

Friedrich Hermann

Gott und Notwendigkeit

*Kants Metaphysikkritik und Schellings Spätphilosophie*

Der späte Schelling nimmt an, dass Kants Kritik nicht jede mögliche, sondern nur bestimmte Versionen der Metaphysik betrifft.<sup>1</sup> In seinen Vorlesungen »Zur Geschichte der neueren Philosophie« schreibt er: »Während er [sc. Kant] durch seine Kritik *aller* Erkenntniß des Ueber-sinnlichen für immer ein Ende gemacht zu haben glaubte, hat er eigentlich nur bewirkt, daß Negatives und Positives in der Philosophie sich scheiden mußten, aber eben damit das Positive, nun in seiner ganzen Selbständigkeit hervortretend, sich der bloß negativen Philosophie als die zweite Seite der Philosophie überhaupt, als positive, entgegensetzen konnte.«<sup>2</sup> Durch die Unterscheidung und Zuordnung von negativer und positiver Philosophie versucht der späte Schelling eine Metaphysik zu entwickeln, die nicht hinter das von Kant erreichte Problemniveau zurückfällt.

Diesen Versuch und damit die Struktur der Schellingschen Spätphilosophie vorzuführen, ist das Ziel der folgenden Überlegungen. Im ersten Teil werde ich darlegen, warum die theoretische Philosophie nach Kant nicht in der Lage ist, die Existenz Gottes zu beweisen. Der Grund ist der folgende: Erstens misslingt der ontologische Gottesbeweis, der aus dem Begriff Gottes schließt, dass Gott notwendigerweise existiert. Zweitens scheitert der kosmologische Gottesbeweis, der umgekehrt zeigen will,

<sup>1</sup> Kant und Schelling werden zitiert nach Kant, I., »Werke in zehn Bänden«, hg. v. W. Weischedel, Sonderausgabe Darmstadt 1981 (= Werke); Schelling, F. W. J., »Sämtliche Werke«, hg. v. K. F. A. Schelling, 1. Abteilung: 10 Bde. (= SW I-X), 2. Abteilung: 4 Bde. (= SW XI-XIV), Stuttgart/Augsburg 1856-1861.

<sup>2</sup> Schelling, F. W. J., »Zur Geschichte der neueren Philosophie«, SW X, 74f.

dass das notwendig Existierende, das man als zureichenden Grund des Kontingenten annehmen muss, Gott ist. Schelling teilt die Kantsche Kritik der beiden Gottesbeweise. Dennoch glaubt er – und das ist das Thema des zweiten Teils –, die Existenz Gottes erweisen zu können, ohne den Kantschen Einwänden ausgesetzt zu sein. Denn der Gottesbegriff und die Vorstellung des notwendig Existierenden, dessen Existenz nicht sinnvollerweise bestritten werden kann, können nach Schelling in einer anderen Weise verknüpft werden als in den von Kant kritisierten Gottesbeweisen. In gewissem Sinne hat die Schellingsche Spätphilosophie kein anderes Ziel, als diese neuartige Verknüpfung durchzuführen.

### *I. Kants Metaphysikkritik*

#### *1. Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises*

Der ontologische Gottesbeweis, der vom Begriff Gottes auf seine Existenz schließt, lautet in seiner von Descartes vertretenen Version wie folgt: Gott ist das *Ens summe perfectum*, dasjenige, dem alle Vollkommenheiten oder sachhaltigen Prädikate zukommen. Nun ist Existenz eine Vollkommenheit. Also existiert Gott.<sup>3</sup> Für Descartes ist Existenz eine Bestimmung, durch die dasjenige, dem sie zukommt, vollkommener wird und die deshalb dem höchst vollkommenen Wesen nicht fehlen kann. Diese Deutung von Existenz als Sachgehalt, die den Untersatz des ontologischen Beweises bildet, wird von Kant bestritten. Denn sie verwechselt grammatische Prädikate mit semantischen oder, wie Kant sich ausdrückt, „logische“ Prädikate, die einen Gegenstand nicht näher bestimmen, mit „realen“ Prädikaten, durch die das geschieht. Das berühmte Diktum der »Kritik der reinen Vernunft«, in dem Kant sein Existenzverständnis zusammenfasst, lautet: „*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloß die Position eines Dinges,

<sup>3</sup> Vgl. Descartes, R., »*Meditationes de prima philosophia*«, V, 7-11, in: *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Bd. VII, Neuauflage Paris 1996 (= AT VII), 65-68. Vgl. zum ontologischen Gottesbeweis Hermanni, F., »Der ontologische Gottesbeweis«, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 44 (2002), 245-267.

oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.“<sup>4</sup> Damit wird zweierlei gesagt. Erstens ist das Wort „existieren“ kein Prädikat im Sinne eines begrifflichen Gehalts, durch den ein Gegenstand charakterisiert wird. Zwar wird es, wie in dem Satz „Gott existiert“, als grammatisches Prädikat verwendet, aber es spielt eine andere Rolle als das Prädikat „allmächtig sein“ in „Gott ist allmächtig“. Denn während im zweiten Satz bestimmt wird, was Gott ist, gibt der erste Satz keine Auskunft darüber, mit was für einem Subjekt man es zu tun hat. Die Aussage „Gott existiert“ besagt nicht, dass Gott neben anderen Eigenschaften wie Allmacht, Allgüte usw. auch noch die Eigenschaft besitzt, zu existieren. Was aber besagt sie dann? Dem zweiten Teil des Kantschen Diktums zufolge wird in einer Existenzaussage nicht der Subjektbegriff näher bestimmt, sondern der diesem Subjekt entsprechende Gegenstand gesetzt. „Gott existiert“ bedeutet, dass es ein Wesen gibt, auf das der Gottesbegriff mit allen darin enthaltenen Prädikaten zutrifft.

Dass das Wort „existieren“ grammatisch als Prädikat verwendet wird, obgleich es, semantisch betrachtet, keines ist, gehört nach Kants 1763 erschienener Schrift »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes« zu den „Unrichtigkeiten“, die „jede menschliche Sprache“ aufgrund der „Zufälligkeiten ihres Ursprungs“<sup>5</sup> hat. Existenzsätze der Form „A existiert“ erwecken den falschen Anschein, als würde irgendeinem A die Eigenschaft der Existenz zugesprochen. Dieser Anschein wird vermieden, wenn „A existiert“ in den Satz umformuliert wird „Es gibt etwas, auf das der Begriff von A zutrifft“. Dass Existenzsätze diese und keine andere Bedeutung haben, zeigt sich nach Kant an der Art und Weise, wie ihre Wahrheit überprüft wird. Wer den Satz „See-Einhörner existieren“ prüfen will, untersucht nicht mögliche See-Einhörner daraufhin, ob einigen von ihnen die Eigenschaft der Existenz zukommt, sondern ob es unter den existierenden Tieren solche gibt, auf die der Begriff „See-Einhorn“ zutrifft.

Diese Kantsche Existenzauffassung, die auch in der Philosophie des 20. Jahrhunderts üblicherweise vertreten wird, scheint mir im Wesentlichen korrekt zu sein. Wenn das aber der Fall ist, dann ist das von Descartes vertretene ontologische Argument widerlegt.

<sup>4</sup> Kant, I., »Kritik der reinen Vernunft«, A 598, B 626 (Werke 4, 533).

<sup>5</sup> Kant, I., »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes«, A 7 (Werke 2, 632).

## 2. Kants Kritik des kosmologischen Gottesbeweises

Der ontologische Gottesbeweis versucht zu zeigen, dass dasjenige Wesen, dem alle Realitäten oder Vollkommenheiten zukommen, notwendigerweise existiert, dass es sich bei dem *Ens realissimum* also um ein *Ens necessarium* handelt. Diese Verknüpfung zwischen dem Gottesgedanken und der Notwendigkeit der Existenz soll auch im kosmologischen Gottesbeweis hergestellt werden, allerdings in umgekehrter Richtung. Der kosmologische Beweis bemüht sich um den Nachweis, dass dasjenige Wesen, das notwendigerweise existiert, nur das allerrealste Wesen, also Gott, sein kann. Der Beweis umfasst zwei Schritte, dessen erster die Aufgabe hat, die Existenz eines notwendigen Wesens darzulegen, und dessen zweiter Schritt das notwendig existierende Wesen als Gott identifiziert.

Dem ersten Beweisschritt zufolge muss, wenn überhaupt etwas existiert, auch ein schlechthin notwendiges Wesen existieren. Denn für alles Zufällige gibt es einen zureichenden Grund, dass es existiert und nicht vielmehr nicht existiert. Nun mag die Existenz eines Zufälligen in einem anderen Zufälligen gründen, das aber wiederum einen Grund für seine Existenz haben muss. Daher muss ein notwendiges Wesen existieren, ohne das die ganze Reihe des Zufälligen keinen zureichenden Grund hätte.<sup>6</sup> Dieses Argument ist natürlich noch kein Gottesbeweis. Deshalb ist ein zweiter Beweisschritt nötig, der zeigen soll, dass es sich bei dem notwendigen Wesen nur um Gott, also um das allerrealste Wesen, handeln kann.

Das bei Kant leider nur angedeutete Argument für diese begriffliche Identifizierung des *Ens necessarium* lautet wie folgt:<sup>7</sup> Alles, was existiert, ist durchgängig bestimmt, d.h. allem Existierenden kommt von jedem Paar einander kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate entweder das eine oder das andere zu. Daher muss auch das, was notwendigerweise existiert, durchgängig bestimmt sein. Beim notwendig Existierenden kommt allerdings etwas hinzu, das bei zufällig Existierendem nicht der Fall ist: Es muss alle seine Bestimmungen notwendigerweise, d.h. aufgrund seines Begriffs besitzen. Denn ande-

<sup>6</sup> Vgl. Hermann, F., »Der letzte Grund. Überlegungen zum kosmologischen Gottesbeweis«, *Philosophisches Jahrbuch* 112 (2005), 411-429, wo die Leibnizsche Version dieses Argumentes verteidigt wird.

<sup>7</sup> Vgl. Kant, I., »Kritik der reinen Vernunft«, A 605f., B 633f. (Werke 4, 538).

renfalls läge der Grund dafür, dass ihm diese oder jene Eigenschaft zukommt, in etwas anderem als ihm selbst. Dann aber wäre es nicht mehr der letzte zureichende Grund alles anderen. Kurzum: Das notwendig existierende Wesen ist erstens wie jedes andere Existierende durchgängig bestimmt, und zweitens besitzt es alle seine Bestimmungen aufgrund seines Begriffs. Wenn das aber richtig ist, dann muss es sich bei ihm um das allerrealste Wesen oder Gott handeln, und zwar aus folgendem Grund: Das allerrealste Wesen ist definitionsgemäß dasjenige, dem von allen kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten jeweils das reale, sachhaltige Prädikat zukommt und dem das Gegenteil nicht zukommt. Während alle anderen Dinge Eigenschaften besitzen, die sich nicht aus dem Begriff entnehmen lassen, unter den sie fallen, sind alle Bestimmungen des *Ens realissimum* aus seinem Begriff ableitbar. Der Begriff des *Ens realissimum* ist also der einzige Individualbegriff. Folglich kann es sich bei dem notwendigen Wesen, das durch seinen Begriff durchgängig bestimmt sein muss, einzig und allein um das allerrealste Wesen oder Gott handeln. So weit der kosmologische Beweis, nun zu Kants Kritik.

Kants zentraler Einwand bezieht sich auf den zweiten Teil des kosmologischen Beweises, in dem das notwendig existierende Wesen mit Gott identifiziert wird. Wenn dieser zweite Beweisschritt richtig wäre, dann müsste auch der ontologische Beweis richtig sein, was aber aus den genannten Gründen nicht der Fall ist. Dass sich der kosmologische Beweis auf den ontologischen reduzieren lässt, ist leicht einzusehen, wenn man Folgendes bedenkt: Dem Beweis zufolge kann es sich beim notwendig existierenden Wesen um kein anderes als um das allerrealste Wesen handeln. Mengentheoretisch ausgedrückt: Das absolut notwendige Wesen gehört zur Menge der allerrealsten Wesen. Nun unterscheiden sich allerrealste Wesen aber nicht voneinander; was für eines gilt, gilt auch für jedes andere. Daher muss sich die Schlussfolgerung des kosmologischen Beweises auch umkehren lassen: Wenn das notwendig existierende Wesen einzig und allein ein allerrealstes Wesen sein kann und wenn sich allerrealste Wesen nicht voneinander unterscheiden, dann muss sich aus dem Begriff des *Ens realissimum* auch schließen lassen, dass es notwendigerweise existiert. Eben dieser Schluss aber, der im ontologischen Beweis gezogen wird, misslingt, weil Existenz kein reales Prädikat ist. Mithin scheitert nach Kant auch das kosmologische Argument, um die Existenz Gottes zu beweisen.

### 3. Das Dilemma der Vernunft

Durch die vorgeführte Kritik des ontologischen und kosmologischen Gottesbeweises gerät die Vernunft freilich in ein Dilemma. Einerseits nämlich besteht ein „Bedürfnis unserer Vernunft, zur Existenz überhaupt irgend etwas Notwendiges (bei dem man im Aufsteigen stehen bleiben könne) anzunehmen [...]“.<sup>8</sup> Denn ohne ein notwendig existierendes Wesen gäbe es für das Zufällige keinen zureichenden Grund seiner Existenz. Andererseits ist die Vernunft nach Kants Ansicht nicht in der Lage zu verstehen, worum es sich beim *Ens necessarium* eigentlich handelt. Die berühmte Stelle in der »Kritik der reinen Vernunft« lautet:

„Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauerhaft erhaben sie auch ein *Haller* schildern mag, macht lange den schwindelichten Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie *mißt* nur die Dauer der Dinge, aber *trägt* sie nicht. Man kann sich des Gedanken nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; *aber woher bin ich denn?* Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hindernis verschwinden zu lassen.“<sup>9</sup>

Jedes Wesen, wie vollkommen es auch gedacht sein mag, läßt sich nach Kant ohne Widerspruch als nichtexistierend denken. Selbst das Vollkommenste würde, wenn es existiert, nur zufälligerweise existieren. Deshalb könnte selbst ein existierender Gott über sich selbst hinaus fragen und sich nach dem Grund seiner Existenz erkundigen.

Wenn man sich alles Existierende aber auch als nichtexistierend vorstellen kann, dann scheint man eine Konsequenz ziehen zu müssen, die David Hume in der Tat gezogen hat. Im neunten Teil seiner »Dialoge über natürliche Religion« stellt Philo, dem Hume seine Ansichten zuweist in den Mund legt, fest: „Die Worte *notwendige Existenz* haben daher keinen Sinn, oder, was dasselbe ist, keinen in sich widerspruchsfreien

<sup>8</sup> Ebd., A 603, B 631 (Werke 4, 536).

<sup>9</sup> Ebd., A 613, B 641 (Werke 4, 543).

Sinn.“<sup>10</sup> Aus verständlichen Gründen ist Kant vorsichtiger als Hume. Denn nur in einem notwendigerweise Existierenden könnte das Zufällige seinen zureichenden Grund haben, und nur durch den zureichenden Grund ist jene durchgängige Erkennbarkeit des Seins gewährleistet, die in den menschlichen Erkenntnisbemühungen unterstellt wird. Der Preis für diese Vorsicht scheint freilich ein unvermeidliches Dilemma zu sein.

„Es findet sich hier nun das Befremdliche und Widersinnliche, daß der Schluß von einem gegebenen Dasein überhaupt, auf irgend ein schlechthinnotwendiges Dasein, dringend und richtig zu sein scheint, und wir gleichwohl alle Bedingungen des Verstandes, sich einen Begriff von einer solchen Notwendigkeit zu machen, gänzlich wider uns haben.“<sup>11</sup>

Weil man das notwendig Existierende als letzten Träger der Dinge braucht, schließt Kant aus der Unmöglichkeit, es begrifflich zu bestimmen, nicht wie Hume auf die Sinnlosigkeit des Ausdrucks ‚notwendige Existenz‘. Gleichwohl gerät der ‚Begriff‘ des notwendig Existierenden auch bei ihm in Verdacht, widersprüchlich zu sein. Ist dieser Verdacht berechtigt, oder entsteht er vielleicht nur deshalb, weil an das notwendig Existierende Sinnanforderungen gestellt werden, die ihm nicht angemessen sind? Nach Kant wäre die Sinnhaftigkeit des Ausdrucks ‚notwendige Existenz‘ nur dann sichergestellt, wenn der ontologische Beweis gelingen würde, wenn sich also ein Wesen denken ließe, dessen Existenz sich aus seinem Begriff ergibt. Wie hat man dieses Sinnkriterium zu beurteilen?

Ein notwendig Existierendes ist offenbar etwas, das in seiner Existenz nicht von etwas anderem bedingt ist. Was aber heißt es, von nichts *anderem* in seiner Existenz bedingt zu sein? Es bedeutet zunächst, dass ein notwendig Existierendes keinem anderen außer ihm Existierenden seine Existenz verdankt. Streng genommen aber bedeutet es nach Schelling noch etwas Weiteres, das in unserem Kontext entscheidend ist. Etwas scheint nur dann unbedingt zu existieren, wenn es in seiner Existenz nicht nur nicht durch anderes Existierendes, sondern ebenso wenig durch seinen eigenen Begriff bedingt ist. Die Existenzunabhängigkeit des notwendig Existierenden scheint sich sowohl auf andere existierende Dinge als auch auf sein eigenes Wassein beziehen zu müssen. Würde et-

<sup>10</sup> Hume, D., »Dialoge über natürliche Religion«, hg. v. G. Gawlick, 5. Aufl., Hamburg 1980, 75.

<sup>11</sup> Kant, I., »Kritik der reinen Vernunft«, A 592, B 620 (Werke 4, 529).

was aufgrund seines Begriffs oder Wesens existieren, dann wäre seine Existenz nur in bedingter, hypothetischer Weise, nicht aber schlechthin notwendig. Wenn der ontologische Beweis ein korrekter Schluss wäre, dann wäre die Existenz Gottes durch seinen Begriff bedingt. Sollte sich nun herausstellen, dass der Begriff des *Ens realissimum* widersprüchlich ist, zum Beispiel deshalb, weil nicht jede Vollkommenheit mit jeder anderen vereinbar ist, dann müsste man auch die Existenz Gottes bestreiten. Die Vorstellung von einer notwendigen Existenz, die sich unter gar keinen Umständen bestreiten ließe, scheint sich demnach auf eine Existenz zu beziehen, die nicht unter der Ägide des Begriffs steht. Mithin lassen sich die begrifflichen Bedingungen, die es möglich machen sollen, dass etwas unbedingt existiert, nicht nennen, weil es solche Bedingungen nicht geben kann.

War das nicht auch das Ergebnis Kants? Keineswegs! Bei Kant gerät die Vorstellung des absolut Notwendigen unter Sinnlosigkeitsverdacht, weil Kant für deren Sinnhaftigkeit einen Begriff fordert, aus dem die Existenz des Begriffenen folgt. Als „schlechthinnotwendig“ erkennt die Vernunft nur dasjenige“, schreibt Kant, „was aus seinem Begriffe notwendig ist.“<sup>12</sup> Dieses Kantsche Sinnkriterium scheint aber der Vorstellung des absolut Notwendigen unangemessen zu sein, weil sich die Existenz dessen, was schlechthin notwendigerweise existiert, nicht seinem Begriff verdanken kann.

Diese Überlegung hat natürlich auch Konsequenzen für die Einschätzung des ontologischen Gottesbeweises. Es scheint undenkbar zu sein, dass von irgendeinem Begriff – und sei es der des vollkommensten Wesens – ein Übergang zum schlechthin notwendig Existierenden möglich ist. Der Vorrang des notwendig Existierenden vor seinem Begriff scheint dergleichen Versuche von vornherein zu verbieten. Trotzdem bleibt ein grundlegendes Problem. Zwar ist es dem notwendig Existierenden angemessen, es nicht als ein begrifflich Bedingtes zu denken, aber gleichwohl stellt sich erneut die Frage nach seinem Begriff. Um welches Wesen könnte es sich bei dem unvordenklich Existierenden handeln? Könnte es sich dabei um Gott handeln? Bei einer Beantwortung dieser Frage, die die Fehler des ontologischen und kosmologischen Beweises nicht erneuern soll, müsste zweierlei bedacht sein. Zum einen müsste der Vorrang der Existenz vor dem Begriff gewährleistet sein, das heißt, ein möglicher Übergang könnte nur vom schlechthin notwendig

<sup>12</sup> Ebd., A 612, B 640 (Werke 4, 543).

Existierenden zu seinem Begriff erfolgen und nicht wie im ontologischen Beweis umgekehrt. Zum anderen müsste der Übergang vom notwendig Existierenden zu seinem Begriff von anderer Art sein als im kosmologischen Beweis. Der kosmologische Beweis hatte mit rein begrifflichen Mitteln zu zeigen versucht, dass es sich beim notwendig Existierenden um das allerrealste Wesen oder Gott handelt. Aus diesem Grund ließ er sich, wie wir sahen, auf den ontologischen Beweis reduzieren. Um nicht auf den Fehler des ontologischen Beweises reduziert werden zu können, dürfte deshalb der Übergang vom unvordenklich Existierenden zu seinem Begriff kein a priori notwendiger sein. Die begriffliche Identifizierung des schlechthin Notwendigen müsste demnach in irgendeiner Weise auf Erfahrung Bezug nehmen. Worauf diese schon im Vorgriff auf Schelling angestellten Überlegungen genau zielen, möchte ich nun im Einzelnen erläutern, indem ich mich der Schellingschen Spätphilosophie zuwende.

## *II. Die Struktur der Schellingschen Spätphilosophie*

Schellings Spätphilosophie versucht die letzten Fragen der menschlichen Vernunft, insbesondere die nach der Wirklichkeit Gottes, in einer Weise zu beantworten, die nicht in die von Kant kritisierte ehemalige Metaphysik zurückfällt. Das Ergebnis der Metaphysikkritik Kants war das folgende: Die menschliche Vernunft kann es bei der Frage nach dem Grund der Dinge nicht vermeiden, zwei Ideen zu bilden, nämlich die Idee des *Ens realissimum* und die des *Ens necessarium*. Wenn sie nach dem *Grund der Möglichkeit* der Dinge fragt und bedenkt, dass Existierendes unter dem Grundsatz der durchgängigen Bestimmung steht, gelangt sie zur Idee von einem Inbegriff aller Sachhaltigkeit oder Realität, zur Idee eines *Ens realissimum*, als dessen Einschränkung sie die Sachhaltigkeit der existierenden Einzeldinge denkt. Wenn sie nach dem *Grund der Wirklichkeit* der wirklichen Dinge fragt und bedenkt, dass diese zwar sind, aber auch nicht sein können, dann gelangt sie zur Vorstellung eines notwendig Existierenden, dem die kontingenten Dinge letztlich ihre Existenz verdanken. Nun ist die Vernunft nach Kant aber nicht in der Lage, diese beiden Ideen, die Idee des *Ens realissimum* und die Idee des *Ens necessarium*, miteinander zu verknüpfen, sie kann also die Existenz Gottes nicht beweisen. Denn zum einen misslingt der onto-

logische Beweis, wonach das *Ens realissimum* bzw. Gott notwendig existiert, und zum anderen scheitert der kosmologische Beweis, wonach das notwendig existierende Wesen, das man als Träger des Kontingenten denken muss, kein anderes als das *Ens realissimum* sein kann. Kant schreibt: „Die ganze Aufgabe des transzendentalen Ideals kommt darauf an: entweder zu der absoluten Notwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriffe von irgendeinem Dinge die absolute Notwendigkeit desselben zu finden. Kann man das eine, so muß man auch das andere können; denn als schlechthin notwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus seinem Begriffe notwendig ist. Aber beides übersteigt gänzlich alle äußersten Bestrebungen, unseren Verstand über diesen Punkt zu *befriedigen*, aber auch alle Versuche, ihn wegen dieses seines Unvermögens zu beruhigen.“<sup>13</sup>

Die Schellingsche Spätphilosophie beansprucht nicht weniger, als die menschliche Vernunft aus eben dieser Zwangslage zu befreien. Das kann ihr nur dann gelingen, wenn sie ohne Unterschreitung des Kantschen Problemniveaus zwei Fragen in überzeugender Weise beantwortet. Erstens: Wie lässt sich der bei Kant aufkeimende Verdacht beseitigen, bei der Idee von einem schlechthin notwendig Existierenden, auf die die Vernunft unvermeidlich gerät, handele es sich um einen sinnlosen Begriff? Zweitens: Wie lassen sich die Ideen des vollkommensten Wesens und des notwendig Existierenden verknüpfen, ohne die von Kant diagnostizierten Irrtümer des ontologischen und kosmologischen Gottesbeweises zu wiederholen?

Schellings Spätphilosophie lässt sich ihrer Struktur nach als eine Sequenz von vier Gedankenschritten verstehen, durch die diese beiden Fragen beantwortet werden sollen. Die beiden ersten Schritte fallen in das Gebiet der negativen Philosophie, die sich nicht mit dem Existierenden selbst, sondern mit dem Existieren-Könnenden befasst. Dort wird erstens gezeigt, dass die reine Vernunft, die alle Gegenstände, die möglich sind, aus einem Prinzip ableitet, am Ende ihrer Ableitungen den Gottesgedanken bildet. Nun vermag die reine Vernunft aber nicht nachzuweisen, dass dieser Gott, zu dessen Begriff sie schließlich gelangt, auch existiert. Sie kann aber immerhin zeigen – und darin besteht der zweite, ebenfalls in das Gebiet der negativen Philosophie fallende Gedankenschritt –, auf welche Weise Gott existiert, wenn er existiert. Er muss nämlich, sollte er existieren, notwendigerweise existieren. Der

<sup>13</sup> Ebd., A 612f., B 640f. (Werke 4, 543).

dritte und vierte Gedankenschritt fallen in das Gebiet der positiven Philosophie, die sich nicht um die Möglichkeit, sondern um die Wirklichkeit des Wirklichen kümmert. Wie in der negativen Philosophie werden auch in der positiven die beiden Ideen des vollkommensten Wesens und des notwendig Existierenden miteinander verknüpft, allerdings in umgekehrter Richtung. Die positive Philosophie beginnt mit dem Begriff des notwendig Existierenden und zeigt, dass dieses notwendig Existierende unzweifelhaft existiert. Im Zusammenhang dieses dritten Gedankenschrittes wird zugleich der Begriff des notwendig Existierenden vor dem Kantschen Verdacht geschützt, ein sinnloser Begriff zu sein. Der vierte und letzte Schritt der Gedankensequenz besteht darin, mit Rückgriff auf Erfahrung zu zeigen, dass es sich bei dem notwendig Existierenden um das vollkommenste Wesen oder Gott handelt. Die Durchführung der positiven Philosophie hat primär die Aufgabe, mit empirischen Mitteln die Gottheit des notwendig Existierenden nachzuweisen. A priori ist dieser Erweis nämlich, wie Kants Kritik des kosmologischen Argumentes deutlich gemacht hat, nicht zu erbringen. Im Folgenden werde ich diese vier Gedankenschritte und damit die Architektonik der Schellingschen Spätphilosophie etwas genauer darlegen.

### *1. Die Genese des Gottesgedankens in der negativen Philosophie*

Beim ersten Schritt der Gedankensequenz beschränke ich mich auf wenige Bemerkungen. Die negative Philosophie ist eine Theorie, die beansprucht, alles Seinkönnende a priori aus einem Prinzip ableiten zu können. Ihr Prinzip ist das unendliche Subjekt, das erstens etwas Ungegenständliches, Nichtobjektives ist und das sich zweitens aufgrund seiner Subjektivität notwendigerweise auch als solches erfassen will. Nun ist das aber nicht unmittelbar möglich. Um seiner selbst habhaft zu werden, muss das unendliche Subjekt sich deshalb zum Objekt machen, dem es sich dann als das Nichtobjektive entgegensetzen kann. Um sich *als* unendliches Subjekt zu setzen, muss es sich von der Möglichkeit, ein Objekt zu sein, „reinigen“. Diese Selbstreinigung des unendlichen Subjekts vollzieht sich in einem mehrstufigen Prozess, in dem das unendliche Subjekt Zug um Zug alle möglichen Objekte, vom niedrigsten bis zum höchsten Objekt, produziert. Wenn das geschehen ist, kann es sich

*als* solches setzen, nämlich als jenes unendliche Subjekt, das nicht mehr zum Objekt werden kann, weil alle Formen der Objektivität erschöpft sind. Dieses am Ende der negativen Philosophie *als* unendlich gesetzte Subjekt ist aber nichts anderes als Gott, freilich nicht der wirkliche Gott, sondern der Gott des reinen Gedankens. Denn ich kann mir, schreibt Schelling, „Gott wohl als das Ende und das bloße Resultat meines Denkens [...], aber ich kann ihn nicht als Resultat eines objektiven Processes denken [...]“. <sup>14</sup> Kurzum: Die negative Philosophie, die die Gedanken aller Gegenstände aus einem Prinzip ableitet, kommt am Ende ihrer gedanklichen Bewegung zum Gottesgedanken.

## *2. Der Schluss vom Gedanken Gottes auf seine notwendige Existenzweise*

Schellings negative Philosophie befasst sich, wie gesagt, nicht mit dem „wirklich Existierenden“, sondern „mit dem existieren Könnenden“ <sup>15</sup> und findet im Gottesbegriff, Kantisch gesprochen: im Begriff des allerrealsten Wesens, ihren Abschluss. Als negative Philosophie ist sie nicht in der Lage, aus diesem Begriff Gottes auf seine Existenz zu schließen. Denn wie Kant ist Schelling der Meinung, dass der ontologische Beweis für die Existenz Gottes misslingt, weil Sein kein reales Prädikat ist. Im Unterschied zu Kant aber verwirft Schelling das ontologische Argument nicht gänzlich, vielmehr spielt es in einer eingeschränkten Form eine wichtige Rolle innerhalb seiner Spätphilosophie. Es hat die Aufgabe, den Schlussgedanken der negativen Philosophie, den Gottesgedanken, mit dem Anfang der positiven Philosophie, der Vorstellung des notwendig Existierenden, zu verknüpfen.

Schellings Überlegung ist die folgende: Zwar misslingt es dem ontologischen Beweis, aus dem Begriff Gottes auf seine Existenz zu schließen, aber er kann zeigen, auf welche Art und Weise Gott existiert, falls er existiert. Im Falle seiner Existenz müsste Gott nämlich das notwendig Existierende sein. Der ontologische Beweis ist zwar nicht in der Lage, in apodiktischer Weise zu zeigen, dass Gott notwendig existiert, wohl aber kann er dies in hypothetischer Weise leisten. „[...] aus dem Wesen, aus der Natur, aus dem Begriffe *Gottes* (dieß sind nur gleichbedeutende

<sup>14</sup> Schelling, F. W. J., »Zur Geschichte der neueren Philosophie«, SW X, 124.

<sup>15</sup> Schelling, F. W. J., »Philosophie der Offenbarung«, SW XIII, 155.

Ausdrücke) folgt in Ewigkeit nicht mehr als dieses: daß Gott, *wenn* er existirt, das a priori, Existirende seyn muß, anders kann er nicht existiren; aber *daß* er existirt, folgt daraus nicht.“<sup>16</sup>

In dieser eingeschränkten Form, verstanden als Schluss vom Begriff des Ens realissimum auf seinen Existenzmodus, ist der ontologische Beweis nach Schelling nicht nur korrekt, sondern auch notwendig, um von der negativen Philosophie zur positiven Philosophie überzugehen.

Diese eingeschränkte Leistungsfähigkeit sei Kant deshalb entgangen, weil er den ontologischen Beweis falsch interpretiert habe.<sup>17</sup> Kant zufolge schließt Descartes aus der Bestimmung Gottes als des vollkommensten Wesens, das alle Vollkommenheiten besitzt, sowie aus der Annahme „Existenz ist eine dieser Vollkommenheiten“ auf die Existenz Gottes. In Wahrheit aber habe Descartes, meint Schelling, so nicht schließen wollen; denn für Descartes sei Existenz ebenso wenig eine Vollkommenheit oder ein reales Prädikat wie für Kant. Dass sich Schelling hier irrt, ist meines Erachtens offenkundig. Aber dadurch wird sein sachliches Anliegen keineswegs tangiert. In seiner Antwort auf Petrus Gassendi, der ebenso wie später Kant bestreitet, dass Existenz eine Vollkommenheit ist,<sup>18</sup> beschwert sich Descartes nämlich nicht etwa über eine Fehlinterpretation seines Beweises durch Gassendi. Vielmehr bekräftigt er erneut seine These, Dasein sei wie Allmacht ein reales Prädikat, weil es Dingen zugesprochen werde und in Sätzen an der gleichen Stelle stehe wie Eigenschaften.<sup>19</sup> Aber dies nur nebenbei. Sachlich entscheidend ist etwas anderes. Nach Schelling ist der ontologische Beweis korrekt, wenn er nicht beansprucht, die Existenz Gottes zu beweisen, sondern lediglich die Art und Weise seiner Existenz. In seiner gültigen Form schließt das ontologische Argument nach Schelling wie folgt: Gott ist dasjenige Wesen, das alle Vollkommenheiten besitzt. Nun ist zwar nicht die Existenz, wohl aber die notwendige Existenz eine Vollkommenheit, d.h. der Begriff einer bestimmten Existenzweise gehört zum Begriff Gottes. Folglich „existirt Gott nothwendiger Weise,

<sup>16</sup> Ebd., SW XIII, 156.

<sup>17</sup> Vgl. Schelling, F. W. J., »Zur Geschichte der neueren Philosophie«, SW X, 14f.

<sup>18</sup> Vgl. Gassendi, P., »Objectiones Quintae«, AT VII (siehe oben Anm. 3), 323.

<sup>19</sup> Vgl. Descartes, R., »Responsio Authoris ad quintas Objectiones«, AT VII (siehe oben Anm. 3), 382f.

nämlich *wenn* er existirt, was also immer noch unentschieden läßt, ob er oder ob er nicht existirt“.<sup>20</sup>

Dieser Schlusssatz mag Befremden hervorrufen. Ist es nicht unsinnig, weil widersprüchlich, zu sagen, etwas existiere notwendigerweise, wenn es denn existiert? Denn mit dieser Einschränkung wird doch unterstellt, möglicherweise existiere das notwendig Existierende nicht. Wie würde Schelling auf diesen Vorbehalt reagieren? Vermutlich so: In der Tat ist es unsinnig, von dem notwendig Existierenden anzunehmen, möglicherweise existiere es nicht. Aber notwendig zu existieren ist eben nur eine von den vielen Vollkommenheiten, die das vollkommenste Wesen oder Gott definitionsgemäß besitzt. Aus dem Gedanken des notwendig Existierenden folgt deshalb zwar, dass es unzweifelhaft existiert, aber es folgt nicht, dass diese vollkommene Existenzweise mit den anderen Vollkommenheiten verknüpft ist. Das heißt: Es folgt nicht, dass es sich bei dem *Ens necessarium*, was unzweifelhaft existiert, um das *Ens realissimum* oder Gott handelt. So verstanden, verliert der Satz „Gott existiert notwendigerweise, wenn er existiert“ seine Befremdlichkeit.

### 3. *Der ontologische Beweis der Existenz des notwendig Existierenden*

Wir hatten gesehen, dass die negative Philosophie die Aufgabe hat, sich aller Gegenstände, die möglich sind, zu versichern, und dass sie am Schluss ihrer Überlegungen auf Gott als einen möglichen Gegenstand kommt. Als negative Philosophie ist sie zwar nicht in der Lage zu erkennen, ob Gott existiert, sie kann aber zeigen, auf welche Weise er existieren muss, wenn er existiert. Im Falle seiner Existenz muss er nämlich das notwendig Existierende sein. Der dritte Schritt von Schellings Gedankensequenz knüpft an diesen Begriff des notwendig Existierenden an und isoliert ihn vom Gottesgedanken. Schelling behauptet, die Existenz des notwendig Existierenden könne nicht sinnvollerweise bezweifelt werden. Denn aus dem Gedanken des notwendig Existierenden folgt zwingend, dass ihm eine Wirklichkeit entspricht. Um dies einzusehen, darf man allerdings nicht wie der ontologische Beweis Anselms und Descartes' vom Gottesgedanken ausgehen, sondern muss den Gottesbegriff gänzlich fallen lassen. In seinem Tagebuch berichtet

<sup>20</sup> Schelling, F. W. J., »Philosophie der Offenbarung«, SW XIII, 158; vgl. auch »Zur Geschichte der neueren Philosophie«, SW X, 15-17.

August von Platen von Schellings erster Vorlesung in Erlangen, die auf die Zuhörer offenbar großen Eindruck gemacht hat: »Er sprach [...] von der Auffindung des ersten Prinzips, die nur erreicht werden könne durch eine Zurückführung seiner selbst zum vollkommenen Nichtwissen [...]. Nicht etwa, setzte er hinzu, muss man Weib und Kind verlassen, wie man zu sagen pflegt, um zur Wissenschaft zu gelangen, man muß schlechthin alles Seiende, ja – ich scheue mich nicht, es auszusprechen, *man muss Gott selbst verlassen*. Als er dies gesagt hatte, erfolgte eine Totenstille, als hätte die ganze Versammlung den Atem an sich gehalten, bis Schelling sein Wort wieder aufnahm, und sich darüber verbreitete, um nicht missverstanden zu werden, wobei er sich wieder des bildlichen Ausdrucks der Schrift bediente: ‚die alles behalten, werden alles verlieren, die alles dahingeben, werden alles gewonnen haben‘.«<sup>21</sup>

Bei dem notwendig Existierenden, von dem die positive Philosophie ausgeht, ist nicht an ein so und so bestimmtes Seiendes zu denken, nicht an Gott als den Inbegriff aller Vollkommenheiten, sondern an gar nichts anderes als das bloße Existieren. Das notwendig Existierende ist kein Wesen, dem diese und jene Prädikate zukommen und das zudem auch noch existiert, vielmehr besteht sein Wesen ausschließlich darin, zu existieren. Schelling schreibt: Was „sonst das Prädicat ist, ist hier das Subjekt, ist selbst an der Stelle des Subjekts. Die Existenz, die bei allem anderen als accidentell erscheint, ist hier das Wesen. Das quod ist hier an der Stelle des quid.“<sup>22</sup>

Wenn aber der Begriff des notwendig Existierenden gar nichts anderes besagt, als dass es existiert, dann ist es das unzweifelhaft Existierende. An der Existenz von etwas lässt sich sinnvollerweise nur dann zweifeln, wenn es in seinem Wesen liegt, sowohl existieren als auch nicht existieren zu können. Eben dies ist aber beim notwendig Existierenden nicht der Fall. Weil es dasjenige ist, was nur existieren und was nicht nicht existieren kann, ist es absurd, seine Existenz zu bezweifeln. »Zweifelhaft, precär ist [...] das Seyn aller Dinge, die aus der Potenz hervorgegangen sind, und die zwar nun *sind*, wie wir sagen, aber bloß zufällig; also nicht aufhören auch nicht seyn zu können, und in der beständigen Gefahr schweben nicht zu seyn. Von *dem* Seyenden aber, von welchem alle *Potenz* ausgeschlossen ist, die der alleinige Grund alles Zweifels ist,

<sup>21</sup> Tilliette, X. (Hg.), »Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen«, Torino 1974, 261.

<sup>22</sup> Schelling, F. W. J., »Philosophie der Offenbarung«, SW XIII, 162.

ist eben darum auch aller Zweifel ausgeschlossen, es ist das unzweifelhaft Existierende [...].<sup>23</sup>

Beim notwendig Existierenden folgt die Existenz nicht etwa aus einem von dieser Existenz zu unterscheidenden Wesen oder Begriff, wie der ontologische Beweis behauptete; zu existieren ist hier vielmehr selbst das Wesen oder der Begriff. Während die negative Philosophie nur von dem handelt, was existieren kann, beginnt die positive Philosophie mit dem, was unzweifelhaft existiert, weil sein Begriff in nichts anderem besteht, als zu existieren. Insofern entspricht der Anfang der positiven Philosophie dem Anfang von Spinozas Ethik. Spinozas Irrtum liegt nur darin, das notwendig und deshalb unzweifelhaft Existierende sogleich mit Gott zu identifizieren; denn gemessen am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik, die Gott als den Inbegriff aller Vollkommenheiten verstand, ist es nicht Gott.<sup>24</sup> Genauer gesagt: Nach Schelling lässt sich aus dem Begriff des notwendig Existierenden nicht a priori schließen, dass es sich dabei um Gott handelt. Das unzweifelhaft Existierende ist nicht notwendigerweise, sondern nur möglicherweise Gott. Wenn es Gott sein sollte, dann ist dies, um den Leibnizschen Ausdruck zu gebrauchen, keine ewige Vernunftwahrheit, sondern nur eine Tatsachenwahrheit. Die gesamte positive Philosophie Schellings hat keine andere Aufgabe, als diese Tatsachenwahrheit durch Erfahrung zu begründen; ob sie besteht, ist daher am Beginn der positiven Philosophie noch völlig offen.

Die positive Philosophie beginnt nicht mit einem erfahrungsunabhängigen Beweis der Existenz Gottes wie die rationalistischen Systeme der frühen Neuzeit, sondern mit der unmittelbaren Gewissheit, dass dasjenige unzweifelhaft existiert, dessen Begriff in nichts anderem besteht, als zu existieren. Auch dabei handelt es sich natürlich um ein ontologisches Argument, um einen Übergang von einem Gedanken zur Wirklichkeit des Gedachten, wenn auch nicht um einen ontologischen Gottesbeweis. Nun lässt sich gegen dieses ontologische Argument, das den Anfang von Schellings positiver Philosophie bildet, ein Einwand vorbringen, den ich auf dem Hintergrund der Theoriegeschichte erläutern möchte.

In der neuzeitlichen Ontotheologie werden, wie Dieter Henrich gezeigt hat, zwei Formen des ontologischen Beweises vertreten.<sup>25</sup> Die

<sup>23</sup> Ebd., SW XIII, 158f.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., SW XIII, 156f.

erste, von Descartes entwickelte Form beruht auf dem Begriff von Gott als höchst vollkommenem Wesen sowie auf der Voraussetzung, dass Existenz eine Vollkommenheit ist. Die zweite Form dagegen, von der beispielsweise Spinozas »Ethik« ausgeht, bestimmt Gott nicht als *Ens summe perfectum*, sondern als *Ens necessarium* und schließt wie folgt: Gott ist das absolut notwendige Wesen, also dasjenige, das nicht nicht existieren kann. Nun existiert aber das, dessen Nicht-Existenz unmöglich ist. Also existiert Gott. Diese zweite Form des ontologischen Arguments bildet auch den Ausgangspunkt von Schellings positiver Philosophie, mit dem gewichtigen Unterschied allerdings, dass das notwendig Existierende bei Schelling von Gott unterschieden wird.

Nach der überzeugenden theoriegeschichtlichen Kernthese Henrichs betrachtete die neuzeitliche Ontotheologie die zweite Form des ontologischen Arguments zunächst als Alternative zur ersten Form, gelangte aber schließlich zu der Überzeugung, dass sie von der ersten abhängig ist. Der Grund ist dieser: Die zweite Form geht von dem Begriff des absolut notwendigen Wesens aus und scheint vor dem Problem zu stehen, ob ein absolut notwendiges Wesen überhaupt möglich ist, das heißt, ob sich überhaupt etwas denken lässt, dessen Nicht-Existenz undenkbar ist. Um das Problem zu lösen, scheint dargelegt werden zu müssen, welchem Wesen aus welchem Grunde eine notwendige Existenz zukommt. Nun waren eine Reihe von Autoren und insbesondere Kant der Ansicht, dass nur eine einzige Überlegung zur Verfügung steht, die dies darlegen könnte, nämlich die erste Form des ontologischen Beweises. Die skeptische Frage, ob ein absolut notwendiges Wesen denkbar ist, beantwortet die erste Form mit dem Hinweis auf jenes höchst vollkommene Wesen, das notwendigerweise existiert, weil Existenz ein Element seines Begriffs ist.

Die Problemlage, in der sich die Ontotheologie angesichts der Kantschen Kritik befindet, scheint demnach folgende zu sein: Die Möglichkeit eines absolut notwendigen Wesens, die in der zweiten Form des ontologischen Gottesbeweises vorausgesetzt wird, ist nur dann gewährleistet, wenn die erste Form des Beweises gelingt. Die erste Form misslingt aber aufgrund der irrigen Annahme, Dasein sei eine Vollkommenheit. Folglich ist ein absolut notwendiges Wesen, also ein solches, dessen Nicht-Existenz undenkbar wäre, nicht einmal denkbar.<sup>26</sup> Dies aber

<sup>25</sup> Vgl. Henrich, D., »Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit«, 2. Aufl., Tübingen 1967.

scheint zu bedeuten, dass die Rede von einem notwendig Existierenden sinnlos ist und dass deshalb auch die zweite Form des ontologischen Arguments, dessen explizite Kritik sich Kant erspart, misslingt.

Ist sich Schelling über diesen Zusammenhang nicht im Klaren? Unterschreitet er das erreichte Problemniveau, wenn er zwar mit Kant annimmt, das erste ontologische Argument beweise nicht die Existenz Gottes, aber dennoch das zweite ontologische Argument zum Ausgangspunkt seiner positiven Philosophie macht? Keineswegs! Zunächst ist festzuhalten, dass Schelling die These von der Unbegreiflichkeit des schlechthin notwendig Existierenden nicht bestreitet, sondern ausdrücklich teilt. Er schreibt: „Man könnte [gegen den Anfang der positiven Philosophie] einwenden: eine aller Möglichkeit vorausgehende Wirklichkeit sey nicht zu *denken*. Dieß kann man im gewissen Sinn zugeben und sagen: eben darum sey sie der *Anfang* alles reellen Denkens – denn der *Anfang* des Denkens ist noch nicht selbst Denken.“<sup>27</sup> Wie Hume und Kant geht auch Schelling von der Unvordenklichkeit des notwendig Existierenden aus und zitiert deshalb zustimmend Kants Wort vom Abgrund der Vernunft.<sup>28</sup> Aus dieser Unbegreiflichkeit folgt nach Schelling allerdings nicht – und darin besteht der Unterschied zu Hume und Kant –, dass die Rede von einem notwendig Existierenden definitiv sinnlos ist oder zumindest im Verdacht steht, sinnlos zu sein. Diese Schlussfolgerung setzt nämlich voraus, ein schlechthin notwendig Existierendes müsse etwas sein, das seine Existenz seinem Begriff verdankt. Das anzunehmen ist aber nach Schelling widersinnig. Denn etwas, das aufgrund eines von seiner Existenz unterschiedenen Begriffs existieren würde, würde nicht schlechthin notwendig, sondern nur bedingterweise existieren. Schelling schreibt: „Es ist ungereimt so zu fragen: was für ein Wesen nothwendig existiren *könne*; denn damit nehme ich an, daß dem nothwendig Existirenden ein Wesen, ein Was, eine Möglichkeit, vorausgehe, da ich es vielmehr als das *bloß* Existirende setzen muß, in dem noch nichts von einem Wesen, einem Was, zu begreifen ist.“<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Vgl. Kant, I., »Kritik der reinen Vernunft«, A 592-596, B 620-624 (Werke 4, 529-531); Ders., »Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik«, A 132 (Werke 5, 643f.).

<sup>27</sup> Schelling, F. W. J., »Philosophie der Offenbarung«, SW XIII, 162.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 163.

<sup>29</sup> Ebd., 166f.

Schellings Ansicht, er befinde sich auch hierin in Übereinstimmung mit Kant,<sup>30</sup> wird man widersprechen müssen. Kant verstand, wie gesagt, den ersten ontologischen Beweis als Garanten für die Denkbarkeit des absolut Notwendigen, „denn als schlechthinnotwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus seinem Begriffe notwendig ist.“<sup>31</sup> Durch das Misslingen des ersten ontologischen Beweises wird das absolut Notwendige nach Kant nun nicht nur undenkbar, sondern die Rede vom absolut Notwendigen gerät zugleich in Verdacht, selbstwidersprüchlich zu sein. Letzteres ist nach Schelling nicht der Fall. Da Schelling es für widersinnig hält, das unbedingt notwendig Existierende als etwas zu verstehen, dessen Existenz durch sein Wesen bedingt ist, folgt aus der Undenkbarkeit des absolut Notwendigen nicht, dass die Rede davon widersprüchlich und deshalb unsinnig ist. Im Gegenteil: Das schlechthin notwendig Existierende, das zwar unvordenklich ist, dessen Existenz aber nicht sinnvollerweise bezweifelt werden kann, wird zum Ausgangspunkt der Metaphysik.

Übrigens scheint Schelling während seiner Vorlesungstätigkeit, die schriftliche Zwischenfragen zuließ, zuweilen der Einwand gemacht worden zu sein, die Undenkbarkeit des notwendig Existierenden schließe die Sinnlosigkeit dieser Setzung ein. Seine Antwort lautet: „Sollte aber jene Einwendung so viel bedeuten: man könne sich eine solche aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit auch nicht einmal vorstellen, so ist auch dieß nicht der Fall.“<sup>32</sup> Auch bei bestimmten Handlungen sei erst nach der Realisierung ihre innere Möglichkeit feststellbar und begreiflich. Schelling spricht deshalb vom absolut Notwendigen als einem „absolut Vorgestellte[n].“<sup>33</sup> Die Frage, welchen Begriff dies absolut Vorgestellte habe, ist damit noch offen, sie stellt sich freilich unvermeidlich, sobald die positive Philosophie über ihren Anfang hinausgeht.

#### 4. Der Erweis des notwendig Existierenden als Gott

Schelling beginnt seine positive Philosophie mit dem notwendig Existierenden, dessen Begriff in nichts anderem besteht, als zu existieren, und

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 163f.

<sup>31</sup> Kant, I., »Kritik der reinen Vernunft«, A 612, B 640 (Werke 4, 543).

<sup>32</sup> Schelling, F. W. J., »Philosophie der Offenbarung«, SW XIV, 341.

<sup>33</sup> Ebd., SW XIII, 173.

dessen Existenz deshalb über jeden Zweifel erhaben ist. Der vierte Schritt von Schellings Gedankensequenz besteht nun darin, dieses notwendig Existierende als Gott, als das vollkommenste Wesen, zu erweisen. Innerhalb der klassischen Metaphysik wurde diese Aufgabe, dem notwendig Existierenden einen Begriff zuzuordnen und es als Gott begreiflich zu machen, vom zweiten Teil des kosmologischen Gottesbeweises übernommen. Dieser Teil des kosmologischen Beweises misslingt allerdings, weil der Übergang vom notwendig Existierenden zum Gottesgedanken mit rein begrifflichen Mitteln, also a priori nicht vollzogen werden kann. Denn wenn durch den kosmologischen Beweis gezeigt werden könnte, dass es sich bei dem notwendig existierenden Wesen um das vollkommenste Wesen oder Gott handeln muss, dann müsste sich mittels des ersten ontologischen Argumentes auch umgekehrt beweisen lassen, dass das vollkommenste Wesen notwendigerweise existiert. Nun ist dieser ontologische Beweis aber zum Scheitern verurteilt, weil Sein kein reales Prädikat ist. Folglich misslingt auch der kosmologische Gottesbeweis.

Wie aber lässt sich das notwendig Existierende in einer vom kosmologischen Beweis unterschiedenen Weise als Gott begreifen? Die Antwort auf diese Frage folgt aus dem zweiten Schritt des Schellingschen Gedankenganges. Dort wurde gezeigt, dass das erste ontologische Argument zwar nicht zeigen kann, dass Gott existiert, wohl aber auf welche Art er existieren muss, falls er existiert. Wenn er nämlich existiert, muss er das notwendig Existierende sein. Daraus folgt umgekehrt, dass das notwendig Existierende zwar nicht das höchste Wesen oder Gott sein muss, es aber sein könnte. Ein näher liegendes Beispiel mag das illustrieren: Daraus, dass ein Junggeselle notwendigerweise unverheiratet ist, folgt, dass jemand, der ledig ist, ein Junggeselle sein könnte. Um eine ledige Person als Junggesellen zu identifizieren, muss man freilich mehr von ihr wissen, als dass sie nicht verheiratet ist. Ebenso verhält es sich in dem Fall, der hier zur Debatte steht. Wenn Gott im Falle seiner Existenz notwendigerweise existiert, dann *kann* das notwendig Existierende, dessen Existenz unzweifelhaft ist, Gott sein. Um es aber eindeutig als Gott zu identifizieren, braucht man zusätzliche Kenntnisse, auf die der kosmologische Beweis glaubte verzichten zu können.

Worin die besagten Zusatzkenntnisse bestehen müssten, kann man sich wiederum an einem näher liegenden Beispiel klarmachen. An-

genommen, ein Mord ist passiert, für den es keine Augenzeugen gibt, und wir wollen wissen, ob jemand aus unserem engeren Umfeld, den wir in Verdacht haben, nennen wir ihn Kowalski, wirklich der Mörder ist. Wie müssten wir vorgehen? Völlig aussichtslos wäre es, den Begriff ‚Mörder‘ zu analysieren, um Kowalski dingfest zu machen. Vielmehr müssten wir die genaueren Umstände des Mordes recherchieren und prüfen, ob diese Umstände zu erwarten sind, wenn Kowalski der Mörder wäre. Auf ähnliche Weise versucht Schellings positive Philosophie das notwendig Existierende als Gott zu identifizieren. Dieser Beweis hat folgende formale Struktur. Der Obersatz ist hypothetischer Art und lautet: Wenn es sich beim notwendig Existierenden um Gott handelt, dann und nur dann ist eine so und so verfasste Welt möglich. Nun existiert aber diese so und so verfasste Welt, wie wir aus Erfahrung wissen. Folglich handelt es sich bei dem notwendig Existierenden wirklich um Gott und nicht um etwas anderes.<sup>34</sup> Kurzum: Wenn  $A=B$ , dann und nur dann ist  $C$  möglich. Nun ist aber  $C$  wirklich. Also ist  $A=B$ .

Dieser Schluss gleicht, wie gesagt, in gewisser Hinsicht dem Versuch, Kowalski den Mord nachzuweisen. Allerdings bestehen mindestens zwei wichtige Unterschiede. Unter den geschilderten Umständen kann man Kowalski nur mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit als Mörder identifizieren. Denn aufgrund der Hypothese, er sei der Mörder, lassen sich zwar begründete Vermutungen über die Art und die Umstände eines Mordes anstellen, den er begehen würde; aber Art und Umstände sind aus der Hypothese nicht zwingend ableitbar. Selbst wenn sie mit der Art und den Umständen des wirklichen Mordes übereinstimmen, muss Kowalski deshalb nicht notwendigerweise der Mörder sein. Schellings Nachweis des notwendig Existierenden als Gott dagegen beansprucht, ein deduktiver Beweis zu sein, bei dem sich der Schlusssatz auf einen logisch notwendigen Obersatz stützt. Der Obersatz behauptet nämlich, eine bestimmte Verfassung der Welt sei dann und nur dann möglich, wenn das notwendig Existierende das höchste Wesen oder Gott ist. Aus der Wirklichkeit einer so und so verfassten Welt lässt sich deshalb nicht nur mit Wahrscheinlichkeit, sondern mit Sicherheit auf die Gottheit des notwendig Existierenden schließen. Dieser Schellingsche Gottesbeweis nimmt offenkundig in Anspruch,

<sup>34</sup> Schelling bietet drei sachlich übereinstimmende Darstellungen dieser Schlussfolgerung, vgl. »Philosophie der Offenbarung«, SW XIII, 129, 169, und XIV, 346.

dass sich die wirkliche Welt allein aus der Gottheit des notwendig Existierenden und auf keine andere Weise erklären lässt. Wie Schelling gedenkt, diesen äußerst ambitionierten Anspruch einzulösen, muss im Rahmen dieser Skizze offen bleiben. Der zweite Unterschied zwischen Schellings Gottesbeweis und der geschilderten Morduntersuchung ist folgender: Unter günstigen Voraussetzungen lässt sich der Mordfall aufklären, und zwar trivialerweise deshalb, weil der Mord ein vergangenes Ereignis ist. Der von Schelling beabsichtigte Erweis der Gottheit des notwendig Existierenden ist dagegen auf unabsehbare Zeit nicht abzuschließen. Denn er stützt sich unter anderem auf solche Tatsachen, die noch gar nicht eingetreten sind. Der in der positiven Philosophie anvisierte Gottesbeweis ist deshalb „nicht bloß der Anfang oder ein Theil der Wissenschaft (am wenigsten irgend ein an die Spitze der Philosophie gestellter syllogistischer Beweis), er ist die ganze Wissenschaft, nämlich die ganze positive Philosophie, – diese ist nichts anderes als der fortgehende, immer wachsende, mit jedem Schritt sich verstärkende Erweis des wirklich existirenden Gottes, und weil das Reich der Wirklichkeit, in welchem er sich bewegt, kein vollendetes und abgeschlossenes ist [...], so ist auch der Beweis *nie* abgeschlossen, und darum auch diese Wissenschaft nur Philo-sophie.“<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Ebd., SW XIII, 131.