

## Leibniz' Lehre von der prästabilierten Harmonie in ihrem Verhältnis zur Freiheit des Willens.

Zur 200. Wiederkehr des Todestages Leibniz' († 14. Novbr. 1716).

Von Dr. H. Kralewski in Lichnau, Kr. Konitz (Westpr.).

Das Willensproblem bei Leibniz ist bereits mehrfach von verschiedenen Autoren behandelt worden<sup>1)</sup>, aber trotzdem scheint uns eine nochmalige Darstellung dieses Problems nicht überflüssig, weil noch hie und da der Versuch gemacht wird, Leibniz für den Indeterminismus in irgend einer Weise zu retten<sup>2)</sup>.

Man pflegt sich dabei auf einzelne Stellen aus seinen Schriften zu berufen, die die Behauptung teils ausdrücklich, teils nur andeutungsweise unterstützen, Leibniz sei Indeterminist oder kein prinzipieller Gegner der menschlichen Freiheit.

Uns scheint es notwendig zu sein, die Leibnizschen Gedanken über das Problem des Willens nicht isoliert von seinem ganzen System zu behandeln. Bei einer derartigen isolierten Betrachtungsweise gewinnt man keinen richtigen Einblick in das eigentliche Problem.

Um Leibniz' wirkliche Ansicht von dem Willensproblem zu gewinnen, muss man sein ganzes philosophisches System mit in Betracht ziehen.

Bei einer derartigen zusammenhängenden Behandlung lässt sich leicht erkennen, dass Leibniz seiner ganzen philosophischen Ueberzeugung nach ein unbedingter Verfechter und Bekenner des Determinismus war und dass er nur hie und da von dieser Konsequenz zurückschrak, wodurch eine Verdunkelung seiner Ansicht über das Willensproblem entstanden ist.

<sup>1)</sup> H. E. W. Sigwart, Die Leibnizsche Lehre von der prästabilierten Harmonie, 1822. — L. Braeutigam, Leibniz und Herbart über die Freiheit des menschlichen Willens, 1882. — A. Niethack, Leibniz' Lehre von der menschlichen Wahlfreiheit, 1894. — Bugarsky, Die Natur und der Determinismus des Willens bei Leibniz, 1897. — Seitz, Leibniz' Monadensystem und der Determinismus, 1898. — Niestroy, Die Willensfreiheit nach Leibniz, Phil. Jahrb. 1902. — Zymalkowski, Die Bedeutung der prästabilierten Harmonie im Leibnizschen System, 1905.

<sup>2)</sup> Gesche, Die Ethik Leibnizens, 1891. — Leroy, Die philosophischen Probleme im Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke, 1893. — Kuno Fischer, Gottfried Wilhelm Leibniz' Leben, Werke und Lehre, 1902. — Class, Die metaphysischen Voraussetzungen des Leibnizschen Determinismus, 1874. — Sigwart, Die Leibnizsche Lehre von der prästabilierten Harmonie.

Als Grundtendenz seines philosophischen Systems muss man den rücksichtslosen Determinismus proklamieren, und jeder Versuch des Philosophen, dieser sich aus seinem System ergebenden Konsequenz aus dem Wege zu gehen, erweist sich als eine erzwungene Konzession an den Zeitgeist, an die praktischen sozialen und moralischen Folgen, die eine Leugnung der Willensfreiheit mit sich bringt.

Aus dieser Rücksichtnahme ist es auch zu erklären, dass sich Leibniz beim Willensproblem als ein ziemlich schwankender Denker entpuppt.

Bei seiner konzilianten Natur wagte er es nicht, offen die Konsequenzen seines Systems zu ziehen; er zog es vor, lieber in einen logischen und metaphysischen Widerspruch zu geraten, als mit der herrschenden moralischen und staatlichen Ordnung, die eine Freiheit des Willens postulieren muss, um die Menschheit zur Verantwortung ziehen zu können, in Konflikt zu geraten.

Um unsere Ansicht besser stützen zu können, schicken wir eine kurze Darstellung der Grundlagen der Leibnizschen Philosophie voraus.

### A. Die Monadenlehre.

Nach der Ansicht Leibniz' bestehen alle Körper, die organischen und unorganischen, aus einer Menge (aggrégé, assemblée) einfacher, geistiger, selbständiger Substanzen, die er Monaden nennt<sup>1)</sup>.

Zum Begriff der Monade kam Leibniz durch die Erkenntnis der Unzulänglichkeit des Atombegriffes und durch seine idealistische Weltanschauung.

Im Alter von 15 Jahren befriedigten ihn die demokritischen Einheiten nicht mehr, da durch sie die letzten Gründe des Mechanismus und der Bewegungsgesetze nicht Erklärung finden konnten<sup>2)</sup>. Hingewiesen ist bereits auf den Begriff und Terminus *μονάς* als Einheit bei Pythagoras, Aristoteles u. a. Plato nennt die Ideen Monaden oder Henaden<sup>3)</sup>.

Eine der Leibnizschen nahestehende Auffassung finden wir bei Giordano Bruno, der unter „monas“ das „minimum“ versteht, das als „rerum substantia“ angenommen werden muss. „Monas rationaliter in numeris, essentialiter in omnibus“. Die Monas ist ihm „substantia rei“, „individua rei substantia“. Alle Dinge bestehen nach Giordano Bruno aus unzerstörbaren, ausgedehnten und zugleich beseelten Monaden<sup>4)</sup>. Eine weitere Entwicklung erfährt dieser Begriff durch van Helmont<sup>5)</sup> und Henry More, der die Monaden die beseelten Elemente der Dinge nennt<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Erdmann, Opera Philosophica Leibnitii, Berlin 1840: Epist. ad Bierlingium (1711) p. 677 f.

<sup>2)</sup> Erdmann, O. ph. Brief an Remond de Montmort p. 701/4.

<sup>3)</sup> Zeller, Philosophie der Griechen II<sup>2</sup>, 1869. — Platonische Studien, 1840.

<sup>4)</sup> Florentino, Vitelli und Tosco, Lat. Werke Giordano Brunos, Neapel und Florenz 1879—91. De min. I 2. De monade.

<sup>5)</sup> Ges. Werke van Helmonts, Frankfurt 1682 und 1707. Princip. philos. 3, 9.

<sup>6)</sup> Ges. Werke Henry Mores, London 1679: Enchir. met. I 9; I 28 §.3.

So hat Leibniz diesen Begriff bereits weit ausgebaut vorgefunden.

Wenn nun auch der Monadenbegriff nicht als eine ganz selbständige Schöpfung von Leibniz hingestellt werden kann, so muss man doch zugeben, dass er ihn vertieft und bereichert hat, wie wir das noch zeigen werden. In jedem Körper, meint Leibniz, sind Teile vorhanden, die wieder teilbar bis ins Unendliche sind. Die körperlichen Atome sind demnach keine Einheiten, sondern zusammengesetzte Dinge. Alles Zusammengesetzte muss aber aus Einheiten bestehen, also müssen auch der Körperwelt wahrhaftige Einheiten zugrunde liegen, die aber selbst nicht körperlicher Natur d. h. ausgedehnt sein dürfen, wie die Atome, denn jedes kleinste materielle Teilchen schliesst noch unzählig viele kleinere in sich und ist keine Einheit, sondern eine Vielheit. Diese einheitlichen Substanzen, die immateriell und rein geistiger Natur sein müssen, heissen Monaden<sup>1)</sup>.

Diese Bestimmung der Substanz ist im bewussten Gegensatze zu Descartes geschehen, mit dessen Auffassung sich Leibniz nicht befreunden konnte, da sie in ihren Konsequenzen Schwierigkeiten bietet, die Leibniz schon im Prinzip beseitigt wissen wollte. Er sah sich daher gezwungen, den Substanzbegriff so zu gestalten, dass der Gegensatz von Geist und Körper nicht so scharf hervortritt, wie bei Descartes.

Descartes unterscheidet eine ausgedehnte Substanz, die Körper, die denkende Substanz, den Geist und das unendliche Wesen, die Gottheit<sup>2)</sup>. Leibniz führt den Begriff der Substanz auf die Kraft zurück; eine Substanz ist eine ursprüngliche Kraft, oder, wie sie Aristoteles nennt, „Entelechie“; sie kann ohne Tätigkeit nicht gedacht werden; das Reale in jedem Ding ist einzig und allein seine Kraft, zu wirken und zu leiden, was man sonst an ihm wahrnimmt, ist nur eine Erscheinung, die aus dieser Kraft hervorgeht<sup>3)</sup>.

Die ursprünglichen Kräfte — sagt Leibniz — enthalten nicht nur die Handlung oder die vollendete Möglichkeit, sondern auch eine eigentümliche Tätigkeit, denn die Substanz ist ein aktionsfähiges Wesen<sup>4)</sup>. Mit der Bestimmung der Selbsttätigkeit muss die Substanz als Einzelwesen gefasst werden; Leibniz nennt sie „unité“, „monade“, „Monas“<sup>5)</sup>.

Aber noch einer anderen Auffassung wollte Leibniz entgegentreten, die ihm in ihren Konsequenzen nicht haltbar erschien. Wir meinen hier Leibniz' Stellungnahme zum Substanzbegriff Spinozas.

<sup>1)</sup> Erdmann, O. ph. p. 705 ff. (La monadologie).

<sup>2)</sup> K. Fischer, Deutsche Uebersetzung der Schriften des Cartesius. 1863: Princ. I 51.

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil. p. 110 ff.; 112; 122; 124; 156, 8; 157; 9, 11; 191; 202; 445; 604; 346; 714, 1.

<sup>4)</sup> „Les forces primitives ne contiennent pas seulement l'acte ou le complément de la possibilité, mais encore une activité originale“. Erdmann, Système nouveau, p. 125. „La substance est un être capable d'action“. Princ. de la nat., p. 714.

<sup>5)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Principe de la nature § 1 p. 715.

Im Gegensatz zu Spinoza, der nur eine Substanz, Gott, annimmt, und alle Dinge als Modifikationen Gottes, dieser alleinigen Substanz, hinstellt, nimmt Leibniz viele Einzelsubstanzen, Monaden, an.

„Es gibt ebensoviele wirkliche Substanzen, lebendige Spiegel des Universums“, meint Leibniz, „gleichsam konzentrierte Welten, als Monaden, im Gegensatz zu Spinoza, der nur eine einzige Substanz annimmt. Diese Ansicht wäre vernünftig, wenn es keine Monaden gäbe, und alles, ausser Gott, vergänglich wäre und in blossen Zufälligkeiten oder Modifikationen aufginge. Dann gäbe es keine Grundlage für die Substanzen, wie sie in den Monaden existiert“<sup>1)</sup>.

Die Monaden — man findet dafür bei Leibniz auch die Bezeichnung „metaphysische Punkte“ — sind real, unteilbar, unabhängig und ewig<sup>2)</sup>. Das Wesen der Monaden besteht in der Vorstellung. Die Monade ist ein vorstellendes Wesen. Die blosse Vorstellung (perceptio) ist von der bewussten Vorstellung (apperceptio) zu unterscheiden. Im eigenen Innern der Monade entsteht alles durch vollständige Spontaneität, auch die Vorstellung des ausser ihr Seienden. Von der Monas werden die übrigen Monaden oder das Universum vorgestellt.

Nach Leibniz besitzt jede einfache Substanz Vorstellungen; ihre Individualität besteht in dem immerwährenden Gesetz, wonach sich die einen Vorstellungen aus den anderen ergeben, um den ihr zugewiesenen Körper darzustellen und durch diesen das ganze Universum. Dabei geht alles von der Substanz aus, ohne einen physischen Einfluss vom Körper zu empfangen. Eine jede Monade ist ein lebendiger, mit innerer Tätigkeit ausgestatteter Spiegel des Universums, der seinen eigenen Gesetzen folgt, wie das Universum den seinigen<sup>3)</sup>.

Jedes Individuum begreift eine Unendlichkeit in sich: das Vergangene, Gegenwärtige, und was darin bereits angelegt ist, das Zukünftige. So ist jede Monade ein Spiegel des Universums, aber ein lebendiger (miroir vivant de l'univers), der durch eigene Tätigkeit die Bilder der Dinge erzeugt.

„Die Monade hat keine Fenster, durch die etwas in sie hineinwandern

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil. Lettre II à Bourget p. 720.

<sup>2)</sup> Erdmann, Op. Phil. p. 705 ff. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie (1902) 235 f.

<sup>3)</sup> Erdmann. Op. Phil.: Théod. § 291 p. 590. Princ. de la nature § 3 p. 714. „J'y fais voir, que naturellement chaque substance simple a de la perception et que son individualité consiste dans la loi perpétuelle, qui fait la suite des perceptions, qui lui sont affectées et qui naissent naturellement, les unes des autres, pour lui représenter le corps, qui lui est assigné et par son moyen l'univers entier suivant le point de vue propre à cette substance simple, sans qu'elle ait besoin de recevoir quelque influence physique du corps“. „Il s'ensuit, que chaque monade est un miroir vivant ou doué d'action interne, représentatif de l'univers suivant son point de vue et aussi réglé que l'univers même“.

oder von ihr hinausgehen könnte“, „sie ist in ihrem Handeln allein von Gott und sich selbst abhängig“<sup>1)</sup>.

Jede Monade ist in einer ständigen Veränderung begriffen, diese muss eine innere sein, da sie durch äussere Ursachen nicht herbeigeführt werden kann. Trägt die Monade den Grund ihrer Veränderungen, ihre Tätigkeitsquelle in sich, so muss jeder ihrer Zustände die ganze Reihe der folgenden enthalten, die Gegenwart muss „mit der Zukunft schwanger gehen“, sie kann aber nur in ideeller, unräumlicher Weise, nur als Vorstellung vorhanden sein. Der Zustand der Monaden ist also der des Vorstellens, ihre Tätigkeit beruht auf Vorstellungen, ihr Wesen besteht im Vorstellungsvermögen. Die Monaden sind somit geistige Kräfte oder Seelen<sup>2)</sup>.

Den Inhalt der Vorstellungstätigkeit bildet bei den Monaden alles Wirkliche, da „jede Monade ein lebendiger Spiegel des Universums ist, und ein Auge, dem alles vollkommen durchsichtig wäre, könnte die ganze Welt-einrichtung und den ganzen Weltlauf in jeder einzelnen lesen“. — „Jede Monade besitzt eine Vorstellung von allem in der Welt“<sup>3)</sup>. Die Vorstellungen oder Ideen sind bald klar, bald dunkel, und die klaren Vorstellungen teils deutlich, teils verworren.

Eine Vorstellung ist klar, wenn sie ausreicht, um ihren Gegenstand zu erkennen und von anderen zu unterscheiden, dunkel, wenn dies nicht zutrifft; sie ist deutlich, wenn man auch die einzelnen Merkmale des Gegenstandes unterscheiden und so eine Definition von ihm geben kann, andernfalls verworren. Demnach kann eine Idee klar und zugleich verworren sein. Auf der Unterscheidung unserer Vorstellungen beruht das Bewusstsein. Sämtliche Vorstellungen zerfallen in bewusste und unbewusste. Leibniz nennt jene *apperceptiones*, diese *perceptiones*<sup>4)</sup>.

Keine Monade stellt das Universum oder dessen einzelne Teile genau so vor wie alle anderen, sondern entweder besser oder schlechter. Leibniz hat drei Hauptstufen der Vorstellungsfähigkeit bei den Monaden: Auf der untersten stehen die sogenannten blossen oder nackten Monaden, die es nur zu unklaren und unbewussten Vorstellungen bringen und gleichsam immer im Schlummer liegen. Wird die Vorstellung eine bewusste und vom Gedächtnis begleitete Empfindung, dann verdient die Monade den Namen Seele, erhebt sich die Seele zum Selbstbewusstsein und zur Vernunft oder zur Erkenntnis des Allgemeinen, dann nennt man sie Geist. Die höhere Stufe begreift die niederen in sich, denn auch in den Geistern

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Monadologie § 7 p. 705. Falckenberg, Gesch. der neueren Philosophie (1902) 236.

<sup>2)</sup> Erdmann, Op. Phil. p. 705, 10 ff.; 714, 2; 127; 187; 197; 464, 8; 706, 22. Théod. § 360 p. 608; § 400 p. 618.

<sup>3)</sup> Erdm., Op. Phil. 709, 56, 60 ff.; 714, 3; 717, 13; 127; 197; 222; 725, 3; 745 f. Théod. § 360 p. 608.

<sup>4)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Monad. p. 706, 14, Zeller, Gesch. der neueren Philosophie (1873) 111 ff.

bleiben viele Vorstellungen dunkel und verworren<sup>1)</sup>. Aus der Vorstellung ergibt sich als Modifikation, nicht als selbständige Tätigkeit, das Streben; es ist nichts weiter als die Tendenz, von einer Vorstellung zur anderen überzugehen<sup>1)</sup>.

Der Trieb ist werdende Vorstellung. Das Streben erhebt sich zum Willen, wenn die Vorstellungen bewusste und vernünftige sind. Alle Monaden sind selbsttätig oder handeln spontan, doch nur die denkenden sind frei. Freiheit ist die Spontaneität der Geister; sie besteht nicht in Willkür, sondern darin, dass ohne Zwang von aussen, nach dem Gesetze des eigenen, vernünftigen Wesens gehandelt wird<sup>3)</sup>.

An die Monadenlehre schliesst sich bei Leibniz das Prinzip des zureichenden Grundes und der Kontinuität eng an.

## B. Das Prinzip des zureichenden Grundes und der Kontinuität.

Aus nichts kann nie etwas werden, es muss stets ein hinreichender Grund vorhanden sein, damit etwas geschehe, da sei, damit eine Wahrheit bestehe, denn nichts geschieht grundlos. Zu diesen Schlüssen kommt Leibniz bei der Forschung nach der Ursache alles Seins und Werdens. Oft, ja in den meisten Fällen sind uns diese Gründe nicht bekannt. Sicherlich — sagt Leibniz — liegt die Ursache für alle Erscheinungen in der Natur unserer Seele. Es muss ein Grund für unsere Existenz im Unterschied von der Nichtexistenz vorhanden sein; selbst wenn wir von Ewigkeit her wären, so müsste ein Grund für unsere ewige Existenz da sein.

Das andere Prinzip — heisst es bei Leibniz weiter — ist das des bestimmenden Grundes, d. h. nichts ereignet sich, ohne eine Ursache oder wenigstens einen bestimmenden Grund zu haben<sup>4)</sup>. Das Prinzip des zu-

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Monad. p. 709 f.; 707.

<sup>2)</sup> Erdmann, Monad. „L'appetit est la tendance d'une perception à une autre“. p. 706; 708.

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Monad. p. 706. 708, 711 f. Théod. p. 618. R. Falckenberg, Gesch. d. neueren Philos. (1902) 237, 238.

<sup>4)</sup> Erdmann, Op. Phil.: De m. disting. phaen. real. ab imag. p. 442 f. „Et quidem certum est . . . omnium phaenomenorum causam esse in natura mentis nostrae, cui phaenomena insunt, is quidem nihil falsi affirmabit, sed tamen nec dicet totam veritatem. Primum enim necesse est rationem esse, cur nos ipsi simus potius quam non simus, et licet poneremur fuisse ab aeterno, tamen ratio aeternae existentiae reperienda est, quae reperi debet vel in essentia mentis nostrae vel extra ipsam“. Monad. § 32 p. 707. Théod. préface p. 469; § 44 p. 491 f. Lettre à Clarke §§ 125, 126 p. 778. „L'autre principe est celui de la raison déterminante: c'est que jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est à dire quelque chose, qui puisse servir à rendre raison a priori pourquoi cela est existant plutôt que d'une autre façon. Ce grand principe a lieu dans tous les événements, et on ne donnera jamais un exemple contraire“.

reichenden Grundes gilt nach Leibniz für alle Begebenheiten und duldet keine Ausnahme<sup>1)</sup>.

Da nun alles mit einander verknüpft ist, und die Zukunft bereits in der Gegenwart ihre Wurzeln hat, so sind die Willensimpulse und Handlungen des Menschen eine fortlaufende Kette von Ursachen und Wirkungen. Der letzte und zureichende Grund aller Dinge ist Gott, die Quelle alles Seins. Die einzelnen Willensakte sind von Gott abhängig und vorhergesehen und verlaufen nie anders, als Gott sie präformiert hat<sup>2)</sup>.

Selbst Gott konnte nach Leibniz' Auffassung bei der Erschaffung der Welt nicht ohne Grund handeln, sonst wäre er kein Gott. „Die Vollkommenheit Gottes verlangt es, dass man ihm nicht den Vorwurf machen kann, grundlos gehandelt zu haben“<sup>3)</sup>. Wegen der Allgemeinheit des Prinzips des zureichenden Grundes ist auch das höchste Wesen, der göttliche Verstand, an dieses Prinzip gebunden.

Das Prinzip der Kontinuität, welches sich an das des zureichenden Grundes anreihet, ist nicht eine notwendige Folgerung daraus, es ist vielmehr genau so wie das letztere eine Denknöwendigkeit, denn wir können uns kein sprunghaftes, unzusammenhängendes Wirken denken.

Das Prinzip der Kontinuität hat gleichfalls auf das Sein und Handeln einen grossen Einfluss. Die Begriffe und Erkenntnisse müssen, um in ihrem Zusammenhang verstanden zu werden, nach einem bestimmten Gesetz des Uebergangs in kontinuierlicher Veränderung auseinander hervorgehend gedacht werden<sup>4)</sup>.

Jede Substanz ist in einer beständigen allmählichen Veränderung begriffen. „Nichts geschieht auf einen Schlag; und es ist einer meiner wichtigsten Grundsätze, dass die Natur niemals Sprünge macht“. „Ich habe dies das Kontinuitätsgesetz genannt“, sagt Leibniz<sup>5)</sup>. „Ihm zufolge geht man immer durch einen mittleren Zustand vom Kleinen zum Grossen und umgekehrt, sowohl den Graden wie den Teilen 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“<sup>6)</sup>.

Ein vacuum formarum gibt es im Universum nicht<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Erdmann, *Monad.* § 32 p. 707.

<sup>2)</sup> Théod. § 54 p. 494. Répl. aux réflex. O. P. p. 184 ff. *Monadol.* §§ 43, 45 p. 708.

<sup>3)</sup> Erdmann, *Op. Phil.*: Lettre V à Cl. § 19 p. 765. Bugarsky p. 9, 16, 32, 22, 61, 68. „Et la perfection de Dieu demande, qu'on ne puisse point lui reprocher d'avoir agi sans raison“.

<sup>4)</sup> Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (1902) 220.

<sup>5)</sup> Erdmann, *Op. Phil.*: *Nouv. essais sur l'entendement humain* (1704) p. 194.

<sup>6)</sup> Erdmann, *Nouv. ess. Avant Prop.* p. 194 ff.

<sup>7)</sup> Erdmann, a. a. O.

Dasselbe Gesetz findet auch auf die Seelenzustände Anwendung. „Jeder Zustand der Seele ist ein derartiger, dass der Unterschied von dem einen zu dem anderen 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“<sup>1)</sup>.

Im Seelenleben wird die Kontinuität durch die kleinen Vorstellungen (*petites, insensibles perceptions*) vermittelt, die in unserer Seele sind, ohne dass wir uns ihrer bewusst werden, wie Leibniz meint, „weil diese Eindrücke entweder zu unbedeutend oder zu zahlreich und einförmig sind, sodass sie nichts Unterscheidendes an sich haben“<sup>2)</sup>. Sie sind wirklich vorhanden, das beweist der Umstand, dass man niemals so fest schläft, dass „man nicht eine schwache oder verworrene Empfindung hätte, und niemals durch das stärkste Geräusch der Welt erweckt würde, wenn man nicht eine gewisse Wahrnehmung seines Anfanges hätte, der freilich geringfügig ist“<sup>3)</sup>. Diese kleinen Vorstellungen setzen ihre Wirksamkeit fort, verbinden sich mit neu hinzukommenden und bilden auf diese Weise das Individuum<sup>4)</sup>.

Wie aus den kleinen unbemerkbaren die bemerkbaren Vorstellungen 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 enchainement de petites impressions*), deren ich mir nicht bewusst bin, und die mir diese Bewegung angenehmer machen als jene“<sup>5)</sup>.

Nach Leibniz führen die kleinen Eindrücke alle unsere unwillkürlichen Handlungen herbei, „und selbst unsere Gewohnheiten und Leidenschaften, die auf unsere Entschlüsse so viel Einfluss haben, kommen daher“<sup>6)</sup>. Bei vielen Vorfällen, meint Leibniz, denken wir gar nicht daran, und der grosse Haufen wird durch den Schein einer Gleichgewichtsindifferenz getäuscht<sup>7)</sup>.

Ohne hinreichenden Grund kann nichts geschehen; alles muss so eintreten, wie es von Gott präformiert ist; ein Zustand entwickelt sich all-

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: *Nouv. ess. Av. Prop.* p. 194 ff.

<sup>2)</sup> Erdmann, a. a. O.

<sup>3)</sup> Erdmann, *Nouv. ess.* l. c.

<sup>4)</sup> A. a. O.

<sup>5)</sup> Erdmann, Op. Phil.: *Nouv. ess. Av. Prop.* p. 196 ff.

<sup>6)</sup> Erdmann, a. a. O.

<sup>7)</sup> A. a. O.

mählich aus dem anderen naturgemäss, ohne Sprünge; die kleinen Vorstellungen vermitteln im Seelenleben die Kontinuität.

„Wer diese Wirkungen in der Moral leugnet“, — sagt Leibniz — „der macht es wie die Idioten, die in der Physik die unwahrnehmbaren 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 der anderen Seite unsere Neigungen entscheiden“<sup>1)</sup>.

Es hat nichts zu sagen, wenn Leibniz schliesst, dass diese kleinen Vorstellungen geneigt machen, ohne zu zwingen<sup>2)</sup>.

Wie wir gesehen, können die Handlungen nicht anders ausfallen, als sie in Wirklichkeit ausfallen.

Im Anschluss an das Prinzip des zureichenden Grundes und der Kontinuität möchten wir das Gesetz von der Erhaltung der Kraft anführen, welches sich in Leibniz' System folgerichtig einfügt.

Darnach bleibt immer in der Welt die nämliche Quantität der absoluten und der respektiven Kraft d. h. der Wirkung (action) und der Gegenwirkung (réaction), also der bewegenden und die Richtung anweisenden Kraft im ganzen und in den Teilen.

„Die vollständige Wirkung ist immer äquivalent ihrer vollen Ursache“<sup>3)</sup>. Leibniz sagt: „Wenn Descartes wahrgenommen hätte, dass die Natur nicht nur die nämliche Kraft, sondern auch die nämliche Gesamtrichtung 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 prästabilierten Harmonie gelangt, welches eine notwendige Folge der Erhaltung der Kraft und der Richtung zusammen ist“<sup>4)</sup>.

### C. Die prästabilierte Harmonie.

An die Monadenlehre schliesst sich bei Leibniz die der prästabilierten Harmonie an. Die Monadenlehre ist die Vorstufe, Voraussetzung der prästabilierten Harmonie, welche das zu einander passende und mit einander übereinstimmende Zusammenwirken aller Dinge erklären will.

Zur Erklärung dieser tatsächlichen Uebereinstimmung im Wirken der Dinge untereinander und in der Wechselwirkung zwischen Körper und Seele waren vor Leibniz verschiedene Thesen aufgestellt worden. Das Problem

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Nouv. ess. l. II ch. I § 15 p. 225.

<sup>2)</sup> Erdmann, Op. Phil.: N. ess. p. 225. „J'avoue pourtant, que ces impressions font pencher, sans nécessiter“.

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Princ. 11. Théod. 345—347 p. 604—5. Lettre à Arn. (1690) p. 107. Eclaircissement du nouv. syst. p. 131/132.

<sup>4)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Lettre I à Remond de Montmort (1715) p. 724. Lettre III à Bourget p. 723.

der Beziehungen zwischen Geist und Körper ist erst in der neueren Philosophie zum Mittelpunkte der metaphysischen Spekulation gemacht worden.

Die erste klare Fassung finden wir bei Descartes; er nimmt an, dass keine direkte gegenseitige Einwirkung der Dinge vorhanden ist; Gott vermittelt den Einfluss eines Dinges auf das andere.

Die späteren Cartesianer, die sogenannten Okkasionalisten (Geulincx und Malebranche) spitzten diese Auffassung einseitig zu und gelangten zu einer Ansicht, die einen Leibniz, der doch naturwissenschaftlich veranlagt war, unmöglich befriedigen konnte. Es galt also für Leibniz auch hier, eine Reform der überlieferten Auffassung vorzunehmen, wobei er auf eine Idee verfiel, die sich in ihrer Fassung und Ausführung seinem Gesamtsystem einheitlich einfügt und auch sonst einen Fortschritt gegenüber der Auffassung der Cartesianischen Schule bedeutet.

Die Auffassung der Cartesianer weist Leibniz zurück, indem er sagt: „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“<sup>1)</sup>.

Gegen Ende des *Eclaircissement du nouveau Système de la communication des substances* wendet sich Leibniz in scharfer Polemik gegen Descartes: „Die Seele, meinte Descartes, könne zwar die bewegende Kraft weder vermehren noch vermindern, wohl aber ändere sie die Richtung oder Bestimmung des Laufes der Lebensgeister, und dadurch träten dann die willkürlichen Bewegungen ein. Freilich dachte er dabei nicht daran, darüber Aufschluss zu geben, wie die Seele es anstelle, um den Lauf der Körper zu ändern, was ebenso unbegreiflich erscheint, wie wenn man sagt, die Seele verleihe ihnen Bewegung, — wenigstens so lange man nicht mit mir die prästabilierte Harmonie zu Hilfe nimmt. Man muss aber wissen, dass es ein anderes Naturgesetz gibt, das ich entdeckt und bewiesen habe, und das Herr Descartes nicht kannte: es erhält sich nämlich nicht bloss die gleiche Menge der bewegenden Kraft, sondern auch die gleiche Menge ihrer Richtung, nach welcher Seite in der Welt man sie auch ausdehnen mag“ . . . „Dies Gesetz, das ebenso schön und gemeingütig ist wie das erste, verdient ebensowenig verletzt zu werden, und das wird eben durch mein System vermieden, welches die Kraft und die Richtung und mit einem Worte alle natürlichen Gesetze für den Körper beibehält, ungeachtet der Veränderungen, die sich infolge der Modifikationen der Seele in den Körpern vollziehen“<sup>2)</sup>.

Am *influxus physicus* der sogenannten Vulgarphilosophie, wonach die Dinge selbst und direkt auf einander wirken und dadurch die Harmonie in ihrem gegenseitigen Verhalten erzeugen, tadelt Leibniz die Willkür, mit der Stoffliches und Nichtstoffliches auf einander wirkt.

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: *Second éclaircissement* (1696) p. 134.

<sup>2)</sup> Erdmann, Op. Phil.: *Eclaircissement du nouv. syst.* p. 132, 133.

Leibniz musste diese Hypothese als unhaltbar verwerfen, weil sie direkt dem Satze seiner Monadenlehre widersprach, dass die Monaden, da sie von einander getrennt und gegen einander abgeschlossen, keinen Einfluss auf einander ausüben können.

Die Annahme der Okkasionalisten passte in Leibniz' System mit dem Prinzip des zureichenden Grundes, dem der Kontinuität und der Erhaltung der Kraft nicht hinein.

Das wichtigste Argument, das er gegen Descartes und seine Schule ins Feld führt, besteht darin, dass durch Umsetzung von Bewegung in psychische Prozesse und umgekehrt die konstante Energie des Weltalls fortwährenden Schwankungen unterworfen wäre, was ein offener Widerspruch sei<sup>1)</sup>.

Auch die Lösung des Spinoza konnte Leibniz nicht befriedigen. Bei Spinoza erfuhr das Problem der Wechselwirkung aller Dinge, besonders zwischen Leib und Seele, eine andere Erklärung wie bei Descartes und seinen Nachfolgern. Spinoza knüpft zwar an Descartes an, führt aber sein System selbständig weiter. Nach ihm sind Körper und Seele nur modi, Daseinsformen, und die von Descartes jeder Seele und jedem Körper zugeordneten allgemeinen Eigenschaften *cogitatio* und *extensio* sind bei Spinoza nur Attribute der neuen Substanz, die in den einzelnen modi in beschränkten Formen zum Ausdruck kommen, in Gott selbst aber, der alles enthaltenden und umspannenden Substanz, unendlich sein müssen. Die eine Substanz kann keine anderen Substanzen neben sich haben, sie kann nicht begrenzt, nicht durch etwas, was ausser ihr liegt, determiniert sein<sup>2)</sup>. So haben wir eine absolute, durch nichts zu beschränkende Unendlichkeit der Substanz. Diese Idee der absoluten Unendlichkeit der neuen Substanz, Gott, führt zu der fortwährenden Gegenwart Gottes, welche das Problem der Wechselwirkung löst. Die absolute Substanz umfasst bei Spinoza jeden nur denkbaren Körper und jede nur denkbare Idee des Körpers. Jedem körperlichen *modus* entspricht ein geistiger; so kommt Spinoza zu dem Prinzip des psychophysischen Parallelismus: „*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*“<sup>3)</sup>. Leibniz hält das Aufgehen des Alls in der einen Substanz Spinozas und das Verschwinden aller Wesen und Dinge in blosse modi dieser Substanz für unvereinbar mit der Natur der Dinge, die uns in dem kleinsten Organismus, ja selbst in dem, was unseren groben Sinnen als tote, unorganische Materie erscheint, lebendige, selbständige Wesen zeigt, die nicht den Mangel der Individualität an sich tragen und nicht den Charakter wesen- und bedeutungsloser modi einer fremden Substanz haben<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: *Eclairc. du nouv. syst.* p. 132 f

<sup>2)</sup> K. Fischer, *Gesch. d. n. Philos.* (1897) II<sup>4</sup>. B. Auerbach, *Spinozas Werke* (2. Auflage 1872), II. prop. 7 schol., III prop. 2 schol.

<sup>3)</sup> B. Auerbach, *Spinozas Werke* (2. Aufl., 1872) II prop. 7.

<sup>4)</sup> Erdmann, Op. Phil.: *Théod.* III 73 p. 557; 188 p. 562. III 372 p. 612.

Leibniz meint: Sollte jemand behaupten, es gäbe keine Einzelseelen im Weltall, so würde unsere eigene Erfahrung ihn widerlegen, die uns anzeigt, dass wir ein besonderes Ding sind, das denkt, beobachtet und will, und dass wir uns von anderen Dingen unterscheiden, die auch denken und etwas anderes wollen<sup>1)</sup>.

Trefflich charakterisiert Kuno Fischer die Stellung Leibniz' zum System Spinozas: „So bildet Leibniz den bewussten und scharf bezeichneten Gegensatz zu Spinoza und allen dem Spinozismus verwandten Geistesrichtungen. Er durchdringt hier mit überraschendem Tiefblick die Verwandtschaft zwischen Spinoza und der Mystik und kehrt wider beide denselben Grundbegriff der unzerstörbaren Individualität. Mit der Taktik eines geschickten Parteiführers zieht er die der All-Einheitslehre widerstreitenden Standpunkte auf seine Seite und vereinigt gegen Spinoza die Ideen Platos mit den Atomen Demokrits“<sup>2)</sup>.

Weder bei der Cartesianischen Schule noch bei den Vulgärphilosophen und bei Spinoza fand Leibniz, wie wir gezeigt haben, eine befriedigende Lösung des Problems der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Wir wollen nun sehen, wie er dieses Problem zu lösen suchte. Leibniz stellte eine neue Hypothese auf, nach welcher dasjenige auf natürliche Weise geschieht, was nach anderen Philosophen nur durch beständige Wunder zustande kommt, und das Wesen der Dinge nicht herabwürdigt. Analog den Gesetzen, nach denen sich innerhalb der mathematischen und rein physikalischen Welt das Geschehen und Bewegen regelt, muss auch eine Gesetzmässigkeit zu finden sein, der zufolge die Verbindung zwischen Körper und Geist mit Notwendigkeit aus der Natur der Dinge selbst erfolgt. Den Uebergang zur prästabilierten Harmonie bildet bei Leibniz die Lehre von den unbewussten Vorstellungen der Monaden. Wie er die neue Hypothese gestaltete, gibt er selbst an, indem er sagt:

„Da ich also einzuräumen gezwungen war, dass weder die Seele, noch eine andere wahre Substanz auf eine andere Weise als durch die göttliche Allmacht etwas in sich aufzunehmen vermöge, wurde ich unvermerkt auf einen Gedanken gebracht, der mich überraschte, mir aber unausweichbar zu sein schien, und in der Tat die grössten Vorteile und die merkwürdigsten Schönheiten enthält. Es war folgendes: Gott hat die Seele und jede andere reale Einheit von Anfang an so geschaffen, dass sie zufolge einer vollkommenen Spontaneität, was wenigstens sie selbst betrifft,

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Sur l'esprit universel p. 182. „Si quelqu'un veut soutenir, qu'il n'y a point d'âmes particulières du tout, il sera réfuté par notre expérience, qui nous enseigne, ce me semble, que nous sommes quelque chose en notre particulier, qui pense, qui s'apperçoit, qui veut, et que nous sommes distingués d'un autre, qui pense et qui veut autre chose. Autrement on tombe dans le sentiment de Spinoza“.

<sup>2)</sup> K. Fischer, G. W. Leibniz' Leben, Werke und Lehre (1902) 346.

und dennoch zugleich nach Art einer vollkommenen Uebereinstimmung mit den Dingen der Aussenwelt alles aus dem Grunde ihres eigenen Innern erzeugt. Und daraus folgt dann, dass unsere inneren Gedanken d. h. diejenigen, welche in der Seele selbst und nicht im Gehirn oder in den feinen Teilen des Leibes zustande kommen, da sie nichts anderes sind als Phänomene, die auf die äusseren Wesen folgen, oder wahrhafte Erscheinungen und eine Art wohlgeordneter Träume; ich sage, dass diese inneren Vorstellungen in der Seele selbst ihr zukommen wegen ihrer ursprünglichen Einrichtung, d. i. zufolge der repräsentativen Natur, die ihr gleich bei ihrer Schöpfung verliehen wurde und die ihren individuellen Charakter ausmacht. Da nun jede dieser Substanzen das Universum in ihrer Weise und gemäss einem bestimmten Gesichtspunkte ganz genau in sich abspiegelt, und die Vorstellungen der äusseren Dinge oder ihre Abbilder der Seele in der Kraft ihrer eigenen Gesetze aufs pünktlichste zukommen, gleichsam als ob sie eine Welt für sich wäre, und als ob nichts anderes existierte als Gott und sie, so resultiert daraus ein vollkommener Einklang unter all diesen Substanzen, der den nämlichen Eindruck macht, den man verspürte, wenn sie durch eine Uebertragung von Formen oder Qualitäten alle mit einander in Verkehr ständen, wie sie das gewöhnliche Gros der Philosophen vorstellt. Aber noch mehr. Die organisierte Masse, in welcher die Seele ihren Sitz hat, ist ihr ähnlicher gestaltet und findet sich auch ihrerseits bereit, gemäss den Gesetzen der körperlichen Maschine von selbst zu wirken in dem Augenblick, wo die Seele es will, ohne dass eines die Gesetze des anderen stört, und die Lebensgeister wie das Blut vollziehen dann ihre Bewegungen genau so, wie es nötig ist, um den Gefühlen und Vorstellungen der Seele zu entsprechen. Diese wechselseitige, zum voraus schon in jeder Substanz des Universums geregelte Beziehung nun bringt das hervor, was wir ihre Kommunikation nennen, und bewirkt einzig und allein die Verbindung von Seele und Leib<sup>1)</sup>. An einer anderen Stelle sagt Leibniz: „Diese Verbindung der Seele mit dem Leibe und auch das Wirken einer Substanz auf eine andere besteht in nichts weiterem als in der vollkommenen wechselseitigen Harmonie, wie sie eigens hergestellt worden durch die Ordnung der ersten Schöpfung, kraft deren jede Substanz, während sie ihren eigenen Gesetzen folgt, genau dasjenige tut, was die anderen erfordern, sodass also die Tätigkeiten der einen der Tätigkeit oder Veränderung der anderen folgen oder sie begleiten“<sup>2)</sup>.

Dabei „stört weder die Seele die Gesetze des Körpers, noch der Körper die der Seele; sie stimmen bloss miteinander überein, indem das eine frei handelt gemäss den Gesetzen der Zweckursachen und das andere mechanisch nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen“<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil. Leibn.: Syst. nouv. p. 127.

<sup>2)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Lettre à Arnauld. (1690.) p. 107.

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Lettre à Clarke p. 774.

Leibniz verbindet in der prästabilierten Harmonie seine mathematische Auffassung von der Welt mit seiner theologischen Ansicht<sup>1)</sup>.

Wie wir bereits früher angedeutet haben, baut sich im Leibnizschen System die Hypothese von der prästabilierten Harmonie auf der Monadenlehre auf. Wir haben eine Menge Einzelsubstanzen, aber noch keine Zusammenfassung dieser Einzelwesen, keine Welt. Der göttliche Wille, ihre gemeinsame Ursache, bestimmt sie alle harmonisch, sodass in ihnen genau dieselben Vorgänge bewirkt werden, welche denen in allen anderen entsprechen. Leibniz führt den Zusammenhang der Monaden auf die ihnen gemeinsame Abhängigkeit von der göttlichen Ursache zurück. Jedes Einzelwesen (Monas) — sagt Leibniz — folgt in seiner Tätigkeit und Entwicklung nur den Gesetzen der eigenen Natur; aber diese seine Natur ist von Anfang an derartig angelegt, wie es sein Verhältnis zu allen anderen Wesen, seine Stellung im Universum mit sich bringt. Die Monaden verhalten sich wie zwei Uhren zu einander, von denen jede nur durch ihr eigenes Triebwerk in Bewegung gesetzt wird, die aber von Anfang an so gebaut und eingerichtet sind, dass sie immer die gleiche Stunde zeigen<sup>2)</sup>. Das Uhrengleichnis, das Leibniz gebraucht, finden wir schon bei Geulincx ganz in demselben Sinne wie bei Leibniz<sup>3)</sup>.

Die Lehre von der prästabilierten Harmonie wurde später von vielen übernommen und modifiziert, so z. B. von Baumgarten<sup>4)</sup> und Schelling<sup>5)</sup>.

Jedes Wesen befindet sich daher, nach Leibniz' Lehre, in jedem Augenblick genau auf derselben Stufe der Entwicklung, auf der es sich befinden würde, wenn es von allen anderen einen Einfluss verspürte; es erzeugt in sich dieselben Vorstellungen, die es erzeugen würde, wenn äussere Eindrücke zu ihm gelangen könnten; es steht mit den anderen Wesen in derselben Verbindung, in der es sein würde, wenn eine unmittelbare Wechselwirkung stattfände. Gott hat jeder Monade gleich bei der Schöpfung diejenige Natur gegeben und damit diejenigen Tätigkeiten und diejenige Reihenfolge der Tätigkeiten in sie gepflanzt, welche die Rücksicht auf alle anderen und das aus ihnen bestehende Weltganze fordern; jede Monade ist daher durch die Idee aller anderen Monaden determiniert und hilft ihrerseits alle anderen bestimmen, und, wiewohl auf keine von den anderen

<sup>1)</sup> Bei der Beziehung der prästabilierten Harmonie zur allgemeinen Lehre vom Sein müssen wir das bedenken, dass die mathematische Denkweise die Denkweise jener Zeit bestimmt. Descartes gründete seine Methodik auf die Mathematik. Spinoza gab seiner Ethik die Form eines geometrischen Lehrbuches, und Leibniz' System wurzelt gleichfalls in der Mathematik.

<sup>2)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Eclairciss. du syst. de la communication des substances. (1696) p. 153.

<sup>3)</sup> Geulincx, Op. philos., hrsg. v. Land. 1891/93: Eth. annot. 129, 140, 155.

<sup>4)</sup> Baumgarten, Metaphysik (1779) § 467 ff.

<sup>5)</sup> Schelling, System des transzendentalen Idealismus (Tübingen 1800) 65.

eine Einwirkung ausgeübt wird, sondern jede sich mit reiner Spontaneität aus sich selbst entwickelt, greifen doch alle ihre Tätigkeiten und Zustände in jedem Augenblick vollkommen in einander, und es stellt sich aus allen diesen unzählbaren Einzelwesen und ihren scheinbar von einander unabhängigen Entwicklungen jenes vollkommene, in allen seinen Teilen vollendete, durchaus harmonische Ganze her, das wir die Welt nennen. In diesem System der vorherbestimmten Harmonie kommt die Monadenlehre zum Abschluss; Leibniz bezeichnet die prästabilierte Harmonie als den Mittelpunkt seiner Philosophie<sup>1)</sup>. Die göttliche Prädetermination lässt keine selbständige Entwicklung der Monaden zu, denn, würde im Weltzusammenhang nur ein einziges Glied geändert, so würde diese Aenderung von der durchgreifendsten Bedeutung werden, da durch sie eine neue Welt notwendig würde<sup>2)</sup>.

Darum „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“<sup>3)</sup>.

Leibniz fasst die Einwirkung der göttlichen Monade auf die bestehende Weltordnung vom zweifachen Gesichtspunkte auf: vonseiten des Dynamismus und des Intellektualismus. Der erstere äussert sich durch einen vermöge seiner ewigen Vorherbestimmung nach festen Gesetzen verlaufenden Weltmechanismus, in welchem das Reich des Geistigen nur eine höhere, feinere Art des allgemeinen Kausalnexus darstellt, insofern er von der in ihm waltenden Zweckursächlichkeit vor der bloss wirkenden, mechanischen Ursachen unterliegenden Körperwelt ausgezeichnet ist<sup>4)</sup>.

In letzterer Beziehung geht Gottes Wesen und Wirken in seiner vollkommensten Vorstellungstätigkeit auf, d. h. der Wille des Schöpfers steht, wie der Wille der Geschöpfe, in notwendiger Abhängigkeit vom Intellekt. Gottes Wirken ist auch nach aussen hin durch den Begriff des von der unendlichen Weisheit aufs klarste vorgestellten Guten oder des Besten determiniert. Auf diese Weise kam Leibniz zu seinem Optimismus d. h. der Lehre, dass Gott vermöge seiner Weisheit, Güte und der sonstigen Vollkommenheiten von unzähligen möglichen Welten nur eine, und zwar die beste und vollkommenste, habe schaffen können<sup>5)</sup>.

So haben wir gesehen, dass nach der Lehre Leibniz' alles in der Welt

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Syst. nouv. 127, 14. II éclairc. 133 ff.; 157, 10. De ipsa nat. p. 183 ff. Nouv. ess. p. 205. Sur le princ. de vie p. 430. Rép. (1769) p. 458. Théod. 477; 519, 59; 521, 66. Ep. à Des Bosses p. 688. Théod. 709, 51. Nouv. ess. 331. Zeller, Gesch. d. d. Philos. 116 ff.

<sup>2)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. 9. Lettre à Coste (1707) p. 447 f.

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Lettre à Arn. (1690) p. 107 f. L. à Coste (1707) p. 447 f. Théod. 360. Mon. 22.

<sup>4)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Mon. 79. p. 711.

<sup>5)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Lettre à Bayle (1702) p. 191 ff. Nouv. ess. l. II ch. 21 § 49. p. 263. Théod. 7 ff. p. 481 ff. 52 ff. p. 493 ff. Princ. de la nat. et de la grâce (1714) 10 p. 716. Causa Dei p. 653 ff.

harmonisch vorherbestimmt ist. Da die Monaden nicht physisch auf einander wirken und sich gegenseitig bestimmen, aber doch unter ihnen eine gegenseitige Abhängigkeit und ein wechselseitiger Zusammenhang stattfindet, so muss ein Mittelglied existieren, das den Grund ihrer Unabhängigkeit und ihres Zusammenhanges enthält, dies ist Gott. So glaubte Leibniz, nachdem er das System des physischen Einflusses und das der sogenannten gelegentlichen Ursachen verworfen hatte, die Aufgabe durch die Idee der prästabilierten Harmonie befriedigend zu lösen. Leibniz setzt endliche Substanzen und behauptet von ihrer Gemeinschaft, es existiere keine reale Einwirkung der Substanzen auf einander, sondern nur eine ideale Abhängigkeit der einen von den anderen insofern, als nach der göttlichen Vorherbestimmung (Praeformation) die Veränderungen jeder Substanz aus dem inneren Prinzip der Spontaneität hervorgehen nach einer unabänderlichen Ordnung in Uebereinstimmung mit den Veränderungen aller übrigen.

Von Anfang an (*par un artifice prévenant*) hat Gott jede dieser Substanzen auf so vollkommene Weise gebildet und mit solcher Genauigkeit reguliert, dass jede, indem sie die eigenen Gesetze, die sie mit ihrem Dasein empfangen hat, befolgt, dennoch mit den anderen harmoniert. Besonders erschuf Gott die Seele gleich so, dass sie selbst ordnungsmässig vorstellen muss, was im Körper geschieht; und der Körper wurde von Gott so erschaffen, dass er aus sich selbst tun muss, was die Seele will, sodass die Gesetze, die nach der Ordnung der Endursachen und der Entwicklung der Vorstellungen die Gedanken der Seele hervorbringen, ebendamit die Bilder erzeugen müssen, die den Eindrücken der Körper auf unsere Organe entsprechen, und andererseits die körperlichen Bewegungen, die nach der Ordnung der wirkenden Ursachen auf einander folgen, den Gedanken der Seele entsprechen, dass der Körper bewegt wird in dem Augenblick, in welchem die Seele will, dass er bewegt werde. Es wirken also die Körper, als ob es keine Seelen gäbe, und die Seelen handeln, als ob es keine Körper gäbe, und beide wirken, als ob das eine auf das andere einwirkte. Die Seele befolgt ihre Gesetze, ebenso der Körper die seinigen, und es geschieht in dem Körper, obwohl die Seele die Quelle aller Handlungen ist, nichts gegen die Gesetze des Körpers, und in der Seele nichts gegen ihre eigenen Gesetze, obgleich die Quelle ihrer Passionen aus dem Körper oder der Materie entspringt. Die Ursache dieser Uebereinstimmung ist Gott, nicht als ob er sie immer von neuem hervorbrächte und die Gesetze der Dinge störte, sondern dadurch, dass er der Seele die Vorstellungen und dem Körper die Bewegungen von Anfang an so zusammengeordnet hat, dass die Seele das wesenhafte Repraesentativum des Körpers, und dieser das wesenhafte Werkzeug der Seele ist<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> G. G. Leibnizii opera omnia. Ed. L. Dutens (Genev. 1768) II 1 p. 73; I 163, 339; II 1 p. 30 und 2 p. 33. Sigwart, Die Leibnizsche Lehre von der prästabilierten Harmonie (1822) 3 ff.

Aus Leibniz' Lehre ergibt sich, dass im Weltall und im menschlichen Handeln alles ganz genau reguliert ist, und dass diese Regulierung eine Prädestination unbedingt zur Folge haben muss. Eine Durchbrechung der Kausalreihe ist undenkbar, nicht einmal Gott wäre dazu imstande, da alles genau festgelegt ist.

Alles ist eben vorausgeregelt, selbst unsere Gebete und Gelübde, unsere Verdienste und Verschuldungen, gute und böse Handlungen<sup>1)</sup>. Darum ist, wie überall in der Welt, auch beim Menschen alles gewiss und bestimmt, und die menschliche Seele ist nichts weiter als ein geistiger Automat<sup>2)</sup>.

Bei Leibniz sind die Vorstellungsreihen bei ihrer Umbildung niemals ohne einen bestimmten, gesetzmässig sich entwickelnden Inhalt. Da die Vorstellungskomplexe sich nie von ihrem Inhalt losmachen und frei über ihn erheben können, so sind sie jedesmal durch ihren Inhalt determiniert<sup>3)</sup>, 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 der gesamten Individualität die natürlichen Determinationsprinzipien des Handelns.

„Unsere Ideen“, sagt Leibniz, „stammen von uns selbst“<sup>4)</sup>.

Diejenige werdende Vorstellung, die aus jener Gesamtsumme heraus am meisten Macht gewinnt, liefert von selbst den Grund zu den folgenden Vorstellungen, oder, da der ganzen Tätigkeit der Monaden eben ihre Vorstellungen zugrunde liegen, zu den folgenden Handlungen.

Durch die Bestimmung des äusseren Wechselverhältnisses der Monaden innerhalb des Weltganzen sowie ihrer inneren Betätigung im Mikrokosmos ihres eigenen Wesens ist ihre Stellung gegenüber der obersten und ursprüng-

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. § 54 p. 518: „tout comme il arrive effectivement dans ce monde, après que Dieu l'a choisi“.

<sup>2)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. I § 52 p. 517: „l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel“.

<sup>3)</sup> Erdmann Op. Phil.: Répl. aux réfl. de Bayle p. 186.

<sup>4)</sup> Erdmann, Op. Phil. Mon.: 23 p. 707. Princ. 13 p. 717. C. ess. Av. pr. 197, 224 ff. N. ess. II 1 §§ 11, 12, 15; 137. Réfl. sur l'essai de Locke (1696): „Nos idées viennent de notre propre fond“. 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 wie der Wille bestehen nach Wolff einfach in der mit der Vorstellung der Lust 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 von etwas Gutem, in der Einbildungskraft, und hierdurch wird die Seele determiniert, oder — was dasselbe bedeutet, — sie determiniert sich, die Vorstellung von dem Spaziergehen und der daraus zu schöpfenden Lust wieder hervorzubringen (vgl. Wolfs Metaphysik §§ 876—879).

lichen Monade, d. h. der Gottheit, bereits entschieden. Das System des psychischen Dynamismus lässt die Monaden als unkörperliche Automaten erscheinen, die mit der psychischen Kraft ausgerüstet sind, das Bild der ganzen Welt in individueller Abstufung in sich aufzunehmen<sup>1)</sup>.

Woher haben die Monaden die reiche Fülle ihres Inhalts?

Von einem anderen geschaffenen Wesen könnte sie ihnen nur mittels Versetzung dieses Wesens in die Monaden zuteil werden oder durch Veränderung bereits bestehender Monadenteile infolge innerer Erregung. Beides jedoch verstiesse gegen den Charakter der vorstellenden Monaden als einfacher geistiger Substanzen.

Leibniz drückt diesen Gedanken bildlich so aus: „Die Monaden haben keine Fenster, durch die in sie etwas eindringen noch aus ihnen entweichen kann“<sup>2)</sup>. Es blieb also nur übrig, eine ursprüngliche göttliche Einrichtung anzunehmen, die den Monaden das umfassende Material ihrer Vorstellungstätigkeit, ihrer mannigfaltigen Beziehungen zur Welt in einem ihr entsprechenden, beschränkten Masse zuerteilt hat.

Diesen nicht psychischen, sondern idealen Kausalnexus der Monaden, der nur im göttlichen Verstande besteht, jedoch die Spontaneität der einzelnen Monaden unberührt lässt, nennt Leibniz prästabilierte Harmonie<sup>3)</sup>.

Bei dieser göttlichen Prädetermination ist keine selbständige Entwicklung der Monaden zulässig<sup>4)</sup>.

Der leitende Gesichtspunkt ist der Grundsatz, dass der Anspruch auf Realität sich nach dem Grade der Vollkommenheit bemisst (*perfectio seu essentiae gradus principium existentiae*)<sup>5)</sup> in Beziehung zu Gott: „je vollkommener man ist, um so mehr ist man zum Guten determiniert“<sup>6)</sup>.

Diese optimistische Weltanschauung, welche Gott jederzeit nur zur Wahl des Besten determiniert sein lässt, ist nur der Ausdruck der allgemein auch für die menschliche Seele geltenden deterministischen Grundanschauung, dass die Wirkungsweise eines jeden Geistes als gesetzmässiges Resultat aus seiner natürlichen Disposition oder Hauptneigung jedesmal mit innerer moralischer Notwendigkeit folgt<sup>6)</sup>.

So gelangt Leibniz zu einem immer umfassenderen Determinismus, der dreierlei Erwägungen seine Entstehung (Begründung) verdankt. Den

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Syst. nouv. 15 p. 127. Monad. 18 p. 706.

<sup>2)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Mon. 7 p. 705. Lettres entre Leibniz et Clarke 84 p. 773.

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Syst. nat. 14 p. 127. Répl. aux réfl. de Bayle p. 185. Théod. 52 p. 517. Mon. 51, 60 p. 709. Sur le princ. de vie p. 430. Théod. 188, 291 p. 562, 590. L. à Arn. 107 ff. Syst. nat. p. 128. Mon. 59 p. 709. Extr. d'une lettre à Dang. (1716) p. 746.

<sup>4)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. 9 p. 506. L. à Coste (1707) p. 447.

<sup>5)</sup> Erdmann, Op. Phil.: 148, 709.

<sup>6)</sup> Erdmann, Op. Phil.: L. à Bayle (1702) p. 191. De libertate p. 669. C. V. u. Clarke 4, 7 p. 763. „il en est de nous comme de Dieu lui même“.

ersten Anfang des Determinismus sehen wir beim psychischen Dynamismus, der nach dem Gesetz der Kontinuität in allen beseelten Körpern oder lebendigen Maschinen gleichsam das von selbst ablaufende Räderwerk für das grosse Getriebe des Weltmechanismus beschafft. Eine weitere Ausgestaltung tritt uns im Intellektualismus entgegen, der die Willensentscheidung als eine unmittelbare Folge eines gesetzmässigen intellektuellen Entwicklungsprozesses ansieht; die vollendete Begründung des Determinismus liegt im Prädeterminismus der prästabilierten Harmonie, der die Individualität der Monaden in ihrer tatsächlichen Verwirklichung dadurch ihrer freien Entfaltung beraubt, dass er sie in absoluter Abhängigkeit von dem alles in Weisheit ordnenden Weltenschöpfer hinstellt und auf der Spontaneität der Monaden, d. h. auf der ihnen „eingepflanzten Kraft einer immanenten Betätigungsweise“ (*vis insita immanenter agendi*), auf ihrer charakteristischen Veranlagung, auf der Betätigung ihrer gesetzmässigen Natur ihre ganze Freiheit beruhen lässt, also ihre vom Indeterminismus angenommene Selbständigkeit mit einer Selbsttätigkeit vertauscht<sup>1)</sup>.

Leibniz erklärt selbst, dass in dem System der prästabilierten Harmonie die Wurzel des Determinismus liege, indem er sagt, „er habe den Beweis erbracht, 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“<sup>2)</sup>.

#### D. Der Wille bei Leibniz.

Die Tätigkeit, die in den Monaden die Veränderungen, d. i. den Uebergang von einer Vorstellung zu einer anderen hervorbringt, heisst bei Leibniz: Streben (*tendance, conatus*), Begehren (*appétition*) und Wollen (*volition*)<sup>3)</sup>.

Aus dem Streben, das in jeder Substanz als Prinzip der Veränderungen vorhanden ist, ergibt sich eine mehr oder weniger grosse Aenderung dieses Strebens, das wir bald als Unruhe, Verlangen, Instinkt, Begehren, Neigung oder Wollen charakterisieren können.

Leibniz versucht es, die Elemente des Willens aufzudecken, dies gelingt ihm aber nur in groben Umrissen. Es fehlten ihm die Kenntnisse der modernen Physiologie und experimentellen Psychologie, die allerdings auch nicht endgültig das Willensproblem gelöst, die aber den Mechanismus des Willens etwas eingehender blossgelegt haben.

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: De ipa nat. 10 p. 157.

<sup>2)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Lettre à Coste (1707) p. 449. Seitz im Hist. Jahrb. 1898 S. 157 ff.

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Mon. § 15 p. 706. „Appétitions, — c'est à dire ses tendances d'une perception à l'autre, — qui sont les principes du changement“.

Nach Leibniz entwickelt sich aus Unruhe und Unbehagen zunächst das Verlangen. „Man kann sagen“, — meint Leibniz — „dass überall, wo Verlangen ist, auch Unruhe sei; aber das Gegenteil ist nicht immer wahr, weil man oft Unruhe hat, ohne zu wissen, was man will. In diesem Falle ist das Verlangen noch nicht fertig“<sup>1)</sup>.

„Das Verlangen ist eine Art von Willensneigung im Hinblick auf das volle Wollen. Man möchte z. B. wollen, wenn man nicht ein viel grösseres Uebel zu fürchten oder ein grösseres Gut zu hoffen hätte. Diese Art des Willens nennt man Velleität, insofern sie eine gewisse Unvollkommenheit oder Ohnmacht in sich schliesst“<sup>2)</sup>.

Darnach ist Verlangen ein bewusstes aber unvollständiges Wollen.

Verlangen, Instinkt, Begehren und Neigung werden von Leibniz nicht streng auseinandergelassen. Er behauptet: „Die aus unmerklichen Perzeptionen entspringenden Anstrengungen mag ich lieber Begehren (appetitiones) nennen“<sup>3)</sup>.

„Dieses schwache und starke Begehren nennt man in den Schulen motus primo primi. Sie sind in Wahrheit die ersten Schritte, die uns die Natur nicht sowohl auf das Glück, als auf die Lust zu tun lässt“<sup>4)</sup>.

Erfahrung und Vernunft, sagt Leibniz weiter, lehren uns jene Bestrebungen lenken und mässigen, damit sie uns zum Glück führen; dadurch wird das Begehren zum Wollen. Selbstbewusstes und vernünftiges Begehren ist bei Leibniz Wollen.

„Freiwillige Handlungen nennt man nur solche, deren man sich bewusst sein kann“<sup>5)</sup>.

Auf der inneren unantastbaren Selbsttätigkeit beruht unser „spontaneum“, und die „libertas humana“ liegt in der angeborenen Kraft<sup>6)</sup>.

„Der Wille ist von der blossen Spontaneität, die allen einfachen Substanzen zukommt, in Leibniz System unterschieden“, — sagt Erdmann — „es steigert sich darin die Spontaneität zur Freiheit, d. h. zur Spontaneität eines denkenden Wesens, deren Begriff schon Aristoteles richtig erkannt hat, wenn er die freien Handlungen nicht nur aus der Spontaneität, sondern auch aus der Beratschlagung hervorgehen lässt. Diese zur Freiheit gesteigerte Spontaneität ist es, wodurch der Mensch nicht nur tätig (bei Aristoteles: »praktisch«), sondern schöpferisch (Aristoteles: »poietisch«) ist. Architektonisch nennt ihn Leibniz und setzt darin seine Gottähnlichkeit“<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: N. ess. I. II ch. XXI § 39 p. 260.

<sup>2)</sup> Erdmann, Op. Phil.: N. ess. I. II ch. XXI § 39 p. 260.

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil.: N. ess. I. II ch. XXI § 5 p. 251.

<sup>4)</sup> Erdmann, a. a. O. § 36 p. 258.

<sup>5)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Nouv. ess. II ch. 21 § 5 p. 251.

<sup>6)</sup> Erdmann, Op. Phil.: De ips. nat. Nr. 10 p. 157. „Quod si vero vim insitam tribuimus actiones immanenter producendi vel, quod idem est, agendi immanenter“.

<sup>7)</sup> Erdmann, Gesch. d. neuer. Philos. (1848) 125.

Kuno Fischer meint: „Der von aussen determinierte Wille ist gezwungen und mithin völlig unfrei, es gibt in ihm gar keine Selbstbestimmung. Leibniz bildet die Mitte oder den Uebergang zwischen dem auf das mechanische Naturgesetz gegründeten Determinismus (Spinoza) und dem Indeterminismus, der unbedingten Wahlfreiheit (Kant)“<sup>1)</sup>.

Bei dem Versuch, eine Definition des Willens zu geben, sagt Leibniz: „Ich möchte sagen, dass das Wollen die Anstrengung oder das Streben (*conatus*) ist, auf das, was man für gut hält, loszugehen und sich von dem zu entfernen, was man für schlimm hält, sodass dieses Streben unmittelbar aus dem Bewusstsein, das man von ihm hat, folgt. Das Corollarium dieser Definition ist der berühmte Grundsatz, dass aus dem Wollen und Können zusammengenommen die Handlung folgt, wenn sie kein Hindernis findet“<sup>2)</sup>.

Leibniz gibt eine doppelte Einteilung des Willens: es gibt einen vorhergehenden und nachfolgenden (beschliessenden und anderseits einen hervorbringenden und zulassenden) Willen. Der vorhergehende, ursprüngliche Wille hat jedes Gut und Uebel an sich zu seinem Objekt und berücksichtigt sie ohne jede Verbindung. Der nachfolgende, entscheidende Wille folgt aus dem Zusammenwirken mehrerer vorhergehender Willen, die ihre gemeinsame grösste Wirkung erreichen. Diesen Willen nennt man auch Beschluss. Bei eigenen Handlungen ist der Wille hervorbringend, bei fremden Handlungen zulassend, nicht verhin­dernd. Die Zulassung an sich, — hebt Leibniz hervor — nicht die zugelassenen Handlungen, sind Gegenstand des zulassenden Willens<sup>3)</sup>. Zwischen diese beiden Willensarten wird von Leibniz noch ein dritter, der mittlere Wille, gesetzt; dieser wird durch den Antrieb eine Neigung zu einer möglichen Verbindung zwischen Gut und Uebel<sup>4)</sup>.

Leibniz hat sein philosophisches System nicht in zusammenhängender, systematischer Darstellung, sondern gelegentlich in den verschiedensten Schriften behandelt; so ist auch das Willensproblem von ihm bei verschiedenen Veranlassungen mehr gelegentlich gestreift worden.

Kurz lässt sich die Lehre vom Willen bei Leibniz etwa folgendermassen zusammenfassen: Der Wille folgt stets einem überwiegenden Grund (*détermination dominante*), einem stärksten Motiv, das den Willen nur antreibt, ohne ihn zu zwingen<sup>5)</sup>. Das stärkste Motiv ist das Endziel aller Antriebe, die von der Vernunft und den Leidenschaften kommen<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> K. Fischer, G. W. Leibniz' Leben, Werke und Lehre (1902) 517.

<sup>2)</sup> Erdmann, Op. Phil.: C. ess. I. II ch. XXI § 5 p. 251.

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. II § 119 p. 535f.

<sup>4)</sup> Erdmann, a. a. O.

<sup>5)</sup> Erdmann, Os. Phil.: p. 514 ff., 535 ff.

<sup>6)</sup> Erdmann, Op. Phil.: p. 514 ff., 535 ff.

Die Vorstellung des Guten überwiegt bei weitem alle anderen entgegengesetzten Vorstellungen in dem Willen und treibt ihn zum Handeln an<sup>1)</sup>.

Von der Deutlichkeit der Vorstellungen hängt die Richtung des Willens ab. Zunächst ist der Wille auf das Gute gerichtet, aber nicht immer in gleicher Stärke. Von der *indifferentia aequilibrii* will Leibniz nichts wissen; immer muss der stärkste Antrieb herrschen. Infolge des *principium sufficientis rationis* ist schon eine vollständige Gleichgültigkeit unmöglich<sup>2)</sup>.

Das stärkste Motiv zwingt nach Leibniz den Willen nicht physisch, wohl aber beeinflusst es ihn psychologisch oder logisch. Leibniz vergleicht den Willen mit einer Wage, die jederzeit einem ausgeübten Reize folgt nach dieser oder jener Seite hin<sup>3)</sup>.

Der Wille ist determiniert, aber innerlich. Bei Leibniz handelt jedes Einzelwesen nach seiner eigenen Natur<sup>4)</sup>.

Wie unsere Individualität eine bestimmte ist, so ist es auch der Geist, das Bewusstsein und der Wille. Die Seele ist immer tätig. Wir wollen und streben immer, wenn wir uns dessen auch nicht deutlich bewusst werden. Ebenso wie es keinen leeren Raum in den Körpern, kein leeres Zwischenreich in der Weltordnung, keinen Stillstand in der Vorstellung gibt, gibt es auch keine Pause im Willen. Willkür ist nur da, wo man den Willen selbst zum Gegenstande des Wollens machen kann. Ist aber der Wille ein der Seele angeborenes Streben, das mit ihrem Wesen zusammenfällt, so kann nur in Frage kommen, was wir wollen, nicht, ob wir wollen. Dass wir wollen und etwas Bestimmtes wollen, ist schlechterdings notwendig: in diesem Sinne gibt es keine Willkür, keinen freien Willen<sup>5)</sup>.

Bei Gott geht der vorhergehende Wille auf die Darreichung des Guten und die Vereitelung des Bösen. Der beschliessende Wille Gottes richtet sich aber nach dem dem Gesamtplane Angemessenen, ist jedoch für das Uebel nur ein zulassender<sup>6)</sup>.

Gott musste nach den Gesetzen der Weisheit, nach dem Prinzip des Besten und Angemessenen handeln, als er durch seinen nachfolgenden oder beschliessenden Willen diese Welt als die beste aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit herüberführte<sup>7)</sup>.

Bei der ganzen Lehre vom Willen zeigt sich bei Leibniz das Gezwungene der Auffassung und die Rücksichtnahme auf die Konsequenzen, die sich aus einer vollständigen Determiniertheit ergeben könnten. Die

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. §§ 154, 196, 230, 240.

<sup>2)</sup> Erdmann, Op. Phil.: p. 514 ff.

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. II § 324 p. 599.

<sup>4)</sup> Erdmann, Vers. e. wiss. Darst. d. Gesch. d. Philos. II 129, 130.

<sup>5)</sup> K. Fischer, Gottlieb Wilh. Leibniz' Leben, Werke und Lehre II 415 ff.

<sup>6)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. II § 119 p. 535, 536.

<sup>7)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. II § 204 p. 566 f.

Leibnizschen Definitionen des Willens sind unklar; er meint: „Was das Wollen selbst anbetrifft, so ist es unrichtig, wenn man sagt, dass es ein Gegenstand des Wollens ist. Wir wollen handeln, richtig gesprochen, wir wollen nicht wollen, denn sonst könnte man sagen, wir wollen den Willen haben zu wollen, und das würde ins Unendliche gehen“<sup>1)</sup>.

Ein andermal sagt Leibniz: „Das Wesen des Willens macht die Bemühung (l'effort) aus, zu handeln“<sup>2)</sup>, und weiter: „Der Verstand kann den Willen bestimmen, indem er den überwiegenden Vorstellungen und Gründen folgt“<sup>3)</sup>. Ferner schreibt er: „Wie in uns der Vernunft der Wille entspricht, so entspricht auch in jeder ursprünglichen Entelechie der Vorstellung das Streben oder der Versuch zu handeln, der als Ziel eine neue Vorstellung hat“<sup>4)</sup>.

„Aus dem Wollen und Können zusammengenommen folgt die Handlung; jedem Streben folgt ein Handeln, wenn kein Hindernis eintritt“<sup>5)</sup>. Weiter: „Man sagt, die Wage sei rein leidend, während die verständigen und mit einem Willen begabten Seelen tätig seien. Ich antworte darauf, dass beide, sowohl das Tätige, wie das Leidende des Prinzips des zureichenden Grundes bedürfen; sie brauchen den zureichenden Grund sowohl für's Handeln, wie für ihr Erleiden: Die Wage handelt nicht, wenn sie von der einen und der anderen Seite in gleicher Weise gezogen wird, aber auch die beiden gleichen Gewichte handeln nicht, wenn sie im Gleichgewicht sich befinden, sodass das eine nicht fallen kann, ohne dass das andere steigt“<sup>6)</sup>.

... „Man muss noch bedenken, dass im eigentlichen Sinne die Beweggründe auf den Willen nicht so wirken, wie die Gewichte auf die Wage, vielmehr ist es der Geist, welcher infolge der Beweggründe handelt, die für ihn die Anlässe zum Handeln sind“<sup>7)</sup>.

Nach Leibniz ist das Wollen eine Bestimmung zum Handeln durch einen verstandesgemäss erfassten Grund<sup>8)</sup>.

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. I 51 p. 493.

<sup>2)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. 311 p. 595.

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil.: §§ 5, 8. „L'entendement peut déterminer la volonté, suivant la prévalence des perceptions et raisons“.

<sup>4)</sup> Erdmann, Op. Phil.: De an. brut. 12, 4 p. 462. „Ut in nobis intellectui respondet voluntas, ita in omni Entelechia primitiva perceptioni respondet appetitus seu agendi conatus ad novam perceptionem tendens“.

<sup>5)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Nouv. ess. I II ch. XXI § 5 p. 251. „Du vouloir et pouvoir joints ensemble suit l'action, puisque de toute tendance suit l'action lorsqu'elle n'est point empêchée“.

<sup>6)</sup> Erdmann, Op. Phil.: L. à Cl V § 14 p. 764. „Non seulement la balance n'agit pas, quand elle est poussée également de part et d'autre, mais les poids égaux aussi n'agissent point, quand ils sont en équilibre, en sorte que l'un ne peut descendre, sans que l'autre monte autant“.

<sup>7)</sup> Erdmann, Op. Phil.: L. à Cl. V § 15 p. 364.

<sup>8)</sup> Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie (2 Bde. 1904/6) I 298.

Leibniz ist im wesentlichen psychologischer Determinist. Man kann seinen Standpunkt als einen vermittelnden betrachten. Alles hat seinen zureichenden Grund, demnach auch das Wollen. Der Wille wird bestimmt, aber diese Bestimmung will Leibniz nicht als Zwang, sondern als Inklination aufgefasst wissen<sup>1)</sup>.

Die Neigung des Willens wird durch Impulse bestimmt, aber diese Impulse sind nur nicht immer bewusst. Ausserdem wirkt auch hier ein erkenntnistheoretisches Moment mit.

Sofern die Vernunft ausschlaggebend ist, will Leibniz den Willen als frei betrachten.

### E. Die Freiheit des Willens.

Leibniz baut seinen Freiheitsbegriff auf älteren, meist von Aristoteles herstammenden Vorstellungen auf. Oft sind seine Ausführungen wenig klar und wenig deutlich formuliert.

Die „Bedingungen der Freiheit des menschlichen Willens“, ihre wesentlichen Merkmale sind bei Leibniz: Freiwilligkeit, Einsicht und Zufälligkeit<sup>2)</sup>.

Unter Freiwilligkeit, Selbsttätigkeit begreift Leibniz, wie wir es früher schon gesehen haben, das Vermögen der Seele, aus sich selbst Veränderungen ihrer Vorstellungen hervorzubringen. Er lehnt sich dabei an den Ausspruch des Aristoteles: Spontaneum est, cuius principium est in agente<sup>3)</sup>.

In diesem Sinne sind auch die Tiere frei und der sich auf schiefer Ebene bewegend lebloser Körper. Sie können aber nicht freiwillig wirken, dazu muss noch die Ueberlegung kommen. Leibniz sagt: „Schon Aristoteles hat gut bemerkt, dass, um die Handlungen freiwillig zu nennen, wir nicht allein verlangen, dass sie spontan, sondern dass sie auch überlegt seien“<sup>4)</sup>.

Die vernünftigen Substanzen beherrschen darum in gewisser Beziehung ihre Willensbestimmungen durch das höhere Erkenntnisvermögen und die daraus sich ergebende Einsicht der Zweckmässigkeit und moralischen Beschaffenheit ihrer Handlungen.

Die Freiheit besteht nach Leibniz in der Vollkommenheit der Erkenntnis, des Wissens: „Wir können sagen, dass wir von der Sklaverei befreit sind, soweit wir mit einem deutlichen Wissen handeln“<sup>5)</sup>.

Die Freiheit — sagt Leibniz weiter — besteht in der Einsicht, verbunden mit einer genauen Kenntnis des Gegenstandes der Ueberlegung, in

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. §§ 230, 288 und Hauptschr. I 168 ff.

<sup>2)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. III § 302 p. 593.

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. III § 301 p. 593.

<sup>4)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. II § 65 p. 521; III § 290 p. 590; §§ 301, 302 p. 583. Nouv. ess. I. II ch. XXI § 9 p. 252.

<sup>5)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. III § 289 p. 590.

der Spontaneität, mit der wir uns zu etwas entschliessen und in der Zufälligkeit d. h. in dem Ausschluss der logischen oder metaphysischen Notwendigkeit<sup>1)</sup>.

Nach Leibniz gibt es eine logische und eine moralische Notwendigkeit. Die logische heisst auch die metaphysische, geometrische, absolute, unbedingte, blinde Notwendigkeit; sie findet auf diejenigen Wahrheiten Anwendung, die auf dem Prinzip der Identität beruhen, deren Nichteintreten ein Widerspruch wäre<sup>2)</sup>.

Die moralische Notwendigkeit gilt von den auf dem Gesetz des zureichenden Grundes beruhenden Wahrheiten. Diese Notwendigkeit bringt keinen Zwang mit sich und verträgt sich nach Leibniz' Ansicht mit dem Gesetz der Freiheit. Sie bedeutet für den Weisen nur die Pflicht, die ihn antreibt, gut zu handeln<sup>3)</sup>.

In den meisten Fällen nimmt Leibniz an, dass physische wie psychische Begebenheiten durch die moralische Notwendigkeit streng determiniert und gegenseitig einander angepasst sind.

So meint er auch, dass Gott nur die mechanische Welt determiniert habe. Daraus könnte die Täuschung entstehen, als ob ein gegenseitiger Einfluss bestände. Die Materie folgt ursprünglich den wirkenden Ursachen und soll allein der Notwendigkeit unterliegen; die menschliche Seele dagegen richtet sich nur nach Zweckursachen und ist dann der Sitz der Freiheit<sup>4)</sup>.

„Darin liegt“, wie Bugarsky mit Recht behauptet, „eine offenbare Unsicherheit Leibnizens in der Freiheitslehre. Auf der einen Seite finden sich bei ihm: Vorherbestimmung, Vorauswissen, Verkettung aller Dinge, — Voraussetzungen, die nach Leibniz' eigenem Bekenntnis an sich genügen und bewirken, dass eine Sache so eintreten werde“. . . . „Dann aber heisst es plötzlich: alle diese Bestimmungen sind nur treibend, aber nicht zwingend, und eine Freiheit des Willens besteht nicht nur theoretisch, mittelbar, der Möglichkeit, der Denkbarkeit nach, als eine Art der Notwendigkeit, sondern auch der Wirklichkeit nach, als eine Willkür“<sup>5)</sup>.

An manchen Stellen, auf die wir bereits früher beim Willen eingegangen sind, wird von Leibniz behauptet, keine Erregung, kein Begehren

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. III 288 p. 590. Causa Dei §§ 23—29 p. 654—655. Théod. I § 80 p. 524. „Nous avons fait voir, que la liberté, telle comme l'on demande dans les écoles théologiques, consiste dans l'intelligence, qui enveloppe une connaissance distincte de l'objet de la délibération, dans la spontanéité, avec laquelle nous nous déterminons et dans la contingence, c'est à dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique“.

<sup>2)</sup> Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie (Berlin 1855) VII 197, II 266 Abs. 3.

<sup>3)</sup> Trendelenburg, Hist. Beiträge z. Philos. VI 162 ff., §§ 128, 175; VIII 97. Debitum, quod est necessarium moraliter V 164, 165.

<sup>4)</sup> Erdmann, Op. Phil.: L. à Cl. V § 124 p. 777, 778. Théod. I § 62 p. 520.

<sup>5)</sup> Bugarsky, Die Natur und der Determinismus des Willens bei Leibniz (1897) 76.

sei in uns so gross, dass daraus die Handlung mit Notwendigkeit folgen müsse. Der Mensch sei in stande, auch von heftigem Zorn oder grossem Durst getrieben noch einen Grund für die Hemmung des Begehrens zu finden<sup>1)</sup>.

Leibniz meint, das Determinierte sei nicht das Notwendige. Notwendig ist dasjenige, dessen kontradiktorisches Gegenteil einen Widerspruch enthält. Keine einzige Monade als solche ist daher eine Notwendigkeit; Notwendigkeiten sind vielmehr Allgemeinheiten, d. h. Regeln, nach denen die Monaden sind und leben. Die Existenz Gottes als des vollkommensten Wesens ist notwendig, weil es der prinzipielle Zusammenhang von Wesen und Existenz so fordert. Aber die „actions“ Gottes, worunter sein Verhältnis zur Welt zu verstehen ist, sind nicht notwendig. Sie wären notwendig, wenn es nur ein Weltbild in Gott gäbe, und dieses dann mit zwingender Gewalt in die Existenz träte. Wenn der existierende Gott und die existierende Welt sich deckten, dann würde auch die Existenz der Welt notwendig sein. Die Freiheit ist nicht Willkür, die Möglichkeit der Wahl zwischen verschiedenen Dingen, die Möglichkeit zu wählen oder nicht<sup>2)</sup>. Nach Leibniz ist das Freie der gewöhnlichen Meinung das Zufällige d. h. dasjenige, für welches eine ratio sufficiens nicht vorhanden ist. Was haben wir nun unter dem Determinierten zu verstehen? Es soll weder notwendig noch zufällig sein? Leibniz gibt uns die Antwort: Das Freie liegt in der Mitte zwischen dem Notwendigen und dem Zufälligen<sup>3)</sup>.

Das Freie fällt wohl mit dem Determinierten bei Leibniz zusammen. Die Basis beider Begriffe liegt im Möglichen.

„Zufällig oder nicht notwendig ist alles“, — heisst es bei Leibniz — „dessen Gegenteil keinen Widerspruch in sich schliesst. So sind alle Handlungen der einzelnen Substanzen zufällig, da man nicht nachweisen kann, dass sie einen Widerspruch enthalten“<sup>4)</sup>. Als Beispiel für die kontingente Wahrheit gibt Leibniz seine eigene Existenz an, ebenso das Dasein von Körpern in der Natur, die wirklich einen rechten Winkel zeigen<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Causa Dei § 105 p. 660. „Nec tantus unquam in nobis affectus appetitivus est, ut ex eo actus necessario sequatur: nam quamdiu homo mentis compos est, etiamsi vehementissime ab ira, a siti vel simili causa stimuletur, semper tamen aliqua ratio sistendi impetum reperiri potest, et aliquando vel sola sufficit cogitatio exercendae suae libertatis et in affectus potestatis“.

<sup>2)</sup> Erdmann, Op. Phil.: De libertate p. 669. „Libertas indifferentiae est impossibilis“.

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Lettre à Coste p. 447 ff. Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz p. 48. „Datur medium inter necessaria et fortuita, nempe liberum“.

<sup>4)</sup> Erdmann, Op. Phil.: De libertate p. 669. „Contingens seu non necessarium est, cuius oppositum non implicat contradictionem“ . . . „Omnes substantiarum singularium actiones sunt contingentes. Non ostendi potest, non implicare contradictionem, ut res aliter fiant“.

<sup>5)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Lettre à Coste p. 447. „qu'il y a des corps dans la nature, qui font voir un angle effectivement droit“.

Determiniert ist das Contingente immer; ist es durch sich selbst determiniert, dann ist es frei; ist es durch ein anderes determiniert, so ist es unfrei.

Nicht nur die einzelne Monade, sondern die Gesamtheit der Monaden als die existierende Welt fällt unter den Begriff des Contingenten<sup>1)</sup>.

Auch der göttliche Willensakt, der die Welt zur Existenz zulässt, ist determiniert und zwar durch den göttlichen Intellekt. „Gott“ — sagt Leibniz — „der vollkommenste und so der freieste wird durch sich selbst determiniert“<sup>2)</sup>, und in der *Réfutation inédite* heisst es S. 48: „Die Welt ist eine freie Tat Gottes, aber um der inklinierenden Gründe willen hervorgebracht“. Die unendliche Menge der möglichen Welten steht nach Leibniz' Lehre in klarer Gliederreihe vor dem göttlichen Intellekt, aber nur eine ruft sein Wille zur Existenz<sup>3)</sup>. Jede ist denkbar, jede in ihrem Masse gut, aber nur die beste darf in die Existenz treten. Wird nur das Vollkommene gewollt, so beweist diese Enge des Willens die Herrschaft des Intellekts über ihn. Vollständig durchgeistigt von der Vernunft ist der Wille wahrhaft frei, denn er ist gleichmässig erhaben über die Laune der Willkür und die Notwendigkeit der Regel. Wie ist das Böse in die beste Welt des Leibniz gekommen?

Den Bösen — meint Leibniz — hat Gott nicht böse gemacht, sondern ihm nur den Eintritt in die Existenz gestattet. Auch mit dem Bösen ist diese Welt demnach die beste<sup>4)</sup>.

Gegen den Einwand, dass die Bösen nicht in die beste Welt gehören, sagt Leibniz: „Der grösste Vorteil besteht nicht darin, dass man das Uebel zu vermeiden sucht, es kann ja von einem grösseren Gut begleitet sein, z. B. ein Heerführer wird einen grossen Sieg mit einer leichten Verwundung dem Zustand ohne Wunden und Sieg vorziehen“<sup>5)</sup>.

Ja er eignet sich das Wort Bernhards von Clairvaux an: „*ordinatissimum est minus interdum ordinate fieri aliquid*“<sup>6)</sup>.

Leibniz behauptet: Die Freiheit des menschlichen Willens ist um so grösser, je mehr man sich von den aus klaren Vorstellungen entspringenden Entschlüssen bestimmen lässt. „Durch die Vernunft sich zum Besten bestimmen lassen, das heisst am freiesten sein“<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: De libertate p. 669.

<sup>2)</sup> Erdmann a. a. O.

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil.: X ad Des Bosses p. 455.

<sup>4)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Répl. aux réfl. de Bayle p. 189.

<sup>5)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Abrégé de la controverse p. 624. Théod. III § 243 p. 577. „Le meilleur parti n'est pas toujours celui, qui tend à éviter le mal, puisqu'il se peut que le mal soit accompagné d'un plus grand bien. Par exemple, un général d'armée aimera mieux une grande victoire avec une légère blessure qu'un état sans blessure et sans victoire“.

<sup>6)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. III § 243 p. 577.

<sup>7)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Nouv. ess. II ch. XXI §§ 47, 48 p. 261, 262. „Être déterminé par la raison au meilleur, c'est être le plus libre“.

Wenn der Mensch nicht immer nach den Gründen der Vernunft handelt, so liegt es daran, dass er nicht ausschliesslich durch sie, sondern auch durch Neigungen und Leidenschaften bestimmt wird<sup>1)</sup>. Obgleich so der Wille durch Motive geleitet nach den Gesetzen der Zweckursachen handelt, ist er nach Leibniz' Ansicht dennoch frei; seine Freiheit besteht darin, dass die Tätigkeit des Willens spontan und überlegt den Motiven folgt<sup>2)</sup>.

Clarke gegenüber, der den Indeterminismus vertrat, trat Leibniz als Determinist auf; er musste es, trotz aller Abschwächungsversuche, nach seinem obersten Prinzip tun, denn er unterwirft auch den Willen dem Gesetze des zureichenden Grundes, und sein Versuch, einen Zwang dabei auszuschliessen, gelingt nur zum Schein. Dadurch, dass der Wille dem stärksten Reize folgt, wird seine Freiheit nur eine scheinbare.

Da Leibniz ausserdem die moralische Notwendigkeit, die den Willen bestimmt, auf die auf dem Gesetz des zureichenden Grundes beruhenden Wahrheiten anwendet, kann von einer Freiheit überhaupt keine Rede sein. Clarke erklärt mit gewissem Recht, dass die Freiheit bei Leibniz nichts weiter als das Gegenteil davon — ein Zwang, das *Fatum* sei<sup>3)</sup>.

In dem Briefe an Mr. Coste de la nécessité et de la contingence<sup>4)</sup> sagt Leibniz: „Was die Willensfreiheit betrifft, so muss man sich vor einer Einbildung hüten, die allen Begriffen des gesunden Verstandes widerspricht, nämlich vor der Annahme einer absoluten Indifferenz oder eines Gleichgewichts (*indifférence absolue ou d'équilibre*), die manche für Freiheit, ich aber für eine Chimäre halte“.

Der Wille befindet sich niemals bei Leibniz in einer unentschiedenen Schwebelage; in die Fabelwelt gehört die Geschichte von Herkules, der am Scheidewege zwischen Tugend und Laster unbedingt wählt oder die Geschichte von Buridans Esel, der zwischen zwei Wiesen verhungert.

„Es gibt niemals“ — sagt Leibniz — „eine solche *indifférence d'équilibre*, wo alles auf beiden Seiten vollkommen gleich ist, ohne überwiegende Neigung nach der einen Seite. Unzählig viele grosse und kleine Bewegungen von innen und aussen wirken hier zusammen, wovon wir gewöhnlich nichts merken, und ich habe schon früher gesagt, dass uns solche Gründe determinieren, wenn wir aus dem Zimmer heraustreten, unwillkürlich diesen Fuss und nicht den anderen vorzusetzen. Das stimmt vollkommen mit dem philosophischen Grundsatz überein, dass keine Ursache wirken kann, ohne eine Disposition zur Wirksamkeit, und eben diese Disposition enthält eine Vorherbestimmung, welche die wirksame Natur entweder von aussen empfangen hat oder wozu sie kraft des eigenen früheren Zustandes vor-

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Nouv. ess. p. 247—249.

<sup>2)</sup> Causa Dei 20. (Erdmann p. 654).

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Quatrième réplique de Clarke p. 758 ff.

<sup>4)</sup> Erdmann p. 448.

bereitet ist. Darum ist auch der Fall von Buridans Esel, der zwischen zwei Wiesen steht und mit völlig gleicher Neigung nach beiden Seiten trachtet, offenbar eine Fiktion, die in der Welt und in der Ordnung der Natur niemals stattfinden kann. Wäre der Fall möglich, so müsste der Esel freiwillig verhungern. Indessen ist die Frage im Grunde mehr als unmöglich, es müsste denn Gott ausdrücklich dieses Wunder hervorbringen, denn die Welt kann niemals in gleiche Hälften durch eine Ebene geteilt werden, die mitten durch den Esel geht und ihn der Länge nach senkrecht durchschneidet, sodass auf beiden Seiten alles an Grösse und Beschaffenheit vollkommen gleich ist. Weder die Hälften des Universums, noch die Eingeweide des Tieres sind auf beiden Seiten jener senkrechten Teilungsebene von gleicher Beschaffenheit und Lage. Es wird mithin in und ausser dem Esel genug Dinge geben, die ihn mehr nach der einen als nach der anderen Seite treiben, so wenig wir davon merken. Und wenn der Mensch auch frei ist, was vom Tiere nicht gesagt werden kann, so bleibt aus eben demselben Grunde auch im Menschen der Fall eines vollkommenen Gleichgewichts zwischen zwei Richtungen schlechthin unmöglich; ein durchdringender Verstand würde jedesmal den Grund anführen können, warum der Mensch diese bestimmte Richtung ergreift, er würde die Ursache oder das Motiv bezeichnen, das den Menschen gerade dahin geleitet hat, obwohl dieses Motiv oft sehr verwickelt und für unseren Verstand unauflöslich sein wird, denn die Verkettung der zusammengehörigen Ursachen erstreckt sich weit<sup>1)</sup>.

Der menschliche Wille ist also durchgängig determiniert, nicht von aussen her, sondern von innen. Die Monade ist ein Mikrokosmos, der sich durch eigene ursprüngliche Kraft entfaltet, auf den von aussen nichts einwirkt. Auf dieser inneren, unantastbaren Spontaneität, die Leibniz eine „vis insita actiones immanentes producendi, vel, quod idem est, agendi immanenter“ nennt, beruht das Vermögen der „libertas humana“<sup>2)</sup>.

Was mich von aussen bestimmt, — meint Leibniz — ist Zwang und Gewalt, was von innen kommt, ist Neigung oder Inklination. Die menschliche Freiheit besteht darin, dass nicht fremde Gewalt, sondern die eigene Neigung den Willen leitet und bestimmt. Die Form der Willensfreiheit ist bei Leibniz die Neigung, das eigene Naturell, die bestimmte Individualität.

Wir wollen nichts, ausser wozu wir geneigt sind; wir sind nur dazu geneigt, was aus unserer Seele, dieser unerschöpflichen Lebensquelle, entspringt. Die menschliche Freiheit besteht bei Leibniz nicht in der Willkür, sondern in der Neigung. Die Willkür wählt schlechthin grundlos, die Neigung dagegen ist begründet und jedesmal das Produkt der früheren Neigungen und Seelenstimmungen. Wenn wir glaubten, unsere Neigungen

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Lettre à Mr. Coste p. 447 sqq.

<sup>2)</sup> Erdmann, Op. Phil.: De ipsa natura Nr. 10 p. 157. K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie (Heidelberg 1889) 515 ff.

hingen von unserem Gutdünken ab, so wäre dies ähnlich, „als ob es der Magnetnadel beliebte, sich nach Norden zu neigen, als ob sie meinte, in dieser Neigung von jeder anderen Ursache unabhängig zu sein, weil sie die kleinen unendlichen Bewegungen der magnetischen Materie nicht ein- sieht“<sup>1)</sup>.

Die ursprüngliche Anlage der Individualität ist der letzte Grund der Willensentschlüsse und Handlungen beim Menschen, wie Leibniz lehrt. Sie waren in uns, bevor wir überhaupt das Bewusstsein von ihnen hatten und sie zur Geltung brachten. Die Seelenbestimmungen wurden zu Willensbestimmungen. So sind alle menschlichen Willensentschlüsse und Handlungen vorherbestimmt oder prädestiniert.

„Leibniz' Gedanken scheinen“, sagt treffend Cassirer<sup>2)</sup>, „unmittelbar und unvermeidlich zu einem dogmatischen Fatalismus zu führen“.

„Leibniz selbst hat, da er ein systematisches Einheitsprinzip der Ethik nicht erreicht hat, den Freiheitsbegriff innerhalb seiner Philosophie nicht zum abschliessenden Ausdruck gebracht“<sup>3)</sup>.

Daraus lassen sich viele Unklarheiten in der Darstellung der Willensfreiheit bei Leibniz erklären.

Die Auffassung der Willensfreiheit schliesst bei ihm Widersprüche in sich.

An vielen Stellen der Leibnizschen Schriften finden sich Aussprüche, die teils für, teils wider den freien Willen gedeutet werden können. Man darf aber aus derartigen isolierten Aussprüchen Leibniz' Grundanschauung nicht ableiten, seine eigentliche Ueberzeugung lässt sich nur dann einwandfrei feststellen, wenn man nur die Aussprüche in Betracht zieht, die nicht im Widerspruche zu seinem System stehen und die gleichsam aus diesem System notwendig sich ergeben.

Einige Widersprüche mögen hier angeführt werden:

So heisst es in *De ips. nat.* 10:

„Die Spontaneität der Monaden beruht auf der ihnen eingepflanzten Kraft einer immanenten Betätigungsweise“.

In der Betätigung ihrer gesetzmässigen Natur soll also ihre ganze Freiheit liegen?!

Leibniz meint ferner, die Freiheit unserer Handlungen gilt durch „ihre Zufälligkeit für gesichert, d. i. durch die Tatsache, dass ihr Gegenteil keinen logischen Widerspruch einschliessen würde“<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Erdmann, *Op. phil.*: Théod. I 50 p. 517.

<sup>2)</sup> Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftl. Grundlagen* (Marburg 1902) 479.

<sup>3)</sup> Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftl. Grundlagen* (Marburg 1902) 479, 480.

<sup>4)</sup> Erdmann, *Op. Phil.*: Théod. II 37, 44, 53 p. 514—517.

Darnach kann die Handlungsweise nicht „frei“ genannt werden. Ist der Wille an das Gesetz des zureichenden Grundes in der moralischen Notwendigkeit gebunden, dann kann man schwerlich noch von Freiheit reden.

Wir können Geschee durchaus nicht beipflichten, wenn er meint: „Die moralische Notwendigkeit hebt die Freiheit nicht auf, sie ist eine glückliche Notwendigkeit, die für den Weisen mit Pflicht gleichbedeutend ist“<sup>1)</sup>.

Leibniz unterscheidet zwischen dem Notwendigen und dem Gewissen oder Unfehlbaren, (*entre le nécessaire et le certain ou l'infailible*), zwischen der metaphysischen und moralischen Notwendigkeit<sup>2)</sup>, um den Begriff der Willensfreiheit zu retten. Dieser Versuch ist jedoch verfehlt, da nach ihm die Wahl zwischen verschiedenen, an sich möglichen Willensrichtungen nur so ausfallen kann, wie sie tatsächlich ausfällt; demnach ist in einem bestimmten Falle nur ein Wollen möglich, weil ein anderes ideell mögliches Wollen niemals zur Ausübung kommt. Die vorherbestimmte Harmonie macht ja ein jedes freies Wollen, das nicht in ihr System hineinpasst, unmöglich.

Wenn Leibniz sagt: „Ich bin der Ansicht, dass der Wille stets nach der Richtung geneigt ist, die er einschlägt, dass er aber nicht gezwungen ist, sie einzuschlagen“<sup>3)</sup>, so kann dies sowohl für als auch gegen die Willensfreiheit angeführt werden.

Uns scheint die Inklinatıon zu der wirklich eintretenden Willensentscheidung die Freiheit des Willens nicht beweisen zu können.

Wie alle Vorgänge in der Monade, nach Leibniz' System, so ist auch der Wille der Vorherbestimmung unterworfen, da das Wollen und Handeln nur eine naturnotwendige Folge der Vorstellungen ist.

Der Begriff der Willensfreiheit widerspricht dem ganzen Leibnizschen System. Mit Recht bemerkt Niestroy, „dass Leibniz unter Willensfreiheit die Abhängigkeit des Willens von der Vernunft versteht. Nach diesem Abhängigkeitsverhältnis muss der Wille sich stets für das als besser Erkante entscheiden. Das als besser Erkante ist nach Leibniz der zureichende Grund für die Willensentschlüsse. Damit wird von ihm das Begehren und das Wollen verwechselt. Leibniz lässt den Willen im Begehrensvermögen aufgehen“<sup>4)</sup>.

### F. Leibniz als unbedingter Determinist.

Das ganze philosophische System Leibniz' läuft auf den strengsten Determinismus hinaus.

<sup>1)</sup> Gesche, Die Ethik Leibnizens 1891.

<sup>2)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. III § 310 p. 395.

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. I § 43 p. 515. „En un mot, je suis d'opinion, que la volonté est toujours inclinée au parti, qu'elle prend, mais qu'elle n'est jamais dans la nécessité de la prendre“.

<sup>4)</sup> Niestroy, Die Willensfreiheit nach Leibniz (Phil. Jahrb. 1902, S. 40 ff., 331 ff.).

Die Anfänge für seine deterministische Anschauung enthält bereits die Monadenlehre.

Das Gesetz, nach welchem die Monaden handeln müssen, ist in diese bei der Erschaffung hineingelegt; darum erscheint uns der Leibnizsche Freiheitsbegriff mit der Monadenlehre unvereinbar, zum mindesten unklar und verdunkelt.

Eine ähnliche Empfindung haben wir bei der Betrachtung des Prinzips des zureichenden Grundes und der Kontinuität.

Wie wir oben (unter B.) gesehen haben, kann nach Leibniz' Lehre kein Ereignis ohne einen zureichenden Grund geschehen oder auch nur gedacht werden. Alles ist bedingt, nicht nur in der physischen, sondern auch in der psychischen Welt. Alle Vorstellungen sind bedingt.

Spricht Leibniz in seinen Schriften vom „Zufall“ oder „Freiheit“, dann will er darunter etwas Gesetzmässiges verstanden wissen.

Mit Recht sagt darum Niestroy, dass „bei der unbedingten Geltung des Prinzips des zureichenden Grundes für die Willensfreiheit kein Raum bleibt“<sup>1)</sup>. Wenn die beiden Prinzipie des zureichenden Grundes und der Kontinuität noch nicht ausreichen sollten, um die deterministische Willens-theorie bei Leibniz zu beweisen, so können wir noch auf ein weiteres grundlegendes Prinzip der Leibnizschen Philosophie hinweisen, das gar keinen Zweifel aufkommen lässt, dass Leibniz auch für die Welt des Willens einen strengen Mechanismus und Determinismus gelten lassen muss. Es ist dies das Prinzip der Erhaltung der Kraft. Leibniz bezeichnet selbst dieses Gesetz als die Vorstufe zu seinem deterministischen System von der prästabilierten Harmonie<sup>2)</sup>.

Für Leibniz' deterministische Anschauung spricht besonders seine Hypothese der prästabilierten Harmonie, nach der in denkbar möglichster Uebereinstimmung mit der höchsten Weisheit Gottes eine vollständige, im voraus geregelte Ordnung aller Dinge und aller Begebenheiten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besteht. Selbst Gott könnte, — nach Leibniz' Ansicht — unbeschadet seiner Weisheit nichts daran ändern<sup>3)</sup>.

Die prästabilierte Harmonie passt vollständig in den Rahmen der Leibnizschen Monadenlehre. Die Monaden sind äusseren Einflüssen unzugänglich, und darin liegt von vornherein die Determiniertheit des ganzen Weltmechanismus, der ja aus Monaden zusammengesetzt ist.

In der Seele lässt die prästabilierte Harmonie keinen Vorgang zu, der nicht in ihr von Natur angelegt ist. Konsequent und richtig ist es, wenn Leibniz nach diesem seinen System die Seele des Menschen einen Automaten nennt<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Philosophisches Jahrbuch 1902, S. 333.

<sup>2)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Lettre I à Rem. de Montmort 1715 p. 723. L. III à Bourget p. 724.

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. I §35 p. 517.

<sup>4)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. I § 52 p. 517.

Unverständlich erscheint es uns, wenn Leibniz behauptet, dass die prästabilierte Harmonie die Freiheit nicht nur nicht behindere, sondern sie sogar befördere, da alles, was in der Seele vorgehe, nur von ihr allein stamme.

„Und da ihr nächstfolgender Zustand“ — führt Leibniz aus — „nur von ihr und ihrem gegenwärtigen Zustande herrührt, so darf ich wohl fragen, ob man ihr eine grössere Unabhängigkeit gewähren könne“<sup>1)</sup>.

Wie kann Leibniz von einer Unabhängigkeit der Seele reden, wenn er früher gesagt hat, Gott habe nach dem System der prästabilierten Harmonie die Seele von Anbeginn so geschaffen, dass sie in bestimmter Reihenfolge das vorstellen und hervorbringen müsse, was im Körper geschieht, und den Körper derart, dass er aus sich selbst tun müsse, was die Seele erstrebt?<sup>2)</sup>

Wenn eine direkte Einwirkung von Geist auf Körper und umgekehrt nicht stattfindet, wenn ferner jede geistige und körperliche Kausalität eigenen prästabilierten Gesetzen folgen, so ist in einer derartigen Weltordnung kein Platz für einen freien Willen, — dieser würde ja die Harmonie aufheben.

In Leibniz' genau geregelter Welt darf es keinen Platz für eine Neigung, die Wahl zwischen Gut und Böse geben<sup>3)</sup>.

Wenn Leibniz bei der Einführung des mittleren Willens zwischen dem vorhergehenden und nachfolgenden davon spricht, so ist das ein nicht gelöster Widerspruch in seinem System.

Leibniz betrachtet den von der Vernunft determinierten Willen als frei. Damit ist aber nur eine Freiheit ausgesprochen, die unter dem Zwange der Erkenntnis steht, und man kann einen derartigen motivierten, geleiteten Willen keineswegs frei nennen, wobei man gewöhnlich die Wahlfreiheit als Spezialfall der praktischen Freiheit auffasst.

Viel schärfer tritt die Unklarheit bei der Darstellung der Freiheit des Willens hervor.

Das Freie soll in der Mitte zwischen dem Notwendigen und dem Zufälligen liegen und im Möglichen bestehen. Diese Freiheit des Willens ist nur eine äusserliche, scheinbare, und wir können durchaus nicht die Ansicht Kuno Fischers teilen, der den „Freiheitsbegriff Leibniz' eine glückliche Mitte zwischen Notwendigkeit und Willkür nennt, der im menschlichen Willen die monadische Unabhängigkeit und spontane Selbstbestimmung mit der durchgängigen Determination vereinigt“<sup>4)</sup>.

Wie kann in einer genau präformierten Welt ein Raum für „Möglichkeiten“ vorhanden sein? Die Bezeichnung „frei“ und „determiniert“ dürften sich bei Leibniz vollständig decken.

1) Erdmann, Op. Phil.: Théod. I § 63 ff. p. 520 ff.

2) Erdmann, Op. phil.: Théod. I § 62 p. 520.

3) Erdmann, Op. Phil.: Théod. II § 119 p. 535.

4) K. Fischer, G. W. Leibniz Leben, Werke und Lehre 519.

Wir stimmen Sigwart vollkommen zu, der schreibt: „Wer sich die Natur als eine fortlaufende Reihe einzelner Erscheinungen denkt, die alle nach dem Gesetze der Kausalität in ununterbrochener Ordnung fortschreiten, der muss freilich in die Verlegenheit kommen, gestehen zu müssen, dass die Freiheit des Menschen in der Natur nicht unbedeutende Lücken und Störungen hervorbringen könne“. Dagegen vertreten wir den entgegengesetzten Standpunkt, wenn Sigwart meint: „Durch die Vorherbestimmung werde die Freiheit gar nicht aufgehoben“<sup>1)</sup>.

Class hat auch nicht das Richtige getroffen, wenn er in bezug auf den Determinismus Leibniz' sagt: „Der konkrete Mensch ist eben auch der beschränkte Mensch, beschränkt in dem alle Menschen denkenden Intellekt, durch andere Menschen, die das haben und leisten, was er nicht hat und leistet“<sup>2)</sup>.

Die Willensfreiheit des Menschen ist eine begrenzte, da der menschliche Geist ein beschränkter ist, das geben wir zu, aber nach Leibniz ist jede Willensstätigkeit bestimmt, das beweist die Beschränktheit des Menschen nicht.

Der Optimismus Leibniz' bindet gleichfalls die Willensfreiheit. „Ich räume“ — meint Leibniz — „die unumschränkte Freiheit Gottes ein, aber ich verwechsle dieselbe nicht mit der nach beiden Seiten gleich grossen Gleichgültigkeit, wonach er ohne Grund handeln könnte“<sup>3)</sup>. Der Optimismus beschränkt also die Freiheit Gottes; der Wille Gottes kann nie ohne Grund handeln; dieser Grund ist die Vorstellung des Besten.

„Indessen darf diese Wahl“, — heisst es bei Leibniz — „so sehr auch der Wille dabei bestimmt sein mag, doch nicht im eigentlichen Sinne absolut notwendig gedacht werden, da das Uebergewicht der bewussten Güter den Willen lenkt, ohne ihn zu zwingen“<sup>4)</sup>.

Von Willensfreiheit kann doch bei Gott, dem absoluten Geiste, nicht mehr die Rede sein, wenn nach Leibniz' Auffassung nichts mehr geändert werden kann, wenn er einmal gewählt hat. Da kann auch die Annahme der moralischen Notwendigkeit den Freiheitsbegriff nach unserer Ansicht nicht mehr retten.

Wir sehen in Leibniz den strengen Deterministen; ein freies Handeln müsste nach seiner Lehre den ganzen regelmässigen Weltlauf verwirren, ist darum unmöglich, da alles, das Kleinste wie das Grösste, in notwendigem Kausalnexus mit einander verknüpft ist.

<sup>1)</sup> Sigwart, Leibniz' Lehre von der prästabulierten Harmonie 143 f.

<sup>2)</sup> Class, Die metaphysischen Voraussetzungen des Leibnizischen Determinismus (1874) 81 ff., 122 f.

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. II § 199 p. 565.

<sup>4)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Nouv. ess. I. II ch. I § 15 ff. p. 225 ff.

### G. Leibniz' Lehre von der Willensfreiheit und die Scholastik.

Leibniz hat die Scholastik gekannt. Wir können wohl mit H. Koppehl behaupten: „Dass Leibniz innig vertraut gewesen ist mit der Lehre des hl. Thomas und derjenigen der meisten Scholastiker, ist heute eine bekannte Tatsache“<sup>1)</sup>.

Unverkennbar ist der Einfluss der scholastischen Lehre auf Leibniz' Anschauung von der Freiheit des menschlichen Willens.

Wir sind mit Fritz Rintelen einverstanden, wenn er meint: Leibniz hält an der in der Schule, besonders auch unter den Neuscholastikern überwiegenden Lehre des hl. Thomas fest, dass der Verstand über dem Willen stehe und ihn determiniere“. „Der Wille setzt den Verstand voraus, denn niemand kann wollen, ausser sub ratione boni“<sup>2)</sup>.

Nach Leibniz geht der Wille nur auf das Gute, und wenn er das Böse trifft, so geschieht das nur zufällig, weil das Böse unter dem Guten verborgen ist<sup>3)</sup>.

Aehnlich lautet die Meinung des hl. Thomas<sup>4)</sup>.

Leibniz unterscheidet genau so wie der hl. Thomas zwischen voluntas antecedens et consequens, necessarium und contingens, zwischen necessitas metaphysica und moralis<sup>5)</sup>.

Das Gesetz der Kontinuität, das bei Leibniz so wichtig und grundlegend ist für sein ganzes System, hat, wie Virchow anerkennt<sup>6)</sup>, bereits Albertus Magnus ausgesprochen<sup>7)</sup>.

Lesen wir Suarez, de anima, so finden wir verschiedene Gedanken, die an Leibniz uns erinnern<sup>8)</sup>.

Leibniz sagt selbst von sich, er wolle die Scholastik mit den Neueren in Einklang bringen<sup>9)</sup>.

<sup>1)</sup> H. Koppehl, Die Verwandtschaft Leibnizens mit Thomas v. Aquin in der Lehre vom Bösen (Jena 1892) 8.

<sup>2)</sup> Fritz Rintelen, Leibnizens Beziehungen zur Scholastik (Berlin 1903) 25. Vgl. Erdmann, Op. Phil.: Nouv. ess. II, ch. XXI §§ 47, 48 p. 261, 262.

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. I § 153 f. p. 549 f.

<sup>4)</sup> Summa theologiae I quaest. 49 art. 3.

<sup>5)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. II § 119 p. 535, Causa Dei §§ 21,22 p. 654. S. Thomas, Summa contra gentiles III 72.

<sup>6)</sup> Virchow, Göthe als Naturforscher (Berlin 1861) 121 f.

<sup>7)</sup> De animabus lib. II Tract. I c. 1. Thomas, Contra gentiles I. II c. 68, 91. Summa theologiae I qu. 71 a. 1 ad 4 Vgl. Pesch, Inst. phil. nat. p. 352 f. Thomas quaest. disp. de veritate 16 c. I. „Natura non facit distantia genera, nisi faciat aliquid medium inter ea, quia natura non transit ab extremo in extremum nisi per medium“. „Inferior natura attingit in sui supremo ad aliquid, quod est proprium superioris naturae imperfecte illud participans“.

<sup>8)</sup> Werner, Suarez<sup>3</sup>. 1861. De anima I. IV c. 2 Nr. 17. Vgl. Jasper 1898/99.

<sup>9)</sup> Erdmann, Op. Phil. Leibn. p. 62, 65, 146, 205, 446.

Eine sehr grosse Aehnlichkeit finden wir zwischen Leibniz' Lehre von der Willensfreiheit und der des Thomas Bradwardinus, des doctor profundus der Scholastik, der als Lehrer an der Universität zu Oxford lebte und zu Anfang des 14. Jahrhunderts Erzbischof von Canterbury war. Leibniz erwähnt den Thomas Bradwardinus in seiner *Théodicée* mit Rücksicht auf sein Freiheitsproblem. In Bradwardin will er nur den Vertreter des äusseren Determinismus sehen<sup>1)</sup>.

Bradwardin entwickelt in seinem Hauptwerke „*Causa Dei*“ seine Ansichten über die Freiheit<sup>2)</sup> des Willens. Gott wirkt alles in allem, er ist die Ursache und der Beweggrund alles Seins und Geschehens<sup>3)</sup>. Damit verträgt sich kaum die Auffassung einer menschlichen Willensfreiheit.

Unwillkürlich müssen wir dabei an Leibniz denken, der Gott die Monaden so erschaffen lässt, dass sie sich, konform der in sie gelegten Kraft, ohne jede Beeinflussung von anderer Seite entfalten und betätigen. Nach Bradwardin besteht die Willensfreiheit<sup>4)</sup> des Menschen in dem Freisein von irgend welcher Nötigung durch geschöpfliche Ursachen.

Dieselbe Auffassung hat auch Leibniz<sup>5)</sup>.

Bradwardin stimmt darin mit Leibniz nicht überein, dass er sich entschieden gegen jede Beeinflussung des Willens vonseiten des Intellekts ausspricht; die Natur des Willens verträgt keine Nötigung vom Verstande aus; auch ein überwiegender Grund kann den Willen nicht nötigen<sup>6)</sup>. Und doch möchten wir auf eine gewisse Verwandtschaft zwischen Bradwardins und Leibniz' Lehre von der Willensfreiheit hinweisen: Bradwardin bekennt sich rückhaltslos zu einem theologischen Determinismus; man könnte nach moderner Terminologie sagen, er fasst die Freiheit als eine innere, der Natur des Menschen auf das innigste sich anschmiegende Nötigung auf<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Erdmann, Op. Phil. Théod. I 67. „Je suis très éloigné des sentiments de Bradwardin, de Wicief, de Hobbes et de Spinoza, qui enseignent, ce semble, cette nécessité toute mathématique, que je crois avoir suffisamment réfutée, et peut-être plus clairement, qu'on a coutume de faire“.

<sup>2)</sup> *Causa Dei*, London 1618, I c. 9: „Divina voluntas est causa efficiens cuiuslibet rei factae, movens seu motrix cuiuslibet motionis“.

<sup>3)</sup> *Causa Dei* I c. 10: „Divina voluntas est universaliter efficax, insuperabilis et necessaria in causando, non impedibilis nec frustrabilis ullo modo“.

<sup>4)</sup> „Sufficiat homini, ut sit liber respectu omnium citra Deum et tantummodo servus Dei, servus inquam spontaneus, non coactus“. (*Causa Dei* III c. 9 p. 677 E.) „Nullus ergo homo est dominus sui actus omnino simpliciter et penitus absolute“ . . . „sed tantummodo secundum quid, scilicet respectu causarum omnium secundarum, subserviens necessario causae primae“. (*Causa Dei* p. 676 C. Vgl. Cap. I p. 640 A.)

<sup>5)</sup> Erdmann, Op. Phil.: L. à Mr. Coste p. 447 f. Théod. P. I Nr. 50 p. 517.

<sup>6)</sup> „Alias etenim philosophus incidit in illam sententiam insensatam, Parisiis condemnatam, quod homo necessario obedit in omnibus rationi“ (*Causa Dei* I. II c. 3 p. 466 D.).

<sup>7)</sup> Seb. Hahn, Thomas Bradwardin und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit (Münster 1904) 40; vgl. *Causa Dei* p. 643 E.

Der Begriff des voluntarium steht bei ihm in engem Zusammenhange mit der necessitas naturaliter praecedens, und es besteht gleichsam eine Art prästabilierten Harmonie, wie in Leibniz' System, zwischen Gott, der ersten Ursache und den zweiten Ursachen, sodass der göttliche Wille nötigt, der endliche, kreatürliche genötigt wird. Der Wille Gottes passt sich dabei vollkommen der Natur des Vermögens an<sup>1)</sup>. Die menschliche Willens-tätigkeit ist frei, weil der menschliche Wille allen geschöpflichen Ursachen gegenüber unabhängig ist<sup>2)</sup>. Diese Auffassung entspricht im grossen ganzen der Leibnizschen Lehre, dass dasjenige freiwillig ist, was in der Seele aus eigenem Vermögen an Veränderungen der Vorstellungen hervorgebracht wird, ohne einen Einfluss von aussen zu erhalten.

Dieses Vermögen ist nach Leibniz von Gott bei der Erschaffung in die Monaden gelegt worden; diese sind also in ihren Tätigkeiten von der ersten Ursache, Gott, determiniert; die prästabilierte Harmonie regelt das Verhältnis der Monaden zu einander<sup>3)</sup>.

Wie bei Leibniz, finden wir auch bei Bradwardin eine gewisse Scheu und Zaghaftigkeit, die letzten Konsequenzen aus der deterministischen Lehre zu ziehen<sup>4)</sup>.

### Schlussbetrachtung.

Wie wir aus A, B, C, D, E und F gesehen haben, ist Leibniz' System auf dem strengsten Determinismus zugeschnitten, und wenn er hie und da dieser Konsequenz aus dem Wege zu gehen sucht, so geschieht das nur auf Kosten einer einheitlichen Durchführung seines Systems. Wir glauben daher mit Recht annehmen zu müssen, dass Leibniz als Begründer der Monadenlehre und der prästabilierten Harmonie ein unbedingter Anhänger des Determinismus war, dass er aber aus praktischen Gründen diesen Determinismus nicht immer und überall konsequent durchführen konnte oder wollte.

De facto muss man ihn als einen strengen Deterministen bezeichnen; es sei denn, dass man ihn für einen schwächeren Logiker hinstellen will, als er in Wirklichkeit war. Dazu haben wir sicherlich keinen Anlass.

<sup>1)</sup> Causa Dei III c. 10 p. 678 C: „Necessitas spontanea, consentanea, libera et compatiens libertatem et meritum“.

<sup>2)</sup> „Nullus igitur omnium est arbitrii liberi simpliciter . . . sed secundum quid tantum, scilicet respectu causarum omnium secundarum“ (Causa Dei III c. 9 p. 677 B; vgl. c. 11 p. 687 D etc.).

<sup>3)</sup> Erdmann, Op. Phil.: Théod. III § 301 p. 593.

<sup>4)</sup> Causa Dei III c. 29 p. 739 C und D: „Verumtamen proculdubio Deus nullum invitum violenter impellit et trahit ad quoslibet liberos actus suos. Amplius autem pro isto et omnibus similibus de peccato et necessitatione peccandi seu ad peccandum, aliter fortasse subtilius et probabilius dici potest, quod Deus necessitat quodammodo ad actum peccati secundum substantiam ipsius actus; non ideo tamen videtur consequens, quod ipse necessitet ad peccatum vel ad deformitatem peccati“.