

Christos Axelos

Die ontologischen Grundlagen
der Freiheitstheorie von Leibniz

Christos Axelos

Die ontologischen Grundlagen
der Freiheitstheorie
von Leibniz



1973

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

ISBN 3 11 002221 4

Library of Congress Catalog Card Number 72 — 81544

©

1973 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp., Berlin 30, Genthiner Straße 13.
Printed in Germany.

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie, Xerokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: Franz Spiller, 1 Berlin 36

„ . . . Eine Freiheit, als Fähigkeit der Wahl ohne Grund, ist unmöglich und streitet wider das große Prinzip des Warum, wie es auch das Leere, die Atome, das vollkommen Harte und das vollkommen Flüssige tut; und dieses Prinzip setzt uns instand, eine allgemeine beweisende Philosophie aufzubauen“ („Si vous prenez la liberté pour une faculté de choisir sans sujet, j'avoue qu'elle ne saurait être conciliée avec la providence, et j'ajoute qu'elle ne saurait être conciliée non plus avec la raison et la vérité. Je l'ai expliqué dans ma Théodicée. Une telle liberté est impossible et combat le grand principe du pourquoi, comme font aussi le vide, les atomes, le dur et le fluide parfait: et ce principe nous met en état de former une philosophie générale démonstrative“: Brief Leibnizens an Nicolaus Hartsoeker, Hannover, den 7. Dezember 1711, GP III 529 ff).

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Zur Methode	1
Abriß der möglichen Einstellungen zu dem Freiheitsproblem und seiner Lösung	2
Bestimmung des Standorts der vorliegenden Arbeit innerhalb der Leibniz-Rezeption und Leibniz-Forschung	21

Einführender Essay

Das harmonische Universum von Leibniz. Eine Auseinandersetzung mit Diltheys „Leibniz und sein Zeitalter“	35
I. Vorbemerkung	37
II. Die Präzisierung des Begriffs der Mannigfaltigkeit	39
III. Die Überwindung der stoischen Bejahung alles Gegenwärtigen	52
IV. Zusammenfassung	66

Erstes Kapitel

Die vier Hauptmöglichkeiten, das Mögliche zu definieren	73
I. Einleitung	75
1. Die Möglichkeitstheorie vor dem Hintergrund der drei Momente der Freiheit	75
2. Die formale Definition des Möglichen	78
II. Die vier möglichen Bestimmungen des Verhältnisses des Möglichen zum Wirklichen	84
1. Die Möglichkeit als Vorhandensein der Totalität der Bedingungen des Wirklichen (Leibniz contra Hobbes)	84
2. Die Möglichkeit als Vorliegen eines Teils der Bedingungen (Leibniz contra Spinoza)	88
3. Die Gleichsetzung von Possibilität und Potentialität im engeren Sinn ..	96
4. Die Gleichsetzung von Possibilität und Virtualität	120
5. Die nur logische Wirklichkeit des Möglichen (Leibniz contra Arnauld)	142

Zweites Kapitel

Die Gradualität der Möglichen	153
I. Vorbemerkung	155
II. Die Verbindung der These von der Pluralität der Möglichen mit dem Satz vom Grund: Der Mechanismus Metaphysicus determinans	161
1. Die Veranschaulichung des metaphysischen Mechanismus	168
2. Die Interpretation der Gradualität als Unterschied der intensiven Größe und die Pluralität des Individuellen (Leibniz contra Arnauld)	176
3. Die Funktion der Leibnizschen Lehre von der extensiven Größe (= von dem Raum) bei der Begründung der maximalen Hervorbringung von Möglichen	195
III. Die Parallelisierung von Vollkommenheits- und Möglichkeitsgraden	205
1. Vorbemerkung	205

2. Die Kritik an der Gleichsetzung von perfectio und realitas als Kritik an dem spinozischen Pantheismus	208
3. Die Affinität zwischen dem Etwas (realitas) und dem Möglichen (possibile)	222
IV. Der durchgängige Anspruch der Möglichen auf Verwirklichung.....	226
V. Der Leibnizsche Möglichkeitsbegriff als Weiterführung des aristotelischen Ansatzes	231
Drittes Kapitel	
Die Vereinigung von Kontingenz und Determination	235
I. Die Auffassung der Freiheit als Spezialfall der allgemeinen Kontingenz (Vorbemerkung)	237
II. Die unechten Weisen der Verbindung von Kontingenz und Determination	247
1. Die Verteilung von Kontingenz und Determination auf verschiedene Zeitabschnitte	247
2. Die Ansetzung der Freiheit als Lücke im kausalen Geschehen und der dichotomische Seinsentwurf der Zweiweltheorie	251
3. Leibnizens Distanzierung von dem Dualismus als die komplementäre Seite der Kritik an dem pantheistischen Monismus	267
4. Die Verteilung von Kontingenz und Determination auf verschiedene Blickpunkte	271
III. Der durchgängige Zusammenhang der Dinge (nexus universalis) als Grundlage der Vereinigung von Kontingenz und Determination	273
IV. Die in dem Gedanken des nexus universalis implizierte Kritik an der effizienten Kausalität	284
V. Ergebnis der Vereinigung von Kontingenz und Determination: Die Überwindung der Alternative von libertas contradictionis und libertas contrarietatis	293
Viertes Kapitel	
Die Freiheitstheorie	301
I. Vorbemerkung	303
II. Die vierfache Abgrenzung des Leibnizschen Freiheitsbegriffs	306
1. Die Kritik an der fatalistischen Einstellung der argos logos	307
2. Die Kritik an der unmittelbaren Evidenz des Freiheitsgefühls (Leibniz contra Descartes)	311
3. Die Kritik an dem pragmatistischen Freiheitsbegriff (Leibniz contra Locke)	314
4. Die Kritik an dem dezisionistischen Freiheitsbegriff: Die Auseinandersetzung mit der Aequilibrium-Theorie	317
III. Die Freiheit als Revolution der Denkungsart	332
1. Die Lösung des gordischen Knotens der Freiheit durch die steigende Wechselwirkung von Wille und Verstand	332
2. Die Herausstellung der Selbstbestimmung des geistigen Wesens in der Kontroverse zwischen Leibniz und Clarke	350
3. Die Selbstbestimmung als Umkehrung der unmittelbar gegebenen Rangordnung der Bestimmungsgründe des Willens	359
Literaturverzeichnis	374
Sachregister	379
Namenregister	383

Vorwort

Zur Methode

Wir unternehmen den Versuch, zwei Weisen der Darstellung einer philosophischen Lehre miteinander zu verbinden: Die systematische mit der historischen. Die Verbindung der beiden Betrachtungsweisen bedarf einer Begründung, denn es ist unleugbar, daß sie der möglichen Perfektion der rein historischen und der rein systematischen Behandlung in irgendeiner Hinsicht abträglich ist. Jene Verbindung ist aber immer dann erforderlich, wenn sich eine Diskrepanz zwischen Chronologie und Grad der Relevanz für das zeitgenössische philosophierende Bewußtsein auftritt. Eine solche Diskrepanz besteht in geistigen Situationen, in denen zentrale Dilemmata in der jeweils gegenwärtigen Diskussion nur durch den Rückgriff auf zeitlich entfernte philosophische Werke — und somit durch einen Schritt zurück — überwunden werden können. Die historische Komponente, die bei diesem Rückgriff zur Geltung kommt, hat eine dreifache Gestalt. Sie besteht erstens in der Rekonstruktion eines Teils der Gedankenwelt, innerhalb welcher der auch heute tragfähige Ansatz erarbeitet wurde; zweitens in der Konfrontation späterer Etappen der Bearbeitung der in Frage stehenden Lehre mit früheren und somit in einer Darstellung eines Aspekts der Entwicklungsgeschichte des Denkens des betreffenden Autors; und drittens in dem Vergleich der aufgegriffenen Position mit Positionen von Vorgängern, Zeitgenossen und Kritikern, insbesondere mit jenen Positionen, die in der damaligen *République des lettres* als abweichende Lösungen und Antithesen bekannt waren. Durch diese Beimischung der dreifachen historischen Betrachtung und die Einbeziehung der Genesis und Entstehungsgeschichte der Theoreme werden zu starren Formeln verfestigte Resultate aufgelockert, die Spuren des Dialogs rekognosziert und die Akzente richtig gesetzt. Es ist hinzuzufügen, daß nach einem Gedanken, der im Verlaufe dieser Untersuchung thematisch und gerechtfertigt werden wird, nämlich nach dem Gedanken der nur auf Umwegen sich vollziehenden Entwicklung der Dinge, des Denkens über die Dinge und des Problembewußtseins der Denker, geistige Situationen

von der angegebenen Art sich stets ergeben werden. Denn die jeweils glückte Erörterung eines Segments des *globus intellectualis* wird immer wieder von Erörterungen abgelöst, in denen das Bisherige in zwei extrem voneinander verschiedenen Richtungen überstiegen wird. In der einen von ihnen wird die Eindeutigkeit, Präzision, Akribie und Differenziertheit, in der anderen wird die Integration in große Zusammenhänge und das Aufzeigen von theoretischen und praktischen Konsequenzen bis zu noch nie dagewesenen Höhepunkten geführt. Wegen der disparaten Zunahme dieser zwei Weisen der Vervollkommnung wird sich aber zu gewissen Zeiten immer wieder auch das durchaus berechtigte und die Setzung des neuen Marksteins ankündigende Bedürfnis einstellen, zwischen den Spitzen der zwei Denkrichtungen, die sich auseinander entwickelt haben, den Kontakt herzustellen. Die Herstellung der neuen Einheit ist das, was in diesem Fall das Motiv für die Zuwendung zu vergangenen philosophischen Leistungen abgibt, da einige von ihnen als Modell für die mittlerweile verloren gegangene Verbindung der Differenziertheit mit der Konzentration auf das Grundsätzliche dienen können und auf diese Weise die Zusammenführung der beiden Extreme, die sich inzwischen herausgebildet haben, zu leiten vermögen. Die Behauptung, daß der Freiheitstheorie von Leibniz diese Funktion zugemutet werden kann und daß sie eine besondere Relevanz für das heutige philosophierende Bewußtsein besitzt, ist allerdings vorerst nur eine Versicherung. Der Nachweis, wenn nicht der Beweis, muß erst erbracht werden. Dies kann jedoch nicht anders geschehen, denn durch das Zurücklegen der Strecke, welche die Reihe der Denkschritte der vorliegenden Untersuchung ausmacht. Die Beantwortung der Frage, ob die Thesen und Intentionen eines Philosophen des ausgehenden 17. und des beginnenden 18. Jahrhunderts hier richtig herausgearbeitet wurden, und zwar derart, daß auch das heutige Problembewußtsein durch diese Interpretation geschärft wird, muß freilich dem Leser überlassen bleiben. Es darf jedoch nicht verschwiegen werden, daß diese Arbeit den doppelten Anspruch erhebt.

Abriss der möglichen Einstellungen zu dem Freiheitsproblem und seiner Lösung

Jede philosophische Systematik, sei sie unterwegs zu einem mit dem Anspruch auf Endgültigkeit auftretenden System oder sei sie lediglich auf eine Reflexion über die Kohärenz zwischen den verschiedenen, zunächst disparat aufgestellten Lehrstücken einer Welt und Mensch, Natur und

Geschichte, Lebloses und Lebendiges umspannenden Besinnung ausgerichtet, sieht sich irgendwann mit dem „großen Gegensatz der Notwendigkeit und der Freiheit“ — wie ihn Hegel in der Einleitung zu den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte nennt — oder, allgemeiner formuliert, mit der Antinomie zwischen absoluter Notwendigkeit und Kontingenz konfrontiert. Die Notwendigkeit wird durch die Betrachtung von Welt, Natur und Naturwissenschaft nahegelegt und in dem theoretischen, spekulativen Teil der Philosophie bejaht. Die Kontingenz und Freiheit wird in erster Linie durch die Betrachtung des eigenen Selbst, des Menschen überhaupt (und zwar sowohl des individuellen als auch des gesellschaftlichen), der Geschichte und ihrer Revolutionen nahegelegt und in dem praktischen Teil der Philosophie bejaht.

Die Beseitigung der Diskrepanz zwischen theoretischer und praktischer Philosophie und der Antinomie zwischen Notwendigem und Kontingentem läßt sich auf einem grundsätzlich zweifachen Weg erreichen. Der seit Kants Vernunftkritiken geläufigste scheint die Trennung von zwei Bereichen zu sein: eines phänomenalen und eines intelligiblen; eine Dichotomie des Alls durch Ansetzung einer der Erfahrung und dem Erkennen zugänglichen Welt der Erscheinungen und einer durch das Denken und nur für das Denken bestehenden Hinterwelt oder eines Dinges an sich selbst. Auf Grund dieser Trennung wird der Grund der Unmöglichkeit gezeigt, die für die phänomenale Schicht der Wirklichkeit geltenden Kategorien und Grundsätze auf die intelligible Tiefenschicht anzuwenden. Anschließend wird auf die Selbsterkenntnis, das eigene Gewissen und die gewissenhafte Beobachtung und Erforschung des eigenen Bewußtseins rekurriert, wobei sich die Feststellung des evidenten Gefühls der Freiheit oder des (einzigen) „Faktums der praktischen Vernunft“ ergibt. Durch einen dritten Schritt wird dieses „Faktum“ in dem intelligiblen, der Ebene des Dinges an sich entsprechenden Charakter des Menschen verankert.

Die zweite Lösung hat zwei Spielarten. Die erste kann negativ als der Versuch gekennzeichnet werden, den Dualismus — sowohl den durchdachten und systematisierten in der Kantschen Philosophie, als auch den vorphilosophischen und unreflektierten in dem alltäglichen Umgang mit den Dingen, den Menschen und sich selbst — abzulehnen und keine Kluft zwischen Natur und Mensch, keine Lokalisierung der menschlichen Praxis (insbesondere des moralisch-praktischen Verhaltens des Menschen) auf einer Insel, auf die ergebnislos die von allen Seiten anrollenden Wellen

der Naturnotwendigkeit branden, aufkommen zu lassen; und positiv: als der Versuch, die für die Erfassung, Zusammenfassung und Interpretation des Geschehens in der Natur tauglichen Gedanken auch an dem Geschehen, das die menschliche, moralisch ausgerichtete Praxis ausmacht oder von ihr ausgeht, abzulesen, ohne jedoch zu leugnen, daß sich in dem Umkreis des für das moralisch praktische Verhalten des Menschen relevanten Geschehens ein *Novum*, zumindest eine neue Intensität bereits in der Natur vorliegender Prozesse manifestiert.

Die zweite Spielart der zweiten Lösung besteht, umgekehrt, in dem Durchlöchern des die Welt umspannenden Geflechts der Naturkausalitäten und naturnotwendigen Reihen und Folgen. In den aus aneinander gereihten Ursachen und Wirkungen, die wieder Ursachen weiterer Wirkungen sind, bestehenden Ketten werden plötzlich eintretende Lücken, grund- und ursachlose Unterbrechungen angenommen. Eine Unterbrechung solcher Art ist die Abweichung der Atome von der geraden Linie (*declinatio atomorum*) in Epikurs Lehre, und zwar hat Epikur dieses Lehrstück eingebaut, um die Freiheit des Menschen zu sichern und um der Bejahung dieser Freiheit ein festes Fundament und ein kosmologisches Pendant zu verschaffen.

Diese Art des Vorgehens bei der vereinigenden, einheitlichen Deutung der kosmischen und natürlichen Prozesse auf der einen Seite und der menschlichen und moralischen auf der anderen ist aber mit dem Natur- und Weltbild der Einzelwissenschaften (insbesondere der neuzeitlichen Naturwissenschaft), dem auch bei der Aufstellung einer philosophischen Systematik Rechnung getragen werden muß, unvereinbar. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß die epikureische Lehre, die nicht das Zufällige im Sinne des Kontingenten oder im Sinne des Wirkens der (von den *causae cohibentes in se efficientiam naturalem* unterschiedenen) *causae fortuito antegressae* mit dem Naturnotwendigen verbindet, sondern das Zufällige im Sinne des in jeder Hinsicht grundlosen Vorgangs, das heißt im Sinne des *casus* in das Gebiet der Naturkausalität einführt (cf. Cicero, *De fato* 19), keine Tradition in der Philosophie- und Geistesgeschichte begründet hat und unfruchtbar geblieben ist, obgleich der demokritisch-epikureische Atomismus durch Gassendi im 17. Jahrhundert erneuert wurde und über Gassendi hinaus weit verbreitet war. Sie ist als doxographisches Detail und als Kuriosität stehengeblieben. Erst Karl Marx hat in seiner Doktordissertation Epikur ob dieser Lehre überschwenglich gefeiert und versucht, ihr eine grundsätzliche und zugleich für das moderne Bewußtsein aktuelle Bedeutung zu verleihen, wenn er ihren Sinn

angibt, indem er sagt: „Dem Determinismus wird so ausgebeugt, indem der Zufall, die Notwendigkeit (es müßte eigentlich heißen: der Notwendigkeit wird so ausgebeugt), indem die Willkür zum Gesetz erhoben wird“.¹

In diesem Zusammenhang entwirft Marx, in der Hegelschen Sprache noch ganz befangen, eine Metaphysik der geraden Linie und des physischen Punktes (Atoms) und parallelisiert die gerade Linie mit dem bloßen Sein, dem Unmittelbaren, der Räumlichkeit und der Ausdehnung und das punktuelle Atom mit dem Fürsichsein. Das Ausbeugen des Atoms von der geraden Linie wird als der sinnliche Ausdruck der Tatsache verstanden, daß sich das absolute Fürsichsein gegen die Räumlichkeit, gegen das Unmittelbare und somit auch gegen das Dasein in sich verschließt: „Die *declinatio atomorum a via recta* ist eine der tiefsten, im innersten Vorgang der epikureischen Philosophie begründete Konsequenz... Die gerade Linie, die einfache Richtung, ist Aufheben des unmittelbaren Fürsichseins, des Punktes, sie ist der aufgehobene Punkt. Die gerade Linie ist das Anderssein des Punktes. Das Atom, das punktuelle, welches das Anderssein aus sich ausschließt, absolutes unmittelbares Fürsichsein ist, schließt also die einfache Richtung aus, die gerade Linie, es beugt von ihr aus. Es weist nach, daß seine Natur nicht die Räumlichkeit, sondern das Fürsichsein ist. Das Gesetz, dem es folgt, ist ein anderes als das der Räumlichkeit. ... Das Atom ist gleichgültig gegen die Breite des Daseins ... es ist gerade im Unterschiede zum Dasein, es verschließt sich in sich gegen dasselbe, d. h. sinnlich ausgedrückt: es beugt aus von der geraden Linie.“²

Selbst vor dem durch die neuzeitliche Naturwissenschaft und die Neubelebung der atomistischen Theorien mitbestimmten Zeitalter ist der Gedanke des Zufalls im epikureischen Sinne, d. h. des völlig grundlosen Geschehens, auf Ablehnung gestoßen. Cicero führt richtig in der Schrift „*De fato*“ die Annahme eines solchen Zufalls auf die stillschweigende Annahme der Entstehung aus dem Nichts zurück, denn das völlig grundlose Geschehen ist dadurch gekennzeichnet, daß weder eine bewirkende Ursache, noch ein auslösender Anlaß, noch eine strebende Kraft als in dem zufällig und plötzlich stattfindenden Ereignis kulminierende Vorstufen angesetzt werden, woraus sich ergibt, daß der Zufall (*casus*) mit dem

¹ Karl Marx, *Texte zu Methode und Praxis I*, Jugendschriften 1835—1841, Hamburg 1966, S. 101.

² a. a. O., S. 100.

absolut Plötzlichen und dieses mit dem Entstehen aus dem Nichts, in der Terminologie der christlichen Dogmatik gesprochen: mit der *creatio ex nihilo* gleichzusetzen ist. Und ein solches Entstehen kann, wie Cicero hinzufügt, keinesfalls von den Physikern (gemeint sind die Naturphilosophen und in der Verlängerung die naturphilosophisch orientierten Philosophen und alle Menschen überhaupt, die die Intelligibilität, die Erkennbarkeit des Seienden behaupten und beweisen) theoretisch akzeptiert werden.

Ciceros Kritik an Epikurs Theorem von der Abweichung der Atome vom geraden Weg wird vom jungen Marx mit Hohn bedacht; „Cicero hat gut darüber lachen“ schreibt dieser in den Vorarbeiten zu seiner Dissertation, „ihm ist die Philosophie ein so fremdes Ding, wie der Präsident der nordamerikanischen Freistaaten“³. In der Dissertation selbst bringt Marx eine Argumentation, durch die er die Kritik Ciceros zu entkräften trachtet, die aber daran krankt, daß sie ein binnenweltliches Geschehen (= Atom plus Deklination) als *ultima ratio rerum*, als (ursachlose) Ursache von Allem ansetzt; Marx schreibt hier: „Ferner tadelt Cicero⁴ und, nach Plutarch, mehrere Alten⁵, daß die Deklination des Atoms *ohne Ursache* geschehe; und etwas Schmählicheres, sagt Cicero, kann einem Physiker nicht passieren⁶. Allein erstens würde eine physische Ursache, wie sie Cicero will, die Deklination des Atoms in die Reihe des Determinismus zurückwerfen, aus dem sie gerade erheben soll. Dann aber ist das Atom noch gar nicht vollendet, ehe es in die Bestimmung der Deklination gesetzt ist. Nach der Ursache dieser Bestimmung fragen heißt also, nach der Ursache fragen, die das Atom zum Prinzip macht, — eine Frage, die offenbar für den sinnlos ist, dem das Atom Ursache von Allem, also selbst ohne Ursache ist.“⁷

Zur Vergegenwärtigung der Bedeutsamkeit, die trotz dieser leichtfertigen Bemerkung des hegelianischen jungen Marx der ciceronischen Kritik an Epikur zukommt, zitieren wir zunächst ihr zentrales Stück wörtlich. „Obwohl dem nun so ist“, schreibt Cicero, indem er an die vorher referierten Argumente gegen die fatalistische Unabänderlichkeit der Weltbegebenheiten anknüpft, „besteht kein Grund, es wie Epikur zu

³ a. a. O., S. 100.

⁴ Cicero, *De fato*, X, 22.

⁵ Plutarch, *de an. procr.* 1015 C.

⁶ Cicero, *De finibus bonorum et malorum* I, VI 19.

⁶ Cicero, a. a. O. I, VI 19.

⁷ a. a. O., S. 150.

machen: Aus Furcht vor dem Fatum bei den Atomen Hilfe zu suchen, sie obendrein noch aus ihrer Bahn springen zu lassen und so gleichzeitig zwei unauflösbare Schwierigkeiten auf sich zu nehmen, nämlich: erstens, daß etwas ohne Ursache geschieht, woraus sich ergeben wird, daß etwas aus dem Nichts entsteht — eine Aussicht, die weder er selbst, geschweige denn ein Physiker vertreten kann; und“, wie Cicero anschließend sagt, um die zweite Schwierigkeit anzuführen, die aber eigentlich nichts Zweites, sondern nur die Konkretisierung der Irrationalität des grundlosen Geschehens ist, „zweitens, daß beim Fall durch den leeren Raum sich von zwei Atomen das eine in gerader Linie bewegt, das andere aber seine Bahn verläßt.“⁸

Nach der Formulierung dieser von außen herangetragenem Kritik geht Cicero in dem zweiten Teil der Erörterung des epikureischen Zufallsbegriffs dazu über, Epikurs Lehre immanent zu kritisieren. In der Diskussion zwischen den philosophischen Schulen, vornehmlich in der Auseinandersetzung mit dem durch Diodor aufgeworfenen Problem des Verhältnisses der Möglichkeit zur Wirklichkeit, kurz als die Frage *Peri dynaton* berühmt geworden, wurde die streng fatalistische Auffassung von der unabänderlichen Notwendigkeit allen Geschehens als mit der Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch und den ihn begleitenden Satz vom ausgeschlossenen Dritten gekoppelt angesehen, wie auch aus dem uns ebenfalls durch Cicero überlieferten Gedankengang der „faulen Überlegung“, des mit *ignava ratio* ins Lateinische, mit „faule Regel“ durch Leibniz, mit „faule Vernunft“ durch Kant ins Deutsche übersetzten *argos logos* hervorgeht.

Die Bejahung des Gegensatzes zu dem absolut Notwendigen, nämlich der Kontingenz, der Freiheit und schließlich des im Sinne des grundlosen Geschehens verstandenen Zufalls ging demzufolge mit der Verneinung des Satzes vom Widerspruch und der (in der Hegelschen und Nachhegelschen Dialektik wieder aktuell gewordenen) Ablehnung der Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten einher. In Epikurs Lehre wurde bezeichnenderweise nicht nur die These von der völlig grundlosen, rein zufälligen *declinatio atomorum* aufgestellt, sondern auch der Satz vom Widerspruch massiv bestritten. Auf diesen Aspekt der Lehre bezieht sich nun Cicero, wenn er in seiner immanenten Kritik die Bemerkung macht, daß es Epikur möglich gewesen wäre, einzuräumen, daß jede Aussage entweder wahr oder falsch ist, und, wie man in Gedanken ergänzen muß,

⁸ Cicero, *De fato*, X 18.

daß ein völlig grundloses Geschehen nirgends angetroffen wird, sogar genau besehen, für den an dem Satz vom Widerspruch orientierten menschlichen Verstand völlig undenkbar ist, ohne deshalb fürchten zu müssen, daß damit alles sich gemäß einem Fatum ereigne.

Leibniz geht sogar noch einen Schritt weiter und behauptet, daß Epikur sich bereits selber durch eine *reductio ad absurdum* widerlegt hat, als er gezeigt hat, daß die These, gemäß welcher die zukünftigen Ereignisse (*futura contingentia*) weder hinsichtlich ihres Eintreffens noch ihres Nichteintreffens festgelegt sind und somit die Verwirklichung einer dieser beiden Möglichkeiten als reiner Zufall im Sinne des völlig grundlosen Geschehens aufgefaßt werden muß, logisch notwendig zur Aufgabe des größten der Vernunftprinzipien führt, nämlich des Grundsatzes, nach welchem jede Aussage entweder wahr oder falsch ist. Chrysipp könnte sich nach Leibnizens Ansicht die Mühe ersparen, den Satz vom Widerspruch zu beweisen⁹.

Die Behauptung, daß die Akzeptierung des Satzes vom Widerspruch mit der Abwehr der Lehre von der Herrschaft eines alle Begebenheiten absolut festlegenden Fatums vereinbar ist, stützt Cicero durch die Einführung einer neuen Unterscheidung, nämlich zwischen zufällig vorausgegangenen Ursachen (*causae fortuito antegresse*) und eine in dem eigenen Wesen begründete Wirksamkeit in sich tragenden Ursachen (*causae cohibentes in se efficientiam naturalem*). Diese, und nur diese, können als Ursachen gelten, die ein Ereignis oder einen Zustand mit fataler und absoluter Notwendigkeit festlegen und seit Anbeginn am Werke sind. Eine Begebenheit jedoch, die etwa der durch den Satz „Karneades steigt

⁹ „La question de la possibilité des choses qui n'arrivent point, a déjà été examinée par les anciens. Il paraît qu'Epicure, pour conserver la liberté et pour éviter une nécessité absolue, a soutenu après Aristote que les futurs contingents n'étaient point capables d'une vérité déterminée. Car s'il était vrai hier que j'écrirais aujourd'hui, il ne pouvait donc point manquer d'arriver: il était déjà nécessaire; et, par la même raison, il l'était de toute éternité. Ainsi tout ce qui arrive est nécessaire, et il est impossible qu'il en puisse aller autrement. Mais cela n'étant point, il s'ensuivrait, selon lui, que les futures contingents n'ont point de vérité déterminée. Pour soutenir ce sentiment, Epicure se laissa aller à nier le premier et le plus grand principe des vérités de raison; il niait que toute énonciation fût ou vraie ou fausse. Car voici comment on le poussait à bout: Vous niez qu'il fût vrai hier que j'écrirais aujourd'hui, il était donc faux. Le bonhomme, ne pouvant admettre cette conclusion, fut obligé de dire qu'il n'était ni vrai ni faux. Après cela, il n'a point besoin d'être réfuté; et Chrysippe se pouvait dispenser de la peine qu'il prenait de confirmer le grand principe des contradictoires“: Theod. § 169.

zur Akademie hinab“ angezeigten entspricht, oder in ähnlicher Weise zur Zukunft gehört, wie die durch folgende Formulierung angegebene: „Epikur wird im 73. Lebensjahr und unter dem Archontat des Pytharatos sterben“, unterliegen nicht den „fatalen Ursachen“, obwohl sie nicht völlig grundlos sind, da sich sinnvoller- und berechtigterweise zufällig vorausgegangene Ursachen anführen lassen.

Der eben wiedergegebene, die immanente Kritik Ciceros an Epikur ausmachende Gedankengang läuft auf die These hinaus, daß das Geschehen nicht durchgängig von jeweils einer einzigen Ursache abhängt, da die Begebenheiten in unserer Umwelt von jeweils zwei Gründen bestimmt werden, von denen der eine vorläufig als der auslösende Anlaß, oder in der ciceronischen Terminologie, als die *causa fortuito antegressa* definiert werden kann; und von denen der andere als der Grund, der die tatsächlich eingetretene Begebenheit in ihrer allgemeinen Gestalt wesensnotwendig (d. h. kraft der *necessitas naturae*) bedingt, aber erst durch das Zusammenwirken des auslösenden Anlasses in aktueller und bestimmter Weise hervorbringt, aufgefaßt werden kann. Zwischen Leibnizens Auffassung von der Kontingenz, dieser konsequentesten Form der rationalistischen Theorie der Kausalität und der rationalontologischen Grundlegung der Freiheit, auf der einen Seite, und Ciceros Unterscheidung zwischen zufällig vorausgegangenen Ursachen und Ursachen, deren Wirksamkeit eine wesensnotwendig verrichtete Wirksamkeit ist, besteht, wie wir noch genauer sehen werden, eine starke Affinität.

Leibniz nimmt allerdings bei der Aufstellung dieser Theorie ausdrücklich nur auf Chrysipp Bezug. Die Lehre des stoischen Philosophen und die Art und Weise, in welcher er die wechselseitige Abhängigkeit aller Dinge (*la connexion inévitable et éternelle de tous les événements*)¹⁰ und somit das Fatum mit der Verantwortlichkeit, der Rechtfertigung von Lob und Tadel und dem Imperativ, an sich selbst zu arbeiten, vereinigte, hatte Leibniz nicht direkt aus Ciceros Bericht in *De fato* (§ XVIII), sondern vermittelt durch den Artikel „Chrysipp“ des Bayleschen Wörterbuches und aus dem Erneuerer der stoischen Philosophie Justus Lipsius — der sich seinerseits auf Gellius' *Attische Nächte* (6. Buch, 2. Kap.) beruft — kennengelernt. Um der erwähnten Vereinigung willen führte Chrysipp die Unterscheidung zwischen Hauptursachen (*causes principales, causae principales et perfectae*) und mithelfenden Nebenursachen

¹⁰ Theod. § 332.

(causes accessoires, causae adiuvantes et proximae) ein: Die Ereignisse werden zwar durch vorausliegende Ursachen determiniert (omnia fiant causas antepositis), aber diese *causae antepositae*, die nicht in unserer Macht liegen, sind lediglich die mithelfenden, provozierenden und sollicitierenden Nebenursachen. Der willentliche Impuls (*adpetitus*) und der Entschluß des Willens stehen jedoch in unserer Macht (in *nostra potestate*), denn sie sind (auch) von den Hauptursachen abhängig, die zugleich das sind, was die Art und Weise determiniert, in der die vorausliegenden Nebenursachen das geistige Wesen und seinen *adpetitus* determinieren. Zur Veranschaulichung bringt Chrysipp eine Metapher. Er vergleicht den gefaßten Entschluß oder die Wollung des Begehrungsvermögens mit dem Rollen eines Zylinders. An die Unterscheidung zwischen in unserer Macht stehenden Hauptursachen und nicht in unserer Macht stehenden vorausliegenden Nebenursachen anknüpfend, kann er jetzt sagen: Die *volubilitas*, das heißt die Leichtigkeit des Zylinders, sich um die eigene Achse zu drehen und die Geschwindigkeit seines Rollens sind in der Hauptsache von ihm selbst abhängig; sie beruhen nämlich in erster Linie auf seiner eigenen Form und auf der Tatsache, auf der Frage, ob diese Form genau zylindrisch ist oder ob sie eine irgendwelche Verlangsamung mit sich bringende Krümmung aufweist; obgleich der Zylinder die Rollbewegung erst dann durchführt, wenn er von außen gestoßen wurde, wobei dieser Stoß als die Nebenursache anzusehen ist, von der das Rollen und seine Geschwindigkeit in zweiter Linie abhängig ist. Mit anderen Worten: Obzwar die Seele auf die Ermunterung und Sollizitierung der Gegenstände, auf die sich die Sinne beziehen, zum Verrichten der ihr eigentümlichen Bewegung angewiesen ist, so bleibt es doch wahr, daß die Art und Weise, in der sie den von außen kommenden Eindruck bzw. Anstoß und Stoß rezipiert, von ihrer eigenen Konstitution abhängt, auf die sie einen Einfluß ausüben kann¹¹. Die Ansicht Ciceros (zu der auch Bayle neigt), daß Chrysipp die dargestellte Vereinigung letzten Endes auf Kosten der Verantwortlichkeit des Menschen und zu Gunsten des absolut nötigen *Fatums* bewerkstelligt, teilt Leibniz nicht. Den Grund dieser Divergenz und die Berechtigung der Rehabilitierung Chrysipps durch Leibniz werden wir erst dann deutlich sehen können, wenn wir zuvor die Grundlagen der Leibnizschen Theorie im Einzelnen durchgesprochen haben.

Nach der Vergewärtigung der spätantiken Kritik, die an dem epikureischen Zufallsbegriff mit Hilfe von sowohl das Ursachlose als

¹¹ Cf. Theod. § 332.

auch die Negierung von Verantwortlichkeit und Freiheit zurückweisenden Begriffen aus der alten Stoa geübt wurde, und die im Grunde unwiderlegt geblieben ist, muß der Versuch, durch die Einführung des Zufalls in das natürliche Geschehen die Freiheit zu retten und zu einer einheitlichen Theorie von Welt und Mensch zu gelangen, trotz der neuen Aktualität, die dieser Versuch durch die — übrigens umstrittene — indeterministische Deutung der Quantenmechanik im Rahmen der neueren Forschungen in der Mikrophysik gefunden hat, für alle Zukunft als gescheitert gelten. Von den zwei ersten Lösungsversuchen, die übrigbleiben, befriedigt das dualistische Modell, das in der Kantschen Philosophie seine klassische Ausprägung gefunden hat, das heutige Bewußtsein nicht mehr. Weder die Abstempelung des dualistischen Modells als „offizielle Lehre der bürgerlichen Universitäten“ ist jedoch gerechtfertigt, noch waren die Versuche, Variationen an diesem Modell anzubringen, völlig sinnlos, wie entgegen der Meinung Garaudys gesagt werden muß. Garaudy behauptet nämlich: „Die Natur ist Gesetzmäßigkeiten und einem strengen Determinismus unterworfen; das schließt jedoch nicht die Freiheit des Geistes aus, denn wenn es eine Ordnung in der Welt gibt, so ist es der Geist, der sie geschaffen hat. So ist ‚von innen‘, von der Seite des Geistes her gesehen, die Welt das Werk der Freiheit; und ‚von außen‘, vom Standpunkt der wissenschaftlichen Erfahrung aus, ist die Welt einem strengen Determinismus unterworfen. Seit Kant ist diese Auffassung die offizielle Lehre der bürgerlichen Universitäten. Nach Kant haben Zwerge immer neue Variationen zu diesem einzigen Thema abgehandelt. Wenn die bürgerlichen Philosophiehistoriker diesen Zwergen einige Wichtigkeit beilegen konnten, so kommt das daher, daß sie den großen Stil in der Philosophie nicht kannten. . . . Kant hat die Illusion einer Überwindung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, Mechanismus und Idealismus, Materie und Geist, Kausalität und Freiheit geschaffen.“¹² Das heutige Bewußtsein verspürt in erster Linie das Bedürfnis, zum mindesten in Ansätzen, echte theoretische Synthesen, Zusammenfassungen, Integrationen und Weltformeln auszuarbeiten, bei welcher Bemühung es freilich den reichen Bestand an Texten, Begriffen und Theoremen, die die bisherige Philosophiegeschichte angehäuft hat, sichten und auswerten muß. Gleichzeitig macht es die Erfahrung, daß diese neuen Festlegungen des allen Gemeinsamen, sofern sie sich bewähren (und sie bewähren sich dann, wenn sie kohärent sind

¹² Roger Garaudy, *Die Freiheit als philosophische und historische Kategorie*, Berlin 1969, S. 161, Originaltitel: *La liberté*, 1955.

und wenn sie dank der Plausibilität und Nachvollziehbarkeit mit dem bon sens — nicht unbedingt mit dem common sense — und den Einsichten der Einzelwissenschaften verbunden bleiben), bei der Sichtung des überlieferten Materials, zu dem selbst die gediegensten Schöpfungen der menschlichen Erfindungsgabe und die größten Autoritäten vergangener Zeiten hinzugezählt werden müssen, Hilfe zu leisten vermögen. Wegen der dominierenden Ausrichtung auf das Gemeinsame und Allgemeine, wenn auch vorwiegend auf das Extrakt-Allgemeine, dessen Verwandtschaft mit dem Naturgesetz größer ist als die mit dem formal-logischen Gattungsbegriff, wenden sich die heute Philosophierenden bei ihrer Argumentation von der Berufung auf das Gefühl der Freiheit, mag dieses eine noch so evidente und unmittelbare Gegebenheit des Bewußtseins sein, ab, während in der geistigen Situation, die von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis etwa zu der Mitte des 20. herrschte, der Rückgriff auf unmittelbare Gegebenheiten des Bewußtseins, wie aus den Ausführungen unter sich sehr verschiedener Autoren (z. B. John Stewart Mills, Henri Bergsons und Karl Kautskys) über den Begriff der Freiheit ersichtlich ist, als zulässig, völlig legitim und überzeugend galt. Die philosophischen Bemühungen unserer Zeit können infolgedessen nicht umhin, die an zweiter Stelle genannte Lösung anzusteuern und sich auf diese Weise der rationalen Freiheitstheorie, die zugleich die Freiheitstheorie des Zeitalters des Rationalismus, das heißt des 17. Jahrhunderts ist, zu nähern.

Von dieser Tendenz zeugen zeitgenössische Denkversuche, die den verschiedensten Schulen und Strömungen angehören. Die Koppelung des Freiheitsproblems mit dem Wahrheitsproblem durch Heidegger (s. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, vgl. dazu die Kritik, die E. Tugendhat in „Das Wahrheitsproblem bei Husserl und Heidegger“ an dieser Verbindung geübt hat), Nicolai Hartmanns Anspruch, die Freiheit ohne Indeterminismus, ja umgekehrt: als ein Plus an Determination dargestellt zu haben¹³, Sartres Lehre von der „Faktizität“ der Freiheit, aus der die Worte „Nous sommes une liberté qui choisit mais nous ne choisissons pas d'être libres: nous sommes condamnés à la liberté ... jettés à la liberté ou, comme dit Heidegger, „délaisés““¹⁴ von der allgemeinen Bildung rezipiert wurden, die marxistische Formel von der Freiheit, die nichts anderes als die Einsicht der Notwendigkeit sei, weisen in eine und dieselbe Richtung. Die eben zitierte marxistische Formel ist übrigens, wie

¹³ S. z. B. Hartmann, Neue Wege der Ontologie, S. 101.

¹⁴ Sartre, L'être et le néant, S. 564 f.

hier noch hinzugefügt werden muß, von Hegels Satz „Blind ist die Notwendigkeit nur, insofern dieselbe nicht begriffen wird“ inspiriert. Dies geht aus folgender Stelle in Friedrich Engels „Anti-Dühring“ hervor: „Hegel war der erste, der das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit richtig darstellte. Für ihn ist die Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit. ‚Blind ist die Notwendigkeit nur, insofern dieselbe nicht begriffen wird‘. Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen. Es gilt dies mit Beziehung sowohl auf die Gesetze der äußern Natur, wie auf diejenigen, welche das körperliche und geistige Dasein des Menschen selbst regeln — zwei Klassen von Gesetzen, die wir höchstens in der Vorstellung, nicht aber in der Wirklichkeit voneinander trennen können. Freiheit des Willens heißt daher nichts andres als die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können. Je freier also das Urteil eines Menschen in Beziehung auf einen bestimmten Fragepunkt ist, mit desto größerer Notwendigkeit wird der Inhalt dieses Urteils bestimmt sein.“¹⁵

Am deutlichsten zeigt sich das Streben nach der erneuten, auf dem Boden der marxistischen Philosophie stattfindenden Durchdenkung der Zusammengehörigkeit von Notwendigkeit und Freiheit, oder wie man auch — allerdings irreführend und den Weg zur Klärung verbauend — formuliert: von Determinismus und Indeterminismus, in der Frage, die in der die Revision des Marxismus postulierenden Zeitschrift „Praxis“ gestellt wird, in welcher folgende Sätze zu lesen sind: „Wir haben auch das Problem von Determinismus und Freiheit in Angriff genommen. Aber da sind wir ebenfalls nicht weitergediehen. Es heißt, dem Marxismus entspreche weder ein absoluter, rigoroser Determinismus noch ein totaler Indeterminismus, sondern ein relativer Determinismus. Doch was heißt das konkret, philosophisch gesprochen? Was heißt das, allgemein theoretisch gesprochen und im Hinblick auf die Gesellschaftsgeschichte und die Politik?“¹⁶ Die im Bereich des Marxismus aufgestellten Postulate und Desiderate für die Erarbeitung einer genaueren, konkreten Formulierung der Freiheitstheorie sind jedoch nicht die einzigen Symptome des heutigen Bedürfnisses, mögen sie auch den status quaestionis am besten durchschauen und den Hiatus zwischen (von dem Gesichtspunkt der historischen

¹⁵ Zitiert in: Garaudy, a. a. O., S. 170.

¹⁶ Praxis, Internationale Ausgabe, Zagreb Nr. 4, 1967.

Zeit aus gesehen) zeitloser Ontologie und reflektierter Praxis am wenigsten dulden können.

Die Verbindung von Freiheit und Notwendigkeit, die das zentrale Anliegen der überall Gründe und vorbereitende, das Spätere ankündigende Stufen annehmenden rationalen Theorie überhaupt, daher auch der rationalen Theorie der Freiheit ist, hat zwei Aspekte. Da aber diese zwei Aspekte sich zueinander wie der Teil zum Ganzen verhalten, handelt es sich streng genommen nicht um zwei, sondern nur um einen. Der erste Aspekt betrifft die punktuell betrachtete freie Entscheidung, die von dem ihr vorausgegangenem Geschehensverlauf isoliert wird, um auf ihre Struktur hin untersucht zu werden. Der zweite Aspekt betrifft die Genese der Freiheit. Er ergibt sich, wenn die Frage nach dem Woher, nach dem Ursprung der (hier als Ganzes aufgefaßten) freien Entscheidung gestellt wird. Zu dem ersten Aspekt gehört der Begriff der Autonomie. Und nur auf Grund der Abtrennung dieses ersten, die Autonomie thematisierenden Aspektes kann N. Hartmann sagen: „Kant war es, der hier als Erster einen neuen Weg beschriftet, indem er die Freiheit ohne Indeterminismus zu fassen suchte“, um erläuternd hinzuzufügen: „Er (Kant) führte dazu einen neuen Freiheitsbegriff ein, den er als das Einsetzen einer positiven Bestimmung höherer Ordnung definierte.“¹⁷

Der zweite Aspekt läßt von sich aus zwei Modifikationen zu, von denen die eine durch Sartres Begriff der Faktizität der Freiheit angedeutet wird; die zweite und maßgebende erweist sich bei näherem Zusehen als die den ersten Aspekt enthaltende Modifikation des zweiten Aspektes. Die erste Modifikation nämlich besagt: Die Freiheit kommt aus dem Nichts, wobei dieses im Sinne des Anderen zu der Freiheit, d. h. des Gegenteils der Freiheit, das man Notwendigkeit nennt, verstanden wird; und zwar kommt sie daraus nur plötzlich, nur sprunghaft, nur diskontinuierlich, auf eine nicht nachvollziehbare Weise und somit zufällig. Nach der zweiten Modifikation entsteht die Freiheit aus dem im eben definierten Sinn verstandenen Nichts stetig, graduell, nachvollziehbar, wenigstens streckenweise. Während wir es in dem ersten Fall mit einem Entstehungsvorgang zu tun haben, der wegen seiner Plötzlichkeit und Unvermitteltheit als strukturell gleich mit der *creatio ex nihilo* angesprochen werden kann, liegt in dem zweiten Fall eine Entstehung aus dem jeweils relativen Nichts vor, wobei die Relativität nicht nur als Relationalität

¹⁷ N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, S. 101.

verstanden wird, sondern auch und in erster Linie als Gradualität, und diese als das Durchlaufen von Intensitätsgraden, die ein unräumliches und unzeitliches Kontinuum von Qualitäten bilden. Aus dem eben Gesagten geht allerdings hervor, daß die Entstehung aus dem relativen Nichts, für die man auch den Terminus „Entwicklung“ geprägt hat, sich in gewissem Sinne mit der Entstehung aus sich selbst, die in dem spinozischen Gedanken der *causa sui* anklingt, trifft. Denn die jeweils niedrigere Stufe, die beim Durchlaufen der Intensitätsgrade (immer wieder) verlassen wird, nimmt eine Mittelstellung ein und trägt einen Januskopf, der es gestattet, das Geringere (in unserem Fall den geringeren Grad der Freiheit bzw. die von der Freiheit weniger durchsetzte Notwendigkeit) einmal als das — relative — Nichts zum Höheren, zum anderen als die Vorform des resultierenden Höheren, das heißt als das Resultat selbst anzusehen, das sich in einer Phase befindet, in der es noch nicht zu sich selbst gekommen und noch nicht bei sich selbst ist.

Nach der Angabe des Unterschiedes zwischen den oben erwähnten zwei Modifikationen des zweiten Aspekts der Verbindung von Freiheit und Notwendigkeit, und nach der Explikation der zweiten Modifikation muß auch die Gemeinsamkeit genannt werden. Das Gemeinsame in ihnen ist die Auffassung der Freiheit als Resultat, ihre Einordnung in einen Prozeß, der zu ihr hinführt und wodurch sie zu einer historischen Kategorie wird; der Unterschied beschränkt sich auf die Art und Weise, in der das Auftauchen des als kategoriales *Novum* sich präsentierenden Resultats jeweils erklärt wird, genauer gesprochen auf die Tatsache, daß in der zweiten Modifikation versucht wird (wir werden noch sehen: wie) jenes Auftauchen zu erklären, zumindest zu verstehen, während in der ersten Modifikation dieser Versuch gar nicht unternommen wird und nicht einmal als mögliche Aufgabe anvisiert wird, was auch zur Folge hat, daß sich die Sartresche Lehre von der Faktizität der Freiheit weder ihre eigene philosophische Intention durchsichtig machen, noch ihre wichtige, mit dieser Intention inhaltlich zusammenfallende ontologische Implikation auf den Begriff bringen kann.

Im Hinblick auf das, was wir die zweite Modifikation genannt haben, ist jedoch hier noch anzumerken, daß für die rationale Theorie, die das spontane Entstehen aus sich selbst zu begreifen sucht, ein Entstehen rein durch sich selbst aus dem Nichts ebenso unannehmbar wäre, wie auch die Hervorbringung von Etwas aus dem reinen Nichts durch einen binnenweltlichen oder einen außer- und überweltlichen Verstand und das im

Sinne des völlig ursachlosen Geschehens verstandene zufällige Entstehen, das, wie Cicero richtig bemerkt, die Naturphilosophen immer bestreiten würden. Bei genauerem Zusehen zeigt es sich übrigens, daß die eben genannten drei Weisen des Entstehens, die insgesamt von der rationalen Theorie zurückzuweisen sind, drei nur scheinbar selbständige Existenzformen der irrationalen Theorie des Werdens sind, das heißt, daß die Ausdrücke „Entstehen rein aus sich selbst“, „Entstehen aus dem reinen Nichts“ und (im Sinne des völlig ursachlosen Geschehens verstandenes) „zufälliges Entstehen“ hinsichtlich ihres Bedeutungsgehaltes identisch sind und daher gleichgesetzt und insgesamt von der rationalen Theorie des Werdens abgelehnt werden müssen.

Die direkte und eindeutige Gleichsetzung der drei Fassungen des zugrundeliegenden einzigen Bedeutungsgehaltes bzw. die Zurückführung des rein zufälligen Entstehens und des reinen Entstehens aus sich selbst auf einen Gedanken, der beiden gemeinsam zugrundeliegt, nämlich auf das Entstehen aus dem reinen Nichts, und die gleichzeitige Zurückweisung aller drei findet man im § 320 der Theodizee von Leibniz. In diesem Paragraphen kritisiert Leibniz die Annahme eines völlig grundlosen Ereignisses, indem er an einem falschen, von Schülern des Duns Scotus und des Theologen des Jesuitenordens Molina¹⁸ aufgestellten Freiheitsbegriff Kritik übt. Nach diesem Begriff, den wir noch ausführlicher zu behandeln haben werden, besteht die freie Entscheidung in der vagen absoluten oder völligen Indifferenz, das heißt in der reinen Unbestimmtheit, so daß die freie Entscheidung und Tat ein völlig grundloses Geschehen darstellt; ein Geschehen, das wegen des Ausbleibens von jedweden bestimmenden Ursachen, Gründen, Motivationen und vorbereitenden Stufen mit dem rein zufälligen Geschehen sich deckt.

Leibniz eröffnet seine Argumentation, indem er darauf hinweist, daß die Behauptung, eine Determination, das heißt hier die Festlegung eines Bestimmten durch Abhebung von dem es Umgebenden (inhaltlich gesehen: das Sichereignen des Entschlusses, diese Tat zu vollbringen und nicht die andere, oder sie zu vollbringen und nicht sie nicht zu vollbringen bzw. umgekehrt) komme aus einer absolut unbestimmten, in diesem Augenblick das ganze menschliche Dasein durchwaltenden Indifferenz, oder aus einem absolut unbestimmten, nicht als vorbereitende Zwischenphase eigens hervorgerufenen Gleichgewichtszustand (*pleine indifference abso-*

¹⁸ Vgl. dazu Leibniz, Theod. § 330.

lument indéterminée) gleichbedeutend mit der Behauptung ist, daß jenes Ereignis, obgleich es ein in dem Kontext der Ereignisse dieser Welt und somit ein natürliches, natürlich entstandenes Ereignis ist, aus dem (reinen) Nichts kommt. Die Verfechter jener absoluten Indifferenz, fügt Leibniz erläuternd hinzu, nehmen an, daß Gott nicht als die bestimmende Ursache dieses Ereignisses angesehen werden kann, und zwar weder unmittelbar noch mittelbar, woraus sich ergibt, daß weder in der von Gott geschaffenen Seele, noch in dem geschaffenen Körper, noch in den geschaffenen Umständen die Wurzel oder Quelle des Ereignisses lokalisiert werden kann. Trotzdem taucht es auf und nimmt seinen Platz auf der Ebene der existierenden Dinge und Ereignisse ein; nach jener Theorie jedoch, die der Freiheit die absolute Indifferenz unterstellt, kommt es auf und nimmt seinen Platz ein, ohne daß der Täter selbst oder auch der Betrachter die Möglichkeit haben, irgendwelche Vorbereitungen, Vorstufen oder sich bis zu dem Vollzug selbst steigernde Neigungen dem Ereignis zu Grunde zu legen, sogar ohne daß ein Engel oder Gott selbst in der Lage wären, das Sichereignen des in dieser scotistisch-molinistischen Weise verstandenen freien Entschlusses plausibel zu machen und das Entstehen dieses Wirklichen nachvollziehbar darzustellen.

An dieser Stelle der Argumentation angekommen, gibt Leibniz seiner Kritik eine neue Wendung mit der Absicht, sie zu verschärfen. Wenn die scotistisch-molinistische Theorie richtig wäre, würde dieses Ereignis, sagt er, nicht nur ein Ereignis und somit ein Seiendes sein, das aus dem Nichts entsteht, sondern sogar ein Seiendes, das aus sich selbst aus dem Nichts entsteht, oder anders formuliert: ein Seiendes, welches entsteht, indem es sich selbst aus dem Nichts herausreißt. Die in Frage stehende Theorie mutet demnach dem denkenden Menschen einen doppelt harten Ausspruch zu: Erstens, das Entstehen aus dem Nichts, und zweitens, das Entstehen aus sich selbst (und zwar als Sichhervorbringen aus dem Nichts).

Nach dem Hinweis auf die Notwendigkeit, die Entstehung aus dem Nichts und die Entstehung rein aus sich selbst als zwei Aspekte eines und desselben Gedankens aufzufassen, zeigt Leibniz eine Parallele dazu in Epikurs Theorem von der rein zufälligen, völlig grundlosen Abweichung der Atome von der eine gerade Linie ausmachenden Bahn, auf der sie sich bislang bewegten: Er setzt, die spätscholastische absolute Indifferenz des Willens mit dem epikureischen Abbiegen der Atome parallelisierend (ähnlich wie Marx, nur daß bei Leibniz diese Parallele mit kritischer Ab-

sicht gezogen wird), den bereits gleichgesetzten beiden Gedankenaspekten einen dritten gleich, nämlich das rein zufällige Geschehen.

Die Lehre, die die Freiheit als absolute Indifferenz deutet, führe etwas ein, das ebenso lächerlich wie die Abweichung der Atome von Epikur sei, der behauptete, daß einer dieser kleinen Körper, sich auf einer Geraden bewegend, urplötzlich und ohne irgendeinen Grund seine bisherige Wegrichtung verläßt.

Er schließt diese Betrachtung mit der Bemerkung ab, daß zwischen der das Ausbleiben von bestimmenden Gründen annehmenden Theorie von der absoluten Indifferenz des Willens und der ebenfalls das Ausbleiben von bestimmenden Gründen annehmenden Theorie von der Abweichung der Atome, über die strukturelle Gleichheit hinaus, auf der Ebene der philosophischen Intention auch eine inhaltliche Gleichheit besteht, denn Epikur hat jenes Theorem von der *declinatio atomorum* in seine Lehre eingeführt, um einen kosmologischen Beleg für die menschliche Freiheit zu haben und auf diese Weise die Freiheit zu retten — um, wie wir jetzt ergänzen können, die vermeintlich in der absoluten Indifferenz bestehende Freiheit (die, wenn auch terminologisch noch nicht fixiert, als der gültige Freiheitsbegriff auch Epikur vorschwebte) zu retten¹⁹.

Als Gegenbegriff zu dem in dem § 320 der Theodizee erwähnten „Entstehen auf natürliche Weise aus dem Nichts“ muß man, wenn man die eben kommentierten Ausführungen Leibnizens von sich aus ergänzen will, das Entstehen auf unnatürliche Weise aus dem (reinen) Nichts ansetzen. Die Unnatürlichkeit der zweiten Entstehungsweise beruht auf ihrer Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit. Leibniz lokalisiert sie lediglich an dem ersten Anfang des Geschehens, analog zu der christlich verstandenen Schöpfung aus dem Nichts durch Gott, auf die er sowohl anlässlich der Darstellung seines arithmetischen Dualsystems als auch anlässlich seiner Deutung der chinesischen Philosophie und insbesondere Kosmogonie, in der nach Leibniz die Urmaterie (= Ki) als durch die Urform (= Li) Hervorgebrachtes konzipiert ist²⁰, eingeht. Wenn sich Leibniz auf dieses unnatürliche Entstehen aus dem Nichts bezieht, so handelt es sich jedoch, entgegen der Meinung von einigen Leibnizforschern²¹ stets um die formel-

¹⁹ S. Leibniz, Theod., § 320.

²⁰ Cf. Leibniz, Abhandlung über die chinesische Philosophie, §§ 18, 25 a. — Eine deutsche Übersetzung dieser Abhandlung ist in der Zeitschrift „Antaios“ (Bd. VIII, No 2, Juli 1966) enthalten.

²¹ Etwa von Jalabert: s. Jalabert, Le dieu de Leibniz, Paris 1960, insbes. das Kapitel „La création ex nihilo“, S. 187—189; Die These von Jalabert, daß die Schöpfung

haft zugespitzte Behauptung, daß alles nur aus dem eine unendlich mannigfaltige Stufung in sich bergenden relativen Nichts (durch sich selbst) entsteht. Bei dieser Zuspitzung und um dieser Zuspitzung willen verwandelte er das relative Nichts in das reine Nichts, weil der extrem aufgefaßte Gegensatz zum höchsten Seienden und die Polarität zwischen Sein und Nichts geeigneter ist, eine Formel abzugeben; zugleich extrapolierte er das Entwicklungsgesetz, das die Entstehung aus dem relativen Nichts durch sich selbst beherrscht und leitet, und, das extrapolierte Entwicklungsgesetz realisierend, hypostasierend und personifizierend, formulierte er die Entstehung aus dem relativen Nichts durch sich selbst in die Entstehung aus dem unpräzisiert gelassenen Nichts durch Gott um. Durch diese Umformulierung ergibt sich der Gedanke von dem Entstehen auf unnatürliche Weise aus dem Nichts, während bei der ersten Formulierung das Entstehen noch als Entstehen auf natürliche Weise aus dem Nichts thematisch war.

In dieser Weise verfahren, konnte Leibniz den Anschluß an die überlieferten Lehren der christlichen Dogmatik und Kirche gewinnen, ohne seine eigenen und eigentlichen Thesen aufgeben zu müssen und ohne eine klare Scheidungslinie zwischen einer esoterischen und einer exoterischen Lehre ziehen zu brauchen, da für ihn das Umformulierte transparent blieb und hinter der formelhaften Komprimierung das rational Gedachte ständig durchschimmerte.

Das Entstehen der Dinge aus dem relativen Nichts durch sich selbst — durch ihre „natürlichen Antriebe“²² — und das Entstehen aus dem

aus dem Nichts in dem Gottesbeweis impliziert ist, der sich auf die Kontingenz der Welt stützt (a. a. O., S. 188), und den Leibniz in den beiden ersten Absätzen der Abhandlung „De rerum originatione radicali“ entwickelt, kann nicht aufrechterhalten werden, weil „Kontingenz“ bei Leibniz, im Unterschied zu der Bedeutung von „Zufälligkeit“ bei Kant, nicht die Abkünftigkeit des Daseins und das Hervorgebrachtsein durch ein Äußeres und Fremdes bedeutet.

²² Leibniz findet in der chinesischen Philosophie die Lehre, daß alles aus den natürlichen Antrieben hervorgeht, die natürlichen Antriebe selbst aber aus dem Nichts hervorgebracht werden: „Man kann wohl sagen, ohne gegen die alte Lehre der Chinesen zu verstoßen, daß das LI durch die Vollkommenheit seiner Natur dahingebbracht wurde, unter mehreren Möglichkeiten die angemessenste zu wählen, und daß es auf diese Weise das KI, das heißt die Materie, hervorgebracht hat, und zwar mit solchen Anlagen, daß alles übrige von selbst daraus hervorging; etwa so wie Herr Descartes behauptet, das gegenwärtige Weltsystem sei infolge einer kleinen Zahl von erstgeschaffenen Voraussetzungen entstanden. So verdienen die Chinesen weit eher Lob als Tadel dafür, daß sie die Dinge durch ihre natürlichen Antriebe und eine prästabilierte Ordnung entstehen lassen“: Leibniz, Abhandlung über die chinesische Philosophie, a. a. O., S. 159.

unpräzisiert belassenen und mit dem reinen Nichts identifizierbaren Nichts durch Gott verhalten sich zueinander wie die — zuweilen der formalhaften Komprimierung dienende — mythologische Schale und der rationale Kern eines und desselben Gedankens. Die Verkleidung des rationalen Kerns mit der mythologischen Schale ist für das heutige philosophierende Bewußtsein, bei seinem Versuch, die Leibnizschen Gedanken nachzuvollziehen und zu prüfen, zweifellos ein großes Hindernis und Ärgernis. Trotzdem muß die Frage nach dem Grund, der Leibniz so oft veranlaßte, auf zwei Ebenen zu denken und zu reden, vorsichtig angegangen werden. Durch den Hinweis auf Leibnizens Konformismus, auf sein Bedürfnis, sich an die Dogmata der etablierten Mächte zu akkomodieren (wie etwa Georges Friedmann in seinem „Leibniz et Spinoza“ die Sache erklärt), ist sie nicht richtig, zum mindesten nicht erschöpfend beantwortet. Diese Antwort verkennt nämlich die Bemühungen von Leibniz, einen möglichst breiten und religiös, konfessionell und weltanschaulich nicht festgelegten Kreis von Gebildeten anzusprechen und zu beeinflussen, was ihn wieder dazu verpflichtete, auch hinsichtlich der sprachlichen Fixierung wendig, elastisch und flexibel zu sein — man könnte auch schillernd sagen, wenn man weniger wohlwollend eingestellt ist.

Das semantische Kontinuum der Bedeutungen, das durch derartige Umformulierungen im Ansatz hergestellt wird, hatte für Leibniz außerdem sowohl einen ästhetischen Reiz als auch eine sachliche, philosophische Relevanz, da es einen Beleg für die Leibnizsche These abgeben konnte, daß jeder Geist alles denkt (s. Couturat, *Opuscules*, S. 10), und daß alle Geister die Wahrheit denken und kennen, wenn auch von verschiedenen Blickpunkten (*points de vue*) aus und mit Gedanken, deren Deutlichkeitsgrad von Fall zu Fall sehr stark variieren kann. Das Bestreben von Leibniz, nicht nur in den Philosophemen der Vergangenheit, sondern auch in religiösen und onto-theologischen Dogmata und in Mythologemen eine verschüttete, verfremdete und unkenntlich gemachte Schicht der Wahrheit freizulegen, zeigt sich mit aller Deutlichkeit, wenn er in einem Brief an Joh. Gabr. v. Sparfvenfelt, Ober-Hofzeremonienmeister des Königs von Schweden, den Versuch unternimmt, den Mythos vom Kampf der Titanen und Giganten gegen die Götter als eine Reminiszenz an die Einfälle der Skythen und Kelten in Gebiete Asiens und Griechenlands zu deuten, die damals von (mit den Göttern identifizierten) Königen regiert wurden; in der Sage von dem gefesselten Prometheus bekunde sich die Abwehr dieser Völker durch Truppen, die entlang der Pforte zwischen dem Kas-

pischen und dem Schwarzen Meer aufgestellt waren („Je me suis toujours imaginé que les guerres des Titans et des Géants avec les Dieux ne signifient que les irruptions des Scythes ou Celles [wohl: Celtes] dans l'Asie ou dans la Grèce, gouvernées par les rois qu'on a appelé dieux depuis. Et Prométhée attaché au mont Caucase ne signifie peut-être que l'exclusion des peuples Scethiques par le moyen des troupes mises aux portes Caspiennes pour les garder“: Bodemann, Briefwechsel, S. 299).

Bestimmung des Standorts der vorliegenden Arbeit innerhalb der Leibnizrezeption und Leibnizforschung

Das philosophische System von Leibniz wurde seit jeher von den meisten Interpreten als ein System der nötigen Determination und des Fatalismus aufgefaßt, als ein System, in dem der Gedanke der Freiheit keinen Platz hat. Bereits die Zeitgenossen von Leibniz, der Berliner Hofprediger Jaquelot, der Benediktinerpater Lami, der Newtonschüler Clarke und der Skeptiker Bayle haben Einwände unter diesem Gesichtspunkt vorgebracht. Teils wurde grundsätzlich die Tatsache angezweifelt, daß Leibniz dem Phänomen des bei dem Vorgang der Wahl sich frei verhaltenden Willens gerecht wird; teils ist die Behauptung aufgestellt worden — dies trifft insbesondere auf die Kritik Bayles an Leibniz zu —, daß die auf Grund der Ansetzung von Graden des Freiseins stattfindende Identifizierung des höchsten Grades des Freiseins mit der Notwendigkeit, wenn auch einer besonders gearteten, nämlich der von Leibniz so genannten glücklichen Notwendigkeit (*nécessité heureuse*), dem Sinn des Wortes Freiheit zuwiderläuft. Leibniz hat sich mit den vorgebrachten Einwänden selbst auseinandergesetzt und seinen Standpunkt präzisiert.

Das System von Christian Wolff, in dem Leibnizens Gedanken, wenn auch umgebildet, fortlebten, ist in ähnlicher Weise kritisiert worden. Johann Joachim Lange, Professor der Theologie in Halle, verfaßte die *Causa Dei et religionis naturalis adversum atheismum et pseudophilosophiam veterum et recentiorum, inprimis Stoicam, Spinozianam et Wolfianam* (Halle, 1723), Stoiker, Spinozisten und Wolffianer als die Freiheit des menschlichen und göttlichen Willens und somit die Existenz eines persönlichen Gottes leugnende Atheisten zusammenfassend. Und in dem für den König von Preußen bestimmten Bedenken der theologischen Fakultät zu Tübingen über die Wolffsche Philosophie ist die Rede von den „vielen anstößigen propositiones“ in dieser neuen Philosophie, die „kein unparteiischer Leser leichtlich approbieren wird, obwohl nach vielem

Disputieren ein und andere besser als sie in ihrem nexu systematico und nach dem natürlichen Wortverstande lauten, nach der Hand sich erklärt, dadurch aber der Anstoß noch lange nicht gehoben worden“.

Zu diesen anstößigen Sätzen wird, unter anderem, die Lehre gerechnet, „Daß Gott diese Welt zu erschaffen moralisch sei necessitiert gewesen, so, daß er die Schöpfung derselben nicht habe unterlassen können“. In diesem Satz wird ausdrücklich auf den Leibnizschen Begriff der moralischen Notwendigkeit Bezug genommen, die eine Gestalt der hypothetischen (oder physischen) Notwendigkeit ist, einen eigenen Bereich ausmacht, der in der bereits erwähnten glücklichen Notwendigkeit gipfelt und auf ein Drittes gegenüber der metaphysisch notwendigen (oder fatal notwendigen) Folge und der völligen Unabhängigkeit hinweist.

Im 18. Jahrhundert ist von zwei verschiedenen Seiten das Fehlen des Gedankens der Freiheit in der Leibniz-Wolffschen Philosophie beanstandet worden. Die pietistischen Theologen in Halle trugen — unter der Führung von Buddäus und Lange — ihre Kritik vor, um der Sicherung der Lehrsätze der christlichen Theologie willen. Die Vertreter der Philosophie der Aufklärung, namentlich Voltaire, polemisierten gegen dieselbe Philosophie und gegen das angebliche Unterschlagen des Begriffs der Freiheit wegen der Sorge um die Bereitstellung der Bedingungen für die Mobilisierung des Menschen mittels der Steigerung seiner Bewußtheit und der Einsicht in die ihm gegebenen Möglichkeiten, Fähigkeiten, Potenzen. Der *Candide* ou de l'Optimisme, in dem Leibniz als Pangloss in der Person des alle Sprachen beherrschenden Jasagers persifliert wird, stellt den Zusammenhang zwischen dem in einem absoluten Sinn verstandenen Determinismus und dem Fatalismus, zwischen der theoteologisch interpretierten Lehre „Nichts geschieht ohne Grund“ und der tatenlosen Ergebenheit in das Schicksal heraus. Bereits vor dem Erdbeben von Lissabon, also zu der Zeit, in der Voltaire dem Optimismus von Pope — wenn auch nicht dem von Leibniz — noch nahestand, waren in dem Briefwechsel Voltaires mit Friedrich von Preußen die zwei Positionen bezogen und ins Feld geführt worden: Der die strenge Notwendigkeit behauptende, vertreten durch Friedrich, der mit Leibnizens und Wolffs Philosophie durch seinen Lehrer La Croze, Hofbibliothekar in Berlin und alten Bekannten und Briefpartner von Leibniz, vertraut gemacht worden war; und die die Möglichkeit und die — offene oder latente — Wirklichkeit der Freiheit des menschlichen Willens anerkennende, vertreten durch Voltaire.

Auch die meisten der späteren Interpreten der Leibnizschen Philosophie haben das Fehlen der Freiheit des Willens in dem System von Leibniz moniert. Moses Mendelssohn, der in seinem Streit mit Jacobi die Frage erörtert, ob der gemeinsame Freund Lessing ein Spinozist gewesen ist, und ob Lessings Ausspruch, Leibnizens Lehre sei eigentlich von der Spinozas nicht verschieden, eine Zurückführung Leibnizens auf Spinoza gestattet, ist die einzige nennenswerte Ausnahme, weil er zugleich den Punkt getroffen hat, der der Lehre von der absoluten Notwendigkeit bei Spinoza zugrundeliegt. Er weist nämlich auf die unausgearbeitete Gestalt des Gedankens der intensiven Größen, d. h. auf das Vorliegen der bloßen Vorform des richtig verstandenen und für die Exposition des Freiheitsgedankens unerläßlichen graduellen Unterschiedes hin.

Von Repräsentanten der philosophischen und philosophiegeschichtlichen Forschung wurde immer wieder die Meinung geäußert, das System von Leibniz sei im Grunde ein Spinozismus; in Diltheys Schrift „Leibniz und sein Zeitalter“ wird diese Identifizierung, wie wir in der „Einführung“ zeigen werden, unausdrücklich durchgeführt. Der Begriff der moralischen Notwendigkeit wurde dabei nicht als eine eigene Dimension andeutender Begriff aufgefaßt, eine Dimension, die jenseits von reiner Zufälligkeit wie auch von metaphysischer, fataler Notwendigkeit liegt, sondern als eine Determination besonderer Art, nämlich eine innere, d. h. eine solche, in der das Determinierende — ihrerseits ebenfalls determinierte — Ideen sind, allerdings Ideen wiederum besonderer Art, nämlich Ideen mit einem ethischen Gehalt, die man gewöhnlich auch Ideale nennt. Charakteristischerweise spricht Ludwig Stein in seinem immer noch wichtigen, wenn auch teilweise überholten (vor allem durch die neueren Forschungen von Georges Friedmann) Buch „Leibniz und Spinoza“ von einer Herabmilderung des starren, mechanischen Fatalismus zu einem ethischen Determinismus durch Leibniz. Er fügt hinzu: „Aber gerade diese von seinen Verehrern als philosophische Großtat gepriesene Abschwächung des Determinismus hat ihm bei den Gegnern seiner Lehre wenig Ruhm eingetragen und hat übrigens auch bei sonst wohlwollenden Beurteilern seines Systems nur geringen Anklang gefunden. War es doch vorwiegend diese Seite seines Systems, die ihm wie seinen Anhängern den Verdacht eines Plagiats an Spinoza von übelwollender Seite zugezogen und die auch besonnene Männer wie Jacobi und Lessing zu der Meinung veranlaßt hat, daß sich bei tieferer Betrachtung denn doch eine viel weitergehende Verwandtschaft mit dem Spinozismus bei Leibniz aufzeigen lasse

als diesem lieb war oder als er vielleicht selbst ahnen mochte.“²³ Mit dieser, von Stein erwähnten Unterstellung hängt ein Topos in einem Teil der Leibniz-Interpretation zusammen, nämlich die Meinung, Leibniz habe ein exoterisches und ein esoterisches System gehabt, wobei das esoterische auf den Nenner eines reinen spinozischen Determinismus — und in der Verlängerung Pantheismus — zu bringen sei. Als hervorragendste Vertreter dieser Auslegung können, außer Lessing und Jacobi, Schelling und Bertrand Russel angeführt werden. In der extremen These von der Diskrepanz zwischen einem exoterischen und einem esoterischen System ist die richtige Einsicht verborgen, daß Leibniz die Verfremdung der Resultate seiner logischen und ontologischen Gedankengänge durch eine theologisierende Begrifflichkeit liebte.

Für den von Stein erwähnten Umstand, daß auch bei sonst wohlwollender Beurteilung die von Stein so genannte Abschwächung des Determinismus nur wenig Anklang gefunden hat, können zwei exemplarische Fälle angeführt werden: Ludwig Feuerbachs und Ernst Cassirers Kritik an Leibnizens Freiheitstheorie. Feuerbach verfaßte eine „Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie“ (1837), die, wenn auch in popularisierter Form, die Leibnizschen Gedanken breiteren Kreisen bekannt machte, die noch Lenin gelesen und exzerpiert hat und die Lenin den Eindruck vermittelte, daß in Leibnizens Philosophie, wie Lenin formuliert, eine Dialektik eigener Art, und zwar eine sehr tiefe enthalten ist²⁴. In seinem geistreichen Leibniz-Buch stellt jedoch Feuerbach die Behauptung auf: Die zwischen Notwendigkeit und Zufälligkeit vermittelnde „moralische Notwendigkeit“ sei ein unbestimmter Begriff, im Grunde nur ein Kunstgriff, ein blinder Begriff ohne Vernunft, ein Mittel, die Risse zu vertuschen, die sich aus der Mischung der Philosophie mit der Theologie ergäben.

Auch Ernst Cassirer, der Verfasser des in der Leibniz-Forschung unentbehrlichen Buches über „Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen“ (1902) und Herausgeber einer Reihe von Leibniz-Schriften lehnt den Freiheitsbegriff von Leibniz ab. Nach Cassirers Ansicht, die übrigens durch seinen kantischen Standpunkt bedingt ist, ist Leibniz der irrigen Meinung gewesen, daß die sittliche Forderung der Freiheit sich gegen die (logisch-metaphysische) Notwendigkeit des reinen Begriffs richtet, während sie sich in Wahrheit gegen die kausale Notwen-

²³ Ludwig Stein, Leibniz und Spinoza, Berlin 1890, S. 246.

²⁴ W. I. Lenin, Werke, Bd. 38, S. 69.

digkeit des Geschehens richte, woraus sich nach Cassirer ergibt, daß die gesamte Unterscheidung zwischen absoluter und hypothetischer (und moralischer), zwischen mathematischer und teleologischer Notwendigkeit im Grunde auf eine Verkennung der Frage, auf eine „ignoratio elenchi“ hinausläuft. Indem sich aber Cassirer bewußt ist, daß eine solche Blindheit für den wirklich springenden Punkt des Problems Leibniz nicht zugemutet werden kann, fügt er hinzu: „Dem Logiker Leibniz wäre freilich ein derartiger Fehlschluß nicht begegnet, wenn nicht sein Freiheitsbegriff von Anfang an mit einer tiefen inneren Schwierigkeit belastet gewesen wäre, die hier, am Schlusse der philosophischen Gesamtentwicklung, nur in besonderer Schärfe hervortritt. Leibniz hatte das Postulat der Freiheit mit dem Postulat des durchgängigen gesetzlichen Zusammenhangs des Alls dadurch zu versöhnen gesucht, daß er alle äußere Determination des Ich in eine innere verwandelte.“²⁵ Cassirers abschließendes Urteil ist demzufolge negativ: „Die höchste logische und die höchste ethische Gewißheit sind also, trotz allen Versuchen Leibnizens, zuletzt nicht zur wahrhaften Versöhnung gelangt: die Vollendung der Logik hebt den Sinn und Inhalt des grundlegenden Postulats der Ethik auf.“²⁶

Angesichts der im Namen der Freiheit formulierten Kritiken muß zunächst betont werden, daß Leibniz in dem Jahrzehnt seiner entscheidenden philosophischen Entwicklung, nämlich zwischen seiner Rückkehr aus Paris (1676) und dem Verfassen des *Discours de métaphysique* und der Briefe an Arnauld (1686) gerade mit dem Versuch beschäftigt war, den spinozischen Gedanken der fatalen Notwendigkeit, die Gleichsetzung alles Wirklichen mit dem absolut Notwendigen zu überwinden und gerade für die Kontingenz und die Freiheit den Spielraum zu öffnen. Am bezeichnendsten für dieses Bestreben ist sein Brief an den Berliner Hofprediger Jablonsky vom 23. 1. 1700, in dem Leibniz von der Tatsache spricht, daß er erst vor wenigen Jahren die *rationes contingentiae*, also die Begründung der Kontingenz, sich richtig hat klarmachen können und daß er zuvor den Argumenten, die Hobbes und Spinoza für die absolute Notwendigkeit aller Dinge vorbrachten, nicht in befriedigender Weise kritisch begegnen konnte.

Was hat jedoch die unrichtige, den wiederholten Versicherungen von Leibniz zuwiderlaufende Interpretation veranlaßt, hervorgerufen, ge-

²⁵ Ernst Cassirer, *Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin 1922, S. 91.

²⁶ a. a. O., S. 91 f.

fördert? Es ist die Meinung, daß Leibniz nur die Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Determination kennt, zwischen einem materiellen Mechanismus bzw. einem materiellen mechanischen Automatismus, in dem alle Teile, die die Maschine betreiben, materiell und körperlich sind und zwischen dem Mechanismus einer Maschine, bei dem Vorstellungen und Ideen eingeschaltet sind, um den Betrieb aufrecht zu erhalten; Vorstellungen und Ideen, die von dem Bewußtsein nicht weniger absolut notwendig aufgestellt und dem Begehrungsvermögen präsentiert werden. In der eben dargelegten Weise versteht Kant Leibnizens Begriff der Freiheit, der nach Kant nur die komparative und psychologische Freiheit des Willens angibt, nicht aber die zugleich transzendente, absolute. Kants Polemik und Versuch, Leibnizens Freiheit auf die komparative Freiheit festzulegen, werden in der Kritik der praktischen Vernunft vorgetragen und zwar in der kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft, wo Kant also argumentiert: „Der Mensch wäre Marionette oder ein Vaucansonsches Automat²⁷ [ein *νευροσπαστον* hätte man früher gesagt], gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtsein würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewußtsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird [Kant meint eigentlich ‚wenn es — das Bewußtsein der eigenen Spontaneität — für Freiheit gehalten wird‘], bloße Täuschung wäre, indem sie nur komparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird, nämlich in der Hand des obersten Meisters aller Kunstwerke, der Gott oder Natur genannt werden kann.“²⁸

Mit dem Wort „denkender Automat“ verdeutscht Kant den Ausdruck „*automaton spirituale*“, den er Leibniz zuschreibt und den Leibniz zwar verwendet, indem er ihn von Spinoza übernimmt, zugleich jedoch

²⁷ A. von Vaucanson konstruierte und führte automatische Figuren vor: einen Klarinettenbläser, einen Flötenspieler, eine fressende Ente.

²⁸ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 181. — In ähnlichem Sinn wird Leibniz von M. Nourrisson in einer von der Académie des sciences morales et politiques preisgekrönten Schrift kritisiert. „Leibniz muß“, schreibt Nourrisson, „von einer merkwürdigen Illusion beherrscht und gleichsam von seinem eigenen System fasziniert gewesen sein, um nicht anzuerkennen, daß der Mensch, der ihm vorschwebte und den er einen ‚geistigen Automaten‘ zu nennen pflegte, dennoch kein freies Wesen war.“ M. Nourrisson, *La philosophie de Leibniz*, Paris 1860, S. 180; ouvrage couronné par l’institut.

seinen Sinn modifizierend und vertiefend, seiner Gepflogenheit gemäß, in der philosophischen und theologischen Literatur feststehende und bekannte Ausdrücke neu zu durchdenken und auf ein höheres Niveau hinaufzuheben — gleichsam in die alten Schläuche neuen Wein zu gießen. Sowohl Kant als auch Cassirer übersehen, an die Formulierung sich haltend, das von Leibniz eigentlich Gemeinte, d. h. die spontane Steigerung der Rezeptivität des Willens für das Gute auf dem Wege einer vielfachen Vermittlung, wobei, wie man mit Hegel sagen könnte, die Mannigfaltigen (in der Gestalt der Dualität: Verstand und Wille) regsam und lebendig gegeneinander werden und die Negativität erhalten, welche die innewohnende Pulsation der Selbstbewegung und Lebendigkeit ist²⁹. Kant kann daher, auf Grund der linearen ebenen Auffassung der Determination, die Behauptung aufstellen, daß der „denkende Automat“, den einen ersten Anstoß dem Naturgesetz der Kausalität, was Kant den Mechanismus der Natur nennt, verdankt, sich von dem rein materiellen mechanischen Automatismus nicht unterscheide, so daß bei der Auffassung des Menschen als Automaton spirituale dem Menschen im Grunde nicht mehr und nichts besseres als die Freiheit eines mechanischen, automatisch funktionierenden „Bratenwenders“ zugesprochen wird, also die Dignität einer Apparatur, die ohne Einmischung von außen ihre Bewegungen verrichtet, nachdem sie von einem in die Apparatur nicht eingehenden Konstrukteur aufgestellt wurde, und zwar einem solchen, der die Naturgesetze der Kausalität — und nur diese — bei ihrer Konstruktion berücksichtigen mußte. Kant sucht das Zurückschrauben des Leibnizschen Freiheitsbegriffes auf die bloße Spontaneität, d. h. den auf Vorstellungen angewiesenen Automatismus und letzten Endes auf den im weiten Sinne verstandenen Mechanismus der Natur zu rechtfertigen, indem er schreibt, daß man alle Notwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Gesetze der Kausalität den Mechanismus der Natur nennen kann, „ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirklich materielle Maschine sein müßten“. Kant erläutert: „Hier bei der Prägung des Ausdrucks Mechanismus der Natur und der bei dieser Prägung paradox scheinenden Ehe des Natürlichen mit dem Künstlichen wird nur auf die Notwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt, gesehen, man mag nun das Subjekt, in welchem dieser Ablauf geschieht, Automaton materiale, da das Menschenwesen durch

²⁹ Cf. Hegel, Wissenschaft der Logik, Leipzig, 1951, S. 61.

Materie, oder mit *Leibniz spirituale*, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die letztere (etwa die psychologische und komparative, nicht transzendente, d. i. absolute, zugleich) wäre, so würde sie im Grunde nichts besser als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet.“³⁰

In Leibnizens Bestimmung der Freiheit als *spontaneitas intelligentis*, das heißt als mit Einsicht und mit Selbstbewußtsein angereicherte Spontaneität kann, wie es zunächst scheint, ein Beleg für Kants Auslegung des Leibnizschen, von Spionza entliehenen Ausdrucks „*automaton spirituale*“ gefunden werden. Leibniz faßt aber die Koppelung von Spontaneität und Einsicht, die eine besondere Art der Spontaneität, nämlich die einsichtige Spontaneität und somit die Freiheit konstituiert, nicht nur in einem additiven Sinne auf, gleichsam als das Aufpropfen des Sichspiegels eines automatisch verlaufenden Geschehens im Bewußtsein auf dieses verlaufende Geschehen selbst. Nach Leibniz verändert sich vielmehr zugleich die innere Verfassung dieses Geschehens, wobei die Darstellung der Art und Weise, in der diese Veränderung gedacht werden muß, ebenso wie die Rehabilitierung Chrysis durch Leibniz, die Explikation der ontologischen Grundbegriffe voraussetzt.

Die Tatsache, daß es sich bei der zitierten Definition der Freiheit nicht um eine Überformung, nicht um eine Überlagerung der Schicht der Spontaneität mit der Schicht des Selbstbewußtseins, der Einsicht oder des Geistes handelt, sondern um eine näher zu explizierende Überhöhung der Spontaneität selbst, geht allerdings bereits aus den Worten hervor, die Leibniz an jene Definition anschließt: „*Itaque quod spontaneum est in bruto vel alia substantia intellectus experte, id in homine vel alia substantia intelligente altius assurgit et liberum appellatur.*“³¹ Das den Menschen Auszeichnende ist demnach grundsätzlich dasselbe, was auch dem Tier zukommt, aber dieses Identische als ein höher Emporgestiegenes, Weitergediehenes, auf einem höheren Grad seiner Selbst Stehendes. Nicht nur in die Freiheit denkt Leibniz eine Stufung, eine Gradation hinein, sondern die Freiheit selbst und als Ganzes genommen, inklusive aller ihrer immanenten Nuancierungen stellt den über der Spontaneität stehenden höheren Grad dar.

³⁰ Kant, Kr. d. pr. V., A 174.

³¹ GP VII, 108, die Hervorhebung ist von uns.

Ein Indiz für die Tatsache, wenn auch noch nicht ein deutlicher Nachweis, daß Leibniz in der Freiheit und Freiwilligkeit etwas qualitativ Neues gegenüber der bloßen Selbsttätigkeit oder Spontaneität annimmt, trotz der bis zu einem gewissen Punkt gehenden Verflüssigung des Unterschiedes der beiden Phänomene, ist die betonte Einführung der Verschiedenheit zwischen dem Spontanen und dem Freiwilligen im Rahmen der Abwehr der Einwände, die Bayle in dem Artikel „Rorarius“ seines philosophischen Wörterbuches gegen Leibniz vorgebracht hatte. Bayle hatte darin von der Unverträglichkeit der Spontaneität der Seele mit den Gefühlen des Schmerzes und mit allen unangenehmen Empfindungen überhaupt gesprochen, in der Meinung, daß, wenn man die Spontaneität der Seele voraussetzt, wie Leibniz es tut, das Aufkommen von unangenehmen Empfindungen unerklärlich und nicht nachvollziehbar wäre. Leibniz entgegnet: Diese Unverträglichkeit würde sicher bestehen, wenn selbsttätig (spontané) und freiwillig (volontaire) dasselbe wären. Alles Freiwillige ist zwar spontan (tout volontaire est spontané), aber nicht alles Spontane ist freiwillig. Es gibt nämlich spontane Handlungen, die ohne Wahl geschehen und die demzufolge keineswegs freiwillig sind. Das Aufkommen der Gefühle und Gedanken in der Seele, sogar der unangenehmen (gleichwohl nicht nur der unangenehmen), ist nach Leibniz spontan, aber nicht völlig unabhängig von anderen Begebenheiten und somit nicht absolut freiwillig; sie sind verkettet mit allen Gefühlen und Gedanken, die die Seele bislang gehabt hat und sind somit durch das Dagewesene bedingt und von ihm abhängig³².

Gerade das vermeintliche lediglich spontane Aufkommen der Gefühle und Gedanken, das nicht absolut freiwillige Sichbilden von Ideen und Vorstellungen im Verstand ist aber das, worauf sich die gesamte Interpretationsrichtung beruft, die Leibniz schließlich auf den Mechanismus der Natur (Kant) oder einen psychologischen Vitalismus Nietzschescher Prägung (Hans M. Wolff) festlegen will³³. Wenn jedoch Leibniz darauf

³² S. das Schreiben von Leibniz vom Juli 1698 an Basnage de Beauval, den Herausgeber der *Histoire des ouvrages des savants*, GP IV, 519.

³³ Hans M. Wolff, nach dem Leibnizens Psychologie auf dem Standpunkt eines radikalsten Vitalismus steht, so sehr sich Leibniz dagegen sträube, diesen Sachverhalt (offen) anzuerkennen (Hans M. Wolff, *Leibniz, Allbeseelung und Skepsis*, Bern und München 1961, S. 84), beruft sich dabei auf den § 17 von *Jenseits von Gut und Böse*, gemäß welchem nicht ich denke, sondern es denkt, da nach Nietzsche ein Gedanke kommt wenn „er“ will und nicht wenn „ich“ will — „so daß es eine Fälschung des Tatbestandes ist zu sagen: Das Subjekt ‚ich‘ ist die Bedingung des Prädikats ‚denke‘“ (Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 17).

hinweist, daß man weder die Macht hat „zu wollen, wie man will, oder auch nur zu urteilen, wie man will“³⁴, wenn er unfreiwillige Gedanken zugibt, die uns „teils von außen durch die Gegenstände, welche unsere Sinne treffen, teils von innen auf Grund der (oft unmerklichen) Eindrücke“ kommen, „welche von den früheren Perzeptionen, die ihre Tätigkeit fortsetzen und sich mit den neu hinzukommenden vermischen, zurückgeblieben sind“³⁵, und wenn er im Hinblick auf das Vermögen des Verstandes schreibt: „Wir verhalten uns in dieser Hinsicht leidend, und selbst wenn wir wachen, kommen uns ungerufene Bilder wie in den Träumen — die deutsche Sprache nennt sie ‚fliegende Gedanken‘ — die nicht in unserer Gewalt sind“³⁶, so gibt er doch nicht das unerläßliche Fundament für die Freiheit des Willens auf: er verneint nicht die Freiheit des Geistes (*liberté de l'esprit*). Das, was er verneint, ist lediglich die in einem absoluten, extremen und unvermittelten Sinne verstandene Freiheit des Willens, nämlich eine solche, bei der nicht ein vorgängiges Überwiegen einer von zwei miteinander in Konkurrenz sich befindenden Kräften (= Motiven) abgebaut wird, sondern bei der ein konflikt- und konkurrenzloses Herausholen einer zu realisierenden motivierenden Möglichkeit aus dem reinen Nichts stattfindet. Die Macht und Freiheit des Geistes besteht lediglich, darin, daß er die vorläufig unterlegene ideale Entität (Bild, Vorstellung, Gedanke, Motiv) zur stärkeren verwandelt, sich ihr widmend und in ihre Eigengesetzlichkeit eindringend; auch die Gedanken sind nämlich auf ihre Steigerung ausgerichtet und weisen Tendenzen auf, sogar Tendenzen, die aus vielen kleineren Tendenzen in einer vollkommeneren oder weniger vollkommenen Weise zusammengesetzt sind³⁷. Bezeichnenderweise schreibt Leibniz: „Doch vermag unser Geist, wenn er ein Bild bemerkt, das ihm zurückkehrt, ihm ein ‚Halt‘ zuzurufen und ihm sozusagen Stillstand zu gebieten. Ferner kann er nach Gutdünken auf bestimmte Gedankenfolgen näher eingehen, die ihn zu anderen führen“; und auf den

³⁴ GP V 168.

³⁵ a. a. O., 163.

³⁶ a. a. O., 163.

³⁷ „Die Seele schließt, obgleich sie unteilbar ist, eine zusammengesetzte Tendenz in sich ein, das heißt eine Vielzahl von gegenwärtigen Gedanken, von denen jeder zu einer besonderen Wandlung strebt, und zwar gemäß dem Sinngehalt, den er enthält; diese Gedanken befinden sich alle zusammen in der Seele — kraft der nie ausbleibenden Beziehung der Seele zu allen anderen Dingen der Welt. . . Die Vorstellung der Lust scheint einfach zu sein, dennoch ist sie es nicht: Der, wer die Anatomie des Schmerzes machen würde, würde feststellen, da er alles das umfaßt, was uns umgibt, und demzufolge alles das, was das uns Umgebende umgibt“ (GP IV, 562).

Umstand hinweisend, daß sich die Freiheit des Geistes in der Umkehrung der unmittelbar und zunächst sich einstellenden Konstellation in dem objektiv vor sich gehenden Konkurrenzkampf der Gedanken erschöpft, fügt er hinzu: „aber dies gilt nur, wenn die inneren und äußeren Eindrücke nicht das Übergewicht haben“³⁸; das heißt: wenn den jetzt das Übergewicht habenden inneren oder äußeren Eindrücken das Übergewicht nicht belassen wird, sondern durch den (freilich nicht völlig unabhängigen, sondern determinierten) Einsatz der Arbeit des Bewußtseins und des Geistes den vorerst und zu unrecht unterlegenen Bewußtseins-elementen das Übergewicht schließlich verliehen wird, nachdem die Intensität der Dominanz der Eindrücke (impressions) schrittweise und zunächst ohne Auswirkungen auf das Erscheinungsbild reduziert worden ist.

Der Charakter der vorliegenden Untersuchung ist, wie sich aus dem bisher Gesagten ergibt, zugleich ein kritischer und ein rechtfertigender. Denn die Darstellung der Eigentümlichkeit, Relevanz und Aktualität der Freiheitstheorie von Leibniz und die daraus resultierende Rechtfertigung Leibnizens ist bereits eo ipso eine Kritik an dem spinozisch gefärbten Leibniz-Bild von Jacobi, Kant, Schelling, Hegel, Feuerbach und Dilthey, die Leibniz die Fähigkeit und das Bedürfnis absprechen, den Freiheitsbegriff in echter Weise in sein System einzubauen. Sie ist auch eine Kritik an der dominierenden Richtung der Leibniz-Interpretation, die wir in dem exemplarischen Fall Ernst Cassirers kennengelernt haben. Für die hier durchgeführte Auslegung finden wir nur einen einzigen Anknüpfungspunkt in der älteren Leibniz-Forschung. In den neueren Abhandlungen läßt sich stets, gegen die Intention ihrer Verfasser, entweder die eine oder die andere der beiden extremen, von Leibniz abgelehnten Lösungen der Frage nach der Freiheit zur Geltung bringen. Belavals Interpretation kann letztlich ihre Zurückführung auf die Auffassung der Freiheit als völlige Unabhängigkeit nicht abweisen³⁹. Kaulbachs Unterscheidung zwischen der kleinen, auf das Einzelich beschränkten Freiheit und der großen, an dem Weltzusammenhang sich orientierenden (Leibnizschen) Freiheit⁴⁰ reicht nicht aus, um Leibniz von dem Vorwurf, er huldige dem Gedanken

³⁸ GP V, 163. Leibniz räumt ein, daß Unterschiede von Temperament (= eine beinahe unmodifizierbare Konstante) und Übung (= eine modifizierbare Konstante) es mit sich bringen, daß der eine die Fähigkeit zu der erwähnten Überwindung besitzt und der andere nicht.

³⁹ S. unten.

⁴⁰ Cf. Friedrich Kaulbach, *Das Labyrinth der Freiheit*, enthalten in: *Studia Leibnitiana, Supplementa*, Bd. 1, Wiesbaden 1968, S. 47 ff.

der durchgängigen nötigen Determination, zu befreien; ebenfalls ergänzungsbedürftig ist die nochmalige, über den Wortlaut der Leibnizschen Formulierungen kaum hinausgehende Anführung der Unterscheidung zwischen der hypothetischen Notwendigkeit, die die moralische Notwendigkeit ausmacht, und der logischen geometrischen oder metaphysischen Notwendigkeit⁴¹, da leicht bestritten werden kann, ob diese Distinktion wirklich sinnvoll ist — was auch immer wieder bestritten wurde —, so daß die Beteuerung der Wichtigkeit der genannten Differenzierung doch eine bloße Versicherung bleibt.

Auch die bloße Wiederholung der an sich richtigen, aber stets hinsichtlich ihrer Tauglichkeit für die Rettung der Freiheit angezweifelten Leibnizschen Unterscheidung zwischen Geneigtmachen (*incliner*) und Nötigen (*nécessiter*) und der Hinweis auf Leibnizens Insistieren können nicht befriedigen. Deswegen sind folgende Ausführungen Le Chevaliers eher dazu geeignet, die Besinnung auf den hier intendierten Sinn von „Freiheit“ zu stimulieren, denn als Wegweiser zur (vorläufig) endgültigen Explikation des Spezifischen der Leibnizschen Lösung des Freiheitsproblems angesehen zu werden: „La plus remarquable, la plus intéressante application de ce principe [= le principe de la raison suffisante], dans l'œuvre de Leibniz, est assurément celle qu'il en a faite à l'étude de la vie morale, à la solution des graves et délicats problèmes qu'elle soulève: conciliation du libre-arbitre de l'homme avec le déterminisme universel, de son autonomie et de sa responsabilité avec la nécessité du concours divin et de la grâce, nature et principe de l'obligation morale. Sur chacun de ces points, il n'a pas craint d'insister à maintes reprises, toujours désireux d'éclaircir et de fortifier les explications et les preuves qu'il apportait à l'appui de sa thèse, à savoir, que la liberté et la moralité n'impliquent aucunement l'interdétermination, ni l'indifférence, non plus

⁴¹ Cf. Oswald Market, Freiheit und Vernunft im Leibnizschen Denken, enthalten in: a. a. O., S. 69 ff., s. insbesondere S. 76 f.: „Die hypothetische Notwendigkeit, d. h. die Bestimmung einer freien Tathandlung stammt, im Gegenteil, von der absoluten Wirksamkeit des Grundes oder der Ursache, die sie ausführt. Aber die Unumgänglichkeit der Ursachen, wenn diese nicht ideell sind, ist nicht logischer oder geometrischer Natur: Ihr Gegenteil ist weder absurd noch unmöglich; die freie Tathandlung könnte immer eine andere sein. Wir befinden uns also vor zwei Begriffen der Unmöglichkeit: der Unmöglichkeit *sensu stricto*, die gegen die logischen Gesetze verstößt; und der physischen und realen Unmöglichkeit, die mit der geometrischen Unmöglichkeit in Einklang sein könnte. Die freien Tathandlungen sind, indem sie im Bereich der Kontingenz ausgeführt werden, schlechthin nicht schicksalhaft, sondern durch die reale Wirksamkeit ihres Grundes notwendig. Wenn man sie auch schicksalhaft nennt, muß man hier das ‚Fatum‘ in anderer Hinsicht auffassen.“