

Sonderdruck aus:

Leibniz

Vernunft, Kontingenz und Gott

Konstellationen eines offenen Problems

herausgegeben von

Ingolf U. Dalferth und Philipp Stoellger

Mohr Siebeck

Dieser Sonderdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich

Inhalt

Vorwort	V
INGOLF U. DALFERTH/PHILIPP STOELLGER	
Einleitung: Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes	1
SIMO KNUUTTILA	
Kontingenz, Religionsphilosophie und die Semantik möglicher Welten	45
EEF DEKKER	
God and contingency in Scotus and Scotists	59
PHILIPP STOELLGER	
Die Vernunft der Kontingenz und die Kontingenz der Vernunft Leibniz' theologische Kontingenzwahrung und Kontingenzsteigerung	73
INGOLF U. DALFERTH	
Übel als Schatten der Kontingenz Vom Umgang der Vernunft mit Widervernünftigem und Übervernünftigem	117
JOHN CLAYTON	
The Enlightenment Project and the Debate about God in Early-Modern German Philosophy	171
MICHAEL MOXTER	
Subjektivität und Kontingenz Wandlungen im Rationalitätsverständnis zwischen Kant und Schleiermacher	193
JÖRG DIERKEN	
Kontingenz bei Spinoza, Hegel und Troeltsch Ein Umformungsfaktor im Verhältnis von Gott, Welt und Mensch	213

Die Vernunft der Kontingenz und die Kontingenz der Vernunft

Leibniz' theologische Kontingenzwahrung
und Kontingenzsteigerung

von
PHILIPP STOELLGER

*»Die ganze Diskussion über Vorherwissen, Schicksal, Prädestination, Lebende hilft nichts, unser Leben zu führen.«
Leibniz¹*

1. Konflikt zwischen Vernunft und Kontingenz? Leibniz als vermeintlicher Kontingenzreduktionist

An den Hofprediger Jablonski schrieb Leibniz am 23.1.1700 über seine Suche nach den vernünftigen Gründen der Kontingenz:

»Ich habe von meiner zarten Jugend an ..., als ich kaum solcher Dinge fähig, über diese Materie [die Vorsehung, den freien Willen und das Übel] meditiert, da mir, ehe ich noch ein Academicus worden, eines Theils Lutheri Buch de servo arbitrio, andern Theils Jacobi Andreae Colloquium Mompelgardense und des Aegidii Hunni scripta zu Handen kommen. Worauf ich ferner nicht nur viele Streitschriften der unsrigen und Reformirten darüber zu lesen begierig gewesen, sondern nach der Hand auch theils der Jesuiten und Arminianer, theils der Thomisten und Jansenisten Bücher zu Rath gezogen, hernach auf meinen Reisen mit viel vornehmen Theologis und andern, sonderlich dem berühmten Arnauld, darüber conferiret. Habe aber vor dem 16ten Jahr meines Alters, aus sonderbarer Schickung Gottes, wie es scheint, mich zu einer sonst an sich selbst schwehren, und dem Ansehen nach, unannehmlichen Untersuchung angetrieben gefunden, aber für wenig Jahren erst mich völlig vergnügt, als ich rationes contingentiae recht ausgefunden, da ich zuvor des Hobbii und Spinosae argumentis pro absoluta omnium, quae fiunt, necessitate nicht so vollkommen Genüge thun können, als ich gewollt.«²

¹ G.W. LEIBNIZ, Confessio philosophi. Ein Dialog, hg. v. O. SAAME, Frankfurt a.M. 1967, 73 (=Conf.), vgl. als frühe Definition der Modalitäten 64-68. Im weiteren werden folgende Siglen verwendet: C: Opusculs et fragments inédits de Leibniz, hg. v. L. COUTURAT, Paris 1903 (=Hildesheim 1961); GP: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hg. v. C.J. GERHARDT, Berlin

Die *rationes contingentiae* galt es »recht auszufinden«, die vernünftigen Gründe der Kontingenz, bevor eine Theodizee geschrieben werden konnte, denn besonders der unfreie Gebrauch der Freiheit ist von irritierender Widerständigkeit für die Vernunft. Um dieser abgründigen Kontingenz auf die Spur zu kommen, studierte Leibniz Theologie, wohl weil in Gott der vernünftige Grund der Kontingenz zu finden sei.³ Movens dieser Suche nach den *rationes contingentiae* sei der Nezzessitarismus gewesen, dessen Argumenten er »Genüge thun« wollte, um sie zu widerlegen; und das heißt vermutlich, daß es einer Rückholung verlorener Kontingenz bedurfte, wenn nicht alles *ex necessitate* bestimmt sein sollte. Diese ganze theoretische Arbeit an der Kontingenz führt Leibniz auf die »sonderbare Schickung Gottes« zurück, so daß die Suche nach den *rationes contingentiae* sowohl letztbegründet als auch selber nicht frei von bemerkenswerter Kontingenz erscheint.

Gegen den Hintergrund des Nezzessitarismus also sind die *rationes contingentiae* zu verstehen und im besonderen die eine große ratio: das *principium rationis sufficientis*. Aber – so könnte man meinen – wenn nichts ohne Grund ist, gibt es keinen Spielraum der Kontingenz. »Alles ist letztbegründet« bedeute, daß nichts kontingent geschehe. Das *principium rationis sufficientis* erschiene so als Prinzip der Kontingenzzeliminierung, als Grundsatz der besten aller möglichen Kontingenzbewältigungen und damit als »das Bekenntnis« einer Religion, die wesentlich Kontingenzzreduktion wäre. Nicht aber Leibniz, sondern viele seiner Lesarten sind in diesem Sinn kontingenzzreduktionistisch⁴ und werden mit ihm zu leicht fertig.⁵ Es war vielmehr gerade sein Ziel gegen eine scholastische (und molinistische) Indifferenzfreiheit wie gegen einen spinozistischen Nezzessitarismus zugleich zu argumentieren,

1875–1890 (=Hildesheim 1965); Grua: *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, hg. v. G. GRUA, Paris 1948; HS: Haupt-schriften zur Grundlegung der Philosophie, übers. v. A. BUCHENAU, hg. u. erf. v. E. CASSIRER, 2 Bde., Hamburg 1966 (neu hg. 1996 mit anderer Seitenzählung, hier alt/neu angegeben); PhS: *Philosophische Schriften*, übers. u. hg. v. W.V. ENGELHARDT/H. HERRING/H.H. HOLZ, Frankfurt a.M. 1996.

² GPVI, 3 (i.O. Fraktur, Lateinisches nicht).

³ Aber was Leibniz dort fand war der Grund der Freiheit, nicht der ihres Mißbrauchs, und insofern konnte er dort nur den Grund des Glücks der Harmonie finden, nicht den des Unglücks.

⁴ Vgl. sogar N. RESCHER, *Glück. Die Chancen des Zufalls*, Berlin 1996, 137, in diesem Sinne.

⁵ Die Selbstdefinition des Menschen über eine kontingenzzfeindliche Vernunft definiert aus ihr heraus, was ihr gleichwohl zu eigen bleibt – und provoziert daher Probleme mit dem *Anderen der Vernunft*: Sinnlichkeit und Einbildungskraft; vgl. H. BÖHME/G. BÖHME, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt a.M. 1983.

und daher kann man je nach Problemlage seiner Texte sehr verschiedene Äußerungen auswählen, was zu recht kontingenten exegetischen Ergebnissen führt, wenn man nicht diese zwiefältige Frontstellung und Leibniz' letztlich theologische Perspektive beachtet.

Bereits *für Gott* ergäbe das trivial als Kontingenzbewältigung gelesene *principium rationis* ein Dilemma: Wenn er in der Realisierung der Möglichkeiten stets nach dem *principium rationis* und dem *principium perfectionis* handelt, also stets nur das Letztbegründete und Bestmögliche wirklich werden läßt, kann er das frei oder notwendigerweise tun. Handelt er aus Notwendigkeit, ist seine Freiheit illusionär, und er realisiert nur die notwendige Entsprechung zu seiner eigenen Vollkommenheit. Handelt er in Freiheit nach dem *principium perfectionis*, muß es für die Ergebnisse jeweils zureichende Gründe geben – und dies wieder aus Freiheit oder Notwendigkeit, so daß ein Regreß folgt. Bereits Gottes Freiheit gerät so anscheinend in Konflikt mit dem *principium perfectionis* und *rationis sufficientis*⁶ – es sei denn, bereits im Handeln Gottes, im Gebrauch seiner Freiheit, fände sich die Spur einer Kontingenz, die »weniger als notwendig« und doch mehr als »blind zufällig« ist. Und *für den Menschen* wiederholt sich das Problem von Freiheit und Notwendigkeit. Wenn ein Mensch nur den Begriff exekutiert, den Gott von ihm hat, wo bleibt dann die Freiheit? Und wenn er frei handelt, wie kann dann gesichert sein, daß alles stets zureichend begründet ist?

Gerade anhand der *irreduzibel kontingenten Tatsachenwahrheiten* entdeckte und explorierte Leibniz deren analytische Infinität, die aufgrunddessen nicht auf ein Prinzip reduzierbar sind, sondern »nur« final

⁶ B. RUSSELL meinte daher, Leibniz' eigentliche, esoterische Lehre, wie sie in dem Briefwechsel mit Arnauld zu finden sei, sei zutiefst nezzessitaristisch. Nur exoterisch habe er diese Auffassung gemäßigt. »We can hardly suppose ... that it is a merely contingent fact that God is good. But if we were to make this supposition, we should merely remove the difficulty one stage further, since we should then require a sufficient reason for God's goodness. If this reason were necessary, God's goodness would also be necessary; if contingent, it would itself require a sufficient reason, concerning which the same difficulty would recur.« Aber wenn die Handlungen Gottes notwendigerweise gut sind, »the whole series of their consequences would have been also necessary, and his philosophy would have fallen into Spinozism. The only remedy would have been, to declare God's existence, like all other existence, contingent – a remedy irresistibly suggested by his logic, but regarded by him, for obvious reasons, as worse than the disease of Spinozism which his doctrine of contingency was designed to cure« (*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London 1937 [=1992], 39). Russell konstruiert einen Widerspruch zwischen Notwendigkeit der Existenz und Kontingenz der Güte Gottes, entweder sei beides notwendig, oder aber beides kontingent – und eben diese Alternative vertritt Leibniz nicht.

konvergieren mit allen infiniten Reihen. Diese »eschatologische« Approximationsthese ermöglichte ihm, die Kontingenz nicht regressiv zu reduzieren, sondern analytisch zu wahren und zu forcieren (was allerdings kritisch zu werden droht, wenn die finale Konvergenz fraglich wird).⁷ Die »zum Spott des Jahrhunderts gewordene »beste der möglichen Welten«⁸ war keine rationalistisch-theologische Naivität zum Zweck der Kontingenzbewältigung, sondern eine Metaabduktion, eine »nouvelle hypothèse«, die die infinit pluralen Kontingenzen als konvergent zu analysieren ermöglichte. Diese »eschatologische Antwort« auf die Frage »Was dürfen wir hoffen?« wäre daher nur noch karikiert, nicht aber verstanden, wenn man nicht beachtete, daß sie »mehr als notwendig« war, um die Wesentlichkeit der individuellen Kontingenzen des Lebens zu verstehen und in der Thematisierung und Darstellung zu wahren. Unter ihrer Voraussetzung ist Kontingenz einer Begründung zwar fähig, aber nicht mehr bedürftig, denn Kontingenz ist stets begründet und teleologisch harmonisch. Es geht gar nicht darum, sie »zu bewältigen«, da sie immer schon wohlbegründet ist. So gesehen konnte Leibniz sich auf alle Kontingenzen einlassen, da in jeder Kleinigkeit das Ganze, und in jedem Fragment die Harmonie zu finden war. Alle »Falten« des Seins sind als Falten eines großen Gewandes zu explizieren.⁹ Darin liegt ein für das Barock signifikanter Impetus zum Einzelnen, Faktischen und Kontingenten. Diese Dynamik, sich auf die Kontingenz einzulassen, sie in nicht selten kurioser Weise »um ihrer selbst willen interessant« zu finden, führte die Vernunft in labyrinthische Welten. Und auf diesen verschlungenen Wegen konnte sich der vorausgesetzte eine Sinn der Vernunft pluralisieren und verändern. Wenn sich »die Vernunft« derart auf die faktischen Kontingenzen einließ, war am Ort des Einzelnen mitnichten gesichert, daß man in einer finalen Konvergenz wieder deren Einheit fand. Diese Kontingenzforcierung zehrte zwar von einer ihr vorausliegenden Universalhypothese, lebte aber auch ohne diese weiter, bis in die Eskalation der Kontingenz in den Krisen der Moderne.

Auf diesem Hintergrund soll im folgenden eine Relecture Leibniz' aus der Perspektive der labilen, sicher nicht harmonisierbar pluralen Spätmoderne versucht werden. Die Kontingenz der eigenen Perspekti-

⁷ Und schon unter der Voraussetzung dieser finalen Konvergenz kann man fragen, was diese für die pluralen kontingenten Reihen bedeuten würde und ob die universale Konvergenz überhaupt wünschenswert wäre. »Ist es dies, was wir hoffen dürfen?«

⁸ H. BLUMENBERG, Eine imaginäre Universalbibliothek, Akzente 28, 1981, 27-40, 27.

⁹ G. DELEUZE expliziert die »Falte« als absolute Metapher des Barock: Die Falte. Leibniz und der Barock, Frankfurt a.M. 1995.

ve könnte man zwar leicht überspringen, indem man die Kontingenzthematik wenn nicht »more geometrico«, so doch rein logisch traktierte – aber damit verlöre man, wenn nicht alles, so doch eine entscheidende Pointe, eben die doppelte faktizitäre Kontingenz auf beiden Seiten des Verstehens. Dieser Verlust führte dazu, daß man es nur noch mit der Kontingenzkategorie zu tun hätte, nicht mehr aber mit Kontingenzen; man würde kalkulieren, aber nicht mehr perzipieren und beschreiben. Gerade die Entdeckung des irreduzibel perzeptiven und unbegrifflichen Verhältnisses zur Kontingenz hielt Leibniz aber für entscheidend, wie an einem Beispiel gezeigt werden kann.

In einem »Apokatastasis panton« überschriebenen Fragment rekonstruierte Leibniz mit einfachen mathematisch-kombinatorischen Mitteln die Lehre von der notwendigen Wiederkehr des Gleichen. Die Zahl aller möglichen Bücher sei beschränkt, also abzählbar endlich, wenn man einen bestimmten Buchumfang voraussetzt.¹⁰ Daher sei auch die Zahl der möglichen in je einem Buch gefaßten Annalen der (geschriebenen!) Weltgeschichte endlich. Folglich sei es »notwendig, daß irgendwann einmal die früheren öffentlichen Geschichtsverläufe genau sich wiederholen«¹¹ unter der (allerdings fraglichen) Voraussetzung, daß das »Menschengeschlecht« länger dauere, als es mögliche Kombinationen der geschriebenen Geschichte gebe. Dasselbe Argument überträgt Leibniz von der öffentlichen auf die individuelle Geschichte von Personen. Wenn es für jedes individuelle Leben eine Vita in einem Buch gebe und etwa eine Milliarde Menschen existierten (wovon sich Leibniz noch weit entfernt sah), wäre auch die Zahl dieser Viten und deren Bücher abzählbar endlich, so daß es mit der Zeit auch hier notwendig zu Wiederholungen kommen müsse.¹² »Und gleichermaßen kann bewiesen werden, daß einmal eine Zeit eintritt, wo ein ganzes Jahrhundert unverändert wiederkehrt«¹³, wie auch »Ich selbst dann wiederkehren müsse.

Nur – hier liegt die schlagende Widerlegung der Apokatastasis – »auch wenn ein früheres Zeitalter sich wiederholt, soweit dies sinnlich wahrnehmbar ist oder in Büchern beschreibbar, so wird es sich doch nicht gänzlich und in allen Einzelheiten wiederholen; denn immer werden doch Unterschiede, wenn auch unmerkliche und in Büchern

¹⁰ Und Leibniz ist hier in barocker Weise großzügig, indem er noch 10000 (!) Seiten zu je 100 Zeilen mit je 100 Zeichen als ein Buch gelten läßt (Leibniz, Apokatastasis [panton], in: M. ETTLINGER, Leibniz als Geschichtsphilosoph, München 1921, 27-34, 27).

¹¹ Ebd., 28.

¹² Ebd., 30.

¹³ Ebd.

nicht hinreichend bezeichnende, vorhanden sein¹⁴, denn das Kontinuum des Lebens sei nicht atomistisch, sondern unendlich teilbar, also un abzählbar unendlich. Die intensive Infinität des Individuums widerlegt die These einer identischen Iterierbarkeit, letztlich auch der der Zeichen.¹⁵ Und dieses individualitätstheoretische Argument zehrt von der Irreduzibilität der Vollzugsperspektive, die nie zureichend in eine (iterative) Repräsentation überführbar ist, wie von der unvertretbar jemandem zufallenden Kontingenz. Überspringt man dieses Kontingenzverhältnis und dessen je eigene faktizitäre Kontingenz, verliert man alles hier Entscheidende.

Leibniz' imaginative Dekonstruktion der »imaginären Universalbibliothek« destruiert das Ideal einer vollständigen Repräsentation der Welt. Sie ist nicht aus einer Weltformel abzuleiten und nicht einmal vollständig zu beschreiben. Der Destruktion zugrunde liegt aber die Entdeckung und Wahrung der »Überfülle und Unmerklichkeit der Unterschiede, die sich in Büchern nicht mehr beschreiben ließen«¹⁶. Und diese ebenso kleinen wie feinen kontingenten Unterschiede noch darzustellen, vermag nicht der Begriff, sondern die paradoxe Metapher des Weltbuchs resp. der Universalbibliothek, die gerade das Unbeschreibbare zum Ausdruck kommen läßt, indem sie es offenhält. »Die Welt« vermag eben kein einzelnes Buch und noch nicht einmal eine immense Bibliothek darzustellen. Damit sucht Leibniz, »den »subkulturellen« Spielraum offen[zu]halten, aus dem heraus sich die Unwiederholbarkeit der Geschichte anbahnt«, die »Mikrogeschichte der Welt« mit ihrer infiniten »subkutane[n] Unbestimmtheit«.¹⁷

Die Vernunft dieser Kontingenz besteht Leibniz zufolge darin, daß die beste aller möglichen Welten allmählich immer noch besser wird, also nicht perfekt, sondern perfektibel ist. Und zu dieser Steigerung des Bestmöglichen gehöre auch die Entwicklung von der Wahrnehmung und Beschreibung zur Schau und Berechnung.¹⁸ Aber diese teleologische Evolution der Erkenntnis zielt eben nicht, wie Blumenberg meint, auf die »Ausschaltung der geschichtlichen Kontingenz durch den Begriff der Wahrscheinlichkeit«¹⁹, sondern auf die Einsicht in die Gründe der irreduzibel bleibenden Kontingenz. Selbst wenn sie synthetisch aus einer Weltformel verständlich werden sollte, reduzierte das

¹⁴ Ebd., 31.

¹⁵ Vgl. BLUMENBERG, Universalbibliothek, s. Anm. 8, 30: »Denn die Metaphysik der aktual unendlichen Individualitäten schließt der Definition nach jede Wiederholbarkeit der Geschichte aus«.

¹⁶ Ebd., 35.

¹⁷ Ebd., 35f.

¹⁸ LEIBNIZ, Apokatastasis, s. Anm. 10, 32ff.

¹⁹ BLUMENBERG, Universalbibliothek, s. Anm. 8, 39.

nie, daß sie als Faktizität kontingent bleibt – auch für Gott, denn er »überschaut, was in der Reihe enthalten ist«²⁰ und hat damit selber ein perzeptives Verhältnis (wenn auch ein visionäres) zur Kontingenz.

Zu den *Spuren der Kontingenz in Gott* gehört seine *Schau* der Kontingenzen, die er »infallibili visione« weiß: »Gottes Schauen darf man sich aber nicht als eine Art Erfahrungswissen vorstellen, wie wenn er in äußeren, von ihm selbst verschiedenen Dingen etwas »erschaut«, sondern als eine Erkenntnis a priori, die die Gründe der Wahrheiten erfaßt. Denn er erblickt die Dinge, soweit seine *Natur* in Betracht kommt, in ihrer reinen Möglichkeit; wirklich aber werden sie durch einen hinzutretenden Akt seines freien Willens und seiner Beschlüsse ... Das sogenannte mittlere Wissen aber ist nichts anderes als das Wissen der zufälligen Möglichkeiten« (HS II 503/659, erste Kursive P.S.). Gottes visio der futura contingentia ist demnach eine Art cognitio intuitiva, in der er die aktuelle Infinität der Individuen und deren futurische Kontingenzen erschaut aufgrund seines visionären Wissens aller »bloßen Möglichkeiten«. Dieses Schauen ist demnach kein Kalkulieren, sondern eine infallible und so klare wie deutliche Perzeption der Reihe des Individuums, »die allein für Gott durchsichtig ist« (ebd., kursiv P.S.; vgl. PhS I, 180f).

Die »Leibniz-Welt« kann aufgrund der Unvertretbarkeit der individuellen Perspektiven mit all ihren Kontingenzen »nicht mit letztem Anspruch auf Wahrheit und Vollständigkeit dargestellt werden«²¹. Wenn es aber keine »Laplace'sche«, vollständige Repräsentation der Welt geben kann, was weiß dann der allwissende Gott? Er kennt das Integral der Regeln, aber nicht deren Realisierung und schon gar nicht deren Vollzugsperspektive – es sei denn, er könnte perzipieren. Daher kann man, Leibniz' Andeutungen zur »Schau« Gottes aufnehmend, fragen, ob nicht selbst Gott ein derart lebendiges Verhältnis zur Kontingenz hat. Ein deus calculans kennte die Reihenregeln aller Individuen und wüßte von deren Harmonie in Gestalt eines universalen Integrals. Aber das kann für Gott nicht alles sein. Das »Buch des Lebens« jedenfalls müßte man sich als Versuch der Kontingenzbeschreibung denken, in dem nicht gegeneinander aufgerechnet, sondern die unvertretbare Individualität deskriptiv zu wahren gesucht würde. Aber selbst diese repräsentierte Individualität wäre noch dem Ereignis und Vollzug der Kontingenz entzogen, wenn Gott nicht selber ein leibhaftiges, perzeptives Verhältnis zu ihnen hätte. Nur so hätte er ein nicht reduktives Verhältnis zur Kontingenz seiner Geschöpfe. Der leibhaftige Gott hat nicht allein ein deskriptives Verhältnis zu den individuellen Kontingenzen, sondern auch ein perzeptives. Ihm widerfährt der Gebrauch der Freiheit seiner Geschöpfe, und er entzieht sich dem nicht, sondern ist »mehr als notwendig« verstrickt in Kontingenz. So alteriert die Kontin-

²⁰ HS II, 501/657; kursiv P.S. Vgl. GP IV, 422ff. In Gottes Schau der reinen Möglichkeiten liegt auch Leibniz' Lösung des Streites um die »scientia media«, vgl. Theodizee I, §39ff, bes. 42ff. Vgl. E. DEKKER, Middle Knowledge, Kampen 1999.

²¹ BLUMENBERG, Universalbibliothek, s. Anm. 8, 34.

genz den Sinn der Vernunft wie den Gottes, der kein deus calculans bleiben kann.

Die Dynamik der Kontingenzsteigerung ist so gesehen mitnichten ein Mangel oder nur eine Gefahr, wie Hans Blumenbergs Neuzeitthese unterstellte mit der Gegenthese, die Kontingenzeskalation im Nominalismus habe die notwendige Stabilisierungsstrategie der Selbstbehauptung freigesetzt. Die Kontingenz ist wesentlich ambig, Glück wie Unglück, und oft diesseits dieser Alternative schlicht die Unabsehbarkeit unseres Lebens, die es lebenswert macht im Unterschied zu dem eines Maschinenmenschen. Leibniz' Sinn für Kontingenz lebte zwar von einer für uns obsolet scheinenden Unterstellung prästablen Sinns der Kontingenz, aber unterhalb dieser starken These kultivierte sie die Kontingenzwahrnehmung, die den Eigensinn der Kontingenz entdecken ließ – der in keiner kalkulatorischen Exploration aufgeht.

2. Der Hintergrund der Kontingenzphobie

a) *Nezessitarismus und Indifferenzfreiheit als Ende von Moral und Religion*

Was Leibniz vermeiden wollte war deutlicher, als seine eigene Perspektive. Widerlegen wollte er einerseits die These, daß alles mit strikter (metaphysischer) *Notwendigkeit* geschehe, denn dann könnte von Handeln keine Rede mehr sein. Gott hätte keine Wahl, und wir schon gar nicht. Moral und Religion wären im Grunde Unsinn angesichts eines *more geometrico* ablaufenden Prozesses, der in mathematischer Eindeutigkeit nezessiert wäre. Eben solchen Nezessitarismus sah er von Spinoza behauptet – ob zu recht, soll hier nicht weiter geprüft werden.²² Vermeiden wollte Leibniz andererseits das abstrakte Gegenteil metaphysischer Nezessität, die völlige *Indifferenzfreiheit* des Menschen

²² Motiviert sein wird dieser Vorwurf durch Äußerungen in SPINOZAS Ethik (hg. v. O. BAENSCH, Hamburg 1976) wie: »In der Natur der Dinge gibt es nichts Zufälliges, sondern alles ist kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken« (I, 29). »Dagegen heißt ein Ding zufällig allein im Hinblick auf einen Mangel unserer Erkenntnis und sonst aus keiner anderen Ursache« (I, 33). »Wir können von der Dauer der Einzeldinge, die sich außer uns befinden, nur eine sehr inadäquate Erkenntnis haben ... Hieraus folgt, daß alle besonderen Dinge zufällig und vergänglich sind. Denn wir können ... von ihrer Dauer keine adäquate Erkenntnis haben: und dies eben ist es, was wir unter der Zufälligkeit der Dinge und der Möglichkeit ihres Vergehens zu verstehen haben ... Denn außer diesem gibt es ... kein anderes Zufälliges« (II, 31). »Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, sondern als notwendig zu betrachten ... Es liegt ... in der Natur der Vernunft, die Dinge wahrheitsgemäß wahrzunehmen, nämlich ... wie sie an sich sind, das heißt ... nicht als zufällig, sondern als notwendig« (II, 44). – Daß *Kontingenz* nur ein Erkenntnismangel unserer Perspektive sei, vertritt Leibniz gerade nicht (aber den *Zufall* bestreitet er in durchaus Spinoza vergleichbarer Weise).

wie Gottes, da diese leere Freiheit ebenfalls Moral und Religion unmöglich mache, nur blinden Zufall der Ereignisse impliziere und jede Einsichtsfähigkeit untergrabe.²³ Wenn für die Erschaffung der Welt und für die Güte Gottes allein das opake »Quia vult« als Grund zu nennen sei, wären diese »Urfakten« völlig dunkel. Und wenn der Mensch in völliger Indifferenz stünde, würde er nicht aus Gründen entscheiden, sondern nur zufällig eine Alternative ergreifen.

b) *Glücksspiel als kulturelle Form der Kontingenzlust*

Leibniz' moralische und religiöse Entrüstung wie sein Erschrecken über den Ungedanken *blinder* Kontingenz, also über den *Zufall*, war zu seiner Zeit von besonderer Aktualität. Die Kontingenzphobie korrespondierte einer weit verbreiteten Kontingenzlust: der Karriere des Glücksspiels im 17. Jahrhundert.²⁴ Nun war das Glücksspiel sicher keine Besonderheit dieses Jahrhunderts – schließlich war der Losentscheid bei den Priestern Israels, bei den Aposteln, die einen Nachfolger für Judas suchten, wie bei den römischen Soldaten unter dem Kreuz gang und gäbe – aber es gibt eine auffällige Gleichzeitigkeit der besonderen Verbreitung der Spiellust und der Entstehung einer Mathematik und Philosophie des Zufalls, denen das Spiel als kulturelle Form der Kontingenzlust vor Augen stand.

In allen Schichten der Bevölkerung waren Glücksspiele wie besonders das Würfeln und das Kartenspiel in Mode. Besonders in unsicheren Verhältnissen wie der Zeit des englischen Bürgerkrieges oder des dreißigjährigen Krieges spielte man, was das Leben hergab: Adlige um immense Summen, Matrosen um ihren Sold und ihren Kriegsgewinn.²⁵ Und mancherorts wurde diese Leidenschaft für höchste Stelle noch befördert. Beispielsweise rief der englische König am 29.6.1612 eine Lotterie ins Leben, bei der ein Londoner Schneider den Hauptgewinn von 4000 Crowns zog und damit das Aufsehen der gesamten Öffentlichkeit erregte.

Demgegenüber war die theologische und moralische Kritik an der Spiellust als unförmlich und unmoralisch so üblich wie das Spielen selber. Das Setzen auf den Zufall sei verantwortungslos und eine Weise, das moralische Handeln zu umgehen. Im Spiel würden in eins Gottes Gebot wie seine Präsenz und Prädestination verhöhnt. Der Engländer Thomas Gataker (1574–1654) meinte 1619 in seiner Schrift

²³ Dem wird noch nachzudenken sein; deutlich ist indes schon hier, daß er in der Indifferenzfreiheit den blinden Zufall am Werk sähe, und das hält er für undenkbar, für eine Chimäre, die ihn erschreckt.

²⁴ R.v. DÜLMEN, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, Bd. 2: Dorf und Stadt, 16.–18. Jahrhundert, München 1992, 127ff.

²⁵ RESCHER, Glück, s. Anm. 4, 141f, zitiert eine Geschichte aus dem dreißigjährigen Krieg, nach der der Kapitän eines siegreichen Kriegsschiffes seinen Matrosen das Glücksspiel verbot, damit sie alle mit ihrem Kriegsgewinn nach Hause kämen. Zur Sicherheit ließ er alle Karten und Würfel ins Meer werfen. Dadurch waren die findigen Matrosen aber nicht vom Spiel abzuhalten. Sie *erfanden* schlicht ein neues, bei dem sie mit geringsten Mitteln auskamen: Sie zogen einen Kreidekreis auf einem Tisch und jeder Spieler setzte in die Mitte des Kreises eine Laus, auf die man wettete. Wessen Laus zuerst aus dem Kreis herauskrabbelte, gewann den Einsatz. Und dem resignierten Kapitän war es offensichtlich unmöglich, auch dies zu unterbinden.

»Of the Nature and Use of Lots«, daß von den drei Verwendungsweisen des Loses, die Thomas von Aquin unterschieden hatte – den *divisorischen*, um Güter zu verteilen; den *konsultorischen*, um in Pattsituationen Entscheidungen herbeizuführen, und den *divinatorischen*, um Gottes Willen zu erforschen – nur die divisorische²⁶ und konsultorische legitim seien. Aber schon dieses Zugeständnis wie seine Ansicht, das Glücksspiel sei eine harmlose Form der Zerstreuung und Erholung²⁷, zogen ihn ins Zwielficht, so daß seine geistliche Laufbahn untergraben wurde durch Gerüchte, er sei selber der Spielsucht verfallen.²⁸ Von kirchlicher Seite aus galt seine Billigung des Glücksspiels als ein Verzicht auf den Gebrauch der gottgegebenen Vernunft und als eine Hingabe an den Schicksalsglauben.²⁹

Trotz aller Kritik aber war das Phänomen des Glücksspiels so verbreitet, daß es zur prägnanten Metapher für das menschliche Leben werden konnte, beispielsweise in dem 1647 erschienenen weitverbreiteten Hand-Orakel des Rektors des Jesuitenkollegiums zu Tarragona, Baltasar Gracián.³⁰ Und Pascal schließlich nutzte die Resonanz der Spielmetaphorik und ihre Prägnanz, um in den *Pensées* (1657–62) mit seinem argument *du pari* den Glauben als ein unendlich gewinnversprechendes Setzen auf Gott darzustellen.³¹ Das Glücksspiel wird zur absoluten Metapher für den Glauben. Schon der absoluten Metapher Pascals lag bereits mehr als die gängige Lust am Spiel zugrunde, und zwar die Kalkulation der Kontingenz. Die vielfältigen Phänomene des Spiels können vielfältig repräsentiert werden, etwa kontingenzwährend in der Metaphorisierung oder kontingenzreduktiv in der Berechnung.

c) Kontingenzreduktion durch Stochastik

Ian Hacking notiert: »The decade around 1660 is the birthtime of probability«³² und der entsprechenden Mathematik des Zufalls, wie sie von

²⁶ Wie sie auch Mose zur Verteilung des gelobten Landes verwandt habe (Num 26,52ff).

²⁷ »Das Spielen sollte als Spiel betrieben werden: zum Vergnügen, nicht zum Verdienen« (TH. GATAKER, *Of the Nature and Use of Lots*, London 1619/21621/1627, 251, zit. nach RESCHER, *Glück*, s. Anm. 4, 128).

²⁸ RESCHER, *Glück*, s. Anm. 4, 122ff, 126.

²⁹ Und selbst RESCHER meint dazu: »In der Tat hat es etwas Gottloses anzunehmen, daß irgendwelche »zufälligen« Begebenheiten möglich sein könnten. Nur aus unserer menschlichen Perspektive gibt es überhaupt »zufällige Ereignisse« – ein allwissender Gott verliert weder den Flug von Spatzen noch den Fall einer Münze aus dem Auge [!]. Trotz seiner Behauptung, daß dem Zufall eine nützliche Rolle als Instanz zukomme, die strittige Angelegenheiten klären könne, war sich Gataker mit seinen theologischen Kritikern darin einig, daß Gott nicht würfelte« (*Glück*, s. Anm. 4, 128).

³⁰ B. GRACIÁN, *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*, hg. v. V.J. de Lastanosa, übers. v. A. Schopenhauer, Stuttgart 1946, vgl. Nr. 21, 38, 85, 112, 139, 196, 240, 254, 290.

³¹ B. PASCAL, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände* (*Pensées*), hg. v. E. WASMUTH, Heidelberg 1978, Nr. 233 (S. 120ff).

³² I. HACKING, *The Emergence of Probability. A philosophical study of early ideas about probability, induction and statistical inference*, Cambridge 1975, 1ff.

Pascal, Fermat und Huygens begründet und von Leibniz weiterentwickelt wurde. Das theoriebildende Interesse kann man dabei in der Gewinnung nicht-kontingenter Aussagen über Kontingentes sehen. Der einzelne Würfelwurf mag kontingent sein, Würfel zu werfen aber nicht, denn die immer größere Zahl der Würfe folgt einer Regel, die in notwendigen Aussagen formuliert werden kann. Aber die Wahrscheinlichkeitstheorie als die Suche nach der Vernunft der Kontingenz führt auch auf die Grenzen der Rationalisierbarkeit der Kontingenz. Die Vernunft bekommt es mit Phänomenen zu tun, die sich der vollständigen Durchdringung entziehen und im Gegenzug der Vernunft ihre eigene Kontingenz zeigen: Daß sie nicht so universal ist, wie man wünschte.³³ Die unendliche Analyse³⁴ der kontingenten Wahrheiten versteht Leibniz mittels der infiniten Reihen, der Limesberechnung und damit im Horizont der Wahrscheinlichkeitstheorie und des Infinitesimalkalküls.³⁵ Aber dieser überaus erfolgreiche Versuch der Kontingenz mit genuin neuzeitlicher Mathematik beizukommen ist in präziser Weise reduktionistisch: Die Mathematik und die Wahrscheinlichkeitstheorie im besonderen ist nie mit der Kontingenz *für* Individuen befaßt. Daher kann Kontingenz in der Beobachterposition stochastisch berechenbar sein, aber das *Zufallen* der Kontingenz, also daß sie Kontingenz nur für jemanden und in der Regel entgegen seinen Erwartungen ist, wird durch diese Behandlung der Kontingenz verdeckt: *individuum calculari nequit*.

Leibniz betrieb seine wahrscheinlichkeitstheoretischen Studien aufgrund seiner Furcht und Empörung über den Zufall als das erschreckend Regellose nicht ohne ethischen und religiösen Eifer. Denn *gäbe* es *blinden* Zufall, der keinen intelligiblen Bedingungen unterläge, wäre Gottes Allwissenheit gefährdet. Und *gäbe* es Entscheidungssituationen dieser Art von Gleichgültigkeit, wäre die Moral gefährdet. Fast könnte man meinen, seine Kritik der Spielmetaphorik sei eine gezielte theologische Gegenbesetzung zu Pascal.

³³ Die Wechselwirkung von Wahrheit und Wahrscheinlichkeit führt zu einer Rehabilitation der *doxa* und der Rhetorik, wie sich im Barockzeitalter zeigt.

³⁴ Schon 1678 notiert er: »ita arcanum aliquod à me evolutum puto, quod me ipsum diu perplexum habuit; non intelligentem, quomodo praedicatum subjecto inesse posset, nec tamen propositio fieret necessaria. Sed cognitio rerum Geometricarum atque analysis infinitorum hanc mihi lucem accendere, ut intelligerem, etiam notiones in infinitum resolubiles esse« (C 18).

³⁵ LEIBNIZ gebraucht die Mathematik auch nicht als strikten Erklärungsgrund der Kontingenz, sondern nur als Analogie: »Materiam de libertate, contingencia, Fato, ac praedestinatione inde ab adolescentia versavi, visusque sum mihi filium aliquod reperisse in hoc labyrintho, detecta contingentiae radice, cuius notio in metaphysicis aliquam cum incommensurabilium natura Geometrica Analogiam habet« (Grua 457).

»Hätte der Wille Gottes nicht das Prinzip des Besten zur Richtschnur, so wäre er entweder auf das Böse gerichtet, was das Schlimmste wäre, oder er wäre in gewisser Weise gegen das Gute und das Böse gleichgültig und vom Zufall geleitet: Ein Wille jedoch, der sich immer dem Zufall überließe, wäre für die Weltregierung kaum besser als das zufällige Zusammenwirken der Atome, ohne daß es irgendeine Gottheit gäbe. Und selbst wenn Gott sich dem Zufall nur in wenigen Fällen und in bestimmter Weise überließe (wie es der Fall sein würde, wenn er nicht immer voll und ganz dem Besten zustrebte, und wenn er fähig wäre, ein geringeres Gut einem größeren Gut, das heißt ein Übel einem Gut vorzuziehen, denn was ein größeres Gut verhindert, ist ja ein Übel), so würde er ebenso unvollkommen sein wie der Gegenstand seiner Wahl; er würde dann kein volles Vertrauen verdienen; er würde in einem solchen Fall ohne Grund handeln, und die Weltregierung würde dann gewissen Kartenspielen gleichen, bei denen halb der Verstand und halb das Glück entscheidet«³⁶.

Den *blinden Zufall* galt es definitiv auszuschließen, da dessen Anerkennung unerträglich gewesen wäre, ein Phänomen, daß das principium rationis sufficientis wie das principium perfectionis untergraben hätte. Diesen gefährlichen Zufall mußte er prinzipiell widerlegen können, ohne vice versa eine totale Determination dem entgegenzusetzen. Die Frage nach der Kontingenz bei Leibniz erscheint so als Frage nach einer Grundunterscheidung der Kontingenz: wie vermag er die Kontingenz (und mit ihr unsere und Gottes Freiheit) gegen den Nezesitarismus zu wahren, ohne zuviel zu riskieren, ohne also eine Eskalation der Kontingenz möglich werden zu lassen.

3. Zur Vorgeschichte der Kontingenz und Leibniz' Modalquadrupel

Um Leibniz' Theorie der Kontingenz in ihrem harmonischen Zusammenhang mit Vernunft und Gott verstehen zu können, muß sein Verständnis der Modalitäten wenigstens skizzenhaft geklärt werden. Und um deren Pointen zu erkennen, bedarf es eines kurzen Rückblicks auf deren Vorgeschichte, zumindest im Blick auf den Kontingenzbegriff, der bis auf die Scholastik im Grunde als Version der Möglichkeit bestimmt wurde.

Bei *Aristoteles* finden sich bekanntlich zwei Möglichkeitsbegriffe: a) In der Hermeneutik³⁷ bestimmt er als »möglich« (*ἐνδεχόμενον*), *was nicht unmöglich ist*. Dieser weite, sogenannte einseitige Möglichkeitsbegriff impliziert contingens, possibile, necessarium. b) In der Ersten Analytik³⁸ steht demgegenüber ein enger, sogenannter zweiseitiger Mög-

³⁶ PhS II, 2, 313.

³⁷ 22a 14 – b 28, De interpretatione 13.

³⁸ 32a 18–20, Analytica Priora 13.

lichkeitsbegriff, nach dem »möglich« ist, *was nicht unmöglich und nicht notwendig ist*. Diese enge Möglichkeit impliziert contingens und possibile, also nicht das necessarium. Das Kontingente *kann* demnach *nicht* sein und es kann *anders* sein, sofern zuvor (und ggf. dauernd) beide Möglichkeiten bestehen.³⁹ Ein von diesen beiden Möglichkeitsbegriffen unterschiedener Kontingenzbegriff (etwa in dem Sinne, daß Kontingentes nicht notwendig und *nicht nur möglich, sondern faktisch* wenn auch nicht notwendig ist) fehlt bei Aristoteles.⁴⁰

Erst bei *Boethius* finden sich daran anschließend drei Kontingenzbegriffe, wobei contingens immer als eine zusammengesetzte Modalität bestimmt wird: a) contingens est, quod non est impossibile, d.h. contingens impliziert contingens, possibile, necessarium; b) contingens est, quod est nec impossibile nec necessarium, d.h. contingens impliziert contingens und possibile; und über Aristoteles hinaus c) contingens est, quod accidit seu evenit, d.h. contingens impliziert contingens und necessarium. Ein strikter Kontingenzbegriff fehlt hier noch.⁴¹ Bei *Boethius* kann man daher mit *Becker-Freyseng* drei Fassungen von »contingens« unterscheiden: C I als accidere, evenire und συμβαίνειν; C II als possi-

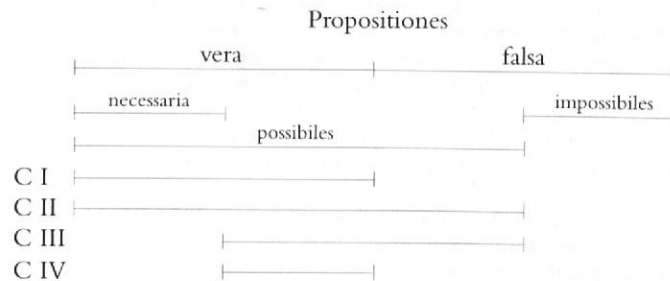
³⁹ F.J. WETZ, Die Begriffe »Zufall« und »Kontingenz«, PuH XVII, 27–34, nennt als dritte Bedeutung von Kontingenz bei Aristoteles »das unvorhersehbare Zusammentreffen unverbundener Kausalketten« (29). Vgl. dazu aber R. BUBNER, Die Aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik, PuH XVII, 3–21, 10: »Die aristotelische Ansicht, die auf Teleologie fußt, schließt solche Zufallstheorien aus, die mit dem Aufeinandertreffen mehrerer, unabhängig voneinander verlaufender Kausalketten rechnen«.

⁴⁰ J.M. BOCHENSKI, Formale Logik, Freiburg/München 1956, 95; N. HARTMANN, Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938, 46f; vgl. dazu WETZ, Die Begriffe »Zufall« und »Kontingenz«, s. Anm. 39, bes. 27–29.

⁴¹ Hier wird von mir »contingens« retrospektiv eingetragen. G. RENZ, Zufall und Kontingenz. Ihre Relevanz in philosophisch-kosmologischen, evolutionären und schöpfungstheologischen Konzeptionen, Diss. Tübingen, Stuttgart 1996, 4ff, unterscheidet hier anders: 1) Das Sich-ereignen, 2) das Mögliche (enthält das Notwendige), 3) das ἐνδεχόμενον (ohne das Notwendige), und 4) das nicht Wirkliche, aber Mögliche (positive Möglichkeit). – Das ἐνδεχόμενον führte zu einem selbständigen Begriff des contingens gegenüber dem possibile: Kontingentes als dasjenige besondere Mögliche zu bestimmen, daß nicht notwendig ist. Vgl. M. FREUNDLIEB, Zur Entstehung des Terminus »contingens«, PhJ Görresgesellschaft, 47, 1934, 432–440, 437. Der vierte Kontingenzbegriff findet sich erst bei Johannes von Salisbury, Wilhelm von Shyreswood und Roger Bacon. Dieses Verständnis findet sich auch bei Thomasius, dem Lehrer Leibniz', und ihm selber (Specimina Juris); vgl. H. POSER, Zur Theorie der Modalbegriffe bei G.W. Leibniz, StLeib Suppl VI, Wiesbaden 1969, 15f. Zusammenfassend zu den vier Kontingenzbegriffen: O. BECKER, Untersuchungen über den Modalkalkül, Meisenheim 1952. – *Marius Victorinus* übersetzt das aristotelische »möglich« (ἐνδεχόμενον) mit contingere (accidere, evenire), das er auch für συμβαίνειν setzt. Er kennt schon C I und C II.

bile und necessarium und d.h. als bedeutungsgleich mit possibile (wie das ἐνδεχόμενον der Hermeneutik des Aristoteles); C III als possibile und non necessarium (und sc. non impossibile).⁴²

Vermutlich erst seit dem 12. Jh. wird das contingens strikt als einfache, nicht zusammengesetzte Modalität gefaßt⁴³, in Abgrenzung zur aristotelisch-boethianischen begrifflichen Konfundierung von contingens und possibile. Im Metalogicon (1159) von Johannes von Salesbury wird contingens v.a. als das, was faktisch, aber nicht notwendig ist, vom possibile, was faktisch sein kann, unterschieden. Erst hier wird die strikte Kontingenz, als das, was nicht unmöglich, nicht notwendig und nicht nur möglich, sondern faktisch ist, präzisiert.⁴⁴ Sie kann als das Resultat einer Vereinigung der Abgrenzungen der drei weiteren Kontingenzbegriffe verstanden werden (C stricte als non impossibile, non necessarium, non [solum] possibile).⁴⁵ Daran anschließend kann man allerdings fragen, ob nicht ein vierter Begriff, also C IV, notwendig wird, wenn i.S. von Leibniz kontingent eine Tatsachenwahrheit ist, also keine ›Unwahrheit i.S. einer bloßen (irrealen) Möglichkeit (die nicht faktisch wäre) oder einer Unmöglichkeit, und gleichfalls keine Notwendigkeit.



⁴² A. BECKER-FREYSENG, Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus ›contingens‹. Die Bedeutung von ›contingere‹ bei Boethius und ihr Verhältnis zu den Aristotelischen Möglichkeitsbegriffen, Heidelberg 1938, 34. Die Skizze folgt ihm, führt allerdings weiter.

⁴³ BECKER-FREYSENG, ebd., 35f. Er konstatiert, »daß ›contingens‹ zwar in der Scholastik, aber noch nicht bei Boethius als ›Terminus‹ im eigentlichen Sinne dieses Wortes vorkomme« (73).

⁴⁴ Zentral ist die Stelle: »Nunc autem ut sequamur usum, Quem penes arbitrium est, et ius, et norma loquendi, [Horaz, De Arte Poetica, v. 72] illud solum esse contingens quod interdum euenit, jam dicitur: alioquin neque propter amotam necessitatem, neque propter assistentem possibilitatem, dicitur contingere. Patet itaque quod usus Aristotele potentior est, in derogando verbis, vel abrogando verba« (Joannis Saresberiensis, Metalogicus, MPL 199, 823-946, 901; vgl. BECKER-FREY-

Das im Blick auf Leibniz relevante Ergebnis der Begriffsgeschichte ist erstens, daß *contingens* von *possibile* unterschieden wird und daß man daher zweitens vier Modalitäten unterscheiden muß.⁴⁶ Der strikte Kontingenzbegriff entstand erst in der Ausdifferenzierung von *contingens* und *possibile*. Die eingängige Bestimmung des ›Auch-anders-sein-könnens‹⁴⁷ unterschreitet diese Differenz und bewegt sich damit in einem aristotelischen, ›vormodernen‹ und sogar ›vorscholastischen‹ Horizont.⁴⁸ Erst wenn man diese Bestimmung der Kontingenz als einer Möglichkeit (anders sein zu können) vom ›Auch-anders-denkbar-sein‹ unterscheidet (also von Leibniz' *irrealer*, bloß denkbarer Möglichkeit), wird Kontingenz als das gleichzeitig anders sein können präzisiert. Und dieses gleichzeitig-anders-sein ist im Sinne Leibniz' ggf. nicht nur ein sein-können, sondern ein gleichzeitig-anders-sein, eben (ggf.) ein Sein in einer anderen Welt. Synchrones und reales Anderssein (resp. überhaupt Sein) in einer anderen Welt bestimmt die Kontingenz im Verhältnis zu anderen Welten; und in dieser (bestmöglichen) Welt ist sie nicht nur als ein Sein-können bestimmt, sondern im Unterschied zur bloßen Möglichkeit ein faktisches Da- und Sosein. Kontingenz wird damit nicht mehr im Horizont der Möglichkeit⁴⁹, sondern in dem dieser ›unserer‹ Wirklichkeit bestimmt: als die Modalität des nicht-notwendigen Wirklichen. Im folgenden thematisch ist demgemäß die Kontingenz der sog. Tatsachenwahrheiten, also die Modalität nicht notwendigen faktischen Daseins und Soseins in ›der Welt, in der wir leben‹, der Welt selber und unseres Da- und Soseins. Als Da- und Soseiendes ist diese Kontingenz vom Nichtsein also vom Unmöglichen und vom bloß Möglichen

SENG, ebd., 77). Dem Sprachgebrauch folgend grenzt er *contingens* vom *possibile* ab und bestimmt es nicht nur durch ›nicht notwendig‹ und ›möglich‹, sondern als das, ›was ab und zu tatsächlich vorkommt, also als faktizitär. ›So trennt unser Autor Ctg III scharf von Ctg II« (BECKER-FREYSENG, ebd., 78).

⁴⁵ Vgl. bes. H. SCHEPERS, Möglichkeit und Kontingenz. Zur Geschichte der philosophischen Terminologie vor Leibniz (I), *Filosofia* (Torino) 14, 1963, 901-914; DERS., Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz, in: E.-W. BÖCKENFÖRDE u.a. (Hg.), *Collegium philosophicum*, FS J. Ritter, Basel-Stuttgart 1965, 326-350.

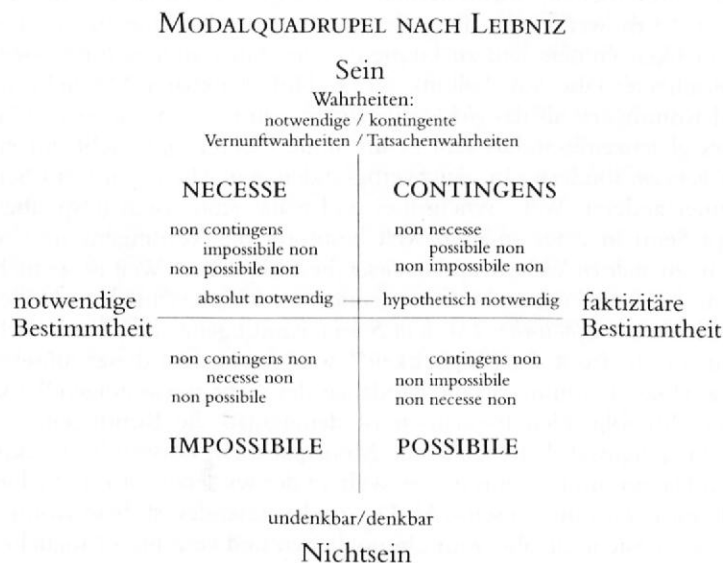
⁴⁶ Allerdings finden sich auch bei Leibniz mißverständliche Unter- resp. Teilbestimmungen der Kontingenz: »*Contingentia* sunt, quae necessaria non sunt« (Conf. 64); »*Contingens* cuius oppositum possibile est« (ebd.); und kontingente Essenzen seien die, die keine Existenz implizieren (GP I, 148).

⁴⁷ Die auch die Beiträge in Poetik und Hermeneutik XVII durchgängig bestimmt.

⁴⁸ Bemerkenswert ist, daß selbst N. LUHMANN in seinen zentralen Ausführungen zur ›doppelten Kontingenz‹ noch den aristotelischen, undeutlichen Bestimmungen folgt – und damit kontingenztheoretisch bemerkenswert ›alteuropäisch‹ bleibt (Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 21988, 152f).

⁴⁹ Gegenüber der Möglichkeit ist Kontingenz wirklich, also gegenüber der von ihr verschiedenen *irrealen* Möglichkeit bestimmt.

(Denkbaren, aber nicht Realisierten) zu unterscheiden. Es geht also um die mit der bestmöglichen Welt kompossible faktische Kontingenz. Versucht man die Modalitäten bei Leibniz schematisch zu differenzieren und aufeinander zu beziehen, ergibt sich folgendes Quadrupel von Relationen:



4. Der prinzipientheoretische Aspekt der Kontingenz

›Wahrheiten‹ dergestalt, *daß* etwas ist und *wie* es ist und entsprechende *Aussagen* darüber, oder anders gesagt: wahre Propositionen, haben Leibniz zufolge die Struktur *praedicatum inest subjecto*. Demnach sind Wahrheiten als solche ›analytisch‹ zu demonstrieren: durch die *reductio ad identicas*, die Rückführung auf einfache Wahrheiten, auf die *notio completa* resp. die *notio individuelle*.

›Wesensaussagen sind solche, die aus der Auflösung der Begriffe bewiesen werden können, und diese sind notwendig oder virtuell identisch; deren Gegenteil ist daher unmöglich oder virtuell widersprüchlich. Diese gehören zu den ewigen Wahrheiten, die nicht nur gelten werden, solange die Welt existiert, sondern die auch gegolten hätten, wenn Gott die Welt nach einem anderen Plan geschaffen hätte. Von diesen unterscheiden sich *toto genere* die kontingenten oder Existentialaussagen, deren Wahrheit allein von einem unendlichen Geiste a priori eingesehen wird

und die durch keine Auflösung der Begriffe bewiesen werden kann; solcherart sind die Sätze, die zu gewisser Zeit wahr sind und nicht ausdrücken, was sich auf die Möglichkeit der Dinge bezieht, sondern was tatsächlich existiert oder was aufgrund gewisser Setzungen kontingent existieren wird, zum Beispiel, daß ich jetzt lebe oder daß die Sonne scheint⁵⁰.

Dem *principium contradictionis* gemäß impliziert das Gegenteil einer Vernunftwahrheit einen logischen Widerspruch, das von Tatsachenwahrheiten hingegen nicht. Dem *principium rationis* gemäß sind allerdings auch die kontingenten Tatsachenwahrheiten zureichend begründet, selbst wenn die Analyse dieser Letztbegründung bei ihnen infinit und uns daher nur fragmentarisch (also im Grunde *nicht*) möglich ist.⁵¹ Gott hingegen *übersieht* diese Infinität mit einem Blick (notwendig perceptiv, nicht nur kalkulatorisch). Es gelten daher die kontingenten Tatsachenwahrheiten wie individuelle Handlungsentscheidungen stets als zureichend begründet und als identisch, resp. im dynamisch-relationalen Individualbegriff von z.B. Adam, Petrus, Judas oder Alexander dem Großen enthalten. Das *principium rationis* ist nicht die logische Konverse zum *principium contradictionis*⁵², sondern auf Vernunft- und Tatsachenwahrheiten zu beziehen, wobei sich zeigt, daß erstere finit, letztere infinit analytisch sind. Epistemisch hat es also eine modalanalytische Funktion. Es ist daher unzutreffend, wenn Rescher meint, daß »the two principles ... leave a wide gap: neither of them guarantees the truth of infinitely analytic propositions«⁵³. Eben dies besagt doch das abduktive *principium rationis sufficientis*: daß es – wie weit auch immer für uns intelligibel – zureichende Gründe gibt, warum eine kontingente Tatsachenwahrheit ist und nicht vielmehr nicht ist. Als *Tatsachenwahrheit* ist sie per definitionem infinit zu analysieren (der porphy-

⁵⁰ C 18, übers. H.H. HOLZ, Leibniz: Die Konstruktion des Kontingenten, in: K. PETERS/W. SCHMIDT/H.H. HOLZ, Erkenntnisgewißheit und Deduktion. Descartes, Spinoza, Leibniz, Darmstadt/Neuwied 1975, 129–178, 143f.

⁵¹ Vgl. hierzu eingehend J. CARRIERO, Leibniz on Infinite Resolution and Intra-mundane Contingency. Part One: Infinite Resolution, StLeib 25, 1993, 1–26; DERS., Leibniz on Infinite Resolution and Intra-mundane Contingency. Part Two: Necessity, Contingency, and the Divine Faculties, StLeib 27, 1995, 1–30. Carriero zeigt, daß die Denkfigur der infiniten Resolution als Kontingenzwahrung fungiert. »The theological doctrine [of the divine faculties] concerns the fundamental matter of the ultimate ground of truth. All truth is based in God, and it is the distinguishing mark of a contingent truth to be based in the divine will. The theory of infinite complexity is Leibniz's attempt to elaborate this basic view in the context of his views concerning notional containments« (Part Two, 27).

⁵² Und nicht nur virtuell identisch, gegen L. COUTURAT, La logique de Leibniz d'après des documents inédits, Hildesheim 1961 (=1901), 214f; vgl. N. RESCHER, Contingence in the Philosophy of Leibniz, PhRev 61, 1952, 26–39, 27f.

⁵³ RESCHER, Contingence, ebd., 28.

rianische Baum ist nach unten offen und wird, wie Eco stets betont, labyrinthisch, als *Wahrheit* per definitionem analytisch und als *Tatsache* hypothetisch notwendig⁵⁴, kompossibel und kontingent.

Zumindest das Dasein und Sosein von *Tatsachen*wahrheiten (wenn nicht sogar auch von notwendigen⁵⁵) wird durch ein weiteres Prinzip reguliert, dem *principium perfectionis*, dessen Verhältnis zum principium rationis umstritten ist. Es reguliert jeden Gebrauch der Freiheit (Gottes wie unserer) in der Auswahl des teleologisch-ethisch Besten und Kompossiblen. Es ist daher ein wesentlich handlungstheoretisches Prinzip und als solches am ehesten als handlungstheoretische *Konsequenz* des principium rationis zu verstehen. Präzisierend wäre vorzuschlagen, daß das principium rationis das Dasein einer *Tatsachen*wahrheit begründet, das principium perfectionis ihr Sosein.

Bemerkenswert ist im hiesigen Zusammenhang allerdings, daß Leibniz auch von einem *»principe de la contingence«* sprechen kann:

«toutes les propositions contingentes ont des raisons pour estre plustost ainsi qu'autrement, ou bien (ce qui est la même chose) qu'elles ont des preuves *a priori* de leur verité qui les rendent certaines, et qui monstrent que la connexion du sujet et du predicat de ces propositions a son fondement dans la nature de l'un et de l'autre; mais qu'elles n'ont pas des demonstrations de necessité, puisque ces raisons ne sont fondées que sur le *principe de la contingence* ou de l'existence des choses, c'est à dire sur ce qui est ou qui paroist le meilleur parmi plusieurs choses également possibles, au lieu que les verités necessaires sont fondées sur le principe de contradiction et sur la possibilité ou impossibilité des essences mêmes, sans avoir égard en cela à la volonté libre de Dieu ou des creatures⁵⁶.

⁵⁴ Die *hypothetische* Notwendigkeit ist eine Funktion des principium rationis und daher ebenso abduktiv; s.u. 92ff.

⁵⁵ Die notwendigen Wahrheiten sind nach dem Kompossibilitätskriterium zu unterscheiden, d.h. nicht alle sind in allen Welten notwendig, denn manche z.B. optische, physikalische oder chemische notwendigen Wahrheiten sind auf diese oder einige Welten beschränkt und treten in anderen gar nicht auf. Die notwendigen Wahrheiten sind also nach ihrer Kompossibilitätsabhängigkeit zu unterscheiden.

⁵⁶ GP IV, 438f, letzte Kursivierung P.S. In Übersetzung: »daß alle zufälligen Sätze Gründe haben, eher so als anders zu sein, oder auch (was dasselbe ist), daß sie *apriorische* Beweise ihrer Wahrheit haben, die sie gewiß machen und die beweisen, daß die Verbindung von Subjekt und Prädikat in diesen Sätzen seine Grundlage in der Natur des einen wie des anderen hat; daß sie aber keine Beweise ihrer Notwendigkeit besitzen, weil diese Gründe nur auf das Prinzip der Kontingenz oder der Existenz der Dinge gegründet sind, daß heißt auf das, was unter mehreren gleich möglichen Dingen das beste ist oder zu sein scheint, während die notwendigen Wahrheiten auf dem Prinzip des Widerspruchs oder der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Wesenheiten selbst beruhen, ohne darin auf den freien Willen Gottes oder der Geschöpfe Bezug zu nehmen« (PhS I, 93).

Das principium contingentiae ist gemäß dieser Stelle aus dem Discours de Métaphysique das principium perfectionis.⁵⁷ Zugleich aber gilt, daß das principium rationis sufficientis reguliert, warum etwas ist und warum es *so* ist, wie es ist, also die Daseins- und die Soseinskontingenz. Entweder ist also das principium perfectionis ein eigenes drittes Prinzip, das die zureichenden Gründe für das Dasein und Sosein der *Tatsachen*wahrheiten bestimmt (Rescher), oder es ist eine teleologisch-ethische Konkretion des principium rationis (u.a. Schepers, Couturat⁵⁸).⁵⁹ Letzteres scheint mir plausibler, da eben nichts anderes als die größere kompossibile Vollkommenheit einer Essenz ihre kontingente Existenz zureichend begründet.⁶⁰ Damit entspräche man auch Leibniz' Formulierung von *zwei* Grundprinzipien seiner Philosophie, dem principium contradictionis und dem principium rationis sufficientis, wobei letzteres das principium perfectionis implizierte. »Denn das, was notwendig ist, ist es der Wesenheit nach, sofern das Entgegengesetzte einen Widerspruch einschließt, das Zufällige aber, welches existiert, verdankt sein Dasein dem Prinzip des Besten als zureichendem Grunde der Dinge⁶¹. Oder mit Aron Gurwitsch: »Der Satz »Deus vult perfectissimum« kann als das Prinzip aller auf die aktuelle Welt bezogenen kontingenten Sätze [genauer: aller kontingenten Wahrheiten] gelten, weil diese Sätze durch die Zulassung dieser Welt zur Existenz zu *Tatsachen*wahrheiten werden und den Sinn der Existentialkontingenz erwerben⁶². Das principium perfectionis ist allerdings selber nicht frei von Kontingenz, so-

⁵⁷ So die Zentralthese RESCHERS, Contingence, s. Anm. 52, 30.

⁵⁸ COUTURAT, Logique, s. Anm. 52, 224.

⁵⁹ SCHEPERS, Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz, s. Anm. 45, 349. Vgl. J.E. ERDMANN, Geschichte der Philosophie, Berlin 1878, Bd. 2, 227; G.W. LEIBNIZ, The monadology and other philosophical writings, hg. v. R. LATTI, Oxford 1898 (= New York 1984), 67; H.W.B. JOSEPH, Lectures on the Philosophy of Leibniz, Oxford 1949, 114; RUSSELL, A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, s. Anm. 6, 25. – An dieser Frage hängt die prinzipientheoretische Architektonik. RESCHER meint: »All true propositions are analytic, finitely or infinitely (Principle of Sufficient Reason); all finitely analytic propositions are true (Principle of Contradiction); all infinitely analytic propositions ... are true (Principle of Perfection)« (Contingence, s. Anm. 52, 32); vgl. DERS., Leibniz. An Introduction to his Philosophy, Oxford 1979, 34f.

⁶⁰ Das müßte auch für die notwendigen Wahrheiten gelten.

⁶¹ HS I, 168/122 (= GP VII, 390). Vgl. Monadologie §46: Das »Prinzip« der kontingenten Wahrheiten ist »die Angemessenheit oder die Wahl des Besten« (»la convenance ou le choix du meilleur«).

⁶² A. GURWITSCH, Leibniz. Philosophie des Panlogismus, Berlin/New York 1974, 467. Vgl. »Deus vult eligere perfectissimum« sei das »Principium primum circa Existentias«, also das Prinzip der Daseinskontingenz (i.S. Gurwitschs der Existentialkontingenz), und: »Haec propositio demonstrari non potest; est omnium propositionum facti prima, seu origo omnis existentiae contingentis« (Grua 301). Grua

fern das kontingente Urfaktum der besten aller möglichen Welten, und schon die Wahl Gottes, überhaupt zu schaffen und sich dabei an dieses Prinzip zu halten, weder nezessiert, noch bloß möglich, noch gar unmöglich ist – sondern kontingent im strikten Sinn (aber nicht regellos, sondern ›hypothetisch notwendig‹). Letztlich gründet die Kontingenz des Perfektionsprinzips in der ›weniger als notwendigen‹ Bestimmtheit des *unicum ens necessarium* durch seine Weisheit und faktizitäre Güte.

5. Der epistemische Aspekt der Kontingenz: Hypothetische Notwendigkeit der Kontingenz

Die ontologische und damit zugleich teleologische Konkretion des *principium rationis* ist das (selber metaphysisch kontingente) *principium perfectionis*.⁶³ Die kontingente Wirklichkeit der Welt ist nicht nezessiert, aber auch nicht blind zufällig, sondern der faktischen Kontingenz unterstellt er die hypothetische Notwendigkeit gemäß dem *principium rationis* und *perfectionis*. Leibniz' Gleichsetzung des Kontingenten mit dem ›hypothetisch Notwendigen‹⁶⁴ operiert mit der Teleologie der bestmöglichen Welt und daher mit dem Begriff der Güte Gottes als dem intelligiblen Regulativ des Daseins und Soseins der Welt.

Die Unterscheidung von absoluter (logischer, metaphysischer oder mathematischer) und hypothetischer (moralischer, glücklicher oder physischer) Notwendigkeit ermöglicht ihm ein *tertium* ›jenseits von Nezessitarismus und Voluntarismus‹. Es gebe zwar keine metaphysische oder logische Notwendigkeit des Daseins und Soseins der Welt, denn das würde Nezessarismus bedeuteten (also muß es bloße Möglichkeit und Kontingenz geben), aber es gebe eine *moralische Notwendigkeit als Sicherheit und Gewißheit des Guten*, die nicht nezessiert, sondern nur bestimmt (d.h. ›determiniert, indem sie *geneigt* macht), ohne die Kontingenzen einer Handlung (oder eines Ereignisses) zu leugnen. »*Omnia ergo rationem habent, vel in se et ex terminis, ut ›per se‹ necessaria, vel aliunde ut libera et contingentia, seu ut ita dicam per accidens sive ex*

notiert, es sei äquivalent zum ›*principium contingentium*‹, mit Verweis auf ›*De Libertate*‹ (Grua 287–291).

⁶³ Daher ist RESCHERS Einwand unangebracht, das Prinzip der Kontingenz sei nicht der Satz vom Grund, sondern der des Besten (Contingence in the Philosophy of Leibniz, s. Anm. 52, 39). Vgl. SCHEPERS, Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz, s. Anm. 45, 349.

⁶⁴ Conf. 66. Vgl. schon THOMAS V. A., S.th. I, q.19, a.8 ad 1 et 3, der die »necessitas absoluta« von der »necessitas ex alio seu necessitas conditionalis seu suppositionis« unterscheidet. S. dazu unten zum ethischen Aspekt der Kontingenz, 103ff.

hypothesi necessaria«⁶⁵. Die Hypothetik dieser Notwendigkeit der Kontingenz ist sc. die der *nouvelle hypothèse* der Harmonie, die als solche nicht letztbegründet, sondern eine ›elegante‹ Metaabduktion als Grund alles Begründeten ist.

Wie gesehen bedeutet das *principium rationis* keinen Kontingenztrennungismus, also keine Eliminierung resp. Leugnung jeder Kontingenz, sondern die Begründung von deren Dasein und Sosein wie ihrer prinzipiellen Intelligibilität. Die Frage nach der Intelligibilität der kontingenten Welt, in der wir leben, kann daher auf deren hypothetische Notwendigkeit rekurrieren, daß sie als beste aller möglichen durch den ›Drang‹ oder die Inklinatio ihrer relativ vollkommenen Essenzen zur Existenz einerseits, wie andererseits durch Gottes Verstand und Willen gemäß seiner Allwissenheit und Vollkommenheit gewählt werden ›mußte‹.⁶⁶ »Und so muß man von der physischen oder hypothetischen Notwendigkeit, die die späteren Dinge der Welt aus früheren bestimmt, zu etwas kommen, das eine absolute oder metaphysische Notwendigkeit ist, deren Grund nicht angegeben werden kann«⁶⁷.

Sofern für Gott alle kontingenten Tatsachenwahrheiten nicht logisch sondern *teleologisch notwendig* sind⁶⁸, gibt es die faktizitäre und ethische Kontingenz auch für ihn, allerdings als immer schon *durchsichtige* resp. überschaubare – *was gleichwohl deren Kontingenz nicht aufhebt*. Sie wird als für ihn *durchsichtige nicht* zur ewigen Vernunftwahrheit. Auch das *Zukünftige* kann daher *kontingent* sein, wenn bedacht wird, daß es damit nicht indifferent resp. unbegründet ist. Die Gründe der *futura contingentia*⁶⁹ heben für uns wie für Gott deren Kontingenz nicht auf. Gott weiß nur vom Zukünftigen, aber präterminiert es nicht mit absoluter Notwendigkeit, sondern bestimmt es nur mit moralisch-teleologischer Notwendigkeit, die als Kontingenztrennung und –wahrung fungiert

⁶⁵ Grua 273. Vgl. »tout ce qui y arrive est contingent ..., et l'on peut dire que toutes les choses du monde sont sans nécessité absolue, mais elles ne sont pas sans toute nécessité hypothétique ou de liaison« (Grua 478). Vgl. PhS II, 1, 272ff.

⁶⁶ Vgl. zum Übergang von den möglichen zur wirklichen Welt: H. SCHOLZ, *Mathesis universalis*, Basel/Stuttgart 1961, 130ff.

⁶⁷ GP VII, 303 (»Atque ita veniendum est a physica necessitate seu Hypothesica, quae res Mundi posteriores a prioribus determinat, ad aliquid quod sit necessitatis absolutae, seu Metaphysicae, cuius ratio reddi non possit«).

⁶⁸ Also analytisch ›absehbar‹ in Bezug auf eine bestimmte Welt, infallibili visione Dei (HS II, 503/659).

⁶⁹ »Futurorum contingentium determinatio est veritas ex causis, sed est tamen ratio, cur futura illa contingentia non necessaria debeant judicari. Putabam autem pertinere non tam ad quaestionem de necessitate, quae non ex re sed ex turbatis notionibus difficultatem habet, quam ad doctrinam de substantia, unde ejus notitiam expetebam« (GP II, 221f). »Etsi autem futura contingentia adeoque et liberae hominis actiones, tum ex natura sua, tum ex praevisione divina sint determinatae veritatis, aliud tamen est certitudo, aliud necessitas« (GP III, 36).

(und auch uns *tendenziell* einsehbar ist). Nur wenn man meinte, für einen »absoluten Geist« wäre die durchsichtige Kontingenz keine Kontingenz mehr, könnte man fragen, ob die Kontingenz der Tatsachenwahrheiten für uns nur eine »perspektivische Verkürzung« aufgrund der faktischen Begrenzung unserer Einsichtsfähigkeit ist, die die Analyse infinit werden läßt.⁷⁰ »Da also alles von Anfang an geordnet ist, so bewirkt jene hypothetische Notwendigkeit, über die alle Welt einig ist, allein, daß nach der Voraussicht Gottes oder nach seinem Entschluß nichts mehr geändert werden kann, und daß doch die Ereignisse an sich zufällig bleiben. Denn ... das Ereignis hat nichts an sich, was es notwendig macht und nicht die Vorstellung zuläßt, daß jede andere Sache statt seiner eintreten könnte«⁷¹.

Für uns gibt es zweierlei Erkenntniswege der Kontingenz, die *Erfahrung* und die *Vernunft*: »Auf dem der Erfahrung erkennen wir eine solche Wahrheit, wenn wir ihren Gegenstand vermöge der Sinne mit genügender Deutlichkeit erfassen, der Weg der Vernunft aber beruht auf dem allgemeinen Prinzip, daß nichts ohne Grund geschieht oder daß stets das Prädikat in irgendwelcher Weise dem Subjekte innewohnt«⁷². Aber auf beiden Wegen erweisen sich die kontingenten als unendliche Wahrheiten, sofern deren Analyse infinit ist und bleibt. »Contingentiae radix est in infinitum«⁷³, und daher ist ein infinites analytischer Regreß in diesem Fall (wie auch in mathematischen Analogien) nicht vitiös, und zwar deswegen nicht, weil er teleologisch konvergent sei mit Gottes Güte. Für die kontingenten Wahrheiten kennen wir allenfalls *bestimmende* Gründe, und nicht *zureichende*.⁷⁴ Die *bestimmenden* sind keine letzten Gründe, sondern die *vorletzten*, also die große Kette der Bedingungen eines kontingent Bedingten. Als selber bedingte Bedingungen sind sie letztlich nicht zureichend für Dasein und Sosein, aber sie sind der epistemische Raum des Intelligiblen, wodurch das Kontingente als bestimmt resp. unter ethischem Aspekt als hypothetisch notwendig einsehbar wird.⁷⁵ Trotz aller unzureichenden Erkenntnis ist in Leibniz' Perspektive die sola ratione auch uns erkennbare *Wahrheit der Kontingenz* ihre *teleologische Kompossibilität* gemäß dem principium perfectio-

⁷⁰ So zu fragen, hieße im übrigen von der ratio essendi zur ratio cognoscendi übergegangen zu sein. Dieser Übergang darf nun nicht zur Restriktion des principium rationis geraten, etwa in dem Sinn, es sei nur ein principium rationis cognoscendi oder ein principium causalitatis.

⁷¹ PhS II, 1, 285.

⁷² HS II, 501/658.

⁷³ COUTURAT, Logique, s. Anm. 52, 212.

⁷⁴ Gemäß Leibniz' Unterscheidung des Prinzips vom zureichenden Grunde (Monadologie § 32; PhS II, 1, 272ff).

⁷⁵ Mit Hinweis auf Blumenberg könnte man sagen: angesichts der Kontingenz haben wir stets nur unzureichende Gründe, mit denen wir auskommen müssen.

nis.⁷⁶ Diese Wahrheit macht die Kontingenz aber nicht logisch oder metaphysisch notwendig, sie ist also nicht vor der Schöpfung resp. der Handlung nezessiert, sondern sie entspricht frei der notion individuelle und damit der harmonischen Monadenpluralität (wie Gottes freie Selbstentsprechung). Und diese teleologische Begründung der Kontingenz ist »nur« prinzipiell, also im Einzelfall fraglich und nicht finit analysierbar.

Als das *Problem der Kontingenz* zeichnet sich allerdings hier bereits der *unfreie Gebrauch der Freiheit* ab. Und damit einher entsteht die *Grundfraglichkeit*, ob es uns denn wirklich so »gewiß« ist⁷⁷, daß die pluralen Kontingenzen a limine durch Gott teleologisch kompossibel sind – und ob diese Gewißheit nicht gerade durch Kontingenzerfahrung und -reflexion *entselbstverständlich* wird.⁷⁸ Der Grund der teleologischen Harmonie der Kontingenz ist latent zugleich der Grund ihrer Fraglichkeit: Die Kontingenzbegründung bedeutet eine Kontingenzfreisetzung, die eskalieren kann und so potentiell ihre Prästabilisierung untergräbt, wenn sich die Kontingenz verselbständigt resp. in Leibniz' Perspektive, wenn sie unfrei wird. Auch der Konflikt der Kontingenzen und ihre abgründige Inkompossibilität kann gerade dann einsichtig werden, wenn wir sie »mit genügender Deutlichkeit erfassen«⁷⁹.

6. Die Vernunft der Kontingenz: Das principium perceptionis

Dem zweiten Weg der Kontingenzerkenntnis, dem der Erfahrung, soll noch näher nachgegangen werden. Diesseits der Probleme mit der Kontingenzeskalation entwirft Leibniz eine nicht einfach ontotheologisch deduktive, sondern aufgrund der unterstellten Konvergenz gleichermaßen gültige, phänomenologisch zu nennende Theorie der perzeptiven Relation zur erfahrenen Kontingenz:

»Jene zwei ersten Prinzipien – nämlich das eine der Vernunft: *was identisch ist, ist wahr, und was einen Widerspruch einschließt, ist falsch*, das andere der Erfahrung: *daß Mannigfaltiges von mir wahrgenommen wird* – sind so beschaffen, daß von ihnen bewiesen werden kann erstens, daß ein Beweis ihrer unmöglich ist; zweitens, daß alle anderen Sätze von ihnen abhängen, oder wenn diese beiden Prinzipien nicht wahr sind, gibt es überhaupt keine Wahrheit und Erkenntnis. Daher müssen sie ohne

⁷⁶ Vgl. RESCHER, Contingence, s. Anm. 52: »A given proposition concerning a contingent existence is true, and its predicate is indeed contained in its subject, if the state of affairs characterized by this inclusion is such that it involves a greater amount of perfection for the world than any other possible state« (30).

⁷⁷ HS II, 501f/658f.

⁷⁸ Theologisch erhebt sich hier die Frage, ob die Teleologizität der christlichen Theologie *notwendigerweise* eine teleologische Kontingenzstabilisierung impliziert.

⁷⁹ HS II, 501/658.

Umstände zugegeben werden, oder man muß auf jede Erforschung der Wahrheit verzichten⁸⁰.

Neben dem *principium identitatis seu contradictionis* steht hier *nicht* das *principium rationis sufficientis*, sondern in epistemischer Problemstellung ein »*principium perceptionis*«. Die wahrgenommene Mannigfaltigkeit gilt als gleichermaßen gültiger und nicht weiter begründungsfähiger wie -bedürftiger »zweiter Stamm« aller Erkenntnis, allerdings *ohne* einen kantischen Dualismus. Die wahrgenommene Mannigfaltigkeit ist nicht nur das zu formende Material der Sinnlichkeit, sondern die aus den *Nouveaux Essais* bekannten »*phénomènes bien fondés*«: Wahrgenommenes, das seine Identitätsbeziehung in sich trägt. »Identität ist also bereits die Gegebenheitsweise des sinnlichen Datus⁸¹. Dem muß auch so sein, wenn *praedicatum inest subjecto* auch für Tatsachenwahrheiten gültig sein soll. Aber diese Geltung sei nicht deduktiv den Phänomenen zugeschrieben, sondern sie gilt Leibniz als *wahrgenommen*, womit sich seine latente Prämisse zeigt, daß Wahrnehmung interpretativ resp. präprädikativ synthetisch ist. Man kann sogar weitergehend mit Hans Heinz Holz vermuten, »daß es Leibniz hier um den Ursprung der Vernunftwahrheiten aus den Tatsachenwahrheiten geht: bestimmte einfache und ursprüngliche Ideen, wie die der Identität, werden uns als Modi oder Formen unserer Sinneswahrnehmung, als Kategorien der Gegebenheit des Seienden unmittelbar ansichtig. Sie werden nicht *durch* die Wahrnehmung vermittelt, sondern sind die Bestimmtheit der Wahrnehmung selbst oder die Struktur der Beziehung zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenem (welche ja eben die der Wahrnehmung ist). Darin gründet die unmittelbare Einsichtigkeit des Identitätsprinzips; es ist unserer Weltbeziehung inhärent, nicht *aus* den Sinnen, sondern *mit* ihnen gegeben⁸². Leibniz' präprädikative, basale Lozierung des epistemischen resp. genetisch-phänomenologischen Ursprungs des Identitätsprinzips rekuriert nicht auf eine transzendente Deduktion, sondern auf eine phänomenologische passive oder präprädikative Synthesis, resp. auf die Interpretativität der Wahrnehmung. Es ist die (nicht positivistische) »sinnliche Gewißheit«, in der

⁸⁰ C 183, übers. HOLZ, Leibniz, s. Anm. 50, 134.

⁸¹ HOLZ, ebd., 136.

⁸² Ebd., 137. »Leibniz war sich bewußt, daß er die Geltung des Identitätssatzes in einer vorlogischen Ebene verankern mußte. Anders gesagt: die prädikative oder Urteilsevidenz kommt apodiktisch den identischen Sätzen zu; sie bezieht diese Apodiktizität aus der fraglosen Anerkennung des Identitätssatzes; dessen fraglose Anerkennung aber hat einen vorprädikativen Ursprung. Der Rückgang auf die sinnliche Selbstgegebenheit der Identität soll diese Grundlegung für Leibniz liefern« (ebd., 139). Diese dezidiert nicht transzendentaltheoretische Auslegung tendiert zur (ebenfalls nicht transzendentaltheoretischen!) Phänomenologie. Vgl. dazu ebd., 136f.

die selbstidentische Vernunft des Kontingenten wahrgenommen wird.⁸³ Entgegen einer transzendentaltheoretischen Grundlegungsstrategie meint Leibniz vermutlich, daß die Identitätsevidenz nicht in der ausgezeichneten Ich-Apperzeption aufgeht, »sondern in der Gegebenheitsweise jedes Bewußtseinsinhalts evident aufscheint⁸⁴ – oder präziser, in *jeder* Perzeption *als solcher* mitgesetzt ist, denn die »Faktizität steht unter dem Prinzip der Identität⁸⁵. Leibniz kann daher formulieren: »Die Sinne lassen sehen, daß A ist A, ein Satz ist, dessen Gegensatz »A ist nicht A« einen formalen Widerspruch in sich schließt. Nun ist aber das, was die Sinne zeigen, unbeweisbar. Also sind die wahrhaften und unbeweisbaren Axiome die identischen Sätze⁸⁶. Die Identität der Tatsachenwahrheiten (also: daß für sie gilt *praedicatum inest subjecto*) ist analytisch nicht nachweisbar, sondern unterstellt, d.h. sie liegt Leibniz als Grundhypothese im Rücken. Und sie ist in *dem* Sinn perzipiert, als ihr Begründetsein die Interpretativität der Wahrnehmung präprädikativ strukturiert – und diese ursprünglich theologische Horizontbesetzung erschließt die Grundgewißheit der Intelligibilität des Kontingenten.

Die unterstellte intelligible Identität der kontingenten Tatsachenwahrheiten impliziert eine anticartesische Pointe für die Identität des Wahrnehmenden: Das zweite Prinzip, das »*principium perceptionis*«, besagt »*varia a me percipiuntur*«. Dem Perzipierenden geht die Evidenz seiner Selbstgegebenheit im Vollzug der Perzeption auf. Man könnte sagen: »Das »Ich perzipiere« begleitet all' meine appetitiven Perzeptionen«. Die Pointe des »*sum percipiens*« liegt in der *basalen Funktion der Alterität des Perzipierten*, dessen Varianz erst die Identität des »Ich perzipiere« erschließt.⁸⁷ Nicht die Ichidentität des Perzipierenden ist konstitutiv für die gegenständliche Identität des Perzipierten, sondern dessen je eigene

⁸³ Gegen Holz scheint mir aber durchaus nicht eindeutig die Identität der wahrgenommenen Tatsachenwahrheiten der Evidenzgrund der Identität der Vernunftwahrheiten zu sein, sondern die Identitätsunterstellung für die Tatsachenwahrheiten (a) zehrt entweder von der *nouvelle hypothèse* der prästabilierten Harmonie, oder (b) von der Universalisierung der Identität der Vernunftwahrheiten, oder aber (c) er nimmt eine Konvergenz der sinnlichen und der Vernunftgewißheit an.

⁸⁴ HOLZ, Leibniz, s. Anm. 50, 141; vgl. »Denn wie auch immer der Erkenntnisstatus der Phänomenalität eingeschätzt wird – mit der Gegebenheit des Bewußtseinsinhalts ist dessen Identität immer schon unmittelbar in sinnlicher Anschauung mitgegeben« (142).

⁸⁵ Ebd., 142.

⁸⁶ C 186, übers. HOLZ, ebd., 147. Aber ist dies (a) wahrgenommen, oder (b) aufgrund der Infinität der Analyse der Wahrnehmungstatsachen nur unterstellt, und wenn b, dann (c) aufgrund der Identität der Vernunftwahrheiten übertragen, oder (d) durch das p in s und *principium rationis* eine theologische These?

⁸⁷ »Erst die verschiedenen Inhalte, die in das *cogito* eingehen, machen das *sum* vom *cogito* als das sich gleichbleibende, durchhaltende Substrat abhebbar. Die

Identität geht stets schon voraus und kann daher zum Aufbau der perzeptiven Identität beitragen, ohne sie zu gefährden. Die Mannigfaltigkeit des Anderen zerstreut nicht die Identität des Perzipierenden, sondern an ihr geht ihm seine Identität auf. Anders: *Die Identität der Vernunft kann ihrer nur gewahrt werden und nur gezeigt werden durch die (stets schon in Anspruch genommene) wahrzunehmende Alterität der Phänomene in ihrer kontingenten Pluralität.⁸⁸ Daher braucht (und darf) die kontingente Pluralität des Perzipierten auch nicht reduziert zu werden⁸⁹, sondern gerade die Forcierung der kontingenten Pluralität eröffnet die Intensivierung der Perzeption und darin die Gewißheit des ›sum percipiens‹.*

Das principium perceptionis ist so gesehen der gegenüber dem *Identitätssatz* gleichursprüngliche *Differenzsatz*. Und die pluralen kontingenten Differenzen sind keine Gefährdung der Identität und auch nicht deren subversive Dekonstruktion, sondern mit sich selbst identisch und bei noch so großer Pluralität immer schon konvergent. Nur daher gilt auch: »Die ersten Wahrheiten gemäß unserer Erkenntnis sind die Erfahrungen«⁹⁰. Da aber die Erfahrungen realiter nicht finit analysierbar sind, bleibt die ›sinnliche Gewißheit‹ der Identität der Tatsachenwahrnehmungen nur hypothetisch notwendig, also so wesentlich wie kontingent. – Und eben darin liegt kritisch gesprochen die Naivität, phänomenologisch hingegen die *Lebensweltrückbindung* von Leibniz' Ontologie wie Epistemologie.

Die *Entdeckung der Identität der Kontingenz* ist daher nicht eine direkte Reduktion auf die Identität der notion individuelle dieses kontingenten Faktums, sondern ist ›umwegig‹: *regressiv im Verhältnis zur Alterität des Perzipierten*. Da man dabei in einen Regreß gerät, bedarf diese infinite Reihe eines abduzierten Grundes ihrer Einheit.⁹¹ *Die ›Reduktion‹ der Kontingenz ist ›Reduktion‹ auf die Alterität des mehr als notwendigen unicum ens necessarium, und dies als Wahrung der Kontingenz in ihrer Pluralität.⁹²*

Mannigfaltigkeit der Daten ist die Voraussetzung für die Erfahrung der Einheit des Ich« (HOLZ, ebd., 144).

⁸⁸ HOLZ geht hier gewagt weiter: »Die Einheit der Vernunft als Spiegelbild der Varietät der Erfahrung ist aber selbst gestiftet durch die Verfassung des erfahrenen Gegenstandes: er wird als selbiger perzipiert, das heißt das Identitätsprinzip kann an der Erfahrung selbst aufgezeigt werden« (ebd., 147). Aber: wird die Identität der Vernunft durch die Identität des Perzipierten ›gestiftet‹? Oder wird sie ihrer in dieser Perzeption ›nur‹ erst gewahrt?

⁸⁹ Vgl. HOLZ, ebd., 157.

⁹⁰ PhS I, 178.

⁹¹ Und dieser Einheitsgrund wäre noch nicht mit einem spekulativen Weltbegriff gewonnen, da sie ja selber kontingent ist. Vgl. anders HOLZ, ebd., 157-162.

⁹² Die Einheit dieser Pluralität ist aber nicht erst durch die Alterität des ens necessarium intelligibel, sondern sie wäre zu erörtern anhand von Leibniz' Theorie der repräsentierenden Expression der Welt durch jedes Individuum, das als Einheit auch die Einheit der Welt repräsentierend zum Ausdruck bringt.

Die auf diesem Umweg alterologisch konstituierte *Vernunft der Kontingenz* wirft die *Frage nach der Kontingenz der Vernunft* auf: Wenn das kontingente Faktum als zutiefst vernünftig gilt, provoziert es die kontingenzhermeneutische Frage nach dieser höchst eigentümlichen Version der Vernunft. Der Sinn von Vernunft wird angesichts der Vernunft der Kontingenz fraglich, und zwar nicht in einer Feier der Irrationalität, sondern in einer Suche nach der eigentümlich kontingenten Gestalt der Vernunft, die darin selber kontingent verfaßt auftritt. Diese plural kontingente Verfassung der Vernunft ist vielerorten zu finden, für uns irreduzibel pluralisiert, im Logos des Mythos etwa oder in der Rationalität der Metapher. Grundsätzlich heißt das, was Vernunft ist, bestimmen mitnichten nur die Vernunftwahrheiten, sondern in gleichermaßen gültiger Weise die kontingenten Wahrheiten. Nicht nur das Faktum der Wissenschaft also, sondern die pluralen symbolischen Formen zeigen, was Vernunft ist. In Erinnerung an Merleau-Ponty könnte man dies die Inkarnation der Vernunft nennen, – in einer Pluralität allerdings, deren Harmonie mitnichten gesichert ist.

7. Die bloße Möglichkeit als Grund der Kontingenz

a) Das Romanargument

Das perzeptive Verhältnis zur Kontingenz kann im Blick auf die irrealen Möglichkeiten noch näher ausgeführt werden. *Daß* es überhaupt nicht nur epistemisch, sondern ontologisch Kontingentes gibt, begründet Leibniz mit den *bloßen Möglichkeiten*, die nie durch die Wirklichkeit erschöpft werden.⁹³ Sie sind nicht undenkbar, und es ist kontingent, daß sie nicht realisiert werden, aber sie sind faktisch inkompossibel mit dieser bestmöglichen Welt. Irreduzibel *irreal* bilden sie das Reich der Litteratenphantasien und die Geschichten möglicher Welten. Aber diese irrealen Möglichkeiten gehören als solche gleichwohl zu dieser Welt als ihr Hof oder ihre ›Sphäre‹ bloßer Potentialität. Und darin sind sie theologisch wie philosophisch mitnichten nur ein Produkt unkritischer spekulativer Vernunft.

⁹³ Zum scotistischen Hintergrund dieser synchronen Möglichkeiten vgl. den Beitrag von E. DEKKER, oben 59-72. – Das Kriterium der Unterscheidung von bloß und kontingent Möglichem ist die Kompossibilität (oder Kompatibilität). Der Daseins(- und Soseins)grund des kontingent Möglichen ist zunächst der konsistente (vollständige oder serielle) Begriff dieser wirklichen Welt, in der wir leben. Die in ihm bestimmte Kompossibilität ist der Grund für die Realisierung des kontingent Möglichen. Dieser Weltbegriff gründet seinerseits in der Wahl Gottes, die ihrerseits nicht determiniert, aber auch nicht grundlos ist.

»Eine der ältesten Streitfragen, die je das Menschengeschlecht erregt, ist es, wie Freiheit und Zufälligkeit mit der Reihe der Ursachen und der Vorsehung zusammenbestehen können ... Ich meinerseits bin hierbei davon ausgegangen, daß sich nichts durch Zufall oder von ungefähr (*casu aut per accidens*) ereignet – außer von dem eingeschränkten Standpunkt bestimmter Einzelsubstanzen aus – und daß das Wort Zufall (*fortuna*), wenn man darunter etwas andres als das Geschick (*fatum*) versteht, ein törichter Ausdruck ist, da alles nur unter der Voraussetzung seiner einzelnen Bedingung existiert und aus ihrer Gesamtheit wiederum mit Notwendigkeit folgt. Daher kam ich der Meinung derer nahe, die alles für absolut notwendig halten und meinen, es sei für die Freiheit genug, daß das Geschehen dem *Zwange* nicht unterworfen ist, wenngleich es der *Notwendigkeit* untersteht; die daher auch das, was unfehlbar eintritt oder mit Gewißheit als wahr erkannt wird, nicht von dem Notwendigen unterscheiden. Aus diesem Abgrunde [des Nezessitarismus] zog mich indessen die Betrachtung derjenigen Möglichkeiten, die weder sind, noch sein werden, noch je gewesen sind; denn wenn gewisse Möglichkeiten niemals existieren, so sind auch die existierenden Dinge nicht immer schlechterdings notwendig, denn sonst wäre es unmöglich, daß an ihrer Stelle andre existierten, und es würde damit, was niemals existierte, auch unmöglich sein. Nun werden doch aber unlegbar manche Erdichtungen, wie wir sie in Romanen finden, an sich für möglich gehalten, obwohl sie in dieser bestimmten Reihe des Universums, die Gott erwählt hat, keinen Platz finden ...« (HS II, 497f/654).

Die irrealen Möglichkeiten gelten ihm demnach als *das Argument* gegen den eingangs exponierten Nezessitarismus. »Wollte man ... die reinen Möglichkeiten unbedingt verwerfen, so würde man damit die Zufälligkeit und die Freiheit vernichten; denn wenn nur das, was Gott tatsächlich erschafft, möglich wäre, so wäre das Werk seiner Schöpfung notwendig und er könnte alsdann, wenn er überhaupt irgend etwas hervorbringen wollte, nichts andres als eben dieses erschaffen, ohne daß ihm die Freiheit der Wahl bliebe«⁹⁴. Zugleich mit den bloßen Möglichkeiten würden nicht nur Zufall und Freiheit vernichtet, sondern – so Leibniz – die christliche Religion und ihr Gottesverständnis. Denn nähme man mit Descartes und Spinoza an, alles Mögliche werde auch wirklich, die Wirklichkeit erschöpfe also final die Möglichkeiten, gäbe es keine Wahl Gottes, keinen Spielraum seiner Freiheit, in der er die besten aller Möglichkeiten wählt. Es gäbe dann keinen Grund, Gott eher gut und gerecht als böse und ungerecht zu nennen. »Die bloße Möglichkeit bildet gleichsam die Folie, von der die Kontingenz, als das zur Existenz gelangende Möglichsein, abzuheben ist«⁹⁵. Oder anders gefaßt: Erst die strikt von der Kontingenz unterschiedene irreal

⁹⁴ GP II, 56; HS II, 202/399. Vor der Wahl Gottes sind die Kontingenzen also im Bereich der bloßen Möglichkeiten, in und nach der Wahl werden sie kontingent realisiert, so daß dann kontingent Reales und kontingent Irreales auseinandertreten. Zusammen mit der absoluten Notwendigkeit weist er auch den »blinden Zufall« ab – letztlich aufgrund seines Gottesverständnisses.

⁹⁵ SCHEPERS, Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz, s. Anm. 45, 336.

Möglichkeit setzt einen strikt gefaßten Kontingenzbegriff frei, der *dreiseitig* gegenüber der Unmöglichkeit, der Notwendigkeit und der irrealen Möglichkeit abgegrenzt ist (resp. *vielseitig* auch gegenüber dem blinden Zufall).

Leibniz exemplifiziert das Argument für die bloßen Möglichkeiten mehrfach als sein »*Romanargument*«, demzufolge die Entdeckung der bloßen Möglichkeiten die entscheidende Einsicht gegen den Nezessitarismus und für die handlungslogische Kontingenz ist:

»Man muß es für sicher halten, daß nicht alles Mögliche existent wird; sonst könnte man keine Romanfigur ersinnen, die nicht irgendwo und irgendwann existieren würde. Vielmehr scheint es nicht geschehen zu können, daß alles Mögliche existiert, weil es sich gegenseitig hindern würde. Und es sind unendliche Reihen von Möglichem gegeben, eine Reihe kann aber jedenfalls in der anderen nicht enthalten sein, da jede universell ist« (PhS I, 184f).

»Gerade das macht den feinsinnigen Dichter aus, wenn auch Unwirkliches, so doch Mögliches zu ersinnen. Die *Argenis* von Barclay⁹⁶ ist möglich, d.h. klar und deutlich vorstellbar, obwohl es sicher ist, daß sie nie gelebt hat, und ich nicht glaube, daß sie je leben wird, es sei denn, man ist jener ketzerischen Überzeugung, daß im unendlichen Ablauf der noch bevorstehenden Zeiten alles Mögliche einmal noch geschehen wird und daß keine Geschichte sich ausspinnen läßt, die nicht, und sei es nur in einem geringen Umfang, einmal in der Welt sich ereignen wird ...« (Conf. 66-69).

Damit wird einerseits das Mögliche vor der Enge bewahrt, sich letztlich im Wirklichen zu erschöpfen, und die Wirklichkeit vor der Engführung, nur die sukzessive Realisierung des Möglichen zu sein. Und das heißt, Leibniz verhindert mit diesem Romanargument, alles final für notwendig zu halten, weil es irgendwann wirklich werden müsse.⁹⁷ Die bloßen Möglichkeiten werden von Leibniz »begründet« (und das heißt hier plausibilisiert) durch *ein prälogisches lebensweltliches Argument* »aus der Leseerfahrung«: Wir könnten keine möglichen Welten erdichten, wenn es nicht die bloße Möglichkeit gäbe. Und schon deren literarisch klar und deutliche Vorstellung zeigt ihre Denkmöglichkeit, wenngleich sie nie realisiert werden, entweder obwohl sie kompossibel gewesen wären oder weil sie inkompossibel sind mit dieser Welt. Aber das ist kein Mangel dieser Möglichkeit, sondern gerade deren Pointe als intelligibler Grund unserer Freiheit und Kontingenz.

⁹⁶ JOHN BARCLAY (1582-1621), *Argenis*, Paris 1621. Dieser Roman war angeblich Leibniz' Lektüre auf dem Sterbebett (s. Conf. 166f).

⁹⁷ SCHEPERS, Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz, s. Anm. 45, 334. Daß aber Möglichkeiten nur dann realisiert werden, wenn sie kompossibel mit der bestmöglichen Welt sind und d.h. auch, wenn sie unserem Individualbegriff entsprechen – ist fraglich, zumindest uns.

b) Gottes Wirklichkeit aus bloßer Möglichkeit

Die bloße Möglichkeit ist die Pointe von Leibniz' *modalem* Gottesargument. Gott ist, schon allein, weil er bloß möglich ist: »Et que c'est là le privilege de la nature divine (*Entis a se*) que son essence comprend l'existence, c'est à dire qu'il existe pourveu qu'il soit possible. Et omettant même toute mention de la perfection, on peut dire: *que si l'estre nécessaire est possible, il existe, proposition la plus belle sans doute et la plus importante de la doctrine des modales, parce qu'elle fournit un passage de la puissance à l'acte; et c'est uniquement icy qu'a posse ad esse valet consequentia*«⁹⁸. Für das ens necessarium allein gilt, daß aus seiner bloßen Möglichkeit seine Wirklichkeit folgt. Da sein Begriff klar und deutlich denkbar sei, ist er möglich und *daher* wirklich.⁹⁹ Es ist die konsistent denkbare Möglichkeit Gottes, die die Wirklichkeit Gottes impliziere – *allerdings* aufgrund der Erfahrung der Wirklichkeit der Welt, also der Erfahrung des bloßen Daß der Welt, in der wir leben¹⁰⁰:

1. Wenn das ens necessarium möglich ist, ist es wirklich.
2. Wenn es unmöglich ist, ist nichts wirklich.
3. Die Welt ist wirklich.
4. Also existiert das ens necessarium.

Abgesehen von den hier naheliegenden Rückfragen ist damit (unter Leibniz' Voraussetzungen) die Möglichkeit und Wirklichkeit seiner *Existenz* modallogisch als metaphysisch notwendig erwiesen. Demgegenüber ist seine *Güte* »nur« moralisch (resp. hypothetisch) notwendig und d.h. metaphysisch kontingent.¹⁰¹ Er ist notwendig metaphysisch vollkommen, aber »nur« kontingent moralisch vollkommen, weil sonst seine Handlungsfreiheit ausgeschlossen wäre. Der bestimmte Gebrauch seiner kontingenten moralischen Vollkommenheit habe allerdings zureichende Gründe, die dadurch intelligibel seien, daß diese Vollkommenheit mit der metaphysischen konvergiere, resp. deren freie Entsprechung sei.¹⁰²

⁹⁸ GP IV, 402, vgl. 406, 359; vgl. RESCHER, Contingence, s. Anm. 52, 35f.

⁹⁹ Dieser Schluß von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit Gottes ist auch die Pointe der modallogischen Gottesbeweise – die allerdings reversibel sind, da man aus der Möglichkeit seines Nichtseins auch die Wirklichkeit desselben folgern kann. Vgl. I.U. DALFERTH, Wirklichkeit Gottes und christlicher Glaube, in: DERS., Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997, 99–132, 101ff; DERS., Umgang mit dem Selbstverständlichen. Anmerkungen zum ontologischen Argument, in: DERS., Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992, 213–243, 218ff.

¹⁰⁰ Und für diese Welt gibt es keinen strikten Existenzbeweis; sie könnte auch ein »Traum« sein (gegen Descartes).

¹⁰¹ Vgl. GP VII, 309f.

¹⁰² Vgl. RESCHER, Contingence, s. Anm. 52, 37f.

Damit zeigt sich, daß das unicum ens necessarium in präzisiertem Sinn *mehr als nur notwendig* ist: in Gott, der erstens *notwendigerweise existiert*, hat zweitens die *bloße Möglichkeit* ihren Ursprungsort und drittens auch die begründete *Kontingenz* des Gebrauchs seiner Freiheit. Diese Kontingenz ist *für ihn* stets schon in dem Sinne *vervesentlicht*, daß sie in Entsprechung zu seinem Wesen und daher teleologisch konvergent realisiert wird. Gott »impliziert« (und expliziert in seinem Handeln) also Notwendigkeit, bloße Möglichkeit und Kontingenz, formelhaft gefaßt: Gott: N_{N+P+C} . Diese modaltheoretische Struktur des ens necessarium könnte man, über Leibniz hinausgehend, *trinitarisch* auslegen. Der Trinität eignen alle drei Modalitäten zugleich, in entsprechender Appropriation formuliert: Die Notwendigkeit kommt ursprünglich dem Vater zu, die Kontingenz seiner Selbstentäußerung in der Schöpfung und final in Christus, und die Möglichkeit dem Geist in seiner bestimmten Unbestimmtheit.

8. Ethischer Aspekt der Kontingenz:

Die Neigung zur Freiheit und das Problem der Abneigung

Leibniz unterscheidet von der metaphysischen Notwendigkeit die Sicherheit der Teleologie kontingenter Wahrheiten, d.h. »daß die Verknüpfung der Ereignisse, wenngleich *sicher*, so doch nicht *notwendig* ist, und daß es mir freisteht, diese oder jene Reise zu unternehmen oder nicht«¹⁰³ (auch wenn die Entscheidung bereits in meiner notion individuelle eingeschlossen, aber mir unbekannt ist¹⁰⁴). Handlungsfreiheit ist demnach Fehlen von Zwang und metaphysischer Notwendigkeit, aber nicht von Determination¹⁰⁵, also harmonieren Freiheit und Determination, wobei letztere die moralische resp. hypothetische Notwendigkeit meint.¹⁰⁶ Im fünften Schreiben an Clarke argumentiert Leibniz gegen den Vorwurf, er vertrete eine »fatalistische Notwendigkeit«, mit dem Argument der »Neigung zum Guten«:

»5. Die hypothetische Notwendigkeit ist die, welche durch die Annahme der Voraussicht und Vorausbestimmung Gottes in den zukünftigen zufälligen Ereignissen gesetzt wird ... 6. Aber weder diese Voraussicht noch die Vorausbestimmung tun der Freiheit irgendwie Abbruch. Bei der Wahl zwischen verschiedenen Reihen von

¹⁰³ HS II, 195/394.

¹⁰⁴ Denn »der Begriff dieses meines besonderen »Ich« und der jeder andren individuellen Substanz ist unendlich viel inhaltreicher und sehr viel schwieriger zu begreifen als irgendein allgemeiner Artbegriff, wie der der Kugel« (HS II, 197/394).

¹⁰⁵ Détermination inclinante, d.h. durch die raison prévalente.

¹⁰⁶ Vgl. CHR. AXELOS, Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz, Berlin/New York 1973, 235ff.

Ereignissen, zwischen verschiedenen möglichen Welten, hat Gott sich der höchsten Vernunft gemäß für eine bestimmte Welt entschieden, in der, wie er voraussah, die freien Geschöpfe diesen oder jenen bestimmten Entschluß, wenngleich nicht ohne seine Mitwirkung, fassen würden. Damit hat er alle Ereignisse vorweg gewiß und ein für allemal bestimmt gemacht, ohne doch die Freiheit der Geschöpfe zu beeinträchtigen. Denn seine einfache Entscheidung änderte durchaus nichts an dem Wesen der freien Naturen, die er in seinen Ideen sah, sondern führte sie nur in die Wirklichkeit über. 7. Ebensovienig beeinträchtigt die moralische Notwendigkeit die Freiheit, denn wenn der Einsichtige und vor allem Gott, das Wesen von höchster Einsicht, das Beste wählt, so ist er darum nicht weniger frei; umgekehrt besteht vielmehr die vollkommenste Freiheit eben darin, in der Wahl des Besten nicht gehindert zu sein. Wählt ein anderer, was ihm als das höchste Gut erscheint und wozu ihn seine Neigung am meisten treibt, so ahmt er darin im Maße seiner geistigen Anlage die Freiheit des Weisen nach; sonst wäre seine Wahl ein blinder Zufall. 8. Das Gute aber – das wahre wie das scheinbare, – mit einem Worte, der Beweggrund bestimmt die Neigung, ohne zu nötigen, d.h. ohne eine absolute Notwendigkeit zu bedingen« (HS I, 166–168/121).

Die »inclination de l'âme«¹⁰⁷ ist Neigung zur Freiheit, deren Gebrauch prästabil zur Harmonie neigt, gleichgültig, ob man dies wahrnimmt oder nicht. Ethisch besagt seine nouvelle hypothèse der Harmonie also: *Wir sind frei aus Neigung und die Neigungen sind harmonisch*, seien es die von Leib und Seele oder die aller Menschen. Wäre man im Gebrauch der Freiheit dieser Teleologie »abgeneigt«, wäre man unfrei. Freie Handlungskontingenz hingegen sei harmonisch und das sei hypothetisch notwendig.

Auf dem Hintergrund des unsere Neigungen bestimmenden »Guten« und der damit begründeten hypothetischen Notwendigkeit des Kontingenten erhebt sich aber die Frage: *Gibt es für Leibniz Kontingenz, die nicht hypothetisch notwendig ist, die also von der Teleologie resp. der Entelechie eines Individualbegriffs abweicht?* Das principium contradictionis auf Tatsachenwahrheiten angewandt entdeckt keinen logischen Widerspruch für deren Gegenteil, – das principium perfectionis aber gegebenenfalls eine Störung der teleologischen Normalstimmigkeit, einen *teleologischen Widerspruch* also. Und dieser teleologische Widerspruch ist keine bloße Möglichkeit und auch nicht unmöglich, wie Leibniz vermutlich meint, sondern wäre gegebenenfalls *kontingent wirklich – aber rätselhaft*, eine unbegründete Kontingenz, eine unmögliche Wirklichkeit, deren finale Konvergenz mit der Harmoniehypothese so unabsehbar ist, das wir *nicht* von deren Harmonisierbarkeit ausgehen können. Entweder wird nun auch für diese Divergenz eine finale Konvergenz behauptet,

¹⁰⁷ Vgl.: »Celles [les actions] de la volonté se trouvent déterminées de deux manières, par la prescience ou providence de Dieu, et aussi par les dispositions de la cause particulière prochaine, qui consistent dans les inclinations de l'âme« (PhS II,2, 186). Aber man beachte die Differenz von détermination inclinante und nécessaire (ebd., 270ff, 284f).

ohne daß die zureichenden Gründe dafür nachweisbar wären, so daß die Wirklichkeit dieser *Abweichung final* doch *geleugnet* wird, und diese finale Kontingenzharmonisierung verfolgt die Theodizee, – oder aber es zeigen sich hier die Grenzen der Plausibilität universalen Begründetseins und gesicherter Teleologie.

Das Problem manifestiert sich in seiner moralischen Version anhand des Problems der *Indifferenzfreiheit*, die Leibniz (wie auch Kant) definitiv abweist. Sie ist nicht konsistent denkbar, also prinzipiell unmöglich und daher nur eine Chimäre.¹⁰⁸ Zu deren Widerlegung rekurriert er auf die *stets* vorhandenen *Neigungen*¹⁰⁹, die ein indifferentes Gleichgewicht zwischen zwei Möglichkeiten unmöglich machen. Er differenziert zunächst, daß die Freiheit menschlichen Handelns, »wie man sie in den Theologenschulen haben will, in der *Einsicht* besteht, die eine genaue Kenntnis des Gegenstandes der Betrachtung einschließt, ferner in der *Spontaneität*, mit der wir uns entscheiden, und endlich in der *Zufälligkeit*, d.h. im Ausschluß der logischen oder metaphysischen Notwendigkeit ... In diesen wenigen Worten sind alle Bedingungen der Freiheit enthalten«¹¹⁰. Nach der Erörterung von Spontaneität und Intelligenz geht Leibniz auf diese *Kontingenz* näher ein, allerdings von vornherein in der Engführung auf die (angebliche) scholastische Indifferenzfreiheit. Er zeigt, »daß man niemals zu einer Wahl kommt, wenn man völlig gleichgültig [indifférent] ist.«¹¹¹ Eine solche Wahl würde gewissermaßen ein reiner Zufall ohne bestimmenden, erkennbaren oder verborgenen Grund sein. Ein solcher reiner Zufall aber, eine solche wirkliche und unbedingte Zufälligkeit ist eine Chimäre, die sich nie in der Natur findet«¹¹². Und damit bestreitet Leibniz definitiv die Existenz unbedingten Zufalls. Denn es gibt »immer Gründe in der Natur, die die Ursache dessen bilden, was durch Zufall oder durch das Los geschieht«¹¹³, daher sei »alles, was aus der Natur einer Sache stammt, bestimmt [déterminé]«¹¹⁴. – Aber daß es real kontingente Abweichungen von der (immer noch größeren) Teleologie geben kann, braucht er

¹⁰⁸ PhS II,1, 276ff, II,2, 94ff, 110ff, 116ff; obwohl man fragen kann: zeigt nicht deren paradoxe Denkbarkeit ihre zumindest *bloße* Möglichkeit?

¹⁰⁹ PhS II,2, 96ff; die demnach nicht a limine negativ besetzt sind.

¹¹⁰ PhS II,2, 74f; und er fährt fort: »Indessen ist es doch gut zu zeigen, daß die Unvollkommenheit, die sich in unserem Wissen und unserer Spontaneität findet, und die unfehlbare Bestimmtheit [détermination infaillible], die in unserer Zufälligkeit enthalten ist, weder die Freiheit noch die Zufälligkeit aufheben«.

¹¹¹ »Indifferens cum non est major ratio cur hoc potius fiat quam illud ... Libertas indifferentiae est impossibilis. Adeo ut ne in DEUM quidem cadat, nam determinatus ille est ad optimum efficiendum« (GPVII, 108f).

¹¹² PhS II,2, 94f.

¹¹³ Ebd., 98f.

¹¹⁴ Ebd., 100f.

nicht zu bestreiten, wenn die finale Konvergenz gesichert unterstellt bleibt.

Während er aber Indifferenzfreiheit als Fehlen jeglicher Inklination und Bestimmung abweist und damit auch jeden *grundlosen Zufall*, gesteht er den *bestimmten (bedingten) Zufall* und d.h. die faktische Kontingenz zu. Aber die ›Bestimmtheit‹ der Kontingenz durch ihre Bedingungen, die infinit zu analysieren seien, läßt uns mitnichten deren Daseins- und Soseinsgrund einsehen. Auch wenn es keine exakte Indifferenz gibt, da immer Neigungen und ausschlaggebende Bedingungen vorliegen mögen, ist damit kein Seinsgrund etwa für diejenigen rätselhaften Abweichungen von der Teleologie absehbar, die die theologische Tradition unter dem Problem der *Sünde* verhandelt hat. Demgemäß ist Leibniz' keineswegs nur illustratives Beispiel für derart unfrei Kontingentes die Sünde in Gestalt von Adams Fall¹¹⁵, Judas Verrat¹¹⁶ und der Verleugnung Petri¹¹⁷. Leibniz rekurriert angesichts dessen von seiten Gottes auf sein Zulassen und seitens der Welt auf die Kompossibilität und ihre relative Vollkommenheit, zu der auch der ›Fall‹ gehöre. Wenn damit aber die Abweichung der Sünde teleologisch integriert würde, – wird möglicherweise nicht die Sünde rationalistisch verharmlost, sondern der Sinn der bestmöglichen Welt neu zu bestimmen sein. *Zur besten aller möglichen Welten gehört offenbar eine Kontingenzforzierung, die die Teleologie unabsehbar werden lassen kann.* Diese *Teleologie* seiner nouvelle hypothèse erscheint dann nicht mehr als unkritisch-spekulative Setzung, sondern *als Antwort auf die Frage: Was dürfen wir hoffen?*

Leibniz' Rekurs auf die niemals indifferenten *Neigungen* impliziert allerdings eine *intrikate Ambivalenz*: Der Wille des Menschen werde durch den Verstand, die klare Einsicht in das Gute und Wahre, determiniert i.S. der Neigung, also ohne nezesiert zu werden, wie sich das Notwendige vom Gewissen resp. Unabwendbaren unterscheidet.¹¹⁸ Aber nur der göttliche Wille realisiere stets sein Verstandesurteil; der des Menschen sei stets »gewissen Leidenschaften oder wenigstens Vorstellungen zugänglich [sujettes à quelques passions, ou à des perceptions]«¹¹⁹. Die *Neigungen* also, auf die er rekurrierte, um die Indifferenzfreiheit zu widerlegen, entfalten bei näherer Hinsichtnahme eine *Eigendynamik*, die die teleologische Konvergenz zu gefährden droht. Da das Verstandesurteil stets ›vermischt‹ sei mit »verworrene[n] sinnliche[n] Wahrnehmungen, die Leidenschaften und sogar unmerkliche Neigungen erzeugen«, werde durch dieselben »das Urteil des praktischen Ver-

¹¹⁵ GPVII, 311f.

¹¹⁶ C 24.

¹¹⁷ Grua 314.

¹¹⁸ PhS II, 2, 102ff.

¹¹⁹ Ebd., 102ff.

standes« durchkreuzt.¹²⁰ Daher kann es passieren, daß »sogar ein weiser Mann regelwidrig und gegen sein Interesse handelt«¹²¹. »Unwissenheit oder die Leidenschaft« könnten *uns* »in der Ungewißheit« halten und damit in einer »vagen Gleichgültigkeit«, was Gott aber nie widerfähre.¹²² Dem »Ungestüm der heftigsten« Leidenschaften könne man daher nur durch »eine glückliche Bedachtsamkeit [réflexion heureuse]« Einhalt gebieten¹²³, die man der göttlichen Güte verdanke. So erscheinen die Leidenschaften (wie auch bei Kant) als das Gefährliche, Vernunftwidrige und so werden sie als das schlechte Andere der Vernunft reduziert.¹²⁴ Aber die Pointe unter dem Aspekt der Kontingenz ist hier, daß man Leibniz' Erachtens schon einiges ›*Glück*‹ haben muß, um seinen Leidenschaften nicht zu erliegen. Zwar gilt Leibniz der Grund dieses Glücks nicht als blind, sondern als allwissend, aber das ändert nichts an der Eigenart der *glücklichen Kontingenz*, eben dessen, was einem glücklicherweise zufällt, ohne daß man es erwarten oder hervorbringen konnte.

Und in diesem Sinne gibt es für uns nicht *trotz*, sondern *wegen* allem unabsehbaren Begründetsein, sowohl die glücklichen wie auch die unglücklichen *Kontingenzen*, die Leibniz nicht eliminieren kann, sondern so ›vernünftig‹ auslegt, *daß der Sinn der Vernunft sich ändert*. Diese Dynamik entselbstverständlich aber Leibniz' Intuition, wir seien unserer *Freiheit* letztlich doch zugeneigt, *als wären wir frei aus Neigung*. Die dem widersprechende *Abweichung aus Neigung* ist zwar kein Indikator für Indifferenzfreiheit, aber doch einer für die *kontingente Wirklichkeit derjenigen Freiheit, die sich gegen sich selbst richtet*, die eine Abneigung gegen sich selber entwickelt. Und kann für diese Abneigung noch behauptet werden, sie sei final konvergent und sie sei zureichend begründet? Zwar mag man zustimmen, daß sich *causae* und Bedingungen ausmachen lassen, aber gerade die sind keine zureichenden Seinsgründe für die Abneigungen. Deren Intelligibilität ist allenfalls auf ihre faktische Genese begrenzt; ihr ursprungslogischer Daseinsgrund aber bleibt rätselhaft. Der teleologische Widerspruch, die tiefe Abneigung der Freiheit gegen sich selbst zeigt sich als das nicht zureichend Begründbare, als das Abgründige.¹²⁵

¹²⁰ Ebd., 104f.

¹²¹ Ebd., 110f.

¹²² Ebd., 116f; »Dieu est incapable d'être indéterminé en quoi que ce soit« (ebd., 140ff).

¹²³ Ebd., 126f.

¹²⁴ Und werden später demwidersprechend emanzipiert wiederkehren.

¹²⁵ Und zwar in einem anderen Sinn als bei jeder Tatsachenwahrheit: sofern die als hypothetisch notwendig ausgezeichnet werden, sind sie als teleologisch konvergent verstanden, und gerade das geht bei der Abweichung aus Abneigung nicht.

Das Problem der Abneigung im, sei es gewählten sei es sich ereignenden, unfreien Willen entspricht dem der Kontingenz von Individuen gegenüber ihrer notion individuelle¹²⁶. Der Individualbegriff meiner selbst ist nicht *mir* durchsichtig, sondern Gott allein – und für die Identität meines Ichs über die Zeit hinweg »muß es notwendig auch einen *Grund a priori* – unabhängig von meiner Erfahrung – geben, der die Behauptung rechtfertigt, daß ›ich‹ es bin, der in Paris gewesen ist und daß wiederum dieses selbe ›Ich‹ und kein anderer es ist, das sich jetzt in Deutschland befindet. Es muß mit andren Worten einen Begriff des ›Ich‹ geben, der die verschiedenen Zustände verknüpft und in sich begreift¹²⁷. D.h. nicht das Selbstbewußtsein ist Garant der Ich-Identität und seiner Individualität, sondern *Gott gründet und wahrt das individuelle Ich*, und eben dies ist *mein zureichender Seinsgrund*. Das principium rationis meines individuellen Ichs ist Gottes notion individuelle meiner selbst. Daher ist das principium rationis auch nicht kontingenzeliminiierend, sondern kontingenzwährend und der allein zureichende Grund meiner Freiheit, also die Möglichkeitsbedingung der (stets harmonischen?) Forcierung meiner Kontingenz. Die teleologische Notwendigkeit meiner notion individuelle gewährt und wahrt die kontingente Freiheit des Individualitätsvollzugs.

»Die Begriffe der individuellen Substanzen ..., die völlig bestimmt und daher imstande sind, ihr Subjekt in vollständiger Unterscheidung von allen andren darzustellen, in denen daher auch die zufälligen oder die Tatsachen-Wahrheiten, und die individuellen Umstände der Zeit und des Ortes und so weiter enthalten sind, schließen bereits in ihrem Begriffe, sofern man sie also nur als möglich betrachtet, eine freie Verfügung Gottes ein, die ebenfalls als möglich angesehen werden kann. Denn eben diese freien Verfügungen sind die hauptsächlichlichen Quellen der Existenzen oder Tatsachen, wohingegen die Wesenheiten im göttlichen Verstande schon vor aller Willenserwägung enthalten sind« (HS II, 191f/390f; vgl. GP II, 49).

Die ›hypothetische Notwendigkeit‹ der Tatsachenwahrheiten wie der Geschichte Adams ist also nicht, wie Arnauld meint, ›zwiefach‹ zu erklären (für Gott frei, für uns determiniert), womit Kontingenz nur eine ›perspektivische Täuschung‹ wäre, sondern Leibniz konstruiert einen ›Mittelweg‹: »die Verknüpfung, die ich zwischen Adam und den menschlichen Ereignissen annehme« sei zwar intrinsisch, »aber nicht unabhängig von den freien Verfügungen Gottes notwendig¹²⁸. »Demnach mußten in der Tat, wenn man die Wahl Adams als geschehen annimmt, alle menschlichen Ereignisse so eintreffen, wie sie tatsächlich

¹²⁶ Vgl. D. FRIED, Necessity and Contingency in Leibniz, in: R.S. WOOLHOUSE (Hg.), Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science, Oxford u.a. 1981, 55–63, 63.

¹²⁷ HS II, 198/396.

¹²⁸ HS II, 193/392.

eingetroffen sind. Der Grund hierfür liegt jedoch nicht sowohl in dem individuellen Begriffe von Adam, wengleich dieser Begriff jene Ereignisse einschließt, als vielmehr in den Plänen Gottes¹²⁹.

Wenn nun der *Individualbegriff* strikt *vollständig* definiert ist, schließt er entweder inkompossiblen Gebrauch der Freiheit aus, oder aber er muß *Kontingenzspielräume* enthalten, die a limine zwar bloße Möglichkeiten sind, aber im Gebrauch der Freiheit teils manifest werden, teils latent bleiben. Andernfalls würde ein Individuum, das unfreien, inkompossiblen Gebrauch von seiner Freiheit macht, nicht mehr mit sich identisch sein. Es realisierte eine kontingente Tatsachenunwahrheit, die nur potentiell analytisch in seinem Individualbegriff enthalten ist. Und eben solchen *Identitätsverlust* eines Individuums, die Differenz zu sich selbst, als Spielraum der Freiheit einzuräumen, wäre die Ermöglichung nicht mehr harmonischer, sondern *gefährlicher* Kontingenz – die konsistent denkbar ist.¹³⁰ Die Identität des Individuums wäre dann nicht mehr prästabilisiert und für es gewiß, sondern allenfalls ein Telos, daß seinen Gebrauch der Freiheit regulierte. Wenn dem Romanargument zufolge *auch wir* bloße Möglichkeiten imaginieren können und uns das Metaregulativ der universalen Teleologie nur unzureichend zuhanden ist, ist es nicht nur *bloß* möglich, daß wir versehentlich oder willentlich manches realisieren, was nicht vorgesehen war. Wer ›Kontingenz‹ sagt, kann diese Ambiguität nicht ausschließen. Post lapsum jedenfalls widerstrebt die eschatologische Selbstverständlichkeit der Neigung zur Harmonie unserer radikalen Neigung zur Unfreiheit. Und keine ›Moralitätsbonisierung‹ vermag die Wirklichkeit dieser gefährlichen Kontingenz zu eliminieren – aber vermutlich kann auch keine Eschatologie umhin, diese als *zu überwindende* teleologisch zu annihilieren.

9. Theologischer Aspekt der Kontingenz: Spuren der Kontingenz in Gott

»Necessariae, quales Arithmeticae, Geometricae, Logicae fundantur in divino intellectu a voluntate independentes ... At veritates contingentes oriuntur a voluntate DEI non mera, sed optimi seu convenientissimi

¹²⁹ HS II, 194f/393.

¹³⁰ Wenn Leibniz aber als ›Wesen des Willens‹ das dem Urteil gemäße Streben zur Handlung definiert, wird mit dem bösen Willen auch das potentielle Böse im Willen ausgeschlossen, und gerade das eliminiert, was das Rätsel der Freiheit ausmacht: zu wissen, was das Gute ist, aber es dennoch nicht zu tun. Zugleich damit wird diese rätselhafte Inkonsistenz und das abweichende Handeln als ›wider Willen‹ und im Grunde böse disqualifiziert. – Darauf mit der Subsumtion dieses Problems unter die Frage nach dem dreigliedrigen Übel zu reagieren, ist eine theologisch wie phänomenologisch unnötige und nicht sinnvolle Reduktionsstrategie.

considerationibus, ab intellectu directa. Ex mero autem Dei arbitrio nihil omnino proficisci potest ... Nulla actio voluntarii agentis mere arbitraria est, sed semper subest ratio vel causa, qua inclinatur agens, etsi non necessitetur¹³¹. Gerade Gottes Wille befindet sich nie in einer Indifferenzfreiheit, sondern er will aus Gründen, die sein Verstand beurteilt gemäß dem principium perfectionis. Gottes Handlungen sind zwar logisch kontingent, aber hypothetisch notwendig. Für Gott sind sie absehbar zureichend begründet, und für uns stets zureichend begründet, auch wenn wir dies nicht absehen können. Aber ist das Ur-faktum, also das Daß nicht das Wie der Willensbestimmung Gottes durch das principium perfectionis arbiträr? Schafft er also und schafft er vollkommen nur ›quia vult? Gegen Descartes¹³² will Leibniz, wie schon erwähnt, diesen *Voluntarismus* strikt vermeiden (um willen des Begründetseins und dessen Intelligibilität). Die Prinzipien sind daher nicht ›weil Gott sie will, sondern sie gelten als nicht nezessierende Gründe schon für die Faktizität von Gottes Handeln und begründen dessen Einsichtsfähigkeit.¹³³ Die Bestimmtheit durch diese Prinzipien und die denen gemäßen Gründe ist keine Fremdbestimmung Gottes, sondern konvergent mit seiner Selbstbestimmung, sofern sie seinem Wesen entsprechen (Verstand und Willen: Allwissenheit und Güte). Die *freie* Entscheidung Gottes für das Vollkommenste ist daher strikte Freiheit als Entsprechung zum eigenen Wesen (in notwendig zirkulärer Begründung).

Wenn man Gottes Handeln serialisieren würde, wählte er zuerst aufgrund seiner notwendigen Weisheit und Güte das principium perfectionis. Diese Entscheidung, das Beste zu wählen, ist bereits dasjenige

¹³¹ GP III, 550. Vgl.: »Ego cum aliis contingens sumo pro eo, cujus essentia non involvit existentiam« (GP I, 148); »Car les possibilités des individuels ou des vérités contingentes enferment dans leur notion la possibilité de leur causes, scavoir des decrets libres de Dieu; en quoy elles sont differentes des possibilités des especes ou vérités éternelles, qui dependent du seul entendement de Dieu, sans en supposer la volonté« (GP II, 51); vgl.: »ut veritates necessariae solum intellectum divinum involvunt, ita contingentes voluntatis decreta. Nimirum DEUS videt sese infinitis modis posse Res creare aliamque atque aliam prodituram seriem rerum, prout alias Leges Seriei seu alia decreta sua primitiva eliget« (C 23).

¹³² Vgl. zum Antivoluntarismus: C.R. PANADERO, Das Vollkommenheitsprinzip bei Leibniz als Grund der Kontingenz, *StLeib* 21, 1989, 188–195, 191, 193.

¹³³ Vgl. aber »Deus cur perfectissimum eligat nulla potest reddi ratio, quam quia vult, seu quia haec est prima voluntas divina perfectissimum eligere. Id est, non ex rebus ipsis hoc sequitur, sed pure ex eo quod Deus vult. Et libere utique vult, quia extra voluntatem eius nulla ratio reddi potest alia quam voluntas, non igitur datur aliquid sine ratione, sed ratio illa voluntati intrinseca est« (Grua 301). »Deus enim vult velle eligere perfectissimum, et vult voluntatem volendi, et ita in infinitum, quia infinitae istae reflexiones cadunt in Deum, non vero cadunt in creaturam« (ebd., 302).

Prinzip der Kontingenz, das die Unterscheidung des kontingent Möglichen als kompossibel vom bloß Möglichen bestimmt. Dieses (prälogische) teleologische Prinzip bestimmt zweitens seine Weltenwahl (also *welche* die beste aller möglichen ist). Und *daß* er die beste aller möglichen *realisiert*, gründet drittens in seiner Entscheidung zur Schöpfung.¹³⁴ Dazu besteht keine metaphysische Notwendigkeit, und damit ist der zureichende Grund für dieses Daß strikt *weniger als notwendig*, nämlich eine *Neigung Gottes*.¹³⁵ Da es sich bei der Begründung der Entscheidung zum Daß um die erste kontingente Tatsachenwahrheit handelt, ist sie *für uns* aber nicht zureichend *intelligibel*. Daher können wir diesem Daß bei allem Antivoluntarismus nicht die Kontingenz austreiben, sondern sie nur klar und vielleicht immer deutlicher einsehen – final als hypothetisch notwendig. Leibniz' Sicht dieser Serie der Handlungen Gottes ließe sich folgendermaßen zusammenfassen: a) in seinem Verstand *übersieht* Gott alle Möglichkeiten und prüft deren Kompossibilität; b) in seiner Güte wählt er gemäß dem principium perfectionis die beste aller möglichen; c) und seine Wahl wird *inkliniert* in der Weise einer nicht begrifflich analysierbaren *Neigung*.

Der Daseinsgrund der bestmöglichen Welt operiert demnach mit der gewagten Gleichsetzung dieser wirklichen Welt mit der besten aller möglichen.¹³⁶ Eben diese Voraussetzung ist selber nicht begriffsanalytisch gewonnen, sondern setzt mehr voraus, als begriffsanalytisch zu finden ist. Sie *imaginiert* einen plausiblen und schönen Letztgrund der Welt: Gottes Neigung, sein Gefallen am maximalen kompossiblen Pluralismus, also an der ontologischen Fülle. »Ajo igitur Existens esse Ens quod cum plurimis compatibile est seu Ens maximè possibile, itaque omnia coexistentia aequè possibilia sunt. Vel quod eodem redit, existens est quod intelligenti et potenti placet«¹³⁷.

¹³⁴ Vgl. GPVI, 376f.

¹³⁵ »Denn Gott wird entweder aus unbestimmter Gleichgültigkeit und von ungefähr handeln oder er wird aus Laune oder infolge einer anderen Leidenschaft handeln, oder aber er muß vermöge einer vorwiegenden Neigung der Vernunft handeln, die ihn zum Besten führt« (PhS II,2, 116f). Da Gleichgültigkeit (hier ›caprice‹) und Leidenschaft (›passion‹) in Gott keinen Ort haben, bleibt nur die ›Neigung der Vernunft‹.

¹³⁶ Vgl. den Schlußmythos der Theodizee (PhS II,2, 246ff, bes. 260ff).

¹³⁷ C 376. Vgl. dazu M.-Th. LISKE, Leibniz' Freiheitslehre. Die logisch-metaphysischen Voraussetzungen von Leibniz' Freiheitstheorie, Hamburg 1993, 11. Vgl. »Quoniam aliquid potius existit quam nihil, necesse est in ipsa Essentia sive possibilitate aliquid contineri, unde existentia actualis sequatur, ac proinde realitatem sive possibilitatem quandam ad existendum propensionem inferre« (Grua 16f). »Itaque omnia Entia quatenus involvuntur in primo Ente, praeter nudam possibilitatem habent aliquam ad existendum propensionem, proportionem bonitatis suae, existuntque volente Deo, nisi sint incompatibilia perfectioribus« (GPVII, 310), »primum agnos-

Neben diesem theologischen formuliert Leibniz auch einen *ontologischen Aspekt* zur Begründung von Da- und Sosein der Welt als *Kampf ums Dasein zwischen den Essenzen*. Die harmonische Vollkommenheit maximaler kompossibler Pluralität sei seitens Gottes nicht willkürlich gesetzt, sondern von ihm faktisch alternativlos vorgefunden.¹³⁸ Die ontologische Begründung für das Daß dieser Welt ist das *Daseinsstreben der Essenzen*. Ihre »gradus realitatis seu quantitas essentiae«¹³⁹ unterscheidet die zum Dasein drängenden Möglichkeiten, und die Vollkommenste hat die größte essentielle Quantität. Diese »intrinsische« Begründung, der Existenzdrang der Essenzen, ist allerdings nur mit der nouvelle hypothèse verträglich auf dem Hintergrund des principium perfectionis und ist damit an Gottes eigene Vollkommenheit rückgebunden. Der Daseinsgrund unserer Welt ist ihre Perfektibilität, die als maximaler kompossibler Essenzen-Pluralismus bestimmt wird. Nur ist auch diese Voraussetzung nicht Resultat begrifflicher Analyse, sondern abduktiv. Daher gilt auch letztlich *existentia definiri nequit*, da das cur aliquid nicht ohne die unbegriffliche Voraussetzung von Gottes »Neigung und Gefallen« auskommt.¹⁴⁰

»Man muß anscheinend zugeben, daß Gott niemals anders als weise handeln kann, ... Und es scheint in Gott niemals der Fall des reinen Beliebens gegeben zu sein, welches nicht zugleich Wohlwollen [beneplacitum] wäre«¹⁴¹. Leibniz *plausibilisiert* seine Grundgewißheit, die er nicht *beweisen* kann, in Gestalt einer Metapher vom *Gefallen Gottes* als dem irreduzibel »unbegrifflichen« Grund des Daß seiner Schöpfung, der nicht begriffsanalytisch gefunden, sondern abduktiv erfunden ist. Die Kontingenz des cur aliquid wird nicht mit infiniten Resolution bearbeitet, sondern mit einer Grundmetapher »stattdessen«. Gottes »Gefallen« wie seine »Neigung« sind nicht »wie die skotistisch-molinistische

cere debemus eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae, vel ... praetensionem ad existendum et ... essentiam per se tendere ad existentiam« (GP VII, 303); »ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae« (GP VII, 304).

¹³⁸ Vgl. LISKE, Leibniz' Freiheitslehre, ebd., 12 (Akademie-Ausgabe II 1, 117).

¹³⁹ Grua 17.

¹⁴⁰ »Existens definiri non potest, non magis quam Ens seu pure positivum, ita scilicet ut possit notio aliqua clarior nobis exhiberi; sciendum est autem omne possibile extitutum esse si possit, sed quia non omnia possibilia existere possunt, aliis alia impediuntibus, existunt ea quae sunt perfectiora. Itaque quod perfectissimum est, id certo constat existere. Est autem aliquod Ens perfectissimum, seu Ens summe perfectum est possibile, quia nihil aliud est, quam pure positivum« (G. W. LEIBNIZ, Fragmente zur Logik, hg. v. F. SCHMIDT, Berlin 1960, 480; vgl. LISKE, Leibniz' Freiheitslehre, s. Anm. 137, 13).

¹⁴¹ PhS I, 182f.

Indifferenzfreiheit«¹⁴² gedacht, sondern formulieren einen Ausweg zwischen indifferenter Möglichkeit und Notwendigkeit. Hier kann man nun streiten, ob dieses Gefallen »mehr oder weniger als notwendig« ist; aber damit bliebe man an der Notwendigkeit orientiert. Passender schiene mir, hier von einer *nicht nezessierten Wesentlichkeit eben dieser Kontingenz* zu sprechen, die sich in *Gottes Geschmacksurteil* ausdrückt. *Gottes Gebrauch seiner Freiheit ist schön und in einer Weise wesentlich kontingent, die nicht abgründig, nicht gefährlich oder latent nihilistisch ist, sondern die die ursprüngliche Überwindung der Seinsgrundfraglichkeit gewährt*. Dieser Rekursgrund ist aber keinesfalls begriffsanalytisch zu gewinnen, sondern unvermeidlich abduktiv, ein frommer Wunsch, der seinerseits ein Ausdrucksphänomen für Leibniz' Horizont und Einstellung ist. Die Kontingenz seiner eigenen Perspektive und damit die Kontingenz seiner Vernunft ist Leibniz allerdings nur von marginalem Interesse, und seines Erachtens wohl ein vorläufiger Mangel. Daß dieser vermeintliche Mangel aber zur Kompossibilität dieser, hoffentlich bestmöglichen, Welt gehört, bleibt ihm verdeckt.

10. Zusammenfassende Bemerkungen

1. Leibniz als einen Philosophen universaler theologischer Letztbegründung zu interpretieren, würde kaum überraschen; wohl aber seine Pointe, Kontingenz ursprünglich auf Gott so zurückzuführen, daß er sie auf diese Weise stabilisierend *wahrt* und daher getrost *forcieren* kann. Die Leibnizwelt ist ein Universum, das selbstverständlich als zureichend begründet gilt. Leibniz' Selbstverständlichkeit universalen zureichenden Begründetseins lebt in der Welt einer frommen Vernunft und ist der Ausdruck einer – nur scheinbar unangefochtenen – christlichen Lebenswelt.¹⁴³

2. Die Methode seiner Kontingenzstabilisierung sind seine metaregulativen Prinzipien, von denen sich allerdings das principium rationis als Prinzip der Kontingenzbegründung und -wahrung erweist – und nicht als ein Prinzip der Kontingenzeeliminierung. Das principium perfectionis ist selber dem ausgesetzt, was es reguliert, einer Kontingenz, die nicht zu eliminieren ist, und deren Begründung den Sinn von Gründen und Vernunft verändert. Die Unterstellung der Vernunft der Kontingenz pluralisiert die Vernunft um ihrer Universalität willen. Dar-

¹⁴² LISKE, Leibniz' Freiheitslehre, s. Anm. 137, ebd.

¹⁴³ SCHEPERS, Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz, s. Anm. 45, findet hier eine »tiefe christliche Resignation in seiner These von der besten der möglichen Welten« und den »Ausdruck einer männlichen Ergebenheit in den Göttlichen Willen« (347).

in wird sie in die Kontingenz verstrickt – und es liegt in dieser Dynamik, daß die Vernunft nolens oder volens ihre eigene Kontingenz entdecken wird. Nach dem Zerfall der nouvelle hypothèse prästablierter Harmonie ergeben sich dann erneut die Probleme der Kontingenzwahrung.

3. Das universale Begründetsein eröffnet eine universale Befragbarkeit – und damit auch die sukzessive Erosion der Fraglosigkeit universalen Begründetseins. Das Begründetsein provoziert die Erforschung der Gründe, um dem reddere rationem nachzukommen. Aber eben dieses Gründesuchen und Gründegeben ist abkünftig von der vorgängigen Selbstverständlichkeit, alles sei zureichend begründet. Schon die Dynamik des Gründesuchens und Gründegebens bedeutet den allmählichen Ausgang aus dem Universum selbstverständlichen Begründetseins. Sofern Leibniz' Grundgewißheit universalen Begründetseins Ausdruck seiner Lebenswelt war, verliert sie in dem Prozeß universaler Befragung ihre Normalstimmigkeit, zumal angesichts der ›Welten, in denen wir leben‹. Denn wir leben ›in mehr als einer Welt‹ und damit in einem gebrochenen und pluralisierten Verhältnis zu ›der Lebenswelt‹. Mit Blumenberg formuliert haben wir unsere Lebenswelt (in der die selbstverständliche Indifferenz von Erwartung und Erfüllung herrschte) stets schon verlassen – ohne sie gänzlich verlassen zu können.

4. Leibniz' Universum der Fraglosigkeit des Begründetseins zerfiel angemessenerweise im Prozeß der Befragung der Kontingenzen auf ihre Intelligibilität. Und die prästablierte Kontingenz erwies sich als eine halbierte Kontingenz, um die Gefahr und Eigendynamik beraubt, die mitnichten prinzipiell intelligibel ist. Leibniz' Kontingenz ist unter jedem Aspekt teleologisch reguliert, bei noch so großem Unglück letztlich ein Glück, – und alles andere wird als bloße Chimäre diskriminiert und bleibt im Grunde jenseits seines Horizontes. Ex post gesehen ist Leibniz' Version, Kontingenz teleologisch und letztbegründend zu stabilisieren, nicht kompossibel mit den Welten, in denen wir leben; und vermutlich auch nicht mit denen, in denen wir leben möchten, unter anderem, weil sie die *grundlosen* Kontingenz wie Glück und Unglück zu leugnen oder zumindest überzurationalisieren genötigt ist. Daß es im Grunde nur wohlbegründete glückliche Kontingenz gebe, setzte zwar eine erfreuliche Kontingenzforcierung frei, marginalisierte aber erfolglos die riskante Kehrseite der Kontingenz. Andererseits besteht aus theologischer Perspektive wenig Grund, die Abneigung der Freiheit nur hamartiologisch zu qualifizieren, denn das ist nur die dunkle Seite der riskanten Kontingenz; es gibt auch andere.

5. Die Fraglosigkeit kontinuierlichen Begründetseins zerfiel nicht zuletzt an derjenigen Grundfigur von Diskretheit, die als Geschichte Jesu Christi den universalen Vernunftzusammenhang neu bestimmte.

Von dieser für uns höchst wesentlichen Kontingenz aus wird in theologischer Perspektive verständlich, was es denn gewesen sein könnte, was Blumenberg im Sinn hatte, als er meinte: »Es ist ein entscheidender Unterschied, ob wir das Gegebene als das Unausweichliche *hinzunehmen* haben oder ob wir es als den Kern von Evidenz im Spielraum der unendlichen Möglichkeiten wiederfinden und in freier Einwilligung *anerkennen* können. Das wäre, worum es letztlich ginge, die ›Verwesentlichung des Zufälligen‹¹⁴⁴.

6. Angesichts der bei Leibniz aufzuspürenden reziproken Dynamik von Vernunft und Kontingenz legt sich eine Rückfrage an die Kontingenz in der Perspektive Gottes nahe – wenn man diese Spekulation zugesteht. War für Leibniz die Kontingenz angesichts ihres Grundes und ihrer universalen Vernünftigkeit immer schon wesentlich, so generierte er damit zuviel Fraglosigkeit – selbst für Gott. Sogar Gott selbst fällt unvermeidlich Kontingenz zu. Und was er nicht vermeiden kann, wird er auch nicht vermeiden wollen. Er setzt sich daher der Kontingenz im concursus wie in seiner Menschwerdung dezidiert aus, um sie in einer bestimmten Perspektive zu verwesentlichen. Ohne das Abenteuer der Kontingenz und sein Gefallen daran hätte er sich der Schöpfung besser enthalten und zumal der Inkarnation. Wenn Leibniz bei aller Voluntarismuskritik, die Blumenberg mit ihm teilt, die Spontaneität Gottes nicht eliminiert und ihn kontingenterweise Kontingenz setzen läßt, kann er gar nicht vermeiden, daß er in sie verstrickt wird. Leibniz versuchte wenn, dann zum Glück vergeblich, Gott von einer ihm zufallenden Kontingenz frei zu halten. Und weder ist das möglich, noch erscheint es wünschenswert. Das Daß der Schöpfung und prinzipiell die Entscheidung zur Handlung, final als Entäußerung, verstrickt Gott unvermeidlicherweise in kontingente Tatsachenwahrheiten, anfänglich in seine Schöpfung und endlich auch in die Geschichte seiner eigenen Menschwerdung. Was schon an der höchst wesentlichen Kontingenz der Welt verhandelt werden könnte, zeigt sich besonders prägnant an der kontingenten Wahrheit der Geschichte Jesu: Sie unterläuft die Un-

¹⁴⁴ H. BLUMENBERG, Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1981, 94. Zitat aus W. HAFTMANN, Paul Klee. Wege bildnerischen Denkens, München 1950, 71. Dort zitiert Haftmann (ohne Stellenangabe) Klee: »Früher schilderte man Dinge, die auf der Erde zu sehen waren, die man gern sah oder gern gesehen hätte. Jetzt wird die Realität der sichtbaren Dinge offenbar gemacht und dabei dem Glauben Ausdruck verliehen, daß das Sichtbare im Verhältnis zum Weltganzen nur isoliertes Beispiel ist und daß andere Wahrheiten latent in der Überzahl sind. Die Dinge erscheinen in erweitertem und vermannigfaltetem Sinne, der rationalen Erfahrung von gestern oft scheinbar widersprechend. Eine Verwesentlichung des Zufälligen wird angestrebt« (›zufällig‹ ist zumindest bei Blumenberg hier synonym mit kontingent).

terscheidung von ewigen Vernunftwahrheiten und kontingenten Tatsachenwahrheiten.

7. Blumenbergs Version der Verwesentlichung der Kontingenz ist die Reflexion auf die Kontingenz der Vernunft, und zwar näherhin auf ihre »unzureichenden Gründe« in Gestalt der Enthymeme resp. der Topoi, die ihr nicht nur in pragmatischen Zusammenhängen als Gründe dienen. Diese *für* jemanden wesentlich gewordenen kontingenten Gestalten von Grundüberzeugungen sind die nicht immer harmonischen und nur begrenzt stabilen Rekursgründe einer stets schon rhetorisch verfaßten Vernunft, deren Hauptsatz das »principium rationis insufficientis« ist, das Prinzip einer *lebensweltlichen* Vernunft, die der letzten Gründe ermangelt und ohne sie zu leben versteht.¹⁴⁵

In der Sprache Leibniz' formuliert bringt Blumenbergs »principium rationis insufficientis« einerseits die Begründungs*unbedürftigkeit* der Kontingenz zum Ausdruck, andererseits deren Begründungs*unfähigkeit*. Es ist vernünftig, mit der Kontingenz zu rechnen, auch dergestalt, daß sie nicht vollständig errechenbar ist. Diese epistemische Perspektive, die in Leibniz' Problematik infiniter Resolution der Tatsachenwahrheiten gerade kritisch *gewahrt* wird, ist nicht nur unhintergebar, sondern sie zu hintergehen ist auch gar nicht wünschenswert. Und es kann überaus vernünftig sein, auf *Begründung* von Kontingenz zu verzichten. Denn es ist einsichtsfähig und unvermeidlich zuzugestehen, daß nicht alles begründet ist, nicht alles begründungsbedürftig und nicht alles begründungsfähig – und das ist mitnichten ein Mangel. Die Einsicht in die Unhintergebarkeit der für den Menschen wesentlichen Kontingenz provoziert die vernünftige Einsicht in die Kontingenz der Vernunft, und deren Spur findet sich bereits in Gott.

¹⁴⁵ BLUMENBERG, ebd., 124 (ohne Verweis auf Musil; vgl. dazu den Beitrag von H.J. Adriaanse, unten 317-335).

HERMANN DEUSER

Die Kontingenz des Inkommensurablen
Modalität und Kategorialität, Freiheit und Besorgnis 233

DIETRICH KORSCH

Kontingenzverstehen und Gotteserkenntnis
Konzepte einer hermeneutischen Dialektik bei Hegel und Barth 255

HELMUT HOLZHEY

Wissenschaft und Gottesidee
Cohen vor dem »Abgrund der intelligibeln Zufälligkeit« 273

HANS-CHRISTOPH ASKANI

Kontingenz und Offenbarung
Tatsächlichkeit, Name und Gott in Rosenzweigs »Stern der Erlösung« 291

HENDRIK JOHAN ADRIAANSE

Zufall, Wahrscheinlichkeit und der »andere Zustand« 317

ALOIS RUST

Vernünftigkeit und Kontingenz:
notwendige Ergänzung oder unausweichlicher Konflikt?
Überlegungen zu Leibniz, Vattimo und Goodman 337

JAN BAUKE-RUEGG

Gott und Kontingenz bei Jacques Derrida
Hasensprünge und Igeleien, oder: Das Spiel der *différance* 355

Hinweise zu den Autoren 383

Namensregister 387

Begriffsregister 395