

Daniel Schubbe / Jens Lemanski /
Rico Hauswald (Hg.)

*Warum ist überhaupt etwas
und nicht vielmehr nichts?*

Wandel und Variationen einer Frage

A white rectangular box containing the stylized logo 'XER' in a bold, black, sans-serif font. The letters are slightly shadowed, giving a 3D effect.



Daniel Schubbe · Jens Lemanski ·
Rico Hauswald (Hg.)

*Warum ist überhaupt etwas
und nicht vielmehr nichts?*

Wandel und Variationen einer Frage

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2459-0

ISBN eBook: 978-3-7873-2460-6

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2013. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Rico Hauswald · Jens Lemanski · Daniel Schubbe

Variationen und Implikationen der Frage ›Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?‹ – Zur Einleitung des Bandes 7

Jens Lemanski

›Cur Potius Aliquid Quam Nihil‹ von der Frühgeschichte bis zur Hochscholastik 23

Stefan Heßbrüggen-Walter

Creatio ex nihilo und *creatio nihili*: Etwas und Nichts im Schöpfungsdenken der frühen Neuzeit 65

Hubertus Busche

Die letzte Warum-Frage – Ihre zweifache Gestalt und ihre Beantwortung bei Leibniz 115

Markus Gabriel

Schellings Antwort auf die Grundfrage der Metaphysik in der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* 159

Matthias Kofler

Lieber gar Nichts als Etwas – Die Frage unter pessimistischen Vorzeichen bei Schopenhauer 189

Reinhard Schulz

Karl Jaspers: Sein-Nichts-Spekulation und gegenwärtig leben – Einheit oder Widerspruch? 205

<i>Ivo De Gennaro · Gino Zaccaria</i>	
›Um des Seyns willen‹ – Heidegger und der Schritt zum Grund	227
 <i>Waltraud Meints</i>	
Hannah Arendts politische Übersetzung der Frage ›Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?‹	263
 <i>Christian Weidemann</i>	
Warum existiert überhaupt etwas und nicht nichts? Zur Diskussion in der Analytischen Philosophie	283
 <i>Josef M. Gaßner · Harald Lesch · Jörn Müller</i>	
Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Ansätze und Perspektiven der Physik und Kosmologie	339
Auswahlbibliographie	367
Zu den Autorinnen und Autoren	379
Personenregister	383

Variationen und Implikationen der Frage ›Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?‹

Zur Einleitung des Bandes

1. Variationen und Implikationen

In der Ideengeschichte kursieren Fragen, deren Antworten ebenso umstritten sind wie bereits die Sinnhaftigkeit der Fragestellungen selbst. Die Frage ›Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?‹ ist eine solche. Sprechen einige von ihr als der Grundfrage der Metaphysik, so stellen andere bereits abwertend fest, dass sie »in verschiedenen Abwandlungen und in nahezu allen Sprachen die ganze Welt der Kindheit durchzieht«¹, oder verwerfen sie als »leer laufende metaphysische Frage«². Obgleich die Frage immer wieder als klassisches metaphysisches Problem in die Mottenkiste der Philosophie verbannt wurde, dürfte unabhängig aller kritischen Argumente allein die Tatsache, dass diese Frage hartnäckig in verschiedenen Abwandlungen aufgegriffen wurde und zuverlässig ihre Renaissance erlebt,³ dafür sprechen, sie in die Ideengeschichte mit aufzunehmen und ihr eine solche zu widmen. Unabhängig davon, ob man dieser Frage einen systematischen Sinn zu- oder abspricht, ist schwer zu leugnen, dass sie zu denjenigen zumindest der abendländischen Philosophiegeschichte gehört, anhand derer sich auch eine Entwicklung des Denkens und seines Selbstverständnisses nachzeichnen lässt. Während Arthur O. Lovejoy in seinem richtungsweisenden Aufsatz »The Historiography of Ideas« darauf hinweist, dass die Ideengeschichte Kategorien, Gedanken über einzelne Aspekte gemeinschaftlicher Erfahrungen, implizite und explizite Voraussetzungen, heilige Formulierungen und Schlagwörter, spezielle philosophische Theoreme oder allgemeine Hypothesen, Verallgemeinerungen oder methodologische Annahmen verschiedener Wissenschaften untersuche,⁴ wäre zusätzlich zu dieser Auf-

zählung eben auch eine spezifische Fragestellung als Exspektant für das thematische Zentrum einer historiographischen Ideenanalyse in Betracht zu ziehen.

Dabei kann eine Kategorisierung der Frage an verschiedenen Punkten ansetzen: so beispielsweise auf der Seite der Antworten, die von theologischen über metaphysische bis zu sprachphilosophisch-eliminativistischen und physikalischen Ansätzen reichen. Dass es sich bei dieser Aufzählung keineswegs um eine chronologische Abfolge handelt, zeigt indessen das neu erwachte Interesse der analytischen Philosophie an metaphysisch-ontologischen Fragestellungen. Während Rudolf Carnap Martin Heideggers Auseinandersetzung mit ›Nichts‹ noch als Beispiel für seinen Versuch, metaphysisches Fragen als sinnlos zu entlarven, nutzte, finden sich in der aktuellen analytischen Szene vermehrt Autoren, die die ›Grundfrage‹ etwa im Kontext der Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Nihilismus diskutieren, d. h. der These, dass es möglich gewesen wäre, dass nichts existiert, oder anders ausgedrückt, dass es ›leere‹ mögliche Welten gibt. Der Ansatz auf der Seite der Antworten ist allerdings problematisch, weil dieser suggeriert, dass es so etwas wie eine einheitliche Fragestellung gäbe. Dies scheint aber nicht der Fall zu sein.

Bereits die Formulierungen der Frage weichen stark voneinander ab: So formulieren Peter van Inwagen und E. J. Lowe die »Ultimate Why Question«⁵ so: »Why is there anything at all?«⁶, bei John F. Wippel findet sich folgende Formulierung: »Why is there anything at all rather than nothing whatsoever?«⁷, bei Daniel Goldstick heißt es hingegen: »Why is there something rather than nothing?«⁸. Auch bei den ›Klassikern‹ der Ideengeschichte finden sich unterschiedliche Formulierungen: So formuliert Leibniz u. a. »pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien«⁹, Schelling hingegen u. a. »Warum ist nicht nichts, warum ist überhaupt etwas?«¹⁰ und Heidegger u. a. schließlich »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«¹¹. Handelt es sich bei all diesen Formulierungsvarianten bloß um stilistische Variationen oder finden sich in diesen auch unterschiedliche Schwerpunktsetzungen und Implikationen in Bezug auf die Fragerichtung? Deutlicher werden diese Unterschiede, wenn man zusätzlich die Fragen mit berücksichtigt, die sich zwar von der ›Grundfrage‹ deutlich abheben, aber dennoch in einem

systematischen Zusammenhang mit ihr zu stehen scheinen: ›Warum ist diese Welt so (und nicht anders) beschaffen?‹, ›Warum ist dieser oder jener Wirklichkeitsbereich nicht leer?‹, ›Warum gibt es materielle Gegenstände?‹ oder schließlich ›Wenn es einen Schöpfergott als letzten Grund gibt, warum ist er und nicht vielmehr nicht?‹.

Wie die ›Grundfrage‹ im Laufe der Geschichte genau formuliert, mit welchen anderen Fragen sie in Verbindung gebracht, in welchen Kontexten stehend sie wahrgenommen und mit welchen Mitteln sie zu beantworten versucht wurde, lässt zudem auch einen Bezug zur allgemeinen geistesgeschichtlichen Situation erkennen. Während etwa die Frühgeschichte der Frage bis einschließlich Leibniz und Schelling einen klarerweise theologischen oder mythischen Bezug hat, scheint in Zeiten, in denen das Urknallmodell unser kosmologisches Weltbild dominiert, eine Bezugnahme auf physikalische Theorien schwer vermeidbar zu sein. Wenn man heute die Frage stellt ›Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?‹ ist man schnell auch bei Fragen wie ›Was war vor dem Urknall, was hat ihn ausgelöst?‹ oder ›Wieso sind die Naturkonstanten so fein aufeinander abgestimmt, wie sie es zu sein scheinen?‹. Noch für Leibniz war dagegen die Frage, warum Gott die Welt geschaffen hat, eine geradezu offensichtliche Variante, eine Reformulierung der Frage, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. Dass Gottes Existenz ihrerseits begründungsbedürftig und daher keine Antwort auf die Frage darstellen kann, scheint ein allzu naheliegender Einwand gegen diesen Zug Leibniz' zu sein, der jedoch ebenfalls den theologischen Hintergrund seines Denkens ausblendet. Denn an dieser Stelle wird der Zusammenhang der ›Grundfrage‹ mit traditionellen theologischen Motiven wie der notwendigen Existenz Gottes, die in den verschiedenen ›Gottesbeweisen‹ zu zeigen versucht wurde, ersichtlich. Was notwendig ist, ist nicht noch auf ein zusätzliches erklärendes Prinzip angewiesen. Immerhin taucht der Verweis auf die Notwendigkeit bestimmter Entitäten als mögliche Antwort auf die Frage, warum überhaupt etwas ist, auch in jüngsten Debatten der analytischen Metaphysik auf – nur dass es dort nicht mehr unbedingt Gott, sondern auch abstrakte Gegenstände wie Mengen oder Propositionen sind, deren notwendige Existenz als Explanans dafür, dass überhaupt etwas ist, zu verwenden versucht wird. Der theologische Hintergrund der Argumentation Leibniz'

erhellte schließlich auch, wieso er die Frage nach dem Dass der Welt (»Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?«) so eng mit jener nach ihrem Wie (»Warum ist diese Welt (und nicht eine anders beschaffene)?«) verknüpft sieht. In dieser Doppelfrage spiegelt sich die theologische Unterscheidung zwischen zwei Aspekten der Freiheit Gottes vor Erschaffung der Welt wider, nämlich seine Freiheit, überhaupt eine Welt zu erschaffen oder nicht zu erschaffen, und seine Freiheit zur besonderen Wahl einer so oder eben auch anders beschaffenen Welt.¹²

Viele Philosophen, die sich nach Leibniz mit der ›Grundfrage‹ befasst haben, sind ihm in dieser Verbindung der Frage nach dem Dass mit jener nach dem Wie der Welt nicht gefolgt, sondern hielten es eher wie Wittgenstein, der in Satz 6.44 des *Tractatus Logico-Philosophicus* formuliert: »Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist.«¹³ Andere haben eine solche Verbindung sogar explizit kritisiert. So versucht beispielsweise Heidegger mit seiner Formulierung der ›Grundfrage‹, die seiner Meinung nach übergangene ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem bereits mit der Fragestellung sichtbar zu machen. Mit seiner Formulierung der Frage sucht er den von ihm betonten Grundzug der abendländischen Metaphysik – die Fixierung auf das Seiende – zu verdeutlichen. Auch die Großschreibung des ›Nichts‹ hat bei Heidegger eine Bedeutung, die die Spezifik seiner Fragestellung unterstreicht: Das großgeschriebene ›Nichts‹ ist keine bloße Negation des Seienden, sondern vielmehr der Versuch, ein erfahrbares ›Nichts‹ aufzuweisen, dass in einer ganz bestimmten Stimmung – der Angst im Sinne Heideggers – erfahrbar wird.¹⁴

Bei Heidegger findet sich unterdessen auch ein Hinweis darauf, dass es für die Bedeutung der Frage einen Unterschied macht, ob der Zusatz ›und nicht vielmehr Nichts‹ explizit Verwendung findet oder aber wie in der Formulierung von beispielsweise van Inwagen in einem ›at all‹ verschluckt wird. Der Punkt, auf den Heidegger dabei aufmerksam macht, ist, dass die einfache Frage ›Warum ist überhaupt Seiendes?‹ dazu verführt, dass »wir fragend unmittelbar nur bei dem fraglos vorgegebenen Seienden ansetzen und kaum ansetzend auch schon weiter und wegschreiten zum gesuchten auch seienden Grund«¹⁵. Nimmt man den Zusatz ›und nicht vielmehr Nichts‹ hingegen in die Fragestellung mit auf, so »wird dieses Sei-

ende fragenderweise in die Möglichkeit des Nichtseins hinausgehalten. Das Warum gewinnt dadurch eine ganz andere Macht und Eindringlichkeit des Fragens«¹⁶.

Damit wird schließlich ein weiterer Aspekt der Fragestellung problematisch: das Verständnis des ›Warum‹. Auch in dieser Hinsicht ist keineswegs entschieden, ob sich nicht bei den Autoren unterschiedliche Bedeutungen und Konnotationen des Fragewortes ›warum‹ ausmachen lassen. Aus der prononcierten Rolle des Prinzips des zureichenden Grundes (*principium rationis sufficientis*) ergibt sich bei Leibniz die ›Grundfrage‹, für Arthur Schopenhauer hingegen verliert dieses Prinzip jegliche metaphysische Dimension. Heidegger versteht unter dem ›Warum‹ nicht die Suche von Ursachen und Erklärungsgründen, sondern vielmehr »den Bezug zu Grund. Allein, weil gefragt wird, bleibt offen, ob der Grund ein wahrhaft gründender, Gründung erwirkender, Ur-grund ist; ob der Grund eine Gründung versagt, Ab-grund ist; ob der Grund weder das Eine noch das Andere ist, sondern nur einen vielleicht notwendigen Schein von Gründung vorgibt und so ein Un-grund ist«¹⁷. Die ›Grundfrage‹ ist somit eng an das Verständnis des ›Warum‹ und den Satz vom zureichenden Grund gebunden, dabei herrscht allerdings keine Einigkeit darüber, wie beide – beispielsweise in Bezug auf Ursachen oder Gründe – zu verstehen sind. Zudem: Warum eigentlich fast immer ›warum‹ und beispielsweise so selten ›wieso‹ oder ›weshalb‹?

Gibt es weitere Rahmenbestandteile, die die Frage allererst möglich machen? Ein weiterer Bestandteil eines solchen Rahmens, scheint der Schöpfungsgedanke zu sein: Kann die Frage überhaupt in einer Epoche gestellt werden, in der die Welt, der Kosmos, das Universum allgemein als ungeschaffen, unveränderlich und ewig gilt? Unter zeitgenössischen Forschern wird dies zum Teil verneint, weil einige der Ansicht sind, dass erst eine Vorstellung von einer Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*) die ›Grundfrage‹ überhaupt legitimieren konnte.¹⁸ Gibt es also einen systematischen Grund, von vornherein auszuschließen, dass die ›Grundfrage‹ in der antiken Philosophie, in der Scholastik oder im Humanismus überhaupt gestellt werden konnte? Und ist die ›Grundfrage‹ wirklich so ›ultimativ‹, wenn man trotz einer *creatio ex nihilo* an zyklische Erneuerungsprozesse im Universum glaubt, an ein ›Jenseits‹

oder vielleicht sogar an viele Welten?¹⁹ Ist der Glaube an die Schöpfung aus dem Nichts also eine hinreichende oder eine notwendige Bedingung für die ›Grundfrage‹ oder vielleicht doch zuletzt gar kein so entscheidendes Kriterium, um die Bedeutung der Frage zu explizieren? Denn was heißt überhaupt *ex nihilo* bzw. wie muss das ›Nichts‹ verstanden werden? Die sprachlichen Feinheiten, die allein bei der Rede von einer Schöpfung *a nihilo*, *de nihilo* und *ex nihilo* von Jahrhundert zu Jahrhundert variieren, dürften bereits verdeutlichen, dass zum Verständnis der ›Grundfrage‹ nicht allein vorab die Frage geklärt werden muss, ob ›nichts‹ groß oder klein geschrieben wird, ob es ein *nihil privativum* oder *negativum* substituiert und ob in ihm ein ›etwas‹ schon enthalten ist oder selbst noch einmal ›aus Nichts‹ geschaffen werden muss. Und selbst wenn alle Antworten darauf gegeben wären, bliebe es wahrscheinlich weiterhin offen, ob die ›Grundfrage‹ wirklich eine *Grundfrage* oder doch vielmehr eine *Ursachenfrage* ist. Anders gefragt: Ist also die Voraussetzung für eine mögliche Beantwortung der ›Grundfrage‹ erst durch die sich in der Menschheitsgeschichte entwickelte Fähigkeit gegeben, einen nach Gründen handelnden personalen Gott, eine notwendig wirkende divinitorische Ursache oder doch ein zufällig naturalistisches Prinzip zu verbalisieren oder zumindest zu imaginieren?

Vielleicht ist die Frage selbst der pointierteste Ausdruck eines umfassenden Staunens vor dem, was ist und dass es ist. Die Frage lässt die Rätselhaftigkeit unserer Existenz und der des Universums spürbarer werden als andere Fragen. Insofern scheint diese Frage unverwüstlich zu sein, so aussichtslos eine befriedigende Antwort auch sein mag. Allerdings sind die Frage und ihre Antwortversuche eben vielschichtiger als ein erster Blick auf die Antworten vermuten lässt – und dies durchaus auch hinsichtlich einer existentiell-praktischen Dimension. Dabei zeigt sich eine jeweilige Art und Weise, wie wir mit dieser Rätselhaftigkeit umzugehen geneigt sind – ja überhaupt bereit sind, ihr einen Raum zu geben, aber auch, ob sich dieser Raum überhaupt öffnet. Bei der ›Grundfrage‹ ist somit auch auf folgende Fragen zu achten: Wie wird diese Frage formuliert? Welche Schwerpunkte werden bei der Formulierung der Fragestellung gesetzt? Welche Antwortmöglichkeiten sind im Kontext der jeweiligen Stellung der Frage vorgezeichnet? Die Frage danach, warum etwas ist und nicht nichts, zeigt sich so auch als ein Spiegel

eines sich im Wandel befindlichen Metaphysik- und Philosophie-Verständnisses, ja vielleicht sogar des Verständnisses unseres Aufenthaltes in der Welt, das die Formulierung der Frage und damit den Ausdruck des vielleicht umfassendsten Staunens mal mehr oder weniger explizit erlaubt. Fragen sind eben auch schon immer von vorausgehenden Antworten getragen.

2. Zu den Beiträgen des Bandes

Angesichts dessen, dass die ›Grundfrage‹ bei den verschiedensten Autoren in unterschiedlichsten Kontexten auftaucht, kann das Projekt, für die Frage nicht nur systematisch, sondern auch historisch eine Schneise der Orientierung zu schlagen, nicht mehr als ein Versuch sein. Die Auswahl der Autoren und Ansätze ist somit angesichts der Quellenlage beschränkt, aber – wie wir hoffen – dennoch repräsentativ für entscheidende Entwicklungsschritte, Neukentzuierungen und Antwortversuche. Ausgangspunkt ist dabei die Infragestellung der landläufig verbreiteten Meinung, dass die Frage ›Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?‹ zuerst in der von Leibniz formulierten Version »pourquoi il y a plus têt quelque chose que rien« auftritt. Angeregt durch verschiedene bislang noch nicht zusammengestellte Forschungsergebnisse zur Geschichte der Frage, geht *Jens Lemanski* in seinem Beitrag der These nach, dass die ›Grundfrage‹ bereits lange vor Leibniz formuliert wurde. Bei der Überprüfung dieser These differenziert er zunächst systematisch die ›Grundfrage‹ in zwei Einzelfragen: ›Warum ist überhaupt etwas?‹ und ›Warum ist nicht vielmehr nichts?‹. Anhand dieser systematischen Unterscheidung durchsucht er die Philosophiegeschichte von der Frühgeschichte bis zur Hochscholastik hinsichtlich des Auftretens der Einzelfragen und ihrer Verbindung zur Grundfrage. Der Beitrag hebt sich insofern von den anderen inhaltlich und formal ab, als er methodisch gemäß der ihn leitenden Fragestellung eine lexikalisch-kritische Zusammenstellung und Besprechung von historischen Fundstellen und aktuellen Forschungsthesen liefert.

Während sich Lemanski auf rein historische Linien der ›Grundfrage‹ konzentriert, gewinnt die Untersuchung der Frage mit *Ste-*

fan Heßbrüggen-Walters Beitrag eine erste semantische Dimension. Heßbrüggen-Walter klärt die für ein Verständnis der ›Grundfrage‹ relevanten Begriffe ›Etwas‹ und ›Nichts‹ in der frühen Neuzeit bis zu Leibniz. Anhand der so explizierten Bedeutungsvarianten dieser Begriffe zeigt Heßbrüggen-Walter, wie sich unterschiedliche Verständnismöglichkeiten der ›Grundfrage‹ ergeben. Dabei kommt er zu der Feststellung, dass in dem schöpfungstheologischen und -philosophischen Diskurs der damaligen Zeit weniger der heute weit verbreitete Sinn der ›Grundfrage‹ bestand, der nach einem Grund oder einer Ursache für die Entstehung des ›Etwas‹ aus dem ›Nichts‹ fragt; vielmehr belegt Heßbrüggen-Walter, dass in dem damaligen Fragehorizont vor allem eine Schöpfung des Nichts (in Form einer Unbestimmtheit) thematisiert wurde, dessen Übergang zum Etwas (in Form einer Bestimmtheit) dann fragwürdig erschien.

Hubertus Busche verdeutlicht in seinem Beitrag, dass Leibniz' ›letzte Warum-Frage‹ eigentlich eine Konjunktion zweier Fragen ist, deren zweiter Teil nicht nur in der Leibniz-Rezeption häufig übersehen worden ist, sondern auch in den späteren Diskussionen der ›Grundfrage‹ – die sich ja häufig auf Leibniz als zentrale, ursprüngliche Referenz bezogen haben – bestenfalls als nachgeordnet, irrelevant oder gar irreführend in diesem Kontext angesehen wurde. Während die erste Teilfrage auf die Existenz von etwas überhaupt abzielt, fragt die andere nach der konkreten Gestalt dieses etwas: Warum ist das, was ist, so, wie es ist, und nicht anders? Beide Fragen sind Leibniz zufolge durch das Prinzip des zureichenden Grundes legitimiert. Für Leibniz gehören beide Fragen nicht nur logisch zusammen, sondern verweisen auf ein und dasselbe Erklärungsprinzip: Gott hat die Welt überhaupt geschaffen und zwar genau so, wie sie ist, weil Gottes Wille so bestimmt ist, dass er nach dem Bestmöglichen strebt. Und bei der existierenden Welt – hierin wird der Bezug zu Leibniz' Theodizee deutlich – handelt es sich eben genau um die beste aller möglichen.

Während nun Leibniz *die* ›Grundfrage‹ noch als unlösbare Verbindung der Fragen nach dem Dass und nach dem Wie der Welt ansah, findet spätestens bei Schelling, der gleichwohl explizit auf Leibniz Bezug nimmt, eine Fokussierung auf die erste der Teilfragen statt. Wie originell nicht nur diese Neuformulierungen, sondern darüber hinaus auch die Neubeantwortungen der leibnizschen

›Grundfrage‹ sind, demonstriert *Markus Gabriel* besonders an den Vorlesungen 4–11 der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Zum einen weist dieses Werk einen beständigen Traditionsbezug auf, da es als Spätwerk und mit seiner ›Grundfrage‹ belegt, dass Schellings Philosophie insgesamt als eine Auseinandersetzung mit der leibnizschen ›Grundfrage‹ verstanden werden kann, zum anderen lässt sich ein Bezug zur modernen Sprachphilosophie herstellen. Letzteres expliziert Gabriel anhand einer ›Theorie der logischen Zeit‹, in der Schelling so erscheint, als wolle er den sellarsschen Raum der Gründe durch eine Zeit der Urteile ergänzen. Das heißt, die Faktizität eines Urteils in der Gegenwart verweist auf eine Vergangenheit, in der der Mensch die ihm obliegende Freiheit des Urteilens verwirklichen wollte. Dieser durch den Willen bewirkte Übergang von der Vergangenheit in die Gegenwart, von der Möglichkeit in die Tatsächlichkeit des Urteilens eröffnet eine Analogie: So wie das Urteil durch den menschlichen Willen hervorgebracht wurde, so wird auch das Sein selbst hervorgebracht worden sein. Jedes singuläre Urteilen des Menschen gibt somit eine mikroskopische Antwort auf die makroskopische Frage nach dem Übergang vom ›Nichts‹ zum ›Etwas‹.

Wie *Matthias Koßler* herausstellt, erlebt die Fragestellung durch Arthur Schopenhauer insofern eine Wendung im 19. Jh., als sich der Bewertungsrahmen, in dem sie gestellt wird, verändert. Mit Schopenhauer werde die Möglichkeit des Nichtseins der Welt zu einer echten Alternative: Die Existenz der Welt lasse sich nicht rechtfertigen, in erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht, weil das Prinzip des zureichenden Grundes nicht in den Gegenstandsbereich der Metaphysik reiche, in metaphysischer Hinsicht nicht, weil der Wille als ›Ding an sich‹ als grundloses, reines Wirken verstanden werden muss. Koßler zeigt, dass die Frage bei Schopenhauer damit aber nicht verschwindet, sondern von einer theoretischen zu einer existentiellen wird, die den Sinn und Zweck des leidvollen Lebens angesichts einer grund- und sinnlosen Welt, in der das Nichtsein die bessere Wahl ist, umgreift. Es gehe dann um eine Haltung zur Welt, die sich auf die Option einer Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben beziehe. Somit sei der Wert des Lebens nach Schopenhauer in der Lektion zu suchen, das Leben »nicht zu wollen«.

Die von Schopenhauer eingeschlagene existentielle Wendung wird von Karl Jaspers unter anderen – ja, lebensbejahenderen – Vorzeichen fortgesetzt, ohne allerdings, dass Jaspers Schopenhauer zu würdigen wüsste. So macht *Reinhard Schulz* in seinem Beitrag über die ›Grundfrage‹ bei Jaspers die Unterscheidung zwischen einem theoretisch-ontologischen und einem existentiellen Sinn zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Schulz zeigt, dass Jaspers die ›Grundfrage‹ zwar von Leibniz, Kant und Schelling aufgreift, sie aber doch im Sinne des Bemühens seiner Philosophie, zu einem Ergreifen der eigenen Existenz beizutragen, antizipiert. Seinem eigenen Selbstverständnis nach folge Jaspers in dem Versuch, die ›Grundfrage‹ bewusst in der ›Schwebe‹ zu halten – also weder ganz auf die Seite der Subjektivität noch einer vermeintlichen Objektivität zu stellen – im Gegensatz zu Schelling der Denkhaltung Kants. Die »Sein-Nichts-Spekulation« erweise ihren Wert bei Jaspers nicht in möglichen Antworten, sondern in der Weise einer Ergriffenheit, die gerade in den »Grenzsituationen« für die Konstitution »wahrer Existenz« von Bedeutung sei. Damit gehe Jaspers auch über die auf die Angst bezogene Thematisierung des ›Nichts‹ bei Kierkegaard, Sartre, Camus und Heidegger hinaus.

Die durch Schopenhauer und Jaspers vollzogene, ›existentia-
listische‹ Wendung der ›Grundfrage‹ erhält durch Heidegger eine
abermalige Wendung, und zwar innerhalb eines Denkens, das man
als ›seinsgeschichtlich‹ charakterisieren könnte. Entgegen der ge-
wöhnlichen Behandlung des Themas bei Heidegger über die Schrift
Was ist Metaphysik? entwerfen *Ivo De Gennaro* und *Gino Zaccaria*
ihren Beitrag von der Abhandlung *Besinnung* aus. Im Mittelpunkt
steht dabei Heideggers Auseinandersetzung mit der abendlän-
dischen Metaphysikgeschichte hinsichtlich der von ihm betonten
»Seinsvergessenheit« und des von ihm angedachten Grundes als das
»Warumlose«. Den Ausgangspunkt bildet dabei die Unterscheidung
zwischen der metaphysischen Warumfrage (»Warum ist überhaupt
Seiendes und nicht vielmehr nichts?«), der nicht länger metaphy-
sischen Grundfrage der Metaphysik (»Warum ist überhaupt Sei-
endes und nicht vielmehr Nichts?«) und der eigentlichen Grund-
frage (»Wie west das Seyn?«). Anhand des von Heidegger betonten
Übergangs von dem Erstaunen vor dem Seienden zu seiner Bestim-
mung sowie Heideggers Thematisierung des Nihilismus gibt De

Gennaro einen Blick auf die Zusammenhänge der Entwicklung der drei Frageformen hinsichtlich des »Ausbleiben des Seins« frei. Innerhalb dieser Geschichte der »Seinsvergessenheit« der Metaphysik macht Zaccaria mit einer Auslegung des Denkens Giacomo Leopardis auf einen Gegenpunkt aufmerksam, insofern Leopardis Denken als ein »augenblickliches Aufblitzen des Ausbleibens des Seins« gelesen werden könne.

Eine völlig neue – weil zwar auf dem Boden der abendländischen Philosophiegeschichte stehende, aber in Absetzung zur Philosophie formulierte – Wendung bekommt die ›Grundfrage‹ im Zuge ihrer Umformulierung durch Hannah Arendt – und zwar zu der Frage »Warum ist überhaupt Jemand und nicht vielmehr Niemand?«, die Arendt als Kernfrage der Politik bezeichnet. Wie *Waltraud Meints* in ihrem Beitrag zeigt, steht diese Umformulierung in engem Zusammenhang mit Arendts kritischer Auseinandersetzung mit den Grundlagen philosophischen Denkens – insbesondere auch dem ihrer Lehrer Karl Jaspers und Martin Heidegger. Die Bedeutsamkeit, die Arendt der Frage als politische zuerkennt, erläutert Meints mit Blick auf die zentralen Aspekte des Arendtschen Denkens. Insbesondere ihre Betonung des öffentlichen Raums, der Pluralität der Menschen und die Auffassung, dass sich das Selbst und die Welt allererst in einer gemeinsamen *praxis* konstituieren, führt – wie schon bei Jaspers – zu einer abweichenden Bewertung der ontologischen Dimension der ›Grundfrage‹ und schließlich zu ihrer Perspektivierung. Mit dem Fokus auf ›Jemand‹ anstelle von ›etwas‹ tritt bei Arendt die ›Natalität‹ in den Vordergrund und somit die Fähigkeit anzufangen. Damit gehört die Umakzentuierung der ›Grundfrage‹ durch Arendt in den Horizont ihres Versuches, den politisch-weltlichen Umgang des Menschen in die Aufmerksamkeit zu rücken.

Christian Weidemann zeichnet die Karriere der metaphysischen ›Grundfrage‹ im Kontext der analytischen Philosophie nach. Er verdeutlicht, wie sich an ihrer Behandlung auf eindrucksvolle Weise die zum Teil radikalen Brüche der Einstellungen der Analytiker gegenüber der Metaphysik generell spiegeln. Während die Stammväter der analytischen Philosophie im späten 19. und frühen 20. Jh. (Frege, Moore, Russell, Wittgenstein) noch durchaus die grundsätzliche Berechtigung metaphysischer Fragen einschließlich der ›Grundfrage‹ akzeptierten, folgte in der Hochzeit des Logischen

Empirismus eine Phase extremer Metaphysikskepsis, die sich in einer kompletten Zurückweisung der Frage, warum überhaupt etwas ist, als unsinnig geäußert hat. In der gegenwärtigen analytischen Metaphysik wird die Frage wieder ernst genommen, auch wenn es einzelne Stimmen gibt, die dies beklagen und wie Stephen Maitzen fordern: »Stop Asking Why There's Anything«. Weidemann rekonstruiert die wesentlichen Argumente und Aspekte, die im Kontext der analytischen Behandlung der ›Grundfrage‹ einschlägig sind. Dazu gehört insbesondere das Problem, ob es überhaupt leere mögliche Welten gibt, oder ob nicht vielmehr immer zumindest abstrakte Objekte wie Mengen oder solche Propositionen, in denen notwendige Wahrheiten ausgedrückt werden, existieren. Auch in einer Welt, in der nichts Materielles existiert, scheinen doch – so der Gedanke – auch z. B. mathematische Wahrheiten zu gelten. Einige Autoren wie E. J. Lowe gehen von hier noch einen Schritt weiter und meinen zeigen zu können, dass nun die Existenz abstrakter Objekte die Existenz konkreter Objekte voraussetzt, so dass die Frage, warum es überhaupt etwas gibt, dadurch beantwortet wäre, dass es einfach notwendigerweise etwas geben muss. Die Gültigkeit der Argumentation Lowes ist allerdings von einigen gewichtigen Einwänden wie dem sog. Subtraktionsargument bedroht. Robert Nozick und Peter van Inwagen haben demgegenüber wiederum eine Art statistisches Argument ins Feld geführt, das die gegen Null gehende Wahrscheinlichkeit einer leeren Welt zeigen soll. Schließlich gibt es noch eine Reihe von Argumenten, die mit religions- und naturphilosophischen Aspekten in Verbindung stehen, etwa das Argument der Feinabstimmung, Alvin Plantingas modalontologischer Gottesbeweis oder das ›Kalam‹-Argument, das in seinen jüngsten Versionen insbesondere als Reaktion auf den Erfolg des Urknallmodells in der physikalischen Kosmologie seit der zweiten Hälfte des 20. Jhs. zu verstehen ist. Derartige Argumente werfen die Frage auf, welche systematischen Zusammenhänge überhaupt zwischen der metaphysischen Grundfrage und Modellen der empirischen Kosmologie bestehen können.

Vor diesem Hintergrund erörtern *Josef M. Gaßner*, *Harald Lesch* und *Jörn Müller* in ihrem abschließenden Aufsatz grundsätzlich die Frage, welchen Beitrag empirische Erkenntnisse und Modelle in diesem Kontext liefern können. Sie kommen zu dem Ergebnis,

dass zumindest empirische Teilantworten möglich sind. Sie verweisen auf die Heisenbergsche Unschärferelation, der zufolge ein vollkommenes Nichts aufgrund quantenmechanischer Prinzipien gar nicht möglich ist. Dies scheint den Urknall zu einer Art (physikalisch) notwendigem Ereignis zu machen. Die Autoren zeichnen dann nach, wie sich nach dem Urknall komplexere Materie bis hin zu hochentwickelten Lebewesen gebildet hat, die in der Lage sind, die Frage ›Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?‹ zu stellen. Überdies wird aber auch gezeigt, dass nicht nur die Physik Teilantworten auf die ›ultimative Warum-Frage‹ geben (oder zumindest zu einer gewissen Schärfung beitragen) kann, sondern dass umgekehrt die physikalische Perspektive bestimmte metaphysische Voraussetzungen machen muss, die sie selbst nicht begründen kann, nämlich insbesondere die Annahme einer Ordnung der Natur, die Existenz universeller Naturgesetze und ein realistisches Weltbild.

3. *Dank*

Wir möchten den Autoren ausdrücklich für ihr Mitwirken an diesem Band danken. Ebenfalls danken wir dem Meiner Verlag für die Aufnahme in das Verlagsprogramm, insbesondere Marcel Simon-Gadhof für das Interesse, das er dem Band entgegengebracht hat, und die freundliche Betreuung. Dank gebührt auch den vielen Studentinnen und Studenten, die das von Jens Lemanski und Daniel Schubbe im Sommersemester 2010 an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz geleitete Seminar ›Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr Nichts?‹ besucht und durch die belebten und vielschichtigen Diskussionen das Verständnis und die Orientierung der Seminarleiter im Thema variiert haben. Ein besonderer Dank der Herausgeber gilt Judith Schmidt, M.A., für ihre großartige Unterstützung beim Korrekturlesen der Beiträge und der Erstellung des Manuskripts.

¹ Ernst Bloch: *Tagträume vom aufrechten Gang*, S. 129.

² Peter Bieri: Was macht Bewusstsein zu einem Rätsel?, S. 49.

³ So freut sich die Frage zur Zeit wieder verstärkter Beliebtheit im angelsächsischen Raum, wie neben zahlreichen Aufsätzen die Sammelbände von John F. Wippel (Hg.): *The Ultimate Why Question*, und Tyron Goldschmidt (Hg.): *The Puzzle of Existence*, illustrieren.

⁴ Arthur O. Lovejoy: *The Historiography of Ideas*, S. 533: »There are, I have suggested, many ›unit-ideas‹ types of categories, thoughts concerning particular aspects of common experience, implicit or explicit presuppositions, sacred formulas and catchwords, specific philosophic theorems, or the larger hypotheses, generalizations or methodological assumptions of various sciences.«

⁵ So der Titel des von John F. Wippel herausgegebenen Bandes *The Ultimate Why Question*.

⁶ Peter van Inwagen/E. J. Lowe: Why Is There Anything at All?

⁷ John F. Wippel: *The Ultimate Why Question*, S. 1.

⁸ Daniel Goldstick: Why is There Something Rather than Nothing?

⁹ Gottfried W. Leibniz: *Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison*, S. 12.

¹⁰ Friedrich W. J. Schelling: *Aus den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft*, S. 174.

¹¹ Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, S. 1.

¹² Für Einzelheiten siehe den Beitrag von Hubertus Busche in diesem Band.

¹³ Wittgenstein hält sogar noch am Beginn seiner zweiten Schaffensphase an dem Staunen über die Existenz der Welt fest (vgl. Ludwig Wittgenstein: *Lecture on Ethics*, S. 10.).

¹⁴ Vgl. Walter Patt: ›Warum ist überhaupt etwas, und nicht vielmehr nichts?‹, S. 175.

¹⁵ Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, S. 21.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd., S. 2.

¹⁸ Vgl. Albert Zimmermann: Die ›Grundfrage‹ in der Metaphysik des Mittelalters, S. 143.

¹⁹ Das letztere Problem wird u. a. behandelt bei Richard Dawkins: *The God Delusion*, S. 134–161.

Bibliographie

- Bieri, Peter: Was macht Bewusstsein zu einem Rätsel?. In: Metzinger, Thomas (Hg.): *Grundkurs Philosophie des Geistes. Bd. 1: Phänomenales Bewusstsein*. Paderborn 2009, S. 36–54.
- Bloch, Ernst: *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*. Frankfurt a. M. 1977.
- Dawkins, Richard: *The God Delusion*. London 2006.
- Goldschmidt, Tyron (Hg.): *The Puzzle of Existence. Why Is There Something Rather Than Nothing?*. New York 2013. [im Erscheinen]
- Goldstick, Daniel: Why is There Something Rather than Nothing?. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 40 (1979), S. 265–271.
- Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1957.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison. Monadologie*. Hamburg 1960.
- Lovejoy, Arthur O.: The Historiography of Ideas. In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 78 (1938), S. 529–543.
- Maitzen, Stephen: Stop Asking Why There's Anything. In: *Erkenntnis*, 77 (2012), S. 51–63.
- Patt, Walter: ›Warum ist überhaupt etwas, und nicht vielmehr nichts?‹. In: Grätzel, Stephan/Reifenberg, Peter (Hg.): *Ausgangspunkt und Ziel des Philosophierens. Akademietagung zum 100jährigen Gedenken an ›Le Point de départ de la recherche philosophique‹ (1906) von Maurice Blondel*. London 2007, S. 153–190. (= *Schriftenreihe der Internationalen Maurice Blondel-Forschungsstelle für Religionsphilosophie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz*, Bd. III)
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Aus den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft*. Stuttgart 1860.
- van Inwagen, Peter/Lowe, E. J.: Why Is There Anything at All?. In: *Proceedings of the Aristotelian Society (Supp.)*, 70 (1996), S. 95–120.
- Wippel, John F.: *The Ultimate Why Question. Why Is There Anything at All Rather than Nothing Whatsoever?*. Washington 2011.
- Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. In: ders.: *Werkausgabe*. Frankfurt a. M. 1984, Bd. 1, S. 7–87.
- : Lecture on Ethics. In: *Philosophical Review*, 74 (1965), S. 3–12.
- Zimmermann, Albert: Die ›Grundfrage‹ in der Metaphysik des Mittelalters. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 47 (1965), S. 141–156.

›Cur Potius Aliquid Quam Nihil‹ von der Frühgeschichte bis zur Hochscholastik*

1. *Cur Potius Aliquid Quam Nihil* – Einleitung

In der heutigen Forschung zur antiken und mittelalterlichen Philosophie werden zwei Fragen der sog. ›big questions‹ immer intensiver behandelt: 1. die Frage ›Warum (fand) nicht eher (eine Schöpfung statt)?‹, die im Folgenden mit CNC (*cur non citius*) abgekürzt wird,¹ und 2. die Frage ›Warum ist eher/überhaupt etwas als/ und nicht vielmehr nichts?‹, kurz CPAQN (*cur potius aliquid quam nihil*).² Die CPAQN-Frage lässt sich darüber hinaus in die zwei Fragen a) warum ist etwas und b) warum ist nicht nichts, das heißt a) CA (*cur aliquid*) und b) CNN (*cur non nihil*) differenzieren, aus denen sie genau genommen zusammengesetzt ist. Der noch immer herrschenden Lehrmeinung zufolge finden sich die beiden Hauptfragen, CPAQN und CNC, erstmals in der Philosophie von Gottfried W. Leibniz,³ obwohl es mittlerweile mehrere Forschungsergebnisse gibt, die darauf hinweisen, dass sich diese beiden Fragen bis zur Hochscholastik vollständig, d. h. wortwörtlich bzw. explizit entwickelt haben.

* Sofern nicht anders angegeben, stammen alle Übersetzungen vom Verfasser. Hochgestellte Zahlen vor einem Wort in den petit gesetzten Zitaten verweisen auf die Vers- oder Zeilennummern der zitierten Texte. Diese Nummern sind dann angegeben, wenn der Verfasser sich auf die Zeile (= Z.) oder den Vers (= V.) im Haupttext bezieht. Abkürzungen der griechischen und lateinischen Autoren und Werke orientieren sich an: Hubert Cancik u. a. (Hg.): *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 1, S. XXXIX–XLVII und Henry George Liddell/Robert Scott: *A Greek-English Lexicon*, S. XVI–XXXVIII. Griechische Quellen werden zitiert nach der Bibliographie Luci Berkowitz (Hg.): *Thesaurus Linguae Graecae*. Lateinische Texte werden zitiert nach der Bibliographie Auctoritate et Consilio Academiaram quinque Germanicarum (Hg.): *Thesaurus Linguae Latinae. Index*.

Allerdings zeigt bereits ein grober Forschungsüberblick, dass sich kein einheitliches Bild bezüglich der Entwicklungsgeschichte der CPAQN-Frage aufstellen lässt: Forscher wie Bruno Snell oder Charles Kahn behaupten, dass chronologisch gesehen bis zu Parmenides das sprachliche Vermögen fehlt, um die für eine erste Variante der CPAQN-Frage so wichtigen Abstraktionsbegriffe wie ›Sein‹, ›Etwas‹ und ›Nichts‹ zu bilden. Aus einer Studie von Walter Patt lässt sich herauslesen, dass die ersten CPAQN-Varianten auf dem *principium rationis* beruhen, welches auf Aristoteles zurückgeht. Werner Beierwaltes meint dagegen, dass die erste CPAQN-Variante sogar schon im Neuplatonismus formuliert worden sei, allerdings semantisch nicht an die Radikalität von Leibniz und Heidegger heranreicht. Dagegen sieht Lloyd P. Gerson Plotin derart stark von Platons *Parmenides* beeinflusst, dass der Platonismus *fons et origo* der ersten CPAQN-Variante sein könne. In der arabischen Philosophie, so Jon McGinnis, sei die Lage dagegen klarer. Seiner Meinung nach finden sich dort keine CPAQN-Varianten, aber man könne derartige Fragen und besonders Antworten aus dem sog. ›kosmologischen Argument‹ ableiten. Bereits in den 1960er Jahren hatte Albert Zimmermann behauptet, dass man zumindest in der Hochscholastik eine erste ›wortwörtliche‹ CPAQN-Frage finde.

Da sich aufgrund dieser größtenteils unabhängig voneinander argumentierenden Forschungsergebnisse kein kohärentes entwicklungsgeschichtliches Bild der CPAQN-Frage einstellen kann, sollen im Folgenden die einschlägigen Quellen der CPAQN-Frage bis zur Hochscholastik noch einmal chronologisch durchgegangen werden, um so vor allem die Belege der einzelnen Fragen und deren Varianten zusammenzustellen. Der vorliegende Überblicksartikel greift somit zwar die herrschenden Forschungsthesen kritisch auf, orientiert sich aber vorwiegend an den einzelnen Epochen und den darin aufgefundenen Texten, in denen CA-, CNN- und CPAQN-Fragen und deren Varianten expliziert werden, um daraus Kontinuitäten und Brüche in der Entwicklungs- und Einflussgeschichte der Frage aufzuzeigen.

Da man allerdings in der antiken Philosophie selbst der Meinung war, dass Varianten der CPAQN-Frage bereits in der frühgeschichtlichen bzw. archaischen Zeit gestellt wurden,⁴ soll zuerst die Frage geklärt werden, ab wann die sprachlichen Bedingungen und Vor-

aussetzungen erfüllt waren, um die CPAQN-Frage überhaupt stellen zu können.

2. Frühgeschichtliche Mythen

Dass sich eine CPAQN-Variante in den Mythen der altorientalischen Sprachen nachweisen lässt, scheint aufgrund rezeptionsgeschichtlicher Probleme⁵ und aufgrund der Schwierigkeit, dass die Mythen Antworten auf Fragen geben, bevor sie diese überhaupt stellen, nahezu ausgeschlossen zu sein. Untersucht man aber bspw. A) aus dem afroasiatischen Sprachraum ägyptische, B) aus dem mesopotamischen Sprachraum sumerische und C) aus dem indogermanischen Sprachraum hethitische Kosmogonien als repräsentative Vertreter der jeweiligen Sprach- und damit auch Mythengemeinschaft, so lassen sich in einigen dieser Texte bereits Motive und Zwecke als mögliche Antworten auf eine CA-Frage aufzeigen: Für A) die Ägypter ist der Grund dafür, dass überhaupt etwas, also Himmel und Erde geschaffen wurden, der, dass der Sonnengott und Weltschöpfer Re wollte, dass die Seelen der Götter in der Welt wohnen.⁶ B) Obwohl die mesopotamischen Mythen keine Antwort auf die Frage geben, warum überhaupt die Götter Himmel und Erde geschaffen haben, stellen jene dort doch erstmals ihre eigenen kreativen Absichten in Frage⁷ und erklären, dass sie Menschen schaffen wollen, damit diese für sie die schwere Tagesarbeit verrichten.⁸ C) Im hethitischen Mythos sind entweder niemals die Beweggründe für die Beantwortung einer CPA-ähnlichen Frage festgehalten oder uns nicht mehr überliefert worden, so dass sich hier nur die Faktizität einer Schöpfung ablesen lässt.

Die frühgeschichtlichen Mythen aus den drei hier näher untersuchten Sprachkreisen weisen darüber hinaus nicht den Abstraktionsgrad auf, um sprachlich Begriffe wie ›Sein‹ oder ›Etwas‹ aus einem ›Nichts‹ hervorgehen zu lassen: A) In den altägyptischen Kosmogonien wird das Nichts (genauso wie das Alles) durch den Sonnengott Atum⁹ vertreten, wohingegen in der jüngeren Kosmogonie der *terminus a quo* der Schöpfungsgeschichte der Urgott Nun – eine Art personal verstandenes materiales Urwasser¹⁰ – als ›Nährboden‹ einer beständigen Schöpfung fungiert,¹¹ aus dem auch die übrigen ägyptischen Götter entstanden sein sollen.¹² B) Auch die

sumerischen Kosmogonien setzen kein Nichts an den Anfang der Schöpfung oder in eine irgendwie geartete Zeit davor. Sie berichten vielmehr von dem Gott An, der für die Zustandsänderung der bereits bestehenden Weltteile Himmel und Erde verantwortlich ist:

»An, der Herr, erhellte den Himmel, die Erde war dunkel, in die Unterwelt wurde nicht ges[chaut], aus der Tiefe wurde (noch) kein Wasser geschöpft, nichts wurde *geschaffen*, auf der weiten Erde wurden (noch) keine (...) gemacht.«¹³

Diese Passage aus dem mesopotamischen *Nibru*-Mythos deutet trotz des nicht überlieferten Textstückes den fehlenden sprachlichen Abstraktionsgrad dadurch an, dass nur mittels bestimmter Negationen diejenigen Einzeldinge in der Vorzeit negiert werden, die aus dem gegenwärtigen Schöpfungszustand bereits bekannt sind.¹⁴ C) Die spärlichen Hinweise auf kosmogonische Vorstellungen in den hurritisch-hethitischen Mythen sind ebenfalls weit entfernt von der für uns so klassischen Unterscheidung zwischen den Begriffen ›Nichts‹, ›Sein‹ und ›Etwas‹, doch lassen sich dort erste quantitative Differenzen zwischen der vorweltlichen Einheit und der geschaffenen Zwei- bzw. Vielheit bildlich interpretieren, die für die Entstehung der CPAQN-Frage in der griechischen Henologie bedeutend sein könnten.¹⁵ B) Auch im weiteren Anschluss an das oben angeführte Zitat des *Nibru*-Mythos wird die Urzeit als eine Einheit beschrieben, in der »[Himmel (und) Erd]e noch aneinander gebunden« waren.¹⁶ A) Ebenso belegen die ägyptischen Sarkophagtexte diese quantitative Vorstellung einer Entwicklung, der zufolge erst durch die Schöpfung »zwei Dinge in diesem Lande entstanden«¹⁷. Somit sind, wie wir noch sehen werden, trotz des fehlenden Abstraktionsgrades in den frühgeschichtlichen Mythen dennoch bereits die Bedingungen geschaffen worden, dass Varianten der CPAQN-Frage überhaupt in der abendländischen Tradition gestellt werden konnten.

3. Geometrische Zeit, Beginn der Archaik

In der gegenwärtigen Forschung wird besonders der Einfluss der hethitisch-hurritischen Mythen auf die frühgriechischen Epiker Homer und Hesiod betont.¹⁸ Aufgrund dieser Einflüsse scheinen die

bereits in Kapitel 2 angeführten Gründe, die gegen die Möglichkeit einer CPAQN-Frage in der Frühgeschichte sprechen, z. T. auch bei den Griechen zu greifen: Bei den frühgriechischen Dichtern werden zwar die unsterblichen Götter als »ewig seiend« (αἰὲν ἔδντων; Hom. Od. III 147; IV 583; Hes. Theog. 21, 33, 105, 801) bezeichnet, dennoch scheint besonders Hesiod diesem Faktum zu widersprechen, wenn er deren Geburt in seiner *Theogonie* beschreibt. Seit der Antike gehen die Meinungen darüber auseinander, ob nun Hesiod die Geburt der Götter a) aus dem Chaos oder b) aus dem Nichts beschreibt. a) Entstehen nämlich die Götter nicht aus dem Nichts, sondern aus einem damals als Urwasser, Unordnung, Dunkelheit o. ä. interpretierten Chaos,¹⁹ so kann man – ähnlich den ägyptischen Mythen – sagen, dass einerseits auch bei Hesiod eine Antwort den CA-Fragen vorausgeht, andererseits keine CNN-Alternative aufkommen kann, da eine *creatio ex nihilo* nominell und semantisch undenkbar bleibt. b) Entsteht aber selbst das Chaos, aus dem dann wiederum allein Tag und Nacht hervorgehen (Th. 123: ἐκ Χάεος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο·), als ein Erstes (Th. 116: ἦτοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ'), d. h. scheinbar wie aus einem Nichts – eine Meinung, die in der Antike bes. Ps.-Aristoteles (De Meliss. 975a12) vertrat –, so würde Hesiod damit die Ausbildung des Kausalitätsprinzips (*principium rationis sufficientes*) untergraben,²⁰ wodurch ebenfalls das Aufkommen einer CPAQN-verwandten Frage erschwert sein könnte. Einzig in dem »damit« (ἵνα) von V.127 der hesiodischen *Theogonie* kann man die Bestimmung einer kreativen Absicht bzw. eine einzelne Angabe eines CA-Grundes finden: Gaia, die Erde, brachte Ouranos, den Himmel, hervor, »damit dieser sie ganz bedecke« (ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτῃ). Weitere Gründe, warum darüber hinaus noch etwas geschaffen wurde, gibt Hesiod nicht an.

Im Unterschied zu den vorangegangenen Kosmogonien, in denen entweder a) noch die Götter als Berichterstatter *in persona* auftraten oder b) der Mythos als objektiver Bericht verfasst war oder c) zuletzt bei Homer die Autorität eines »göttlichen Dichters« (θεῖος ἀοιδός, Od. I 336; III. 43, 47, 87, 539 u.v.a.) unbegründet behauptet wurde, versucht Hesiod den Wahrheitsgehalt der göttlichen Schöpfungsgeschichte selbst narrativ zu legitimieren. Er rechtfertigt nämlich die Wahrheit des Mythos dadurch, dass er in einer Art autobiographischer

4. Eleaten

Wie belastend der Autoritätsanspruch Hesiods in der Antike war, belegt der Ernst, mit dem seine Theogonie diskutiert und interpretiert wurde. Aus dem Kontext der Fragmente Xenophanes' kann man bereits eine Kritik an dem dort angezeigten Anthropomorphismus, dass Götter geboren seien sollen (DK 21 B 14,1: ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκ<έου>σι γεννᾶσθαι θεοῦς), erkennen. Von den heutigen Forschern, die schon den Vorsokratikern CΡΑQΝ-Varianten attestieren, wird gewöhnlich das parmenideische Fragmente B 8 als Beleg herangezogen.²⁸ Dort heißt es:

» ⁶ Denn welchen Ursprung könntest du dafür [sc. ›Ist‹] suchen?	» ⁶ τίνα γὰρ γένναν διζήσῃαι αὐτοῦ [sc. ἔστιν];
⁷ Wie, woher wäre es gewachsen? ›Aus dem Nichtseienden‹ werde ich weder	⁷ πῆι πόθεν αὐξηθέν; οὐδ' ἐκ μὴ ἔόντος ἑάσσω
⁸ zu sagen noch zu denken dir gestatten; denn weder sagbar noch denkbar	⁸ φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
⁹ ist ›ist nicht‹. Und welche Verpflichtung hätte es auch antreiben sollen,	⁹ ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ᾤρσεν
¹⁰ später zu wachsen als früher, nachdem es aus dem Nichts begonnen hat?«	¹⁰ ὔστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν;«

Gleich wie man die als generelle Terme benutzten Wortformen von bspw. ›ἔστιν‹ (hier: V.6) oder ›μὴ ἔόντος‹ (V.7) versteht und übersetzt,²⁹ so scheinen hier doch erstmals die sprachlichen Bedingungen erfüllt zu sein, um die CΡΑQΝ-Frage überhaupt stellen zu können. Darüber hinaus kann V.6 (und die Pointierung in V.7) als eine semantische Variante der CA-Frage gedeutet werden, weil auch hier nach dem Grund von ›Sein‹ bzw. ›Ist‹ gefragt wird. Gleichzeitig kann Parmenides aber nicht als Urvater einer CΡΑQΝ-Variante angesehen werden, da V.7 f. eindeutig die CNN-Alternative ausschließt. Dieser Ausschluss kann a) einerseits – wie bei Hesiod³⁰ – dadurch begründet werden, dass man das ›ich‹ (V.7) mit der wahrheitsverkündenden Göttin des Proömiums (DK 28 B 1) identifiziert, welche die evtl. vom Initianden Parmenides (das ›dir‹ bzw. ›σ'‹ in V.8) erwogene CNN-Alternative nahezu dogmatisch als Antwort- wie Frage-

möglichkeit verbietet;³¹ b) andererseits kann man das ›ich‹ aber auch mit Parmenides selbst identifizieren, der seinem Rezipienten in V.4–6 die logischen Gründe für den Ausschluss der CNN-Alternative angibt.³² c) Letztendlich könnte es aber auch Parmenides' Intention gewesen sein, dem Rezipienten beide Lesarten, a) und b), nahezu-legen. Die Tatsache, dass das ›ich‹ in V.7 das Nichtseiende als Antwortoption³³ auf die in V.6 f. gestellten Fragen ausschließt, legt den Verdacht nahe, dass eben diese CNN-Alternative im Anschluss an die CA-Frage bereits vor Parmenides diskutiert wurde (s. u.), jetzt aber ohne weitere Gründe nicht mehr gebilligt werden kann. Im Unterschied zu den CA-Fragen in V.1 f. scheinen V.5 f. und V.9 f. rhetorische CNC-Fragen zu sein, die als Argument gegen eine mit der CNN-Alternative zusammenhängende *creatio ex nihilo* gewertet werden müssen.³⁴

So entscheidend Parmenides für die weitere Traditionsgeschichte ist, so sind doch bereits bei dem um mindestens 20 Jahre älteren syrakusanischen Komiker Epicharmos³⁵ nicht nur die sprachlichen Voraussetzungen, sondern auch der Inhalt einer ersten CPAQN-Variante und CNC-Frage erbracht worden, wie man aus dem von Diogenes Laertius überlieferten Fragment B 1 herauslesen kann:

- | | |
|--|---|
| <p>»¹[A:] Aber immer waren die Götter
doch da und niemals hat's an ihnen
gefehlt,
²und auch das ›immer‹ war unverändert
da und immer durch dieselbe Weise.
³[B:] Aber man sagt ja doch, das Chaos
sei als erstes von den Göttern entstan-
den.
⁴[A:] Wie kann das sein? wenn es doch
nichts gab, woher oder wohin es kom-
men konnte.
⁵[B:] Dann kam eher Nichts zuerst?
[A:] Nicht einmal als zweites, beim
Zeus!
⁶und auch als keines von dem, worüber
wir hier jetzt reden, sondern [allein]
dieses ›immer‹ war.«</p> | <p>»¹—ἀλλ' αἰεὶ τοὶ θεοὶ παρῆσαν
χρῆτέλιπον οὐ πάποκα,
²τάδε δ' αἰεὶ πάρεσθ' ὁμοῖα διὰ τε
τῶν αὐτῶν αἰεὶ.
³—ἀλλὰ λέγεται μὲν Χάος πρῶτον
γενέσθαι τῶν θεῶν.
⁴—πῶς δέ κα; μὴ ἔχον γ' ἀπὸ τινος
μῆδ' ἐς ὃ τι πρῶτον μόλοι.
⁵—οὐκ ἄρ' ἔμολε πρῶτον οὐθέν;
—οὐδὲ μὰ Δία δεῦτερον
⁶τῶνδὲ γ' ὧν ἀμὲς νῦν ᾧδε λέγομεν,
ἀλλ' αἰεὶ τὰδ' ἦς.«</p> |
|--|---|

Trotz der nicht zu leugnenden Übersetzungsschwierigkeiten kann DK 23 B 1 doch als *missing link* zwischen Parmenides und Hesiod

bzw. den frühgeschichtlichen Mythen interpretiert werden.³⁶ Denn bereits die als A gekennzeichnete Dialogfigur deutet schon in V.1 auf die ewig seienden Götter von Homer und Hesiod und votiert für ein ewiges Sein, das Parmenides' Ontologie vorwegzunehmen scheint. Der als doxographisches *argumentum auctoritatis* vorgebrachte Einwand von B in V.3 nimmt dann eindeutig Bezug auf Hesiods Protologie (Theog. 116). Mit einer rhetorischen Frage stellt A allerdings in V.4 dieses Chaos-Mythologem und damit den ganzen Grund der Schöpfung in Frage, wodurch sich semantisch eine Nähe zur CA-Frage einstellt, die syntaktisch nur dadurch nicht vollständig erfüllt werden kann, dass Epicharmos nach der Manier griechischer Philosophen nach dem Wie (πῶς) und nicht nach dem Warum fragen lässt. M. E. ist Epicharmos einer ersten CPAQN-Variante näher als Parmenides, weil die Verneinung in der von A in V.4 gegebenen Begründung eine Vorlage für das *argumentum ad consequentiam* von B in V.5 bildet, in dem erstmals eine absolute Negation (οὐδέις) als kontradiktorische Alternative zu etwas Seiendem – allerdings humoristisch³⁷ – erwogen werden kann. Damit stellt B die CNN-Alternative (ἄρα οὐδέις) zu der von A als Gegenargument instrumentalisierten CA-Frage dar.

Darüber hinaus kann man in der Diskussion zwischen A und B in V.3 und V.5 bezüglich des chrono- bzw. genealogisch ersten (πρότερος) und zweiten (δευτερος) bereits einen Vorläufer der CNC-Frage sehen.³⁸ M. E. ist für die CPAQN-Frage aber nicht nur entscheidend, dass A eine Variante von CA als Einwand gegen B erhebt und B dieses mit der überspitzten CNN-Alternative kontern will; ebenso entscheidend ist es nämlich auch, dass einerseits A in V.4 mit der CPA-Variante ein Enthymem vorbringt, das als Argument nur dann funktioniert, wenn man das eigentlich erst von Leukipp (DK 67 B 2)³⁹ begründete *principium rationis* ergänzt, und andererseits B in V.5 zuerkennt, dass er aus argumentativen Gründen den *nihilo nihil fit*-Grundsatz der vorsokratischen Philosophie⁴⁰ brechen muss. Der gesamte Dialog macht deutlich, dass die sich in den frühgeschichtlichen wie -griechischen Schöpfungsmythen aufdrängende Frage nach dem Seienden und dem Nichtseienden vermutlich in der Komödie problematisiert wurde, so dass sie z. T. unmittelbar bei Parmenides (bspw. DK 28 B 8,6 f.) aufgegriffen werden konnte.

Der bereits angesprochene *nihilo nihil fit*-Grundsatz manifestiert sich explizit erst in V,5f. von Melissos' Fragment DK 30 B 1, das zudem in V,3 ziemlich klar an die Syntax von Epicharmos' DK 23 B 1,1 anknüpft und auch die logische Argumentation des Parmenides gegen eine *creatio ex nihilo* fortsetzt:

- | | |
|--|---|
| » ³ Immer war, was da war, und immer wird es sein. | » ³ ἀεὶ ἦν ὃ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. |
| ⁴ Denn wäre es entstanden, so wäre notwendigerweise vor dem Entstehen | ⁴ εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι |
| ⁵ Nichts. Wenn nun Nichts war, so könnte nicht Etwas entstehen | ⁵ μηδέν· εἰ τοῖνυν μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν |
| ⁶ aus Nichts.« | ⁶ ἐκ μηδενός.« |

Das Fragment zeigt, dass eine Generation nach Epicharmos die Diskussion um Hesiods *Theogonie* mit philosophischem Ernst fortgesetzt wurde und sich der im Laufe dieser Diskussion etablierte Gegensatz von Nichts und Sein zugunsten des letzteren weiter verschärft hat.

5. Attische Philosophie

Lloyd P. Gerson, einer der letzten Vertreter der traditionellen bzw. ›dogmatischen‹ Platoninterpretation, ist der Auffassung, dass in der Fortsetzung des parmenideischen Ansatzes vor allem die platonische Eroslehre »*fons et origo*« der CPAQN-Frage und -Antwort sei, die dann der Neuplatonismus rezipiert und weiter ausgebaut habe.⁴¹ Nicht nur Gersons großer Interpretationsaufwand, sondern auch die Tatsache, dass die Platonforschung der letzten 50 Jahre⁴² aus vielerlei berechtigten Gründen – ähnlich der neueren Parmenidesforschung⁴³ – nicht mehr Platon mit den Meinungen und Argumenten seiner Dialogfiguren gleichsetzt, lassen Zweifel an Gersons ›dogmatischer‹ Interpretation aufkommen, in der immer noch eine einzige Meinung hinter allen Argumenten der platonischen Dialoge stehen soll. Im Unterschied zu Gerson werde ich in diesem und dem folgenden Kapitel die These vertreten, dass die neuplatonische CPAQN-Variante nicht von Platon, sondern von Aristoteles ausgeht.

Die Bedeutung der platonischen Dialoge für CPAQN lässt sich schon daran ablesen, dass sie 1) die syntaktischen Feinheiten der

Rede über Sein und Nichts in ihrem jeweils absoluten Sinn weiter differenzieren (vgl. bes. Resp. 478b6–11; Symp. 205b8–c2; Crat. 421b6–c2; Soph. 236a ff.; Parm. 162a ff.).⁴⁴ 2) Eine semantische Annäherung an die CΡΑQN-Frage findet man zudem bei Leg. 894a1 f. – eine Textstelle, die einerseits ein Scharnier innerhalb der kosmogonischen Texte Platons bildet, andererseits in den viel bekannteren Gottesbeweis eingebettet ist (891d6–899d3), der heute als »cosmological argument« bekannt ist.⁴⁵ Dieser Exkurs (891d6: ἀθηεστέρων λόγων) in den platonischen *Nomoi* beginnt damit, dass man über »die erste Ursache des Entstehens und Vergehens« (891e5: ὁ πρῶτον γενέσεως καὶ φθορᾶς αἰτιον) referiert und dann ab 892c9 eine eigene ›überschwängliche‹ Diskussion einleitet, die zunächst als ein fiktiver Dialog über eine Dihairesis von Ruhe und Bewegung anhand eines Kreisvergleichs präsentiert wird.⁴⁶ Gegen Ende dieses fiktiven Dialoges tritt die Frage (894a1 f.) auf,⁴⁷ welches Ereignis die »Entstehung von allem« bedingt: »γίγνεται δὴ πάντων γένεσις, ἥνικ' ἂν τί πάθος ᾗ;« Nicht nur aufgrund des temporalen Fragepartikels ›ἥνικα‹,⁴⁸ sondern auch aufgrund der fehlenden CNN-Alternative ist die platonische Phrase aber CNC näher als CΡΑQN. Dass allerdings die Antwort auf diese Frage, so die Diskutanten, nur in »der selbst sich selbst zu bewegen vermögenden Bewegung« (896a1 f.: τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν) der Seele liegen kann, verweist zum einen auf die kosmogonischen Anspielungen der unentstandenen und unsterblichen Weltseele in Phaidr. 245d1–246a2; zum anderen kann der athenische Dialogführer hier auch eine Analogie zwischen dem Gott und einem »sterblichen Handwerker« in Hinblick auf die Kunstfertigkeit und Fürsorge für sein Produkt herstellen, da nicht Zufall und Natur, wie die Gottlosen behaupten, sondern die lebendige Seele der »erste Entstehungsgrund von allem« (Leg. 899c7: »ψυχὴν γένεσιν ἀπάντων εἶναι πρώτην« auch b5 f.) sei. Die platonischen *Nomoi* stellen damit ein Scharnier zwischen der kosmologischen Psychologie des *Phaidros* und dem Demiurgenmythos des *Timaios* dar. 3) Die dort von *Timaios* rezipierte ägyptische Protologie (vgl. Tim. 20d ff.; 26e ff.; 30a1 f.) beginnt in Tim. 28a in Form einer ›pragmatischen Rede‹⁴⁹ mit der Wiederaufnahme⁵⁰ des *principium rationis* (28a4–6):

»Alles, was entsteht, muss aber nun aus einer Ursache notwendig entstehen; denn unmöglich, kann etwas ohne Ursache entstehen.«

»πᾶν δὲ αὐτὸ γινόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν.« (vgl. auch 28c2 f.; 29b1 f.)

Nach antiker Lehrmeinung nimmt der an dieses Zitat anschließende Prinzipienexkurs die heutzutage meistens Aristoteles zugeschriebene Vier-Ursachen-Lehre vorweg.⁵¹ Obwohl das als Einleitung der Finalursache interpretierte⁵² und von Timaios angeführte Lemma in Tim. 29d7 f. (Λέγωμεν δὴ δι' ἧντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. = Wir wollen also angeben, aus welchem Grund [/warum] der Zusammenfügende das Entstehen und das All erschaffen habe.) nicht als Frage, sondern als Zielsetzung des folgenden Exkurses bei Platon formuliert war, sieht man bspw. an der lateinischen Paraphrase Senecas, dass das platonische Lemma dennoch bereits im Hellenismus als Frage expliziert wurde.⁵³ Seneca legt nämlich bei seiner Entschlüsselung der platonischen Ursachenlehre in seinen *Briefen an Lucilius* zuletzt dem Timaios eine Variante der CA-Frage in den Mund:

»Der Zweck, ist dasjenige, weswegen er [sc. der Gott] geschaffen hat. || Du fragst, welchen Zweck Gott verfolgte? Das Gute, so wie es jedenfalls Platon sagt:
>Was war der Grund für Gott, die Welt zu schaffen? Er ist gut [...]«

»Propositum, propter quod fecit [sc. Deus]. || Quaeris, quod sit propositum deo? bonitas ita certe Plato ait:
>quae deo faciendi mundum fuit causa? bonus est: [...]«
(Ad Lucilium 65, 9 f.)⁵⁴

Durch die bei Platon vom guten Demiurgen gewollte Angleichung (Tim. 29e6 f.; 30a2 f.; 30d1–3) des gewordenen Kosmos (28b7–c2; ferner: 27d6 f.) an das Vorbild des ewig Seienden (29a3–5; ferner: 27d6) und der damit verbundenen Vervollkommnung des Schöpfers und seiner schönsten bzw. bestgelungensten (29a5; κάλλιστος) Welt, könnte man vermuten, dass der ägyptische Mythos des *Timaios* nicht nur der CPAQN-Frage, sondern auch deren Kontext und Antwort in Leibniz' *Prinzipienschrift* vorgreift.

Für die Entwicklung der neuplatonischen CPAQN-Varianten ist m. E. aber Aristoteles entscheidender als Platon. 1) So bezieht Aristoteles bspw. im zwölften Buch seiner *Metaphysik* den Kontingenzgedanken, dass etwas Seiendes auch nicht sein kann, auf das Sein selbst:⁵⁵

»²³Man meint, alles Wirkliche sei möglich, das Mögliche aber ²⁴nicht vollständig wirklich, so dass das Vermögen das Erste sei. ²⁵Wenn dies so wäre, so wäre nichts von dem Seienden; denn es kann sein, ²⁶dass etwas, das zu sein möglich ist, doch nicht ist.«

»²³δοκεῖ [...] τὸ μὲν ἐνεργοῦν πᾶν δύνασθαι τὸ δὲ δυνάμενον ²⁴οὐ πᾶν ἐνεργεῖν, ὥστε πρότερον εἶναι τὴν δύναμιν. ²⁵ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, οὐθὲν ἔσται τῶν ὄντων· ἐνδέχεται γὰρ ²⁶δύνασθαι μὲν εἶναι μήπω δ' εἶναι.«
(Met. XII 6, 1071b23–26)

Hier (bes. Z.23) wie im Kontext des Zitats kritisiert Aristoteles die Position,⁵⁶ dass das Vermögen (δύναμις) anstelle des Wirklichen (ἐνέργεια) das Erste bzw. Frühere (πρότερον) sein könne. Ähnlich dem parmenideischen V.9 aus DK 28 B 8 kann man Aristoteles' enthymemische Argumentation so verstehen, dass er der Gegenseite vorwirft, die in Z.25 f. gegebene Prämisse eines fehlenden Existenzgrundes bzw. einer derartigen -motivation müsse zu der offensichtlich falschen Konsequenz einer vollkommenen Nichtexistenz führen (Z.26). Kurz gesagt: Nur dort, wo aus dem kontingenten Vermögen die Wirklichkeit abgeleitet wird, ist eine CA-Frage inkl. der CNN-Alternative überhaupt sinnvoll. Da für Aristoteles die CNN-Alternative aber nach dem *principium convenientiae* (bes. Met. V 29, 1024b26–28) nicht unserer Wirklichkeit entspricht, muss er bereits eine Antwort mittels der ontologischen Priorität der ἐνέργεια (bes. Met. IX 9) geben, bevor er die CA-Frage überhaupt stellt.

2) Dass sich die CA-Frage aber dennoch bei Aristoteles findet, zeigt seine häufig auf Platon bezogene Kritik an der Zahlenlehre in Met. XIV 2. Dass nämlich Philosophen überhaupt die bereits seit Met. XIII charakterisierte Zahlenlehre vertreten können,⁵⁷ erklärt Aristoteles so:

»³⁵Von den nun vielen Gründen ¹für die Rückkehr zu den genannten Prinzipien, ist der hauptsächlichste aber eine ²archaische Aporie [⁵⁸]. Denn man erwog selbst, dass das Seiende in jedem Fall eins sein müsse, ³[d. h.] das Sein selbst, wenn man nicht den parmenideischen ⁴Ausspruch, ›nimmer wirst du erkennen, dass das Nichtseiende sei‹ [= DK 28 B 7.1] lösen und zugleich darüber hinweg gehen ⁵und

»³⁵πολλὰ μὲν οὖν τὰ αἰτία ¹τῆς ἐπὶ ταύτας τὰς αἰτίας ἐκτροπῆς, μάλιστα δὲ τὸ ἀπορῆ-²σαι ἀρχαϊκῶς. ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἔν τὰ ὄντα, ³αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μὴ τις λύσει καὶ ὁμοσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου ⁴λόγῳ ›οὐ γὰρ μήποτε [†]τοῦτο δαμῆ[†], εἶναι μὴ ἔόντα,‹ ⁵ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι τὸ μὴ ὄν δεῖξαι ὅτι ἔστιν· οὕτω γάρ, ἐκ ⁶τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινός,

anstelle dessen die Notwendigkeit zeigen könnte, dass das Nichtsein wirklich sein müsse; dann würde folglich aus dem Seienden und einem Anderen das Seiende entstehen, wenn es eine Vielheit davon gäbe.«

τὰ ὄντα ἔσεσθαι, εἰ πολλὰ ἔστιν.«
(Met. 1088b35–1089a6)

Angenommen, der letzte Satzteil von Z.6 ist wahr, d. h. es gibt – gemäß den in Phy. 185a20–29 beschriebenen Bedingungen – eine Vielheit des Seienden, dann kann es wohl nur zwei Wege oder Positionen in Hinblick auf eine damit verbundene mögliche CA-Frage geben: a) Z.2 f. sagt, die Vielheit des Seienden sei eins, d. h. alles ist immer und ist immer gleich oder b) Z.6 sagt, aus dem Seienden und einem Anderen ist das Seiende entstanden. Die Bedingung von b) bzw. Z.6 sind aber in Z.3–6 aufgelistet: i) DK 28 B 7,1 muss widerlegt werden, ii) die Wirklichkeit des Nichtseienden muss erwiesen werden, so dass es gemäß Z.6 als Anderes⁵⁹ in die Entstehungsgeschichte integriert werden kann. Werden die Bedingungen i) und/oder ii) nicht erfüllt, so wird sich Position a) durchsetzen. Nicht nur Z.3 f., sondern auch Plat. Soph. 242d, Arist. Phy. 186a19–21 u. De gen. 314a6 ff. legen nahe, dass die Position a) die eleatische Philosophie darstellt; Position b) beschreibt dagegen die Meinungen von Platons *Sophistes* (bes. 237a, 241d, 256e), verweist aber gleichzeitig mit der Bedingung ii) auf eine Weltentstehungsgeschichte, in der das Nichts als Anderes integriert wird. Und m. W. kann man diese Position ii) innerhalb der archaischen Aporie (Z.2) – ἀρχαϊκός dürfte hier ›vorplatonischen‹ heißen, da Platon selbst laut Aristoteles aufgrund der Aporie zu der in Met. 1088b14–35 beschriebenen Position zurückgekehrt sein soll – nur in der Deutung des hesiodischen Chaos als Nichts bei Epicharmos (DK 23 B 1,3 u. 5) finden.

Nun zeigt Aristoteles aber im Anschluss an dieses Zitat die Schwächen der beiden Wege oder Positionen innerhalb der Aporie auf und resümiert erst dann (Met. 1089a32), dass sich die gesamte Untersuchung tatsächlich um die CA-ähnliche Frage dreht, inwiefern dem Seienden Vielheit zukomme. Aristoteles geht eine derartige Untersuchung aber nicht weit genug. Er verlangt, dass die Frage »Was ist der Grund für die Vielheit dieses Seienden?« (1089b15: τούτοις δὴ τί αἴτιον τοῦ πολλὰ εἶναι;) ⁶⁰ noch radikaler ge-

stellt wird, nämlich »wie das Seiende [überhaupt] vieles« sein kann (1089b21 u. 23: πῶς πολλὰ τὰ ὄντα). Damit ist Aristoteles in Met. XIV 2 der CA-Frage noch näher als jeder Philosoph vor ihm, da die zweite Frage einen Nachdruck impliziert, der in der deutschen Übersetzung nur mit einem ›überhaupt‹ zur Sprache gebracht werden kann. Und aufgrund der oben beschriebenen Aporie kann diese CA-Variante auch mit einer Variante von CNN ergänzt werden. Der implizite Grund dafür liegt in der archaischen Aporie selbst, die nur aus zwei Alternativen, b) und a) besteht: Wäre das Sein nämlich nicht vieles, so wäre es eins (auch gemäß 1001b4–7 sowie ff.). Die in Met. 1089b extrapolierte CPAQN-Variante lautet daher, warum ist überhaupt b) anstatt a), d. h. warum ist überhaupt Vielheit und nicht vielmehr Einheit.

6. Vom Hellenismus zur Spätantike

Abgesehen von der an Epicharmos erinnernden Frage des jungen Epikur,⁶¹ was denn wohl laut Hesiod vor dem Chaos gewesen bzw. woraus es entstanden sei, und den als *missing links*⁶² zwischen Aristoteles (bes. Phys. 252a11–19) und Augustinus (bes. Conf. XI, 5–6) zu wertenden Weiterführungen der CNC-Frage bei Lukrez (De rer. nat. V,156–195) und Cicero (De nat. deor. I,18–25) oder Origenes (De princ. I 9), verblassten im Hellenismus und der Spätantike die in der vorsokratischen und attischen Philosophie explizierten Varianten der CPAQN-Frage zusammen mit der Kenntnis der esoterischen Schriften des Aristoteles. Platons *Timaios* kann dagegen als der vielleicht einflussreichste Text der Antike gesehen werden, was für die Geschichte der CPAQN-Frage nicht unbedeutend ist, da sich innerhalb des Platonismus die sog. Dreiprinzipienlehre herausbildete, der zufolge für die Weltentstehung (nach Tim. 28a4–29b1, 29d7–30a6) Gott, die Materie und die Idee benötigt würden (vgl. bspw. Alkin. Didask. IX, 162,25–166,13); dies war zudem der Grund, weshalb viele Denker glaubten, dass der platonische Demiurg den Kosmos nicht aus dem Nichts, sondern aus einer als Nichts verstandenen, ungeordneten *prima materia* ordnete (bspw. ebd., XIV, 169,32–35).⁶³ Doch trotz dieses Einflusses blieb in dieser philosophiegeschichtlichen Entwicklungsphase – mit Ausnahme der

oben genannten Paraphrase Senecas – eine Rezeption von Tim. 29d7f. als CPAQN-Frage aus. Zumindest zeigen zahlreiche Stichproben in den einschlägigen Werken, Fragmenten und Testimonien der Sokratiker, Megariker, Platoniker, Peripatetiker, Epikureer, Stoiker, Skeptiker und Neupythagoreer keine nennenswerten weiteren Auseinandersetzungen in Bezug auf die attischen CPAQN-Varianten oder ähnlichen Weltentstehungsfragen.⁶⁴

Erst der Neuplatonismus offeriert wieder eine deutliche Variante der CPAQN-Frage, dann aber nicht, wie Gerson meint, im Anschluss an Platon, sondern vielmehr im Anschluss an Aristoteles. Bereits in der frühneuzeitlichen Literatur vor Leibniz galt Plotin als derjenige, der die Notwendigkeit der sich vervielfältigenden Emanation der göttlichen Einheit in Frage stellte.⁶⁵ In der Moderne hat Werner Beierwaltes dann auf Folgendes hingewiesen: Die für die CPAQN-Frage einschlägigen Paraphrasen Plotins seien »keinesfalls gleichzusetzen mit der sogenannten Urfrage der Metaphysik ›Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?‹ [...], weil sie immerfort die Existenz des Einen voraussetzen«. Plotin frage, so Beierwaltes, dagegen implizit und nur etwas abgeschwächer, warum es »außer dem Einen« überhaupt Seiendes und nicht nichts gebe⁶⁶ – eine Frage, die die CNN-Variante und die CA-Frage des Aristoteles nur wieder aufgreifen würde. Im Folgenden werde ich weiterhin gegen Gersons weitläufige Interpretation die wohl philologisch stichhaltigere These vertreten, dass nicht die platonischen Dialoge (Parm. 142b5–c5 in Verbindung mit Smp. 206a11–209d1), sondern Aristoteles' *Metaphysik XIV 2 fons et origo* der *plotinischen* CPAQN-Variante sind (1). Im Unterschied zu Beierwaltes möchte ich auch dafür argumentieren, dass sich aus dem Kontext der plotinischen Frage nicht nur eine syntaktische Parallele, sondern auch die uneingeschränkt-semantische Radikalität der neuzeitlichen CPAQN-Frage ableiten lässt (2).

1) Spätestens seit einem Plotin-Kommentar von Christian Tornau⁶⁷ ist bekannt, dass sich bereits in einer von Plotin früh verfassten *Enneade* eine Variante der CPAQN-Frage findet. Plotin schreibt nämlich: