

# Warum ist überhaupt etwas möglich?

Eine Antwort auf Nicholas Rescher

Friedrich HERMANNI (Tübingen)

Außergewöhnliche Herausforderungen, so heißt es, erfordern außergewöhnliche Maßnahmen. Nun ist die Frage, warum überhaupt eine kontingente Welt existiert und warum gerade die faktische, gewiss keine gewöhnliche. In seinem Aufsatz „Why is there anything at all? Leibnizian Ruminations on ultimate Questions“ sieht sich Nicholas Rescher deshalb zu einer außergewöhnlichen Antwort herausgefordert. Sie lautet, dass mögliche Welten mit höherem intrinsischen Wert solche mit geringerem Wert von der Verwirklichung ausschließen. Die wirkliche Welt verdankt ihre Existenz deshalb dem Umstand, dass sie unter den möglichen die beste ist.

Was ist von diesem „axiogenetic approach“ (229) zu halten? Meine Antwort erfolgt in vier Schritten. Im ersten und zweiten Schritt werden die beiden Voraussetzungen untersucht, ohne die Reschers Erklärung überflüssig wäre. Nach der einen, von Rescher selbst nicht thematisierten Voraussetzung bedarf die Welt einer Erklärung und nach der anderen kann sie nicht auf immanente oder distributive Weise erklärt werden. Im dritten Schritt wird sich zeigen, dass Reschers axiogenetische Erklärung selbst dann keinen Bestand hat, wenn beide Voraussetzungen erfüllt sind. Denn sie greift nur den nachgeordneten Teil der leibnizischen Lösung auf, der ohne sein ontotheologisches Fundament haltlos ist. Der vierte Schritt schließlich widmet sich der Frage, ob das zentrale Problem einer ontotheologischen Erklärung der Welt, auf die sich eine axiogenetische stützen muss, gelöst werden kann.

## I. Ist die Welt erklärungsbedürftig?

Die erste, von Rescher selbst nicht thematisierte Voraussetzung betrifft die Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grund und seine Anwendbarkeit auf die Welt als Ganze. Welchen Status hat der Satz, dass es für alles einen Grund gibt, warum es überhaupt ist und warum so und nicht anders? Offenbar lässt er sich nicht ohne Zirkel begründen, weil jede Begründung ihn wieder in Anspruch nehmen müsste. Zudem lässt er sich bestreiten, ohne dadurch in einen Widerspruch zu geraten, und ist daher nicht logisch notwendig. Gleichwohl machen wir beständig Gebrauch von diesem Satz und scheinen dazu durch die Natur unserer Vernunft genötigt zu sein. Der Satz vom zureichenden Grund scheint ein fundamentales Prinzip unserer Ver-

nunft zu sein, das die durchgängige Erkennbarkeit des Wirklichen unterstellt und deshalb die Grundlage aller Wissenschaft ist. Aber besitzt er auch objektive Gültigkeit? Leibniz' Antwort lautet: Weil er in „allen bekannten Fällen“ zutrifft, darf man davon mit einigem Recht ausgehen, selbst wenn er „nicht außerdem aus reiner Vernunft, d. h. a priori, gerechtfertigt würde.“<sup>1</sup>

Nun räumen einige Kritiker ein, dass der Satz vom zureichenden Grund für die Dinge *innerhalb* der Welt ausnahmslose Gültigkeit besitzt. Dadurch sei man allerdings nicht berechtigt, ihn auch auf die Welt als Ganze anzuwenden. Diese Einschränkung, für die etwa J. L. Mackie<sup>2</sup> plädiert, ist prima facie wenig plausibel. Ohne gewichtige Gründe ist es völlig willkürlich, die Anwendung des Satzes vom zureichenden Grund auf das zu beschränken, was weniger ist als das Ganze. Der Schreibtisch, an dem ich sitze, hat zweifellos einen Grund für seine Existenz. Daran würde sich auch dann nichts ändern, wenn die Welt nur aus diesem Schreibtisch bestünde. Warum aber sollte eine einfache Welt eines Grundes für ihre Existenz bedürfen, nicht jedoch die komplexe Welt, in der wir leben?

In seiner BBC-Debatte mit F. Copleston hat B. Russell nun behauptet, es sei aus logischen Gründen unsinnig, den Begriff des Grundes auf die Welt als Ganze anzuwenden: „Ich kann erläutern, worin meines Erachtens Ihr Fehlschluss besteht. Jeder Mensch, der existiert, hat eine Mutter; und mir scheint, Ihr Argument lautet, dass deshalb die Menschengattung eine Mutter haben muss; aber offensichtlich hat die Menschengattung keine Mutter – das ist eine andere logische Sphäre.“<sup>3</sup>

Zu einem anderen logischen Bereich gehört die Menschengattung nach Russell deshalb, weil sie kein konkreter, sondern ein abstrakter Gegenstand ist, nämlich eine Menge oder Klasse, deren Elemente die existierenden menschlichen Individuen sind. Mithin hat die Menschengattung keine Mutter; denn Mengen, Zahlen und andere abstrakte Entitäten besitzen nach Russell keine Gründe ihrer Existenz. Auch wenn Letzteres zuträfe, wäre Russells Analogie gleichwohl irreführend. Bei der Welt als Ganzer handelt es sich nämlich ebenso wie bei ihren Teilen um eine konkrete Entität, die zeitlich strukturiert und Gegenstand empirischer Wissenschaft ist. Nach dem Grund dieses Ganzen zu fragen, ist deshalb keineswegs ein Kategorienfehler. Aber selbst wenn die Welt eine abstrakte Entität, eine Menge oder Klasse, wäre, würde das Problem nicht verschwinden, sondern sich lediglich verschieben. Denn dann entstünde die Frage, warum diese Menge überhaupt Elemente hat und warum gerade diese und keine anderen. Der Glanz von Russells Einwand, in dem auch heutige Naturalisten<sup>4</sup> gern erstrahlen, ist in Wahrheit nur Talmiglanz.

<sup>1</sup> Leibniz' fünftes Schreiben [an Clarke], 213 f.

<sup>2</sup> Vgl. Mackie (1985), 136.

<sup>3</sup> Russell/Copleston (1970), 289 (Übersetzung von F. H.).

<sup>4</sup> Vgl. z. B. Kanitscheider (2002), 460.

## II. Ist die Welt distributiv erklärbar?

Im Anschluss an D. Hume und P. Edwards wird häufig angenommen, dass der zureichende Grund für die Existenz der Welt nicht außerhalb, sondern innerhalb der Welt zu finden ist. Diese Annahme, durch die Reschers „axiogenetic approach“ ebenfalls überflüssig würde, stützt sich auf folgendes Prinzip: Wenn die Existenz jedes einzelnen Elements eines Sets erklärt ist, dann ist auch das ganze Set erklärt. Die Existenz der Welt kontingenter Dinge wäre demnach mit der Erklärung der Existenz jedes einzelnen kontingenten Dings durch die kausale Wirksamkeit eines anderen erklärt.

Im zweiten Teil seines Aufsatzes weist Rescher zunächst und zu Recht auf eine Reihe von Gegenbeispielen hin, in denen das Hume-Edwards-Prinzip nicht zutrifft. So ist etwa die Existenz einer Sinfonie durch die Erklärung der Existenz jedes einzelnen ihrer Töne noch keineswegs erklärt. Den grundsätzlichen Mangel des Hume-Edwards-Prinzips sieht Rescher darin, den Unterschied zwischen distributiven und kollektiven Erklärungen außer Acht zu lassen. Während distributive Erklärungen jedes einzelne Element eines Sets fallspezifisch erklären, geben kollektive Erklärungen eine einheitliche Erklärung des gesamten Sets. Die beiden Erklärungsarten antworten nach Rescher auf unterschiedliche Fragen: „For distributive explanations explain the fact *that* every member of a certain set has the feature *F*; collective explanations account for *why* it is that this is so.“ (224)

Ein Vertreter der humeschen Annahme, die Welt sei immanent erklärbar, muss sich durch diese Argumentation Reschers nicht geschlagen geben. Denn er könnte erwidern, dass zwischen Fällen zu unterscheiden ist, in denen das Hume-Edwards-Prinzip gilt, und anderen, in denen es nicht gilt. Nun gehöre aber die Welt kontingenter Dinge zu den Fällen der ersten Art, in denen es abwegig sei, über eine distributive Erklärung hinaus eine kollektive zu verlangen. Nehmen wir ein Beispiel von P. Edwards: Angenommen, man sieht in New York eine Gruppe von fünf Eskimos und möchte erklären, warum die Gruppe nach New York kam. Und angenommen, eine genaue Nachforschung liefert bei jedem einzelnen der fünf Eskimos die fallspezifische Erklärung.

Dann fragt jemand: ‚Gut und schön, aber was ist mit der Gruppe als Ganzer; warum ist sie in New York?‘ Das wäre offenkundig eine absurde Frage. Es gibt keine Gruppe über die fünf Mitglieder hinaus; und wenn wir erklärt haben, warum jedes der fünf Mitglieder in New York ist, haben wir *ipso facto* erklärt, warum die Gruppe dort ist. Ebenso absurd ist es, nach der Ursache der Reihe als Ganzer [d. h. nach der Ursache der Welt kontingenter Dinge] zu fragen, sofern sich diese Frage von der nach den Ursachen der einzelnen Elemente unterscheiden soll.<sup>5</sup>

Um den Fehlschluss dieser Argumentation zu erkennen, müssen folgende Unterschiede beachtet werden. Bei Reihen, deren Elemente nicht durchgängig durch andere Elemente ihrer Reihe verursacht sind, ist in der Tat zwischen zwei Fällen zu differenzieren. Wenn die Verbindung der Elemente zu einer Reihe eine gedankliche

<sup>5</sup> Edwards (1959/1974), 78 (Übersetzung von F. H.).

Operation des Betrachters ist, wie im Beispiel der fünf Eskimos, dann ist das Hume-Edwards-Prinzip gültig und das Verlangen nach einer kollektiven Erklärung deshalb unangebracht. In Fällen dagegen, in denen die Verbindung der Elemente einen objektiven Grund hat, wie im Beispiel der Sinfonie, ist das Hume-Edwards-Prinzip ungültig und eine kollektive Erklärung deshalb erforderlich.<sup>6</sup>

Gänzlich unzutreffend ist das Prinzip aber dann, wenn es sich um eine Reihe handelt, in der jedes Element der Reihe *durch ein anderes Element dieser Reihe* verursacht ist und die deshalb (sofern keine Kausalschleife vorliegt) unendlich viele Elemente hat. Ein Gedankenexperiment Humes variierend,<sup>7</sup> nehme man an, Bücher würden sich wie Organismen fortpflanzen, jedes Buch sei durch ein anderes Buch gezeugt und die Reihe der Bücher reiche daher ins Unendliche zurück. Obgleich sich in diesem Fall die Existenz jedes einzelnen Buches durch die Zeugungstätigkeit eines anderen erklären ließe, wäre damit die Existenz der Buchreihe keineswegs erklärt. Denn da die Erklärung der Existenz eines einzelnen Buchs stets auf die Existenz eines anderen Bezug nähme, würde die Summe der Einzelerklärungen die Frage offen lassen, warum es überhaupt Bücher gibt und warum ausgerechnet diese merkwürdigen natürlichen Bücher. Was aber für die Bücher gilt, gilt auch für die Welt als Reihe aller kontingenter Dinge: Mit der Erklärung jedes einzelnen kontingenten Dings durch die kausale Wirksamkeit eines anderen wäre die Frage, warum überhaupt eine Welt besteht und warum gerade die faktische, nicht beantwortet.

### III. Ist die Welt axiogenetisch erklärbar?

Wenn die Existenz der Welt erklärungsbedürftig ist, aber nicht distributiv erklärt werden kann, muss nach anderen Erklärungen gesucht werden. Leibniz scheint gleich zwei Erklärungsvorschläge zu unterbreiten, einen ontotheologischen und einen axiogenetischen. Der ontotheologische Vorschlag findet den zureichenden Grund für das kontingent Existierende in einem notwendig Existierenden, das den Grund seines Daseins in sich selbst trägt und mit Gott identifiziert wird.<sup>8</sup> Der axiogenetische Vorschlag hingegen überschreitet das kontingent Existierende nicht in Richtung des Notwendigen, sondern in Richtung des Möglichen. Er besagt, dass alle Möglichkeiten oder Wesenheiten einen Drang zur Existenz besitzen, der umso stärker ist, je vollkommener sie sind. Denn ohne diesen Drang zur Existenz würde, argumentiert Leibniz, überhaupt nichts existieren.<sup>9</sup> Nun können aber nicht alle Mög-

<sup>6</sup> Ähnlich argumentiert auch Vallicella (1997), 426f.

<sup>7</sup> Vgl. Hume (1985), 35.

<sup>8</sup> Variationen dieser Argumentation finden sich in mehreren leibnizschen Schriften, vgl. Leibniz, *De rerum origine radicali*, GP VII, 302f.; ders., *Essais de Theodicée*, § 7 (GP VI, 106 f.); ders., *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, § 8 (GP VI, 602); ders., *Monadologie*, §§ 37 f. (GP VI, 613).

<sup>9</sup> „Nisi in ipsa Essentiae natura esset quaedam ad existendum inclinatio, nihil existeret [...]“, schreibt Leibniz in „Veritates absolute primae“, GP VII, 194. Am ausführlichsten entwickelt Leibniz seine Lehre vom Existenzstreben der Möglichkeiten in *De rerum origine radicali*, GP VII, 302–308, hier: 303 f.; vgl. außerdem zum Beispiel *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en Raison*, § 10 (GP VI, 603);

lichkeiten zugleich verwirklicht werden. Folglich muss dasjenige System komposibler Möglichkeiten oder diejenige mögliche Welt wirklich werden, die aufgrund ihres höchsten Vollkommenheitsgrads den stärksten Drang zur Existenz besitzt. Die wirkliche Welt ist mithin wirklich, weil sie unter den möglichen die beste ist.

Diesen zweiten von Leibniz entwickelten Erklärungsvorschlag greift Rescher auf. Der Grund für die existierende Welt kontingenter Dinge ist nach Rescher im Bereich der möglichen Welten zu suchen, und zwar näherhin in den intrinsischen Werten, durch die sich mögliche Welten voneinander unterscheiden. Zwischen den möglichen Welten findet, so Reschers These, ein wertorientierter Konkurrenzkampf statt, in dem mögliche Welten von geringerem intrinsischen Wert durch intrinsisch höherwertige von der Verwirklichung ausgeschlossen werden. Die beste unter den möglichen Welten ist daher aufgrund ihres höchsten Wertes die wirkliche. „What we have here is literally a struggle for the survival of the fittest, but now with matters being fought out not among competing actuals but among competing possibilities.“ (229) Wie die natürliche Selektion im Bereich des Lebendigen findet auch die Auswahl in der Sphäre möglicher Welten nach Rescher ohne einen auswählenden Akteur statt. Mögliche Welten von geringerem intrinsischen Wert werden nicht deshalb an der Verwirklichung gehindert, weil „some creative agent or agency chooses to eliminate them, but because they are inherently unworthy – outranked and outflanked by far superior alternatives.“ (227) Reschers axiogenetische Erklärung der existierenden Welt beansprucht, auf die Annahme eines Schöpfergottes verzichten zu können, ohne die Existenz Gottes freilich auszuschließen (vgl. 232 f.).

Auf den ersten Blick scheint sich Rescher auch damit in den Spuren von Leibniz zu bewegen. Denn aus Leibniz' Annahme, dass alle Möglichkeiten oder Wesenheiten eine ihrem Vollkommenheitsgrad entsprechende Tendenz besitzen, wirklich zu werden, scheint zu folgen, dass sich die vollkommenste der möglichen Welten kraft eines immanenten Prinzips selbst aktualisiert. Die Annahme eines göttlichen Schöpfungsaktes wäre demnach überflüssig, um die Existenz der Welt zu erklären. Diese Konsequenz, die von einer Reihe von Leibniz-Interpreten in der Tat gezogen wird, darunter so prominente wie B. Russell und A. O. Lovejoy,<sup>10</sup> ist indes unhaltbar. Denn gegen die Annahme, dass alle Möglichkeiten auf Wirklichkeit aus sind, erhebt sich ein schwerwiegender Einwand<sup>11</sup>: Weil nur dasjenige, was bereits wirklich ist, nach etwas streben kann und weil Möglichkeiten oder Wesenheiten vor und abgesehen von ihrer Verwirklichung nur irrealer Fiktionen sind, können sie gar nicht nach Wirklichkeit streben. Die Rede vom Existenzdrang des Möglichen setzt die Verwirklichung des Möglichen, die sie erklären sollte, schon voraus.

Vor demselben Zirkelproblem steht auch Reschers axiogenetische Erklärung: Wie können Möglichkeiten in einem Konkurrenzkampf um Verwirklichung stehen? Um zu kämpfen, müssen sie offenbar eine Wirklichkeit besitzen, die ihnen als Möglichkeiten gerade fehlt. Oder ist der Konkurrenzkampf seinerseits bloß ein möglicher? In

*Monadologie*, §§ 54 f. (GP VI, 616); Manuskript ohne Überschrift, GP VII, 289 ff.; *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, GP VII, 310.

<sup>10</sup> Vgl. Russell (1992), XI; Lovejoy (1960), 177–180.

<sup>11</sup> Vgl. Leibniz, *De rerum originatione radicali*, GP VII, 304 f.

diesem Fall träten imaginäre Gegner zu einem Schattenboxen an, in dem keiner k. o. geht. Wenn aber kein bloß möglicher, sondern ein wirklicher Konkurrenzkampf ausgetragen wird, dann ist der Übergang zur Wirklichkeit bereits vollzogen, der aus dem Kampf erst resultieren sollte.

Um diesen Zirkelschluss zu vermeiden, ohne die axiogenetische Erklärung aufzugeben, kommt nur eine Annahme in Frage, die Leibniz von Augustin übernommen hat.<sup>12</sup> Sie besagt, dass Gott nicht nur der Grund für das Sein des Wirklichen, sondern auch der Grund für das Sein des Möglichen ist. Auch vor und abgesehen von ihrer Verwirklichung besitzen Möglichkeiten ein Sein, nämlich dadurch, dass sie von Gott gedacht werden. Aufgrund dieses Gedachtseins drängen sie sich dem vollkommen guten Willen Gottes zur Verwirklichung auf, und zwar umso stärker, je vollkommener sie sind. „So wie Gott sich entschieden hatte, irgend etwas zu erschaffen“, schreibt Leibniz in § 201 seiner *Theodizee*, „gerieten alle Möglichkeiten untereinander in Wettstreit, denn sie alle verlangen nach Wirklichkeit; und dabei siegten diejenigen, die zusammen die größte Realität, Vollkommenheit und Vernünftigkeit erzeugen.“ Dieser Kampf der Möglichkeiten um Verwirklichung kann, so betont Leibniz nachdrücklich, „nur ideal gewesen sein, nämlich nur im Streit der Gründe in dem vollkommensten Verstande, der nicht anders als auf die vollkommenste Weise handeln kann und darum das Beste erwählen muß.“<sup>13</sup> Leibniz' Argumentation leuchtet ein: Eine axiogenetische Erklärung des kontingent Wirklichen ist keine Alternative zur ontotheologischen, sondern allein in ihrem Rahmen haltbar. Innerhalb dieses Rahmens stellt sie klar, dass das notwendig Existierende, in dem das kontingent Existierende gründet, keine sittlich indifferente Macht ist, sondern ein vollkommen guter Gott. Eine axiogenetische Erklärung hingegen, die sich von der ontotheologischen löst, entzieht sich den einzigen Boden, auf dem sie Halt findet.

#### IV. Ist die Welt ontotheologisch erklärbar?

Die ontotheologische Erklärung der Welt, ohne welche die axiogenetische haltlos ist, schließt vom kontingent Existierenden mit Hilfe des Satzes vom zureichenden Grund auf ein notwendig Existierendes zurück, das den Grund seines Daseins in sich selbst trägt. Sie steht freilich vor dem Problem, ob ein notwendig existierendes Wesen überhaupt möglich ist. Ist nicht jedes Wesen ohne Widerspruch als nicht-existierend denkbar und der Gedanke eines notwendig existierenden Wesens deshalb widersprüchlich?

Die Metaphysik hat dieses Problem durch den ontologischen Gottesbeweis zu lösen versucht, dem zufolge Gott das Wesen ist, das als existierend gedacht werden

<sup>12</sup> Leibniz, *Nouveaux Essais sur L'Entendement par l'auteur du systeme de l'harmonie preestablie*, Buch IV, Kap. XI, § 14 (GP V, 427–429).

<sup>13</sup> Leibniz, *Essais de Theodicée*, § 201, GP VI, 236 (Übersetzung nach ders., *Die Theodizee*, übersetzt von A. Buchenau, Hamburg 2. Aufl. 1968, 257). Ebenso argumentiert Leibniz auch in *De rerum originatione radicali*, GP VII, 305, und in *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en Raison*, § 10 (GP VI, 603).

muss, da Existenz in seinem Fall zum Begriff gehört. Denn weil Existenz eine Vollkommenheit sei, könne sie Gott als höchst vollkommenem Wesen unmöglich fehlen. Nun hat sich Kant<sup>14</sup> zu Recht gegen das Existenzverständnis gewandt, das im Untersatz dieses Beweises vorausgesetzt wird. Von einem Wesen zu sagen, es existiere, heißt nicht, es habe neben seinen anderen Eigenschaften auch noch die Eigenschaft zu existieren. Nach Kant bedeutet es vielmehr, dass es etwas gibt, auf das der Begriff dieses Wesens mit allen darin enthaltenen Bestimmungen zutrifft. Existenz kann mithin nicht als Vollkommenheit, d. h. nicht als begriffliche Bestimmung verstanden werden, durch die ein Gegenstand charakterisiert wird. Daher kann sie selbst im Falle Gottes kein Element des Begriffs sein. Muss man daraus schließen, dass ein notwendig existierendes Wesen in der Tat unmöglich und die ontotheologische Erklärung der Welt mithin zum Scheitern verurteilt ist?

Um diese Konsequenz abzuwenden, könnte man versucht sein, den Untersatz des ontologischen Gottesbeweises im Rückgriff auf die Lehre vom Existenzstreben der Wesenheiten zu reformulieren.<sup>15</sup> Der axiogenetisch reformulierte Beweis würde wie folgt schließen: Gott ist das höchst vollkommene Wesen. Nun strebt aber jedes Wesen nach Existenz, und zwar in dem Maß, in dem es vollkommen ist. Also besitzt das Wesen Gottes den größtmöglichen Existenzdrang und existiert mithin notwendigerweise. Bei allen anderen Wesen hingegen erreicht das Existenzstreben nicht mit Notwendigkeit sein Ziel. Sie existieren vielmehr nur dann, wenn sie durch mangelnde Kompossibilität mit dem Wesen Gottes nicht an ihrer Existenz gehindert werden.<sup>16</sup> Diese axiogenetische Version des ontologischen Gottesbeweises erscheint geeignet, um der Rede von einem notwendig Existierenden unter kantischen Bedingungen einen verständlichen Sinn zu geben. Denn im Unterschied zur klassischen Version setzt sie nicht die von Kant zu Recht verworfene prädikative Deutung von Existenz voraus. Im Gegenteil: Kants Einsicht, dass Existenz keine begriffliche Bestimmung ist, folgt aus der Lehre vom Existenzstreben der Wesenheiten. Denn das, was strebt, ist von dem, wonach es strebt, unterschieden, sonst würde es nicht danach streben. Dennoch misslingt auch der axiogenetische Versuch, die Denkbarkeit eines notwendig existierenden Wesens sicherzustellen. Denn Möglichkeiten oder Wesenheiten können, wie wir sahen, nur dann nach Wirklichkeit streben, wenn bereits ein Geist wirklich ist, durch den sie gedacht werden. Selbst bei einem Wesen, das im höchsten Grade vollkommen ist, kann der zureichende Grund seiner Wirklichkeit deshalb nicht in seinem Wirklichkeitsstreben liegen.

Mit dem Scheitern der axiogenetischen Form des ontologischen Gottesbeweises ist die Frage, ob ein notwendig existierendes Wesen möglich ist, freilich noch nicht entschieden. Denn in der klassischen deutschen Philosophie finden sich zwei vielversprechende Versuche, dem Gedanken des notwendig Existierenden eine sinnvoll-

<sup>14</sup> Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 598 f., B 626 f.

<sup>15</sup> In meinem Buch *Metaphysik. Versuche über letzte Fragen*, Tübingen 2011, 59–66, bin ich dieser Versuchung selbst erlegen.

<sup>16</sup> Nach Henrich (<sup>1967</sup>), 50 f., und Leslie (1979), 203 f. (vgl. auch 79), hat Leibniz diese Argumentationslinie verfolgt. Derartigen Interpretationen ist indes zu widersprechen. Denn sie lassen außer Acht, dass nach Leibniz die Wirklichkeit eines Geistes vorausgesetzt werden muss, um Wesenheiten einen Existenzdrang zuzuschreiben.

le Bedeutung zuzuordnen. Der eine wurde von Hegel, der andere vom späten Schelling unternommen. Beide Versuche sind komplex – zu komplex, um im gegenwärtigen Zusammenhang angemessen dargestellt, geschweige denn geprüft werden zu können. Einige wenige Hinweise müssen deshalb genügen. Beide Versuche stehen auf dem Boden der kantischen Einsicht, dass Sein kein begrifflicher Gehalt ist, sie bestimmen das Verhältnis von Sein und Begriff aber auf gegensätzliche Weise.

Nach Hegels *Wissenschaft der Logik*<sup>17</sup> ist das notwendige Wesen nichts anderes als der Begriff. Der Begriff, den Hegel meint, ist nicht mit Begriffen zu verwechseln, die von den besonderen Bestimmungen der Fälle, auf die sie zutreffen, absehen und nur das Gemeinsame herausheben. Begriffe solcher Art – Hegel nennt sie „Vorstellungen“ – enthalten die besonderen Bestimmungen bloß *unter sich*, während der Begriff im Sinne Hegels sie *in sich* enthält und als die eigenen aus sich heraussetzt. Dieser Begriff ist deshalb der Grund seiner selbst und erfüllt mithin die Anforderung, die in der Metaphysik an das notwendige Wesen gestellt wurde. Zum Sein steht der Begriff nun in einem doppelten Verhältnis. Als Totalität aller Bestimmungen ist der Begriff auf der einen Seite vom Sein durchaus unterschieden. Denn Sein gehört nicht zu den begrifflichen Bestimmungen, die sich stets ausschließend auf andere beziehen müssen, um bestimmt zu sein. Sein ist vielmehr das schlechthin Bestimmungslose, weil es sich nicht auf anderes, sondern nur auf sich selbst bezieht. Auf der anderen Seite aber ist Sein im Begriff enthalten. Denn die Bestimmungen, die er aus sich heraussetzt, sind nicht die Bestimmungen eines anderen, sondern seine eigenen. Auch der Begriff ist demnach, wenngleich auf vermittelte Weise, nur Beziehung auf sich selbst und schließt Sein deshalb ein. Als schlechthin Bestimmungsloses ist Sein zwar keine begriffliche Bestimmung, als Beziehung auf sich selbst aber dennoch ein Moment am Begriff: „Das Seyn als die ganz *abstracte, unmittelbare Beziehung auf sich selbst*, ist nichts anderes als das abstracte Moment des Begriffs, welches abstracte Allgemeinheit ist, die auch das, was man an das Seyn verlangt, leistet, *ausser dem Begriff zu seyn*; denn so sehr sie Moment des Begriffs ist, eben so sehr ist sie der Unterschied, oder das abstracte Urtheil desselben, indem er sich selbst sich gegenüberstellt.“<sup>18</sup>

Durch eine radikal veränderte Version des ontologischen Gottesbeweises, die dem Unterschied zwischen Sein und Begriff Rechnung trägt und Sein zugleich als Moment des Begriffs versteht, versucht Hegel dem Gedanken eines notwendig existierenden Wesens unter Bedingungen der kantischen Kritik einen verständlichen Sinn zu geben.

Dasselbe Ziel verfolgt auch der späte Schelling, freilich nicht auf dem Wege eines ontologischen Gottesbeweises, in dessen unlösbare Probleme er Hegels System verstrickt sieht. In seiner brillanten Abhandlung „Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten“ (1850) entwickelt er seine Konzeption im Ausgang von Leibniz' Annahme, dass Möglichkeiten oder Wesenheiten vor und abgesehen von ihrer Verwirklichung nur dann keine irrealen Fiktionen sind, wenn bereits etwas anderes wirklich ist. Dasselbe gilt nun nach Schelling auch für den Inbegriff aller Möglichkeiten oder

<sup>17</sup> Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd. 2: *Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*, 127–132.

<sup>18</sup> Ebd., 128.



Wesenheiten, weil er seinerseits bloß eine Möglichkeit ist. Auch dieser Inbegriff trägt also den Grund seines Seins nicht in sich selbst, wie Leibniz und die Verfechter des ontologischen Gottesbeweises geglaubt haben. Vielmehr ist er „des *selbst*-Seyns unfähig“<sup>19</sup> und kann nur dadurch sein, dass ein anderes ist, dem er als Bestimmung zukommt. Worum handelt es sich bei diesem anderen? Weil es dem Inbegriff aller Möglichkeiten oder Wesenheiten die „Ursache des Seyns“<sup>20</sup> ist, kann es seinerseits keine Möglichkeit oder Wesenheit sein. Nach Schelling muss es deshalb als „bloß Existierende“ gedacht werden, „in dem noch nichts von einem Wesen, einem Was, zu begreifen ist.“<sup>21</sup> Wenn bei ihm aber „gar nichts gedacht wird als eben die Existenz“<sup>22</sup>, dann ist der Gedanke seiner Nicht-Existenz widersprüchlich. Das, was dem Inbegriff der Möglichkeiten Sein verleiht, ist folglich das notwendig Existierende.

Verglichen mit Hegel kehrt sich das Verhältnis zwischen Sein und Begriff sowie die Bestimmung des notwendig Existierenden bei Schelling ins Gegenteil. Nach Hegel ist Sein, obgleich selbst keine begriffliche Bestimmung, im Begriff als Totalität aller Bestimmungen enthalten. Nach Schelling hingegen liegt der Bestimmungstotalität das Sein zugrunde, dem sie ihr eigenes Sein verdankt. Schelling identifiziert das notwendig Existierende deshalb mit dem Sein, das den Begriff ausschließt, während Hegel es in dem Begriff findet, der das Sein einschließt.

Beide Versuche, dem Gedanken des notwendig existierenden Wesens unter kantischen Bedingungen einen widerspruchsfreien Sinn zu geben, sind vielversprechend. Freilich schließen sie sich gegenseitig aus und können daher nicht beide gelingen. Wohl aber könnten sie beide misslingen. Wäre das der Fall, dann gäbe es gute Gründe für den Verdacht, dass ein notwendig existierendes Wesen unmöglich ist. Sollte es aber unmöglich sein, dann könnte der Satz vom zureichenden Grund keine Gültigkeit besitzen. Denn aus diesem Satz und aus der unproblematischen Annahme, dass Kontingentes existiert, folgt zwingend die Wirklichkeit, mithin auch die Möglichkeit eines notwendig existierenden Wesens. Ohne den Satz vom zureichenden Grund wiederum würde sich die außergewöhnliche Frage nicht stellen, von der sich Rescher zu einer außergewöhnlichen Antwort herausgefordert sieht.

## LITERATURVERZEICHNIS

### I. Siglen

GP *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hg. v. C. I. Gerhardt, 7 Bde., Hildesheim/New York 1978.

Leibniz, G. W., *De rerum originatione radicali*, in: GP VII.

–, *Essais de Theodicée*, in: GP VI (dt. *Die Theodizee*, übersetzt von A. Buchenau, Hamburg 2. Aufl. 1968).

–, Fünftes Schreiben [an Clarke], in: Ders., *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Bd. I, hg. v. E. Cassirer, Hamburg 3. Aufl. 1966.

<sup>19</sup> Schelling, *Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten*, SW XI, 585.

<sup>20</sup> Ebd., 586.

<sup>21</sup> Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 167.

<sup>22</sup> Ebd., 157.

- , *Manuskript ohne Überschrift*, in: GP VII.
- , *Monadologie*, in: GP VI.
- , *Nouveaux Essais sur L'Entendement par l'auteur du systeme de l'harmonie preestablie*, in: GP V.
- , *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en Raison*, in: GP VI.
- , *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, in: GP VII.
- , *Veritates absolute primae*, in: GP VII.

## 2. Weitere Literatur

- Edwards, P. (1959), „The Cosmological Argument“, wieder abgedruckt in: B. A. Brody (Hg.), *Readings in the Philosophy of Religion. An Analytic Approach*, Englewood Cliffs/New Jersey 1974, 71–83.
- Hegel, G. W. F. (2015), *Wissenschaft der Logik*, Bd. 2: *Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*, Hamburg.
- Henrich, D. (21967), *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen.
- Hermanni, F. (2011), *Metaphysik. Versuche über letzte Fragen*, Tübingen.
- Hume, D. (1985), *Dialogues concerning natural religion*, ed. with commentary by N. Pike, New York/London.
- Kanitscheider, B. (2002), *Kosmologie. Geschichte und Systematik in philosophischer Perspektive*, Stuttgart.
- Kant, I. (1956), *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg.
- Leslie, J. (1979), *Value and Existence*, Oxford.
- Lovejoy, A. O. (1960), *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, New York.
- Mackie, J. L. (1985), *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, übers. v. R. Ginters, Stuttgart.
- Russell, B. (21992), *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, ed. by J. G. Slater, London.
- Russell, B./Copleston, F. C., (21970), „The Existence of God. A debate between Bertrand Russell and Father F. C. Copleston, S.J.“, in: J. Hick (Hg.), *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs/New Jersey, 282–301.
- Schelling, F. W. J., *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, hg. v. K. F. A. Schelling, 1. Abt.: 10 Bde. (= SW I–X), 2. Abt.: 4 Bde. (= SW XI–XIV), Stuttgart/Augsburg 1856–1861, Bd. XIII.
- Schelling, F. W. J., *Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten*, in: SW XI.
- Valllicella, W. F. (1997), „The Hume-Edwards Objection to the Cosmological Argument“, in: *Journal of Philosophical Research* XXII, 423–443.

[friedrich.hermanni@uni-tuebingen.de](mailto:friedrich.hermanni@uni-tuebingen.de)