

Kapitel 5

Leibniz' Freiheits- und Weltbegriff

FRIEDRICH HERMANNI

In Weiterführung des Dialoges *De libero arbitrio* (1493) von Laurentius Valla erzählt Leibniz¹ folgende Allegorie. Sextus Tarquinius, der nach römischer Sage Lucretia entehrte, deshalb mit seinem Vater, dem römischen Tyrannen Tarquinius Superbus, vertrieben wurde und so durch seinen Frevel die Befreiung Roms von der Tyrannenherrschaft auslöste², beklagt sich bei Jupiter über sein Schicksal. „Warum hast du mich verdammt, großer Gott, böse und unglücklich zu sein? Ändere mein Los und mein Herz, oder gib dein Unrecht zu.“³ Jupiter weist seine Klage mit der Begründung ab, Sextus habe sein Unglück allein seinem schlechten Willen zuzuschreiben. Der Hohepriester Theodorus, der das Gespräch mit anhört, ist mit dieser Auskunft unzufrieden und wendet ein: Zwar frevelt Sextus freiwillig, aber Jupiter hat ihn mit einem bösen Willen erschaffen, und es hängt von Jupiter ab, ihm einen anderen Willen zu verleihen. Aufgrund dieses Einwands schickt Jupiter Theodorus nach Athen zu seiner Tochter, der Göttin Pallas, die ihn über alles aufklären soll. Im Tempel der Pallas Athene sieht Theodorus im Traum den Palast der Schicksalsbestimmungen, in den Jupiter vor der Weltschöpfung hineingeblickt hat. In jedem Zimmer des Palastes wird wie in einer Theatervorstellung ein möglicher Verlauf der Welt dargestellt. Wenn Theodorus verlangt, etwas möge der Fall sein, kann er in einem der Palastzimmer diejenige mögliche Welt erblicken, in der sich das Verlangte ereignet. Sind die Bedingungen des Falls nicht hinreichend präzise benannt, dann gibt es viele Welten, die das Ereignis enthalten, aber dessen Umstände und Folgen variieren lassen. So finden sich in einigen möglichen Welten Sextusse, die dem Sextus der wirklichen Welt sehr ähnlich sind, in denen Sextus aber ein anderes Schicksal hat. In einer Welt nimmt Sextus Abstand

-
- 1 Leibniz wird zitiert nach *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. J. Gerhardt, 7 Bde., Nachdruck der Ausgabe Berlin 1875-1890, Hildesheim, New York 1978 (= GP). Damit die Stellen, auf die ich mich beziehe, auch in anderen Leibnizausgaben leicht zu finden sind, gebe ich bei allen Leibniztexten, die in Paragraphen gegliedert sind, die Paragraphen-Nummern an.
 - 2 Vgl. T. LIVIUS: *Römische Geschichte*, Buch I-III, lat.-dt., hrsg. von H. J. Hillen, München, Zürich 1987, Buch I, 57-60.
 - 3 G. W. LEIBNIZ: *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal* (= *Théodicée*), § 413, Übersetzung nach G. W. LEIBNIZ: *Die Theodizee*, übersetzt von A. Buchenau, 2. Auflage Hamburg 1968.

von seinem bösen Entschluß, reist nach Korinth, findet dort einen Schatz und wird ein reicher und angesehener Mann. In einem anderen Zimmer wird eine Welt dargestellt, in der Sextus ebenfalls dem Jupiter gehorcht, nach Thrazien geht, die Tochter des Königs heiratet und dessen Nachfolger wird.

Der Palast der Schicksalsbestimmungen hat die Form einer Pyramide. Je höher ein Zimmer gelegen ist, desto schöner ist die Welt, die in ihm repräsentiert wird. Das oberste, die Pyramide abschließende Zimmer stellt die beste aller möglichen Welten dar. Nach unten geht die Pyramide ins Unendliche fort, denn es gibt keine schlechteste aller möglichen Welten. Als Theodorus in das oberste Zimmer eintritt, gerät er außer sich vor Freude. „Jetzt sind wir in der wirklichen Welt“, erklärt ihm Pallas Athene.

„Hier ist Sextus wie er in Wirklichkeit ist und wie er in Wirklichkeit sein wird. [...] Wie du siehst, geht er nach Rom, bringt alles in Unordnung, schändet das Weib seines Freundes. Hier siehst du ihn mit seinem Vater vertrieben, besiegt und im Unglück. Hätte jetzt Jupiter einen glücklichen Sextus nach Korinth oder als König nach Thrazien versetzt, dann wäre dies nicht mehr die wirkliche Welt. Und dennoch mußte er diese Welt erwählen; denn sie übertrifft alle anderen an Vollkommenheit und bildet die Spitze der Pyramide: im anderen Falle hätte Jupiter seiner Weisheit entsagen müssen und mich, seine Tochter, verbannt. Du siehst, mein Vater hat den Sextus keineswegs böse erschaffen; er war es seit aller Ewigkeit und er war es immer aus freien Stücken: er hat ihm nur Existenz gewährt, die seine Weisheit der Welt, in der er einbegriffen ist, nicht verweigern konnte: er hat ihn aus der Region der Möglichkeiten in die Region des wirklichen Seins versetzt. Des Sextus Verbrechen dient zu großen Dingen; es macht Rom frei, und daraus wird es als großes Reich hervorgehen und große Beispiele abgeben. Das ist jedoch noch nichts, verglichen mit der Gesamtheit dieser Welt, deren Schönheit du erst dann bewundern kannst, wenn die Götter dich nach einem glücklichen Übergange von diesem sterblichen in einen anderen besseren Zustand ihrer Erkenntnis teilhaftig werden lassen.“⁴

Nach dieser Erklärung der Pallas Athene erwacht Theodorus, dankt der Göttin und läßt ihrem Vater Jupiter Gerechtigkeit widerfahren.

Durch diese Schlußallegorie der *Théodicée* hat Leibniz die Grundannahmen seines Freiheits- und Weltverständnisses erzählerisch zum Ausdruck gebracht. In den folgenden vier Abschnitten sollen diese Grundannahmen aus der allegorischen in eine begriffliche Form übersetzt und jeweils ihre Überzeugungskraft geprüft werden.

4 *Théodicée*, § 416, Übersetzung nach A. Buchenau.

I. Leibniz' Freiheitsbegriff

Nach Leibniz muß menschliche Freiheit als ein bestimmter Typ von Determination verstanden werden. Er wendet sich deshalb entschieden gegen die Annahme, Freiheit bestehe in dem Vermögen, sich ohne zureichende Gründe zu entschließen, und diese Indifferenzfreiheit sei die Voraussetzung, um jemanden für sein Handeln verantwortlich zu machen. Denn erstens kann nie ein absolutes Gleichgewicht zwischen zwei Entschlüssen bestehen, da immer irgendeine Neigung, sei sie bewußt oder unbewußt, überwiegt.⁵ Die Situation von Buridans Esel, der zwischen zwei Heuhaufen steht und von beiden in gleicher Weise angezogen wird, ist deshalb völlig fiktiv. Die Welt kann nämlich nicht mitten durch den Esel in zwei identische Hälften zerschnitten werden, von denen gleichwertige Eindrücke ausgehen.⁶ Aber selbst wenn ein indifferentes Gleichgewicht möglich wäre, würde daraus zweitens kein Entschluß resultieren. Denn einen Entschluß anzunehmen, für den es keine Ursache gibt, hieße, gegen den Satz des zureichenden Grundes zu verstoßen.⁷ Drittens schließlich kann die Indifferenzfreiheit eben jene Zurechenbarkeit menschlichen Handelns, um derentwillen sie angenommen wird, nicht gewährleisten.⁸ Denn solche Handlungen, die ihren Grund nicht in vorausliegenden Überzeugungen und Charakterzügen des Handelnden hätten und auf die er rein zufällig verfiel, würden dem Handelnden als etwas völlig Fremdes gegenüberstehen. Sie könnten nicht im strikten Sinn als *seine* Handlungen gelten, für die er verantwortlich gemacht werden könnte.⁹

Statt als Vermögen, grundlos zu handeln, bestimmt Leibniz das Wesen der Freiheit durch drei Momente. Nach § 288 der *Théodicée*, wo Leibniz seine Freiheitstheorie zusammenfassend darlegt,

„besteht die Freiheit [...] in der *Intelligenz*, die eine deutliche Erkenntnis des zu beschließenden Gegenstandes in sich faßt, in der *Spontaneität*, mit der wir uns entscheiden, und in der *Zufälligkeit*, d.h. dem Ausschluß logischer oder metaphysischer Notwendigkeit. Die Intelligenz ist gewissermaßen die Seele der Freiheit, alles übrige an ihr ist gleichsam Körper und Substrat. Die freie Substanz trifft ihre Entscheidung von sich aus und folgt hierbei dem Motiv des Guten, das der Verstand erkennt und das die Substanz ohne Nötigung geneigt

5 Vgl. *Théodicée*, § 46.

6 Vgl. *Théodicée*, §§ 49, 307.

7 Vgl. *Théodicée*, §§ 48, 303, 320; *Théodicée*, Appendix III, § 3.

8 Vgl. *Théodicée*, Appendix III, §§ 19, 23.

9 Vgl. *Théodicée*, Appendix III, § 15.

macht. Alle Bedingungen der Freiheit sind in diesen wenigen Worten enthalten.“¹⁰

Sehen wir uns diese drei Bedingungen der Freiheit, und zwar in der Reihenfolge Kontingenz, Spontaneität und Intelligenz, genauer an.

(a) Die allgemeinste Bedingung der Freiheit ist die Zufälligkeit oder Kontingenz, die von Leibniz im Rückgriff auf die logische Notwendigkeit und Möglichkeit definiert wird. Kontingent ist dasjenige Wirkliche, das nicht logisch notwendigerweise wirklich ist und dessen Gegenteil logisch möglich ist.¹¹ In diesem Sinne ist, abgesehen von Gott, alles, was wirklich ist, kontingenterweise wirklich. Die logische Notwendigkeit, die durch die Kontingenz als dem ersten Wesensmoment der Freiheit ausgeschlossen ist, hängt allein vom Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs ab, und sie ist strikt von der hypothetischen Notwendigkeit zu unterscheiden, die auf dem Prinzip des zureichenden Grundes beruht und der alles Kontingente unterliegt. An sich oder logisch notwendig ist das, dessen Gegenteil widersprüchlich ist, während das hypothetisch Notwendige nicht durch sich selbst, sondern nur infolge vorausliegender Gründe oder Ursachen notwendig ist.¹²

(b) Das zweite Wesensmoment der Freiheit, die Spontaneität, ergibt sich aus Leibniz' Prinzip der Idealität von Beziehungen. Jede Substanz handelt spontan, weil das Prinzip ihres Handelns in ihr selbst liegt und andere Substanzen keinen physischen Einfluß auf sie ausüben können.¹³ Während die Freiheit durch ihr erstes Wesensmoment, die Kontingenz, von der logischen Notwendigkeit unterschieden ist, wird sie durch ihr zweites Wesensmoment vom äußeren Zwang abgehoben.¹⁴ Da die Tätigkeiten aller Monaden zufällig und spontan erfolgen, aber nur bestimmte Monaden Freiheit besitzen, sind die ersten beiden Wesensmomente indes nur notwendige Freiheitsbedingungen.

(c) Monaden werden in ihrem Streben durch innere Gründe, nämlich durch Vorstellungen von erstrebten Objekten, bestimmt und handeln insofern spontan. Willens- und handlungsbestimmend ist dabei nach Leibniz immer der stärkste Grund, d.h. die Vorstellung desjenigen Objekts, das als das erstrebenswerteste oder

10 Übersetzung nach A. Buchenau.

11 Vgl. LEIBNIZ: *Confessio philosophi – Das Glaubensbekenntnis des Philosophen. Ein Dialog*, kritische Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung, Kommentar von O. Saame, Frankfurt a.M. 2. Auflage 1994 (= *Confessio philosophi*), 64.

12 Vgl. *Théodicée*, §§ 44, 302; *Théodicée*, Appendix I, III. Einwand und Antwort.

13 Vgl. *Discours de Métaphysique*, § 30; *Confessio philosophi*, 82; *Théodicée*, Preface, GP VI, 37; *Théodicée*, §§ 34, 59-66, 290-301, 400; *Théodicée*, Appendix II, § 4; *Théodicée*, Appendix III, § 20.

14 Vgl. *Causa Dei asserta per Justitiam ejus, cum caeteris ejus Perfectionibus, cunctisque Actionibus conciliatam* (= *Causa Dei*), § 108.

beste erscheint. Denn „niemand will, weil er will, sondern weil er glaubt, daß die Sache es lohnt“. ¹⁵ Wenn die handlungsbestimmenden Vorstellungen deutlich sind, dann ist ein spontanes zugleich ein freies Handeln, sind sie dagegen „verworren“, dann ist das Handeln zwar spontan, aber den Neigungen und Leidenschaften unterworfen. ¹⁶ Deutlich sind nach Leibniz' Definition diejenigen Vorstellungen, die die Eigenschaften, durch die die vorgestellte Sache von anderen Sachen unterschieden ist, erfassen, während diese Eigenschaften in verworrenen Vorstellungen nicht in einer für die Unterscheidung hinreichenden Weise erfaßt werden. ¹⁷ Die Intelligenz oder Vernunft, die „eine deutliche Erkenntnis des zu beschließenden Gegenstandes“ ¹⁸ und damit eine Erkenntnis seines objektiven Wertes ermöglicht, ist deshalb das dritte und entscheidende Wesensmoment der Freiheit. Leibniz bezeichnet sie als „Seele“ oder „wahre Wurzel“ der Freiheit. ¹⁹ In diesem Sinne ist allein Gottes Freiheit vollkommen, denn nur sein Wille ist stets durch die adäquate Erkenntnis des objektiv Besten bestimmt. Die Freiheit des Menschen dagegen ist unvollkommen, weil in seiner Erkenntnis deutliche und verworrene Vorstellungen vermischt sind, so daß er oft nur das scheinbar Beste will. ²⁰

Durch diese Freiheitstheorie glaubt Leibniz, die Gefährdung menschlicher Freiheit gebannt zu haben, die ihr einerseits aus der Determination aller Handlungen und andererseits aus dem untrüglichen Vorauswissen Gottes zu erwachsen scheinen. Die Freiheit menschlichen Handelns ist nämlich erstens nicht nur mit dessen durchgängiger Bestimmtheit vereinbar, sondern sie verlangt sie sogar. Nicht weil Handeln grundlos erfolgt, ist es frei und dem Handelnden zurechenbar – in diesem Fall wären die vermeintlich freien Wesen bloß Zufallsgeneratoren –, sondern weil die determinierenden Gründe spontane, dem Handelnden innewohnende Gründe und insofern diese Gründe solche der Einsicht sind.

Damit ist zugleich das zweite Problem gelöst. Die Handlungen eines Menschen sind nach Leibniz in der Tat vorherbestimmt, allerdings nicht durch das göttliche Vorherwissen, sondern durch das Wesen dieses Menschen. Die Prädetermination ist die Bedingung, nicht die Folge göttlichen Vorherwissens, und deshalb ist der Mensch für sein Handeln allein verantwortlich. Dieser Zusammenhang kann durch eine berühmte Stelle aus Schillers *Wallenstein*, in der zentrale Elemente der leibnizischen Handlungstheorie zum Ausdruck kommen, illustriert werden.

15 *Confessio philosophi*, 55; vgl. *Discours de Métaphysique*, § 30; *Théodicée*, § 282.

16 Vgl. *Théodicée*, § 289.

17 Vgl. *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, GP IV, 422f.; *Discours de Métaphysique*, § 24.

18 *Théodicée*, § 288, Übersetzung nach A. Buchenau.

19 *Ebd.* und *Confessio philosophi*, 86.

20 Vgl. *Théodicée*, §§ 310, 318f.; *Théodicée*, Appendix III, § 13.

FRIEDRICH HERMANNI

„Des Menschen Taten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blindbewegte Wellen.
Die innre Welt, sein Mikrokosmos, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind notwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln.“²¹

Die Taten eines Menschen geschehen nicht grundlos, sondern sie „quellen“ aus dem „tiefen Schacht“ seines individuellen Wesens. Denn in seinem Individualbegriff, der die mögliche Welt, zu der er gehört, spiegelt und insofern ein „Mikrokosmos“ ist, liegen bereits alle Bestimmungen, die sich von ihm aussagen lassen. Da nun Gott den Individualbegriff eines Menschen, seinen „Kern“, völlig durchschaut, kann er mit Sicherheit voraussehen, wie dieser Mensch sich verhalten wird, wenn Gott sich zu seiner Aktualisierung entschließt.²² Dieses göttliche Vorauswissen einer menschlichen Sünde begründet keine Mitschuld Gottes. Denn diese Sünde ist nicht vorausbestimmt, weil Gott sie vorausweiß, sondern Gott weiß sie voraus, weil sie durch das individuelle Wesen des betreffenden Menschen vorherbestimmt ist.²³ Die Bestimmung eines Menschen zur Sünde durch sein eigenes Wesen, seine Selbstprädestination oder Spontaneität, widerstreitet aber nicht seiner Freiheit und Verantwortlichkeit, sondern ermöglicht sie allererst.

II. Würdigung des leibnizschen Freiheitsverständnisses

Was ist von dieser Freiheitskonzeption zu halten? Um Verantwortlichkeit als legitime Deutungskategorie menschlichen Handelns zu erweisen, hat man in der Theoriegeschichte die Freiheit des Menschen nicht selten als Vermögen verstanden, sich ohne Gründe zu dieser oder jener Handlung zu entschließen oder sie zu unterlassen. Denn, so die nicht unplausible Begründung: Jemand ist für sein Handeln nur dann verantwortlich, wenn er auch anders hätte handeln können und daher nicht prädestiniert war, so und nicht anders zu handeln.

21 F. SCHILLER: *Wallensteins Tod*, II, 3, in: F. SCHILLER: *Sämtliche Werke*, Bd. 2: *Dramen II*, hrsg. von G. Fricke und H. G. Göpfert, Darmstadt 1981, 407-547, hier: 440.

22 Vgl. *Discours de Métaphysique*, §§ 8, 13, 30; Leibniz an Arnauld (Juni 1686), *GP II*, 47-59.

23 Vgl. *Théodicée*, §§ 37f., 360, 369, und vor allem §§ 406-410.

LEIBNIZ' FREIHEITS- UND WELTBEGRIFF

Leibniz und andere Freiheitstheoretiker behaupten dagegen, der akausale Charakter einer Handlung könne deren Zurechenbarkeit keineswegs gewährleisten. Denn, so die gleichfalls nicht unplausible Begründung: Jemand ist für sein Handeln nur dann verantwortlich, wenn er durch seine Charaktereigenschaften und Überzeugungen zum Handeln bestimmt wird. Andernfalls könnte dieses Handeln nicht im strikten Sinne als *sein* Handeln gelten. Die Verbindung zwischen dem Charakter einer Person und ihren Handlungen, durch die diese Handlungen zurechenbar sind, kommt aber durch ein *liberum arbitrium indifferentiae* gar nicht zustande. Gegen den von William King vertretenen Indeterminismus bemerkt Leibniz zu Recht:

„[...] wenn man auf die Handlung durch eine absolut indifferente Bewegung verfällt und nicht infolge ihrer guten oder schlechten Beschaffenheit, wäre das nicht ebensogut, als wenn man aus blindem Zufall oder durch das Los darauf verfiel? Warum rühmt man sich dann noch einer guten Handlung, warum macht man sich eine schlechte Handlung zum Vorwurf, wenn man eigentlich dem Schicksal oder dem Lose danken oder es anklagen müßte? Ich meine, man ist mehr zu loben, wenn man die Handlung seinen guten Eigenschaften verdankt, und man ist um so strafbarer, je mehr man durch seine schlechten Eigenschaften dazu disponiert worden ist.“²⁴

Verantwortlichkeit für Handlungen setzt demnach nicht Indifferenzfreiheit, sondern Freiheit im Sinne vernünftiger Selbstbestimmung voraus. Nicht weil Handeln ohne zureichende Gründe erfolgt, ist es zurechenbar, sondern weil es durch das Wesen des Handelnden, d.h. durch spontane, ihm innewohnende Gründe determiniert ist und insofern diese Gründe solche der Einsicht sind.

Diese Konzeption einer mit dem Determinismus vereinbaren und die Zurechenbarkeit des Handelns begründenden Freiheit verbindet die leibnizsche Freiheitstheorie mit derjenigen David Humes, die ihrerseits in der analytischen Philosophie vielfach aufgegriffen wird.²⁵ Ähnlich wie Leibniz wendet sich auch Hume gegen

24 *Théodicée*, Appendix III, § 19 (Übersetzung nach A. Buchenau).

25 Die These, moralisch signifikante Freiheit sei mit dem Determinismus vereinbar, wird in der analytischen Philosophie z.B. vertreten von: G. E. MOORE: *Ethics* (1912), London, Oxford, New York 1971, Kap. VI „Free Will“, 84-95; M. SCHLICK: *Fragen der Ethik*, Wien 1930, 105-116; P. F. STRAWSON: „Freedom and Resentment“ (1962), in: G. WATSON (Hg.): *Free Will*, Oxford 1982, 59-80; J. L. MACKIE: *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*, aus dem Englischen übersetzt von R. Ginters, Stuttgart 1983, 257-289. Eine deutsche Übersetzung der wichtigen Aufsätze von G. E. Moore und P. F. Strawson findet sich in U. POTHAAS (Hg.): *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt a.M. 2. Auflage 1988. In der deutschsprachigen Gegenwartsphilosophie wird ein kompatibilisti-

die „liberty of *indifference* [...] which means a negation of necessity and causes“ und favorisiert statt dessen die „liberty of *spontaneity*“²⁶, verstanden als „*Macht zu handeln (power of acting) oder nicht zu handeln, je nach den Entschließungen des Willens.*“²⁷ Im letzteren Sinn wird jemand frei genannt, wenn seine Handlungen dem eigenen Willen gemäß erfolgen, ohne daß er durch äußere Hemmnisse und Zwänge daran gehindert wird. Im Unterschied zur Indifferenzfreiheit ist diese Handlungsfreiheit nach Hume erstens empirisch ausweisbar – sie wird „einem jeden allgemein zugestanden, der nicht ein Gefangener in Ketten ist“²⁸ –, sie ist zweitens mit dem Determinismus vereinbar und gerade deshalb drittens in der Lage, die Verantwortlichkeit zu rechtfertigen.

„Handlungen sind ihrer eigensten Natur nach zeitlich und vergänglich; wo sie nicht einer Ursache im Charakter oder der Anlage der Persönlichkeit entspringen, die sie ausübt, da können weder die guten ihr zur Ehre noch die schlechten ihr zur Schande gereichen. Die Handlungen an sich mögen tadelnswert sein, sie mögen allen Regeln der Moral und Religion zuwiderlaufen, aber die Persönlichkeit ist nicht für sie verantwortlich.“²⁹

sches Verständnis menschlicher Freiheit beispielsweise von E. Tugendhat oder V. Hösle vorgeschlagen, vgl. E. TUGENDHAT: „Der Begriff der Willensfreiheit“, in: K. CRAMER, H. F. FULDA, R.-P. HORSTMANN, U. POTHAST (Hg.): *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt a.M. 1987, 373-393; V. HÖSLE: „Rationalismus, Determinismus und Freiheit“, in: *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover* 10 (1999), 15-43. Eine Typologisierung und kritische Diskussion der einschlägigen gegenwartsphilosophischen Positionen bietet das vorzügliche Buch von U. POTHAST: *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*, Frankfurt a.M. 1987.

- 26 D. HUME: *A Treatise of human nature*, edited with an analytical index by L. A. Selby-Bigge, with text revised and variant readings by P. H. Nidditch, Oxford 2. Auflage 1978, 407.
- 27 D. HUME: *An Enquiry concerning Human Understanding*, in: DERS.: *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, edited with introduction, comparative table of contents, and analytical index by L. A. Selby-Bigge, with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford 3. Auflage 1975, 95, Übersetzung nach D. HUME: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, übersetzt von R. Richter, eingeleitet und hrsg. von J. Kulenkampff, Hamburg 1984, 113.
- 28 Ebd.
- 29 Ebd., 116.

LEIBNIZ' FREIHEITS- UND WELTBEGRIFF

Dieser verständliche Versuch, dem theoretisch höchst unbefriedigenden Indeterminismus zu entgehen und die Idee der Verantwortlichkeit durch eine mit dem Determinismus vereinbare Freiheit zu rechtfertigen, scheint allerdings aus dem bereits genannten Grund zu mißlingen. Einer Person können Handlungen offenkundig nur dann moralisch zugerechnet werden, wenn die Person auch anders hätte handeln können. Dies wiederum scheint vorauszusetzen, daß die Person eine akausale, mit dem Determinismus nicht verträgliche Freiheit besitzt.

Nun wird aber auch von Leibniz und jener analytischen Philosophie, die der humeschen Handlungstheorie folgt, anerkannt, daß die rechtmäßige Zuschreibung von Verantwortung ein „anders hätte handeln können“ voraussetzt. Sie versuchen deshalb nachzuweisen, daß auch für den determiniert Handelnden in einem gewissen Sinne alternative Handlungsmöglichkeiten bestanden, zwischen denen er wählen konnte. Leibniz führt diesen Nachweis durch die Unterscheidung zwischen logischer und hypothetischer Notwendigkeit, d.h. zwischen Nezesitation und Determination. Das logisch Notwendige ist, an sich selbst betrachtet, notwendig, denn es ist das, dessen Gegenteil aufgrund eines Widerspruchs unmöglich ist. Das hypothetisch Notwendige oder Determinierte dagegen ist nur durch vorausliegende Gründe oder Ursachen notwendig; an sich betrachtet, ist es aber kontingent, weil sein Gegenteil widerspruchsfrei und in diesem Sinne möglich ist. Bei determinierten Handlungen besteht deshalb durchaus die *logische* Möglichkeit, anders zu handeln oder das Handeln zu unterlassen.

Die moderne Variante dieses leibnizschen Gedankens bedient sich sprachanalytischer Mittel und wurde erstmals von G. E. Moore vertreten.³⁰ Moore unterscheidet zwei Bedeutungen des Ausdrucks „Er hätte anders handeln können“ und zeigt, daß eine davon mit dem Determinismus vereinbar ist. Sie lautet: „Er hätte anders handeln können, wenn er sich anders entschieden hätte.“ Diese konditionale Deutung entspricht der leibnizschen Auskunft, daß Handlungen nicht an sich, sondern nur hypothetisch, d.h. durch vorausliegende Gründe, notwendig sind und deshalb anders hätten ausfallen können, wenn die Gründe andere gewesen wären.

Nun ist dieser Hinweis auf die logische Möglichkeit von Alternativen zu einer determinierten Handlung zwar berechtigt, es fragt sich allerdings, ob er für die Begründung der Zurechenbarkeit dieser Handlung ausreicht. Setzt die Zurechenbarkeit einer Handlung nicht voraus, daß der Satz „Er hätte anders handeln können“ in einem kategorischen, also indeterministischen und nicht nur in einem kondi-

30 Vgl. G. E. MOORE: *Ethics*, Kap. VI. Zur Kritik an Moore vgl. vor allem J. L. AUSTIN: „Ifs and Cans“, in: DERS.: *Philosophical Papers*, Oxford 1962, 153-180, und R. M. CHISHOLM: *Human Freedom and the Self*, Lindley Lecture in the University of Kansas, 23. April 1964, Kansas City 1964. Eine deutsche Übersetzung der drei Texte findet sich in U. POTHAST (Hg.): *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*.

tionalen Sinne wahr ist? Ist der konditionale und mit dem Determinismus vereinbare Sinn der ethisch relevante, d.h. derjenige, durch den man zurechenbare von unzurechenbaren Handlungen unterscheiden kann? Anders gefragt: Ist die Zurechenbarkeit einer Handlung schon durch die Widerspruchsfreiheit anderer Handlungsalternativen gewährleistet oder erst dadurch, daß es zum Zeitpunkt des Handelns in der Macht des Handelnden stand, sie zu ergreifen? Ob der freiheitstheoretische Kompatibilismus haltbar ist, hängt entscheidend von der Antwort auf diese Frage ab. Meines Erachtens genügt die determinismusverträgliche Deutung des Ausdrucks „Er hätte anders handeln können“ für die Zurechenbarkeit von Handlungen, weil sich der von Indeterministen und strengen Deterministen vorgebrachte Einwand auf einer fundamentalen Ebene zurückweisen läßt. Inwiefern?

Nach Leibniz und Hume muß der Charakter einer Person der Bestimmungsgrund ihrer Handlungen sein, wenn die Zuschreibung von Verantwortung berechtigt sein soll. Nun scheint dieser Umstand aber nicht zu genügen. Denn könnte man nicht erneut einwenden: Wenn der handlungsbestimmende Charakter eine der Person vorgegebene Verfassung ist, dann kann sie nicht für diesen Charakter und folglich auch nicht für die aus ihm entspringenden Handlungen verantwortlich gemacht werden? Aufgrund dieser Überlegung hat die klassische deutsche Philosophie eine Art höheren, transzendentalen Indeterminismus vertreten und behauptet, daß der Mensch sein handlungsbestimmendes Wesen, seinen sittlichen Charakter, selbst wählt. In seiner *Freiheitsschrift* bemerkt Schelling:

„Wäre jenes Wesen ein todes Seyn und in Ansehung des Menschen ein ihm bloß gegebenes, so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben. Aber eben jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freiheit, das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigne That [...].“³¹

Mit dieser spekulativen Annahme einer transzendentalen Tat, durch die der Mensch sein Wesen selber setzt, ist Schelling Kant gefolgt und hat seinerseits in Schopenhauer einen Nachfolger gefunden. Die die Einzelhandlungen bestimmende „Natur des Menschen“ muß, argumentiert Kant in seiner *Religionsschrift*,

„selbst ein Actus der Freiheit sein (denn sonst könnte der Gebrauch, oder Mißbrauch der Willkür des Menschen, in Ansehung des sittli-

31 F. W. J. SCHELLING: *Freiheitsschrift*, in: DERS.: *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart, Augsburg 1856-1861, Bd. VII, 385.

LEIBNIZ' FREIHEITS- UND WELTBEGRIFF

chen Gesetzes, ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen).“³²

Entsprechend führt uns nach Schopenhauer das „sichere Gefühl der Verantwortlichkeit“³³ dazu,

„daß wir das Werk unserer Freiheit nicht mehr, wie es die gemeine Ansicht thut, in unsern einzelnen Handlungen, sondern im ganzen Seyn und Wesen (existentia et essentia) des Menschen selbst zu suchen haben, welches gedacht werden muß als seine freie That [...]“³⁴

Es ist leicht zu sehen, daß Schopenhauers Konzept die individuelle Verantwortung für den eigenen Charakter und die daraus entspringenden Einzelhandlungen nicht zu begründen vermag. Denn da die Wahl des Charakters von Schopenhauer zugleich als Individuationsakt verstanden wird, ist es nicht die individuelle Person, die den Charakter wählt, den sie tragen wird, sondern der eine, unpersönliche Weltwille ist das Subjekt der Charakterwahl. Das ist zwar bei Kant und Schelling anders, aber auch ihr Verständnis der transzendentalen Tat ist ungeeignet, um Verantwortlichkeit zu begründen. Denn da die transzendente, die sittliche Natur bestimmende Tat sowohl bei Kant wie bei Schelling ohne zureichende Gründe erfolgt und dem Subjekt gleichsam zufällig zustößt, kann sie dem Subjekt nicht als *seine* Tat zugerechnet werden. Wie aber soll eine Tat, die selbst unzurechenbar ist, ihrerseits die Zurechenbarkeit der Einzelhandlungen begründen?

Der determinismuskritische Einwand, der dem transzendentalen Indeterminismus zugrunde liegt, läßt sich zurückweisen, wenn man die *subjektive Unhintergebarkeit des eigenen Selbst* bedenkt. Ich kann mein eigenes Selbst, das in meinen Handlungen zum Ausdruck kommt, nicht als etwas von mir Unterscheidbares betrachten, das auch ganz anders sein könnte und auf das ich gleichsam schicksalhaft festgelegt wäre. Denn diese Betrachtung geht von der widersprüchlichen Fiktion aus, ich könnte ein anderer sein und doch ich selbst bleiben.³⁵ Würde jemand, um eine unrechte Handlung zu entschuldigen, darüber kla-

32 I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, BA 6f.; vgl. auch A 22ff., B 25f.

33 A. SCHOPENHAUER: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, in: DERS.: *Sämtliche Werke*, nach der ersten, von J. Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und hrsg. von Arthur Hübscher, durchgesehen von Angelika Hübscher, 7 Bde., Mannheim 4. Auflage 1988, Bd. 4, Teil II, 93.

34 Ebd., 97, vgl. den gesamten Abschnitt V: „Schluß und höhere Ansicht“, ebd., 90-98.

35 Vgl. V. HÖSLE: *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München 1997, 300f., und DERS.: „Rationalismus, Determinismus und Freiheit“, 36.

gen, daß ihm kein guter Charakter gegeben worden sei, so wäre dies ähnlich absurd, als würde sich ein Quadrat darüber beschweren, daß es nicht alle Eigenschaften eines Kreises habe.

Eben dies ist auch die leibnizsche Lösung. In der Schlußallegorie der *Théodicée* fragt Theodorus: Wieso ist Sextus für seine bösen Taten verantwortlich, die aus seinem individuellen Wesen hervorgehen? Schließlich ist ihm sein Wesen doch schicksalhaft vorgegeben. Muß die Verantwortung nicht vielmehr bei Gott gesucht werden, der ihm dieses Wesen verliehen hat?³⁶ Daraufhin antwortet Pallas Athene: Gott hat das handlungsbestimmende Wesen des Sextus nicht gebildet, sondern er fand es lediglich vor, und zwar als Element jener möglichen Welt, der er aufgrund ihrer Optimalität die Existenz nicht verweigern konnte.³⁷ Leibniz' Freiheitsbegriff gipfelt demnach in seiner Theorie möglicher Welten, der ich mich nun im dritten Abschnitt zuwende.

III. Leibniz' Weltbegriff

Was aber ist das: eine mögliche Welt? In einer ersten Näherung könnte man sagen: Eine mögliche Welt besteht aus Begriffen individueller Substanzen. Nun vertragen sich aber nicht alle Individualbegriffe in ein und derselben Weltverknüpfung³⁸, zu einem „Tyrannenmörder Brutus paßt z.B. kein republikanisch gesinnter Caesar“.³⁹ Deshalb muß man genauer sagen: Eine mögliche Welt besteht aus miteinander möglichen, kompossiblen Individualbegriffen, d.h. solchen, die gemeinsam in die Wirklichkeit überführt werden können, und zwar jeweils aus allen kompossiblen Individualbegriffen. Denn jede mögliche Welt enthält nach Leibniz eine unendliche Zahl an Elementen.⁴⁰ Jeder dieser kompossiblen Individualbegriffe einer möglichen Welt kommt nur in ihr und in keiner anderen möglichen Welt vor. Denn da der Begriff einer individuellen Substanz alle ihre Prädikate einschließt, enthält dieser Begriff die Beziehung zu allen anderen mit ihm kompossiblen Begriffen und damit den Begriff der möglichen Welt, zu dem er ge-

36 Vgl. LEIBNIZ: *Théodicée*, §§ 410-413.

37 Vgl. ebd., § 416.

38 Vgl. *Théodicée*, § 201.

39 D. WANDSCHNEIDER: Artikel „Notwendigkeit III. Neuzeit“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Darmstadt 1984, 971-981, hier: 974.

40 Vgl. *Théodicée*, § 225; vgl. dazu auch B. MATES: „Leibniz über mögliche Welten“ (1968), in: A. HEINEKAMP, F. SCHUPP (Hg.): *Leibniz' Logik und Metaphysik*, Darmstadt 1988, 311-341, besonders 331.

hört. Das ist der Sinn der leibnizschen Metapher, jede Monade sei ein Spiegel des Universums.⁴¹

Diese begriffstheoretische Bestimmung von „mögliche Welt“ läßt sich auch wahrheits- und urteilstheoretisch fassen. Eine mögliche Welt ist dann zu verstehen als eine maximale Menge von möglichen, d.h. widerspruchsfreien Aussagen, die zugleich wahr sein können.⁴² Da alle logisch notwendigen Aussagen, d.h. diejenigen, deren Gegenteil widersprüchlich ist, miteinander verträglich sind und da jede notwendige Aussage mit allen möglichen kontingenten Aussagen kompatibel ist, sind alle notwendigen Aussagen, d.h. die Vernunftwahrheiten der Logik, Mathematik und Geometrie, in allen möglichen Welten wahr. Kontingente Aussagen sind dagegen offenkundig nicht durchgängig miteinander verträglich. Eine mögliche Welt ist somit die Menge aller notwendigen Aussagen plus eine vollständige Menge jener kontingenten Aussagen, die zugleich wahr sein können. Mögliche Welten unterscheiden sich voneinander nicht durch die notwendigen, sondern durch die kontingenten Aussagen, die in ihnen wahr sind. Eine notwendige Aussage ist in jeder, eine kontingente Aussage dagegen nicht in jeder, aber in mindestens einer möglichen Welt wahr.⁴³

Leibniz nimmt an, daß Gott aus der unendlichen Zahl der möglichen Welten mit moralischer Notwendigkeit die beste aller möglichen verwirklicht. Denn eine andere als die bestmögliche Welt hätte Gott nur dann schaffen können, wenn er entweder nicht erkannt hätte, welche unter den möglichen Welten die beste ist, also nicht allwissend wäre, oder wenn er die bestmögliche Welt zwar erkannt hätte, aber nicht hätte schaffen wollen, also nicht allgütig wäre, oder wenn er sie zwar erkannt und gewollt hätte, aber nicht hätte verwirklichen können, also nicht allmächtig wäre.⁴⁴ „Wer nicht den besten Entschluß faßt, dem gebriert es entweder an Macht oder an Wissen oder an Güte.“⁴⁵ Dies trifft aber auf Gott nicht zu, und deshalb aktualisiert er aufgrund seiner höchsten Weisheit, Güte und Macht aus der unendlichen Zahl der möglichen Welten notwendigerweise die bestmögliche.⁴⁶

41 Vgl. z.B. *Discours de Métaphysique*, §§ 9, 14; *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, § 3; *Monadologie*, §§ 56, 57; Leibniz an Arnauld (September 1687), GP II, 126; *Reponse aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le systeme de l'Harmonie préétablie*, GP IV, 557; Ein für Remond bestimmter, aber nicht abgeschickter Entwurf, GP III, 623.

42 Vgl. H. POSER: *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz*, *Studia Leibnitiana Supplementa*, Bd. VI, Wiesbaden 1969, 67-75.

43 Vgl. ebd., 71.

44 Vgl. *Théodicée*, § 117.

45 *Théodicée*, Appendix I, I. Einwand, Übersetzung nach A. Buchenau, 412.

46 Vgl. *Théodicée*, *Discours preliminaire de la conformite de la foy avec la raison*, § 35; *Théodicée*, § 8; *Causa Dei*, § 46; *Monadologie*, § 55.

Dieser Ableitung des Weltbegriffs aus dem Gottesbegriff hat Pierre Bayle widersprochen. Ähnlich wie zuvor schon Antoine Arnauld, der bekannte Theologe von Port-Royal, und später Samuel Clarke, der engste Vertraute Newtons, wandte Bayle in seiner *Réponse aux Questions d'un Provincial* folgendes ein: Wenn Gott nicht umhinkann, die beste aller möglichen Welten zu schaffen, dann ist er seiner Freiheit beraubt, und dann ist die bestmögliche Welt notwendig und jede andere unmöglich.⁴⁷

Leibniz hat diese Konsequenz energisch bestritten. Zwar schafft Gott aufgrund seiner Weisheit und Güte notwendigerweise die bestmögliche Welt, aber diese Art von Notwendigkeit – Leibniz spricht von moralischer Notwendigkeit – widerspricht nicht der Freiheit, sondern ist ihr höchster Grad.⁴⁸ Denn wahrhaft frei ist nicht der Wille, der Beliebigen wählen kann, sondern derjenige, der durch Vernunftgründe bestimmt ist und kraft ihrer nur das Beste wählt. In den *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* schreibt Leibniz:

„Durch die Vernunft zum Besten bestimmt werden, heißt am freisten sein. Wer würde deswegen geistesschwach sein wollen, weil ein Geistesschwacher durch weise Überlegungen weniger bestimmt wird als ein Mensch von gesundem Geiste? Wenn die Freiheit darin besteht, das Joch der Vernunft abzuschütteln, so sind die Narren und Blödsinnigen allein frei; aber ich glaube nicht, daß jemand aus Liebe zu einer solchen Freiheit ein Narr werden möchte, den ausgenommen, welcher es schon ist.“⁴⁹

47 Zu A. Arnauld vgl. LEIBNIZ: *Théodicée*, § 218. Zu S. Clarke vgl. Clarke's vierte Entgegnung, §§ 22f., *GP* VII, 385f. Zu Bayle vgl. P. BAYLE: *Réponse aux Questions d'un Provincial*, in: [P. BAYLE:] *Oeuvres diverses de Mr. Pierre Bayle*, Tome III, Seconde Partie, hrsg. von P. Husson, T. Johnson, P. Gosse, J. Swart, H. Scheurleer, J. van Duren, R. Alberts, C. le Vier, F. Boucquet, La Haye 1727, Chap. 151, sowie G. W. LEIBNIZ: *Théodicée*, §§ 168f., 203, 218, 227ff.; *Théodicée*, Appendix I, VIII. Einwand; *Discours de Métaphysique*, § 3. Nach *Théodicée*, § 180, hat Bayle dagegen an anderen Stellen diesen Einwand nicht gelten lassen.

48 Vgl. *Théodicée*, §§ 228, 336; *Théodicée*, Appendix I, Antwort auf den VIII. Einwand.

49 *Nouveaux Essais sur L'Entendement par l'auteur du systeme de l'harmonie preestablie*, Buch II, Kap. XXI, § 50, Übersetzung nach G. W. LEIBNIZ: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, übersetzt, eingeleitet und erläutert von E. Cassirer, Hamburg 1971.

Diese mit der Freiheit identische moralische Notwendigkeit ist strikt von der metaphysischen Notwendigkeit zu unterscheiden, die der Freiheit widerstreitet.⁵⁰ Metaphysisch oder an sich notwendig ist das, dessen Gegenteil aus Gründen des logischen Widerspruchs unmöglich ist. So ist es metaphysisch notwendig, daß die Winkelsumme des Dreiecks 180 Grad ergibt, weil es widersprüchlich wäre, das Gegenteil anzunehmen. Das Gegenteil des moralisch, d.h. des für einen vernunftgeleiteten Willen Notwendigen ist dagegen nicht widersprüchlich und deshalb an sich möglich. Daß Gott aufgrund seiner Weisheit nur die bestmögliche Welt wollen kann, bedeutet nicht, daß er unfrei ist und daß die anderen, schlechteren Welten, die er nicht realisiert, unmöglich sind, wie Bayle fälschlicherweise annimmt. Bei dieser Schlußfolgerung verwechselt Bayle die moralische Notwendigkeit mit der metaphysischen, den Willen Gottes mit seiner Macht. Aufgrund seiner höchsten Macht hätte Gott durchaus auch andere Welten schaffen können, sie sind also, an sich betrachtet, möglich. Von diesen unendlich vielen möglichen Welten, die Gott hätte schaffen können, kann indes nur die beste der Gegenstand seines vernunftgeleiteten und damit freien Willens sein.⁵¹ Die wirkliche Welt ist somit an sich zufällig, denn auch andere sind möglich, und nur ex hypothesi, d.h. unter Voraussetzung der höchsten Vernunft des Schöpfers, notwendig.

Mit dieser Deutung der wirklichen Welt als der besten aller möglichen wendet sich Leibniz gegen diejenigen kosmologischen Konzepte, die die Welt entweder voluntaristisch als System der absoluten göttlichen Willkür oder spinozistisch als System der absoluten Notwendigkeit begreifen.⁵² Für den theologischen Voluntarismus wird die Welt geschaffen und regiert von einem absoluten göttlichen Willen, der nicht an die vernünftige Erkenntnis des Guten und Gerechten gebunden ist. Denn die Regeln des Guten und Gerechten sind, wie Descartes, Hobbes und einige Supralapsarier annehmen, allererst durch die göttliche Willkür gesetzt, ja selbst die Gesetze der Mathematik und Geometrie gelten nach Descartes nur aufgrund einer göttlichen Anordnung.⁵³ Der theologische Voluntarismus widerstreitet damit dem Satz vom zureichenden Grund und ist in seinem Weltverständnis deshalb nicht mehr von einem atomistischen System des absoluten Zufalls zu unterscheiden. Ob die Welt durch einen an keine Regeln gebundenen göttlichen Willen regiert oder vom zufälligen Spiel der Atome bestimmt wird, in beiden Fällen verliert sie ihre rationale Verlässlichkeit. Ein „Wille, der sich immer von dem Zufall treiben ließe,

50 Vgl. *Théodicée*, Discours préliminaire, § 2; *Théodicée*, §§ 124, 174, 228, 230f., 234, 237, 349; *Théodicée*, Appendix I, Antwort auf den VIII. Einwand; *Causa Dei*, § 21.

51 Vgl. *Théodicée*, §§ 171, 174, 234; Leibniz' fünftes Schreiben [an Clarke], §§ 9, 73, 76.

52 Vgl. *Théodicée*, §§ 168ff.

53 Vgl. *Théodicée*, §§ 175ff.

wäre für die Weltregierung kaum besser als das zufällige Zusammenwirken der Atome, ohne Existenz irgendeiner Gottheit.“⁵⁴ Während der theologische Voluntarismus kosmologisch auf einen atheistischen Atomismus à la Epikur hinausläuft, nähert er sich in seinem Gottesverständnis dem manichäischen Gedanken eines bösen Urprinzips. Denn die Rede von der Güte und Gerechtigkeit Gottes verlöre ihren Sinn, wenn Güte und Gerechtigkeit durch die Laune einer mit Willkür herrschenden Macht definiert würden. „Welches Mittel gäbe es [dann]“ – fragt Leibniz zu Recht –, „um den wahren Gott von dem falschen Gotte Zoroasters zu unterscheiden [...]?“⁵⁵

Ebenso energisch wie den theologischen Voluntarismus bekämpft Leibniz die entgegengesetzte Position Spinozas, wonach alle Dinge „allein durch die Notwendigkeit der göttlichen Natur [existieren], ohne daß Gott irgend etwas gewählt hätte.“⁵⁶ Spinoza mußte deshalb – wie aus anderen Gründen schon Diodor, Abaelard, Wyclif und Hobbes⁵⁷ – konsequenterweise behaupten, daß nur das Wirkliche möglich, das Nichtwirkliche dagegen unmöglich ist.⁵⁸ Leibniz begegnet dieser Ansicht, der er selbst einmal zuneigte⁵⁹, mit dem folgenden Argument. Kein Spinozist würde behaupten, daß bestimmte Romanfiguren, die man sich ausdenken kann, zu irgendeinem Zeitpunkt existieren müßten.⁶⁰ Nun ist es aber absurd zu bestreiten, diese Romanfiguren seien, an sich betrachtet, möglich. Denn möglich ist

54 *Théodicée*, Appendix I, Antwort auf den VIII. Einwand, Übersetzung nach A. Buchenau; vgl. auch Leibniz' viertes Schreiben [an Clarke], § 18. Auf die Bedeutung dieser von Leibniz erkannten Äquivalenz zwischen theologischem Voluntarismus und atheistischem Atomismus macht H. BLUMENBERG: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 2. Auflage 1988, 163ff., aufmerksam.

55 *Théodicée*, Discours préliminaire, § 37, Übersetzung nach A. Buchenau; vgl. auch *Théodicée*, Preface, GP VI, 29; *Théodicée*, § 177; *Causa Dei*, § 2.

56 *Théodicée*, § 173, Übersetzung nach A. Buchenau.

57 Vgl. *Théodicée*, §§ 170-172; *Causa Dei*, § 22.

58 Vgl. *Théodicée*, §§ 168, 173.

59 Vgl. *De libertate*, in: *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, précédés d'une introduction par L. A. Foucher de Careil, Nachdruck der Ausgabe Paris 1857, Hildesheim, New York 1971, 178.

60 Diese Ansicht schreibt Leibniz R. Descartes zu, der in *Die Prinzipien der Philosophie*, übersetzt und erläutert von A. Buchenau, Hamburg 7. Auflage 1965, Teil III, § 47, behauptet, die Materie nehme nacheinander alle Gestaltungen an, deren sie fähig sei. Vgl. dazu G. W. LEIBNIZ: *De libertate*, in: *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, 179; G. W. LEIBNIZ: *Confessio philosophi*, 68.

alles, dessen Begriff keinen Widerspruch enthält. Folglich ist nicht nur das möglich, was einmal existiert, und das, was existiert, ist nicht an sich notwendig.⁶¹

Im Gegenzug zum Spinozismus behauptet Leibniz: Die Welt ist kontingent, weil auch andere Welten möglich sind und von dem allmächtigen Gott hätten verwirklicht werden können. Zugleich aber ist die Welt – und darin liegt die Abgrenzung gegenüber dem theologischen Voluntarismus – im moralischen Sinne notwendig. Denn aufgrund seines vernunftgeleiteten Willens konnte Gott nur die bestmögliche schaffen.

IV. Kritische Überlegungen zu Leibniz' Weltbegriff

Die Deutung der wirklichen Welt als der besten der möglichen ist eine konsequente Folgerung aus dem Begriff von Gott als absolut vollkommenem Wesen. Wenn man voraussetzen dürfte, daß die Welt von einem allmächtigen und vollkommen guten und weisen Gott geschaffen ist, muß sie als mundus optimus verstanden werden. Aber darf man dies voraussetzen?

Aus welchen Gründen hat Leibniz die Existenz eines absolut vollkommenen Wesens angenommen? In seinem Werk finden sich insgesamt fünf Gottesbeweise, von denen aber nur der erste ontologische und der teleologische Beweis zur Existenz des absolut vollkommenen Wesens führen, aus der sich der Begriff der wirklichen Welt als der bestmöglichen ableiten läßt. Im gegenwärtigen Zusammenhang kann ich mich deshalb auf diese beiden Beweise beschränken.

Der erste ontologische Beweis schließt bekanntlich aus der Idee von Gott als dem Inbegriff aller Vollkommenheiten sowie aus der Prämisse „Dasein ist eine dieser Vollkommenheiten“ auf die Existenz des absolut vollkommenen Wesens. Nun hat Leibniz die Gültigkeit des ersten ontologischen Beweises selbst in Frage gestellt. Zwar meint er, zeigen zu können, daß der Gedanke des vollkommensten Wesens anders als der der schnellsten Bewegung oder der größten Zahl nicht widersprüchlich ist, aber er bezweifelt die zweite Prämisse dieses Beweises. In seiner Diskussion mit dem Mathematiker und Cartesianer A. Eckhard fragt er, „ob die Existenz zur Zahl der Vollkommenheiten gehört. Vollkommenheiten scheinen nämlich Qualitäten zu sein, was die Existenz nicht ist.“⁶² Leibniz nimmt damit

61 Das Romanargument findet sich z.B. in *De libertate*, in: *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, 178f.; *Confessio philosophi*, 66, 68; *Théodicée*, § 173.

62 *Colloquium cum Dno. Eccardo*, GP I, 214 (Übersetzung: F. H.). W. JANKE: „Das ontologische Argument in der Frühzeit des Leibnizschen Denkens (1676-78). Studien und Quellen zum Anfang der Leibnizschen Ontotheologie“, in: *Kant-*

die berühmte kantsche Einsicht vorweg, daß Sein zwar ein logisches, aber „offenbar kein reales Prädikat [ist], d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne.“⁶³ Denn andernfalls würde, argumentiert Kant, ein Begriff nie der seinem Gegenstand angemessene Begriff sein, weil er nicht den gesamten Gehalt dieses Gegenstands ausdrücken würde.⁶⁴

Da somit auch die Gültigkeit des ersten ontologischen Arguments zweifelhaft ist, bleibt bei Leibniz allein der teleologische Beweis übrig, um sich der Existenz des absolut vollkommenen Wesens zu versichern.

Nun gilt für den Rückschluß von der Existenz und Beschaffenheit einer Wirkung auf die Beschaffenheit einer ansonsten unbekanntem Ursache der Grundsatz: Man kann nicht auf mehr und graduell größere Eigenschaften in der Ursache schließen, als nötig ist, um sich die Eigenschaften der Wirkung verständlich zu machen.⁶⁵ Auf die absolute Vollkommenheit der göttlichen Ursache kann im teleologischen Beweis folglich nur dann geschlossen werden, wenn vorausgesetzt wird, daß die existierende Welt die größtmögliche Vollkommenheit besitzt und ihre Existenz besser ist als ihre Nichtexistenz. Damit aber kehrt sich das Begründungsverhältnis zwischen dem Gottes- und dem Weltbegriff um. Daß die wirkliche Welt die beste aller möglichen und ihre Existenz besser als ihre Nichtexistenz ist, ist

Studien 54 (1963), 259-287, bewertet die Zweifelsbetrachtung, die Leibniz gegenüber Eckhard vorträgt, als „die entschiedenste Prüfung der ontologischen Argumentation vor Kants Kritik“ (ebd., 271). Weil ihm die Deutung der Existenz als perfectio, d.h. der Untersatz des ersten ontologischen Arguments, fragwürdig wurde (vgl. ebd., 273f.), führt Leibniz den ontologischen Beweis nach der Debatte mit Eckhard in seiner zweiten Form, die statt vom Begriff des Ens perfectissimum von dem des Ens necessarium ausgeht (vgl. ebd., 275ff.).

63 I. KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, A 598, B 626.

64 Vgl. ebd., A 599, B 627; vgl. I. KANT: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, I. Betrachtung: Vom Dasein überhaupt.

65 Davon sind auch Chr. Wolff, D. Hume und I. Kant bei der Bestimmung der Tragweite des teleologischen Arguments ausgegangen, vgl. CHR. WOLFF: *Gesammelte Werke*, hrsg. und bearbeitet von J. École, H. W. Arndt, J. E. Hofmann, M. Thomann, C. A. Corr, II. Abteilung: *Lateinische Schriften*, Bd. 7, 1 und 2: *Theologiae naturalis*, Pars I, 1 und 2, hrsg. und bearbeitet von J. École, Nachdruck der Ausgabe Frankfurt, Leipzig 1739, Hildesheim, New York 1978, Prolegomena, § 8 und Pars I, § 806; D. HUME: *Dialogues Concerning Natural Religion*, a new edition, edited and with an introduction by S. Tweyman, London, New York 1991, besonders part 5; DERS.: *An Enquiry concerning Human Understanding*, section XI, in: DERS.: *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, 144ff.; I. KANT: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, A 199ff.; DERS.: *Kritik der reinen Vernunft*, A 627f., B 655f.; DERS.: *Kritik der Urteilskraft*, A 397ff., B 402ff.

nicht erst eine Folgerung aus dem Begriff von Gott als dem vollkommensten Wesen, wie Leibniz annimmt, sondern schon dessen Bedingung.

Es ist leicht zu sehen, daß Leibniz diese Voraussetzung in seinen teleologischen Beweis „einschmuggeln“ muß, um zum gewünschten Ergebnis zu kommen. In § 9 seiner *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison* argumentiert er folgendermaßen: Die kosmologisch erschlossene notwendig existierende Substanz „muß alle die Vollkommenheiten in höchstem Maße in sich schließen, die in den abgeleiteten Substanzen, ihren Wirkungen, enthalten sind. Daher wird sie an Macht, Wissen und Willen vollkommen, d.h. allmächtig, allwissend und allgütig sein.“⁶⁶ Würde aber nicht schon *vorausgesetzt*, daß die Welt die vollkommenste aller möglichen und ihre Existenz vollkommener als ihre Nichtexistenz ist, dann wäre der Rückschluß auf Gott als *Ens perfectissimum* unmöglich.

Zu demselben Ergebnis führt auch die Analyse der spezifisch leibnizschen Form des teleologischen Beweises, der sich aus seiner Substanzenlehre ergibt. Leibniz argumentiert wie folgt: Die Vorstellungen einer individuellen Substanz werden nicht durch reale Einwirkungen anderer Substanzen hervorgerufen, sondern entspringen allesamt ihrem eigenen Wesen. Gleichwohl zerfällt die Welt nicht in lauter einzelne Substanzen mit je verschiedenen Vorstellungswelten, sondern diese Welten entsprechen einander. Jede Monade spiegelt in ihren Vorstellungen das Universum. Die Ursache dieser wechselseitigen Übereinstimmung der Substanzen kann nur Gott sein.

„Dieses System der prästabilierten Harmonie liefert zugleich einen neuen, bisher unbekanntem Beweis für die Existenz Gottes, da ja offenbar die Übereinstimmung so vieler Substanzen, von denen die eine keinen Einfluß auf die andre ausübt, nur von einer allgemeinen Ursache herrühren kann, von der sie alle abhängen, und dieser eine unendliche Macht und Weisheit zukommen muß, damit sie alle diese Übereinstimmungen im voraus festzusetzen und zu regeln vermag.“⁶⁷

66 Übersetzung nach A. Buchenau.

67 *Considerations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques*, GP VI, 541 (Hervorhebung von F. H.; Übersetzung nach LEIBNIZ: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, 2 Bde., übersetzt von A. Buchenau, durchgesehen und mit Einleitungen und Erläuterungen hrsg. von E. Cassirer, Hamburg 3. Auflage 1966, Bd. II, 66). Auch nach *Nouveaux Essais* muß die allgemeine Ursache der intersubstantiellen Harmonie „eine unendliche Erkenntnis und Macht“ besitzen (Buch IV, Kap. X, § 10, Übersetzung nach E. Cassirer. Für den Gottesbeweis aus der prästabilierten Harmonie vgl. außerdem Leibniz' fünftes Schreiben [an Clarke], § 87, GP VII, 411; Leibniz an Arnauld (September 1687), GP II, 115; *Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y*

Nun gilt aber, so wird man einwenden müssen, für jede mögliche Welt, daß alle ihre Individualbegriffe aufeinander abgestimmt sind. Denn jeder Begriff einer individuellen Substanz spiegelt alle anderen Individualbegriffe der Welt, zu der er gehört. In „jeder möglichen Welt [steht] alles miteinander *in Verbindung*“, weil „Gott ein für allemal alles im voraus geregelt“⁶⁸ hat. Auch weniger vollkommene Welten sind demnach harmonisch verfaßt.⁶⁹ Aus der Harmonie einer Welt allein folgt also noch nicht, daß ihr Urheber unendliche Macht und Weisheit besitzen muß. Es ist denkbar, daß seine Weisheit nur einige mögliche Welten erkannt hat und seine Macht nur ausreichte, um eine weniger vollkommene, trotzdem harmonisch geordnete Welt zu aktualisieren. Der teleologische Schluß auf Gott als absolut vollkommenes Wesen ist auch in seiner spezifisch leibnizschen Form nur dann gültig, wenn die Beschaffenheit der bestehenden Welt besser ist als die der anderen möglichen Welten und wenn ihre Existenz ihrer Nichtexistenz vorzuziehen ist.

Leibniz' System ist somit zirkulär. Die wirkliche Welt soll die bestmögliche und ihre Existenz soll besser als ihre Nichtexistenz sein, weil ihr göttlicher Urheber ein absolut vollkommenes Wesen ist, und Gott soll ein absolut vollkommenes Wesen sein, weil die von ihm geschaffene Welt die bestmögliche und ihre Existenz besser als ihre Nichtexistenz ist.

Diese Zirkularität ist innerhalb des leibnizschen Systems zudem unvermeidbar, denn für beide Annahmen stehen keine anderen Begründungen zur Verfügung. Da der Untersatz des ersten ontologischen Arguments von Leibniz selbst bezweifelt wird, ist das teleologische Argument das *einzig*, durch das sich die absolute Vollkommenheit Gottes erschließen läßt. Zu diesem Zweck muß es voraussetzen, daß die wirkliche Welt allen anderen möglichen Welten und dem Nichts vorzuziehen ist. Umgekehrt kann dieses optimistische Weltverständnis *einzig und allein* durch den Begriff von Gott als dem absolut vollkommenen Wesen begründet werden.

Leibniz' Verständnis Gottes als Ens perfectissimum und sein kosmologischer Optimismus, demzufolge die wirkliche Welt die bestmögliche und besser als das Nichts ist, setzen sich gegenseitig voraus und sind somit unbegründet. Sie besitzen lediglich hypothetischen Status.

Ebensowenig kann allerdings schlüssig bewiesen werden, daß die bestehende Welt nicht die bestmögliche, sondern eine weniger vollkommene oder gar die schlechteste aller möglichen Welten ist und daß ihr Nichtsein ihrem Dasein vorzuziehen ist. Denn dazu wäre Allwissenheit erforderlich, um die wirkliche Welt als ganze durchschauen und sie in ein bewertendes Verhältnis zu allen anderen mögli-

a entre l'ame et le corps, GP IV, 486; *Discours de Métaphysique*, § 14; *Monadologie*, § 51.

68 *Théodicée*, § 9, Übersetzung nach A. Buchenau.

69 Vgl. *Discours de Métaphysique*, § 6.

LEIBNIZ' FREIHEITS- UND WELTBEGRIFF

chen Welten und zum Nichts setzen zu können. Für die Bewertung der wirklichen Welt im ganzen gilt somit E. Du Bois-Reymonds aufgeklärtes, aber unbefriedigendes „*Ignoramus*“ – „*Ignorabimus*“⁷⁰.

70 E. DU BOIS-REYMOND: „Ueber die Grenzen des Naturerkennens“, in: DERS.: *Reden. Erste Folge: Literatur, Philosophie, Zeitgeschichte*, Leipzig 1886, 105-140, hier: 130.