

Gottes Wahl der besten aller möglichen Welten (§§ 46, 53–55, 58 f.)

Leibniz gliedert sein in den Paragraphen 46, 53–55 und 58 f. behandeltes berühmtes Lehrstück von Gottes Wahl der besten aller möglichen Welten in mehrere Fragestellungen: Wie verhält sich der Wille Gottes zu den ewigen und zufälligen Wahrheiten? Wie trifft Gott seine Wahl in Bezug auf die Schöpfung? Wie ist diese Wahl im Wesen Gottes begründet? Was zeichnet die beste aller möglichen Welten vor allen anderen möglichen Welten aus? Inwiefern herrscht in ihr vollkommene Harmonie? Der folgende Kommentar hält sich an diese Einteilung und folgt der Reihenfolge ihrer Erörterung in der *Monadologie*. Deshalb wird (1.) Leibniz' Kritik von Voluntarismus und Nezesitarismus dargestellt, (2.) das Konzept der in den Ideen Gottes residierenden möglichen Welten und ihrer Vollkommenheitsgrade erörtert und (3.) dieses dann auf Gottes eigene Vollkommenheiten bezogen. Daraus ergibt sich (4.) Leibniz' Charakterisierung der besten aller möglichen Welten, die (5.) in seinem Begriff der universellen Harmonie zusammengefaßt ist. Dabei werden wir am jeweiligen Ort auch den Hinweisen Leibniz' nachgehen, mit denen er sich von alternativen Entwürfen seiner Zeit absetzt.

7.1. Notwendige und kontingente Wahrheiten – Leibniz' Kritik von Voluntarismus und Nezesitarismus (M § 46)

Leibniz' Philosophie ist ohne ihre theologische Komponente nicht zu verstehen. „Ich beginne als Philosoph, aber ich ende als Theologe“ (Bodemann 1966, 58), behauptet Leibniz von sich selbst. Denn in Gott als dem

einzigem Wesen, das allein aus sich selbst notwendigerweise existiert und bei dem entsprechend Existenz und Wesen nicht auseinander fallen (vgl. M §§ 38, 45), ist alles, was überhaupt existiert, gegründet. Doch ist Leibniz andererseits Philosoph genug, um auch noch die Differenz zwischen dem *ens necessarium* (vgl. GP VII 261 ff.) und der kontingenten Schöpfung in seiner Philosophie wieder einzuholen. Denn mit seiner Unterscheidung von Gott und Welt soll sich der „letzte Grund aller Dinge“ (M § 38) gerade nicht in einem unzugänglichen theologischen Mysterium verlieren. Zugleich aber muß es darum gehen auszuschließen, daß die Schöpfung aus derselben Notwendigkeit heraus existiert wie Gott selbst, denn für sie gilt, daß sie auch nicht und auch anders sein könnte, als sie ist. Um also weder den Grund der Wirklichkeit voluntaristisch in einer unzugänglichen *potentia Dei absoluta* auflösen noch die Schöpfung *nezessitaristisch* als notwendige Folge der Existenz Gottes auffassen zu müssen, unterscheidet Leibniz in M § 46 die Abhängigkeit, in der die ewigen Vernunftwahrheiten von Gott stehen, von der Abhängigkeit der zufälligen Tatsachenwahrheiten.

Damit bezieht Leibniz Stellung in einem in der zeitgenössischen Philosophie des 16. und 17. Jahrhunderts neu aufgeflamnten Streit um die Frage, nach welchen Vernunftgründen Gott die Welt geschaffen hat und wie sich diese Vernunftgründe zu seinem als schlechthin frei zu fassenden Willen verhalten. Die scholastische Theologie hatte die Differenz zwischen Können und Wollen Gottes als den Grund dafür bestimmt, daß die Welt in ihrem Dasein und Sosein weder grundlos noch unvermeidlich ist, sondern sie auf eine freie, aber absichtsvolle Handlung des Schöpfers zurückgeführt werden muß. Insofern Gott Allmacht zugeschrieben werden muß, kann er alles, was er will. Doch wenn man daran festhalten will, daß Gott nicht notwendigerweise das schaffen mußte, was er konnte, muß darüber hinaus gesagt werden, daß Gott nicht alles will, was er kann. Die Kontingenz der Welt ist so begründet durch die Differenz von Wollen und Können des Schöpfers, von *velle* und *posse*. (Zur Systematik von Verstand (Wissen), Wille (Wollen) und Macht (Können) s. u. unter 7.3.) Diese Differenz wird zugunsten des *velle* gesteigert durch den Voluntarismus der spätmittelalterlichen Scholastik, die die Voraussetzungslosigkeit des göttlichen Wollens betont.

Dagegen erhebt die spanische Barockscholastik im 16. Jahrhundert Einspruch und eröffnet damit eine neue Debatte der alten Fragen, die auch Leibniz wohl vertraut ist (vgl. Knebel 1991). Gegen eine voluntaristische Auffassung der notwendigen Wahrheiten wird betont, daß deren Gültigkeit in ihrer Wahrheit selbst begründet ist und nicht auf einen willkürlichen, unableitbaren Schöpferratschluß zurückgeführt werden darf. Es gibt ewige

Wahrheiten, an die jeder Verstand, auch der göttliche, gebunden ist. Nicht nur, weil Gott sie so will, kommt ihnen ewige Wahrheit zu, sondern durch sich selbst.

Diese Debatte, ob und in wieweit die ewigen Wahrheiten der göttlichen Allmacht und ihrem freien Willensentschluß vorgegeben seien, wird nun von Descartes und seinen Anhängern aufgegriffen, die – und dies ist in seiner Radikalität ein spezifisch neuzeitlicher Ansatz – die Geltung aller Wahrheiten auf den unbedingten Willen Gottes zurückführen und damit gegenüber aller menschlichen Bedingtheit sichern wollen. So schreibt Descartes schon 1630 an Mersenne, daß selbst „die mathematischen Wahrheiten, die Sie ewige nennen, von Gott gestiftet worden sind und gänzlich von ihm abhängen, ebenso wie alles übrige Geschaffene“ (AT I 145). Denn „die ewigen Wahrheiten [...] sind wahr oder möglich, weil Gott sie als wahr oder möglich kennt. Sie werden dagegen nicht deshalb von Gott als wahr erkannt, weil sie gleichsam unabhängig von ihm wahr wären“ (AT I 149). Sie sind also ganz und gar auf die Existenz Gottes bezogen, so daß, „wenn es Gott nicht gäbe, es auch keine von diesen Wahrheiten gäbe“ (AT I 150).

Für uns als geschaffene endliche Wesen allerdings gilt in der Tat, daß die von Gott festgesetzten Vernunftwahrheiten ewige Gültigkeit haben, weil Gott sie als für uns unhintergebar für alle Ewigkeit festgesetzt hat. Sie sind also „deshalb unabänderlich und ewig, weil Gott es so gewollt und so angeordnet hat“ (AT VII 380). Ihre für uns geltende Notwendigkeit und Ewigkeit gründet sich in Gottes Willen, ohne daß dieser dazu genötigt wäre: „Und wenn Gott auch gewollt hat, daß einige Wahrheiten notwendig seien, so heißt das nicht, daß er sie notwendigerweise gewollt hat; denn es ist etwas ganz anderes, zu wollen, daß sie notwendig seien, und es notwendigerweise zu wollen oder genötigt zu sein, es zu wollen“ (AT IV 118 f.). An dieser voluntaristischen Theorie der ewigen Wahrheiten hält Descartes bis zum Ende seines Lebens entschieden fest, wenn er noch 1648 an Arnauld schreibt, „daß jeder Grund der Wahrheit oder des Guten von seiner [Gottes] Allmacht abhängt“, so daß Gott sogar bewirken könnte, daß eins und zwei nicht drei seien, auch wenn das „einen Widerspruch in meinem Denken mit einschließt“ (AT V 224), aber eben nur in meinem Denken.

Der von Descartes beeinflusste, sich dann aber auch der Mystik seiner Zeit intensiv zuwendende reformierte Theologe und Geistliche Pierre Poiret (zu Poiret vgl. Schneider 2003; Schmidt 1961) ist der zweite Opponent, den Leibniz in M § 46 erwähnt. Leibniz bezieht sich wohl auf die 1687 erschienene, sechsbändige „L'Économie divine“ (Poiret 1687).

Daß er dieses Werk und die für die Frage nach den ewigen Wahrheiten einschlägigen Passagen kannte, zeigt schon sein Brief an Th. Burnett vom 29. Dezember 1707 (GP III 315), in dem Leibniz seine Wertschätzung Poirets zum Ausdruck bringt, aber auch kritisch auf Band I, Kap. 3, 11 des Werkes und damit auf eine für die Frage nach den ewigen Wahrheiten einschlägige Stelle verweist.

Poiret argumentiert gegen die Auffassung, es gebe ewige Ideen und Wahrheiten, die mit dem Wesen Gottes gleich ursprünglich und deshalb auch für Gott selbst unveränderlich seien. „Diese Überlegungen sind alle falsch, und sind auf falschen Prinzipien und auf der Unkenntnis Gottes gegründet“ (Poiret 1687, 58). Die einzige ewige Idee ist die Idee, die Gott von sich selbst hat und in der er sich selbst erkennt. Alles andere hat nicht an seiner Essenz Teil, sondern ist von ihm in souveräner Freiheit gesetzt. Und wie Descartes betont Poiret, daß die durch die Beschlüsse Gottes festgesetzten Wahrheiten nur in dem Sinne ewig sind, daß sie für uns unhintergebar gelten, weil ihnen keine Zeit vorhergeht und sie kein Ende haben. An der „reinen Ewigkeit des göttlichen Wesens“ aber haben sie keinen Anteil (Poiret 1687, 60). Poiret bezeichnet deshalb die ewigen Wahrheiten als ein „concept arbitraire“, denn sie entstehen „auf eine zufällige Weise, die allein von der Verfassung und dem Wohlgefallen der Freiheit Gottes abhängt“ (Poiret 1687, 62).

Gegen diesen Voluntarismus cartesischer Prägung, der auch die ewigen Wahrheiten als Dekrete der göttlichen Willkür versteht, bringt Leibniz seine modallogisch präzierte Unterscheidung von Vernunft- und Tatsachenwahrheiten in Anschlag (vgl. M § 33), wobei er durchgängig für Vernunftwahrheit auch notwendige oder ewige Wahrheit, für Tatsachenwahrheit auch mögliche oder zufällige (kontingente) Wahrheit als Synonym gebrauchen kann (vgl. z. B. GP VII 309). Er definiert die Vernunftwahrheiten als diejenigen Wahrheiten, die deshalb notwendig sind, weil ihr Gegenteil einen Widerspruch erzeugen würde, so daß ihre Verneinung unmöglich ist. Ihr gemeinsames Merkmal ist es, daß sie durch formale Analyse auf basale Axiome, Prinzipien und Identitätsaussagen zurückgeführt werden können. Es handelt sich dabei vornehmlich um die Gesetze des Verstandes und der Logik, die ihrerseits nicht wieder unter Berufung auf die Vernunft bestritten werden können (M §§ 33–35). Darüber hinaus gilt, daß die Vernunftwahrheiten gleichursprünglich mit Gott als die Ideen seines Verstandes existieren, sie also nicht auf die Seite der Geschöpfe gehören.

Ihnen stehen die kontingenten Tatsachenwahrheiten gegenüber, die sich auf „das Universum der Geschöpfe“ (M § 36) beziehen. Ihr Gegenteil ist

stets ohne Widerspruch denkbar und deshalb möglich, da alles, was tatsächlich existiert, sich anders oder gar nicht existieren könnte, ohne daß ein logischer Widerspruch auftritt. Die Tatsachenwahrheiten können wir nicht a priori durch begriffliche und logische Verstandesoperationen ergründen, sondern nur a posteriori als Tatsachenwissen verifizieren. Insofern sie etwas kontingent Wirkliches bezeichnen, das Existenz mit einschließt, kann sich ihre Verneinung auch nur auf dessen tatsächliche Existenz beziehen und führt damit nicht in den Raum des Unmöglichen, sondern in den Bereich des Möglichen, das aber nicht wirklich ist.

Damit ist die entscheidende Frage in Bezug auf die Tatsachenwahrheiten die, warum gerade das verwirklicht wurde, was unsere Wirklichkeit in ihrem Sosein ausmacht, und nicht die dazu alternativen Möglichkeiten. Die Welt, wie wir sie sehen und erfahren, ist kontingent, denn alles, was ist, könnte auch nicht sein und müsste nicht so sein, wie es ist (M § 37 ff.). Für Leibniz ist es „offensichtlich, daß Zeit, Raum und Materie, die in sich selbst eins und gleichförmig und gegen alles andere gleichgültig sind, auch ganz andere Bewegungen und Gestalten in einer ganz anderen Ordnung hätten annehmen können“ (T § 7, GP VI 106). Es muß deshalb der zureichende Grund für die konkrete Existenz der Gestalten der Wirklichkeit außerhalb der Reihe dieser Gestalten liegen. Die Frage nach dem Grund des Seienden ist deshalb immer die Frage nach dem zureichenden Grund (principium reddendae rationis sufficientis, vgl. M § 32), der den jenseits der Schöpfung in sich selbst begründeten Schöpfer bestimmt hat, angesichts einer Vielzahl von Möglichkeiten genau diese Reihe der Dinge wirklich werden zu lassen, die unsere Wirklichkeit ausmacht.

Während Leibniz die ewigen Vernunftwahrheiten dem Verstand Gottes zuschreibt, dessen innerer Gegenstand sie sind, so daß sie mit Gott gleichursprünglich existieren, sind die kontingenten Tatsachenwahrheiten Gottes Willen zuzuordnen, weil in ihrem Fall nicht der Intellekt des vollkommenen Wesens durch rein logische und deshalb alternativlose Zusammenhänge bestimmt ist, sondern sein Wille aus der Fülle der möglichen Alternativen konkreter Existenz diejenigen auswählt, die als Gegenstand seiner Schöpfungsabsicht in Betracht kommen. Und während ein Verstand durch Wissen und Weisheit gekennzeichnet ist, wird ein Wille durch moralische Gründe bestimmt und ist dadurch ausgezeichnet, daß er sich auf das Gute richtet. Und wie das Wissen um alles Mögliche die Vollkommenheit des göttlichen Verstandes ausmacht, so macht das ausschließliche Streben nach dem Guten die Vollkommenheit des göttlichen Willens aus.

Diese Bestimmung des göttlichen Willens, die ihn in vollkommener Weise auf das Gute und nichts als das Gute als dem Ziel des göttlichen

Handelns ausrichtet, nennt Leibniz auch das Prinzip der Angemessenheit (*principe de la convenance* oder *principium convenientiae*, z. B. GP VI 444) oder die Wahl des Besten (*le choix du meilleur*, T § 351, GP VI 323). Während es in der Kategorie der notwendigen Wahrheiten keine Freiheit geben kann, weil hier ein strenges Entweder-Oder zwischen dem Widerspruchsfreien und dem Widersprüchlichen statthat, gibt es im Bereich des Möglichen, das rein formal gleichberechtigte Alternativen umfaßt, eine freie Wahl (*deliberatio*), die das Mögliche nach Gründen seiner Angemessenheit gewichtet. Dabei aber gilt, daß „auch diese Angemessenheit ihre Regeln und ihre Gründe“ (T § 2, GP VI 50) hat, die allerdings komplex und für unsere Vernunft nur in ihren Grundzügen nachvollziehbar sind.

7.2. Mögliche Welten und Gottes Schöpfungsratschluß (M § 53 f.)

Die Klasse der Gegenstände, zu denen sich der Wille des Schöpfers wählend verhält, bezeichnet Leibniz mit dem Begriff der möglichen Welten (vgl. zum Folgenden Evers 2006, 24 ff.), der in der Monadologie an dieser Stelle eingeführt wird. Leibniz definiert eine Welt als die „Ansammlung endlicher Dinge“ (GP VII 302) und als „das ganze Universum der materiellen und immateriellen Geschöpfe zusammen vom Anfang der Dinge an“ (GP VII 406). Als mögliche Welten residieren alle vollständigen Ansammlungen von möglichen Geschöpfen seit Ewigkeit in den Ideen des göttlichen Verstandes und erhalten dadurch eine eigene Form von Realität: „*possibilia ab aeterno sunt in ideis Divini Intellectus*“ (GP VI 440). Dabei gehört es für Leibniz zu den Bedingungen der Existenz der von Gott zu schaffenden Geschöpfe, daß sie nicht in eine bloße Vielheit von getrennten Dingen zerfallen, sondern ein Universum bilden, in dem alles mit allem in Beziehung steht und alles mit allem verträglich sein muß. Von daher gilt, daß alles das, „was existiert, alles das mit einschließt, was mit ihm koexistiert“ (AA VI/4A 875), so daß in dieser universellen Harmonie jede individuelle Substanz durch ihre Beziehungen zu allen anderen Substanzen das Ganze in einer bestimmten perspektivischen Weise ausdrückt (M § 57)

Deshalb kann nicht alles schlechthin Mögliche wirklich werden, denn um tatsächlich in Existenz treten zu können, hat jede mögliche Entität Rücksicht zu nehmen auf die Bedingungen der Ko-Existenz, d. h. konkret auf das Zusammensein mit anderen möglichen Geschöpfen in einer möglichen Welt. Leibniz nennt diese Bedingung der Möglichkeit tatsächlicher gemeinsamer Existenz finiter Geschöpfe ihre Kompossibilität und

warnet davor, sie mit der schlechthinnigen Möglichkeit zu verwechseln (GP III 573). Gott kann nicht alles schlechthin Mögliche Wirklichkeit werden lassen, sondern nur dasjenige, was zugleich, miteinander und auf wechselseitig geordnete Weise möglich ist.

Die Grundform geschöpflicher Ko-Existenz ist aber das Zusammensein in Raum und Zeit unter den Bedingungen körperlicher Existenz. Leibniz hat bekanntermaßen den Newtonschen Behälterraum abgelehnt und Raum und Zeit im Unterschied dazu bestimmt als das Relationsgefüge der geschaffenen Dinge. Raum und Zeit sind für ihn „etwas rein Relatives“, wobei der Raum „eine Ordnung des Miteinanders der Existenzen, so wie die Zeit eine Ordnung ihres Nacheinanders ist“ (GP VII 363). Zugleich besteht die Körperbezogenheit der Monaden darin, daß sie zwar wegen des Zusammenhangs von jedem mit jedem jeweils wie in einem Spiegel das ganze Universum darstellen, zugleich aber dasjenige, mit dem sie in besonderer Beziehung stehen, auch besonders deutlich und manches davon als ihren Körper empfinden, über den sie mit dem ganzen Universum in Kontakt stehen (vgl. M § 61 f.).

Die Variabilität dieser Universen oder möglichen Welten besteht nun darin, daß eine je unterschiedliche Fülle von Geschöpfen in bestimmter Ordnung realisiert werden könnte. Zwar wäre es grundsätzlich auch vorstellbar, daß Gott reine, miteinander in keiner Verbindung stehende und also raum-, zeit- und körperlose Geister geschaffen hätte (vgl. T § 120, GP VI 172 f.), doch wäre eine solche Schöpfung keine, die Ordnung aufwiese und in der Harmonie möglich wäre. Es gibt also eine Unendlichkeit von möglichen Universen, doch nur diejenigen kommen für den auf das Gute und Geordnete zielenden Schöpfer eigentlich in Betracht, die einen maximal erfüllten und in Weisheit und Harmonie geordneten Gesamtzusammenhang von miteinander, gleichzeitig und in unendlich abgestufter Vielfalt existierenden Wesen darstellen. Die möglichen Welten unterscheiden sich dann untereinander nach Maßgabe der Fülle der Geschöpfe, die sie enthalten, und der Einfachheit, die in ihren Prinzipien herrscht. (Zur Begründung, weshalb gerade Fülle und Einfachheit die Bestheit der Welt ausmachen, s. u. unter 7.4.)

Es sind diese nach Vollkommenheitsgraden („degrés de perfection“, M § 54) geordneten möglichen Welten, die den Gegenstand von Gottes Schöpfungswillen bilden. Aus ihnen wählt er diejenige aus, die ihm einem zureichenden Grund dafür liefert, sie ins Dasein treten zu lassen. Denn in seinem Schöpfungsratschluß ist Gott zwar frei, aber eben, wie M § 46 feststellte, nicht unbestimmt. Er folgt in seiner Wahl der Regel des Besten. Gilt schon für den Menschen, daß er immer nur aus Gründen handelt,

und seien diese ihm auch verborgen, so gilt dies erst recht und in vollkommener Weise für Gott, daß sein Wille als ein aus zureichenden Gründen bestimmter zu denken ist. Freiheit darf auch im Falle des Schöpfers für Leibniz nicht mit Willkür verwechselt werden. Es wäre geradezu vernunftwidrig und unerträglich, einen grundlosen Willen Gottes anzunehmen, der sich als „unbedingt unbedingter Entschluß“ („*décret absolument absolu*“, T § 338, GP VI 315) äußern würde. Denn dann würde man als Grund aller Existenz nicht „die weiseste Ordnung oder die Vorsehung [...], sondern eine Fatalität oder blinde Notwendigkeit“ (GP VII 365) annehmen. Wenn Gott anders könnte, als stets das Beste zu wählen, dann wäre das nicht Ausdruck seiner Freiheit, sondern seiner Unvollkommenheit, dann würde er „ebenso unvollkommen sein wie der Gegenstand seiner Wahl [...] und die Weltregierung würde dann gewissen Kartenspielen gleichen“ (GP VI 387). Zum vollkommenen Wissen Gottes, mit dem er in den Ideen seines Verstandes die Fülle aller möglichen Welten unmittelbar erkennt, muß also die vollkommene Güte hinzutreten, die seinen Willen bestimmt.

Von daher gibt es so etwas wie eine moralische Notwendigkeit, mit der der Wille Gottes immer das Beste wählt (zum Konzept einer *necessitas moralis Dei ad optimum* vgl. Knebel 1991), doch diese nur „*par analogie*“ (GP VII 386) so genannte Notwendigkeit darf eben keinesfalls mit der logischen Notwendigkeit verwechselt werden. Die moralische oder hypothetische Notwendigkeit (vgl. Evers 2006, 42–45), von der ein guter Wille bestimmt ist, schließt nicht aus, daß das ihr Widersprechende möglich ist und bleibt, verwirft es aber als das den guten Gründe Unangemessene. Deshalb kann hier von einer echten Wahl geredet werden, denn auch wenn Gott mit Notwendigkeit das Beste will, so wird dennoch dadurch das Beste selbst nicht notwendig.

Es ist wiederholt bemerkt worden (vgl. Axelos 1973, 293–300; Liske 1993, 17–23; Ramelow 1997, 132, 190), daß Leibniz bei diesen Überlegungen zur Freiheit des göttlichen Schöpferhandelns nicht auf die scholastische und bis ins 18. Jahrhundert von aller Schulphilosophie gepflegte Unterscheidung von *libertas contradictionis s. exercitii* und *specificationis s. contrarietatis* zurückgreift, die nicht nur für die Erörterung der menschlichen Willensfreiheit einschlägig war, sondern mit deren Hilfe auch die Willensfreiheit Gottes in seinem Schöpfungshandeln differenziert wurde. Leibniz waren diese Distinktionen vom Studium sicher vertraut, finden sie sich doch auch in dem von Leibniz' Lehrer Johann Adam Scherzer (1628–1683, Professor der Theologie in Leipzig) kompilierten „*Vade mecum sive Manuale philosophicum*“ (Scherzer 1996), einem seit 1654 in mehreren Auflagen verbreiteten Lehrbuch der aristotelisch-scholastischen Philoso-

phie. Leibniz hatte ab 1661 in Leipzig unter Scherzer studiert, besaß seine Lehrbücher (Scherzer 1996, VIII) und nennt ihn in seiner philosophischen Dissertation „meinen Lehrer: Praeceptor meus“ (GP IV 21).

Die Freiheit wird bei Scherzer wie auch in den gängigen theologischen Lehrbüchern (vgl. z. B. König 2006, 160 ff.) eingeteilt in die *libertas a coactione* (Freiheit von äußerer Gewalt) und die *libertas a necessitate* (Freiheit von innerem Zwang) sowie weitere Freiheitsarten, die in unserem Zusammenhang nicht von Belang sind. Die *libertas a necessitate*, auch als *libertas indifferentiae* bezeichnet, wird bestimmt als die „Fähigkeit zu handeln und das Gegenteil zu unterlassen: *facultas agendi, & non agendi contrarium*“ (Scherzer 1996, 375). Sie gliedert sich in eben die zwei Unterbegriffe der *libertas contradictionis* und der *libertas contrarietatis*. Dabei ist die *libertas contradictionis* zu bestimmen als die auf einander entgegengesetzte Akte bezogene Freiheit, z. B. die Freiheit etwas zu wollen oder nicht zu wollen („*velle, & non velle*“, ebd.). Es handelt sich also um eine ausschließliche Alternative, so daß sie eben als kontradiktorisch zu bestimmen ist. Die *libertas contrarietatis* hingegen bezieht sich auf zwei oder mehrere mögliche konträre Handlungsalternativen, die gegeneinander abgewogen werden, so daß der Wille das eine oder andere wollen und die anderen ablehnen kann („*velle, & nolle*“, ebd.). Insofern sie auf eine bestimmte Handlung zielt, wird sie oft auch *libertas specificationis* genannt. Auf Gott, den Schöpfer, übertragen bedeutet dies, daß ihm zum einen die schlechthinnige Freiheit (*libertas contradictionis*) zugesprochen werden muß, nach der es ihm freistand, überhaupt eine Schöpfung ins Dasein zu rufen und er dazu durch keinerlei in ihm vorfindliche Notwendigkeit genötigt wurde. Zum anderen kommt Gott auch die *libertas specificationis* zu, die Gottes Freiheit bezeichnet, diese oder eine andere Welt mit solchen oder anderen Geschöpfen zum Gegenstand seines Schöpfungsratschlusses zu machen.

Für Leibniz dagegen gilt, daß schon die *libertas a necessitate*, die als *libertas indifferentiae* eine Indifferenz gegenüber Wollen und Nicht-Wollen voraussetzt, undenkbar ist: „Eine Freiheit der Indifferenz ist unmöglich“ (GP VII 109 u. ö.). Und deshalb gilt sowohl für das Geschöpf als auch für Gott, daß absolute Indifferenz und Unbestimmtheit dem Begriff des Willens widersprechen: „Ein bloßer Wille ohne irgendeinen Beweggrund [...] ist eine Erfindung, die nicht nur im Widerspruch zur Vollkommenheit Gottes, sondern auch chimärisch, widersprüchlich und mit der Definition des Willens unverträglich ist“ (GP VII 371 f.). Wahre Freiheit steht nicht im Gegensatz zu Determiniertheit, sondern impliziert im Gegenteil ein Höchstmaß an Bestimmtheit: „Je mehr Substanzen aus sich selbst heraus bestimmt und je weiter sie von der Indifferenz entfernt sind, um so voll-

kommener sind sie“ (GP VII 109, vgl. auch GP VII 304). Kann Leibniz also schon den Oberbegriff einer *libertas a necessitate vel indifferentiae* nicht zugestehen, so auch nicht ihre beiden Unterarten.

Würde Gott eine *libertas contradictionis* zugeschrieben, so könnte er sich noch einmal zum eigenen Willen willentlich verhalten und so in einen unendlichen Regreß der Unbestimmtheit geraten, der ihn zum Inbegriff des Willkürlichen, nicht aber zum Inbegriff des Vollkommenen machen würde. Auch für Gott gilt die von Leibniz seit seinen frühesten Schriften vertretene Einsicht: „Es steht in niemands Macht zu wollen, was er will“ (A II 1, 117). Würde Gott darüber hinaus eine *libertas specificationis* zukommen, so stünde es ihm frei, in seiner Schöpfung das Optimum zu unterbieten. Für Leibniz gilt vielmehr, daß der Ausführungsentscheid der Schöpfung direkt abhängig ist vom Spezifikationsentscheid, so daß auch und gerade im Falle Gottes kein mehrstufiges Wollen unterstellt werden darf, mit dem er sich noch einmal von seiner Einsicht in das Gute distanzieren könnte. Weder Leibniz' Unterscheidung von Intellekt und Willen Gottes und noch die zwischen logischer und moralischer Notwendigkeit läßt deshalb sich auf die Unterscheidung von *libertas contradictionis* und *contrarietatis* abbilden.

Die Wahl Gottes, mit der er die beste aller möglichen Welten zum Dasein bestimmt, markiert den Übergang von der bloßen Möglichkeit in die tatsächliche Existenz. Denn „sobald Gott etwas zu schaffen beschlossen hat, entsteht ein Streit zwischen all den Möglichkeiten, die allesamt nach Dasein verlangen“ (T § 201, GP VI 236). Leibniz spricht wie hier in M § 54 des Öfteren davon, daß die möglichen Geschöpfe mit Recht zum Dasein drängen: „Alles Mögliche strebt nach Existenz und existiert daher, wenn nicht etwas anderes, das auch zur Existenz strebt, es daran hindert und mit dem ersten unverträglich ist, woraus folgt, daß immer diejenige Verbindung der Dinge existiert, in der am meisten existiert“ (GP VII 194; vgl. auch GP VII 304). Dieses Streben in die Existenz kommt den Ideen der möglichen Welten jedoch nur insofern zu, als sie ihren Seinsgrund im Verstand Gottes haben. Als bloße Ideen haben sie keine Eigentätigkeit, denn hier gilt der Grundsatz: „*ideae non agunt. Mens agit*“ (GP I 150). Erst in Bezug auf Gott als den, der dafür verantwortlich ist, daß eher etwas existiert als nichts (Leibniz nennt ihn auch den „*Existenticans*“), wird der Satz „Alles Mögliche drängt in die Existenz: *Omne possibile Existurire*“ verständlich, denn Gott „macht auch, daß alles Mögliche einen Drang in die Existenz (*conatum ad Existentiam*) hat“ (alle Zitate GP VII 289). Dieser Drang aber richtet sich nach dem „Maß der Vollkommenheit“ (M § 54), das einer möglichen Welt zukommt und das unter 7.4. näher erläutert wird.

7.3. Gottes Vollkommenheiten: Verstand – Wille – Macht (M § 55)

In den bisherigen Erläuterungen sind schon die drei wesentlichen Bestimmungen des Schöpfers auf dem Plan gewesen, die ihn zum ersten Grund der Dinge machen. Er überschaut erstens die Fülle der Möglichkeiten als das gesamte Reich aller möglichen Welten, die als Ideen seines durch vollkommene Weisheit bestimmten Verstandes in die Existenz drängen. Gott bewertet zweitens die so durchschaute Fülle des Möglichen nach den Regeln des Besten und will als Folge daraus in seinem durch seine Güte bestimmten Willen das Dasein einer, nämlich der besten dieser möglichen Welten, eher als das der anderen. Und drittens kommt ihm die Macht zu, eben diese Welt ins Sein treten zu lassen (vgl. auch M § 48). Diese Trias der göttlichen Eigenschaften wird von Leibniz, im Sinne der theologischen Lehre von den Appropriationen, auf die göttliche Trinität bezogen: Für Leibniz ist die Allmacht insbesondere dem Vater zuzuschreiben, die Allwissenheit (Weisheit) dem Sohn, die Allgüte (Liebe) dem Heiligen Geist (A VI 1, 156, Anm. 22–24). Die Dreiheit von Wissen, Wollen und Können faßt T § 7 auf konzise Weise zusammen, der hier als Kommentar zu diesem Kapitel zitiert werden kann: „denn da die bestehende Welt kontingent ist und eine Unzahl anderer Welten ebenso möglich waren und sozusagen ebenso nach dem Dasein strebten wie sie, so muß die Ursache der Welt auf alle diese möglichen Welten Rücksicht oder Bezug genommen haben, um eine von ihnen zum Dasein zu bestimmen. Diese Rücksicht [...] kann nichts anderes als der Verstand sein, der die Vorstellungen von ihnen hat, und die Erwählung einer von ihnen kann nichts anderes als die Tat des Willens sein, der wählt. Aber erst die Macht dieser Substanz macht ihren Willen wirksam. Die Macht geht auf das Sein, die Weisheit oder der Verstand auf das Wahre und der Wille auf das Gute. Ferner muß diese verständige Ursache in jeder Weise unendlich sein und unbedingt vollkommen an Macht, Weisheit und Güte, da sie auf alles geht, was möglich ist. [...] Ihr Verstand ist die Quelle der Wesenbeschaffenheiten, ihr Wille der Ursprung der Existenzen. Das ist in wenigen Worten der Beweis für einen einzigen Gott mit seinen Vollkommenheiten und des Ursprungs der Dinge durch ihn“ (T § 7, GP VI 106 f.).

7.4. Die beste aller möglichen Welten (M § 58)

Die Güte Gottes, die seinen Willen beim Schöpfungsratschluß vollkommen bestimmt, ist also auf die Schaffung der besten aller möglichen Welten und damit derjenigen Welt aus, die die größtmögliche Vollkommenheit aufweist. Es ist für das Verständnis entscheidend, diese Vollkommenheit als Eigenschaft der Gesamtwelt zu verstehen (vgl. zum Folgenden Evers 2006, 45 ff.). Die Vollkommenheit einer Welt besteht in ihrer Harmonie und Ordnung und ist jedenfalls etwas anderes als die bloße Addition der Vollkommenheiten der Einzelgeschöpfe. Leibniz bestimmt nun diejenige als die beste aller möglichen Welten, in der eine Ordnung nach einfachen Prinzipien zugleich die größtmögliche Fülle unterschiedlicher Geschöpfe hervorbringt, so daß sie „zu gleicher Zeit die einfachste den Hypothesen nach, aber die reichste den Erscheinungen nach ist“ (D § 5, GP IV 431). Einfachheit und Fruchtbarkeit (T § 208, GP VI 241: „la simplicité et la fécondité“) sind dann die beiden Hauptbedingungen für die Hervorbringung der größtmöglichen Vollkommenheit, der universellen Harmonie.

Von daher begründet sich nach Leibniz die Fülle der geschöpflichen Gestalten von der unbelebten Natur über Pflanzen und Tiere bis hin zum Menschen. Denn, so sein Beispiel in T § 124 (GP VI 179), wie tausend identische Kopien des Vergil keine Bibliothek machen, so wäre auch z. B. die bloße Ansammlung unfehlbarer Geistwesen keine Schöpfung, der Ordnung und Harmonie zugesprochen werden könnten. Und der höchstmöglichen quantitativen Steigerung der Geschöpfe und des Reichtums ihrer Formenvielfalt korrespondiert zugleich der andere Grundsatz, daß diese Fülle dann auf die vollkommenste Weise erreicht wird, wenn dies mit Hilfe eines möglichst geringsten Aufwands geschieht. Zur größtmöglichen Mannigfaltigkeit muß deshalb die größtmögliche Ordnung hinzutreten, und das ist diejenige, die mit möglichst wenigen Grundprinzipien eine möglichst große Fülle von Geschöpfen erzeugt. Der Plan der besten aller möglichen Welten mußte also derjenige sein, „bei dem es die größte Vielfalt im Rahmen der größten Ordnung gab, bei dem Raum, Ort und Zeit am besten genutzt, die größte Wirkung mit den einfachsten Mitteln hervor gebracht [...] würde“ (P § 10, GP VI 603). Zu dieser allgemeinsten Vollkommenheit der Schöpfung in ihrer Verbindung von Fülle und Ordnung, die Leibniz mitunter auch das metaphysische Gute nennt (T §§ 118, 209, 247; CD § 29, GP VI 168, 242, 264, 443), tritt in der besten aller möglichen Welten dann noch das moralische und physische Wohlergehen der vernünftigen Geschöpfe, das moralische und physische Gute, durch das Gott „den Geschöpfen die meiste Macht, die höchste Erkenntnis, das

größte Glück und die größte Güte“ (P § 10, GP VI 603) soweit zuteilt, wie es die allgemeine Vollkommenheit und Harmonie der Schöpfung zuläßt.

7.5. Prästabilisierte Harmonie (M § 59)

Aus der Vorstellung eines solchen universellen Zusammenhangs, in dem alles mit allem abgestimmt ist, folgt für Leibniz auch eine Lösung des Leib-Seele-Problems vermittelt der prästabilierten Harmonie, der zufolge alle inneren Entwicklungen einer Monade mit denen aller anderen in Korrelation stehen. Zwar haben Monaden keine Fenster (vgl. M § 7), so daß sie allein ihrem inneren Prinzip folgen (vgl. M § 11) und nicht direkt aufeinander einwirken können. Doch aufgrund der von Gott bei seinem Schöpfungsratschluß durch die allgemeinen Ordnungsprinzipien etablierten Harmonie vollziehen sich die Entwicklungen aller Monaden so aufeinander abgestimmt, daß auch das Reich des Seelischen, d. h. der Perzeptionen und Apperzeptionen (vgl. M § 19), mit dem Reich des Körperlichen vollkommen übereinstimmt bis dahin, daß auch das Reich der Natur und das Reich der Gnade vollkommen miteinander harmonieren (vgl. M § 87).

Diese Auffassung, die Leibniz unter dem Titel „*Système nouveau*“ 1695 in zwei Teilen im Pariser *Journal des Savants* veröffentlicht hatte (GP IV 477 ff.), war von dem französischen Schriftsteller und Philosophen Pierre Bayle in dessen 1697 erschienenen *Dictionnaire historique et critique* kritisiert worden (Bayle 2003). In der Anmerkung H zum Artikel *Rorarius* stellte Bayle Leibniz' Lösung der Verbindung von Leib und Seele grundsätzlich in Frage und erweiterte seine Kritik noch in der zweiten, verbesserten Auflage des *Dictionnaire* zugefügten Anmerkung L. Auf beide Kritiken reagierte Leibniz mit ausführlichen Erwiderungen (GP IV 517 ff. und 554 ff.).

Bayle, als Hugenottischer Protestant aus Frankreich nach Holland geflohen, suchte in seinen von einem breiten gebildeten Publikum rezipierten Schriften jegliche Form von dogmatischem Systemdenken in Frage zu stellen und durch historische Analyse der einander widersprechenden Meinungen skeptisch aufzulösen. Mit diesem Vorgehen war er von großer Bedeutung für die frühe Aufklärung, und auch Leibniz hat sich viel und intensiv mit ihm auseinandergesetzt. Nicht zuletzt ist Leibniz' Hauptwerk, die Theodizee, der Auseinandersetzung mit Bayle geschuldet. Bayles Haupteinwand ist der, daß eine in der Schöpfung erfolgende Abstimmung aller Geschöpfe „die Macht und die Weisheit der göttlichen Kunst über alles Vorstellbare hinaus erhebt“ (Bayle 2003, 331). Denn es widerspre-

che der Natur geschöpflicher Gegenstände, wenn ihnen auf wunderbare Weise von Gott eingeprägt würde, daß sie ohne äußere Einflüsse rein aus sich selbst heraus eine Mannigfaltigkeit von komplexen Veränderungen zeigen. Außerdem wendet Bayle gegen Leibniz ein, daß, wenn Monaden nicht zusammengesetzt sind und nicht aufeinander wirken können, sie sich auch nicht entwickeln können, sondern immer denselben Zustand zeigen müssten. Damit bestreitet er, daß die vollkommene Bestimmung der Schöpfung zum Guten, wie Leibniz sie entworfen hatte, überhaupt konsistent gedacht werden kann.

Leibniz hält dagegen daran fest, daß für den unendlichen Geist Gottes die Möglichkeit besteht, alles in vollkommener Ordnung und Harmonie aufeinander abzustimmen, ist doch schon für einen menschlichen Ingenieur im Prinzip anzunehmen, daß er z. B. das Verhalten eines von einem Seemann gesteuerten Schiffs, das in einen Hafen einläuft, mechanisch nachbauen könnte, ja, daß er „sogar einen Körper bilden könnte, der imstande wäre, einen Menschen nachzumachen“ (GP IV 556). Um wie viel mehr muß dann der Schöpfer in der Lage sein, den Einheiten des Seins, den Monaden ein solches Gesetz einzuprägen, das alles enthält, was ihnen zustößt. Zugleich lehrt uns aber die innere Erfahrung, daß unsere Perzeptionen und Apperzeptionen „so vonstatten gehen, als ob es keinen Körper gäbe“ (GP IV 560), so daß sie aus uns selbst hervorgehen und doch immer mit den Verläufen der körperlichen Phänomene zusammenstimmen. Es ist nicht nur denkbar, daß diese inneren Vorgänge und alles übrige Geschehen des Universums von Gott vor aller Schöpfung harmonisch aufeinander abgestimmt wurden, es ist unter der Voraussetzung der Vollkommenheit des Schöpfers unvermeidlich. Wegen dieser prästabilierten Harmonie aber stehen alle Monaden jeweils mit dem ganzen Universum in Verbindung, so daß sie so etwas wie unter einem perspektivischen Gesichtspunkt konzentrierte Universen, Welten in geraffter Form (vgl. GP IV 562) darstellen. Das entfalten die folgenden Kapitel (M § 60 ff.).

Literatur

- AT = Descartes, René: *Ceuvres de Descartes* Bd. I–X, hrsg. v. Charles Adam, Paul Tannery, Paris 1982–1989.
- Axelos, Christos 1973: *Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz*, Berlin.
- Bayle, Pierre 2003: *Historisches und kritisches Wörterbuch. Eine Auswahl*, übers. und hrsg. v. Günter Gawlick u. Lothar Kreimendahl, Darmstadt.
- Bodemann, Eduard 1966: *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover, Hannover 1889; Nachdruck Hildesheim*.
- Evers, Dirk 2006: *Gott und mögliche Welten. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche*, Tübingen.
- Knebel, Sven K. 1991: *Necessitas Moralis ad Optimum. Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten*. In: *Studia Leibnitiana* 28.1, 3–24.
- König, Johann F. 2005: *Theologia positiva acroamatica* (Rostock 1664), hrsg. und übers. v. Andreas Stegmann, Tübingen.
- Liske, Michael-Thomas 1993: *Leibniz' Freiheitslehre*, Hamburg.
- Poiret, Pierre 1687: *L'Économie divine, ou Système universel et démontré des œuvres & des desseins de Dieu envers les hommes*. Tom. I+II: *L'économie de la création de l'homme. Où, après les démonstrations de l'existence & de la nature de Dieu, l'on découvre l'origine & les propriétés des idées & de tous les estres et particulièrement de l'homme ...*, Amsterdam.
- Ramelow, Tilman 1997: *Gott, Freiheit, Weltenwahl*, Leiden, New York, Köln.
- Russell, Bertrand 1937: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London.
- Scherzer, Johann 1996: *Vade mecum sive Manuale philosophicum*, hrsg. u. mit einer Einl. vers. v. Stefan Meier-Oeser; photomech. Nachdruck d. Ausg. Leipzig 1675, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Schmidt, Martin 1961: Art. Poiret, Pierre, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. 1961, Bd. V, hrsg. v. Kurt Galling, Tübingen, 424 f.
- Schneider, Hans 2003: Art. Poiret, Pierre, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. VI, hrsg. v. Hans Dieter Betz, Tübingen, 1437 f.