

Ueber die Willensfreiheit nach Leibniz.

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

Die meisten Probleme der Philosophie hat Leibniz nicht in zusammenhängender und systematischer Darstellung, sondern mehr gelegentlich und zerstreut in seinen zahlreichen Schriften behandelt. Dadurch wird es erschwert, sich ein klares Bild von seinen philosophischen Anschauungen zu machen, zumal wenn wir sie in Schriften polemischer Art erörtert finden. Auch das Problem der Willensfreiheit hat er hauptsächlich in dieser gelegentlichen Weise dargelegt. Wir stellen uns nun die Aufgabe, diesen Darlegungen nachzugehen und eine zusammenhängende Uebersicht seiner Aeusserungen über die Willensfreiheit zu geben. Als dann wollen wir untersuchen, wie weit seine Anschauungen hierüber in das Gefüge seiner Philosophie überhaupt hineinpassen, und welche Stellung wir zu seiner Ansicht über die Willensfreiheit zu nehmen haben.

1. Fassen wir zuerst den Begriff der Willensfreiheit nach Leibniz negativ, d. h. wie er die Willensfreiheit nicht verstanden wissen will, so finden wir, dass er die vollständige Unabhängigkeit des Wollens zurückweist, die darin besteht, dass es von mir abhängt, ob ich will.

„Was das Wollen selbst anbetrifft“, so führt unser Philosoph aus, „so ist es unrichtig, wenn man sagt, dass es ein Gegenstand des Wollens ist. Wir wollen handeln, richtig gesprochen, aber wir wollen nicht wollen, denn sonst könnte man sagen, wir wollen den Willen haben, zu wollen, und das würde ins unendliche gehen“¹⁾

Diese Unabhängigkeit des Willens ist ihm ebenso ungereimt, „wie wenn es der Magnetnadel Vergnügen machte, sich nach Norden zu wenden, denn sie würde sich unabhängig von jeder anderen Ursache zu drehen glauben, da sie sich des unmerklichen Kreisens des magnetischen Stoffes nicht bewusst würde“²⁾.

In diesem Sinne gibt es für Leibniz keine Willkür und keinen freien Willen; denn es besteht immer ein Grund, der den Willen zu seiner Wahl antreibt“³⁾.

¹⁾ *Théod.* I, 51 c. Vgl. *Nouv. ess.* I, II, §§ 21, 22. — ²⁾ *Théod.* I, 50. --

³⁾ *Théod.* I, 45 u. a.

Ist nun die vollständige Unabhängigkeit des Wollens abzuweisen, und ist somit der Wille immer von einem bestimmten Streben erfüllt, so steht er auch niemals in einem Indifferenzpunkte. Bei Leibniz findet die Vorstellung, als ob sich unser Wille gegen die verschiedenen, uns möglichen Handlungen gleichgiltig verhielte, und er statt dessen, was er wirklich ausführt, ebenso gut etwas anderes wollen und thun könnte, durchaus unhaltbar. Wir sind in unserem Wollen niemals wirklich indifferent.¹⁾ Diese Indifferenz des Gleichgewichts („indifférence absolue ou d'équilibre“), eine das Gleichgewicht haltende Gleichgiltigkeit, die nach beiden Seiten hin gleich gross wäre, so dass nach keiner Seite hin eine grössere Neigung stattfände, verwirft Leibniz vollständig und tadelt die Annahme derselben mit den schärfsten Worten. Er nennt sie „chimérique“²⁾, „une chimère, qui ne se trouve jamais dans la nature“³⁾, „ce qui détruirait la véritable liberté avec la raison et nous abaisserait au dessous des bêtes.“⁴⁾ Dadurch würde ja das grosse Princip des bestimmenden Grundes erschüttert werden⁵⁾, das nach L. nie eine Ausnahme erleidet.⁶⁾ Auch ist der Fall eines völligen Gleichgewichts zwischen zwei Entschlüssen deshalb unmöglich, weil das Universum nie so halbirt werden kann, dass alle Eindrücke des einen Theiles denen von seiten des anderen Theiles das Gleichgewicht halten.⁷⁾ Man ist vielmehr stets nach der einen Seite mehr geneigt und folglich auch mehr bestimmt als nach der anderen.⁸⁾ Denn obgleich man nicht immer den Grund einer Neigung einsieht, die uns veranlasst, zwischen zwei völlig gleich scheinenden Entschlüssen eine Wahl zu treffen, so wird doch immer ein, wenn auch nicht wahrnehmbarer Eindruck vorhanden sein, der uns bestimmt.⁹⁾ Es wirkt ja eine unendliche Zahl grosser und kleiner, innerer und äusserer Beweggründe in uns zusammen, ohne dass man sich dessen bewusst wird.¹⁰⁾ Aus diesem Grunde verwirft unser Philosoph die Anekdote über den Esel des Buridan, der zufolge bei der Annahme einer „indifférence d'équilibre“ ein hungernder Esel, der zwischen zwei Wiesenplätze gestellt würde, verhungern müsste, da er sich nicht entscheiden könnte, die eine der beiden gleichen Weiden zu betreten. Dieser Fall ist nach Leibniz unmöglich und kann im Universum und in der Ordnung der Natur nicht vorkommen.

„Es wird immer im Esel und ausserhalb des Esels“, so behauptet L., „sehr viele Dinge geben, die, obgleich sie uns nicht bemerkbar sind, ihn bestimmen werden, eher nach der einen als nach der anderen Wiese zu gehen“¹¹⁾.

¹⁾ *Nouv. ess.* I. II. c. 21, § 36. — ²⁾ *Lettre à Mr. Coste.* p. 448. *Théod.* III. § 305, 308 u. a. Vgl. *Nouv. ess.* I. II. c. 21 § 47. — ³⁾ *Théod.* III. § 303, II. § 175. — ⁴⁾ *Nouv. ess.* I. II. c. 21 § 15. — ⁵⁾ *Théod.* II. 175. — ⁶⁾ *Th.* II. 44. — ⁷⁾ *Th.* III. § 307. — ⁸⁾ *Th.* II. § 132. — ⁹⁾ *Th.* III. § 305. — ¹⁰⁾ *Th.* I. § 46; *Lettre à Mr. Coste.* p. 449; *Nouv. ess.* I. II. § 13. — ¹¹⁾ *Th.* I. § 49.

Und mit Hinweisung auf den menschlichen Willen heisst es weiter:

„Und obgleich der Mensch frei ist, was der Esel nicht ist, so ist es nichts desto weniger wahr, dass auch beim Menschen der Fall eines vollkommenen Gleichgewichts zwischen zwei Entschlüssen unmöglich ist, und dass ein Engel oder wenigstens Gott immer den Entschluss, den der Mensch gefasst hat, würde begründen können, indem er eine Ursache oder einen treibenden Grund darlegt, der den Menschen wirklich zu dem gefassten Entschlusse bewogen hat, obgleich dieser Grund häufig zusammengesetzt und uns unbegreiflich sein würde, weil die Verkettung der unter einander zusammenhängenden Ursachen sehr weit geht.“¹⁾

Und in echt Leibniz'schem Sinne führt diesen Gedanken Kuno Fischer²⁾ weiter aus, wenn er sich über die Fabel „Herkules am Scheidewege“ also auslässt:

„In die Fabelwelt, nicht in die wirkliche Natur der Dinge, gehört die Geschichte vom Herkules, der am Scheidewege zwischen Tugend und Laster die unbedingte Wahl entscheidet . . . Die Phantasie kann leicht einen Herkules erdichten, der das Laster ebenso gut hätte wählen können als die Tugend; sie kann den Helden in einen abstracten Moralisten verwandeln, dem das Gute und Böse wie zwei verschiedene Wege vorliegen, zwischen denen er selbst eine neutrale Stellung einnimmt: die Phantasie, wenn sie die eines Prodikus ist, kann solche Dinge fabeln, aber die Moral ihrer Fabel widerspricht der wahren Natur des menschlichen Willens. Niemals ist der menschliche Wille so indeterminirt, dass er ohne Neigung zwischen entgegengesetzten Richtungen wählen kann; niemals trennen sich in unserer Seele Gutes und Böses so genau und so rein von einander, dass auf der einen Seite die reine Tugend, auf der anderen das reine Laster, und zwischen beiden im Indifferenzpunkte der unschlussige Wille steht. Der Scheideweg in der Fabel und der Mensch an diesem Scheidewege sind rhetorische Erfindungen.“

2. Wie will nun Leibniz die Willensfreiheit positiv gefasst wissen? Wenn eine Unabhängigkeit und Indifferenz des Willens ausgeschlossen ist, so muss er durchgängig bestimmt sein. Diese Bestimmung („determination“) darf aber nach Leibniz nicht mit Nothwendigkeit verwechselt werden, denn „bestimmt — determinirt — werden ist etwas ganz anderes als mit Gewalt gestossen oder mit Zwang vergewaltigt zu werden.“³⁾ Damit wird der äussere Zwang verworfen. Dann aber muss die Bestimmung des Willens von innen, d. h. aus der Seele, kommen, denn, wie L. sagt, stammen alle Gedanken und Thätigkeiten unserer Seele aus dem Innern.⁴⁾

Um diesen Gedanken genauer zu erfassen, müssen wir näher auf die Lehre unseres Philosophen von der Monade eingehen. Jede Monade — und die Seele ist eine mit deutlichen Vorstellungen und mit Erinnerung behaftete Monade⁵⁾ — ist in unaufhörlicher Veränderung begriffen, da

¹⁾ *Th. I.* § 49. — ²⁾ Geschichte der neueren Philosophie. 2. Bd. Heidelberg. 1889. — ³⁾ *Nouv. ess.* I. II. c. 21. § 13. — ⁴⁾ *Nouv. ess.* I. I. § 1. — ⁵⁾ *Monad.* § 19.

sie eine selbstthätige Kraft ist. Diese Veränderung kann aber nicht von aussen, sondern muss von innen stammen, da die Monade nicht aus Theilen zusammengesetzt, sondern einfach ist. Hat sie aber den Grund aller Veränderungen in sich, so enthält sie potentiell in jedem Zustande die ganze Reihe der folgenden.

„Que chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum, et tout ce qui lui est arrivé et arrivera.“¹⁾

Die Gegenwart geht schwanger mit der Zukunft, heisst es an einer anderen Stelle.

„Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir.“²⁾ „Man muss wissen, dass jede Seele alle vergangenen Eindrücke bewahrt. In jeder Substanz hat die Zukunft eine vollständige Verbindung mit der Vergangenheit.“³⁾

Dieses findet aber nur in unkörperlicher, ideeller Weise d. h. als Vorstellung statt. Jede Monade wirkt nun nicht für sich, ohne Zusammenhang mit den anderen, und ohne von den anderen etwas zu wissen. Jede Monade spiegelt vielmehr das ganze Universum wieder, d. h. jede Monade stellt sich das Universum vor, eine jedoch deutlicher wie die andere, jede überhaupt in Hinsicht auf bestimmte Dinge und ihrem Gesichtspunkt gemäss.⁴⁾ Da nun die Monade nur vorstellende Kraft ist, so ist auch alles, was in ihr ist, auch Vorstellung. Jede Monade besitzt also die Vorstellung von allem⁵⁾. Ausser diesem hat die Monade auch ein Princip der Passivität. Durch dieses oder die Materie sind ihre Vorstellungen gehemmt. Daher gehört zu ihrem Wesen das Streben, von einer Vorstellung zur anderen überzugehen und ihre Vorstellungen zu vervollkommen.⁶⁾

Im menschlichen Geiste erhebt sich das Vorstellen der Monade zum Denken und zur Vernunft, und ihre zweite Bestimmung, das Streben, steigert sich zum Wollen. Da nun alle Thätigkeiten der Seele aus ihrem Innern stammen, so quillt auch das Wollen aus der Seele, als der unerschöpflichen Lebensquelle. Diese Spontaneität des Willens oder das Sich-selbst-bestimmen wird zur Freiheit, wenn die Ueberlegung hinzukommt. Deshalb nennt Leibniz diejenigen Handlungen frei, die spontan und überlegt sind.⁷⁾

„Quatenus quid per se determinatur, eatenus spontaneum vel si intelligens sit liberum est, quatenus aliunde determinatur, eatenus servit seu est coactum“ heisst es an einer anderen Stelle.⁸⁾

¹⁾ *Lettre à Mr. Arnauld*: O. P. p. 107. — ²⁾ *Monadologie* § 56, *Théod.* III, § 360. — ³⁾ *Nouv. ess.* I. II. c. 1 § 12. — ⁴⁾ *Lettre à Mr. Arnauld*: O. P. p. 107; *Monad.* § 56, 57; *Principes de la nature et de la grâce.* O. P. 714 § 3. — ⁵⁾ *Système nouv.* § 14. O. P. p. 127. *Principes de la nature.* § 4: O. P. p. 715. Princip der Activität. — ⁶⁾ *Lettre à Mr. Borquet* 2: O. P. p. 720. *Monad.* § 15. — ⁷⁾ *Nouv. ess.* I. II. c. 21 § 9. — ⁸⁾ *De libert.*: O. P. p. 669.

Ein wichtiger Factor für die Willensfreiheit ist also die Vernunft. Sie ist nach Leibniz gewissermaassen die Lenkerin des Willens. Geht dies doch schon aus der Auffassung des Verhältnisses der zwei Seelenkräfte der Seele, des Denkens und des Wollens, hervor, wonach dem Vorstellen das Wollen und Handeln nothwendig folgt! Ferner wird diese Auffassung durch die Aeusserungen unseres Philosophen über das Zustandekommen der Willensacte bestätigt.

Verschiedene Wahrnehmungen und Neigungen, die theils unmerklich und unbewusst, theils merklich, aber verworren, theils deutlich sind, kämpfen unter einander, versetzen die Seele in eine gewisse Unruhe und treiben sie vorwärts.¹⁾ Sie belasten die Wage der Ueberlegung, wie sich Leibniz unter einem anderen Bilde ausdrückt²⁾, und diejenige Neigung, die ihrem Gewichte nach die stärkste ist, ergreift der Wille gewiss und untrüglich.³⁾ „La choix suit la plus grande inclination.“⁴⁾ Der Wille wird also zu dem bestimmt, was den stärksten Eindruck auf ihn macht. Was macht nun den stärksten Eindruck auf ihn? Darauf antwortet Leibniz:

„Der Wille wird immer nur durch die Vorstellung des Guten, welche die entgegengesetzten Vorstellungen überwiegt, zum Handeln getrieben.“⁵⁾

Der Wille wird nur durch die überwiegende Güte des Gegenstandes bestimmt.⁶⁾ In dieser Darlegung liegt ferner, dass das Böse als die dem Guten entgegengesetzte Vorstellung den Willen vom Handeln abhält. Die Entscheidung nun darüber, was gut und böse ist, fällt der Vernunft anheim. Mithin determinirt die Vernunft den Willen zum Handeln, und zwar in der Weise, dass sie ihm die stärksten Gründe oder Eindrücke vorhält. Damit ist aber nicht etwa nach Leibniz die Freiheit des Willens aufgehoben. Vielmehr werden die Grade der Willensfreiheit bestimmt, je nachdem sich der Wille von der Vernunft determiniren lässt. Diese Grade sind indessen verschieden nach der Verschiedenheit der Deutlichkeit der Vorstellungen der Seele. Klar sind die Vorstellungen, wenn sie ausreichen, um einen Gegenstand von anderen zu unterscheiden, andernfalls dunkel; sie sind deutlich, wenn sie auch die einzelnen Merkmale des Gegenstandes zu unterscheiden vermögen, andernfalls verworren; sie sind adäquat, wenn sie absolut deutlich sind, d. h. auch zur Erkenntniss der einfachsten Theile des Gegenstandes ausreichen.⁷⁾ Lässt sich nun der Wille nur von verworrenen Vorstellungen, die Leidenschaften genannt werden, leiten, so ist er unfrei. „Die Leidenschaften machen“, wie L. sich ausdrückt, „die Knechtschaft der Seele aus.“⁸⁾ „Eo magis est servitus quo magis agitur ex animi passionibus.“⁹⁾ „Wenn aber bei dem, der handelt,

¹⁾ *Nouv. ess.* I. c. § 39, 46. — ²⁾ *Nouv. ess.* I. c. §§ 40, 67. *Th.* III. § 324. —

³⁾ *Nouv. ess.* I. c. § 8. *Th.* I. § 43, 45, 53. — ⁴⁾ *Lettre à Mr. Coste*: O. P. p. 448.

⁵⁾ *Th.* I. § 44. ⁶⁾ *Th.* I. § 45. — ⁷⁾ *Ep. ad Wagnerum*: O. P. p. 466; *Nouv. ess.*

I. II. c. 29: Des idées claires et obscures, distinctes et confuses. — ⁸⁾ *Th.* I. § 64.

⁹⁾ *De libert.*: O. P. p. 669.

keine Urtheilskraft vorhanden ist, so ist auch keine Freiheit vorhanden“, heisst es an einer anderen Stelle.¹⁾ Ueberhaupt würden wir nach Leibniz nicht frei sein, „wenn wir durch etwas anderes, als durch das letzte, in unserem Geiste gemäss unserem Urtheile über das Gute und Böse einer Handlung gebildete Resultat bestimmt würden.“²⁾ Je mehr aber sich jemand durch die Vernunft zum Guten bestimmen lässt, um so freier ist er.

„*Et magis est libertas quo magis agitur ex ratione.*“³⁾ „Zu wollen und dem letzten Resultate einer ernstlichen Prüfung gemäss handeln, ist eher eine Vollkommenheit als ein Fehler unserer Natur. Und soviel fehlt, dass dadurch unsere Freiheit erstickt oder verkürzt werde, dass sie vielmehr gerade dadurch vollkommener und vortheilhafter wird.“⁴⁾

Durch die Vernunft zum Besten bestimmt werden, ist nach Leibniz der höchste Grad der Freiheit.⁵⁾

„Wer würde deswegen geistesschwach sein“, so führt L. weiter aus, „weil ein Geistesschwacher durch weise Ueberlegungen weniger bestimmt wird, als ein Mensch von gesundem Geiste? Wenn die Freiheit darin besteht, das Joch der Vernunft abzuschütteln, so sind die Narren und Unsinnigen allein frei; aber ich glaube nicht, dass aus Liebe zu einer solchen Freiheit jemand ein Narr werden möchte, den ausgenommen, welcher es schon ist. Heutzutage gibt es Leute, welche es für geistreich halten, gegen die Vernunft zu predigen und sie als eine unbequeme Pedantin zu behandeln . . . Wenn diejenigen, die die Vernunft verspotten, im Ernst redeten, so wäre das in der That eine neue, den vergangenen Jahrhunderten unbekannte Verirrung. Gegen die Vernunft sprechen, heisst gegen die Wahrheit sprechen, denn die Vernunft ist die Verkettung von Wahrheiten. Es heisst gegen sich selbst sprechen, gegen sein eigenes Wohl, da der Hauptzweck der Vernunft darin besteht, es zu erkennen und ihm nachzuleben.“⁶⁾

Leibniz' Ansicht also über das Verhältniss der Willensfreiheit zur Vernunft ist die, dass die Freiheit um so grösser ist, je mehr man sich durch die Vernunft, die Unfreiheit um so grösser, je mehr man sich durch die Leidenschaften bestimmen lässt. In diesem Sinne ist Gott der freieste, ja der einzig freie, weil er nur adäquate Vorstellungen hat.⁷⁾

Die menschliche Seele indessen hat neben den deutlichen Vorstellungen noch verworrene, die leidenschaftliche Gemüthsbewegungen hervorrufen und das freie Handeln vielfach beeinträchtigen. Der Wille soll sich aber von klaren und wahren Vorstellungen leiten lassen. Deshalb müssen wir darnach trachten, unsere Vorstellungen zu vervollkommen und nach Aufklärung zu streben. Das klare und deutliche Denken bildet den Hauptfactor der Moral, wodurch allgemein verbindliche Sittengesetze gegeben, und demgemäss das moralische Handeln ermöglicht wird. Die Principien des moralischen Handelns sind uns nach Leibniz' Ueberzeugung

¹⁾ *Th. I.* § 34. — ²⁾ *Nouv. ess. I. II. c.* 21 § 48. — ³⁾ *De libert.*: O. P. p. 669.

— ⁴⁾ *Nouv. ess. I. c.* § 48. — ⁵⁾ *Nouv. ess. I. c.* § 50. — ⁶⁾ *Nouv. ess. I. c.* § 50. —

⁷⁾ *De libert.*: O. P. p. 669.

angeboren, indem sie zuerst als moralischer Instinct in uns wirken.¹⁾ Hieraus entwickeln sich die deutlichen Vorstellungen. Der moralische Instinct ist nun gerichtet auf das Verlangen nach Lust oder Freude und die Abneigung gegen den Schmerz.²⁾ Was zur Lust dient oder beiträgt, ist ein Gut, wie ein Uebel das, was zum Schmerz dient.³⁾ Nach Gütern zu streben und die Uebel zu vermeiden, ist Naturtrieb jedes Lebewesens. Bei den vernünftigen Wesen wird dieser Naturtrieb ein Streben nach dauernder Lust, nach Glückseligkeit.⁴⁾ Da nun das unser Glück ausmacht, was unsere Vollkommenheit fördert, so besteht die Glückseligkeit in der Empfindung einer beständigen Vollkommenheit. Die grössere Vollkommenheit beruht hinwiederum auf der grösseren Deutlichkeit unserer Vorstellungen. Denn nichts dient mehr zur Glückseligkeit als die Erleuchtung des Verstandes und die Uebung des Willens, allezeit nach dem Verstande zu wirken und solche Erleuchtung sonderlich in der Erkenntniss jener Dinge zu suchen, die unseren Verstand immer weiter zu höherem Lichte bringen können.⁵⁾ Je mehr sich die Vorstellungen unseres Geistes vervollkommen, desto deutlicher wird er sich des Zusammenhanges mit allen anderen Wesen bewusst sein, da er, wie jede Monade, ein Spiegel des Universums ist, desto mehr wird der Geist seine eigene Glückseligkeit mit der aller anderen verbinden. Und in dieser Gesinnung liegt das Wesen der Liebe, wie dies aus den Definitionen über die Liebe hervorgeht. Die eine lautet:

„Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam.“⁶⁾

An einer anderen Stelle heisst es also:

„La charité est une bienveillance universelle; la bienveillance est disposition ou inclination à aimer, et elle a le même rapport à l'amour que l'habitude à l'acte; et l'amour est cet acte ou état actif de l'âme qui nous fait trouver notre plaisir dans la félicité ou satisfaction d'autrui.“⁷⁾

Darin besteht also nach Leibniz das höchste Glück und damit die höchste Vollkommenheit, sich selbst möglichst zu vervollkommen und zur Vervollkommnung aller anderen beizutragen. Als geeignete Mittel der Vervollkommnung, die unser eifrigstes Streben sein soll, gibt Leibniz unter anderem an die Erziehung und die Selbstzucht.

„Man müsste“, so führt er diesen Gedanken aus, „den Anfang mit der Erziehung machen, die in der Art geregelt werden sollte, dass man die wahren Güter und Uebel, soviel als möglich ist, zur Empfindung brächte, indem man die von ihnen gebildeten Begriffe auf die zu diesem Zwecke möglichst passenden Umstände anwendete.“⁸⁾

„Ein schon Erwachsener“, so fährt er mit Bezug auf die Selbstzucht fort,

¹⁾ *Nouv. ess.* lib. I. § c. 2. § 3. — ²⁾ *Nouv. ess.* 1. II. c. 21. § 36. — ³⁾ *Nouv. ess.* 1. II. c. 21. § 46. — ⁴⁾ Von der Glückseligkeit: O. P. p. 672. — ⁵⁾ *Nouv. ess.* 1. c. § 41, cfr. p. 52. — ⁶⁾ *De notionibus iuris et iustitiae.* O. P. p. 118. — ⁷⁾ *Sentiment de Mr. Leibniz sur le livre . . .* O. P. p. 789. — ⁸⁾ *Nouv. ess.* 1. II. c. 21. § 35.

„dem eine solche treffliche Erziehung fehlt, muss lieber spät als niemals erleuchtete und vernünftige Vergnügungen zu suchen beginnen, um sie denen der Sinne, welche verworren, aber eindringlich sind, entgegenzusetzen.“¹⁾

Der Geist müsse sich im voraus rüsten und sich schon im Gange befinden, von Gedanken zu Gedanken fortzuschreiten, um sich nicht mit ausgleitendem und unsicherem Tritt zu sehr aufzuhalten. Es sei darum gut, sich im allgemeinen anzugewöhnen, an gewisse Dinge nur im Vorübergehen zu denken, um sich die Geistesfreiheit besser zu bewahren. Das Beste aber sei, an methodisches Vorgehen sich zu gewöhnen und in einen Gedankengang einzuleben, dessen Verbindung die Vernunft und nicht der Zufall stiften.²⁾

„Und darum ist die Gewohnheit gut, sich von Zeit zu Zeit zu sammeln und sich über den jedesmaligen Tumult der Eindrücke zu erheben, sich von der Stelle, wo man sich gerade befindet, zu entfernen und sich zu sagen: Dic cur Sic? respice finem!“³⁾ . . . „Durch diese Verfahrungsweisen und Kunstgriffe werden wir gleichsam Herren unserer selbst und können uns mit der Zeit dazu bringen, zu denken und zu handeln, wie wir zu wollen wünschen und uns die Vernunft gebietet.“⁴⁾

3. Es ist also nach Leibniz die Uebereinstimmung des Willens mit dem Verstande und näher die Abhängigkeit des Willens von dem Verstande, wodurch die Richtung unserer Gesinnungen und Handlungen bestimmt wird. Von dem Grade der Klarheit unseres Verstandes hängt der Grad unserer Freiheit und unserer Glückseligkeit ab. Wie kann aber bei dieser Determination des Wollens durch die Vernunft ein freier Wille überhaupt bestehen? Treten nicht vielmehr die Willensacte mit Nothwendigkeit ein? Leibniz hat wohl eingesehen, dass bei einer derartigen „untrüglichen und sicheren“ Einwirkung der Vernunft auf den Willen die Freiheit des letzteren gefährdet ist. Deshalb wiederholt er in verschiedenen Wendungen den Gedanken, dass die stärksten Eindrücke und Gründe, die die Vernunft dem Willen vorhält, letzteren zu dem Entschlusse, den er ergreift, nicht zwingen, sondern nur geneigt machen.

„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 le prendre.“⁵⁾

Diese Gründe wirken nach Leibniz' Ansicht nicht mit absoluter Nothwendigkeit und verhindern den Willensact nicht, zufällig zu sein.⁶⁾ Denn „man muss das Nothwendige von dem, wenn auch bestimmten Zufälligen unterscheiden; und nicht allein die zufälligen Wahrheiten sind nicht nothwendig, sondern auch ihre Verknüpfungen haben nicht immer eine absolute Nothwendigkeit, denn in der Art und Weise, die Consequenzen zu bestimmen, die in nothwendigen Verhältnissen stattfinden und in denen, die in zufälligen stattfinden, gibt es ohne Zweifel einen Unterschied.“⁷⁾

1) *Nouv. ess.* I. c. — 2) *Nouv. ess.* I. c. § 47. — 3) *Nouv. ess.* I. c. — 4) *Nouv. ess.* I. c. *Lettre à Mrs. Coste de la nécessité et la contingence* I. O. P. p. 448. — 5) *Th.* I. § 43. — 6) *Nouv. ess.* II. c. 22 § 8. — 7) *Nouv. ess.* I. c. § 13.

Leibniz unterscheidet nämlich eine metaphysische oder logische und eine hypothetische oder moralische Nothwendigkeit. Die metaphysische Nothwendigkeit gilt unbedingt und schliesst das Gegentheil aus, während die hypothetische oder moralische die Möglichkeit des Gegentheils nicht ausschliesst. Die erstere, bedingt durch den Satz des Widerspruches oder der Identität, geht auf die nothwendigen oder Vernunftwahrheiten, die andere, bedingt durch den Satz des zureichenden Grundes, geht auf die Erfahrungswahrheiten. Diese sind zufällige Thatsachen, die auch ebenso gut anders sein könnten, als sie in Wirklichkeit sind. Dieser Zufälligkeit entspringt eben, auf das Gebiet der menschlichen Handlungen angewandt, der Begriff der Freiheit.¹⁾

„Eben deshalb ist ja“, so meint Leibniz, „die Wahl frei und von der Nothwendigkeit unabhängig, weil sie zwischen mehreren Möglichkeiten stattfindet.“²⁾

Indessen wirkt auch diese moralische Nothwendigkeit untrüglich und sicher.³⁾ „Il est certain qu'elle prendra ce parti“, heisst es vom Willen.⁴⁾ Derselbe Gedanke wird in folgender Stelle ausgesprochen:

„Cependant le choix, quelque déterminé que la volonté y soit, ne doit pas être appelé nécessaire absolument et à la rigueur; la prévalence des biens aperçus incline sans nécessiter, quoique tout considéré cette inclination soit déterminante et ne manque jamais de faire son effet.“⁵⁾

Diese Unterscheidung zwischen dem Nothwendigen und dem Gewissen oder Untrüglichen („entre le nécessaire et le certain ou l'infaillible“), der metaphysischen Nothwendigkeit und der moralischen („et distinguer la nécessité métaphysique de la nécessité morale“)⁶⁾, die Leibniz für die freiwilligen Handlungen fordert⁷⁾, löst sich in Nichts auf; denn da die Wahl zwischen verschiedenen an sich möglichen Willensrichtungen nach Leibniz' Ueberzeugung unter den Bedingungen eines gegebenen Falles immer nur so ausfallen kann, wie sie wirklich ausfällt, so ist in der Wirklichkeit in diesem bestimmten Falle auch nur das eine Wollen, das wirklich vor sich gegangen ist, möglich.

Ein anderes Wollen, wenn es auch ideell möglich ist, tritt also in Wirklichkeit niemals ein. Und wenn unser Philosoph selbst den Satz aufgestellt hat, dass ein Vermögen, das niemals in Ausübung komme, nichtig sei, so unterliegt die gewählte Willensrichtung ebenso gut einer absoluten Nothwendigkeit. So ist der Versuch Leibniz', den Begriff der Freiheit durch die Unterscheidung der metaphysischen und der moralischen Nothwendigkeit zu retten, durchaus verfehlt.

¹⁾ Th. III. § 288, *Lettre à Mr. Coste*. p. 448. — ²⁾ Th. I. § 45. — ³⁾ *Nouv. ess.* II. c. 21. § 8. *Lettre à Mr. Coste*. p. 448. — ⁴⁾ Th. I. § 43. — ⁵⁾ *Nouv. ess.* I. c. § 49. — ⁶⁾ Th. III. § 310. — ⁷⁾ *Lettre à Coste*: O. P. p. 448.