

Zusammenhang des Leibniz'schen Monadensystems mit dem Determinismus.

Von Dr. phil. et theol. Anton Seitz in Rom.

§ 1. Psychologisch-historische Begründung und Entwicklung des Leibniz'schen Monadensystems.

1. Die einzelnen Lehrpunkte eines Philosophen können nur begreiflich gemacht werden durch den Einblick in dessen gesamtes Lehrgebäude. Ein philosophisches System aber ist der lebendige Ausdruck eines individuellen Geistes, einer schaffenden Persönlichkeit. Die Geschichte der Philosophie wurzelt so im letzten Grunde in der Geschichte der Persönlichkeit, das historische Verständniss baut sich auf dem psychologischen auf. Die Würdigung des Determinismus im Zusammenhang der Leibniz'schen Philosophie fordert demnach ein Zurückgehen auf den letzten Grund der gesamten Weltanschauung des Philosophen. Das Weltbild Leibnizens aber ist der Spiegel seiner eigenartigen Geistesverfassung, wie sie unter den bestehenden Zeitverhältnissen und Lebensumständen sich heranbildete.

Leibniz war ein universaler Geist¹⁾, der nicht, wie sein grösster Gegner Spinoza, aus einem einzigen Begriffe — dem der absoluten Substanz — mit starrer Consequenz sein ganzes System einseitig herausspann, sondern mit Berücksichtigung der verschiedenartigsten Standpunkte der Denker aller Zeiten und mit Benützung der mannigfaltigsten Errungenschaften der Naturwissenschaft seiner Zeit sich eine harmonische Weltanschauung erwarb, die mit weit ausschauendem Blick von allen Seiten ihren Gegenstand betrachtete und durch möglichste Ausgleichung der Gegensätze die in der Mitte liegende Wahrheit suchte. Geistesrichtung und Lebensstellung wirkten in Leibniz zusammen, um ein Universalgenie zu entwickeln, wie es

¹⁾ Vgl. hierzu Kuno Fischer, *Gesch. d. neuer. Philosophie*. Bd. II, B. 1. Heidelberg 1889. Cap. 1-3. — Ed. Zeller, *Gesch. der deutschen Philosophie seit Leibniz*. München 1872. S. 90 ff.

die Welt seit Aristoteles nicht mehr gesehen. Sein stets reger Geist und unersättlicher Forschungstrieb machte ihn bereits in früher Jugend, noch vor dem Beginn seiner akademischen Studien, bekannt mit der Philosophie der Vorzeit, mit dem Rüstzeug des scholastischen Wissens, und führte ihn ein in die schwierigsten religionsphilosophischen Controversen, lehrte ihn aber auch im Anfang seiner Universitätsjahre die weltbewegenden Gedanken der modernen Philosophie kennen und liess ihn in der rein mechanischen Welterklärung (durch wirkende Ursachen) an Stelle der vorherrschend teleologischen (durch Endursachen oder Zwecke) den springenden Punkt gewahren, welcher die moderne Denkweise von der auf Aristoteles zurückgreifenden Scholastik scharf unterschied und einer beiden Theilen gerecht werden- den, von jeder Einseitigkeit fernen Lösung harrete.¹⁾

2. Von Beruf Jurist beschäftigte sich Leibniz eifrig mit Naturwissenschaften, mit Physik, Mechanik und Mathematik, auf jedem Gebiete Erhebliches leistend, war zugleich Diplomat, Politiker, Publicist, Geschichtschreiber, Bibliothekar, durch seinen weitver- zweigten Verkehr mit den geistigen Celebritäten aller Länder nach dem Zeugniß Friedrich's des Grossen für sich allein eine lebendige Akademie, Begründer von zahlreichen Bibliotheken, Cabineten für Münzen, Modelle, Antiken, Maschinen, von Sternwarten und Labora- torien, mineralogischen und botanischen Sammlungen, Theatern, kurz von allen möglichen Anstalten zur Pflege der Wissenschaft und Kunst. Auf solche Weise musste er einen gewaltigen Ueberblick über das Feld des menschlichen Wissens und Könnens gewinnen, und wenn ihm auch seine vielseitige Bethätigung mehr skizzenhafte, fragmen- tarische als vollkommen durchgeführte Arbeiten erlaubte, so kam ihm doch jene glückliche Geistesanlage zu statten, die das Mannigfaltigste unter einem grossen Gesichtspunkt zu verarbeiten wusste, der universale Zug seines Denkens und Strebens.

Diese harmonische Tendenz tritt hervor im gesamtten Leben des Philosophen, im öffentlichen wie im Privatleben. In der Politik ist sein Ideal ein über ganz Europa ausgedehnter christlicher Völker- bund, in welchem jede Nation ihre naturgemässe, individuelle Auf- gabe erfassen und erfüllen soll, in der Religion erstrebt er eine all- gemeine christliche Kirche, unberührt vom Gegensatz der einzelnen

¹⁾ Vgl. Leibniz, Op. philos. ed. Ed. Erdmann, p. 91 sq. (In specimina Pacidii introductio historica). 701 sq. (Trois lettres à Remond de Montmort.)

Confessionen, wie vom Widerstreit zwischen Glauben und Wissen, einen dauernden Friedensbund zwischen Religion und Philosophie. Deshalb bemühte er sich angelegentlich um die zu seiner Zeit ernstlich in Angriff genommene Reunion der Katholiken und der Protestanten und nicht minder der Hauptrichtungen innerhalb der protestantischen Kirche, der Lutheraner und der Reformirten. Um seine aufrichtige Toleranz zu bekunden, scheute er sich nicht, in den Dienst katholischer Fürsten zu treten, eines Kurfürsten Johann Philipp von Schönborn zu Mainz, eines Herzogs Johann Friedrich von Braunschweig, und die vertrauteste Freundschaft und den lebhaftesten Verkehr zu unterhalten mit katholischen Convertiten, wie dem ehemaligen kurmainzischen Minister Johann Christian von Boineburg, dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels und anderen hervorragenden, andersgläubigen Gelehrten und Missionären, ja sogar mit dem gelehrten Jesuitenpater Des Bosses, Professor in Hildesheim, über die Vereinbarkeit seines Monadensystems mit dem katholischen Dogma der Transsubstantiation sich zu besprechen. Die Uebereinstimmung zwischen der übernatürlichen Offenbarung und dem natürlichen Wissen verfocht er gegenüber dem grössten Skeptiker seiner Zeit, Pierre Bayle (1647—1705), dem Herausgeber des *Dictionnaire historique et critique*.¹⁾ In der Wissenschaft betrachtete er es als eine Art Lebensaufgabe, eine allgemeine Zeichensprache für das Begriffssystem der Menschheit zu erfinden, durch welche man alle möglichen Combinationen der Begriffe mit mathematischer Sicherheit ausrechnen könnte, ähnlich wie es in der Mathematik gewisse allgemeingiltige, von sprachlicher Verschiedenheit unabhängige Zeichen gibt.

Einem so mächtigen Drange nach Einigung aller Wissensgebiete und Geistesrichtungen musste ein Philosophem entspringen, das nach aussen eine Verknüpfung der mannigfaltigsten Systeme, sowie eine Versöhnung von Natur und Offenbarung, nach innen eine einheitlich abgeschlossene Weltanschauung repräsentirt. Der innerste Gedanke der Leibniz'schen Philosophie, der ihr gleich anfangs als zu erstrebendes Ziel vorschwebt und schliesslich ihre Krönung und Vollendung bildet, ist die Zusammenfassung aller bisherigen Denkerarbeiten zu dem bereits von Nicolaus von Cusa, Johann Kepler und anderen

¹⁾ Rotterdam 1695 u. 1697, verb. u. verm. 1702; vollständigste Ausgabe von Des-Maizeaux, Amsterd. u. Leyden 1740.

weit ausschauenden Männern aufgegriffenen Geisteswerke einer vollendeten göttlichen Weltharmonie.¹⁾ In dem Aufbau seines Systems verleugnet Leibniz weder dessen Zusammenhang mit denen der Vorzeit und Mitwelt noch seine Originalität.

3. Die Basis seiner Gedankenoperationen bildet der Grundbegriff der Metaphysik²⁾, der Substanzbegriff, die Lösung des Problems: Was liegt der bunten Welt der Erscheinungen als innerster Kern und tiefstes Wesen zu grunde? Mit Descartes redet Leibniz dem Substanzbegriff als einem fundamentalen³⁾ das Wort, ohne jedoch die Unabhängigkeit der Substanz⁴⁾ zur absoluten und einzigartigen Selbständigkeit Spinoza's zu übertreiben, wonach alle Dinge lediglich Modificationen der einen göttlichen Substanz, und zwar entweder Attribute Gottes oder Affectionen von solchen sind.⁵⁾ Sowohl der abstracte Dualismus des Cartesius, welcher den schroffsten Gegensatz zwischen Körper- u. Geisterwelt statuirt in seiner Gegenüberstellung der ausgedehnten und der denkenden Substanz⁶⁾, wie der abstracte Monismus Spinoza's werden von ihm zurückgewiesen. Im Unterschied vom Pantheismus Spinoza's nähert sich Leibniz mehr dem empirischen Individualismus des bei seinen Zeitgenossen in gewaltigem Ansehen stehenden⁷⁾ Engländers Locke, ohne jedoch in den einseitigen Materialismus der epikureischen Atomistik eines Hobbes und Gassendi zu versinken.⁸⁾ Getreu den Grundsätzen Bacon's von Verulam verfolgt er die Geheimnisse der Natur bis in ihre letzten Schlupfwinkel. Er macht die Beobachtung, dass alle zusammengesetzten Grössen als Aggregate durch fortgesetzte Analyse sich zuletzt auf einfache Substanzen zurückführen lassen müssen.⁹⁾

An diesem Punkte setzt Leibnizens Metaphysik ein. Er schlägt kühn die Brücke zwischen Körper und Geist, indem er jene einfachen Ursubstanzen aller Körper gleich mathematischen Punkten¹⁰⁾ als un-

¹⁾ Vgl. Erdmann a. a. O. p. 205 (Nouveaux essais I, 1). — ²⁾ Vgl. zum folgenden Gust. Class, Die metaphys. Voraussetzungen des Leibniz'schen Determinismus. Tübingen 1874. — ³⁾ Erdm. p. 122 (De primae philosophiae emendatione). — ⁴⁾ Descartes, Principia philosophiae. Amstelodami 1650. I, 51. p. 18. — ⁵⁾ Spinoza, Eth. P. I, prop. 14. 15. ed. Vloten et Land, vol. I. Hagae Comitum 1882. p. 49 sq. Vgl. Leibniz, De ipsa natura 8 (E. p. 156). — ⁶⁾ Princ. phil. I, 52 sq. l. c. p. 18 sq. — ⁷⁾ Vgl. Gg. Zart, Einfluss der engl. Philosophie seit Bacon auf die deutsche Philos. d. 18. Jahrh. Berlin 1881, S. 5. — ⁸⁾ E. p. 185 (Réplique aux réflexions de Bayle). 376 (Nouv. essais IV, 10. § 12 sq.). 706 (Monadologie 17). — ⁹⁾ E. p. 678 (Ep. ad Bierling. III). 705 (Mon. 2). — ¹⁰⁾ Vgl. Gerhardt, Die phil. Schriften von Leibniz. Bd. I, S. 72 ff.

körperlich oder geistig auffasst und so seine Monaden einführt. Während Spinoza's Substanz mehr ein ruhendes Sein (id, quod in se est)¹⁾, eine unbedingte Allheit oder Allgemeinheit darstellt, fasst Leibniz in seinem Substanzbegriff ein lebenskräftiges Thun in individueller Besonderheit und reicher Mannigfaltigkeit in's Auge, eine *vis activa* und *substantia singularis*.²⁾ Als Naturforscher und frische, thatkräftige Persönlichkeit erblickt er überall ein eigenartiges Leben, er setzt an Stelle des todten Mechanismus eines Cartesius einen lebendigen Dynamismus. Er sieht in der Natur nicht durch Druck und Stoss bestimmte Materie, sondern krafterfüllten Organismus und Psychismus.³⁾ Die Cartesianische Definition des Körpers als ausgedehnte Substanz erscheint Leibniz viel zu leer; denn sie erklärt nicht die bestimmte Grösse und Gestalt, die Bewegung im Unterschied von der Beweglichkeit, die Consistenz des Körpers in ihren drei Momenten der Widerstandskraft oder Undurchdringlichkeit, des Zusammenhangs der einzelnen Theile und der Repulsivkraft (*resistentia, cohaerentia, reflexio*).⁴⁾ Was Leibniz als Leib⁵⁾ bezeichnet und mit *materia prima* oder *potentia passiva* identificirt⁶⁾, ist nicht Körper in dem uns geläufigen Sinne, sondern nur Vorstufe und Anlage, sozusagen das Element des Geistigen. Der Körper besteht aus einem Complex minder vollkommener, einfacher Substanzen, welche einer sie beherrschenden und zur Einheit verknüpfenden, vollkommeneren Centralmonade untergeordnet sind. Die lebendigen Kräfte aller Substanzen oder Monaden haben, wie beim Menschen, die Form geistiger Thätigkeiten, sind Vorstellungen in verschiedenen Abstufungen von der unbewussten Vorstellung (*perception*) oder einfachen Lebensthätigkeit (*vita, vie*) hinauf zur bewussten Vorstellung (*apperception*), sei es in der noch undeutlichen Form des sensitiven Seelenlebens (*anima, âme*) oder der ganz deutlichen des intellectuellen Geisteslebens (*mens, anima rationalis, esprit*).⁷⁾ Diese Leibniz'schen Vorstellungen finden

1) Eth. I. def. 3 (ed. cit. p. 39). — 2) E. p. 122 (*vis activa per se ipsam in operationem fertur*). 157, 9 (*ut omnis singularis substantia agat sine intermissione*). 125, 3 (*Force primitive — activité originale*). — 3) E. p. 124. 126 (*Système nouveau de la nature* 3. 11). — 4) E. p. 45—47 (*Confessio naturae contra atheistas*). 112—114 (*Sur l'essence du corps*). 155 (*De ips. nat.* 4). 691 (*Examen des principes de Malebranche*). — 5) E. p. 199 (*Nouv. ess., Avant-Propos.*). 711 (*Mon.* 72). 714 sq. (*Principes de la nature et de la grâce* 4). Vgl. Zeller, *Gesch. d. deutsch. Philos. a. a. O.* S. 121—123. — 6) E. p. 440 (*Ep. 17 ad Des Bosses*). — 7) E. p. 288 sq. (*Nouv. ess. II, 29*). 466 (*E. ad Wagner. III*). 678 (*E. ad Bierl. III*). 706. 710 (*Mon.* 14. 19. 63). 715 (*Princ. d. l. nat. et d. l. gr.* 4).

innerhalb der antiken Philosophie ihr angemessenstes Aequivalent in den Entelechien des Aristoteles. Der Ausdruck „Entelechie“ besagt, dass die Monaden eine gewisse Vollkommenheit in sich tragen (*ἔχουσι τὸ ἐντελές*), d. h. dass sie, abgesehen von ihrer Körperlichkeit oder Passivität, aus substantiellen Formen bestehen, welche mit ihren rein natürlichen Kräften sich innerlich vollenden, eine sich selbst genügende Individualität (*ἀντιάρχεια*) bilden.¹⁾

Der Naturalismus Leibnizens schliesst jeden occasionalistischen Eingriff einer höheren, übernatürlichen Ursache, eines *Deus ex machina*, in den Verlauf des Monadenwirkens, welcher in seiner Consequenz zum Spinozismus führen müsste, aus.²⁾ Die Vorstellungen wirken in den Dingen selbst als bewegende Principien nach einem von Gott eingepflanzten Gesetz (*lex insita*), als zweckthätige Strebungen (*appétitions*)³⁾ mit dem Gepräge permanenter geistiger Selbstbewegung.⁴⁾ Mit Rücksicht auf diese letzten Principien aller Dinge kann man daher das Leibniz'sche Monadensystem als System eines psychischen Dynamismus bezeichnen.

So bildet sich Leibniz seiner geistigen Eigenart entsprechend auf der Grundlage der verschiedensten vorausgegangenen Philosopheme seinen Substanzbegriff. Es fragt sich nun weiter, wie er aus dem ihm eigenthümlichen Monadenbegriff die Welt sich construirt, und insbesondere, wie in dem Aufbau seines Systems die verborgenen Keime des Determinismus liegen.

§ 2. Zusammenhang des Determinismus mit dem Monadensystem.

I. Zusammenhang des psychischen Dynamismus.

1. Der universale Geist eines Leibniz bedarf eines einheitlich abgeschlossenen, allumspannenden Weltsystems, welches die erfahrungsgemässe Mannigfaltigkeit der Dinge mit der von einer höheren, geistigen Betrachtung geforderten Einheit und Allgemeinheit durchdringt. Die letzten Elemente des Weltganzen, die unzähligen einfachen Monaden müssen zugleich real gegen einander abgegrenzt und ideal mit einander verbunden sein. Ihre reale Verschiedenheit verlangt eine continuirlich

¹⁾ E. p. 122 (*De prim. phil. emend.*). 124 sq. (*Syst. n. 3*). 146 (*L. au P. Bouvet 1697*). 706 (*Mon. 11. 18*). — ²⁾ E. p. 127 (*Syst. n. 13*). 157. 160 (*De ips. nat. 10. 15*). 450 sqq. (*Remarques sur le sentiment du P. Malebranche*). — ³⁾ E. p. 158 (*De ips. nat. 12*). 464 (*De anima brutorum 12*). 706 (*Mon. 15*). — ⁴⁾ Vgl. E. p. 157 (*De ips. nat. 9*). 223 (*Nouv. ess. II, 1. § 9*).

fortlaufende, auf's feinste gegliederte Stufenfolge der mannigfaltigsten Individuen. Das Gesetz der Continuität statuirt unendlich kleine Differenzen in der Welt, so klein, dass sie gerade genügen, die Individualität aufrecht zu erhalten. Hierdurch berühren sich die Gegensätze, indem die Ruhe eine continuirlich verminderte Bewegung, die Gleichheit eine allmählich verschwindende Ungleichheit darstellt.¹⁾ Die Natur kennt nämlich keine Sprünge.²⁾ Auch zwischen Geist und Natur bilden unmerkliche Vorstellungen als niedrigste Grade der Geisteskraft und höchste Grade der Naturkraft eine unendlich kleine Differenz.³⁾

Die Formel, in welche man jene Continuität der Monaden in ihrem wechselseitigen Verhältniss zu einander kleiden kann, ist das Gesetz der Individuation (le principe d'individuation) oder der Satz des nicht zu Unterscheidenden (principium indiscernibilium). Es soll damit gesagt sein: Nichts ist vollkommen gleich. Nur bei oberflächlicher Betrachtung sind manche Dinge nicht zu unterscheiden. Leibniz gewinnt diesen Satz auf einem doppelten Wege: *A priori* leitet er ihn ab aus dem obersten Denkgesetze, dem Satz des hinreichenden Grundes. Wofern nämlich zwischen zwei Monaden gar kein individueller Unterschied vorhanden wäre, liesse sich kein hinreichender Grund denken für die Existenz der zweiten, völlig gleichen Monade. Diese wäre vielmehr ganz sinnlos als etwas Ueberflüssiges und Armseliges. — *A posteriori* aber stellte Leibniz im Park von Herrenhausen die Beobachtung an, dass nicht einmal zwei völlig gleiche Blätter sich finden liessen, indem ihre scheinbare Gleichheit unter dem Mikroskop verschwand.⁴⁾

Aus der Uebertragung dieses Satzes auf das Gebiet der freien Handlungen ergibt sich die Consequenz: Es gibt keine Wahl zwischen völlig gleichen Dingen, keine Freiheit des Gleichgewichts. Bei schärferer Beobachtung stellt sich immer heraus, dass nur vermeintlich auf beiden Seiten gleich wirksame Motive vorhanden waren, während unbemerkt ein überwiegendes Motiv nach einer Seite den Ausschlag gegeben hat.

2. Aus lauter verschiedenen Individuen würde nie eine Weltordnung entstehen, wenn nicht dieser realen Verschiedenheit gleichsam das Gegengewicht geboten würde durch eine ideale Verknüpfung. Dem Individuationsprincip muss ergänzend zur Seite treten ein anderes

¹⁾ E. p. 605 (Théod. 348). — ²⁾ E. p. 198 (Nouv. ess. Av.-Prop.). — ³⁾ A. a. O. p. 197 sq. — ⁴⁾ E. p. 277 sq. (Nouv. ess. II, 27). 303 (Nouv. ess. III, 6). 755. 765 sq. (E. c. Clarke, IV. 3. 4.; V. 21 sq.).

Princip, welches die äussere Vielheit zur inneren Einheit zusammenordnet. Die Kehrseite des Gesetzes der Continuität ist das Gesetz der Analogie oder idealen Aehnlichkeit aller Monaden im Gegensatz zu ihrer realen Verschiedenheit. Jede Monade ist nicht bloß ein für sich bestehender Kraftpunkt, sondern zugleich eine Kraft, die ganze Welt geistig in sich zu fassen, d. h. vorzustellen. Denn nur vorstellende Wesen — nach Analogie des Menschengeistes — besitzen die Fähigkeit, die Vielheit in der Einheit mehr oder minder deutlich auszudrücken.¹⁾ Nur sie sind geeignete Werkzeuge für den Weltzweck, die Vorstellung vom Universum in jeder einzelnen Monade zu concentriren. Jede Monade ist so ein Mikrokosmos, ein „concentrirtes Universum“, ein lebendiger Spiegel des Alls (*miroir actif, vivant*).²⁾ Das Material der Vorstellungsthätigkeit (das Universum) ist bei jeder Monade gleich, nur die Art und Weise ihrer Concentrationskraft auf die verschiedenen Punkte dieses Vorstellungsmaterials ist determinirt durch die Ordnung der Weltharmonie. Die Vorstellung jeder einzelnen Monade befindet sich mit jener aller anderen in wechselseitiger Uebereinstimmung (*accord mutuel*)³⁾ nach dem Satz des Hippokrates: *Σύμψυχα πάντα*.⁴⁾ Die deutlichen Vorstellungen der Monaden, auch Activität genannt, geben *a priori* den Grund ab für die undeutlichen Vorstellungen oder die Passivität, die *materia prima*, in den anderen Monaden und umgekehrt.⁵⁾ Die letzten Elemente der Weltordnung sind so spontane, d. h. nach eigenen Gesetzen wirkende geistige Kräfte, welche keine specifischen, sondern bloß graduelle Unterschiede zulassen.⁶⁾ Auf dem Boden dieser quantitativen Weltanschauung verschwindet der wesentliche Unterschied zwischen der geistigen Kraft des freien Willens und dem dynamischen Wirken der beseelt gedachten Natur, die geistige Thätigkeit des Menschen sinkt herab zu einer nur durch ein deutlicheres Bewusstsein ausgezeichneten höheren Stufe der allgemeinen Vorstellungsthätigkeit aller Wesen.

3. Die für die Ontologie und überhaupt für sein ganzes philosophisches System in Anspruch genommene Bestätigung des continuir-

¹⁾ E. p. 186 unt. (*Répl. aux réfl. de Bayle*). 438 (E. III ad D. Boss.) 466 (E. ad Wagn. III). 705 sq. (Mon. 12 sq.). 714 (Princ. d. l. nat. et gr. 2). — ²⁾ E. p. 720 (L. II à Bourguet). 128 (Syst. n. 16). 709 (Mon. 56), 714. 717 (Princ. 3. 12). 725 (Extrait d'une l. à Remond 1715, III). 745 (Extr. d'une l. à Danglicourt 1716). — ³⁾ E. p. 107 sq. (L. à Arnauld) — ⁴⁾ E. p. 197 (Nouv. ess. Av.-pr.). 710 (Mon. 61). — ⁵⁾ E. p. 709 (Mon. 49 sq.), vgl. 157 (De ips. nat. 11 sq.). 376 (Nouv. ess. IV). 440 (E. VII ad D. Boss.). — ⁶⁾ E. p. 159 (De ips. nat. 13). 222 (N. ess. II, 1). 466 (E. ad Wagn. 4). 705 (Mon. 9). 714 (Princ. 2).

lichen Weltzusammenhangs¹⁾ erblickt Leibniz in dem von ihm erfindenen oder vielmehr weiter entwickelten dynamischen Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Descartes hatte bereits das richtige Princip geahnt, jedoch die Bewegung mit der Kraft verwechselt und daher von einem gleichen Verhältnisse zwischen der Grösse der thätigen Kraft und jener der Bewegung gesprochen. Leibniz berichtigte diese falsche Auffassung seines Vorgängers durch sein Axiom: Es erhält sich in der Welt immer die nämliche Quantität der absoluten und der respectiven Kraft, d. h. der Wirkung (action) und der Gegenwirkung (réaction), also der bewegenden Kraft oder Thätigkeit (force mouvante, actio motrix) einerseits und der die Richtung anweisenden Kraft (f. directive) anderseits, im ganzen wie in den Theilen. „Die vollständige Wirkung ist immer äquivalent ihrer vollen Ursache.“²⁾ Die moderne Naturforschung hat diesen von Leibniz mehr auf dem Wege teleologischer als mechanischer Welterklärung gefundenen und noch nicht mit zwingender Nothwendigkeit nachgewiesenen Satz³⁾ experimentell als Naturgesetz festgestellt und von der lebendigen Kraft auf die Spannkraft ausgedehnt.⁴⁾

Das Leibniz'sche Princip von der Erhaltung der Kraft ist von seinem Erfinder selbst als Vorstufe zu seinem deterministischen System der prästabilirten Harmonie bezeichnet worden. Leibniz meint, „wenn Descartes wahrgenommen hätte, dass die Natur nicht nur die nämliche Kraft, sondern auch die nämliche Gesammtrichtung in den Gesetzen der Bewegung bewahrt, hätte er nicht geglaubt, dass die Seele leichter als die Kraft der Körper die Richtung verändern kann, und er wäre geradewegs zum System der prästabilirten Harmonie gelangt, welches eine nothwendige Folge der Erhaltung der Kraft und der Richtung zusammen ist.“ Hätte Descartes dieses Gesetz in seiner vollen Tragweite erkannt, so hätte er ein „psychisches Eingreifen“ (l'intervention des âmes) in die Ordnung der vorherbestimmten Harmonie⁵⁾ als Verletzung unseres Naturgesetzes abweisen müssen.⁶⁾

Bestimmter bezeichnet Leibnizens Schüler Wolff⁷⁾ die Einwirkung der Seele auf den Leib durch ihren blosen Willen als Verletzung des

¹⁾ E. p. 605 (Théod. 348). — ²⁾ E. p. 716 (Princ. 11). 604 (Théod. 345—347), vgl. 108 (L. à Arn. 1690). 132 sq. (Eclaircissement du nouv. syst.). 155 (De ips. nat. 4); ausführl. Nachweis 192 sq. (L. à Bayle 1702). — ³⁾ E. p. 716, 11. — ⁴⁾ Vgl. Zeller, Gesch. d. deutsch. Phil. a. a. O. S. 127. — ⁵⁾ Leibniz spielt hier auf die Lehre von der Willensfreiheit an. — ⁶⁾ E. p. 702 (L. I à Rem. 1714). 723 (L. III à Bourg.). — ⁷⁾ Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt u. d. Seele (= Metaphysik). Halle 1747, § 762.

Naturgesetzes von der Erhaltung der Kraft, weil mit dieser Willens-äusserung eine neue Bewegung und damit zugleich eine entsprechende Kraft erzeugt wird, welche vorher nicht in der Welt war, wie auch umgekehrt durch die Einwirkung des Leibes auf die Seele ein Gedanke hervorgerufen wird und somit eine Bewegung, die sich nicht weiter fortsetzt in einem anderen Theil der Materie, so dass eine Kraft aufhört, die vorher in der Welt war.

II. Intellectualismus.

1. In ihrem äusseren gegenseitigen Verhältniss zu einander stellen die Monaden des Leibniz die fest geschlossene und reich gegliederte Einheit eines psychischen Dynamismus dar, nach innen betrachtet ist ihre Wirksamkeit nicht minder einheitlich und continuirlich, indem die mannigfaltigen Bethätigungen des Seelenlebens insgesamt im letzten Grunde zurückgeführt werden auf die eine Form der stets wechselnden Vorstellungsthätigkeit. Bei dem fortwährenden Drang der Monaden nach Veränderung ihres Zustandes erzeugen sich innerhalb der bestehenden Vorstellungen neue, die nach den Gesetzen der Zweckursachen sich bestreben, wirksam zu werden.¹⁾ Auf der primitiven Stufe des Monadenlebens entwickelt sich aus jeder Vorstellung ein entsprechendes Begehren, d. h. „ein auf eine neue Vorstellung hinielender Versuch, sich zu bethätigen.“ Auf dem Gebiet des menschlichen Seelenlebens entspricht der höheren Einsicht der Wille, so dass sich hier der dynamische Psychismus zum Intellectualismus steigert.²⁾ Der Wille ist demnach nichts weiter als das Resultat der Vorstellungsverknüpfungen, „die Tendenz von einer Vorstellung zu einer anderen“³⁾, die von selbst in den vorstellenden Monaden sich auslösende Spannkraft.

Allerdings unterscheidet Leibniz von der blosen Vorstellung (perception) „die Bemühung (l'effort), zu handeln nach dem Urtheil“, welche nach seiner Ansicht⁴⁾ „das Wesen des Willens ausmacht.“ Er identificirt also nicht schlechthin die Begriffe Vernunft und Wille. Doch wagt er keine directe Entscheidung zu treffen im alten Streite des Realismus und des Nominalismus, ob ein psychisches Vermögen vom anderen real verschieden sei⁵⁾, und wenn er auch dem Namen nach

¹⁾ E. p. 746 (Extr. d'une l. à Dangicourt). — ²⁾ E. p. 464 (De an. brut. 12): „ut in nobis intellectui respondet voluntas, ita in omni Entelechia primitiva perceptioni respondet appetitus, seu agendi conatus ad novam perceptionem tendens.“ — ³⁾ E. p. 714 (Princ. 2). 720 (L. II à Bourg.). — ⁴⁾ E. p. 595 (Théod. 311). — ⁵⁾ E. p. 251 (Nouv. ess. II, 21. § 6).

sich für einen Unterschied beider Vermögen ausspricht, so verwischt er doch diesen Unterschied sachlich dadurch, dass er den Willen, d. h. „die Bemühung oder die Tendenz (= conatus) sich zu dem hinzuwenden, was man für gut, und von dem wegzuwenden, was man für schlecht findet“, unmittelbar hervorgehen lässt aus der Vorstellung (*cette tendance résulte immédiatement de l'apperception qu'on en a*), sodass die Vernunft den Willen zu determiniren vermag nach dem Uebergewichte der Vorstellungen und Gründe (*l'entendement peut déterminer la volonté, suivant la prévalence des perceptions et raisons*).¹⁾ So wenig es nach Leibniz einen leeren Raum geben kann, ebenso wenig sind die Vorstellungsreihen bei ihrer Umbildung je ohne einen bestimmten, gesetzmässig sich entwickelnden Inhalt. Da nun die Vorstellungscomplexe nie von ihrem Inhalt sich emancipiren und frei über ihn sich erheben können, so sind sie eben durch ihren Inhalt jedesmal determinirt²⁾, dieser Inhalt aber durch den vorausgehenden, wenn auch unbewusst, und es liegen im letzten Grunde in der meist unbewusst wirkenden Gesamtsumme aller früheren und gegenwärtigen Erlebnisse und ihrer Eindrücke oder in der gesammten Individualität die natürlichen Determinationsprincipien des Handelns.³⁾ Diejenige werdende Vorstellung, welche aus jener Gesamtsumme heraus am meisten Macht gewinnt, liefert von selbst den Grund zu den folgenden Vorstellungen oder, da der ganzen Thätigkeit der Monaden eben ihre Vorstellungen zu grunde liegen, zu den folgenden Bethätigungen oder Handlungen.

2. Noch deutlicher als Leibniz hat Wolff die innere Determination der Monaden durch den Zusammenhang ihres Vorstellungslebens ausgesprochen, indem er für eine besondere Willenskraft ausser der „vorstellenden Kraft der Seele“ keinen Raum mehr lässt. Sowohl die sinnliche Begierde als der Wille besteht nach Wolff einfach in der mit der Vorstellung des Lust erweckenden Guten von selbst gegebenen Bemühung, die Empfindung des Vorgestellten hervorzurufen. Das schöne Wetter z. B. weckt die Wahrnehmungsbilder eines Spazierganges und der damit verbundenen Lust, also die Vorstellung eines Guten, in der Einbildungskraft, und hierdurch wird die Seele deter-

¹⁾ A. a. O. § 5. 8 (E. p. 251 sq.). — ²⁾ E. p. 186 (Répl. aux. réfl. de Bayle): „chacune (sc. pensée) tend à un changement particulier, suivant ce qu'elle renferme.“ — ³⁾ E. p. 707 (Mon. 23). 717 (Princ. 13). 197 (N. ess. Av. pr.). 224 sq. (N. ess. II, 1. § 11. 12. 15). 137 (Réflexions sur l'essai — de Locke 1696): „nos idées viennent de notre propre fond.“

minirt oder — was dasselbe bedeutet — sie „determinirt sich, wieder die Vorstellung von dem Spaziergehen und der davon zu habenden Lust hervorzubringen.“ Diese letztere Vorstellung wird jedoch vermittelt durch zahlreiche Zwischenvorstellungen, deren Gegenstand die Mittel zu jenem Ziele bilden. Der Unterschied zwischen dem sinnlichen Begehren und dem vernünftigen Begehren oder Wollen besteht darin, dass ersteres durch die verworrene Idee (*per ideam boni confusam*), letzteres durch den deutlichen Begriff des Guten (*per notionem boni distinctam*) determinirt wird. Da der Wille durch ein discursives Urtheil entsteht, nämlich durch die Anwendung des allgemeinen Begriffes des Guten auf die vorausgesehene Perception oder deren Gegenstand, dieses Urtheil aber, wie überhaupt jede Bethätigung des Geistes, bereits in der Kraft, die Welt vorzustellen enthalten ist, so geht der Wille nicht hinaus über die Kraft, die Welt vorzustellen, wie sie sich in der Seele findet, und in dieser hat somit das der Seele „wesentliche und natürliche“ Gesetz des Strebens und des Verabscheuens seinen zureichenden Grund. Auf solche Weise will Wolff verständlich machen, „wie der Wille aus der vorstellenden Kraft der Seele kommt“, mit dem Hinweis darauf, dass in der Natur eines jeden endlichen Dinges überhaupt eine stete Bemühung liegt, seine Vorstellungen zu ändern.¹⁾

III. Prädeterminismus.

1. Durch die Bestimmung des äusseren Wechselverhältnisses der Monaden innerhalb des Weltganzen, sowie ihrer inneren Bethätigung im Mikrokosmos ihres eigenen Wesens ist bereits ihre Stellung gegenüber der obersten und ursprünglichsten Monade, d. h. der Gottheit, entschieden. Das System des psychischen Dynamismus lässt die Monaden als unkörperliche Automaten²⁾ erscheinen, welche mit der psychischen Kraft ausgerüstet sind, das Bild der ganzen Welt in individueller Abstufung in sich aufzunehmen. Woher kommt ihnen diese reiche Fülle ihres Inhalts? Durch ein anderes geschaffenes Wesen könnte sie ihnen nur zu theil werden mittels Versetzung dieses Wesens in's Innere der Monaden hinein oder mittels Veränderung bereits bestehender Theile der Monaden infolge einer inneren Erregung. Beides verstiesse jedoch gegen den Charakter der vorstellenden Monaden als einfacher, geistiger Substanzen. Leibniz drückt diesen Gedanken bildlich so aus: „Die Monaden haben keine Fenster, durch

¹⁾ Metaphysik § 876–879; Psychologia rationalis. Francofurti et Lipsiae 1740, § 489. 495. 497. 515. 517. 519. 522. 529. — ²⁾ E. p. 127 (Syst. n. 15). 706 (Mon. 18).

welche etwas eindringen oder entweichen kann.“¹⁾ Es bleibt also nur übrig; eine ursprüngliche, göttliche Einrichtung anzunehmen, welche den Monaden das umfassende Material ihrer Vorstellungsthätigkeit, ihre mannigfaltigen Beziehungen zur Welt in einem ihrer Geschöpflichkeit entsprechenden, beschränkten Maasse eingegeben hat.

Diesen nicht physischen, sondern idealen Causalnexus der Monaden, der nur im göttlichen Verstande besteht, jedoch die Spontaneität der einzelnen Monaden völlig intact lässt²⁾, nennt Leibniz „prästabilierte Harmonie.“³⁾ Gott gleicht als Schöpfer selbständiger, übereinstimmender Monaden einem geschickten Uhrmacher, welcher die verschiedensten Uhren kunstvoll so eingerichtet hat, dass sie fortwährend von selbst alle die gleichen Stunden zeigen.⁴⁾ Diese göttliche Prädetermination lässt keine selbständige Entwicklung der Monaden zu. Denn, würde nur ein einziges Glied in dem bestehenden Weltzusammenhang geändert, so wäre diese Aenderung von der durchgreifendsten Bedeutung, sie würde eine neue Welt nothwendig machen.⁵⁾ Deshalb „enthält jede der Substanzen in ihrer Natur das Gesetz der stetigen Reihenfolge ihrer Handlungen (legem continuationis seriei suarum operationum), sowie ihre ganze Vergangenheit und Zukunft.“⁶⁾

2. Nach einer doppelten Seite fasst Leibniz die Einwirkung der göttlichen Monade auf die bestehende Weltordnung in's Auge, einmal unter dem Gesichtspunkt des Dynamismus, sodann unter jenem des Intellectualismus. In ersterer Hinsicht äussert sich Gottes Allmacht in der Welterschöpfung durch einen vermöge seiner ewigen Vorherbestimmung nach festen Gesetzen verlaufenden Weltmechanismus, in welchem das Reich des Geistigen bloß eine feinere, höhere Art des allgemeinen Causalnexus darstellt, insofern dasselbe durch die in ihm waltende Zweckursächlichkeit vor der bloß wirkenden, mechanischen Ursachen unterliegenden Körperwelt ausgezeichnet ist.⁷⁾ In letzterer Beziehung geht Gottes Wesen und Wirken in seiner vollkommensten Vorstellungsthätigkeit auf, d. h. der Wille des Schöpfers steht, wie der Wille der Geschöpfe, in nothwendiger Abhängigkeit vom Intellect,

¹⁾ E. p. 705 (Mon. 7), vgl. 773 (E. V c. Clarke, 84). — ²⁾ E. p. 127 (Syst. n. 14). 185 (Répl. aux réf. de Bayle). 517 (Théod. 52). 709 (Mon. 51. 60).

— ³⁾ E. p. 430 (Sur le principe de vie). 562. 590 (Théod. 188. 291), vgl. 107 sq. (L. à Arn. 1690). 128 (Syst. n. 15). 709 (Mon. 59). 746 (Extr. d'une l. à Dang. 1716).

— ⁴⁾ E. p. 134 sq. (Troisième éclaircissement 1696), vgl. 183 sq. (Répl. aux réf. de Bayle 1702). — ⁵⁾ E. p. 506 (Théod. 9), vgl. 447 (L. à Coste 1707).

— ⁶⁾ E. p. 107 (L. à Arn. 1690), vgl. 449 (L. à Coste 1707). 608 (Théod. 360). 706 (Mon. 22). — ⁷⁾ E. p. 711 (Mon. 79). 774 (E. V c. Clarke, 92).

Gottes Wirken ist auch nach aussen hin determinirt durch den Begriff des von der unendlichen Weisheit auf's klarste vorgestellten Guten oder — mit Rücksicht auf mehrere mögliche Stufen des Guten — des Besten. Mag bei den beschränkten geschöpflichen Monaden, welche im Unterschiede von Gott, dem *actus purus*, der reinsten Wirklichkeit, nie völlig von der Materie gesondert erscheinen, das Vorstellungsleben durchgehends zum theil wenigstens ein verworrenes sein, und daher das unbewusste Gebiet des Seelenlebens bestimmend wirken¹⁾: bei der höchsten, unbeschränkten Monade der Gottheit, in der sich bloß deutliche Vorstellungen finden, muss diese klare Erkenntniss überall zum Durchbruch gelangen, muss die Einsicht in die Güte ihres Wirkens den Willen determiniren. Auf diesem Wege gelangt Leibniz zu dem Optimismus, d. h. der Lehre, dass Gott vermöge seiner Weisheit, Güte und seiner sonstigen Vollkommenheiten von unzähligen möglichen Welten nur eine, und zwar die vollkommenste in's Dasein habe rufen können.²⁾ Sein leitender Gesichtspunkt inbezug auf die Welt ist der Grundsatz, dass der Anspruch auf Realität sich bemisst nach dem Grade der Vollkommenheit (*perfectio seu essentiae gradus principium existentiae*)³⁾, inbezug auf Gott: „Je vollkommener man ist, um so mehr ist man zum Guten determinirt.“ Diese optimistische Weltanschauung, welche Gott jederzeit nur zur Wahl des Besten determinirt sein lässt, ist nur der Ausdruck der allgemein auch für die menschliche Seele geltenden⁴⁾ deterministischen Grundanschauung, dass die Wirkungsweise eines jeden Geistes als gesetzmässiges Resultat aus seiner natürlichen Disposition oder Hauptneigung jedesmal mit innerer, moralischer Nothwendigkeit folgt.

IV. Zusammenfassung.

In dreifacher systematischer Abstufung gelangt so Leibniz zu einem immer umfassenderen Determinismus. Die erste Anbahnung des Determinismus geschieht durch den psychischen Dynamismus, welcher nach dem Gesetz der Continuität und Analogie in allen beseelten Körpern oder lebendigen Maschinen der Monaden gleichsam das von

¹⁾ E. p. 199 (Nouv. ess. Av.-pr.). 122 (De prim. phil. emend., Schl.). 440 (E. VII ad D. Boss.). 521 (Théod. 65). 678 (E. ad Bierl. II. III). 709—711 (Mon. 60. 72). — ²⁾ E. p. 191 (L. à Bayle 1702). 263 (N. ess. II, 21. § 49). 506. 517 (Théod. 7 sq. 52 sq.). 656 (Causa Dei 41). 716 (Princ. 10). 765 (E. V c. Clarke, 19). — ³⁾ E. p. 148 (De rerum originatione). 709 (Mon. 54). — ⁴⁾ „il en est de nous comme de Dieu lui-même“: E. p. 191 (L. à Bayle 1702). 669 (De libertate). 763 (E. V c. Clarke, 4. 7).

selbst ablaufende Räderwerk für das grosse Getriebe des Weltmechanismus beschafft; eine weitere, deutlichere Offenbarung tritt hervor in dem Intellectualismus, welcher den Willensentscheid als unmittelbare Folge eines gesetzmässigen intellectuellen Entwicklungsprocesses betrachtet; die vollendete Ausgestaltung findet der Determinismus im Prädeterminismus der prästabilirten Harmonie, welcher die Individualität der Monaden in ihrer thatsächlichen Verwirklichung dadurch ihrer freien Entfaltung beraubt, dass er sie in absoluter Abhängigkeit von dem alles mit Weisheit ordnenden Weltenschöpfer hinstellt und auf der Spontaneität der Monaden, d. h. auf der ihnen „eingepflanzten Kraft einer immanenten Bethätigungsweise (*vis insita immanenter agendi*)“, auf ihrer charakteristischen Veranlagung, auf der Bethätigung ihrer gesetzmässigen Natur ihre ganze Freiheit beruhen lässt, also ihre vom Indeterminismus angenommene relative Selbstständigkeit mit einer bloßen Selbstthätigkeit vertauscht.¹⁾

Dass in dem System der prästabilirten Harmonie die Wurzel des Determinismus liege, bekennt Leibniz selbst durch die *directe Erklärung*²⁾, er habe den Beweis erbracht, „dass wir immer in vollkommener Spontaneität uns befinden, und dass dasjenige, was man den Einwirkungen der äusseren Dinge zuschreibt, lediglich von den verworrenen Vorstellungen (*des perceptions confuses*) in uns herrührt, die dem entsprechen, und die uns offenbar von Anfang an kraft der vorherbestimmten Harmonie (*en vertu de l'harmonie préétablie*) gegeben worden waren, welche die Beziehung jeder Substanz zu allen anderen vermittelt.“

§ 3. Die innersten Triebfedern des Leibniz'schen Determinismus.

Der volle Ausbau eines wissenschaftlichen Systems ist in der Regel der Abschluss einer langen Gedankenreihe, welche von einer leitenden Idee zuerst in dunklen Umrissen entworfen, dann immer klarer und deutlicher durchgeführt wird. Dieser leitende Gedanke lässt sich auch bei Leibniz früher nachweisen als seine Monadenlehre, es ist das Bestreben der *Theodicee*.³⁾ Leibniz liess auf seinen religiösen Geist vornehmlich das teleologische Interesse einwirken, die Weisheit der göttlichen Vorsehung allen skeptischen Anfechtungen gegenüber zu vertheidigen und die göttliche Weltregierung gegen jede

¹⁾ E. p. 157 (*De ips. nat.* 10). — ²⁾ E. p. 449 (*L. à Coste* 1707). — ³⁾ Vgl. Zeller, *Geschichte der deutschen Philos. seit Leibniz.* S. 107 sq.

Durchkreuzung ihrer Pläne unbedingt sicher zu stellen. Er glaubte, dieser Aufgabe bloß dadurch sich vollkommen entledigen zu können, dass er die bestehende Welt als die beste unter allen möglichen Weltordnungen pries und die menschliche Freiheit hinter einem vom Schöpfer durch gesetzmässige Verknüpfung vollständig durchsichtig gemachten Weltsystem ganz und gar zurücktreten liess. Dem Fundamentalsatz des Determinismus, seinem Princip vom determinirenden Grunde, legt Leibniz deswegen die höchste Bedeutung bei, weil wir „ohne dieses grosse Princip niemals die Existenz Gottes erweisen könnten und eine Anzahl sehr richtiger und recht brauchbarer Vernunftschlüsse verlieren würden, deren Grundlage es ist.“ Als einen solchen wichtigen Vernunftschluss, welcher nach Leibnizens Meinung mit dem Determinationsprincip steht und fällt, erwähnt Crusius¹⁾ eben die *scientia media*, d. i. das Vorauswissen Gottes von den zukünftigen, contingenten Handlungen.

Ueber die Frage, von welcher Seite Leibniz die erste und nachhaltigste Anregung zu seiner deterministischen Weltanschauung empfing, erhalten wir Aufschluss, wenn wir zurückgehen auf die Jugendzeit unseres Philosophen. Leibniz beschäftigte sich nach seiner Angabe²⁾ bereits seit seinem 15. Lebensjahre eingehend mit der Frage vom Verhältniss zwischen Freiheit und Prädestination. Er las unter anderem Luther's Schrift „De servo arbitrio.“ Welchen Eindruck dieses Werk auf den sinnenden Geist des jugendlichen Denkers gemacht hat, dürfte am besten im Zusammenhang des lutherischen Lehrbegriffes selbst klar werden, der in einem späteren Aufsätze zu eingehenderer Darstellung gelangen wird. An dieser Stelle soll daher nur eine parallele, ebenfalls zunächst von religiöser Seite ausgehende Einwirkung besprochen werden, nämlich der Einfluss des Jansenismus.

Ueber die Streitfrage der Willensfreiheit conferirte Leibniz mit dem Hauptvertreter der Jansenisten in Frankreich, dem Doctor der Sorbonne, Anton Arnauld.³⁾ Auch von dem Jansenisten Nicole hat Leibniz wenigstens Essais gelesen.⁴⁾ Wenn auch in dem noch vorhandenen Schriftwechsel mit Arnauld unter den religionsphilosophischen Discussionen die Materie des Determinismus keine nähere Erörterung findet, sondern vorzugsweise die Abendmahlslehre, so genügen doch jene erwähnten mündlichen Erörterungen, um die Beziehungen des Leibniz zur jansenistischen Freiheitsleugnung ausser

¹⁾ De usu etc. § 10. — ²⁾ L. à Jacquetot (Gerh. Bd. III. p. 481). — ³⁾ L. à Jacquetot a. a. O. — ⁴⁾ E. p. 112 (Sur l'essence du corps).

Zweifel zu stellen. Zudem spricht Leibniz nicht nur in einem Schreiben an den Jesuitenpater Des Bosses¹⁾ unverhohlen seine Hochachtung aus vor Augustin, dessen Anschauungen er hauptsächlich nach der Darstellung des Jansenius kennen gelernt zu haben scheint, vor Arnauld und dem früheren Oratorianer Quesnell, dem Herausgeber der in jansenistischem Geiste geschriebenen „moralischen Reflexionen“ (1671), sondern er rühmt sich auch direct in seinem ersten Schreiben an Arnauld — wahrscheinlich um 1671²⁾ —, die Neuerungen der „mehr freisinnigen Christen (liberiores Christianorum)“, darunter des Jansenius, mit reger Wissbegierde verfolgt zu haben („curiose satis sum persecutus“). Nun aber nimmt Jansenius in seinem Hauptwerke „Augustinus“ (1640) im Anschluss an das Dichterwort: „Trahit sua quemque voluptas“ die Lust (delectatio) zum Ausgangspunkt des menschlichen Strebens, statuirt einen ständigen Kampf zwischen der irdischen und der himmlischen Lust (luctus duarum delectationum terrena ac coelestis) während dieses irdischen Lebens, der mit dem Obsiegen der stärkeren Lust endigt, so dass unser Wille jedesmal entweder infolge seiner natürlichen Schwäche der überwältigenden Neigung zur Sünde folgen muss oder durch den Beistand der göttlichen Gnade von der überwiegenden Lust zum Guten sich bestimmen lässt.³⁾ Mit dem Begriff der obsiegenden Lust (delectatio victrix) bezeichnet Jansenius im Wesen dasselbe wie Leibniz mit seinem Terminus der vorherrschenden Neigung (la plus grande inclination, la bonté prévalante).⁴⁾

Die Abhängigkeit des Leibniz'schen psychologischen Determinismus von dem des Jansenius darf um so eher angenommen werden, als Leibniz von der in dem soeben erwähnten Schreiben an Des Bosses⁵⁾ direct kundgegebenen Sympathie für die jansenistische Doctrin nur diejenigen Lehren ausgenommen wissen will, welche ihm mit der göttlichen Güte nicht recht verträglich erscheinen, wie z. B. die harte Ansicht, alle Handlungen der nicht Gerechtfertigten seien sündhaft, ihre Tugenden nur gleissende Laster u. dgl.

Auch die oft beissende Schärfe, mit welcher Leibniz jede der deterministischen Deutung entgegenstehende Bestimmung der Freiheit als sinnlose Indifferenz des Gleichgewichts auffasste und bekämpfte,

¹⁾ Ep. X (E. p. 455). — ²⁾ Gerh. Bd. I. p. 76. — ³⁾ Cornelii Jansenii Episcopi Iprensis Augustinus. Lovanii 1640. T. III. De gratia Christi salvatoris. p. 749. 736 unten bis 738. 760. 406 sq. — ⁴⁾ Z. B. Théod. 43. 45 (E. p. 515 sq.). — ⁵⁾ Ep. X. (E. p. 455).

verrätth jansenistischen Einfluss. Jansenius bezeichnet nämlich als den von Augustinus bekämpften Freiheitsbegriff des Pelagianers Julian die der inneren Nöthigung (*necessitas*) oder Gebundenheit nach einer Seite hin (*captivitas ad unam partem*) entgegengesetzte Gleichgiltigkeit inbezug auf mehrere Handlungen (*indifferentia ad plura*) oder gleiche Möglichkeit nach beiden Seiten hin (*possibilitas utriusque partis*), welche bei den an sich gleichgiltigen Handlungen als *indifferentia contradictionis*, bei den sittlichen Entscheidungen für das Gute oder das Böse als *indifferentia contrarietatis* erscheint. Die übereinstimmende Anschauung der Pelagianer erblickt nach Jansenius das Wesen der Freiheit darin, dass man es völlig in seiner Gewalt haben soll, jeder beliebigen von beiden entgegengesetzten Willensrichtungen zu folgen (*utramlibet partem sequi*), während die fatalistische Nöthigung nach einer Seite hin als diametraler Gegensatz zu dem natürlichen Gleichgewicht sozusagen der Freiheit (*libertatis quasi aequilibrio*) perhorrescirt wird.¹⁾

Dieselbe gleichmässige Neigung zu den Gegensätzen des Guten und Bösen (*contrarietatis indifferentiam — ad bonum et malum*), welche Jansenius auf natürlichem Gebiete als pelagianisch verworfen hat, nimmt er als Zustand des ersten Menschen vor dem Sündenfall an. Adams Wille war nach seiner Meinung „gleich einer Wage im Gleichgewicht gehalten (*instar bilancis in aequilibrio constitutus*) und gleich einer ganz runden Kugel auf vollkommen ebener Fläche nach jeder Seite hin gleich leicht zu bewegen, auf der einen Seite unterstützt durch die Natur, auf der anderen durch die Gnade.“²⁾ Diese Freiheit des Gleichgewichts, die weder einen äusserlichen noch einen inneren Widerstand zu überwinden hatte, betrachtet Jansenius jedoch als vollständig aufgehoben durch den Sündenfall, und dafür an ihre Stelle gesetzt die innere Nothwendigkeit, zu sündigen. Gleichwohl hält er mit dieser Einschränkung des Willens nach einer Seite hin noch keineswegs die Willensfreiheit für beseitigt, weil jene Indifferenz des Willens gegenüber Gutem wie Bösem nicht zum Wesen des freien Willens gehöre, wie Julian sich eingebildet habe. Auch glaubt er die sittlichen Grundbegriffe von Gebot, Mahnung, Tadel u. dgl. mit der Nothwendigkeit zu sündigen wohl vereinbaren zu können.³⁾ Durch

¹⁾ Corn. Jansenii Augustinus. Lovanii 1640. L. II. c. I. p. 93–98. — ²⁾ A. a. O. T. II. De statu naturae innocentis, cap. I, 6. 14 (p. 100, C. 101 A. 104, B. 150 B), vgl. 17 (p. 168, B). — ³⁾ A. a. O. De st. nat. inn. I, 6 (p. 104, B). De st. nat. lapsae, L. III, 2. 8. IV, 28 (p. 436, A. C. 458, A. 488, C. 657 sq.).

die Erlösungsgnade ist nach Jansenius zwar nicht die ursprüngliche Freiheit des Gleichgewichts wieder hergestellt, aber doch die Möglichkeit der höheren, himmlischen Lust am Guten und der Befreiung von der niederen, irdischen Lust am Bösen geboten, und so hängt die Entscheidung davon ab, welche Lust überwiegt; „denn was uns mehr ergötzt, darnach müssen wir nothwendig handeln“¹⁾

Leibniz hat bloß die seinem milden Charakter widersprechende Härte des jansenistischen Systems, dass ohne die Gnade nur ein Hang zur Sünde vorhanden sein soll, abgestreift, sowie überhaupt die theologische Gnadenlehre des Jansenius aus dem Spiel gelassen und sich auf das rein philosophische Gebiet des psychologischen Determinismus zurückgezogen.

Dazu kommt eine diplomatische Erwägung: Die Jansenisten spielten damals in Frankreich eine so bedeutende Rolle, dass es schien, als ob ihnen die Zukunft der katholischen Kirche gehören sollte. Nachdem ihre Auffassung der Schriften des grossen Kirchenvaters Augustinus sich mit jener Luther's und der Reformirten in bezug auf die Unfreiheit des menschlichen Willens deckte, lag es dem concilianten Charakter eines Leibniz nahe, in seiner Lehre vom Determinismus die Interessen der verschiedenen christlichen Religionsbekenntnisse in „freisinniger Weise“ zu versöhnen und zugleich seine Philosophie in Einklang mit seinen religiösen Ueberzeugungen zu bringen. Als Kind seiner Zeit förderte ja Leibniz in jeder Weise das seit dem westphälischen Frieden lauter als je sich erhebende irenische Verlangen, den unheilvollen Riss, welchen die Religionskämpfe der Reformation im deutschen Volke hervorgerufen hatten, möglichst zu heilen. Um aber mit der kirchlichen Philosophie des Mittelalters nicht in gar zu grellen Widerspruch zu gerathen, behielt er wenigstens den Namen der Freiheit bei.

¹⁾ T. III. De gratia Christi salvatoris (p. 749, B. 412, B).