

Ueber die Willensfreiheit nach Leibniz.

Von Dr. phil. Roman Niestroj in Köln a. Rh.

(Schluss.)

Wir haben bisher gesehen, dass die Determination des Willens durch die Vernunft die Freiheit des Willens aufhebt. Das andere Erforderniss der Freiheit, die Zufälligkeit der Handlungen, d. h. die Möglichkeit, dass statt der gewählten Willensrichtung auch eine andere eintreten könnte, besteht ebenfalls nicht. Schliesslich bleibt uns übrig zu beweisen, dass auch die Spontaneität der Seele, die „determinatio per se“, nach der „jede einfache, d. h. wirkliche Substanz die wirkliche Ursache ihres ganzen inneren Handelns sein muss und, im streng metaphysischen Sinne gesprochen, ihr überhaupt kein anderes Handeln und Leiden eigen ist als das, welches sie selbst hervorbringt“¹⁾ sich in eine „determinatio aliunde“ verwandelt.

„Die Dinge, welche begrenzt sind, wie alles, was wir sehen und durch Erfahrung kennen,“ so behauptet Leibniz, „sind zufällig und haben nichts an sich, was ihr Dasein nothwendig macht, da es klar am Tage liegt, dass Zeit, Raum und Stoff, in sich selbst eins und gleichförmig und gegen alles gleichgiltig, auch ganz andere Bewegungen und Gestalten in einer ganz anderen Ordnung annehmen konnten. Man muss also den Grund für das Dasein der Welt, die aus der gesammten Zusammenfügung der zufälligen Dinge besteht, aufsuchen, und zwar muss man ihn in der Substanz suchen, welche den Grund ihres Daseins in sich selbst trägt und daher nothwendig und ewig ist!“²⁾

Diese Substanz ist Gott. Gott ist also die Quelle alles Seienden.³⁾ Alles Seiende ist nun unter einander wohl verknüpft und aneinander angepasst.⁴⁾ Jedoch besteht diese Verknüpfung nach Leibniz nicht in einer gegenseitigen Einwirkung der Substanzen, denn die Monaden haben keine Fenster, durch welche etwas ein- und austreten könnte⁵⁾, sondern in einer idealen Einwirkung durch die Vermittlung Gottes.⁶⁾ Gott findet nämlich bei der Vergleichung zweier Monaden in jeder Gründe, die ihn nöthigen, die zweite der ersten anzupassen.⁷⁾ Durch diese Anpassung

¹⁾ *Théod.* III. § 400. — ²⁾ *Théod.* I. § 7. — ³⁾ *Monad.* § 43. — ⁴⁾ *Monad.* § 39. — ⁵⁾ *Monad.* § 7. — ⁶⁾ *Monad.* § 51. — ⁷⁾ *Monad.* § 52.

aller erschaffenen Dinge an jedes einzelne und jedes einzelnen an alle übrigen wird jede Substanz ein beständiger lebender Spiegel des Universums.¹⁾ Demnach ist also die Anlage der einzelnen Monade und ihre Beziehung zu allen übrigen von Gott genau bestimmt und geregelt.

„Und hat Gott einmal gewählt, so muss,“ wie Leibniz sich ausdrückt, „anerkannt werden, dass alles in seiner Wahl befasst ist, und dass nichts daran geändert werden kann, da er, der die Dinge nicht stück- und fetzenweis regeln kann, alles vorhergesehen und ein für allemal geregelt hat . . .“²⁾

Damit stimmt völlig überein, wenn von Leibniz ausgesprochen wird, dass alles im Menschen wie überall im voraus sicher und bestimmt, und die menschliche Seele eine Art geistiger Automat sei.³⁾

„Unsere Willensacte sind daher,“ wie Zeller richtig aus dem Gedankengange der L.'schen Philosophie schliesst, „nichts Anderes als das natürliche Erzeugniss unserer Individualität und ihrer Entwicklung, so wie diese mit Rücksicht auf den ganzen Weltzusammenhang von Hause aus angelegt ist, eine Folge, welche unter den gegebenen Bedingungen unfehlbar eintreten musste; die menschliche Seele ist »eine Art von geistigem Automat«, ihre Thätigkeiten spielen sich mit unwandelbarer Sicherheit ab, wie sie seit dem ersten Moment ihres Daseins präformirt sind.“

Wenn also alle Willensacte wie alle Vorgänge in der Seele überhaupt von Gott präformirt sind, so verkehrt sich die Erklärung des Freiheitsbegriffes nach Leibniz in sein Gegentheil; denn wenn L. sagt:

„Quatenus quid per se determinatur, eatenus spontaneum vel si intelligens sit liberum est, quatenus determinatur aliunde, eatenus servit seu est coactum,“ so können wir „liberum“ = „coactum“ setzen, da die Willensacte der menschlichen Seele von Gott herrühren, mithin: „determinatur aliunde.“

Aus dem Vorstehenden lässt sich schon entnehmen, dass Leibniz ein strenger Determinist ist. Von einer Willensfreiheit kann bei ihm nicht die Rede sein.

Aber auch andere wichtige Principien seines Systems lassen ihn als Deterministen erscheinen, der nur durch Inconsequenz eine Wahlfreiheit herausconstruirt. Das ist vor allem der Fundamentalsatz des zureichenden oder bestimmenden Grundes. Er nennt ihn

„das grosse Princip, wonach nichts geschieht, ohne dass es eine Ursache oder wenigstens einen bestimmenden Grund gibt, d. h. etwas, das dazu dienen kann, *a priori* zu begründen, weshalb etwas gerade so und in keiner anderen Weise existirt. Es gilt für alle Begebenheiten und duldet keine Ausnahme.“⁴⁾

Da nun „alles weislich mit einander verknüpft ist“⁵⁾ und die Gegenwart schwanger mit der Zukunft ist“⁶⁾, so sind auch die Willensimpulse und Handlungen des Menschen eine fortlaufende Kette von Ursachen und

¹⁾ *Monad.* §§ 56. 63. — ²⁾ *Lettre à Mr. Coste* O. P. p. 447. — ³⁾ *Théod.* I. § 52. III. § 403. — ⁴⁾ *Théod.* I. § 44; *Monad.* § 32. — ⁵⁾ *Th.* I. § 54. — ⁶⁾ *Réplique aux réflexions.* O. P. p. 186.

Wirkungen. Der letzte oder zureichende Grund der Dinge ist aber Gott ¹⁾, als die Quelle alles Seienden. ²⁾ Dann sind auch die einzelnen Willensacte der menschlichen Seele von Gott abhängig und vorhergesehen. Sie werden nie anders verlaufen, als sie Gott präformirt hat. Auf diese Weise hat bei der unbedingten Geltung des Princips des zureichenden Grundes die Willensfreiheit keinen Raum.

Ebenso steht der Freiheit des Willens das Continuitätsgesetz, das aus dem Principe des zureichenden Grundes folgt, entgegen. Jede Substanz ist nach Leibniz in einer beständigen Veränderung seiner Zustände begriffen. Diese findet nicht durch einen plötzlichen Uebergang, sondern allmählich statt.

„Nichts geschieht auf einen Schlag; und es ist einer meiner wichtigsten Grundsätze, dass die Natur niemals Sprünge macht. Ich habe dies das Continuitätsgesetz genannt.“ ³⁾ „Ihm zufolge geht man immer durch einen mittleren Zustand vom Kleinen zum Grossen und umgekehrt, sowohl den Graden wie den Theilen nach; und es entsteht eine Bewegung niemals aus der Ruhe, noch geht sie anders dazu über, als durch eine noch kleinere Bewegung, wie man niemals eine Linie oder Länge zu Ende läuft, ehe man eine kleinere Linie zurückgelegt hat.“ ⁴⁾

Ein *vacuum formarum* existirt im Universum nicht. ⁵⁾ Dasselbe Gesetz findet auch Anwendung auf die Seelenzustände.

„Jeder Zustand der Seele ist ein derartiger, dass der Unterschied von dem einen gegen den anderen immer nur der Unterschied eines mehr oder weniger sinnlichen oder mehr oder weniger vollkommenen oder umgekehrt ist oder gewesen ist, was ihren vergangenen oder zukünftigen Zustand ebenso erklärlich als ihren gegenwärtigen macht. Auch bei einer noch so geringen Ueberlegung merkt man hinlänglich, dass dieses vernunftgemäss ist, und ein Sprung von dem einen Zustand zu einem anderen, unendlich verschiedenen nicht natürlich sein kann.“ ⁶⁾

Die Continuität im Seelenleben wird durch die kleinen Vorstellungen („*petites, insensibles, perceptions*“) vermittelt, die wir nach Leibniz' Ueberzeugung in unserer Seele haben, ohne dass wir uns ihrer bewusst werden,

„weil diese Eindrücke entweder zu unbedeutend und zu zahlreich und einförmig sind, so dass sie nichts Unterscheidendes an sich haben.“ ⁷⁾

Dass sie wirklich vorhanden seien, beweise schon der Umstand, dass man „niemals so fest schläft, dass man nicht irgend eine schwache und verworrene Empfindung hätte, und würde niemals durch das stärkste Geräusch der Welt erweckt, wenn man nicht eine gewisse Wahrnehmung seines Anfangs hätte, der freilich geringfügig ist.“ ⁸⁾

Diese in unserem Innern aufgehäuften kleinen Vorstellungen setzen nun ihre Wirksamkeit fort, vermischen sich mit neu hinzukommenden

1) *Monad.* § 45. — 2) *Monad.* § 43. — 3) *Nouv. ess.* Avant. Prop. O. P. p. 198.

— 4) *Nouv. ess.* Avant. Prop. I. c. — 5) *Nouv. ess.* Avant. Prop. O. P. p. 199. — 6) *Nouv. ess.* Av. Pr. p. 199. — 7) *Nouv. ess.* Av. Pr. p. 197. — 8) *Nouv. ess.* Av. Pr. I. c.

und bilden und bezeichnen auf diese Weise das bestimmte Individuum.¹⁾ Und wie die bemerkbaren Vorstellungen aus den kleinen unbemerkbaren hervorgehen, so auch die Handlungen.

„Alle Eindrücke haben ihre Wirkung, aber alle Wirkungen sind nicht immer bemerkbar; dass ich mich lieber dahin als dorthin wende, geschieht sehr oft durch eine Verkettung kleiner Eindrücke (»par un enchaînement de petites impressions«), deren ich mir nicht bewusst bin, und die mir diese Bewegung angenehmer machen als jene.“

Auf den Einfluss der kleinen Eindrücke führt L. das Zustandekommen aller unserer unwillkürlichen Handlungen, „und selbst unsere Gewohnheiten und Leidenschaften, die auf unsere Entschlüsse so viel Einfluss haben, stammen daher.“ Sie bestimmen uns nach L.' Ansicht bei vielen Vorfällen, ohne dass man daran denkt, und täuschen den grossen Haufen durch den Schein einer Gleichgewichtsindifferenz. Er tadelt diejenigen, die auf diese unmerklichen Neigungen keine Acht haben, indem er sich so ausdrückt:

„Wer diese Wirkungen in der Moral leugnet, der macht es wie die Idioten, die in der Physik die un wahrnehmbaren Körperchen in Abrede stellen; solche Idioten gibt es auch unter den Moralisten, die von der Freiheit reden und dabei die Wirksamkeit der kleinen Vorstellungen übersehen, die allemal nach der einen oder anderen Seite unsere Neigungen entscheiden.“²⁾

Damit ist die Willensfreiheit ausgeschlossen, und es hat keine Bedeutung, wenn Leibniz seine Erörterungen hierüber mit den Worten schliesst:

„J'avoue pourtant que ces impressions font pencher, sans nécessiter;“³⁾ denn, wie wir oben auseinander gesetzt haben, können die Handlungen des Menschen nie anders ausfallen, wie sie in Wirklichkeit ausfallen.

Völlig widerstrebt der Willensfreiheit die prästabilierte Harmonie. Der ganze Vorstellungslauf einer Monade beruht nach Leibniz auf innerer Causalität und Continuität, denn „die Monaden haben keine Fenster.“ Eine äussere Einwirkung kann also nie stattfinden. Doch dann entsteht die Frage: Wie erklärt sich die factische Wechselbeziehung der Dinge?

In einer Reihe von Aufsätzen behandelt unser Philosoph diese Frage und kommt zu einer von der früheren Philosophie abweichenden Auffassung. „Die wechselseitige Einwirkung, den Weg der gewöhnlichen Philosophie“ verwirft er, „da man sich von stofflichen Theilchen, die aus einer der Substanzen in eine andere übergehen könnten, keine Vorstellung machen kann.“⁴⁾ Auch weist er die Ansicht der Cartesianer zurück, die die Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele in der Weise erklärt hatten, dass Gott bei jedem Acte unseres Willens die entsprechende Körperbewegung und bei jeder Erregung unseres körperlichen Sinnes die entsprechende Vorstellung in unserer Seele hervorbringt.

¹⁾ l. c. — ²⁾ *Nouv. ess. lib. II. ch. I. § 15.* — ³⁾ *Nouv. ess. l. c.* — ⁴⁾ *Second éclaircissement du système de la communication des substances: O. P. p. 133.*

„Das heisst, den *Deus ex machina* bei einer gewöhnlichen und natürlichen Sache eingreifen lassen, bei der Gott vernünftigerweise nur in der Art mitwirken dürfe, wie er bei allen anderen natürlichen Dingen mitwirkt.“¹⁾

Leibniz erklärt die Wechselbeziehung des Körpers und der Seele durch „den Weg der prästabilirten Harmonie vermittelt eines vorgehenden göttlichen Kunststückes, das gleich bei Anbeginn jede von diesen Substanzen so vollkommen gebildet und mit solcher Genauigkeit regulirt hat, dass sie, indem sie nur ihren eigenen Gesetzen folgt, die sie gleichzeitig mit ihrem Dasein empfangen hat, danach mit der anderen zusammenstimmt, ganz als ob eine wechselseitige Einwirkung zwischen ihnen bestände, oder als ob Gott neben seiner allgemeinen Mitwirkung auch immer noch im besonderen Hand dabei anlegte.“²⁾

Die prästabilirte Harmonie passt völlig in den Rahmen der Monadenlehre, besonders in der Anschauung von der Undurchdringlichkeit der Monade, die er mit folgenden Worten ausspricht:

„Auch lässt sich durch kein Mittel erklären, wie eine Monade in ihrem Innern durch ein anderes erschaffenes Ding beeinflusst oder verändert werden kann, da man weder etwas in sie übertragen noch sich in ihr eine innere Bewegung vorstellen kann, welche da drinnen erweckt, geleitet, vermehrt oder vermindert werden kann.“

Kuno Fischer befindet sich daher mit seiner Auffassung über die Leibniz'sche prästabilirte Harmonie in einem grossen Irrthum. Er spricht sich über dieselbe also aus:

„Er (Leibniz) kann nur begreifen, dass Seele und Körper von Natur eines sind; die herkömmliche Philosophie kann nur begreifen, dass Seele und Körper von Natur schlechthin entgegengesetzt sind. Wie wird sich Leibniz dieser gebräuchlichen Vorstellungsweise einleuchtend machen? Um ihr nahe zu kommen, umgeht er gleichsam seinen Begriff des Körpers, er lässt den Körper gelten als eine von der Seele verschiedene Substanz, wie es den anderen zu denken bequem war, und jetzt zeigt er, was das Facit der Rechnung ausmacht, dass zwischen Seele und Körper eine vollkommene Uebereinstimmung stattfindet, dass diese Uebereinstimmung in beiden ursprünglich gegründet sei.“³⁾

Hagemann hat vielmehr recht, wenn er aus der prästabilirten Harmonie die Consequenz zieht, dass bei der Auffassung Körper und Seele von einander räumlich getrennt existiren könnten, ohne dass die Harmonie zwischen ihnen gestört wäre.⁴⁾ Sollen nun Körper und Seele nach dem System der prästabilirten Harmonie existiren und in keinen Conflict gerathen, so müssen alle ihre Thätigkeiten, mithin auch die Willensacte, von Gott den Gang ihrer Entwicklung angewiesen erhalten, und es darf keine, auch noch so geringe Abweichung stattfinden, denn sonst würde nicht allein eine Unordnung in der Entwicklung der zu Seele und Körper vereinigten Monaden entstehen, sondern auch in dem Gange des Weltganzen, da ja jede Monade nach ihrem Gesichtspunkte das Universum abspiegelt.

¹⁾ *Second éclaircissement*. O. P. p. 134. — ²⁾ *Troisième éclaircissement*. O. P. p. 135. — ³⁾ l. c. p. 378. — ⁴⁾ *Métaph.* p. 137.

In dem Falle würde ein nachträgliches Eingreifen Gottes erforderlich sein, um die gestörte Harmonie wiederherzustellen, was aber die prästabilierte Harmonie unnöthig machen soll. Durch diesen Fundamentalsatz ist also der strengste Determinismus ausgesprochen. Die prästabilierte Harmonie lässt in der Seele Vorgängen keinen Raum, die nicht von Anfang an in ihr angelegt sind. Mithin wickeln sich die einzelnen Willensacte des Menschen genau so ab, wie Gott es im Anfang bestimmt hat. Wenn nun Leibniz die menschliche Seele einen Automaten nennt, so ist das nach diesem System richtig und consequent. Inconsequent und unverständlich dagegen ist seine Behauptung, dass die Harmonie der Freiheit nicht nur keinen Abbruch thue, sondern ihr sogar äusserst günstig sei; denn nach diesem Systeme hänge alles, was in der Seele vorgehe, nur von ihr allein ab.

„Und da ihr nächstfolgender Zustand,“ so fährt L. fort, „nur von ihr und ihrem gegenwärtigen Zustande herrührt, so darf ich wohl fragen, ob man ihr eine grössere Unabhängigkeit gewähren könne.“¹⁾

Wie kann Leibniz aber von einer Unabhängigkeit der Seele sprechen, nachdem er kurz vorher die Ansicht ausgesprochen hat, dass dem System der prästabilierten Harmonie zufolge Gott die Seele gleich im Anbeginn so geschaffen habe, dass sie sich das der Reihe nach hervorbringen und vorstellen müsse, was im Körper geschehe, und wonach der Körper ebenfalls derart geschaffen worden sei, dass er von selbst thun müsse, was die Seele gebiete?²⁾

Schliesslich hindert der Optimismus unseres Philosophen das freie Zustandekommen der Willensacte.

Gott ist der erste Grund aller Dinge (*Dieu est la première raison des choses*)³⁾; er hat den unendlich complicirten und bewunderungswerthen Weltplan festgesetzt. Seinem Verstande schweben alle möglichen Welten vor. Zwischen diesen Möglichkeiten, die sämmtlich nach dem Dasein verlangen, entsteht in dem Verstande Gottes ein Streit und zwar ein idealer d. h. ein Kampf von Gründen.⁴⁾

„Die göttliche Weisheit“, so spinnt Leibniz diesen Gedanken weiter fort, „nicht zufrieden, alle Möglichkeiten einfach zu erfassen, ergründet dieselben, vergleicht sie und wägt sie gegen einander ab, um den Grad ihrer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, ihre Stärke und Schwäche, ihre guten Seiten und ihre üblen Seiten abzuschätzen. Sie geht sogar über die endlichen Verbindungen hinaus; sie bildet eine Unendlichkeit von möglichen Aufeinanderfolgen im Universum, die jede eine Unendlichkeit von Geschöpfen enthalten. Und durch dieses Mittel vertritt nun die göttliche Weisheit alle Möglichkeiten, die sie bereits abgesondert in's Auge gefasst hatte, in ebenso viel umfassende Systeme und vergleicht dann diese unter sich.“⁵⁾

¹⁾ *Th. I.* § 63 sq. — ²⁾ *Th. I.* § 62. — ³⁾ *Th. I.* § 7. — ⁴⁾ *Th. II.* § 201. — ⁵⁾ *Th. II.* § 225.

Das Ergebniss dieser Vergleichen und Betrachtungen ist die Wahl des Besten („le choix du meilleur“).¹⁾ Würde Gott nicht nach dem Principe des Besten („selon le meilleur“) seine Wahl treffen, so würde man nicht begründen können, warum die Dinge gerade so gemacht worden sind und nicht anders.“²⁾ Dann würden ferner

„nicht nur andere Anlass haben zu tadeln, was er thut, sondern, was schlimmer ist, Gott selbst würde nicht mit seinem Werke zufrieden sein: er würde sich die Unvollkommenheit derselben zum Vorwurf machen, was gegen die höchste Glückseligkeit der göttlichen Natur ist.“³⁾

Nachdem aber in den Dingen alles ein für allemal im voraus geordnet ist, so kann nichts mehr geändert werden.⁴⁾ Sagt doch unser Philosoph ausdrücklich:

„Mais il faut considérer que le meilleur plan des choses étant une fois choisi, rien n'y peut être changé.“⁵⁾

An einer anderen Stelle heisst es:

„Mais dès qu'il a choisi, il faut avouer, que tout est compris dans son choix, et que rien ne saurait être changé, puisqu'il a tout prévu et réglé une fois pour toutes.“⁶⁾

Hier noch den Begriff der Freiheit in Anwendung zu bringen heisst denselben verkehren. Wenn trotzdem Leibniz ausspricht, dass bei dieser Vorausanordnung Gottes die Freiheit bestehen bleibe, indem die Vorausanordnung den Willen nicht zu einem Entschluss zwingt, sondern nur geneigt mache⁷⁾, so ist das eine Spitzfindigkeit, mit der er nichts erreicht. Damit will er wieder den Unterschied zwischen metaphysischer und moralischer Nothwendigkeit anbringen. Doch hier heisst es absolute und unbedingte Nothwendigkeit und nicht blos Zufälligkeit oder gar Freiheit anerkennen.

Durch den Optimismus ist auch die Willensfreiheit Gottes beschränkt. Gottes Wille entscheidet sich nie ohne Grund.

„Ich räume,“ so sagt Leibniz, „die unumschränkte Freiheit Gottes ein, aber ich verwechsle dieselbe nicht mit der nach beiden Seiten gleich grossen Gleichgiltigkeit, wonach er ohne Grund handeln könnte.“⁸⁾

Dieser Grund ist, wie wir vorher schon erörtert haben, die Vorstellung des Besten. Wir würden nach der Ansicht des Philosophen der Weisheit, Güte und den übrigen unendlichen Vollkommenheiten Gottes Abbruch thun, wenn wir annähmen, Gott würde nicht durch das Beste bestimmt.⁹⁾

¹⁾ *Th.* I. c. — ²⁾ *Principes de la nature et de la grâce.* § 10. — ³⁾ *Th.* II. § 201. — ⁴⁾ *Principes de la nature et de la grâce.* § 13. — ⁵⁾ *Th.* III. § 247. — ⁶⁾ *Lettre à M. Coste.* O. P. p. 447. — ⁷⁾ *Th.* I. § 43. — ⁸⁾ *Th.* II. § 199. — ⁹⁾ *Nouv. ess.* II. c. 21. § 49.

„Indessen darf diese Wahl“, so fährt Leibniz fort, „so sehr auch der Wille dabei bestimmt sein mag, doch nicht im eigentlichen Sinne absolut nothwendig genannt werden, da das Uebergewicht der bewussten Güter den Willen lenkt, ohne ihn zu zwingen.“¹⁾

Auch hier soll die Annahme einer moralischen Nothwendigkeit den Begriff der Freiheit retten. Und doch fügt Leibniz sogleich hinzu:

„Mag auch, alles in Betracht gezogen, diese Lenkung bestimmend sein und seine Wirkung niemals verfehlen.“²⁾

Bei einer derartigen Abhängigkeit des Willens kann doch von Willensfreiheit nicht gesprochen werden, zumal da nach Leibniz' Ansicht nichts mehr geändert werden kann, nachdem Gott einmal gewählt hat.³⁾

Doch wie sind dann die Wunder aufzufassen, in denen sich die Freiheit Gottes documentirt? Unser Philosoph sucht sie durch die Unterscheidung zwischen nothwendigen und zufälligen Wahrheiten zu halten. Doch diese Unterscheidung ist, wie wir oben ausgeführt haben, hinfällig. Nach dem Gedankenzuge der Leibniz'schen Philosophie gibt es einfach keine Wunder, da nichts geschieht, was nicht aus der Anlage des Weltplanes hervorkommt. Da nun der Weltlauf auf einer göttlichen Vorausanordnung besteht, da bei dieser Vorausanordnung alles Einzelne berücksichtigt, und da alsdann nichts mehr geändert werden kann, so müssen auch die Wunder im Weltplane vorhergesehen sein. Dann sind sie aber Erfolge, die in der Welt, sowie sie einmal sind, an diesem Orte eintreten mussten. Sie sind, wie Zeller richtig ausführt, durch den ganzen Weltenlauf vorbereitet, sind Glieder einer Kette, die gerade nach Leibniz einen ganz festgeschlossenen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen darstellt, sie haben ihren zureichenden Grund in allem Vorangegangenen und tragen in ihrem Theile dazu bei, alles Folgende zu begründen. Was aber mit Nothwendigkeit eintritt, was im Naturzusammenhang begründet ist, das ist kein Wunder, sondern ein Naturereigniss; es kann nicht aus dem Eingreifen einer ausserweltlichen Ursache in den Naturlauf, sondern nur aus natürlichen Ursachen und Wirkungen erklärt werden. Die Wunder widersprechen seinem Systeme, dessen erster Grundsatz ist, dass alles seinen zureichenden Grund haben müsse, in einem Systeme, welches die Welt nur als ein zusammenhängendes Ganzes zu begreifen weiss, in dem nichts mehr geändert werden dürfe, sobald es gewählt ist.

Doch damit lässt sich die absolute Freiheit des göttlichen Willens nicht vereinbaren. Diese Auffassung widerspricht auch der hl. Ueberlieferung, die uns von Wundern ohne Zahl berichtet.

Wenn wir die Auffassung der Willensfreiheit Leibniz' überblicken, so finden wir, dass dieselbe viele Widersprüche in sich enthält. Entsprechend den Grundprincipien seines Systems huldigt er dem strengsten

¹⁾ *Novv. ess.* I. c. — ²⁾ *Novv. ess.* I. c. — ³⁾ O. P. p. 477.

Determinismus, dem zufolge ein freies Handeln des Menschen unmöglich ist, da dasselbe den regelmässigen Weltlauf verwirren musste, in welchem alles bis in das kleinste durch einen nothwendigen Causalnexus verkettet ist. Deshalb wird auch die menschliche Seele mit richtiger Consequenz ein geistiger Automat genannt, in welchem alles vorher angelegt ist und sich genau so abwickelt, wie es der Urheber gewollt hat. Bei der Behandlung ethischer Fragen hingegen führt Leibniz einen Freiheitsbegriff ein. Er beruht nach ihm auf der Spontaneität der Seele und der Abhängigkeit des Willens von den übrigen Innenzuständen der menschlichen Seele, besonders auf der Abhängigkeit des Willens von der Vernunft. Ist ja doch der Grad der Freiheit des Menschen abhängig von dem Grade der Erleuchtung der Vernunft. Je weiser jemand ist, um so mehr lässt er sich von der Vernunft leiten, und um so freier ist er. Gott, der Weiseste, ist am freiesten. Andererseits will unser Philosoph den Willen nicht in völlige Abhängigkeit von der Vernunft gesetzt wissen. Deshalb construirt er einen Unterschied zwischen metaphysischer oder absoluter und hypothetischer oder moralischer Nothwendigkeit. Letzterer unterliegen, wie überhaupt alle Erfahrungsthatsachen, so auch die Willensacte. Die moralische Nothwendigkeit bewirkt nun nicht einen Zwang, sondern nur eine Neigung. Die Gründe, die der Verstand dem Willen vorhält, nöthigen letzteren nicht, sondern erzeugen in ihm nur eine Neigung, so oder so zu handeln. Doch da diese Gründe nach Leibniz' Ueberzeugung den Willen sicher und untrüglich bestimmen und nie ihre Wirkung hervorzubringen verfehlen, so löst sich dieser Unterschied in nichts auf. Jegliche Freiheit des Willens fällt fort. Was Leibniz Freiheit nennt, ist völlig identisch mit Nothwendigkeit. Deshalb fallen auch aus dem Rahmen seiner Philosophie die Bemerkungen heraus, die er über die Vorausrüstung des Geistes und Stählung des Willens durch Erziehung und Selbstzucht ausspricht. In einem völlig unlösbaren Widerspruch mit der so oft betonten Abhängigkeit des Willens von der Vernunft steht die Behauptung, dass für das wahre Glück weniger Erkenntniss mit mehr gutem Willen genüge, so dass der grösste Idiot ebenso gut dazu gelangen könne als der Gelehrteste und Gescheidteste. Wie kann ferner nach dem Leibniz'schen Determinismus eine Anrechnung des Guten und des Bösen stattfinden? Nach ihm müssten die Handlungen und Charaktere aller Einzelnen, und mögen sie noch so ruchlos und verkehrt sein, die nothwendige Folge natürlicher Ursachen sein, sie wären als Bedingungen des menschlichen Daseins aufzufassen. Das moralisch Böse, das ein Mangel, ein Zurückbleiben hinter der sittlichen Aufgabe (nach Leibniz) ist, muss als etwas Nothwendiges erklärt werden, da es ja in der nach reiflicher Abwägung geschaffenen besten Welten besteht. Dies gibt auch Leibniz selbst zu, wenn er sagt¹⁾ :

¹⁾ *Th.* I. § 124.

„Gott kann bewirken, dass die Tugend in der Welt ohne jede Beimischung von Laster besteht, und sogar: er kann es mit Leichtigkeit bewirken. Da er aber das Laster zulässt, so muss wohl die Ordnung des Weltalls, die er als vorzüglicher denn jeden anderen Plan befunden hat, dies verlangt haben. Daraus, dass es nicht möglich ist, es besser zu machen, muss gefolgert werden, dass es nicht gestattet ist, es anders zu machen.“

Indessen sei die Nothwendigkeit des Lasters nur eine hypothetische, moralische. Doch wenn Leibniz kurz darauf die Behauptung ausspricht:

„Gott müsste von allen Dingen das wählen, was zusammen die beste Wirkung gab, und da das Laster durch diese Pforte eingetreten ist, so würde Gott nicht vollkommen gut, vollkommen weise gewesen sein, wenn er es ausgeschlossen hätte“¹⁾, so ist die Unterscheidung zwischen absoluter und moralischer Nothwendigkeit auch hier hinfällig. Auch die Existenz des Lasters unterliegt bei dieser Auffassung Leibniz' einer absoluten Nothwendigkeit. Aber nicht nur als eine nothwendige und unvermeidliche Bedingung der besten Welt gilt unserem Philosophen das sittlich Böse, sondern er erklärt auch ausdrücklich, dass es in den göttlichen Weltplan aufgenommen worden sei, um die Gesamtsumme des Guten zu vermehren, indem aus dem Bösen überwiegendes Gutes hervorgehe, wie aus der Sünde Adam's die Erlösung durch Christus²⁾ und aus dem Frevel des Sextus Tarquinius die Begründung des römischen Freistaates.³⁾ Alsdann ist das moralisch Böse nichts Verwerfliches, vielmehr ist es etwas zur Vollkommenheit des Universums Nothwendiges, denn fehlte es, so wäre die Welt nicht die beste. Damit fiel denn auch die Verantwortlichkeit der Menschen, die Bestrafung ihrer bösen Handlungen und Belohnung ihrer guten Handlungen weg. Deshalb nimmt Leibniz ganz inconsequent die ewige Verdammnis⁴⁾ an. Wie kann er dann aber das Böse als etwas durchaus zum besten Weltplan Nothwendiges auffassen? Um diesem Widerspruch zu entgehen, setzt er an Stelle einer wirksamen Vorherbestimmung eine bloße Zulassung des Bösen, wie sie eigentlich in seinem Systeme keinen Raum findet, und im Zusammenhange damit die Unterscheidung zwischen dem vorhergehenden, auf das Heil aller Menschen gerichteten, und dem nachfolgenden, die Verdammnis der Mehrzahl mit einschliessenden Willen Gottes.⁵⁾

Mit seiner Ansicht über die Willensfreiheit geräth Leibniz, wie wir auseinandergesetzt haben, in unlösbare Widersprüche, aus denen er sich vergebens herauszuwickeln bemüht. Oft hilft er sich, besonders bei der Behandlung ethischer Fragen, in der Weise, dass er mit einem Freiheitsbegriff operirt, der seinem ganzen Systeme widerspricht. Damit beweist er eben selbst, dass seine Auffassung der Willensfreiheit eine unhaltbare ist. Der grosse Fehler, den er bei ihrer Bestimmung macht, ist der,

¹⁾ *Th.* I. c. — ²⁾ *Th.* I. § 10. — ³⁾ *Th.* III. § 413 sqq. — ⁴⁾ *Th.* I. § 81. —

⁵⁾ *Th.* I. § 80, II. § 119.

dass er unter Willensfreiheit die Abhängigkeit des Willens von der Vernunft versteht. Dieses Abhängigkeitsverhältniss bewirkt, dass der Wille sich stets für das als besser Erkannte entscheiden muss. Das als besser Erkannte ist nach Leibniz der zureichende Grund für die Willensentschlüsse. Doch damit verwechselt er das Begehren und das Wollen. Er lässt den Willen in dem Begehrensvermögen aufgehen, und dann ist es natürlich, dass das Begehren unmittelbar in Thätigkeit übergeht, oder bei widerstrebenden Begierden die stärkere den Sieg davonträgt. Fassen wir aber den Willen als ein besonderes, von allen anderen verschiedenes Grundvermögen der Seele, und die Willensfreiheit als das Unabhängigsein von jeder Nöthigung, äusserer wie innerer, auf, dann ist eben der Wille der zureichende Grund, der über die Ausführung oder Nichtausführung eines Entschlusses in letzter Instanz entscheidet und sich auch gegen das stärkere Motiv oder die bessere Einsicht entscheiden kann. Sicherlich nicht ist die Willensfreiheit eine absolute und durchaus unabhängige, sondern sie hat wegen der Beschränkung des menschlichen Geistes ihre Grenzen. Sie ist einerseits abhängig von den Erkenntnisszuständen, insofern als der Denkgeist dem Willen die Objecte seiner Wahl vorzeigen muss und sie alsdann abwägt und abschätzt. Doch niemals ist die Abwägung und Abschätzung durch die Erkenntniss für den Willen ein zwingender Bestimmungsgrund, sondern nur ein stärkerer oder schwächerer Beweggrund. Andererseits ist der Wille abhängig von Triebregungen und Gefühlen. Doch diese, wenn sie auch noch so stark sind, beeinflussen nur den Willen, determiniren ihn nicht.

Dass wir in der That die Freiheit des Willens besitzen, folgt aus unserem Selbstbewusstsein. Wir können oft beobachten, dass wir auch andere Entschlüsse hätten fassen können, wie wir in Wirklichkeit gefasst haben. Wir sind uns bewusst, dass wir oft im Indifferenzpunkte stehen, und es völlig von unserem Willen abhängt, sich für das eine oder das andere zu entscheiden. Wie oft machen wir ferner nicht die Wahrnehmung, dass wir einen Entschluss nach der That bereuen? Alsdann nehmen wir uns vor, in Zukunft anders zu handeln.

Ferner sind wir uns der Verantwortlichkeit wohl bewusst. Wir wissen und fühlen in uns, dass wir Gott für unsere Thaten Rechenschaft schuldig und ihm verpflichtet sind, und zwar gibt sich diese Verpflichtung im Gewissen kund, das uns vor der That mahnt und warnt und nach der That belohnt oder bestraft durch innere Zufriedenheit oder bittere Reue.

Sehr richtig, aber im völligen Widerspruche mit seinem Systeme, betont Leibniz die Stählung des Willens durch Erziehung und Selbstzucht. Das wäre doch durchaus unnöthig, wenn sich in der Seele alles wie in einem Automaten abwickelte. Dann wäre auch der ganze Aufwand von Zeit, Geld und Mühe unverständlich, den Staat und Familie auf die

Erziehung der heranwachsenden Generation verwenden. Wie wichtig der Factor der Willenskraft ist, beweist der Umstand, dass aus Mangel derselben hervorragende Talente zugrunde gegangen sind. Ich erinnere nur an den hervorragenden lyrischen Dichter Christian Günther, von dem Goethe das so treffende Wort sprach: „Er wusste sich nicht zu zähmen, und so zerrann ihm Leben und Dichten.“ Auf der anderen Seite ist Leibniz selbst ein Beweis dafür, was starke Willenskraft leisten kann. Kuno Fischer schreibt hierüber Folgendes:

„Aber selbst in dieser fragmentarischen Form hätte Leibniz unmöglich so Unermessliches leisten können, wäre nicht sein Genie unterstützt worden von einem unbeugsamen Fleisse und einer Seelenstärke, welche die Probe des Heroismus bestanden hat. Die Bedürfnisse der Natur, Krankheit und die peinlichsten Schmerzen konnten den in angestregter und rastloser Arbeit begriffenen Geist nicht besiegen. Er vergrösserte geflissentlich das körperliche Leiden, indem er seine Schmerzen durch gewaltsame Mittel unterdrückte, um sie im Augenblicke, wo er arbeitete, erträglicher zu machen. Sein Secretär Eckhardt . . . erzählt: »Er studirte in einem Hin und kam oft tagelang nicht vom Stuhle. Ich glaube, dass sich davon am rechten Beine eine Fluxion oder offener Schaden bildete. Dies machte ihm beim Gehen Beschwerde, er suchte es also zuzuheilen, aber sobald es geschehen war, bekam er heftiges Podagra. Dies suchte er durch stilles Liegen zu beschwichtigen, und damit er im Bette studiren könnte, zog er die Beine krumm an sich. Die Schmerzen aber zu verhindern und die Nerven unfehlbar zu machen, liess er hölzerne Schraubstöcke machen und dieselben überall, wo er Schmerzen hatte, anschrauben. Ich glaube, er habe hierdurch seine Nerven verletzt, so dass er die Füsse zuletzt gar wenig brauchen konnte, da er dann auch fast stets zu Bette lag.«¹⁾

¹⁾ a. a. O. S. 21 f.