ihren gemeinsamen Ursprung im Denken und sind als Modalitäten und Kategorien nur im, besser: für das Denken. Wirklichkeit ist selbst nicht ein wirkliches (empirisch vorfindliches) Ding. Unser Denken umspannt diese Unterscheidungen und liegt als Ermöglichendes selbst nicht auf einer von zwei Seiten, die als strikt getrennte ohnehin nur Abstraktionen sind: die denkfremde Wirklichkeit und das unwirkliche Denken. Dieser falsche Dualismus, von dem auch Gaunilo ausgeht, liegt praktisch allen Missverständnissen, denen sich das Anselmianische Argument ausgesetzt sieht, zugrunde. Nur unter diesen Voraussetzungen macht die Rede von einem Sprung aus der logischen in die reale Sphäre überhaupt Sinn. Vor diesem Dualismus kann die Frage nach der Wirklichkeit des Denkens selbst gar nicht aufkommen. Dasjenige, für das Wirklichkeit eröffnet ist und dem Wirkliches als solches erscheint, kann aber selbst nicht unwirklich sein. Dieses Denken kann nicht als bloß Ausgedachtes einer vermeintlich vom Denken getrennten Wirklichkeit gegenübergestellt werden. Denn es stellt sich die Frage, das Ausgedachte welchen Denkens denn das Denken sein soll – es lauert der infinite Regress. Das Denken muss einsehen, dass es sich selbst nicht als unwirkliche Einbildung begreifen kann, sondern wirklich ist. Anders als alles Ausgedachte, über das hinaus sehr wohl Größeres gedacht werden kann, ist das Denken, das Wirklichkeit und Vorstellung voneinander unterscheidet, dasjenige Wirkliche, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Das Denken ist dabei im Unterschied zu einem gedachten Größten nicht ein beschränkt sachhaltig Gedachtes, sondern als Denken unbeschränkt.

Anselm fordert uns nicht auf, von einem Begriff und seinen Eigenschaften auf die Existenz eines Wesens zu schließen, sondern es wird die Wirklichkeit desjenigen festgestellt, das einen gedachten Begriff ein bloß Ausgedachtes sein lässt und ihn vom Wirklichsein unterscheidet. Und dasjenige ist tatsächlich das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, es ist wirklich, es kann nicht einmal als nichtseiend *gedacht* werden. Weil jede Bestreitung des Denkens erst durch das Denken ermöglicht ist, führt der Versuch, das *id quo* als nichtseiend zu denken, in einen Selbstwiderspruch. Deswegen kann Anselm sagen, sein Nicht-Sein könne nicht einmal gedacht werden. Das Denken, das Anselms Argument folgt und das denkt, was Anselm ihm aufgibt, erfährt sich als wirklich und als denkend unhintergebar, indem es sich auf sich selbst richtet¹⁴¹.

¹⁴¹ Ohne Anselm dem Aristotelismus zuschlagen zu wollen, sei an Aristoteles' Beschreibung Gottes als das sich selbst denkende Denken (*noésis noéseos*) erinnert (Met. XII, 1074b 34).

Die Möglichkeit des Denkens, die metaphysische Grundfrage zu stellen

Wollen wir unser eigenes Denken als *id quo* begreifen, stellen sich jedoch sofort einige kritische Fragen. Unser Denken ist doch nur, solange wir als Menschen sind, es ist in mehrfacher Hinsicht endlich – und es ist jeweils nur als das Denken eines bestimmten Menschen. Hat also in einem Polytheismus der Geister jeder seinen „persönlichen“ Gott? Außerdem haben wir gesehen, dass das Denken zwar die metaphysische Grundfrage stellen kann, womit es ihr in gewisser Weise vorausliegt und enthoben ist, es ihr andererseits aber nie ganz entkommt. Der denkende Mensch, der die Frage stellt, ist selbst ein anfängliches Seiendes, das auch nicht sein kann.¹⁴² Das *id quo*, das alles Seiende übersteigt, übersteigt „auch den Denkenden, der das Seiende als nicht seiend zu denken vermag.“¹⁴³ Unser Denken ist endlich, weil es das Denken eines endlichen Menschen ist. Nicht nur endet es mit uns, es ist auch in dem, was es denkt, nicht unendlich. Und dennoch haben wir gesehen, dass es – wenn auch nicht alles wissen – so doch alles befragen kann, dass wir in einem Allbezug zum Seienden stehen, dass es kein Jenseits des Denkens gibt. Die Behauptung einer Grenze der Reichweite unseres Denkens bedeutet einen performativen Selbstwiderspruch, weil darin schon eine Aussage über das Jenseits dieser Grenze getroffen wird, dieses also irgendwie dem Denken gelichtet sein muss.

Unser Denken ist auch insofern endlich als es *Empfänger* der metaphysischen Grundfrage ist, es ist kein allwissendes und kein allmächtig setzendes Denken, sondern ein *fragendes*. Es kann sich dabei seine Fragen noch nicht einmal frei wählen, sondern findet sich in der Fraglichkeit des Seienden im Ganzen vor. Genaugenommen stellt nicht unser Denken die metaphysische Grundfrage, sondern die Grundfrage stellt *sich* unserem Denken. Es ist auch Teil seiner Endlichkeit, dass es als nicht setzendes Denken in seinen Urteilen keine Wahrheit setzt, sondern seine Urteile unter einem Maßstab stehen, der außerhalb seiner selbst liegt.¹⁴⁴ Das Denken transzendiert zwar das Seiende und die ihm zugehörigen Unterscheidungen, aber es wird dabei „seinerseits noch transzendiert“¹⁴⁵. Und dennoch haben wir zugleich festgestellt, dass das Denken über unseren eigenen und damit auch seinen Anfang hinausgeht, dass es seine eigene Endlichkeit transzendiert, indem es beim Gedanken an diese zugleich Unendlichkeit mitdenkt und verstanden haben muss. Wir

¹⁴² Pöltner schreibt dazu: „Vom Seienden als solchen – und damit auch von dem, der dies denkt! – gilt, dass es als nichtseiend gedacht werden kann.“ (1982a, 443).

¹⁴³ Pöltner 1982a, 443.

¹⁴⁴ Es ist dabei, so Pöltner, immer „der Frage ausgesetzt, ob es das Seiende auch in Wahrheit gedacht hat, d. h. das Denken steht unter dem Anspruch eines Maßgrundes.“ (1982a, 436).

¹⁴⁵ Pöltner 1982a, 436.

haben gesehen, dass es Anfang und Anfangslosigkeit, Sein und Nicht-Sein als Unterschied denkt und somit umfassen haben muss. Schließlich kann es Seiendes als solches denken. Wie kann es das aber, wie kann es Sein denken, wenn Sein doch nie Gegenstand einer empirischen Erfahrung sein kann? Wie kann dem Denken das Seiende im Ganzen gelichtet sein, so dass es dieses in der metaphysischen Grundfrage befragen kann – wo es doch zugleich selbst infrage gestellt ist?¹⁴⁶ Was erlaubt es unserem individuellen Denken über seinen Anfang hinauszugehen, was erlaubt es ihm – trotz seiner eigenen Begrenztheit – Begrenzung und damit Unbegrenztheit zu denken?

Wir sehen, dass das Denken zwei Seiten an sich hat: Es ist endlich, denn sonst müsste es nicht fragen, wäre setzendes statt fragendes Denken; gleichzeitig ist es unendlich, denn es kann nach schlechthin allem fragen, nichts ist seinem Fragen-können entzogen. Wie kann es sich aber auf alles beziehen, so dass es in einem Allbezug des Seienden steht? Woher das Moment der Unendlichkeit an unserem endlichen Denken? Die Antwort muss jenseits der Endlichkeit unseres individuellen Denkens liegen.

Das Woher der Möglichkeit unseres Denkens, das Seiende zu befragen, das Woher unseres Denken-Könnens kann freilich selbst kein Denfreies sein. Unser Denken, das sich als abgründig erfährt, kann sich nicht als Resultat vernunftloser Prozesse begreifen.¹⁴⁷ Wenn unser Denken alles Seiende transzendiert, sich also nicht von diesem her erklären kann, es zugleich aber selbst endlich ist, wobei es in dieser Einsicht auch sich selbst transzendiert, stellt sich die Frage, woher es die Möglichkeit dazu hat. Einerseits kann das Denken sich nicht als von außerhalb seiner selbst, sich nicht als von einem ihm als Denken Fremden herkommend denken, wir haben ja gesagt, dass es über einem Abgrund schwebt, andererseits kann es als endliches seine Selbsttranszendenz auch nicht rein aus sich selbst begründen.

Seine eigene Endlichkeit ebenso wie die Endlichkeit alles Seienden zwingen das Denken, einen anderen Ursprung für den Zug der Unendlichkeit, den es zweifellos in sich vorfindet, zu suchen. Aber wo soll das Denken suchen, wenn der Ursprung nicht außerhalb seiner selbst liegen kann, da dieser ihm das Transzendieren alles anderen ermöglicht, ihm auch

¹⁴⁶ Pöltner stellt die Frage folgendermaßen: „Was muss schon mit-gegenwärtig sein, woraufhin müssen wir uns als Denkende schon überstiegen haben, damit Seiendes sich als nicht seiend zu denken geben kann?“ (1982a, 443).

¹⁴⁷ Der an dieser Stelle gerne eingesetzte Begriff der „Emergenz“ bezeichnet bestenfalls etwas, erklärt aber nichts.

das Transzendieren seiner selbst ermöglicht, es zugleich aber auch transzendiert? Das Denken ist mit seinem Woher identisch, denn es findet dieses Woher nirgendwo anders als in sich selbst vor und transzendiert sich selbst zusammen mit diesem Woher, gleichzeitig ist es von seinem Woher verschieden, denn es wird von diesem transzendiert und merkt, dass seine eigene Fähigkeit zur Transzendenz des Seienden und zur Selbsttranszendenz nicht aus ihm selbst kommt, sondern etwas ist, das ihm von woanders her *zukommt*. Das Denken findet in sich den Grund seiner selbst und seiner Möglichkeiten, der es das sein lässt, was es ist, sofern es das Moment der Unendlichkeit an sich hat, der aber nicht identisch mit ihm ist, sofern es als individuelles endlich ist. Das Denken des Menschen weiß sich zu seinem Ursprung also sowohl im Verhältnis der Einheit als auch der Verschiedenheit, beide Aspekte bilden hier eine Einheit – Hegelisch gesprochen: das Denken findet in sich die Identität von Identität und Nichtidentität. Das Denken des individuellen Menschen findet in sich selbst etwas vor, das größer ist als es selbst, das ihm als endlichem Denken die Fähigkeit gibt, sich und alles andere zu transzendieren. Dieses, was das Denken in sich vorfindet, ist der Grund dafür, dass es als individuelles Denken zwar von der metaphysischen Grundfrage selbst infrage gestellt ist, zugleich aber der Frage in gewisser Weise enthoben ist, insofern es die Frage stellt und so alles Befragte transzendiert und auch über seine eigene Endlichkeit hinaus ist.

Das Denken weiß, dass diese seine Frage auch nach seinem eigenen Ende nicht an Gültigkeit verliert oder verschwindet und nicht von ihm als individuellem Denken eines konkreten Menschen abhängt. So erfährt sich das Denken als aufgespannt zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, beide Seiten gehören zu ihm. Während es die Endlichkeit in sich findet, stellt sich die Frage nach dem Woher der Unendlichkeit, die einerseits nicht von außerhalb seiner selbst kommen kann, die andererseits aber mehr ist als es selbst, insofern es auch ein endliches ist.

Das Woher des individuellen Denkens ist die *Vernunft*. Der Mensch hat die Möglichkeit des Denkens, insofern er ein Vernunftwesen ist. Was aber ist der Unterschied zwischen Denken und Vernunft, wenn es sich hier nicht um eine Wortspielerei handeln soll? Das Denken ist das des je konkreten Menschen und als solches endlich. Die Vernunft ist etwas, das nicht als Pluralität gedacht werden kann, sondern als nur *eine*, an der die einzelnen denkenden

Menschen teilhaben.¹⁴⁸ Was die vielen Menschen denken lässt und sie im Denken übereinkommen lässt, was den vielen Menschen die jeweils selben Grundfragen vorlegt und es ihnen ermöglicht, sich darüber sinnvoll auszutauschen, Argumente einzusehen und überhaupt zu denken, dass sie über das selbe Thema sprechen, kann selbst nicht ein Vielfaches sein. Die allgemeine Vernunft ermöglicht dieses Übereinkommen verschiedener denkender Menschen, weil in ihr alle Menschen immer schon übereingekommen sind – eine Theorie radikaler Einzelheit des Denkens scheitert am Problem der Intersubjektivität. Ohne vorgängiges Übereingekommensein wäre keine Übereinkunft möglich. Weder im Bereich der politischen Philosophie noch der Sprachphilosophie lässt sich eine Konventionstheorie aufstellen, ohne dass diese heimlich voraussetzt, was sie zu begründen vorgibt.

Was es dem Menschen gestattet, sein eigenes Denken zu transzendieren und über das Denken des Menschen im Allgemeinen zu sprechen, kann nicht wieder spezifisch dem einzelnen Menschen zugehören. Und wer Aussagen über die Wirklichkeit macht, muss davon ausgehen, dass es *einen* Bezug zur Wirklichkeit gibt, den alle Menschen diesseits ihrer Individualität teilen.¹⁴⁹ Das individuelle Denken muss von einer überindividuellen Vernunft ausgehen, es kann sich selbst nicht als unverbundenes einzelnes denken. Diese Vernunft ermöglicht es dem Denken, Urteile über das Seiende abzugeben, und ist zugleich Maßstab der Wahrheit dieser Urteile. Diese Urteile sind dann wahr oder falsch, aber sie sind es für alle Denkenden, nicht nur für den jeweils konkret Urteilenden. Die Wahrheit und Falschheit des Urteils bleibt auch bestehen, wenn das individuelle Denken eines Menschen, der das Urteil ausgesprochen hat, nicht mehr ist. Indem das Denken merkt, dass die Wahrheit seiner Urteile nicht von seinem eigenen Fortbestand abhängt, erfährt es diese Wahrheit als durch ein *größeres* Denken, das seine eigene Endlichkeit umgreift und überflügelt, ermöglicht und in diesem größeren Denken aufgehoben. Weil das endliche Denken das Woher seiner eigensten Möglichkeit weder aus dem von ihm gedachten und befragten Seienden noch aus seiner eigenen Endlichkeit herleiten kann, wird es auf die Vernunft als seinem eigenen Grund gestoßen.

¹⁴⁸ Rein terminologisch ließe sich, anstatt von Denken und Vernunft, auch von individueller und allgemeiner Vernunft sprechen. Die Sachfrage bleibt dabei dieselbe. Hier ist mit „Vernunft“ die allgemeine gemeint.

¹⁴⁹ Freilich ist auch eine Behauptung über die radikale Perspektivität der Wirklichkeit, sofern sie mit einem allgemeinen Wahrheitsanspruch erhoben wird, eine Aussage über die Wirklichkeit „an sich“, die mehr als bloß perspektivisch sein will.

Die Vernunft ist nun keine freischwebende Substanz neben dem Denken, sondern als Grund und Ursprung des Denkens nur in diesem. Zwar ist sie mehr als das endliche Denken des einzelnen Menschen, aber sie ist und zeigt sich nur, indem sie sich als die Möglichkeit des Denkens dem Menschen zuspielt. Wir haben mehrfach gesehen, dass das Denken in der Not seiner eigenen Abgründigkeit vor etwas zu stehen kommt, das nicht etwas anderes als es selbst ist, nicht ein Außerhalb seiner selbst, und das doch größer ist als es selbst, das es in seiner Endlichkeit transzendiert und ihm die Möglichkeit gibt, sich selbst und das Seiende im Ganzen zu transzendieren. Während das *id quo* nicht das individuelle Denken sein kann, ist das Woher dieses Denkens, das ihm das Moment der Unendlichkeit verleiht, das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Und während das Denken mit Blick auf seine Endlichkeit und Individualität sein eigenes Nicht-Sein sehr wohl denken kann, denn als individuelles ist es einmal nicht dagewesen und wird einmal nicht mehr sein, kann es von seinem eigenen Ursprung, der es ihm erlaubt, das eigene Nicht-Sein zu denken, überhaupt Sein und Nicht-Sein zu denken, nicht denken, dass er auch nicht sein kann.

Die Vernunft macht das Denken zu dem, was es ist, denn als individuelles hat das Denken Möglichkeiten – seinen Allbezug, die Lichtung des Seienden im Ganzen, also seinen Seinsbezug – die es niemals aus sich selbst und noch viel weniger empirisch erworben haben kann. Der Seinsbezug, der Voraussetzung für das Denken der besprochenen Unterscheidungen von Ausgedachtheit, Wirklichkeit, Sein, Nicht-Sein, Notwendigkeit, Möglichkeit etc ist, ist zugleich Voraussetzung für *alle* Denkvollzüge. *Jedes* Denken ist nur möglich, weil der Mensch weiß, was Wirklichkeit bedeutet, weil er Mögliches, Wirkliches, Materielles, Immaterielles, Gedachtes, bloß Ausgedachtes verstehen und von einander unterscheiden kann. Und selbstverständlich hat der Mensch das nicht in seiner Kindheit gelernt, sondern ist dieses Verstehen Voraussetzung jedes Lernens, jedes alltäglichen Bezugs in der Welt. Das Woher dieses Verstehens, das Woher dieser Möglichkeit ist freilich größer als alles dadurch Ermöglichte – und das Woher des Unterscheidenkönnens von logisch und real unterliegt dieser Unterscheidung nicht. Die Vernunft ist deswegen das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, weil jedes Gedachte ein begrenzter Inhalt ist, während die Vernunft das Denken begrenzter Inhalte, Denken überhaupt erst ermöglicht. So findet der Mensch im „Kämmerlein seines Geistes“, in seinem eigenen begrenzten Denken das vor, das sein Denken übersteigt und ermöglicht, das als Ermöglichendes aber in keinem Denkvorgang negiert oder übertroffen werden kann, das eben nicht einmal als nichtseiend gedacht werden kann.

VII. Kants Widerlegung des „ontologischen Gottesbeweises“

Kant unterzieht den „ontologischen Gottesbeweis“, nachdem er ihm diesen Namen gegeben hat,¹⁵⁰ einer ebenso radikalen wie luziden Kritik.¹⁵¹ Diese Kritik richtet sich bekanntlich nicht gegen das ursprüngliche Argument Anselms, sondern hat das Argument in seiner neuzeitlichen Form, die es insbesondere durch Descartes erhalten hat, zur Grundlage.¹⁵² Zwischen Descartes und Kant liegt eine umfangreiche Geschichte zustimmender Rezeption, Ablehnung und Modifikation. Besonders die neuzeitliche Aufspaltung in zwei Beweise, wobei Gott einmal als *ens perfectissimum* und einmal als *ens necessarium* zum Ausgangspunkt genommen wird, fällt auf. Henrich weist darauf hin, dass Kant nicht nur das ontologische Argument so übernahm, wie er es zu seiner Zeit vorfand, sondern auch die Einwände, derer er sich bediente, zumindest in Grundzügen schon vor ihm entwickelt worden waren.¹⁵³ Auch aus diesem Grund lohnt eine Besichtigung der Kantischen Zurückweisung, ist sie doch für die üblichen Vorbringen gegen Anselm – bzw. dessen neuzeitliche Verfälschung – exemplarisch und wiederholt die Einwände vieler Autoren mit größter Klarheit, weswegen sie sich als Referenzpunkt für eine ganze Art und Tradition Anselm zu rezipieren und zu widerlegen besonders eignet.

Die Frage nach logischer und realer Notwendigkeit

Quasi als Vorfrage zum Kern seiner Widerlegung setzt Kant sich mit der Frage nach einem „absolutnotwendigen“ bzw. „schlechterdingsnotwendigen“ Wesen auseinander. Dieses soll aus dem analytischen Zusammenhang von Subjekt und Prädikat resultieren, sofern das Prädikat das des Daseins ist. Es geht dabei um die Frage nach dem allgemeinen Verhältnis von Subjekt und Prädikat und insbesondere um die Unterscheidung von logischer und

¹⁵⁰ Vgl. Röd 2009, 132; Henrich 1967, 1.

¹⁵¹ Bekanntlich hat Kant sich schon in seiner vorkritischen Zeit mit dem ontologischen Gottesbeweis auseinandergesetzt, insbesondere in seiner Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Die vorliegende Arbeit konzentriert sich aber auf seine Ausführungen in seinem Hauptwerk, ist doch dieses für die leitende Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik und dem Verhältnis von Sein und Denken von besonderer Bedeutung. Es soll hier keine Rezeptionsgeschichte nachgezeichnet, sondern eben die sich in der *KrV* findende zugespitzte Gegenposition zu Anselm bzw. zu dem, was als Anselms Argument in der Neuzeit ausgegeben wurde, exemplarisch entfaltet werden. Seitenangaben ohne Werkangabe beziehen sich immer auf die *KrV*.

¹⁵² Diese philosophiehistorische Bemerkung ist angesichts der verbreiteten Meinung, Kant hätte Anselms Argument endgültig widerlegt, wobei die neuzeitliche Umformung, sofern sie überhaupt anerkannt und thematisiert wird, als Klarifikation und Verbesserung des ursprünglichen Arguments gilt, keineswegs überflüssig.

¹⁵³ Vgl. Henrich 1967, 132 ff, insbes 138.

realer Sphäre. Kant stellt seine eigene Rekonstruktion des Arguments eines „schlechterdingsnotwendigen“ Wesens so vor:

Gleichwohl hat diese logische Notwendigkeit [zwischen Subjekt und Prädikat im analytischen Urteil; M.B.] eine so große Macht ihrer Illusion bewiesen, dass, indem man sich einen Begriff a priori von einem Ding gemacht hatte, der so gestellet war, dass man seiner Meinung nach das Dasein mit in seinen Umfang begriff, man daraus glaubte sicher schließen zu können, dass, weil dem Objekt dieses Begriffs das Dasein notwendig zukommt, d. i. unter der Bedingung, dass ich dieses Ding als gegeben (existierend) setze, auch sein Dasein notwendig (nach der Regel der Identität) gesetzt werde, und dieses Wesen daher selbst schlechterdings notwendig sei, weil sein Dasein in einem nach Belieben angenommenen Begriffe und unter der Bedingung, dass ich den Gegenstand desselben setze, mit gedacht wird. (B 622)

Kant weist aber sogleich darauf hin, dass auch die logische Notwendigkeit eines Prädikats in einem Subjekt, also ein analytischer Zusammenhang nichts über den ontologischen Status des Subjekts oder des Prädikats aussagt. Deren logische Zusammengehörigkeit, so Kant, ermögliche keinen Schluss auf ihre reale Vorhandenheit:

Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile aber ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen. Denn die absolute Notwendigkeit des Urteils ist nur eine bedingte Notwendigkeit der Sache, oder des Prädikats im Urteile. Der vorige Satz sagte nicht, dass drei Winkel schlechterdings notwendig sein, sondern, unter der Bedingung, dass ein Triangel da ist, (gegeben ist) sind auch drei Winkel (in ihm) notwendiger Weise da. (B 621 f)

Man dürfe aus der logischen Notwendigkeit eines Prädikats mit Blick auf ein Subjekt, also aus der Analytizität eines Urteils, nicht die reale Notwendigkeit des Prädikats folgern, diese sei stets durch das faktische Vorkommen des Subjekts bedingt. Das gilt für jede (analytische) Verbindung von Subjekt und Prädikat, also auch dann, wenn dieses notwendige Prädikat das Dasein ist.

Kant wendet sich also gegen die Argumentation, die er hinter dem Begriff des „absolutnotwendigen Wesens“ sieht, dass nämlich ein Widerspruch entstehen könnte, wenn die Existenz eines Subjekts verneint wird, dessen analytisches Prädikat doch das Dasein ist. Zwar sei es widersprüchlich, so Kant, ein Subjekt anzunehmen und dessen analytisches Prädikat aufzuheben. Würde aber das ganze Subjekt aufgehoben, dann könne kein Widerspruch entstehen: „Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend; aber den Triangel samt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch.“¹⁵⁴ Dass ein Dreieck, *wenn* es eines gibt, drei Winkel hat, ist schlechthin

¹⁵⁴ B 622.

notwendig – damit ist aber nichts darüber ausgesagt, *ob* es ein Dreieck und somit drei Winkel gibt. Aus der logischen Notwendigkeit, dass ein Dreieck drei Winkel hat, folgt nicht die reale Notwendigkeit, dass irgendwo in der Welt drei Winkel (in einer Figur) vorkommen. Diese kämen nur dann notwendig vor, wenn es ein Dreieck gibt. Ein Widerspruch kann immer nur zwischen einem Subjekt und einem Prädikat entstehen, nie aber aus einem Prädikat alleine. Wird nicht nur das Prädikat aufgehoben, sondern das ganze Subjekt, dann „ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte.“¹⁵⁵ Wer von Gott spricht, könne nicht seine Allmacht bestreiten, denn „Gott ist allmächtig“ sei ein analytischer Satz.¹⁵⁶ Aber nur, wenn es Gott gibt, dann ist er allmächtig, dann gibt es ein allmächtiges Subjekt. Wird aber das Dasein dieses Subjekts bestritten, „so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädikate gegeben; denn sie sind alle zusamt dem Subjekte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch.“¹⁵⁷ Aus der logischen Notwendigkeit eines Prädikats lässt sich also nicht auf sein reales Vorkommen schließen, welches allemal vom Dasein des Subjekts, dem das Prädikat zukommt, abhängig ist. Und für das Subjekt selbst folgt daraus schon gar keine Notwendigkeit, denn das Prädikat, auch das des Daseins ist jederzeit mit dem Subjekt aufgehoben. Das ist Kants Einwand gegen seine Rekonstruktion des Beweises eines notwendigen Wesens. An dieser Stelle ähnelt Kants Kritik dem siebenten Einwand Gaunilos.

Das „allerrealste Wesen“

Nach diesen allgemeinen Erwägungen wendet Kant sich dem zu, was er eigentlich als ontologischen Gottesbeweis versteht. Das eben Ausgeführte zu Subjekt und Prädikat und der Unterscheidung von logischer Notwendigkeit und realer Bedingtheit, soll, so versteht Kant die Proponenten des Arguments, für „einen und zwar nur diesen *Einen* Begriff“ nicht gelten, für den Begriff des „allerrealsten Wesens“.¹⁵⁸ Im Falle des Begriffs des „allerrealsten Wesens“ soll das „Nichtsein oder das Aufheben seines Gegenstandes in sich selbst widersprechend“¹⁵⁹ sein. Kant rekonstruiert den ontologischen Beweis folgendermaßen: Es sei von diesem Begriff des „allerrealsten Wesens“ auszugehen. Dieses Wesen sei logisch möglich, da der Begriff keinen Widerspruch enthält. Nun soll „unter aller Realität auch das

¹⁵⁵ B 622.

¹⁵⁶ Vgl. B 623.

¹⁵⁷ B 623.

¹⁵⁸ B 624.

¹⁵⁹ B 624.

Dasein mit begriffen“¹⁶⁰ sein. Würde man die Existenz dieses Dings nun bestreiten, wäre das ein logischer Widerspruch, denn das Dasein soll ja untrennbar zum Begriff gehören.¹⁶¹ „Gott ist“ wäre dann ebenso ein analytischer Satz, wie dass ein Dreieck drei Winkel hat.¹⁶² Genauso wenig wie von einem Dreieck widerspruchsfrei gesagt werden kann, dass es nicht drei Winkel hat, könnte von Gott gesagt werden, dass er nicht ist. Wer den Begriff „Gott“ recht versteht, müsse daraus analytisch sein Dasein folgern, dieses sei Inhalt des Begriffs.

Zwar würde Kants voriger Einwand auch an dieser Stelle greifen, Kant verschiebt aber für seine folgende Widerlegung die Akzentsetzung. Stand vorher die Stellung des Prädikats in Bezug auf ein Subjekt und die Abgrenzung des Logischen vom Realen im Vordergrund, wendet Kant sich nun der Frage zu, was ein reales Prädikat sein kann bzw. der Frage nach der Bedeutung des Seins. Deswegen gesteht er diesem „Einen Begriff“ vorerst eine Sonderrolle zu, obgleich auch sein vorheriger Einwand schon mit dem Begriff eines Wesens einsetzte, der auch „das Dasein mit in seinen Umfang“¹⁶³ enthielt. In der vorherigen Widerlegung waren die Beispiele des Dreiecks und der Allmacht Gottes aber nicht so gewählt, dass sie sich mit der besonderen Bedeutung des Daseins als Prädikat auseinandersetzten. Es ging vorher allgemein um analytische Urteile und die Bedeutung von notwendigen Prädikaten. Jene Widerlegung kommt also auch jetzt zum Tragen, wenn man das Dasein als (reales) Prädikat auffasst. Aber Kant wendet sich nun der Frage zu, ob das Dasein überhaupt eine sachhaltige Eigenschaft sein kann. Für den Fall des „allerrealsten Wesens“ will er deswegen vorerst eine Ausnahme zulassen, er gesteht ihm eine Sonderrolle zu, die die vorherigen „allgemeine[n] Schlüsse (deren sich kein Mensch weigern kann)“¹⁶⁴ außer Kraft zu setzen scheint.

Kants Zurückweisung ist deutlich: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.“¹⁶⁵ Das Dasein ist keine *res*, kein Sachgehalt, der einem Ding zukommen kann, Dasein ist vielmehr die Position

¹⁶⁰ B 624.

¹⁶¹ „Also liegt das Dasein in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird dieses Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist.“ (B 624 f).

¹⁶² Vgl. B 622. Der Vergleich mit einem Dreieck geht bekanntlich auf Descartes zurück, für den Gottes Dasein ebenso aus dem Begriffe folgt wie der Begriff des Dreiecks eine Winkelsumme von 180° impliziert: „Achte ich indessen sorgfältiger darauf, so wird es offenbar, dass sich das Dasein von der Wesenheit Gottes ebensowenig trennen lässt, wie von der Wesenheit des Dreiecks, dass die Größe seiner drei Winkel zwei rechte beträgt...“ (*Meditationes* V, Absatz 8).

¹⁶³ B 622.

¹⁶⁴ B 624.

¹⁶⁵ B 626.

eines Dinges mit all seinen Sachgehalten. Anders formuliert: Sein ist keine Eigenschaft wie „groß“ oder „braun“, die einem Subjekt, etwa einem Hund, zukommt, sondern die Position eines großen, braunen Hundes, der anstatt nur möglich zu sein, wirklich ist.¹⁶⁶ Bestimmungen wie „groß“ und „braun“ kommen zum Begriff des Subjekts hinzu und erweitern ihn. Sein macht aus einem Begriff aber nicht ein Mehr, sondern setzt diesen Begriff mit all seinen Bestimmungen als wirklich. Wer sagt „Gott ist“, setzt „kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit all seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff.“¹⁶⁷ Wäre es anders, dann wäre der wirkliche Gegenstand immer *mehr* – und das heißt: inhaltlich etwas anderes – als der gedachte, dann wäre er aber nie die Verwirklichung dieses Gedachten, sondern würde es sich stets um zwei verschiedene Begriffe handeln. Das Dasein ist keine weitere Bestimmtheit, es erlaubt keinen Schluss auf das Vorhandensein oder Fehlen anderer Bestimmtheiten, es ist lediglich eine Seinsmodalität. Es ist die „Position“ eines Dinges mit all seinen Bestimmtheiten, es bedeutet den ontologischen Status der Wirklichkeit eines Möglichen. Der Begriff, der der Möglichkeit angehört, insofern er nicht widersprüchlich ist, hat als vorhandener Gegenstand die Position der Wirklichkeit – diese hat er mit allen realen Prädikaten, mit keinem mehr oder weniger. Sonst wäre er nicht der Gegenstand dieses Begriffs. Kant bringt das mit dem Beispiel der hundert Taler auf den Punkt:

Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn, da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Falle dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. (B 627)

Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädikate ich will, (selbst in der durchgängigen Bestimmung) denke, so kommt dadurch, dass ich noch hinzusetze, dieses Ding ist, nicht das mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existieren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, dass gerade der Gegenstand meines Begriffs existiere. (B 628)

¹⁶⁶ Schon in der transzendentalen Analytik schreibt Kant: „Die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich: dass sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloß möglich, oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch notwendig sei? Hierdurch werden keine Bestimmungen mehr im Objekte selbst gedacht, sondern es fragt sich nur, wie er sich (samt allen seinen Bestimmungen) zum Verstande und dessen empirischen Gebrauche, zur empirischen Urteilskraft, und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte?“ (B 266).

¹⁶⁷ B 627.

Egal welches Wesen man sich denkt, ob eines, dem noch Eigenschaften fehlen, oder eines, das als „allerrealstes“ gar keinen Mangel hat, es bleibt in jedem Fall eine offene „Frage, ob es existierte, oder nicht.“¹⁶⁸

Zugleich wendet Kant sich gegen die Auffassung, dass es sich bei der Feststellung der Wirklichkeit jemals um ein analytisches Urteil handeln könne, Existenzaussagen seien immer synthetisch. Ansonsten wäre „entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber“ oder es handelte sich um eine „elende Tautologie“, denn dann hat man „ein Dasein, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt, und alsdenn das Dasein dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen“.¹⁶⁹ Soll nicht schon der Begriff eines Dinges das Ding selber sein, womit sich die Unterscheidung von (gedachtem) Begriff und (wirklichem) Gegenstand erübrigen würde, dann könnte eine Existenzaussage nur insofern analytisch sein, als man das voraussetzt, was man zu deduzieren vorgibt – *petitio principii*.¹⁷⁰ Vielmehr gilt, dass der wirkliche Gegenstand – wenn auch nicht dem Inhalt nach – etwas anderes ist als der gedachte Begriff, wie Kant plausibel zeigt: „Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem bloßen Begriffe derselben, (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe [...] synthetisch hinzu, ohne dass, durch dieses Sein außerhalb meinem Begriffe, diese gedachte hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden.“¹⁷¹ Zwar unterscheiden sich hundert wirkliche Taler ihrem *Wesen* nach nicht von hundert gedachten, aber das Wissen, dass ich in meiner Tasche wirklich hundert Taler habe, kann ich nie analytisch aus dem reinen Begriff der hundert Taler gewinnen. Mit diesem Wissen kommt zum Begriff etwas hinzu, zwar keine inhaltliche Bestimmung, aber dennoch etwas, das nicht in ihm drinsteckt. Wenn Existenzaussagen aber nicht analytisch sind, sondern synthetisch, dann ist ausgeschlossen, dass durch die Verneinung der Existenz jemals ein Widerspruch entstehen kann, denn dieser entsteht nur bei der Aufhebung eines analytischen Prädikats in Bezug auf das Subjekt.¹⁷²

¹⁶⁸ B 628.

¹⁶⁹ B 625.

¹⁷⁰ „Denn, wenn ihr auch alles Setzen (unbestimmt was ihr setzt) Realität nennt, so habt ihr das Ding schon mit allen seinen Prädikaten im Begriffe des Subjekts gesetzt und als wirklich angenommen, und im Prädikate wiederholt ihr es nur.“ (B 625 f).

¹⁷¹ B 627.

¹⁷² „Gesteht ihr dagegen, wie es billigermaßen jeder Vernünftige gestehen muss, dass ein jeder Existenzialsatz synthetisch sei, wie wollet ihr denn behaupten, dass das Prädikat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse? da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigentümlich zukommt.“ (B 626).

Damit hat Kant dreierlei festgestellt: 1. Auch ein analytisches Prädikat kann aufgehoben werden; wenn es mitsamt dem Subjekt aufgehoben wird, entsteht kein Widerspruch. Das würde auch für ein „schlechterdingsnotwendiges“ Wesen gelten, von dem das Dasein analytisch ausgesagt werden soll. 2. Die Existenzaussage ist aber nie ein analytisches, sondern stets ein synthetisches Urteil; durch ihre Verneinung entsteht nie ein Widerspruch zum Subjekt. 3. Das Dasein ist zwar als synthetische Aussage ein Prädikat, aber kein reales Prädikat; durch es wird dem Begriff keine Sachhaltigkeit hinzugefügt; es ist keine Eigenschaft, sondern die Position eines Dings mit Eigenschaften. Die zweite und noch mehr die dritte Feststellung sind der Kern dessen, was als Kants Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises berühmt geworden ist. Sie liegen auch der ersten Widerlegung noch voraus, weil sie deren Voraussetzung, das Dasein gehöre analytisch dem Begriff des Wesens zu, widerlegen.

Das Problem liegt für Kant darin, dass es sich bei Gott, wie er einräumt, um keinen sinnlich gegebenen Gegenstand handelt. Gegenstände der Sinne können als existierend beurteilt werden, weil sie in der Wahrnehmung vorkommen. Weil Dasein aber kein reales Prädikat eines Begriffs ist, kann es auch nicht durch Begriffsanalyse erkannt werden: „Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen.“¹⁷³ Bei Gegenständen der Erfahrung geht man aus dem Begriff heraus, indem man sich an „Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen“¹⁷⁴ hält. Für „Objekte des reinen Denkens“ ist das aber keine Möglichkeit, weil sie nicht sinnlich gegeben sind. Weil ihr Dasein daher „gänzlich a priori erkannt werden müsste“, gibt es für sie „gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen“.¹⁷⁵ Kant schließt zwar nicht die Möglichkeit aus, dass etwas existiert, das uns nicht in der Erfahrung gegeben ist, wir haben aber keine Möglichkeit, diese Existenz zu erkennen, und schon gar kein Recht, sie zu behaupten, denn „unser Bewusstsein aller Existenz [...] gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.“¹⁷⁶ Weil wir nur durch sinnliche Erfahrung auf Existenz stoßen können, liegt für Kant jede Existenzbehauptung über etwas, das uns nicht in der Wahrnehmung gegeben sein kann, jenseits der Grenze gesicherter Erkenntnis. Will man Existenz ohne sinnliche Erfahrung „durch die reine Kategorie allein denken, so ist kein

¹⁷³ B 629.

¹⁷⁴ B 629.

¹⁷⁵ B 629.

¹⁷⁶ B 629.

Wunder, dass wir kein Merkmal angeben können, sie von der bloßen Möglichkeit zu unterscheiden.“¹⁷⁷ Das Kriterium für Existenz und Nichtexistenz gibt für Kant allemal die sinnliche Erfahrung ab, wer bereit ist, auf sie zu verzichten, hat selbst keine Möglichkeit mehr, den möglichen Begriff vom wirklichen Gegenstand zu unterscheiden. Und weil Gott von vornherein nicht ein solches Objekt ist, dessen Erkenntnis a posteriori möglich ist, neigt man dazu, seinen Begriff mit seiner Wirklichkeit zu verwechseln.¹⁷⁸ Dass wir einen Begriff von etwas haben, sagt nur, dass dieses „mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt als einstimmig“¹⁷⁹ gedacht werden kann – ohne sinnliche Erfahrung lässt sich daraus aber kein Dasein ableiten.

Der ontologische Gottesbeweis scheitert für Kant also an zumindest zwei Stellen. Erstens ist Dasein kein reales Prädikat, das einem Wesen zukommen könnte. Wer ein allerrealstes Wesen denkt und aus der Umfassendheit seiner Eigenschaften die Existenz mit dem Argument ableiten möchte, dass das Dasein eine Eigenschaft wäre und man es im Falle der Existenzbestreitung nicht mit dem Wesen zu tun hätte, dem alle Eigenschaften bzw. Vollkommenheiten zukommen, der begeht den Fehler, dass er die Position eines Dinges mit einer Eigenschaft des Dinges verwechselt. Diese Umdeutung des Seins in eine sachhaltige Eigenschaft wie „braun“, „groß“ oder „gut“, die einem Wesen zukommen soll, das *per definitionem* alle Eigenschaften besitzt, ist die Sollbruchstelle des Arguments, wie es seit Descartes im Umlauf ist.¹⁸⁰ Zweitens scheitert das Unterfangen eines Beweises a priori für Kant daran, dass Existenzaussagen immer nur synthetisch der Erfahrung entnommen werden können. Erfahrung heißt für Kant sinnliche Erfahrung, Gott ist aber kein sinnlich gegebener Gegenstand. Aus diesem Grund muss jeder Existenzbeweis Gottes scheitern. Und so kann Kant schlussfolgern:

Es ist also an dem so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise, vom Dasein eines höchsten Wesens, aus Begriffen, alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte. (B 630)

¹⁷⁷ B 629.

¹⁷⁸ „Wäre von einem Gegenstande der Sinne die Rede, so würde ich die Existenz des Dinges mit dem bloßen Begriffe des Dinges nicht verwechseln können.“ (B 628).

¹⁷⁹ B 628.

¹⁸⁰ Genaugenommen gibt es einen Unterschied zwischen dem Wesen, das (nur) alle *Vollkommenheiten* in sich vereinigt (*ens perfectissimum*), wie Descartes es zugrundelegt, und einem Wesen, dem überhaupt alle *Eigenschaften* (*ens realissimum*) zukommen, wie Kant es als Vernunftidee vorstellt, die mit Blick auf die durchgängige Bestimmung aller endlichen Dinge notwendig gedacht wird. Für die Vorgangsweise Kants ist diese Unterscheidung aber irrelevant, da das Dasein weder eine Eigenschaft noch eine Vollkommenheit ist.

VIII. Die Voraussetzungen von Kants Widerlegung

So folgerichtig Kants Widerlegung ist, so voraussetzungsreich ist sie. Voraussetzungen sind nicht per se schädlich, sie können es aber sein, wenn sie unreflektiert und so in der falschen Annahme angeblicher „Objektivität“, „Evidenz“ oder Voraussetzungslosigkeit mitgeschleppt werden. Es ist gerade die Aufgabe der Philosophie, nicht explizit ausgewiesene Voraussetzungen aufzudecken und diese mit Blick auf den phänomenalen Bestand kritisch auf ihre Sachangemessenheit hin zu befragen.

Gott als Wesen

Gleich zu Beginn fällt auf, dass bei Kant nicht mehr vom *id quo* die Rede ist, sondern von einem allerrealsten Wesen, einem schlechterdingsnotwendigen Wesen und an anderer Stelle von einem *ens originarium*, *ens summum* und *ens entium*.¹⁸¹ Dies ist Kant nicht vorzuwerfen, folgt er darin doch nur den Umformungen, die seit Descartes das Argument Anselms verzerrt haben. Für die Widerlegung ist dieser Unterschied aber sehr wichtig, weil sich offensichtlich der Gegenstand derselben ändert. Während Anselm über Gott nicht mehr sagt als dass er das ist, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, geht der neuzeitliche ontologische Gottesbeweis schon von einem Wesen aus, einem *ens*, einem Seienden. So bleibt jedes Eingeständnis, bei Gott handle es sich nicht um einen Gegenstand, der sinnlich gegeben sein kann, gewissermaßen leer, denn letztlich bleibt ein Seiendes ein Seiendes, auch wenn es das höchste (*summum*) oder ursprüngliche (*originarium*) ist. Es bleibt, was schon ausführlich besprochen wurde, das erste oder oberste einer Reihe. Als solches ist es von dem Aufgereihten nicht grundsätzlich verschieden. Zudem ist es für seine Position vom Gereihten abhängig, zu diesem relativ und nicht absolut.

Dieser Vorbegriff eines Wesens, das – wenn auch noch so großartig – doch mit dem Maßstab des übrigen Seienden gemessen wird, ist aber nicht nur unangebracht, wenn man von Gott spricht, weil er einer phänomenalen Analyse dessen, was Menschen als *heilig* erfahren, nicht standhält, er ist auch deutlich von dem unterschieden, was Anselm in seinen Ausführungen beschreibt. Wie schon bei Gaunilo bleibt auch bei Kant das Zugeständnis, Gott sei doch prinzipiell anders als alles Seiende, mit dem wir es zu tun haben, ein Lippenbekenntnis. Unter der Hand wird Gott doch wie ein Gegenstand behandelt, wenn

¹⁸¹ Vgl. B 606 f.

man ihn als Wesen ansetzt und dann nach dem selben Schema auf seine Existenzmöglichkeit hin abklopft wie man das bei allem tun kann, das sich (widerspruchsfrei) ausdenken lässt. Anselm hält sich davon fern, von einem Wesen oder sonst etwas zu sprechen, das irgendeine Ähnlichkeit mit dem endlich Seienden nahelegt. Stattdessen spricht er, ohne nähere Bestimmung,¹⁸² nur von einem *id quo*, das sich, wie wir gesehen haben, von allem anderen *grundsätzlich* unterscheidet. Das übersehen seine Kritiker regelmäßig. Insofern liegt Kants Vergleich Gottes mit hundert Talern auf einer Linie mit Gaunilos Verweis auf eine Insel.¹⁸³

Anstatt einen Existenzbeweis eines Wesens zu führen, macht Anselm uns, wie wir gesehen haben, auf die Weite des Denkens aufmerksam. Er verweist auf das Geschehen, das sich beim Fragen nach Gedachtem, Wirklichem, Seiendem und Nichtseiendem ereignet. Diesen Prozess, den Anselm uns immer wieder vor Augen führt, übersieht Kant, weil die Frage für ihn von vornherein auf einen Existenzbeweis eines Wesens enggeführt ist. Die Weite des Denkens, die Anselm uns zeigt, reduziert Kant gewissermaßen auf die Enge der sinnlichen Wahrnehmung. Voraussetzung dafür ist eben der kritiklos übernommene Gottesbegriff. Folgerichtig fragt Kant auch beim höchsten und allerrealsten Wesen nach seinem Vorkommen in der Welt. Genau diese Frage, das hat Anselm gegenüber Gaunilo klar gemacht, lässt sich aber beim *id quo* nicht stellen. Der Prozess des Fragens, Unterscheidens und Bestimmens und seine Ermöglichungsbedingung, auf die wir von Anselm hingewiesen werden, sind keine Wesen, keine Dinge, die existieren können oder nicht. Die Frage der Vorhandenheit stellt sich nur unter bestimmten Vorbedingungen, die bei Gott eben nicht vorliegen, was in der Neuzeit völlig aus dem Blick gerät. Wer die Gottesfrage so ansetzt, dem stellt sich das eigentliche Problem gar nicht, nämlich die Frage, wodurch das eigene Fragen überhaupt erst ermöglicht ist, worin die in der Frage implizierten Unterscheidungen gründen. Erst eine Reflexion auf den Vollzug des eigenen Denkens und Fragens bringt dieses ontologisch jeder Existenzfrage vorausliegende Problem zum Vorschein. Und dieser bei Anselm beschriebene Vollzug hat nichts mit dem zu tun, was bei Kant als „allerrealstes

¹⁸² Freilich bestimmt er das *id quo* in den späteren Kapiteln des *Proslogion* sehr wohl, wenn es ihm darum geht, aufzuweisen, dass Gott all das ist, was im Christentum von ihm geglaubt wird. Doch diese Kapitel hängen nicht fundierend mit dem Beweis zusammen, dass Gott ist.

¹⁸³ Deswegen sind Anselms Erwiderungen auf Gaunilo auch für die spätere Auseinandersetzung um sein Argument so wichtig, hat er dort doch indirekt – nämlich insoweit spätere Gegenpositionen Argumente Gaunilos wiederholen – schon auf so manche spätere Kritik und Widerlegung geantwortet. Auch aus diesem Grund muss, was eingangs schon besprochen wurde, das Anselmianische Argument als die Auseinandersetzung mit Gaunilo enthaltend gelesen werden. Wer nur auf die Kapitel II-IV des *Proslogion* blickt, wie es früher üblich war, verkürzt nicht nur das Argument, sondern macht es sich mit seiner eigenen Arbeit am Problem auch sehr einfach.

Wesen“ widerlegt wird. Allerdings bringt diese Verkürzung des *id quo* auf ein Wesen eine zweite Vorentscheidung unweigerlich mit sich: die Umdeutung von Anselms *esse* in Existenz.

Es ist allerdings mit Blick auf Kants Bestimmung Gottes als Wesen noch auf etwas anderes aufmerksam zu machen: Bei Kant hat der Begriff des Wesens eine grundsätzlich andere Bedeutung als im Mittelalter. Der Wesensbegriff orientiert sich nicht mehr – wie noch bei Aristoteles – am Wirklichen, sondern am Möglichen, genauer: am Denkmöglichen. Nicht mehr das Seiende, wie es uns begegnet, ist Ausgangspunkt der Ontologie, sondern das prinzipiell Mögliche, das widerspruchsfrei Denkbare. Weil Ontologie in der Neuzeit, und insbesondere bei Wolff und Kant, nicht mehr die Wissenschaft vom (wirklich) Seienden als solchen ist, sondern die rein formale Prinzipienlehre vom Möglichen als solchen, hat der Wesensbegriff kein Fundament mehr in der Wirklichkeit, sondern seinen Platz im Reich der formalen Widerspruchsfreiheit. Das Sein wird als Existenz dann zur sinnlich-empirischen Feststellung der Vorhandenheit eines solchen Möglichen. Das Denken hat es nicht mehr mit der Wirklichkeit zu tun, sondern nur noch mit Begriffen, die nicht der Wirklichkeit entstammen und nicht auf sie bezogen sind. Der Begriff ist in dieser Ontologie des formal Möglichen von seiner Wirklichkeit getrennt. Auch kommt weder dem Denken selbst noch seinen Begriffen eine Form von Wirklichkeit oder Sein zu. Das heißt, das Wesen, in welches Gott umgedeutet wird, ist der Begriff eines von vornherein wirklichkeitsfernen Denkens. Es ist wichtig, beides zu sehen: Anselm spricht vom *id quo* und nicht von einem Wesen; und wäre überhaupt von einem Wesen die Rede, wie es Gaunilo voraussetzt, dann nicht von einem formal Denkmöglichen im Sinne der rationalistischen Schulmetaphysik.

Sein als Existenz und Existenz als Eigenschaft II

Die Gleichsetzung von Sein mit Existenz ist für die Durchführung der Kantischen Widerlegung ebenso wichtig wie die Vorentscheidung, Gott als Wesen anzusetzen. Auch diesen Weg hat Gaunilo schon beschritten, für ihn, ebenso wie für Kant, ist Sein stets nur die Existenz eines Dings. Sein bedeutet hier, dass ein gedachter Gegenstand, also ein möglicher Begriff, auch in Wirklichkeit vorkommt. Etwas ist dann nicht bloß ausgedacht, sondern existiert auch wirklich. Existenz wird von Kant zwar nicht mit Materialität gleichgesetzt, aber ihre Erkenntnismöglichkeit ist auf die Sinne und somit auf materiell vorliegende Gegenstände beschränkt. Schon Gaunilo spricht über Gott wie über einen Gegenstand, den man sich denken kann, dessen Existenz aber abseits seiner Denkbarkeit

gesondert aufgewiesen werden muss. Und diesen Aufweis restringiert Kant auf die Sinne, für welche Gott, wie er selbst zugesteht, nicht gegeben ist. Sein ist für Kant somit kein Begriff, dem eine gewisse Weite zukommt, der auch vom Denken oder der Vernunft gelten würde, sondern Sein ist der Zustand eines Denkmöglichen. Dieses Mögliche existiert oder es existiert nicht – *tertium non datur*. Auch hier ist die für Anselms Argument so wichtige Unterscheidung von Gedachtheit und bloßer Ausgedachtheit nicht vorgesehen. Wenn das Gedachte nicht existiert, dann ist es für Kant ein *nur* Gedachtes. Wir stoßen wieder auf die Raummetapher des Denkens, denn das Gedachtsein des Wirklichen wird nicht reflektiert. Auch nicht die Wirklichkeit des Denkens selbst, welches, wie wir gesehen haben, nicht wiederum ein bloß Ausgedachtes sein kann. Für Kant kommt dem Ungegenständlichen kein Sein zu. Wirklichkeit bezeichnet so auch nicht mehr die Gesamtwirklichkeit mit allen Phänomenen, sondern den Zustand von Wesenheiten. Kant beschränkt das Sein – zumindest was seine Erkenntnismöglichkeit betrifft – also auf das Vorkommen denkmöglicher Gegenstände, denn nur solche können in die Sinne fallen. Gott ist kein solcher Gegenstand und sein Dasein ist auch für Kant nicht ausgeschlossen, aber wir haben ohne sinnliche Anschauung überhaupt keinen Grund, sein Dasein anzunehmen.

Weil Kant den Seinsbegriff reduziert, das Gedachtsein, Möglichsein, Phantasiertsein und viele andere Seinsweisen ausschließt, Sein mit Vorhandenheit gleichsetzt, stößt auch er letztlich an die Grenze der Gegenüberstellung von Sein und Denken. Weil Gedachtes für ihn immer *nur* Gedachtes ist, aber nicht als Gedachtes *ist*, bleibt Sein auf das faktische Vorkommen eines Denkmöglichen beschränkt. Das Denken gehört somit dem Bereich der Möglichkeit an, denn etwas ist möglich, insofern es widerspruchsfrei gedacht werden kann. Das Sein ist dann der Bereich der Wirklichkeit, Sein bedeutet dann die Existenz des Denkmöglichen, also bloß einen Zustand des gedachten Was-Gehalts. Und zu diesem Existieren kommt das Denken eben nie, sondern zu ihm kommt man nur im Wege der sinnlichen Wahrnehmung.

Dazu kommt noch, dass Kant – im Anschluss an die Cartesianische Umformung – davon ausgeht, dass dieses als Existenz missverstandene Sein Gott als Eigenschaft zukommen soll. Darauf bezieht sich die Aussage, das Dasein sei kein reales Prädikat und könne somit nicht aus dem Begriff abgeleitet werden. Dem ist natürlich nicht zu widersprechen, Sein ist tatsächlich keine Eigenschaft, die einem alle Eigenschaften im höchsten Maße besitzenden Wesen, einem allerrealsten Wesen, deswegen zukäme, weil es sonst nicht das wäre, was sein Name vorgibt. Allerdings hat, das sei hier noch einmal wiederholt, Anselm *esse* nie als

Eigenschaft aufgefasst, die einem besonders eigenschaftsreichen Wesen deswegen zukommt, weil es ohne diese Eigenschaft nicht das reichste oder größte Wesen wäre. Vielmehr ist diese Verfremdung erst in der Neuzeit aufgekommen, was Kants Widerlegung im Kontext seiner Zeit nicht als deplaziert erscheinen lässt. Versteht man seine Widerlegung richtig, so betrifft sie nicht Anselms Argument, sondern richtet sich gegen das, was Kant zutreffend den ontologischen Gottesbeweis nennt. Von Descartes an drehen sich Für und Wider um ein Argument, das mit dem Anselmianischen meist nur noch den Namen gemein hat¹⁸⁴ und ungefähr dem entspricht, was schon Gaunilo als das Anselmianische verstehen wollte. Es muss noch einmal daran erinnert werden, dass das Sein, auf das man im Vollzug des Fragens und im Bedenken des Fragens-könnens gestoßen wird, etwas grundsätzlich anderes ist als eine Eigenschaft eines Wesens. Es ist sogar etwas anderes als die nicht als Eigenschaft verstandene Existenz eines Wesens, weil dasjenige, auf dessen Sein wir im Vollzug aufmerksam werden, kein Wesen sein kann.

Existenz ist für Kant stets ein synthetisches Urteil a posteriori, wir brauchen dafür die sinnliche Erfahrung des Wesens. Das Sein, um das es Anselm geht, ist aber nicht in einem schlechten Gegensatz dazu analytisch a priori zu gewinnen, sondern ist weder a priori noch a posteriori und weder analytisch noch synthetisch auszusagen. Es ist weder analytisch noch synthetisch, weil es sich eben nicht um ein Urteil über Eigenschaften eines Wesen handelt. Anselm saugt nicht aus dem *id quo* begrifflich das Dasein heraus, erweitert aber das *id quo* auch nicht um etwas, das so nicht zu ihm gehört. Anselm macht uns auf einen Vollzug aufmerksam, dessen Sein und Inhalt wir nicht bestreiten können. Und auch die Unterscheidung von a priori und a posteriori ist auf Anselms Gedankengang nicht anwendbar, weil sein Begriff der Erfahrung nicht so beschränkt ist wie der Kantische. Die *denkende* Erfahrung im Vollzug, zu der Anselm uns einlädt, zählt für Kant nicht, für den Erfahrung stets sinnlich zu sein hat, soll sie als Erkenntnisquelle taugen. In diesem Sinne aber machen wir keine Erfahrung mit dem *id quo*. Kants Festlegung, dass Existenz einem Wesen nur als synthetisches Urteil der sinnlichen Erfahrung erteilt werden kann, führt von der Anselmianischen Fragestellung also denkbar weit weg. So zeigt sich, dass die Umdeutung Gottes in ein begriffliches Wesen, die Verengung von Sein auf Existenz und die Ausblendung der geistigen Erfahrung, die ein Mensch machen kann, für Kant zusammengehören und einander wechselseitig bedingen.

¹⁸⁴ Zutreffenderweise wird aber ohnehin vom „Cartesianischen“ Beweis gesprochen. Vgl. B 630.

Sinnliche Anschauung, Verstandeskategorien und Vernunftideen

Neben den bisher genannten impliziten Voraussetzungen für Kants Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises gibt es noch tiefere, in den Prämissen und Ergebnissen seiner Vernunftkritik liegende Gründe, warum nicht nur ein Gottesbeweis scheitern muss, sondern jede Form von Metaphysik unmöglich ist. Insbesondere die Rollen, die Kant der sinnlichen Anschauung, den Kategorien des Verstandes und den Ideen der Vernunft zuweist, sind für seine Stellung zur Metaphysik, auch zur sogenannten speziellen, unter anderem nach Gott fragenden, Metaphysik ausschlaggebend.

Sinnliche Anschauung ist für Kant die Voraussetzung für Erkenntnis, ohne Erfahrung gibt es kein Wissen. Erfahrung bedeutet hier aber stets sinnliche Erfahrung, es gibt für Kant keine denkende Erfahrung, keine Erfahrung, die der Mensch mit sich selbst und mit seinen geistigen Vollzügen macht. Das in der (sinnlichen) Anschauung Gegebene muss aber begrifflich bestimmt werden, um Erkenntnis zu ermöglichen.¹⁸⁵ Die Ordnung der mannigfaltigen Sinneseindrücke durch Begriffe leistet der Verstand. Durch ihn werden für uns aus ungeordneten Sinneseindrücken Gegenstände. Die Gegenständlichkeit der uns erscheinenden Gegenstände ist also Resultat unserer eigenen Verstandestätigkeit. Die rezeptive Sinnlichkeit und die spontane Verstandestätigkeit kommen zusammen und ermöglichen uns Erkenntnis, indem sie uns die Gegenstände unserer Erfahrung erst geben. Die Vielzahl der vom Verstand ermöglichten Erkenntnisse wiederum wird durch die Vernunft reguliert, also geordnet. Diese Ordnung schafft die Vernunft durch die regulativen Ideen Welt, Seele und Gott, die als Prinzipien die vielen Einzelerfahrungen systematisieren und in diesen Einzelerfahrungen zwangsläufig mitgedacht werden.

Da Erkenntnis für Kant nur aus der Synthesis von Anschauung und Denken entspringt, Erkenntnis mithin auf den Bereich empirischer Erfahrung beschränkt ist, gibt es von demjenigen, das nie Gegenstand der anschaulichen Erfahrung sein kann, keine Erkenntnismöglichkeit. Mit seiner Prämisse, dass Erkenntnis nur sinnliche Erfahrungserkenntnis sein kann, hat Kant eigentlich schon zu Beginn seiner *Kritik der reinen Vernunft* über deren Ergebnis entschieden, auch über die Frage eines möglichen Gottesbeweises. Kant lehnt jede Form „intellektueller Anschauung“ scheinbar¹⁸⁶ ab. Da Metaphysik aber keine empirische Wissenschaft sein kann, ist auch sie „zermalmt“. Und das

¹⁸⁵ „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ (B 75).

¹⁸⁶ Die Ablehnung ist deshalb nur „scheinbar“, weil Geometrie und Mathematik selbst reine, nicht empirische Anschauung zur Voraussetzung haben.

gilt nicht nur für die allgemeine Metaphysik, sondern ebenso für die spezielle, die es mit Welt, Seele und Gott zu tun hat, denn natürlich ist nichts davon jemals Gegenstand der Erfahrung – oder überhaupt nur Gegenstand. Seele, Welt und Gott, so sie überhaupt wirklich sind, gehören nicht der sinnlichen Welt an, sondern der intelligiblen Welt des Dings an sich, die dem menschlichen Erkennen prinzipiell entzogen ist. Diese Vorentscheidung darüber, was überhaupt als Erkenntnis gilt, wobei Kant sich ohne weitere Begründung oder Problematisierung an der empirischen Naturwissenschaft orientiert, um seinen Erkenntnisbegriff zu gewinnen, ist einer der Hauptgründe für seine Ablehnung von Metaphysik und philosophischer Gottesrede. Wo Anschauung als Voraussetzung für jedwede Art theoretischen Wissens gilt, ist wissenschaftliche Erkenntnis des Ungegenständlichen unmöglich.

Freilich ist auch für Kant Gott nicht ein bloßes Hirngepinst, sondern als regulative Vernunftidee eine Denknötwendigkeit. Bereits die Vorrede verweist auf jene Fragen der Metaphysik, die als Ideen jeder Vernunft mit- und aufgegeben sind.¹⁸⁷ Es handelt sich bei Seele, Welt und Gott nicht um willkürliche Erdichtungen des Menschen:

Sie sind Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alles Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher notwendiger Weise auf den gesamten Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transzendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transzendentalen Idee adäquat wäre. (B 384)

Es handelt sich um Ideen, die die Vernunft nicht abschütteln kann, weil sie in den vielfachen Erkenntnisvollzügen als deren Einheitsgrund mitgesetzt sind, von denen sie aber keine Erkenntnis im Sinne Kants erlangen kann, weil ihnen nichts Anschauliches entspricht.¹⁸⁸ Neben Gott sind Welt und Seele¹⁸⁹ diejenigen Einheitsprinzipien, die als Themen der speziellen Metaphysik den Menschen unabweislich beschäftigen, von ihm nicht frei erfunden, sondern notwendig gedacht werden, über die er aber keine Erkenntnis

¹⁸⁷ Vgl. A VII.

¹⁸⁸ „Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann.“ (B 383).

¹⁸⁹ „Folglich werden alle transzendentale Ideen sich unter drei Klassen bringen lassen, davon die **erste** die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts, die **zweite** die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die **dritte** die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält.

Das denkende Subjekt ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der Kosmologie, und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält, (das Wesen aller Wesen) der Gegenstand der Theologie.“ (B 391).

erlangen kann. Immer dann, wenn das Subjekt etwas erkennt, denkt es die Vernunftideen als größtmögliche Einheit mit. Die Ideen sind im Gegensatz zu Kategorien aber nicht gegenstandskonstitutiv,¹⁹⁰ sondern regulativ, indem sie die einzelnen Erkenntnisvollzüge auf einen Begriff hinordnen, „den Verstand zu einem gewissen Ziele richten“¹⁹¹ und so als „Prinzipien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntnis“¹⁹² fungieren. Was aber nicht gegenstandskonstitutiv ist, kann auch keine Erkenntnis über Gegenstände vermitteln.

Die Welt ist die Idee der Einheit der vielfachen Erscheinungen (in der Welt), der Inbegriff des Ganzen der Erscheinungen; und die Seele bezeichnet die Idee der Einheit der vielfachen geistigen Vollzüge des erkennenden Subjekts, die Identität eines Ich, dem die vielen Erscheinungen gegeben sind. Bei jeder einzelnen Erscheinung sind die Welt als Bezugseinheit der vielen Erscheinungen und die Seele als Einheit des Subjekts, für das die vielen Erscheinungen in ebenso vielen Erkenntnisakten gegeben sind, mitgedacht. Dieser Zusammenhang ist ein logischer, nicht ein empirischer.

Und wann immer ein eingeschränkter Sachgehalt, ein Wesen, gedacht wird, ist eo ipso der Inbegriff aller Sachgehalte als Einheitsgrund mitgedacht. Beschränktheit verweist begrifflich von sich aus auf Unbeschränktheit. Wir müssen nach Kant davon ausgehen, dass jedes Ding durchgängig bestimmt ist, das heißt, dass von jedem Paar gegenteiliger Prädikate sich eines von beiden im Gegenstand findet.¹⁹³ Die durchgängige Bestimmung bedeutet also für jedes Ding, dass „von allen möglichen Prädikaten ihm immer eines zukomme“¹⁹⁴. Wenn wir einen Gegenstand erkennen, dann bedeutet das für Kant, dass „das Ding selbst, mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädikate, transzendental verglichen“¹⁹⁵ wird. Und diese Gesamtheit aller denkbaren Prädikate, die wir als Kontrastfolie bei jeder Erkenntnis eines Gegenstandes unterlegen und mitdenken, ist die Idee Gottes:

Wenn also der durchgängigen Bestimmung in unserer Vernunft ein transzendentales Substratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes, daher alle mögliche Prädikate der Dinge genommen werden können, enthält, so ist dieses

¹⁹⁰ „Ich behaupte demnach: die transzendentalen Ideen sind niemals von konstitutivem Gebrauche, so, dass dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden, und in dem Falle, dass man sie so versteht, sind es bloß vernünfteln (dialektische) Begriffe.“ (B 672).

¹⁹¹ B 672.

¹⁹² B 699.

¹⁹³ Vgl. B 599 f.

¹⁹⁴ B 601.

¹⁹⁵ B 601.

Substratum nichts anders, als die Idee von einem All der Realität (*omnitudo realitatis*). (B 603 f)

Also ist es ein transzendentes Ideal, welches der durchgängigen Bestimmung, die notwendig bei allem, was existiert, angetroffen wird, zum Grunde liegt, und die oberste und vollständige materiale Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welcher alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muss. (B 604).

Die einzelnen denkbaren Sachgehalte müssen ihren Einheitsgrund in der Idee einer *omnitudo realitatis* haben. Diese Allheit der Sachgehalte, also die Idee Gottes, wird aber selbst als durchgängig bestimmt gedacht und wird so zu einem „Begriff von einem einzelnen Gegenstande“¹⁹⁶, einem „Begriff eines Dinges an sich selbst“¹⁹⁷, einem „Begriff eines einzelnen Wesens“¹⁹⁸. Aus diesem Grund spricht Kant mit Blick auf dieses konkrete Wesen von der Vernunftidee Gott als einem „Ideal der reinen Vernunft“¹⁹⁹. Ein Ideal ist eine Idee „in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding“²⁰⁰.

So sind Welt, Seele und Gott, letzterer als Einheitsgrund aller endlichen Sachgehalte, in jedem Erkenntnisvollzug mitgedacht. Von der Denknötwendigkeit der Ideen darf man sich aber nicht dazu verführen lassen, sie als Gegenstände oder Quellen der Erkenntnis zu behandeln, vielmehr bleibt alle Erkenntnis an die Grenze der Erfahrung gebunden, wie Kant immer wieder betont:

So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen. Ob sie zwar in Ansehung aller dreien Elemente Erkenntnisquellen a priori hat, die beim ersten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen, so überzeugt doch eine vollendete Kritik, dass alle Vernunft im spekulativen Gebrauche mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen könne, und dass die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnisvermögens sei, sich aller Methoden und der Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Prinzipien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen, niemals aber ihre Grenze zu überfliegen, außerhalb welcher für uns nichts als leerer Raum ist. (B 730)

Wer Kategorien nicht auf Objekte möglicher Erfahrung anwendet, sondern auf Ideen, die in den vielfältigen Erfahrungen vom Subjekt als Ordnungsprinzipien zwar mitgedacht werden, aber weder in Erfahrungen gegeben sind noch diese konstituieren, begeht für Kant einen

¹⁹⁶ B 602.

¹⁹⁷ B 604.

¹⁹⁸ B 604.

¹⁹⁹ B 608.

²⁰⁰ B 596.

Fehler. Zwar mag es „etwas von der Welt Unterschiedenes“ geben, „was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhangs nach allgemeinen Gesetzen enthalte“²⁰¹, das gesteht Kant durchaus zu. Aber es sei *sinnlos*, dieses „Wesen“ daraufhin zu befragen, ob es „Substanz, von der größten Realität, notwendig etc. sei“²⁰²; denn „alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem anderen als empirischen Gebrauche, und haben gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objekte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt angewandt werden.“²⁰³ Wir dürfen²⁰⁴ uns ein solches Wesen zwar denken, müssen uns dabei aber stets bewusst bleiben, dass wir es nur mit einer regulativen Idee, mit der unsere Vernunft unweigerlich ausgestattet ist, zu tun haben, nicht mit etwas Wirklichem. Wir können dieses „Wesen nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung denken“²⁰⁵, müssen uns aber der Grenze dieser Analogie bewusst bleiben. Wir haben mit dem Inbegriff aller Realitäten, darauf macht Röd aufmerksam, noch nicht einmal einen Begriff eines gegenständlich erkennbaren Wesens.²⁰⁶ Wir dürfen dieses Wesen zwar denken, aber „nur als Gegenstand in der Idee und nicht in der Realität, nämlich nur, so fern er ein uns bekanntes Substratum der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung ist, welche sich die Vernunft zum regulativen Prinzip ihrer Naturforschung machen muss.“²⁰⁷ Wer aber regulative Prinzipien mit konstitutiven verwechselt, erliegt einem „trüglichen Schein“ und hat anstatt wahrer Erkenntnis bloß „eingebildetes Wissen“.²⁰⁸

Schon in der transzendentalen Analytik hatte Kant mit Blick auf die verschiedenen Seinsmodalitäten die Grenzen einer sinnvollen Verwendung dieser kategorialen Bestimmungen aufgezeigt. Wer von Wirklichkeit oder Notwendigkeit spricht, darf diese

²⁰¹ B 723 f.

²⁰² B 724.

²⁰³ B 724.

²⁰⁴ Genau genommen *müssen* wir nach Kant einen „weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen“, aber eben nur als „Wesen in der Idee“, dem wir darum *keine* „objektive Gültigkeit erteilen“ dürfen. (vgl. B 725 f).

²⁰⁵ B 724.

²⁰⁶ Vgl. 2009, 150.

²⁰⁷ B 724 f.

²⁰⁸ B 730. Dieses Scheinwissen gründet allerdings in einer Tendenz, die der Vernunft selbst entstammt, wie Kant schon früher feststellt: „Der Ausgang aller dialektischen Versuche der reinen Vernunft bestätigt nicht allein, was wir schon in der transzendentalen Analytik bewiesen, nämlich dass alle unsere Schlüsse, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen wollen, trügerlich und grundlos sein; sondern er lehrt uns zugleich dieses Besondere: dass die menschliche Vernunft dabei einen natürlichen Hang habe, diese Grenze zu überschreiten, dass transzendente Ideen ihr eben so natürlich sein, als dem Verstande die Kategorien, obgleich mit dem Unterschiede, dass, so wie die letztern zur Wahrheit, d. i. der Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objekte führen, die erstern einen bloßen, aber unwiderstehlichen Schein bewirken, dessen Täuschung man kaum durch die schärfste Kritik abhalten kann.“ (B 670).

Begriffe keinesfalls auf etwas anderes als Gegenstände der Erfahrung anwenden, nur im Reich der empirischen Erkenntnis haben sie Gültigkeit, nicht im Bereich des „Übersinnlichen“:

Eben um deswillen sind auch die Grundsätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche, und hiemit zugleich Restriktionen aller Kategorien auf den bloß empirischen Gebrauch, ohne den transzendentalen zuzulassen und zu erlauben. Denn, wenn diese nicht eine bloß logische Bedeutung haben, und die Form des Denkens analytisch ausdrücken sollen, sondern Dinge und deren Möglichkeit, Wirklichkeit oder Notwendigkeit betreffen sollen, so müssen sie auf die mögliche Erfahrung und deren synthetische Einheit gehen, in welcher allein Gegenstände der Erkenntnis gegeben werden. (B 266 f)

Rohls weist darauf hin, dass gemäß Kants Prämissen die Aussage, dass „Gott existiert, hieße, dass er wahrnehmbar wäre.“²⁰⁹ Dieses Ergebnis lässt die Nichtanwendung der Modalitätsbegriffe auf Gott zwar richtig erscheinen, zeigt in Wahrheit aber die Absurdität der Prämissen.

Wir haben damit gesehen, dass hinter Kants Zurückweisung des ontologischen Gottesbeweises etliche Prämissen stecken, die bei Kant selbst nicht begründet werden. Neben der Umdeutung Gottes in ein Wesen und der des Seins in Existenz fällt insbesondere die Einschränkung jeglicher Erkenntnis auf Erfahrungserkenntnis auf. Zwar ist mit Gott kein schlechthin Nichtiges oder Unsinniges gedacht, sondern Kant zeigt auf, woher diese Vernunftidee kommt; als bloße Idee taugt sie aber nicht als Quelle der Erkenntnis. Da Gott kein erscheinender Gegenstand ist, kann mithilfe der Kategorien der Erscheinungswelt nicht über ihn gesprochen werden. Es liegt in der Natur unserer Vernunft, Gott zu denken, wir haben aber kein Recht, aus dieser Denknötwendigkeit auf die Existenz eines Wesens zu schließen. Mit der Beschränkung der Möglichkeit von Erkenntnis auf sinnliche Anschauung ist schon zu Beginn über die Möglichkeit (spezieller) Metaphysik entschieden. Deren Themen stehen mit der Gegenstandserkenntnis zwar im Zusammenhang, vermitteln selbst aber keine Erkenntnis, weil dem in den Ideen Gedachten kein Gegenstand entspricht. Wer das vergisst und auf seiner Suche nach theoretischem Wissen die Grenzen der Erfahrung überspringt, gelangt nach Kant bloß zu Scheinwissen.

²⁰⁹ 1987, 297.

Der letzte Grund: Die Entzogenheit des Dinges an sich

Die Ideen von Seele, Welt und Gott wirken nach Kant für den Menschen so verlockend, dass er glaubt, sie als Quelle wissenschaftlicher Aussagen gebrauchen zu können. Wenn er das tut, dann kommt es allerdings zu „dialektischen Vernunftschlüssen“, bzw. zu bloß „vernünftelnden“ Schlüssen.²¹⁰ Den drei Ideen entsprechen drei Arten von Fehlschlüssen: der Seele die Paralogismen der reinen Vernunft; der Welt die Antinomien der reinen Vernunft; und Gott das schon erwähnte Ideal der reinen Vernunft. Für Kant versteht es sich von selbst, dass „die Vernunft zu dieser Absicht, nämlich sich lediglich die notwendige durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen, nicht die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäß ist, sondern nur die Idee desselben voraussetze“²¹¹. Vorausgesetzt wird diese Idee, eben weil Beschränktheit von sich aus auf Unbeschränktheit verweist.²¹² Der Fehler besteht nun darin, dass man den „bloß in der Vernunft befindlichen Gegenstand“²¹³ aufgrund seiner Denknötwendigkeit und seiner fundierenden Stellung gegenüber allen endlichen Sachgehalten hypostasiert und wie einen wirklichen Gegenstand möglicher Erfahrung betrachtet.²¹⁴

Wir müssen nun fragen, wie es zu diesen Fehlschlüssen kommt, um den letzten Grund von Kants Zurückweisung aller Metaphysik und mithin auch seiner Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises zu finden.²¹⁵ In dieser letzten und zugrundeliegenden Prämisse wird der grundsätzliche Unterschied sichtbar werden, der die Philosophie Anselms von der Kants trennt. Es wird sich zeigen, dass es abseits aller Gottesbeweissfragen in Anselms Argument genau um den Aufweis desjenigen geht, das bei Kant von vornherein

²¹⁰ Vgl. B 398 f.

²¹¹ B 605 f.

²¹² „Denn alle Verneinungen (welche doch die einzigen Prädikate sind, wodurch sich alles andere vom realsten Wesen unterscheiden lässt), sind bloße Einschränkungen einer größeren und endlich der höchsten Realität, mithin setzen sie diese voraus, und sind dem Inhalte nach von ihr bloß abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine eben so vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind.“ (B 606).

²¹³ B 606.

²¹⁴ „Alles dieses aber bedeutet nicht das objektive Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu andern Dingen, sondern der Idee zu Begriffen, und lässt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit.“ (B 607).

²¹⁵ Henrich betont, dass der „Scheinbeweis des transzendentalen Ideals [...] nicht der ontologische Gottesbeweis“ ist. (1967, 157). Dennoch lässt Kants Kritik an Ersterem viel von dem sehen, was für die Prämissen seiner Kritik an Letzterem relevant ist. Zudem weist Henrich auch den Zusammenhang zwischen beiden hin: „Gott ist hier [in der denknötwendigen Idee; M.B.] nur ein möglicher und zum Zwecke des Gedankens von endlichen Dingen gebildeter Begriff. Ist jedoch die Vorstellung omnium realitatis einmal entwickelt, so lässt sich aus ihr ein anderer Gottesbeweis gewinnen: der ontologische des heiligen Anselm.“ (1967, 174).

ausgeschlossen ist: die Wirklichkeit des Denkens und somit die Verbindung von Sein und Denken.

Worin sieht Kant die Gründe für und wie beseitigt er den Fehlschluss, der von der Idee Gottes zur Hypostasierung des transzendentalen Ideals, also der Annahme eines der Idee entsprechenden wirklichen Urwesens führt? Nach Kant sind Sachgehalte für uns nur in der Erscheinung gegeben, sie können nicht am *Ding an sich* gedacht werden. Mit Blick auf den besprochenen Zusammenhang von begrenzter Realität und der Voraussetzung eines Inbegriffs aller Realität bezieht sich das notwendig vorauszusetzende Ideal der reinen Vernunft als Quelle aller Sachgehalte demzufolge auch nur auf Erscheinungen, nicht auf Dinge an sich.²¹⁶ Wir müssen die *omnitudo realitatis* denkend voraussetzen, aber nicht als Bedingung der Möglichkeit endlicher Sachgehalte schlechthin, sondern als Bedingung der Möglichkeit uns in der Erfahrungswelt erscheinender endlicher Sachgehalte. Der Fehler liegt nun darin, diesen Unterschied zu übersehen und das, was für die phänomenale Welt gilt, auf die noumenale zu übertragen. Wir denken das transzendente Ideal dann als Inbegriff aller Realität der Dinge an sich. Wir machen aus der unsere Erfahrungen in der Erscheinungswelt regulierenden Idee eine Idee, die mit den Sachgehalten der wirklichen Dingwelt zu tun hat.

Nach einer natürlichen Illusion sehen wir nun das für einen Grundsatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müsse, welcher eigentlich nur von denen gilt, die als Gegenstände unserer Sinne gegeben werden. Folglich werden wir das empirische Prinzip unserer Begriffe der Möglichkeit der Dinge, als Erscheinungen, durch Weglassung dieser Einschränkung, für ein transzendentes Prinzip der Möglichkeit der Dinge überhaupt halten. (B 610)

Die Idee ist dann nicht mehr der Inbegriff und das All der uns erscheinenden Sachgehalte, sondern der Inbegriff und das All aller Sachgehalte der Dinge an sich wie sie wirklich sind. Auch die anderen dialektischen Fehlschlüsse beruhen letztlich darauf, dass der Unterschied zwischen Ding an sich und erscheinendem Gegenstand nicht beachtet wird. Die Fehlschlüsse werden wir dann los, wenn wir einsehen, dass sich die *Ideen* von Seele, Welt und Gott auf die von unserem Verstand abhängige Erscheinungswelt und nicht auf Dinge an sich beziehen. Auf der anderen Seite müssen wir einsehen, dass die den Ideen

²¹⁶ „Nun können uns in der Tat keine andere Gegenstände, als die der Sinne, und nirgend, als in dem Kontext einer möglichen Erfahrung gegeben werden, folglich ist nichts für uns ein Gegenstand, wenn es nicht den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt.“ (B 610).

entsprechenden Wirklichkeiten, so sie überhaupt „existieren“,²¹⁷ nicht der sinnlichen Welt, sondern der unserem Erkennen entzogenen intelligiblen Welt angehören. Wenn es sie gibt, können wir nichts über sie wissen; sofern wir sie aber als Ideen denken müssen, regulieren sie nur unseren Erfahrungsgebrauch, der es nicht mit dem Ding an sich zu tun hat und uns keine Wirklichkeitserkenntnis vermittelt. Röd macht auf diese Pointe und den allgemeinen Zusammenhang von Gottesbeweisen und ontologischen Prämissen aufmerksam:

Gottesbeweise beruhen auf der für die traditionelle Ontologie charakteristischen Annahme, dass es Prinzipien gibt, die für alles Seiende gelten, d. h. sowohl für Erscheinungen wie für Dinge an sich. Auf Grund dieser Voraussetzung scheint es möglich zu sein, ausgehend von Aussagen über Erscheinungen auf etwas an sich Wirkliches zurückzuschließen. Die kritische Philosophie macht diese Voraussetzung hinfällig: Die Prinzipien unseres Verstandes sind nur auf Erscheinungen anwendbar, d. h. sie dürfen nicht für Dinge an sich in Anspruch genommen werden. Damit entfällt die Möglichkeit, mit Hilfe von Prinzipien wie dem Kausalitätsprinzip den Schritt von Gegenständen der Erfahrung zu einer transzendenten Wirklichkeit, namentlich zur Wirklichkeit Gottes, vollziehen zu können. (2009, 149 f)

In einem zweiten Schritt wird dieses fälschlich der an sich seienden Wirklichkeit zugerechnete Prinzip auch noch hypostasiert. Das heißt, es wird eine voraussetzende Leitidee, ein Prinzip der Ordnung des Verstandesgebrauchs zu einem eigenständigen Ding umgedeutet. Es handelt sich dabei um den schon besprochenen Übergang von einer Denknötwendigkeit zu einer Seinsnotwendigkeit.

Dass wir aber hernach diese Idee vom Inbegriffe aller Realität hypostasieren, kommt daher: weil wir die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die kollektive Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln, und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich enthält, welches denn, vermittelt der schon gedachten transzendentalen Subreption, mit dem Begriffe eines Dinges verwechselt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht, zu deren durchgängiger Bestimmung es die realen Bedingungen hergibt. (B 610 f)

Dass wir die Ideen notwendig denken, bedeutet für Kant eben nicht, dass ihnen auch etwas Wirkliches entsprechen muss: „Den Gegenstand dieser Idee [Gottes; M. B.], haben wir nicht den mindesten Grund, schlechthin anzunehmen (an sich zu supponieren)“²¹⁸. Wir dürfen ein ungegenständliches Prinzip der Erkenntnis nicht in einen erkennbaren Gegenstand umdeuten.²¹⁹ Die Ideen leiten unser Erkenntnisvermögen, kommen selbst aber nicht in der

²¹⁷ Genaugenommen stellt sich die Existenzfrage bei keiner der drei Ideen. Es geht vielmehr um die Frage, welche Phänomene diese Begriffe bezeichnen.

²¹⁸ B 714 f.

²¹⁹ „Diese Idee ist also respektiv auf den Weltgebrauch unserer Vernunft ganz gegründet. Wollen wir ihr aber schlechthin objektive Gültigkeit erteilen, so würden wir vergessen, dass es lediglich ein Wesen in der Idee sei, das wir denken...“ (B 726).

auf anschauliche Gegenstände beschränkten Erkenntnis vor. Sie wie einen Gegenstand der Erfahrung zu behandeln, obwohl sie – selbst ungegenständlich – nur unsere Erfahrung von Gegenständen systematisieren und in dieser Erfahrung stets mitgedacht werden müssen, ist eine Hypostasierung. Die Denknötwendigkeit der Ideen Seele, Welt und Gott bedeutet für Kant nicht im geringsten, dass ihnen irgendetwas entsprechen muss.²²⁰ Diese Trennung von Denkordnung und Seinsordnung ist das Besondere und der Angelpunkt von Kants Kritik.

Kant macht also einen doppelten Fehler aus, wenn die Vernunft versucht im Sinne der speziellen Metaphysik von Gott zu reden: Erstens hat sie eine Idee, die sich auf die Erscheinungswelt bezieht, umgedeutet in eine Idee, die für die Welt des Dings an sich gilt. Sie hat damit den legitimen Bereich der Vernunftideen, die nur den Verstandesgebrauch in Bezug auf die Erscheinungswelt regulieren, überschritten, sie ignoriert die Begrenzung, der sie unterliegt und die sie unüberbrückbar vom Ding an sich trennt. Zweitens hat sie aus einer Idee, die notwendig *gedacht* wird, ein Ding, das *ist*, gemacht. Aus einer Denknötwendigkeit zwecks Regulierung des Verstandesgebrauchs hat sie hypostasierend eine Seinsnotwendigkeit gemacht und auf ein Ding geschlossen, das, der Idee entsprechend, wirklich vorliegen soll. Für Kant liegt ein Sprung aus der logischen in die reale Sphäre vor. Diese beiden Verwechslungen sind das Fundament des Fehlschlusses von der Idee Gottes auf ein Wesen aller Wesen. Und beiden Fehlern liegt für Kant die Nichtbeachtung der Trennung von Sein und Denken zugrunde. Seine strikte Unterscheidung von transzendentelem Subjekt und transzendentelem Objekt, also dem Ding an sich, wobei Ersteres Letzteres nie erreichen kann, ist sein Ausgangspunkt, von dem aus sich die beiden eben genannten Fehler erst als solche ausmachen lassen.

²²⁰ „Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anders, als ein regulatives Prinzip der Vernunft [...] und ist nicht eine Behauptung einer an sich notwendigen Existenz.“ (B 647).

IX. Conclusio: Das Verhältnis von Sein und Denken

Wir sind damit am Grund der Kantischen Ablehnung aller Metaphysik und seiner Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises angelangt. Indem wir gesehen haben, dass die „vernünftelnden“ Schlüsse jeweils auf der mangelnden Unterscheidung von Erscheinungswelt und Ding an sich beruhen, dass in diesem Fehler auch der Grund dafür liegt, warum es überhaupt zum Anschein eines höchsten Wesens, dessen Existenz bewiesen werden könnte, kommt, hat sich auch gezeigt, dass die Unmöglichkeit von Metaphysik – neben der mangelnden Anschaulichkeit ihres Gegenstands – in der radikalen Entzogenheit des Dinges an sich gründet. Weil das Subjekt es nur mit der Welt der Erscheinungen zu tun hat, nie mit der Welt, wie sie wirklich, an sich, ist, wird Metaphysik sinnlos. Weder die Frage nach dem Seienden als solchen noch nach dem höchsten Seienden kann unter diesen Voraussetzungen sinnvoll gestellt werden. Die menschliche Erkenntnis wird nicht nur auf sinnliche Erfahrung eingeschränkt, der Gegenstand der Erfahrung wird noch dazu beschränkt: Das Subjekt hat keine Erfahrung der Wirklichkeit, sondern nur die Erfahrung einer von ihm mitkonstituierten Erscheinungswelt – das Subjekt macht sozusagen nur Scheinerfahrungen.

Während das Anselmianische Argument uns immer wieder die Weite des Denkens, die Wirklichkeit der Vernunft und die Durchdringung aller Wirklichkeit durch den Geist vor Augen führt, basiert Kants Vernunftkritik auf einer radikalen Beschränkung des Denkens, die das Denken nie die Wirklichkeit erreichen und so jegliche Metaphysik letztlich unmöglich erscheinen lässt. Und diese Beschränkung des Denkens ist auch die heimliche Prämisse, die Kants Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises zugrundeliegt, nämlich der Umdeutung von Sein in Existenz eines Wesens. Nur wo dem Denken kein eigenes Sein zukommt, wo wirkliche Gegenstände nicht auch gedachte sind, wo gedachte nicht auch irgendwie seiend sind, nur dort kann Sein die schmale Bedeutung des faktischen Vorkommens eines Dings haben. Wenn verkannt wird, dass Wirkliches als solches immer auch Gedachtes ist, und wo es zudem kein *Gedachtsein* gibt, bleibt nur die falsche Alternative zwischen Wirklichkeit und bloßer Ausgedachtheit. In dieser bewegte sich schon Gaunilos Kritik und gegen diese hat sich schon Anselm zur Wehr gesetzt.

Auch die Einschränkung der Modalitäten Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit auf erscheinende Gegenstände zeigt zweierlei: Erstens sind diese Seinsweisen auf das Ding an sich, also das eigentlich Wirkliche, gar nicht sinnvoll anzuwenden, sondern nur auf

erscheinende Gegenstände; zweitens sind sie nur auf erscheinende *Gegenstände* anwendbar, nicht auf Ungegenständliches, auch nicht auf dasjenige Ungegenständliche, das Gegenstände erst Gegenstände sein lässt und dem Gegenstände als solche gegeben sind, bzw. das diese vom Ding an sich zu unterscheiden vermag. Wir sehen, dass bei Kant die Instanz, für die überhaupt Wirklichkeit, Notwendigkeit und Möglichkeit gelichtet sind, die um die angeblichen Beschränkungen dieser Modi weiß, selbst nicht *wirklich* genannt werden kann.

Da es das Denken nicht mehr mit dem Sein in seiner Weite und Bedeutungsfülle zu tun hat, wird außerdem das Sein – soweit es das Denken betrifft – zum Gegenstand-sein umgedeutet. Das Subjekt hat es nach Kant nicht mehr mit dem Sein des Seienden zu tun, bekanntlich bleibt das Ding an sich unerkannt liegen,²²¹ sondern nur mit der Gegenständlichkeit von Gegenständen. Das Subjekt bringt die Gegenstände ihrer Gegenständlichkeit nach hervor, nicht ihrem Dasein nach, und es bringt sie als erscheinende hervor, nicht in ihrem An-sich-sein, daher ist Erkenntnis a priori nur von den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenständlichkeit von Gegenständen möglich. Keine Erkenntnis gibt es aber vom Sein des nicht (gegenständlich) erscheinenden Seienden. Auch in dieser Hinsicht hat es das Subjekt nicht mehr mit dem Sein zu tun, verbleibt das Gegenstand-sein aufgrund seiner Konstituiertheit durch das Subjekt doch selbst auf der Seite des Subjekts. Die Bezogenheit von Sein und Denken, die noch Thema des Anselmianischen Arguments war, ist bei Kant in der Form nicht mehr vorhanden. Sein und Denken müssen für Kant nicht mehr zusammenkommen, weil Sein in Gegenstand-sein umgedeutet wird und es zugleich das Denken ist, das Gegenstände erst hervorbringt. Damit kreist das Denken aber um sich selbst. Deswegen „braucht“ Kant das Anselmianische Argument zwar nicht mehr,²²² muss die Möglichkeit von Metaphysik als Wirklichkeitserkenntnis aber verneinen.

²²¹ Vgl. B XX.

²²² Diese Verschiebung fasst Röd besonders prägnant zusammen: „Das Problem, Urteilen unter gewissen Bedingungen objektive Gültigkeit zu sichern, das in der rationalistischen Metaphysik durch das ontologische Argument und die mit seiner Hilfe begründete Annahme der Übereinstimmung von Denk- und Seinsordnung zu lösen versucht worden war, stellte sich im Rahmen von Kants Theorie der Erfahrung in einer Weise, die den Rekurs auf ein transzendentes Prinzip nicht mehr erforderte, so dass es auch der Gottesbeweise nicht mehr bedarf. In der kritischen Philosophie wird das Problem dadurch gelöst, dass die Gegenstände, auf die sich objektiv gültige Urteile beziehen, als Erscheinungen aufgefasst werden. Da Erscheinungen Gegenstände sind, die auf Grund jener Prinzipien bestimmt sind, die auch den Urteilen über sie zugrunde liegen, ist die Möglichkeit objektiver Erkenntnis gesichert. Unsere Urteile über Gegenstände können mit den Gegenständen übereinstimmen, weil das erkennende Subjekt durch seine Anschauungs- und Denkformen die

Auch Kants mehrfacher Hinweis, dass aus der Denknötwendigkeit einer Idee Gottes keinesfalls eine Seinsnotwendigkeit, nicht einmal die wahrscheinliche Annahme oder ein Indiz für die Existenz Gottes zu gewinnen sei, spricht eine deutliche Sprache. Die völlige Abschneidung des Denkens vom Sein hat zur Folge, dass beispielsweise aus einer logisch zwingenden Schlussfolgerung nie eine Aussage über die Wirklichkeit getroffen werden kann, denn es ist dann ja nur so, dass wir so denken müssen, nicht aber, dass es auch so sein muss. Auf die Frage, warum wir denn so denken müssen, wenn es denn keineswegs so sein muss wie wir denken, werden dann regelmäßig Antworten gegeben, in denen die Vernunft in einen wirklichkeitsfremden Denkapparat umgedeutet wird. Dieser Denkapparat sitzt im Kopf – hier wieder die Raummetapher – wie die Brille auf der Nase. Wir können sie nicht abnehmen und ihre filternde oder verzerrende Funktion nicht umgehen, sie verhindert aber zugleich, dass wir die Welt so sehen wie sie wirklich ist. Wer das Denken so versteht, muss sich aber fragen lassen, ob seine Interpretation selbst eine Aussage darüber ist, wie es sich wirklich verhält, ob in ihr das Denken oder die Vernunft so beschrieben sind, wie sie an sich sind, oder ob seine eigene Interpretation selbst nur den Status des verzerrten Scheinwissens für sich in Anspruch nehmen kann. So richtet sich auch an die *Kritik der reinen Vernunft* die Frage, ob in ihr wissenschaftliches Wissen präsentiert wird, ist doch die Vernunft selbst kein Gegenstand der Erfahrung. Und gibt die *KrV* Auskunft darüber, wie es sich mit unserem Erkennen wirklich verhält? Oder beschreibt sie selbst nur eine Erscheinung, nicht das Erkenntnisvermögen an sich? Welchen Status kann Kant gemäß seinen eigenen Prämissen seiner Kritik zugestehen?

Wer (seinsmäßige) Wahrheit für seine Behauptung der Trennung von Sein und Denken in Anspruch nimmt, verwickelt sich in einen performativen Selbstwiderspruch. Es gilt für die Trennung von Sein und Denken auch das bereits zur Frage nach dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch Gesagte. Denkgesetze sind Denkgesetze, weil sie Seinsgesetze sind. Jede Bestreitung der Zusammengehörigkeit von Sein und Denken muss sich fragen lassen, ob sie selbst eine Aussage darüber ist, wie es (wirklich) ist, oder ob sie selbst „nur“ dem Bereich des Denkens angehört, der uns ohnehin nichts über die Wirklichkeit sagt.

Es hat sich gezeigt, dass für Anselm das *id quo* die Vernunft ist, die dem Denken, sofern man dieses terminologisch als das individuelle auffassen möchte, seine Möglichkeiten,

Übereinstimmung zwischen Denken und gedachter Wirklichkeit erzeugt; nach einem jenseitigen Grund der Übereinstimmung braucht nicht mehr gefragt zu werden, ja diese Frage erweist sich unter den Bedingungen der Kantischen Theorie der Erfahrung als verfehlt.“ (2009, 167 f).

seinen All- und Seinsbezug gewährt. Weil der Mensch an der Vernunft teilhat, hat er sich selbst, sein Denken und das Seiende auf das Sein hin überstiegen, ist ihm Sein als Sein gelichtet. Der Bezug zwischen dem Denken des Menschen und dem Sein ist durch die Vernunft gestiftet, genauer: die Vernunft *ist* dieser Bezug. Die Vernunft ist selbst kein Seiendes, sie ist dasjenige, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Sie ist es, die dem individuellen Denken den Allbezug gewährt, indem sie sich selbst als dieser Bezug zeigt. Als Relation lässt sie die Relata als getrennte erst hervortreten. Das Anselmianische Argument wollte nichts anderes als die schon von Parmenides ausgesprochene Beziehung von Sein und Denken, mithin die Wirklichkeit des Geistes aufzeigen. Für Kant hingegen ist die Vernunft nicht die Vermittlung von Sein und Denken, sondern fällt selbst auf eine Seite dieser Unterscheidung. Kant betrachtet die Vernunft zwar nicht als individuelle Institution, auch das transzendente Subjekt ist nicht das individuelle Subjekt, aber sie bleibt vom Sein getrennt. Ihre notwendigen Ideen haben nichts mit der Wirklichkeit zu tun, sie sind „bloße Gedankendinge“. Folgerichtig ist Metaphysik unmöglich, kann der Mensch über Welt, Seele und Gott keine Erkenntnis erlangen. Aus der Denknötwendigkeit folgt keine Seinsnotwendigkeit und aus dem Begriff nicht das Dasein.

Während Letzteres mit Blick auf einen analytischen Zusammenhang unbestreitbar ist, bleibt doch die Frage, welche Bedeutung der Begriff selbst hat. Ist er als Gedachtes selbst irgendwie ein Wirkliches? Welchen Status hat das Denken bzw. die Vernunft, die den Begriff vom Wirklichen unterscheidet und einen bloßen Begriff sein lässt? Wie ist die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, wie die von transzendentelem Subjekt und transzendentelem Objekt überhaupt möglich? Diese Fragen bleiben bei Kant unbeantwortet und verschwinden hinter den Vorentscheidungen, Sein mit Existenz gleichzusetzen, diese nur erfahrbaren Wesen als Ausdruck widerspruchsfreier Begriffe zukommen zu lassen und Gott als ein Wesen anzusetzen. Für Kant *ist* auch das Denken selbst nicht, es „existiert“ nicht, es kann im Rahmen der Trennung von Denken und Wirklichkeit selbst nicht wirklich sein. Anselm hingegen weist uns auf den Vollzug unseres eigenen Denkens hin, dessen Sein wir im Vollzug ebenso wenig bestreiten können wie das Sein der Ermöglichungsbedingungen dieses Vollzugs. Auch dem Gedachten eine Form von Sein zuzusprechen bzw. nach der Ermöglichungsbedingung, es ihm nicht zuzusprechen, mithin nach der Ermöglichungsbedingung der Unterscheidung von Sein und Denken zu fragen, kommt Kant nicht in den Sinn – allerdings bewegt er sich einmal in die Nähe dieser

Möglichkeit, wenn er mit Blick auf die angebliche Analytizität des Satzes „Gott existiert“ sagt, dass dann „der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein“²²³ müsste.

Diese Vorentscheidungen und die neuzeitliche Veränderung des Anselmianischen Arguments, das dieses zum ontologischen Gottesbeweis umgemodelt hat, trennen Kant von Anselm und lassen den Prozess des Denkens, auf den Anselm hinweist, aus dem Blick geraten. Während Anselm mit seiner Betonung des Denkprozesses auf die Weite des Denkens und die Ermöglichungsbedingung desselben aufmerksam machen wollte, hat Kant über die Beschränktheit des Denkens schon entschieden lange bevor es an die Frage nach Gott geht.

²²³ B 625.

Literaturverzeichnis

- Anselm von Canterbury. 1999. *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt, erläutert und herausgegeben von Burkhard Mojsisch. Mit einer Einleitung von Kurt Flasch. 2. Auflage. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Anselm von Canterbury. 2005. *Proslogion*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Robert Theis. Stuttgart: Reclam.
- Descartes, René. 1994. *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Herausgegeben von Artur Buchenau. Hamburg: Felix Meiner.
- Flasch, Kurt. 1994. „Anselm von Canterbury“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Klassiker der Philosophie. Erster Band: Von den Vorsokratikern bis David Hume*. 3. Auflage. München: Beck.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Phänomenologie des Geistes*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1992. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1998. *Einführung in die Metaphysik*. 6. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 2004. „Nachwort zu ‚Was ist Metaphysik?‘“, in: ders.: *Wegmarken*. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2006. *Sein und Zeit*. 19. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer.
- Henrich, Dieter. 1967. *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. 2. Auflage. Tübingen: Mohr.
- Kant, Immanuel. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von Jens Timmermann. Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburg: Felix Meiner.
- Pöltner, Günther. 1982a. „Das unum argumentum im Proslogion des Anselm von Canterbury“, in: H. Nagl-Docekal (Hg.): *Überlieferung und Aufgabe*. Bd. 2. Wien: W. Braumüller, 433-448.
- Pöltner, Günther. 1982b. „Der Anfang unseres Daseins“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 104, 310-321.
- Rohls, Jan. 1987. *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*. Gütersloh: Mohn.
- Röd, Wolfgang. 1992. *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*. München: Beck.
- Schönberger, Rolf. 1989. „Responsio Anselmi. Anselms Selbstinterpretation in seiner Replik auf Gaunilo“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 36, 3-46.

Abstract

Diese Arbeit untersucht den Zusammenhang von Wirklichkeit und Denken, wobei die Reichweite des Denkens davon abhängt, ob dieses selbst wirklich ist. Das Anselmianische Argument wird als Untersuchung der Weite und Fähigkeit des menschlichen Geistes interpretiert, wobei sich das Denken selbst als wirklich und die Wirklichkeit als vom Denken umfasst erweist. Kants Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises wird Anselms Untersuchung gegenübergestellt, wobei die Unterschiede des jeweiligen Gegenstandes, mit dem Anselm und Kant es zu tun haben, herausgearbeitet werden. Das gilt insbesondere für die impliziten Prämissen von Kants Widerlegung. Es zeigt sich dabei, dass Kant Denken und Wirklichkeit von vornherein trennt, was nicht nur seiner Ablehnung des ontologischen Gottesbeweises zugrundeliegt, sondern auch seiner Ablehnung von Metaphysik insgesamt. Anselms Argument untermauert hingegen die prinzipielle Möglichkeit von Metaphysik, indem gezeigt wird, dass das Denken selbst wirklich und somit Denken der Wirklichkeit ist. Indem Anselm die Bedeutung des menschlichen Geistes zum Dreh- und Angelpunkt seines Arguments macht, unterläuft er die klassische Trennung von Sein und Denken. Eine genaue Besichtigung des Anselmianischen Gedankengangs zeigt nicht nur, warum sein Argument kein klassischer Gottesbeweis ist, sondern auch, dass Anselm einen Großteil der späteren Kritik an seinem Argument vorweggenommen und beantwortet hat. Die Frage, um die es Anselm zu tun ist, hat wenig mit üblichen Vorstellungen von Gott zu tun, aber alles mit dem Moment der Unendlichkeit im endlichen Denken des Menschen. Zugleich wird gezeigt, dass Kant in seiner Widerlegung genau die Vorfrage übergeht, um die sich Anselms Argument dreht: die Wirklichkeit des Denkens selbst.

Lebenslauf

Name: Mag. Markus Bitterl
Geburtsdatum und –ort: 14. Dezember 1979, Graz

Bildung und Ausbildung

1998 Matura an der Schule der Schulbrüder in Strebersdorf (heute: De La Salle Schule Strebersdorf)

1999 – 2005 Studium der Rechtswissenschaften an der Universität Wien (2002 – 2003: Erasmus-Studium an der University of Essex); Mag.iur.

Seit 2005 Doktoratsstudium der Rechtswissenschaften; Bereich Rechtsphilosophie, Arbeitstitel: „Hegels Bedeutung für den Kommunitarismus“, Betreuer: Prof. Gerhard Luf

2005 – 2006 Absolvierung der Spezialisierung in „Rechtsphilosophie, -ethik und -theorie“ mit Auszeichnung

2005 – 2012 Studium der Philosophie an der Universität Wien

Berufliche Tätigkeit

2001 – 2002 Arbeit in einer international tätigen Rechtsanwaltskanzlei

2004 Praktikum bei der Außenhandelsstelle der Wirtschaftskammer Österreich in Hongkong

2005 – 2006 Arbeit in der Rechtsabteilung des Allgemeinen Entschädigungsfonds für Opfer des Nationalsozialismus

Seit 2006 Assistent bei Prof. Gerhard Luf, Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht (Universität Wien); Anstellungen als Studienassistent, wissenschaftlicher Mitarbeiter und Universitätsassistent; eigenständige Lehre im Bereich Rechtsphilosophie sowie Unterstützung und Vertretung im Bereich Politische Philosophie und Juristische Hermeneutik; Forschung und Publikationen im Gebiet der Ethik und der Politischen Philosophie