

Das cartesianische Argument: Elemente ontologischer Argumentation

Ein Diskussionsvorschlag im Anschluss an Anton Friedrich Koch

VON MAXIMILIAN SCHOLZ

Unabhängig von der Frage, ob die verschiedenen Formulierungen des ontologischen Gottesbeweises jeweils funktionieren oder nicht, könnte man diese so lesen, dass sich in ihnen eine Grundstruktur des Denkens ausdrückt. Diese könnte folgendermaßen formuliert werden: Das Denken ist in seinem Wesen Selbsttranszendenz und zwar in dem Sinne, dass es immer schon über sich hinaus ist und damit immer schon bei einer Form von Sein. In einer mehr cartesianischen Formulierung könnte man es so formulieren: Das Denken übersteigt sich selbst, indem es das „Mehr“ des eigenen Ihm-Scheinens kennt.

Sollte dies richtig sein, müssten sich Momente im Denken isolieren lassen, die genau diese „Verbindung zum Sein“¹ aufweisen. Bei einer systematischen Betrachtung dieser Momente könnte es dann möglich sein, sogenannte „ontologische Argumente“ zu formulieren, die diesen Übergang vom *reinen Denken* zum Sein darstellen.²

Ein ontologisches Argument wäre zum Beispiel der Versuch, vom reinen Denken beziehungsweise vom reinen Vollzug des Denkens auf die Existenz von etwas zu schließen. Genauer gesagt gäbe es im Denken notwendige Wahrheiten, die auf eine gewisse Weise Irrtumsimmunität genießen. Immer wenn das Subjekt eine dieser notwendigen Wahrheiten erwägt, könnte es sich nicht täuschen. Die These wäre nun, dass es notwendige Wahrheiten gibt, die nicht nur logisch notwendig sind, sondern auch ontologische Festlegungen zulassen. Kurz gesagt, wäre demnach ein ontologisches Argument der Schritt von einer notwendigen Wahrheit des reinen Denkens zu einer Existenzaussage. Wie genau das auszusehen hat und was hier mit notwendigen Wahrheiten gemeint ist, wird im Folgenden deutlicher werden.

Das Ziel des folgenden Textes ist es aufzuzeigen, dass solche ontologischen Argumente existieren und wie sie auszusehen haben. Dies soll konkret am cartesianischen Gedanken des *Cogito, ergo sum* der Zweiten Meditation, durch den sich das Subjekt über das Denken seiner Existenz vergewissert, durchgeführt werden. Mit Hilfe der Interpretation dieses Gedankens durch Anton Friedrich Koch wird versucht aufzuzeigen, dass es sich dabei um ein gültiges ontologisches Argument im oben genannten Sinne handelt.

Zu diesem Zweck seien im folgenden Abschnitt kurz die wichtigsten Elemente des Gedankengangs der Zweiten Meditation dargestellt.

Das Cogito der Zweiten Meditation

Zu Beginn der Zweiten Meditation befindet sich das meditierende Subjekt (Descartes) auf dem Höhepunkt des skeptischen Zweifels. Für dieses gilt nichts mehr als wahr, was auch nur den geringsten Anlass zu Zweifeln gibt. Doch genau in dieser großen Skepsis entdeckt

¹ Vgl. beispielsweise S. L. Frank, *Der Gegenstand des Wissens*, München 2000, 225–230.

² Die These wurde unter anderem durch die Rezeption des ontologischen Gottesbeweises von S. L. Frank inspiriert, der in einer ähnlichen Weise versucht, sogenannte ontologische Argumente zu finden. Auch er betrachtet das cartesianische *Cogito ergo sum* als ein ontologisches Argument, und ebenso sieht er bei Descartes eher den Gottesbeweis der Dritten Meditation als den der Fünften Meditation als einen weiteren Vertreter dieser Argumente an. Allerdings unterscheidet er sich in seinem Vorgehen weitgehend von der hier vertretenen Position; schließlich nimmt er eine Vielzahl von ontologischen Argumenten an und analysiert deren Struktur auf andere Weise. Dennoch verdankt dieser Essay unter anderem Frank seinen Grundgedanken (vgl. Frank, *Gegenstand*, 225–239, 460–497; sowie *ders.*, *Der ontologische Gottesbeweis für das Sein Gottes*, München 2013, 282–314).

Descartes, dass zumindest eine Sache nicht bezweifelbar ist: der Grundsatz „Ich bin, ich existiere“ (*ego sum, ego existo*).³ Zwar hat er sich dazu überredet, nichts mehr für wahr zu halten, doch wenn *er* es war, der sich dazu überredet hat, dann muss *er* dazu existiert haben. Auch der Einwand eines allmächtigen Täuschergottes kann dieser Gewissheit nichts anhaben, denn bezüglich diesem betont Descartes: „[...] er möge mich täuschen, soviel er kann, niemals wird er bewirken, daß ich nichts bin, solange ich denken werde, daß ich etwas bin.“⁴ Die epistemischen Umstände mögen also noch so schlecht sein – es ist unmöglich, dass das Subjekt seine Existenz bezweifeln kann, „[...] so daß schließlich [...] festgestellt werden muß, daß dieser Grundsatz *Ich bin, ich existiere*, sooft er von mir ausgesprochen oder durch den Geist begriffen wird, notwendig wahr ist.“⁵

Im weiteren Verlauf der Meditation stellt Descartes fest, dass das „ich“, das nun mit Sicherheit existiert, ein „denkendes Ding“⁶ sein muss. Dies ist insoweit von Relevanz, als der obige Gedanke dahingehend präzisiert wird, dass das „ich“ genau so lange existiert, wie es denkt.⁷ Erst damit lässt sich der Ausspruch „*Ich denke, also bin ich*“ wirklich formulieren.⁸

Anton F. Koch – Vom „Cogito“ zum „Existo“

In seinem Buch *Subjekt und Natur* liefert Anton F. Koch eine ausführliche Interpretation und Analyse des Gedankengangs der Zweiten Meditation.⁹ Mit seiner Hilfe soll hier nun dargestellt werden, weshalb der Übergang vom „cogito“ zum „existo“ gültig ist und weshalb man hier legitimerweise von einem ontologischen Argument sprechen darf.

Koch weist explizit darauf hin, dass Descartes mit dem Satz „Ich existiere“ *an sich* keine notwendige Wahrheit ausdrückt, „sondern daß es eine notwendige Wahrheit ist, daß dieser Satz, wann immer er von mir ausgesprochen oder erwogen wird [...], wahr ist, daß ich also, indem ich ihn für wahr halte, mich nicht irren kann“¹⁰. Damit wäre eine notwendige Wahrheit gefunden, die unter bestimmten Voraussetzungen Irrtumsimmunität genießt, was dem ersten Kriterium eines ontologischen Arguments Genüge tun würde. Doch warum handelt es sich hierbei um eine notwendige Wahrheit mit Irrtumsresistenz?

Koch interpretiert Denken bei Descartes als Mir-so-Scheinen.¹¹ Dieses Mir-so-Scheinen ist ausgezeichnet durch zwei Merkmale: einerseits das der Irrtumsresistenz und andererseits das einer Doppeldeutigkeit. Beide werden im Folgenden erläutert.

Auf die Frage, was es denn genau bedeute, ein denkendes Ding zu sein, antwortet Descartes: „[...] ein denkendes, einsehendes, behauptendes, bestreitendes, wollendes, nicht wollendes, und auch etwas sich vorstellendes und sinnlich wahrnehmendes Ding.“¹² Doch im Rahmen des großen Zweifels steht das entsprechend Vorgestellte oder sinnlich

³ AT VII, 25. Die Übersetzung wird zitiert nach R. Descartes, *Meditationen*. Mit sämtlichen Einwänden und Er widerungen, herausgegeben und übersetzt von Ch. Wohlers, Hamburg 2009. Die Seitenzahlen werden angegeben nach C. Adam/P. Tannery, *Œuvres de Descartes*, Paris 1897–1913 (= AT).

⁴ AT VII, 25.

⁵ Ebd.

⁶ AT VII, 27.

⁷ Ebd.

⁸ Zwar verwendet Descartes diese Formulierung nicht in den Meditationen, aber an einigen anderen Stellen seines Werkes, wie beispielsweise in R. Descartes, *Discours de la Méthode*, Hamburg 2011 (AT VI, 33). Für eine genauere Aufzählung vergleiche A. Kemmerling, *Das Existo und die Natur des Geistes*, in: R. Descartes, *Meditationen über die Erste Philosophie*, herausgegeben von A. Kemmerling, Berlin 2009, 34.

⁹ Zur Abgrenzung von Kochs Interpretation zu anderen Interpretationsvorschlägen, beispielsweise derjenigen Kemmerlings, ist auf Kochs eigene Ausführungen in seinem Buch „Subjekt und Natur“ zu verweisen: A. Koch, *Subjekt und Natur: Zur Rolle des „Ich denke“ bei Descartes und Kant*, Paderborn 2004, 51–59.

¹⁰ Koch, 26.

¹¹ Vgl. Koch, 31.

¹² AT VII, 28. Koch führt seine Interpretation am Fall des sinnlichen Empfindens durch, da

Wahrgenommene etc. immer unter dem Verdacht der Täuschung. Daran unbezweifelbar ist aber die Tatsache, dass es dem Subjekt so *scheint*, als nehme es sinnlich wahr oder stelle vor.¹³ Durch den Verzicht auf den Objekt- beziehungsweise Wahrheitsbezug der Empfindungen zeigt sich also eine Gewissheit, die gegen jeden skeptischen Zweifel resistent ist. Das Subjekt ist durch diesen Schritt in seinem Denken – bezüglich des Habens von Gedanken – infallibel. Koch drückt diesen irrumsimmunen Rest als „Es scheint mir, daß [...]“ beziehungsweise als Mir-so-Scheinen¹⁴ aus. Tatsächlich schreibt Descartes selbst, dass es „nichts anderes als Denken“¹⁵ sei, wenn es dem Subjekt zum Beispiel so schein, als sehe es etwas. Demnach kann das „Es scheint mir“ ebenso als „Ich denke“ gelesen werden. Koch beschreibt das „Ich denke“ in diesem Kontext als „trivialen wahrheitsfunktionalen Operator“ beziehungsweise als „meinungslogische[n] Operator“.¹⁶ Durch das Vorstellen des Operators „Ich denke“ („Es scheint mir, dass“) kann jede Aussage, gleich ob falsch oder ungewiss, – da von ihrem Objektbezug abstrahiert wird – in eine irrumsresistente und damit wahre verwandelt werden.¹⁷

Faktisch handelt es sich bei dem Mir-so-Scheinen aber auch um eine Selbstzuschreibung, die logisch unfehlbar ist. Dies wird garantiert durch ein inferentielles Selbstverhältnis. Denn tatsächlich befindet sich das Subjekt in einem Geisteszustand y des „Ihm-so-Scheinens, dass p “ genau dann, wenn es ihm scheint, dass es ihm scheint, dass p .¹⁸ Darin drückt sich die fundamentale Doppeldeutigkeit des „Ich denke“ aus. Auf der einen Seite gilt es als Operator der Entobjektivierung, denn durch das Vorstellen eines „Ich denke“ wird jede Aussage ihres Objektbezuges entledigt und erhält dadurch ihre Irrtumsresistenz. Gleichzeitig wird, da das Mir-so-Scheinen äquivalent mit seiner Iteration ist, auch immer wieder von dem Bezug des „ich“ im jeweiligen Operator „Ich denke“ abstrahiert, da dieser logisch immer innerhalb seines eigenen Skopus liegt. Dennoch bleibt grammatisch immer ein Fall von „ich“ außerhalb des Skopus, und so kann jedes „Ich denke“ dennoch als ein Fall von Selbstzuschreibung aufgefasst werden.¹⁹

Das inferentielle Selbstverhältnis garantiert also einerseits die in diesem Bereich geltende Irrtumsimmunität des Subjekts, und andererseits ermöglicht es eine Selbstzuschreibung von Geisteszuständen, wodurch der Denker eine ontologische Festlegung bezüglich seiner selbst vornimmt. Diese Doppeldeutigkeit legitimiert also nach Koch den Übergang vom ontologisch unverbindlichen „Cogito“ zur ontologisch verbindlichen Feststellung des „Existo“ beziehungsweise „sum“.

Dabei ist von großer Wichtigkeit, dass das Mir-so-Scheinen, auf Grund der Abstraktion seines Objektbezugs nicht über Gegenstände spricht, sondern nur das Mir-so-Scheinen beschreibt. Zwar wird im „Es scheint mir, dass p “ indirekt über Objekte gesprochen, doch es wird von ihrer jeweiligen Existenz abstrahiert und nur über einen geistigen Zustand, nämlich den des „Mir-so-Scheinens“, gesprochen. Damit stellt es eine „reine Geistigkeit“²⁰ dar, die rein relational beschrieben wird.²¹ Damit ist das „Ich denke“ des „Ich denke, also bin ich“ tatsächlich der Vollzug eines reinen Denkens und entspricht darin ebenfalls den definierten Kriterien eines ontologischen Arguments. Koch geht dabei sogar noch darüber hinaus und vertritt die These, „daß dieses Selbstverhältnis den Sinn von ‚ich‘ generiert.“²²

Es zeigt sich also, dass das cartesianische „Ich denke, also bin ich“ allen Punkten der Definition eines ontologischen Beweises gerecht wird. Erstens stellt es eine notwendige

diese dort seines Erachtens am aufschlussreichsten und ergiebigsten durchzuführen ist (Koch, 31). In dieser Vorgehensweise folgt ihm der vorliegende Text.

¹³ Vgl. AT VII, 29.

¹⁴ Vgl. Koch, 31.

¹⁵ AT VII, 29.

¹⁶ Koch, 34.

¹⁷ Vgl. Koch, 33 f.

¹⁸ Vgl. Koch, 52.

¹⁹ Vgl. Koch, 56 f.

²⁰ Koch, 54.

²¹ Vgl. ebd.

²² Ebd.

Wahrheit in dem Sinne dar, dass sich das Subjekt im Erwägen dieser Wahrheit ihr gegenüber nicht irren kann. Zweitens stellt es einen legitimen Übergang von einem reinen Denkvollzug zu einer Existenzaussage dar. Es lässt sich also durchaus behaupten, dass hier ein ontologisches Argument – demzufolge „ich“ existiert – im obigen Sinne gefunden ist.

Die Möglichkeit eines ontologischen Gottesbeweises

Die Tatsache, dass tatsächlich ein ontologisches Argument aufgezeigt werden konnte, lässt die Hoffnung, ein Weiteres zu finden, zumindest nicht gänzlich abwegig erscheinen. Es liegt nahe, die Suche bei den „klassischen“ Gottesbeweisen und gerade in den Meditationen fortzuführen, insbesondere deshalb, da der von Kant erstmals als ontologischer Gottesbeweis bezeichnete derjenige der Fünften Meditation Descartes' ist.²³ Es soll allerdings nicht die These vertreten werden, dass der Gottesbeweis der Fünften Meditation die hier gesuchte Form eines weiteren ontologischen Arguments darstellt. In der Fünften Meditation versucht Descartes zu zeigen, dass nach der Idee Gottes als des höchstvollkommenen Wesens Gott ebenfalls die Vollkommenheit der Existenz zukommen muss, denn ein Wesen, das nicht existiert, ist offensichtlich weniger vollkommen als eines, das existiert. Demnach muss dem Gott notwendigerweise die Eigenschaft der Existenz zukommen; daraus folgert Descartes, dass Gott notwendig existieren muss.²⁴ Jener Gottesbeweis setzt aller Wahrscheinlichkeit nach eine Ontologie nach A. Meinong, der gemäß Existenz ein reales Prädikat darstellt, voraus.²⁵ Die allgemeine Kritik Kants am ontologischen Gottesbeweis, der gemäß Existenz eben kein reales Prädikat ist, wird vom Autor dieser Arbeit geteilt. Deshalb stellt der Gottesbeweis der Fünften Meditation mit großer Wahrscheinlichkeit keine Option für ein ontologisches Argument im in diesem Text rekonstruierten Sinne dar. Es soll und kann im Rahmen dieses Essays auch keine abschließende Formulierung eines ontologischen Gottesbeweises gebildet werden. Es soll aber aufgewiesen werden, dass es mit Hilfe der Meditationen zumindest möglich scheint, ein gültiges ontologisches Argument im hier verwendeten Sinne zu bilden.

Zu Beginn sei an dieser Stelle, ebenfalls mit Koch, darauf hingewiesen, dass „die undifferenzierte Bezugnahme [...], d. h. der denkende Bezug auf die Realität als solche (als auf das sogenannte Absolute)“²⁶ infallibel ist, denn dort besteht keine Gefahr der Verwechslung. Nach Koch ist Irrtumsanfälligkeit nämlich erst dann gegeben, wenn sich das Subjekt durch Bezug auf Einzelheiten der Realität festlegt, denn eine Meinung kann nur dann falsch oder wahr sein, wenn sie ein Thema hat. Dieses Thema kann nur über bestimmte Voraussetzungen, beispielsweise das vermeintliche Wissen über einen Gegenstand, eingeführt werden. Dieses Wissen ist eben irrtrumsanfällig. Als Bedingung der Möglichkeit von Meinungen erkennt Koch deshalb einen allgemeinen Bezug auf die Realität überhaupt an und identifiziert diesen mit dem Denken als *Mir-so-Scheinen*. Denn was dort scheint, ist die Realität überhaupt, und da sich das Subjekt noch nicht auf deren Einzelheiten festlegt, ist diese nach Koch irrtrumsimmun gegeben.²⁷ Folglich wäre das Subjekt in seinem allgemeinen Sprechen über die höchste Realität, das Absolute, keinem Irrtum ausgesetzt. Dies ist vielleicht so zu verstehen, dass das Subjekt, wenn es den Gedanken „Gott“ erwägt, sich in dem Sinne nicht täuschen kann, dass es sich dabei um den höchsten Gedanken, den es denken kann, handelt, und dass beispielsweise Gott, will er Gott sein, absolut vollkommen sein muss. Demnach genösse das Subjekt im Denken des Gedankens „Gott“ insoweit Irrtrumsimmunität, als es dabei nicht den falschen

²³ I. Kant, KrV, Frankfurt am Main 1974, A 602/B 630.

²⁴ Vgl. AT VII, 65 f.

²⁵ Vgl. T. Rosefeldt, Descartes's ontologischer Gottesbeweis, in: R. Descartes, Meditationen über die Erste Philosophie, herausgegeben von A. Kemmerling, Berlin 2009, 107. Rosefeldt verweist an dieser Stelle auf A. Kenny, Descartes. A Study of His Philosophy, New York 1968, Kap. 7; zu Meinong selbst siehe beispielsweise A. Meinong, Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung, Hamburg 1988.

²⁶ Koch, 34.

²⁷ Vgl. ebd.

Gedanken denken kann beziehungsweise, wenn es „Gott“ falsch denkt, erkennen kann, dass es sich dabei nicht um Gott handelt.

Die Existenzbehauptung der Zweiten Meditation beweist nach Koch „die Aktualität des Mir-Scheinens, also die, wenn man so will, subjektive Seite des Anscheinens der Realität“²⁸, während das eigentlich Anscheinende hinter dem jeweiligen Mir-Scheinen der Sache nach das ist, „dessen Aktualität Descartes in der dritten Meditation beweist und das er als das vollkommene Wesen – Gott – konzipiert“²⁹. Daraus könnte man folgern, dass sich ontologische Beweise immer irgendwie im Feld zwischen den Begriffen „Gott“ und „ich“ bewegen müssen. Beide bilden sozusagen die zwei Seiten einer Medaille; und die Existenz beider wäre über ein ontologisches Argument zugänglich.

An dieser Stelle kann noch ein Gedanke aus der Dritten Meditation angeführt werden. Dort verweist Descartes darauf, dass die Idee eines unendlichen, höchstvollkommenen Gottes so viel sachlichen Gehalt (*realitas obiectiva*) besitze, dass sie unmöglich vom endlichen Subjekt selbst gebildet oder abgeleitet sein könne, denn nach dem Satz vom Grunde benötige jede Wirkung eine ihr entsprechende wirklich existierende Ursache; dies gelte ebenso für Ideen. Demnach müsse die Idee Gottes einen Grund außerhalb des Subjekts haben, der mindestens ebenso viel sachlichen Gehalt wie der in der Idee gedachte Gegenstand besitze, und dieser könne nur Gott selbst sein.³⁰

Der Gedanke, der dabei von Interesse zu sein scheint, steckt eher implizit in dieser Überlegung. Descartes betont im Verlauf der Meditation, dass die Erkenntnis der aktuellen Unendlichkeit Gottes logisch der Erkenntnis der Endlichkeit des Subjekts vorausgeht, da dieses die letztere nur im Verhältnis zu ersterer wirklich begreifen könne. Nur so könne es tatsächlich wissen, dass es beispielsweise zweifle, woran sich am deutlichsten seine Unvollkommenheit zeige.³¹ Das Zweifeln selbst ist qua Denkkakt der großen Skepsis enthoben; dass das Subjekt zweifelt, ist als Gedankenvorkommnis erst einmal nicht zu bezweifeln, sondern faktisch. Der Gegenstand, auf den sich sein Zweifel allerdings richtet, ist wiederum bezweifelbar.³² Wenn es stimmt, dass mit jedem Zweifel die Begriffe der Endlichkeit und der aktuellen Unendlichkeit mitgegeben sind, könnte hier zumindest ein Ansatz für die systematische Bildung eines reinen Denkvollzugs gesehen werden. Dies würde wiederum den Kriterien eines ontologischen Arguments genügen. Dieses Argument könnte in aller Kürze dargestellt wie folgt aussehen: Wenn das Subjekt zweifelt, hat es immer schon notwendig ein unmittelbares Bewusstsein seiner Endlichkeit und damit verbunden auch ein unmittelbares Bewusstsein einer tatsächlichen, aktuellen Unendlichkeit, die es noch nicht hat. (Es wäre noch zu betrachten, ob es sich dabei tatsächlich um ein gültiges Argument handelt.) Das Sich-einer-Sache-unmittelbar-bewusst-Sein ist nach Koch Voraussetzung einer Irrtumsresistenz im Denken.³³ Diese Unmittelbarkeit im Falle des „Ich denke“ drückt er durch dessen inferentielles Selbstverhältnis aus beziehungsweise durch die Tatsache, dass das Subjekt sich genau dann in einem geistigen Zustand *y* befindet, wenn es ihm so scheint, dass es in *y* ist.³⁴ Überträgt man dies auf den Gedanken der Endlichkeit, müsste diese dem Subjekt unmittelbar bewusst sein und damit, wenn es sich seiner Endlichkeit unmittelbar bewusst ist, sich auch unmittelbar einer aktuellen Unendlichkeit bewusst sein. Wenn Descartes' These aus der Dritten Meditation nun stimmt, dass das Erfassen dieser Unendlichkeit nicht nur die Negation der eigenen Endlichkeit ist, sondern tatsächlich das Erfassen einer aktuellen Unendlichkeit, könnte an dieser Stelle vielleicht ein ontologisches Argument gebildet werden.

Nach all dem wäre aber der eigentliche ontologische Gottesbeweis bei Descartes nicht in der Fünften, sondern „versteckt“ in der Dritten Meditation zu finden. Es scheint, als liege dort der Ansatzpunkt für weitere Überlegungen.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. AT VII, 40–50.

³¹ Vgl. AT VII, 45 f.

³² Vgl. AT VII, 28 f.

³³ Vgl. Koch, 52 f.

³⁴ Vgl. Koch, 52.

Zwei ontologische Beweise?

Interessant ist also, dass der Gottesgedanke zumindest im Ansatz die gleichen Kriterien aufweist, die den Gedanken „Ich existiere“ zu einem ontologischen Argument geeignet machen. Demnach ist es zumindest nicht abwegig, dass sich ebenfalls eine stimmige und funktionierende Version eines ontologischen *Gottesbeweises* finden lässt.

Ob die im vorangehenden Abschnitt angegebenen Überlegungen tatsächlich zu einer gültigen Formulierung eines ontologischen Gottesbeweises führen, sei dahingestellt. Wichtig war es nur zu zeigen, dass neben dem ontologischen Gottesbeweis auch noch ein weiteres ontologisches Argument existiert, dass dieses funktioniert und den Gegenstand „ich“ betrifft. Es zeigen sich also zwei Gegenstände, denen gegenüber sich ein ontologisches Argument formulieren lässt. Dem einen zufolge existiert „ich“, dem anderen zufolge existiert „Gott“ beziehungsweise das „Absolute“. (Die Frage, ob es nicht vielleicht noch weitere Gegenstände gibt, bezüglich deren ein ontologisches Argument formuliert werden könnte, muss wohl eher verneint werden. Es scheint unwahrscheinlich, Gegenstände zu finden, die den gleichen Status aufweisen könnten wie „ich“ und „Gott“, und auf deren Existenz durch einen reinen Vollzug des Denkens geschlossen werden könnte. Vollends ausgeschlossen werden kann dies an dieser Stelle allerdings nicht.) Demnach gibt es nicht, wie bisher gedacht, nur einen ontologischen Beweis – den im Falle „Gott“ –, sondern ebenso einen zweiten – den im Falle „ich“. Die Tradition hatte, wenn sie sich *für* und nicht gegen eine Version des ontologischen Gottesbeweises aussprach, bisher immer dafür plädiert, dass dieser nur in Bezug auf Gott möglich sei. Stimmen aber die obigen Überlegungen, sodass es neben dem klassischen auch einen ontologischen Beweis bezüglich des „ich“ gibt, sollte dies dazu anregen, die Frage zu behandeln, was dies über die beiden Gegenstände „ich“ und „Gott“ und deren Verhältnis zueinander aussagt.

Summary

The Second Meditation of René Descartes proposes the idea/thought in which, by pure thinking, the doubting subject assures itself of its own existence. Through an exact analysis of this argument this essay tries to develop how the possible structure of so-called ontological arguments might look. By means of such arguments it could be possible for the thinking subject to make ontological determinations (i.e. true existential affirmations) through pure thinking alone.