

„Bissen“ in die Tradition des ontologischen Gottesbeweises, gleichgültig, ob C. sich dessen bewußt geworden ist oder nicht. Und dementsprechend fügt sich nun auch unabhängig von C. der existentielle: voluntative Theismus: die zu Ende gedachte Aseitität – und damit der Leitfaden unserer Geistesgeschichte – mit dem ontologischen Gottesbeweis zu einem und demselben, nach und nach entfalteten Gedanken zusammen:

So leitet C. das Dasein Gottes aus unserem eigenen Innern, aus unserer „Innerlichkeit“, her; und dasselbe tut, bei der repräsentativsten, meistberufenen Ausführung des ontologischen Argumentes, René Descartes in der „3. Meditation“; in deren 1. Abs. er den Blick ganz ausdrücklich nach innen richtet: auf das „Ding, das denkt, d. h. das zweifelt, das behauptet, das verneint, das wenige Dinge weiß, das viele Dinge nicht weiß, das liebt [!], das haßt [!], das will [!], das nicht will [!], das auch Vorstellungen hat und das empfindet [!]“; wonach also zugleich und von Anfang an auch die voluntative Komponente in Descartes' berühmtes „Denken“: in seine Form der faustischen Innerlichkeit, mit aufgenommen ist. Er setzt sodann – wie C. (zu 38,5–14) „den Gott“ – das Bild: den Begriff: die „idée“ von Gott in uns voraus; nur mit dem Unterschied, daß C. die Tatsache der Voraussetzung in seiner inzwischen kantisierten: ätzenden Art und Weise (zu 38,39; 39,1–9) durchdenkt und immer wieder zum Ausdruck bringt. Descartes hält außerdem – wie C., wenn auch bezeichnenderweise immer noch urtümlicher und unbekümmerter als er – daran fest, daß sowohl wir wie auch unsere „idée de Dieu“ von Gott durch Wirkursache (causa efficiens) geschaffen seien. Und er kommt vor allem zu dem Ergebnis: die „idée“ von Gott sei mit der Natur des einzelnen identisch; sie sei „wie die idée von mir selbst“ in einem und demselben Akt geschaffen, nichts „von dieser selben Schöpfung Verschiedenes: sondern . . . es sei sehr einleuchtend, daß er mich . . . nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen habe und daß ich diese Ähnlichkeit (in der die idée von Gott enthalten ist) durch dasselbe Vermögen erfasse, durch das ich mich selbst erfasse“ (a. a. O. 37. und 38. Abs.) – ebenso wie sich immer wieder auch bei K. der Einzelne, „indem“ er sich „zu sich selbst hinkehrt“, „eo ipso [schon damit]“ zugleich „zu Gott hinkehrt“ (BA., p. 117 sowie in „sokratischer“ Analogie dazu bei C. 10,20 und 19,30f.). Das heißt: wir stoßen in beiden Fällen auf denselben inneren Weg, der über unser ganzes Wesen und schließlich über dessen voluntativen (dynamischen und aus sich selber seienden, „an sich“ seienden) Kern zu Gott führt. Denn gleich der (Willens-Nuance der) „unendlichen Leidenschaft“ in C.s Ns. nimmt auch Descartes' „idée“ von Gott, in der wir mit allen unseren Kräften, mit unserer ganzen Natur bestehen, – als solche, als „idée“ – ihren Weg zu Gott

Darüber hinaus ist der Gedanke ein unverkennbares Element des von C. intuitiv konzipierten existentiellen; voluntativen Theismus. S. hierfür zunächst noch einmal zu 38,5–14, 2. Komm.! zu 38,39; 39,1–9! zu 39,9–14!: so ergibt sich (aus der Allmacht des von unserer Innerlichkeit und von unserer moralischen Verantwortlichkeit vorausgesetzten „aus sich selber Seienden“, das in uns oder über uns hinaus sein Sosein, sein Dasein, seinen Grad, sein Sein in jeder Hinsicht selbst bestimmt) eine ausreichende Begründung für eine außerhalb von uns befindliche vollkommene Seinsstufe (sowie, u. a. ! aus hinzukommenden ethischen Gründen, eine ausreichende Basis auch für unsere eigene, persönliche Ewigkeit, Unsterblichkeit, „Teilhabe an“ der „Idealität“ Gottes, 2. Komm.). Außerdem aber tritt das besagte Element, wie sich jetzt gezeigt hat, durch die vorliegende Stelle der

durchaus nicht über einen Schluß auf ihn als ihre eigene Wirkursache; sie erschöpfte sich dann, im Widerspruch zu ihrem Begriff, in diesem Schluß (der spätestens seit Descartes den Charakter eines bloßen Refugiums anzunehmen beginnt); und der ontologische Beweis deckte sich in einem solchen Fall mit dem kausalistischen. Vielmehr bedeutet die auf Gott gerichtete, mit unserer Natur identische Subjektivität – kraft ihres Begriffes als einer „idée“ – wie C.s „Leidenschaft“ eine direkte (von ihrem mit Gott gemeinsamen „aus sich Selber“ ausgehende) Erfahrung vom „vollkommenen“ und „unendlichen“ (a.a.O.) Wesen. Und darüber hinaus bleibt bezeichnenderweise auch ihr am Ende (der 3. Meditation) nichts anderes übrig als, ebenfalls rein voluntativ, zu einer Willens-Äußerung, zu einem „Streben“ und „Trachten“ zu werden: „das heißt [wie Descartes a.a.O. unmittelbar fortfährt]: wenn ich über mich nachdenke, so erkenne ich nicht nur, daß ich etwas Unvollkommenes bin, etwas Unvollständiges und von einem anderen Abhängiges, das unaufhörlich nach etwas Besserem und Größerem, als ich es bin, strebt und trachtet, sondern ich erkenne [wie er sodann hinzufügt; ungefähr aus C.s „Quelle“ zu 38,5–14, 2. Komm.] zugleich [!] auch, daß derjenige, von dem ich abhängе, in sich alle die großen Dinge besitzt, nach denen ich trachte und von denen ich in mir die Ideen finde, nicht unbestimmt und nur potentiell, sondern daß er sich ihrer wirklich erfreut, actualiter, unendlich und in dem Sinne, daß er Gott ist daß es nicht möglich wäre, daß meine Natur so ist, wie sie ist, d. h. daß ich in mir die Idee eines Gottes hätte, wenn Gott nicht wirklich existierte“: daß die in mir ihr eigenes Sein in jeder Hinsicht frei bestimmende Natur nicht denkbar ist, ohne daß sie wenigstens außerhalb meiner von dieser ihrer Freiheit Gebrauch gemacht hätte, sich selber zu einem vollkommenen Wesen zu bestimmen – um das Rätsel aufzulösen.

Soweit! „idée“ und „Ideen“-„Natur“, „Subjektivität“, „Trachten“, „Streben“, „Leidenschaft“ und Gott im ontologischen Argument so gut wie bei C. Zieht man außerdem in Betracht, daß die Innerlichkeit in der „3. Meditation“ immerhin noch intellektualistischer gedacht ist als bei C. und daß in der „5. Meditation“ Gottes Dasein wie „in alten Zeiten“ (41,35) sogar auch wieder aus bloßen Begriffen hervorgehen soll, so liegt mit all dem die Kontinuität zwischen C. und den übrigen Entwicklern des Gedankens bis zurück zum Vater „der Scholastik“ in Canterbury auf der Hand. Was an dem Zusammenhang bisher den Blick verstellt hat, ist lediglich dieser vollständig intellektualistische Beginn bei Anselm: der bereits von Thomas gerügte Schluß von der rein intellektuellen und als solchen unschöpferischen Innerlichkeit auf tatsächlich Existierendes. Aber schon die „Möglichkeit“ bei Duns Scotus weckt eine erste Ahnung, zeigt einen ersten Schimmer von

Realität – um diesen Punkt nur kurz anzuregen –; usw., wie gezeigt; im übrigen mit partiellen Rückschlägen und Unvollkommenheiten wie der halb intellektualistischen „Idealität“ Gottes (in der Ns. und der vorl. Anm.); bis zum Liebesverhältnis in den „Bissen“ (zu 38,5–14, 2. Komm.); zum nichtintellektuellen „leidenschaft“lichen „Subjektiven“ (in der Ns.) und gerade als solchen Allerrealsten und -schöpferischsten, weil aus sich selber Seienden. Damit dürfte die Seele des Zusammenhanges einigermaßen erfaßt sein: die schließlich voll entwickelte Aseität als der umfassendste Gedanke unserer philosophischen Geschichte; sowie die gerechterweise zu übende Nachsicht mit Anselms frühem Intellektualismus (ebenso wie die nicht zu übende Nachsicht mit dem vollständig verspäteten Intellektualismus Hegels, „dessen ganze Philosophasterei eigentlich eine monströse Amplifikation des ontologischen Beweises [durch einen zutiefst Zurückgebliebenen] war“, Schopenhauer: Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, § 7 am Ende; ebenso Ns., 3. Kap., zehntletzter Abs.; vgl. BA. zu 165,32–39; 166,21–37).

Der so beschaffene, von Westeuropa ausgegangene philosophische Theismus wurde außerdem gerade durch Kant, der in dieser Hinsicht auf den ersten Blick als zwiespältig erscheinen könnte, in tiefgreifender Weise weiterentwickelt. Es geht dabei weniger um die – überaus gründliche, vielleicht neurotisch gründliche – Widerlegung von Anselms leicht zu erledigendem Intellektualismus; bezeichnenderweise hat die Wirkung des betreffenden Kapitels aus der K.d.r.V. (A592/B620ff.) in der Folge denn auch einen schlechten exoterischen Charakter bekommen (s. allerdings zur Verdienstlichkeit auch dieser Ausführungen zu 39,28f.). Dagegen besteht das Entscheidende in der Kantischen Innerlichkeit (der K.d.p.V.): dem „moralischen Gesetz in mir“; es besteht zugleich in dem von dieser Innerlichkeit mitumfaßten Postulat der Willens-Freiheit: des „Vermögens, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin [!] anzufangen“ (K.d.r.V. A445/B473): einer Fortsetzung der Übertragung von Anselms göttlicher Aseität (aus dem „Monologion“) auf den Menschen; und es besteht außerdem im Postulat des Daseins Gottes (aus der K.d.p.V.). Allerdings ist dessen abschließender Denkschritt kausalistisch: als Schluß auf Gott mit der Begründung, wir brauchten ihn als Garanten einer gerechten Verknüpfung von „Glückseligkeit“ im Jenseits mit der Erfüllung des moralischen Gesetzes (ein Schluß im übrigen mit dem üblichen kausalistischen Elend, im dritt- und viertletzten Abs. der „Elementarlehre“ der K.d.p.V.). Aber dieser Schritt stützt sich auf unsere für sich wohl begründete Innerlichkeit: auf das von uns selbst gegebene und deshalb „autonome“ moralische Gesetz. So geht auch in diesem Fall, wie bei Anselm und Duns Sco-

tus, Descartes und C., die Begründung für das Dasein Gottes aus unserer (mit Spengler zu reden:) „faustischen Innerlichkeit“ hervor; und so beginnt diese Innerlichkeit bei Kant in Gestalt der „Autonomie“ des „moralischen“ Gesetzes u. a. erste schärfere Züge menschlicher Aseität anzunehmen; usw. wie zu 38,5–14, 2. Komm., zu 38,39; 39,1–9, zu 39,9–14 – wenngleich sich der Philosoph der besonders gründlichen Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises, anders als C. in den „Philosophischen Bissen“, vermutlich nicht hat träumen lassen, in welchem Zusammenhang sich sein Gedanke über Gott befand.
