

TO P OR NOT TO P. SCOTUS, LEIBNIZ UND DIE KONTINGENZ

LARS REUKE

¹Non dico hic contingens quodcumque non est necessarium nec sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando istud fit.²

Il y a deux sortes des verités, celles de Raisonnement et celles de Fait. Les verités de Raisonnement sont necessaries et leur opposé est impossible, et celles de Fait sont contingents et leur opposé est possible.³

Alles ist möglich, vorausgesetzt, daß es genügend unvernünftig ist.

Niels Bohr

I. Einleitung

Thema der vorliegenden Arbeit ist der Begriff der Kontingenz und der Modalität. Dazu sollen zwei Denker zu Wort kommen und analysiert werden, deren Behandlung von Modalität innovativ und einflussreich war und ist: Johannes Duns Scotus (geb. ca. 1266, gest. am 08. November 1308) und Gottfried Wilhelm Leibniz (geb. am 01. Juli 1646, gest. am 14. November 1716). Die scotische Konzeption der Modalphilosophie stellt einen Bruch und eine bedeutsame Innovation in der Geschichte der Philosophie dar: 1500 Jahre nach Aristoteles, der mit seinem Seeschlacht-Beispiel im neunten Kapitel von *De interpretatione*⁴ die Diskussion um die Modalität lange Zeit prägen sollte, war Scotus der erste Philosoph, der eine wesentliche Neuerung in die Debatte einbrachte.⁵ Während bis dahin Möglichkeiten horizontal entlang der Zeitachse angeordnet wurden, d.h., wenn Ereignisse gegenwärtig aktual sind, sie den ontologischen Status einer Möglichkeit verlieren⁶, brach Scotus diese Denkweise auf, indem er Möglichkeiten vertikal anordnete: Gegenwärtige und vergangene Ereignisse oder Eigenschaftszuschreibungen an Entitäten können zwar durchaus noch notwendig sein, sind es aber nicht mehr zwangsläufig. So ist nach diesem Muster nicht notwendig, dass gestern um 20.15 ein „Tatort“ gesendet wurde; es ist vorstellbar, dass anstelle dessen etwas anderes hätte passieren können. An dieser Stelle werden verschiedene Fragen aufgeworfen, die im Laufe der Arbeit zu klären sind. Zunächst einmal stellen sich natürlich die Fragen, die direkt die Philosophie des Johannes Duns Scotus

betreffen: Wie ist dieses Konzept synchroner Modalität zu verstehen, was genau bedeutet es zu sagen, ein Sachverhalt sei möglich und welchen ontologischen Status besitzen nicht-realisierte Sachverhalte, wie werden sie real, welches Wissen kann man über sie haben? In einem ersten Schritt der Arbeit soll also die scotische Konzeption von Modalität genau untersucht werden. Im Verlauf dieser Untersuchung werden dann auch Fragen auftauchen, die zunächst nicht eng mit Modaltheorie zusammenzuhängen scheinen: Wie denkt Gott? Wie geht der Prozess der Schöpfung vor sich? Wie weit reicht menschliches Wissen über Gott? Liest man die entsprechenden Textstellen bei Scotus, wird schnell klar, warum eine Behandlung der scotischen Modaltheorie nicht umhin kann, auch theologische Fragen in die Untersuchung mit aufzunehmen. Er diskutiert sein Modell von Modalität auf Basis einer Theorie über die Entstehung von notae, also einfachen eidetischen Gehalten im Intellekt Gottes. Im Abschnitt über Scotus wird dann auch klar werden, auf welcher ontologischen Basis die Logik steht. Im zweiten Teil der Arbeit wird dann Leibniz' Modaltheorie in den Fokus rücken. Auch hier stellen sich wieder theologische Fragen, denn auch das Denken des Hannoveraner Philosophen in Bezug auf Kontingenz geht ganz entscheidend davon aus, dass die eidetischen Gehalte (dieser Begriff erfährt bei Leibniz – wie sich zeigen wird – eine bedeutsame Modifikation durch die Einführung des Konzepts der Monaden) durch das Denken des göttlichen Intellekts entstehen. Auffällig ist vor allem, in welchem Ausmaß Leibniz Prinzipien entwickelt, nach denen die Welt geordnet ist und die auch Gottes handeln bestimmen. Wie auch bei Scotus wird also die Frage, in welchem Verhältnis Gott und die Prinzipien, nach denen er handelt, stehen, einen gewissen Raum einnehmen. Bei beiden ist also die Frage, ob die Logik möglicherweise Gott vorgängig ist, zu beantworten. Nachdem beide Modaltheorien beschrieben wurden, folgt ein kurzer Vergleich der Theorien, der zwar zeigt, dass die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Philosophen nicht unerheblich sind, sie aber dennoch auch Unterschiede – nicht nur in Details – aufweisen. Ein letzter Abschnitt reißt kurz die Frage an, in wie weit ein tatsächlicher historischer Zusammenhang zwischen Johannes Duns Scotus und Leibniz bestehen kann: baut Leibniz seine Modaltheorie wesentlich auf den Vorarbeiten des Scotus auf? Und wenn ja, was könnte Leibniz zur Übernahme einer solchen Theorie motiviert haben? Welche Rolle spielen die Modifikationen, die Leibniz vornimmt?

II. Johannes Duns Scotus

In diesem Abschnitt wird Johannes Duns Scotus' Philosophie der Modalität untersucht werden. Die Ergebnisse der Analyse der scotischen Modalphilosophie zeigen auch Konsequenzen, die über das eigentliche Gebiet der Modalphilosophie hinausgehen. So hat die unten zu erläuternde Idee der repugnantia terminorum zum einen theologische Implikationen, zum anderen werden auch Konsequenzen für die Erkenntnistheorie in Bezug auf die Possibilia deutlich.

II. 1 Der Begriff der Möglichkeit bei Johannes Duns Scotus

Der Begriff der Möglichkeit hat bei Scotus zwei wesentliche Aspekte, die in der hier zitierten Stelle zum Ausdruck kommen:

(...) homini in aeternitate inest 'non esse aliquid' et chimaerae 'non esse aliquid'; sed homini non repugnat affirmatio quae est 'esse aliquid', sed tantum inest negatio propter negationem causae non ponentis, – chimaera autem repugnant, quia nulla causa posset in ea causare 'esse aliquid'. Et quare homini non repugnat et chimaerae repugnat, est, quia hoc est hoc et illud illud, et quocumque intellectu concipiente, quia – sicut dictum est – quidquid repugnat alicui formaliter ex se, repugnat ei, et quod non repugnat formaliter ex se, non repugnat. – Nec est hic fingendum quod homini non repugnat quia est ens in potentia, et chimaerae repugnat quia non est ens in potentia, – immo magis e converso, quia homini non repugnat, ideo est possibile potentia logica, et chimaerae quia repugnat, ideo est impossibile impossibilitate opposita; et illam possibilitatem consequitur possibilitas obiectiva, et hoc supposita omnipotentia Dei quae respicit omne possibile (dummodo illud sit aliud a se), tamen illa possibilitas logica, absolute – ratione sui – posset stare licet per impossibile nulla omnipotentia eam respiceret.⁷

Zum einen ist hier die Rede von der repugnantia terminorum, zum anderen wird auch Verursachung von Existenz (quia nulla causa posset in ea causare 'esse aliquid') genannt.

II.1.a repugnantia terminorum

Scotus behauptet, eine Chimäre widerspräche sich selbst. Woran liegt das? Eine Chimäre scheint ein Wesen zu sein, das aus mehreren Teilen zusammengesetzt ist; man könnte sich vorstellen, dass sie bspw. den Kopf eines Erdmännchens, den Torso einer Kuh und den Schwanz eines Tigers hat. Auch diese einzelnen Teile lassen sich natürlich weiter analysieren, bis man an einen konzeptuellen Endpunkt gelangt. Ein Wesen ist

dann aus nicht weiter analysierbaren, einfachen Ideen⁸ oder – in scotischer Terminologie – notae aufgebaut. Ein Begriff wird also in weitere einfache, ihn aufbauende Begriffe gespalten. Im Falle (des Begriffes) der Chimäre scheint es so zu sein, dass sie aus begrifflichen Gehalten aufgebaut ist, die einen Widerspruch erzeugen. Der Begriff Mensch wiederum enthält keine solchen untereinander widersprüchlichen notae. Möglichkeit wird also hier zunächst als Konsistenz von Mengen von notae begriffen. So kann Scotus auch die *potentia logica* einführen. *Potentia logica* ist also genau dann gegeben, wenn keine *repugnantia terminorum* vorliegt. Wichtig hierbei ist auch, dass Scotus auf einen aufnehmenden Intellekt (*intellectu concipiente*) abhebt, der die Begriffe, aus denen ein Gegenstand mental aufgebaut ist, durchdenkt und durch dieses Durchdenken die Widersprüchlichkeit oder Konsistenz einer Kombination von notae erkennt. Für Scotus aber, so scheint es, folgt aus der Vorstellbarkeit von Prädikationen nicht ihre logische Möglichkeit und umgekehrt; logische Möglichkeit und Vorstellbarkeit implizieren sich nicht gegenseitig. Man kann sich leicht eine Chimäre vorstellen, trotzdem ist sie logisch nicht möglich, aufgrund ihrer Konstituenten, den notae. Ein kontradiktorisches Gegenteil (wie z. B. X ist schwarz und X ist nicht-schwarz) ist nur ein besonderer Spezialfall einer *repugnantia terminorum*. Es ist klar, dass Scotus hier, trotz seines Beispiels für eine unmögliche Kombination von notae weiter von einer *repugnantia terminorum* spricht. Das scheint den Verdacht nahe zu legen, dass der Widerspruch, der zwischen den Konstituenten der Chimäre besteht, von Scotus als logischer Widerspruch aufgefasst wird. Man könnte leicht sagen, dass das von Scotus gewählte Beispiel für logische Widersprüchlichkeit nur schlecht gewählt ist und es durch eines ersetzen, bei dem sofort einsichtig wird, dass ein Widerspruch vorliegt. Es ist aber sinnvoll, es „at face value“ zu betrachten. Wenn so verfahren wird, lässt sich das originelle an der scotischen Konzeption von *possibilitas* erst herausarbeiten. Begrifflich scheint eine Chimäre natürlich zunächst nichts Unmögliches zu sein, ein sehr geringes Maß an Phantasie reicht aus, um sich ein solches Wesen vorzustellen, was aus heutiger Perspektive⁹ hinreichend für logische Möglichkeit ist. Die Wesen sind, wie oben gezeigt, aus Basiselementen, den notae, aufgebaut. Einzelne dieser „ontologischen Atome“ können nicht unmöglich sein¹⁰. Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines vorgestellten Gegenstandes oder Sachverhaltes erwächst aus den notae, die ihn zusammensetzen. Die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit

einer Sache ist damit ein relationales Konzept. Es handelt sich hierbei um die Idee der *compossibilitas*. Warum nun aber ist eine Chimäre ein unmöglicher Gegenstand? Die Antwort auf diese Frage muss in der Kombination der *notae* liegen (die Prämisse, dass einzelne *notae* immer möglich sind, soll hier vorläufig *argumenti causa* unbegründet bleiben). Offensichtlich Widersprüchliches findet sich aber auch im zusammengesetzten Begriff der Chimäre nicht. Als Erklärungsversuch bleibt also, dass in den zusammensetzenden *notae* etwas ist, das diese Widersprüche erzeugt. Man könnte hier etwa an phänomenal nicht auffindbare Eigenschaften denken, die den *notae* inhärent sind¹¹. Durch diese Interpretation der oben zitierten Textstelle aus *Ordinatio I* ist es möglich, weiterhin auch im Kontext solcher Beispiele wie dem der Chimäre von logischer Widersprüchlichkeit¹² zu sprechen. Die theologischen und epistemologischen Konsequenzen dieser Interpretation werden gesondert betrachtet.

II.1.b Widerspruchsfreiheit und Verursachbarkeit

Widerspruchsfreiheit und das passive Vermögen, verursacht zu werden, hängen eng zusammen.¹³ Denn das, was sich nicht widerspruchsfrei denken lässt, lässt sich auch nicht verursachen; was sich aber ohne Widerspruch denken lässt, kann auch verursacht werden, zumindest von einer göttlichen Macht. An dieser Stelle müssen einige theologische Überlegungen angestellt werden, die die „Psychologie“ Gottes betreffen. Hierzu muss der Prozess beschrieben werden, in dem Gott die Possibilia erschafft und ihnen ein Sein verleiht. Scotus diskutiert in seinem Traktat *De primo principio* im Zusammenhang mit seinem Gottesbeweis den *ordo essentialis*¹⁴, den er in verschiedene Glieder unterteilt. Wichtig für die Zwecke vorliegender Arbeit ist es zu sehen, dass die Ordnung, die Scotus entwickelt, keine Ordnung einer zeitlichen Abfolge ist, sondern vielmehr eine der Kausalordnung oder „Erklärungsordnung“. Es ist klar, dass insbesondere auch für das Mittelalter eine Kausalordnung nicht unbedingt eine zeitliche Abfolge einschließt¹⁵: Wenn eine Ursache C ein Ereignis E verursacht, bedeutet dies nicht, dass C E zeitlich vorgeordnet ist. Instantane Verursachung ist möglich, vor allem in Zusammenhang mit Gott und der gleich diskutierten Schöpfung der Possibilia. Wie fasst Scotus nun genau diese Ordnung auf und wie können wir sie für die Erklärung der *notae* verwenden? Diese Ordnung von Naturmomenten geht eindeutig auf Aristoteles zurück¹⁶, der sagt, dass das Frühere das ist, was ohne das Spätere sein kann, nicht jedoch umgekehrt¹⁷. In Gott können nach Scotus nun vier

Naturmomente unterschieden werden, in denen die eidetischen Gehalte entstehen und ihnen ein Sein¹⁸ verliehen wird. Diese vier Momente sind: N1) die Selbsterkenntnis Gottes, N2) die *cognitio divina* produziert einen Gegenstand als bloß erkannten, N3) die *cognitio divina* stellt diesen Gegenstand in Relation zu anderen Gegenständen, N4) die Relation in N3 wird von Gott erkannt¹⁹. In diesem Prozess der Schöpfung entstehen durch das Selbstdenken Gottes also die einzelnen *notae*, die miteinander in Verknüpfung gebracht werden und deren Modus der Verknüpfung dann durch Gott erkannt wird. Der Modus der Verknüpfung kann wie folgt definiert werden: Entweder besteht zwischen zwei oder mehr *notae* kein Widerspruch, dann sind sie kompossibel; besteht ein Widerspruch, sind sie inkompossibel. Man kann nun gut erkennen, warum einzelne *notae* nicht unmöglich sein können: Unmöglichkeit ist, wie schon im vorhergehenden Abschnitt gezeigt, ein relationales Konzept, das mindestens zwei Relationsglieder benötigt. Wenn man von einer einzelnen *nota* spricht, steht sie nicht in Relation zu einer anderen. Die Widersprüchlichkeit, die für Scotus offenbar koextensiv mit Unmöglichkeit ist, kann sich bei Betrachtung singulärer *notae* gar nicht erst einstellen. Sie kann es deshalb nicht, da die basalen eidetischen Gehalte metaphysische Atome, also nicht weiter analysierbare metaphysische Grundbausteine sind. Das soll hier aber nicht so verstanden werden, als stünde es in Widerspruch zu den Annahmen, die gemacht wurden, um die Unmöglichkeit einer Chimäre zu begründen. Vielmehr soll die Annahme, dass „inhärente Eigenschaften“ die Widersprüchlichkeit erzeugen, so verstanden werden, dass sie essentiell zum entsprechenden eidetischen Gehalt gehören; ohne diese Eigenschaft wäre also von einer anderen *nota* die Rede. Gott produziert einerseits also die Möglichkeiten als *ens possibile*, andererseits bestehen sie formaliter *ex se*; es besteht im scotischen Ansatz zur Possibilenlehre eine Spannung zwischen einem logisch-begrifflichen Ansatz, der erklären soll (wie Scotus aber indirekt zugibt – durch *sein quia hoc est hoc et illud illud* – , dies nicht am konkreten Beispiel kann), dass das Sein dem Menschen nicht widerstreitet, der Chimäre schon, und der metaphysischen Grundlegung in Gott. Es wird also die Frage nach dem Verhältnis von Logik und Metaphysik aufgeworfen. Ist ein *ens possibile* widerspruchsfrei, weil es von Gott als solches gedacht wird, oder denkt Gott eines, weil es widerspruchsfrei ist? Es scheint so zu sein, dass bei Scotus in Gott Metaphysik und Logik in eins fallen: Im Moment der „Schöpfung“ der göttlichen Ideen

entstehen zugleich mit ihnen natürlich auch die schon genannten Verknüpfungsbedingungen, die ja wesensmäßig zu ihnen gehören. Die Ideen entstehen in Gott natürlich und mit Notwendigkeit; das Wesen Gottes ist vorgeben, es kann kein anderes geben. Durch Gottes Selbstdenken entstehen die notae als entia possibilia. Diese Grundbausteine des Raumes der Möglichkeit gibt es mit Notwendigkeit. Ein ens possibile ist also widerspruchsfrei, weil Gott es denkt, und Gott denkt es, weil es widerspruchsfrei ist. Interessant ist ein Gedankenexperiment Scotus' in Ordinatio I, in dem er auf das Problem unabhängig von Gott – dem Wesen, dass die in Frage stehenden eidetischen Gehalte erzeugt – bestehender Widerspruchsfreiheit eingeht und die Frage nach dem Zusammenhang von Metaphysik und Logik selbst stellt²⁰. Es zeigt sich, dass die Nicht-Repugnanz zwischen Termini als abstrakt gedachte Begriffsinhalte auch ohne göttlichen Intellekt, aber dennoch in jedem Falle basiert auf irgendeinen Intellekt, möglich ist. Aber, und das ist sehr wichtig, lehnt Scotus es offenbar ab, dass Intelligibilia ohne Gott überhaupt entstehen könnten. Rein formal-logisch wären ihre Begriffsinhalte unabhängig als kompossibel oder inkompossibel zu erkennen, nur, das ist entscheidend, hätte es sie ohne Gott nicht gegeben. Wenn Scotus sagt, ohne Gott seien einige Termini nicht-repugnant, so ist das eindeutig nur als ein Gedankenexperiment zum Aufweis unabhängig bestehender Konsistenz. Es geht also nur darum, das formal-logisch Richtige an den Intelligibilia zu erkennen. Die Intelligibilia stehen hier im Kontrast zu den Possibilia: Dadurch, dass die Intelligibilia im Intellekt Gottes sind, können sie erst zu Possibilia werden. Diese „Gedankenspiele“ Scotus' sollten also, wie Tobias Hoffmann richtig anmerkt, sorgfältig gelesen werden²¹; eine Interpretationsvariante, die Hoffmann vorschlägt, macht das scheinbare Absehen von Gottes Existenz bei der Erläuterung der Intelligibilia weniger uneinsichtig: Er behauptet, es gehe nicht darum zu sagen, die Intelligibilia könnten ohne den Intellekt Gottes entstehen, der ja, wie oben bemerkt, die ersten Naturmomente bestimmt, sondern vielmehr gehe es darum, von Gottes allmächtigem Willen abzusehen, durch den die Intelligibilia erst zu Possibilia werden. Durch das Gedankenexperiment verschärft Scotus noch einmal den Kontrast von non-repugnantia und Gottes „Wahl“ der Possibilia als intellektuellen Akt.²² Man kann also festhalten, dass die Grundlegung der Möglichkeit bei Scotus nicht semantisch zu verstehen ist, sondern vielmehr metaphysisch: erst Gott schafft durch sein Selbst-Denken, das die göttlichen

Ideen erzeugt, den logischen Raum, aus dem sich die Möglichkeiten rekrutieren. Die oberflächliche Widerspruchsfreiheit ist damit, anders als in Konzeptionen, bei denen das logische Moment vorherrscht, nur notwendige Bedingung für Möglichkeit. Die konsistente Vorstellbarkeit einer Sache, die mit logischer Widerspruchsfreiheit zunächst koextensiv zu sein scheint, impliziert für Scotus nicht zugleich, dass diese Sache auch möglich ist, wie das Chimären-Beispiel deutlich macht. Logische Widerspruchsfreiheit ist bei Scotus „theonom“²³ bedingt; die Possibilia finden ihre Grundlegung im göttlichen Intellekt. Was möglich ist, ergibt sich dadurch, dass Gott es denkt. Verursacht werden die Possibilia also durch die Erkenntnis Gottes, die im Gegensatz zur menschlichen rezeptiven Erkenntnisfähigkeit produktiv ist: dadurch, dass Gott sich selbst erkennt, entstehen die Possibilia und damit letztlich die Welt. Das esse aliquid, das dem Menschen zukommen kann, kann der Chimäre nicht zukommen. Unmögliches kann auch Gott nicht verursachen.

II. 2 Schlussfolgerungen

Man kann nun gut den engen Zusammenhang des kausalen Aspektes und der begriffslogischen Ebene von Scotus' Betrachtung der Möglichkeit sehen. Im Grunde sind beide Ebenen nicht zu trennen. Weil etwas möglich ist, ist es widerspruchsfrei, und weil es widerspruchsfrei ist, ist es möglich. Eine begriffliche oder ontologische Vorrangigkeit des einen gegenüber dem anderen liegt nicht vor. Geradezu en passant aber liefert Scotus damit eine Ontologie der Logik: Durch das Entstehen der *notae* entstehen zugleich auch die möglichen Verknüpfungen unter ihnen. Weil Gott so erkennt, wie er erkennt, ist die Logik wie sie ist. Es könnte auch keine andere Form der Logik geben, beispielsweise eine, in der der Satz vom Widerspruch nicht gilt: Das Denken Gottes läuft naturhaft und damit notwendig ab.

Ein Problem im Zusammenhang mit der göttlichen Erkenntnis ist noch anzusprechen: Erkennen ist eine Relation zwischen einem erkennendem Subjekt und einem erkanntem Objekt; die beiden Relationselemente (Objekt und Subjekt) sind dabei der Relation selbst (dem Erkennen) vorgängig. Wie ließe sich diese Feststellung aber mit einer *creatio ex nihilo* vereinbaren? Die Lösung für dieses Problem liegt in der Unterscheidung von einer rein begrifflichen Möglichkeit, die sich auch ohne die Existenz Gottes denken lässt, und der *potentia logica*, die erst durch Gott ein Sein bekommt. Wie oben bei der Diskussion der Naturmomente gesehen, entstehen durch

die *cognitio divina* die göttlichen Ideen, die Gott miteinander verknüpft. Diese Verknüpfungen einzelner Ideen stellen die *potentia logica* dar. Der von Scotus entwickelte Begriff des Naturmoments (*instans naturae*) und seine Anwendung auf die Beschreibung des Prozesses der Ideenproduktion in Gott kann dieses Problem lösen: Gott, als das notwendige Seiende, produziert nur durch seine Selbsterkenntnis die Ideen. Es gibt also keine ihm vorgängige oder eine von ihm getrennte Substanz, die als „Material“ für die Produktion genutzt werden müsste. Dennoch haben diese rein gedanklichen Seienden nur ein vermindertes Sein. Für Scotus lässt sich vom Sein in Gedanken (*esse in opinione*) nicht auf reale Existenz schließen, da dies eine *fallacia secundum quid et simpliciter* darstellte. Genauer: Das *esse in opinione* hat zwar auch ein Sein, es hat aber gegenüber dem real instantiierten Sein einen anderen, geringeren Status.²⁴ Es ist wichtig zu sehen, dass das *esse in opinione* nicht deswegen vermindert (*diminutum*) ist, weil es als vermindert gedacht wird, sondern allein deswegen, weil es nur ein Denkinhalt ist. Die göttlichen Ideen zeigen also erst dadurch, dass sie mit den real existierenden Seienden verglichen werden, ihren geringeren Status. Diese Lösung lässt das Vorgängigsein der beiden Relationselemente bestehen, erlaubt aber zugleich auch die *creatio ex nihilo*, die ja voraussetzt, dass es nichts Gott vorgängiges gibt. Da Gottes Erkenntnisweise im Gegensatz zur menschlichen Erkenntnis produktiv ist, – d.h. durch ihr Erkennen schafft sie die Gegenstände ihrer Erkenntnis –, kann diese Voraussetzung erfüllt werden. Die Erkenntnis Gottes ist somit absolut: außer Gottes Existenz ist ihr nichts vorausgesetzt.

Im vorangehenden Teil dieser Arbeit wurden bereits einige Eigenschaften genannt, die die göttlichen Ideen bzw. *notae* näher bestimmen. Scotus gibt in der *Ordinatio I* eine Definition des Begriffes Idee: *idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile ut secundum propriam rationem eius.*²⁵ Diese Definition der Idee stammt, wie Scotus selbst schreibt, von Augustinus²⁶. Eine göttliche Idee ist damit nach Scotus (und Augustinus) ein ewiger Wesensgrund, gemäß dem die Dinge gestaltet werden²⁷. Nachdem Scotus seine Definition der Idee gegeben hat, fährt er fort, die Konsequenzen dieser Bestimmung zu formulieren²⁸, indem er zwei Elemente seiner Definition isoliert und diese dann genauer erläutert. Das erste Element *idea est ratio aeterna in mente divina* zeigt, dass Gottes Schöpfung nicht irrational oder willkürlich vonstatten geht, sondern sich nach einem ewigen Prinzip (*ratio aeterna*) richtet.

Hierbei gilt, dass nichts im göttlichen Intellekt veränderlich ist (*Nihil autem in mente sua nisi incommutabile*) und dass allein die Prinzipien oder Wesensgründe im göttlichen Intellekt und nichts außerhalb das bestimmend sind (*non autem rationibus extra se (format)*). Das zweite Element der Definition *secundum quam aliquid est formabile ut secundum propriam rationem eius* betont den funktionalen Aspekt der göttlichen Ideen: die Einzeldinge werden anhand der ihnen entsprechenden Formen geschaffen. So schreibt der *doctor subtilis*, dass zu der Idee, die mit dem Ausdruck ‚*lapis intellectus*‘ zu identifizieren ist, auch die Eigenschaft ‚*factibilis extra (sc. mentem, L.R.)*‘ gehört. Die Ideen in Gottes Intellekt sind damit in zweifacher Hinsicht wichtig: Zum einen sind sie die Formen in der Materie, zum anderen sind sie auch das, wodurch gewusst wird, da sie die *Intelligibilia* im göttlichen Intellekt sind und dem betrachteten Gegenstand so seine Intelligibilität verleihen.

An dieser Stelle sollen nun die wesentlichen Merkmale der scotischen Possibilenlehre und der Modaltheorie zusammengefasst und erläutert werden. Einer der wichtigsten Punkte ist die Tatsache, dass Scotus‘ Modaltheorie es erlaubt, Möglichkeiten nicht nur horizontal entlang eine Zeitachse anzuordnen, sondern vertikal oder synchron zu betrachten. D. h., wenn *p*, ist nicht-*p* möglich (unter der Bedingung, dass nicht-*p* nicht selbstwidersprüchlich ist²⁹). Dies ergibt sich aus der Konzeption der Produktion der göttlichen Ideen: Im Naturmoment *N3* hat Gott alle möglichen Kombinationen von Ideen bzw. *notae* durchdacht. Diese Kombinationen zusammen mit den einzelnen Ideen stellen die Gesamtheit der möglichen Dinge dar. Die Elemente dieses Sets an Möglichkeiten können, da sie ja *per definitionem* keinen Widerspruch erzeugen, von Gott in die Welt gesetzt werden. In der materiellen Welt kann dann ein freier Wille innerhalb der Grenzen der Logik zwischen verschiedenen Handlungsgegenständen wählen.

Das Vorhandensein aller Möglichkeiten im göttlichen Intellekt und die Tatsache, dass nicht alle von ihnen realisiert werden, hat sicherlich zurecht Vermutungen geweckt, dass Johannes Duns Scotus der erste Philosoph war, der das Konzept der „möglichen Welt“ in die Modalphilosophie eingeführt hat (wenn er auch den Begriff nicht verwendet)³⁰. Eine mögliche Kombination von Ideen stellt eine mögliche Welt dar, diese Kombinationen befinden sich dabei im göttlichen Intellekt. Offensichtlich, das kann man aus Scotus‘ Beschreibung der Ideenproduktion ableiten, „rechnet“ Gott alle

möglichen notae-Kombinationen durch und wählt eine. Gottes Wahl ist dabei frei, denn sie wird durch seinen Willen getroffen.³¹

Man hat gesehen, dass Gott bei der Kombination der notae an logische Prinzipien gebunden ist. Gottes Allmacht wird durch diese Konzeption nicht eingeschränkt: Auch Gott kann nichts Unmögliches erschaffen; die Grenzen, die die Logik setzt, sind durch sein notwendiges Wesen vorausgesetzt. Zudem weist die prinzipielle Struktur der göttlichen Erkenntnis, wenn man von ihrem produktiven Charakter absieht, dieselben Axiome wie bei der Erkenntnis des Menschen auf. So bleibt ein erkenntnistheoretischer Zugang zu Gottes Denken gewährleistet. Der wesentliche Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Erkenntnis liegt – wenn man vom produktiven Charakter der göttlichen Erkenntnis absieht – , wie das Chimären-Beispiel zeigt, in der Leistungsfähigkeit. So erkennt der Verstand Gottes die Inkommensurabilität aller unmöglichen Kombinationen; der menschliche Verstand hingegen erkennt nur offensichtliche Widersprüche.

III. Leibniz

In diesem Abschnitt werden zunächst die Grundlagen der Philosophie Leibniz' in knapper Form beschrieben, also v.a. seine Monadenlehre und zuvor zwei für diese wichtige „Gesetze“, die Ununterscheidbarkeit identischer Dinge sowie die Auffassung Leibniz' von den Essenzen der Individuen; darauf folgt eine Analyse der Leibniz'schen Modaltheorie.

III.1 Grundlegende Konzepte und die Monadenlehre

Um die Modalphilosophie Gottfried Wilhelm Leibniz' zu verstehen, ist es zunächst wichtig, zwei Konzepte zu beschreiben, die die Leibniz'sche Auffassung individueller Substanzen charakterisieren: (1) Die Identität ununterscheidbarer Dinge und (2) das Prinzip vollständiger individueller Substanzen.

Konzept (1) lässt sich am besten in seiner formal-logischen Ausformulierung verstehen: $\forall F (Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x = y$. Wenn also für alle Eigenschaften F gilt, dass wenn x F hat auch y F hat und umgekehrt, dann sind x und y identisch. Natürlich gilt auch die Umkehrung dieses Prinzips: Identische Dinge haben dieselben Eigenschaften.³² Leibniz formuliert dieses Prinzip in §9 seiner Monadologie so: „Es ist sogar erforderlich, daß jede Monade von jeder anderen unterschieden sei. Denn es gibt in der Natur niemals zwei Seiende,

die vollkommen eins wie das andere wären (...).“³³ Aus dem Prinzip von der Ununterscheidbarkeit von Identischem folgt, dass, wenn eine mögliche Welt, die von mehr als einem Individuum „bewohnt“ wird, alle diese Bewohner voneinander verschieden sind; es gibt keine zwei Substanzen, die ihren Eigenschaften nach gleich, numerisch aber verschieden sind: Es ist damit auch ein Prinzip der Vielfalt.

Konzept (2) beschreibt Leibniz' Auffassung von Substanzen. Er schreibt in §8 des Discours de Métaphysique: „(...) Die Natur einer individuellen Substanz oder eines vollständigen Seienden (besteht) darin, einen derart vollständigen Begriff zu haben, daß er zureicht, alle Prädikate des Subjekts, dem dieser Begriff zugesprochen wird, zu enthalten, und daraus herleiten zu lassen.“³⁴ Diese Annahme erlaubt es, Leibniz zu sagen, dass sich aus der Essenz einer Substanz (i. e. Monade) „alle Prädikate, die sich von (ihr) in Wahrheit aussagen lassen“³⁵ herleiten lassen, wenn Gott diese Monade betrachtet. Zu diesen Prädikaten gehören die Dinge, die üblicherweise als Eigenschaften benannt werden, aber auch vergangene, gegenwärtige und zukünftige Handlungen (die von Leibniz auch als Eigenschaften begriffen werden, da die Handlungen ja auch Perzeptionen sind).

Der Begriff der Monade ist jetzt schon öfter gefallen und muss nun auch in seiner Bedeutung bei Leibniz erläutert werden. Eine Monade, so Leibniz zu Beginn der Monadologie, ist zunächst eine einfache, d.h. nicht zusammengesetzte Substanz ohne Ausdehnung. Es muss einfache Substanzen geben, da es Zusammengesetztes gibt. Leibniz bezeichnet die Monaden als „die wahrhaften Atome der Natur“.³⁶ Die Monaden sind dabei unveränderlich – eine Konsequenz ihres atomischen Charakters – und somit gibt kein Äußeres, das auf sie Einfluss nehmen könnte. Sie „haben keine Fenster, durch die etwas in sie hineintreten oder sie verlassen könnte“.³⁷ Die Monaden müssen aber dennoch Qualitäten haben, denn sonst wären sie, wie Leibniz behauptet, gar keine Seienden. Dabei sind alle Monaden von einander verschieden (s. o.). Trotzdem erfahren die Monaden natürliche Veränderungen, die aus ihrem Inneren herrühren. Diese Veränderungen sind die sogenannten Perzeptionen. Diese Perzeptionen sind nach Leibniz Vielheiten, die in einer Einfachheit (also Monade) eingehüllt sind³⁸. Die Veränderungen im Innern der Monade geschehen graduell, zudem können sie von reflexiven Akten, den Apperzeptionen begleitet werden. Die Apperzeptionen konstituieren dann das Bewusstsein. Zudem besteht in den Monaden ein Drang zur

Perzeption, den Leibniz Appetition nennt. Leibniz führt im Folgenden dann eine Unterscheidung ein, die es ihm erlaubt, nicht allen Monaden Seelenhaftigkeit zuzusprechen: Seelen werden nur diejenigen Monaden genannt, deren Perzeptionen von Gedächtnis begleitet und deutlich sind³⁹. Man sieht also, dass die Monaden zwar als Einheiten (gr. *μονάς*) aufgefasst werden, die aus keinen kleineren Teilen mehr zusammengesetzt sind, die aber dennoch logische Teile haben, also die Wahrnehmungen, die Erinnerung, etc. haben.

In der Welt gibt es nun eine Vielzahl von Monaden⁴⁰, von denen alle gewisse Perzeptionen haben. Die Deutlichkeit der Perzeptionen dient dabei zur hierarchischen Anordnung der Monaden: je deutlicher, d.h. weniger verworren, und vielfältiger die Wahrnehmungen sind, desto höher stehen die Monaden. Die höchste aller Monaden (die „Zentralmonade“) ist Gott. Die einzelnen Monaden, d.h. die, die nicht Gott sind, haben ihre Perzeptionen dabei kontingenterweise. Kontingent sind dabei die Tatsachenwahrheiten (*verités de fait*⁴¹). Bei Leibniz gibt es nun ein weiteres wichtiges Prinzip, nämlich das des zureichenden Grundes. Dieses sagt, dass alle Wahrheiten und Tatsachen, die als „wahr und existierend“⁴² angenommen wird, einen Grund haben, der ihre Existenz zureichend verursacht und erklären kann.⁴³ In §36f. der Monadologie geht Leibniz nun besonders auf die Verursachung der kontingenten Dinge ein. All diese Kontingenten sind Entfaltungen einer Unendlichkeit vergangener kontingenter Ereignisse. Es gibt also eine unendliche Reihe von Ereignissen, die vor dem gerade gegenwärtigen Ereignis liegen, und eine unendliche Reihe an Ereignissen, die dem gegenwärtigen Ereignis nachfolgen. Dennoch, so betont Leibniz, hat auch diese unendliche Reihe eine Ursache⁴⁴. Diese Ursache muss aber außerhalb dieser Reihe stehen. Um außerhalb der Reihe kontingenter Dinge zu stehen, muss eine notwendig existierende Ursache vorliegen. Diese Substanz, die die Ursache darstellt, wird von Leibniz mit Gott identifiziert.

Unter den verschiedenen Monaden besteht eine Art Abhängigkeitsverhältnis: Das Handeln der einen Monade bedeutet das Leiden einer anderen. Die Monaden wirken aber nicht unmittelbar aufeinander ein;

Leibniz schreibt, dass die Monaden „keine Fenster“⁴⁵ haben. Daher muss ein vermittelndes Zwischenglied geben. Dieses Zwischenglied – Gott – erkennt beide Monaden und verursacht in ihnen die jeweils entsprechende Perzeption des Handelns

und des Erleidens⁴⁶. Und somit nimmt auch jede Monade eine unterschiedliche Perspektive auf das Universum ein.⁴⁷ Da die Perspektive, die eine Monade einnimmt, von Gott – der Zentralmonade – gesteuert wird, ist die „Bevölkerung“ des Universums untereinander harmonisiert (die Leibniz'sche „Universalharmonie“).⁴⁸

III.2 Der Begriff der Möglichkeit bei Leibniz

Ähnlich wie bei Scotus ist es auch für die Klärung des Leibniz'schen Möglichkeitsbegriffes hilfreich, den Fokus der Untersuchung auf die „Produktion der Ideen“ im göttlichen Intellekt zu lenken. Die Gründe hierfür sind philosophischer, nicht pragmatischer Natur⁴⁹; auch bei Leibniz haben die Monaden, die die kleinsten Bausteine der Natur darstellen, ihren Ursprung in göttlichen Intellekt. Anhand der Untersuchung des Produktionsvorgangs der Monaden soll klargemacht werden, welche Bedingungen bei der Produktion wirksam werden, und was diese Bedingungen für den Möglichkeitsbegriff bedeuten. Der Blick kann aber nicht allein auf die Atome der Natur gerichtet sein: Interessanter und philosophisch fruchtbarer ist es, gerade auch bei Leibniz, die Möglichkeiten der Kombination von Monaden in die Untersuchung mit aufzunehmen; de facto muss man also, um die Analyse zu vervollständigen, den Vorgang der Schöpfung der Welt betrachten. Hierfür wird vor allem der im Abschnitt über die Modaltheorie Johannes Duns Scotus' schon genannte Begriff der *compossibilitas* wichtig sein. Die Fragen, die sich natürlicherweise an eine solche Diskussion anschließen, sind: Warum ist diese Welt aktual und nicht vielmehr eine andere? Was „passiert“ mit den übrigen, bloß möglichen Welten? Wie schon in Abschnitt 2 der Arbeit soll hier also „Modalontologie betrieben werden. Leibniz schreibt in §47 der Monadologie, dass die Monaden, die nicht Gott sind, Hervorbringungen Gottes sind, der als einfache und ursprüngliche Substanz (mithin notwendige Substanz) bestimmt wird. Einen Paragraph später beschreibt er diesen Prozess der Hervorbringung genauer: In Gott gibt es die Triade Macht, Erkenntnis und Wille. Die Erkenntnis Gottes enthält die einzelnen Ideen⁵⁰. Was aber ist es, das Gott erkennt? Die Bestimmung Gottes als ursprüngliche, einfache Substanz macht klar, dass diese Erkenntnis ein reflexiver Akt ist. Das heißt, indem Gott sich selbst denkt, entstehen die Ideen. Die Ideen sind aber keine Monaden; in ihnen sind alle möglichen Welten enthalten⁵¹. Die göttlichen Ideen haben damit eher den Charakter von Repräsentationen möglicher Universen bzw. Welten im göttlichen Intellekt. Leibniz

schreibt zwar nicht explizit, dass Gott sich selbst denkt und daraus die Ideen resultieren, aber es gibt gute Gründe anzunehmen, dass dies implizit mitgedacht wird. Denn Gott wird von Leibniz ganz traditionell als erste, notwendige Substanz beschrieben, die nichts voraussetzt und nichts neben sich hat. Was sonst außer sich selbst sollte Gott, die Zentralmonade, also denken, wenn nicht sich selbst. Dieses Selbstdenken ist die Ursache für die Entstehung der möglichen Welten und der sie bewohnenden Individuen, die Monaden. Wichtig für die Untersuchung ist es an dieser Stelle zu untersuchen, nach welchen Denkgesetzen das Selbstdenken Gottes abläuft.

Die ewigen Wahrheiten, schreibt Leibniz in §46 der Monadologie, hängen von Gott ab, nicht aber von seiner Willkür⁵². Es scheint der Fall zu sein, dass diese ewigen Wahrheiten (logische und mathematische Axiome etwa) von Gottes notwendigem Wesen abhängen. Genauer gesagt „hängen sie einzig von Gottes Verstand ab und sind dessen innerer Gegenstand“⁵³. Gott wurde von Leibniz als die erste und notwendige Substanz beschrieben, d.h. auch sein Verstand ist notwendig. Denkt Gott nun, werden die notwendigen (also ewigen) Wahrheiten instantiiert. Dass Leibniz mit dem Ausdruck „ewige Wahrheiten“ Wahrheiten meint, die zwar ewig, aber dennoch kontingent sind, kann ausgeschlossen werden: er kontrastiert die ewigen Wahrheiten mit den kontingenten Wahrheiten. Die notwendigen, ewigen Wahrheiten sind in Gottes Wesen grundgelegt und können nicht anders sein als sie sind.

Man hat bereits gesehen, dass die Monaden Hervorbringungen Gottes – Leibniz nennt sie „Hervorbringungen (...) aus den kontinuierlichen Zuckungen der Göttlichkeit“⁵⁴ – sind, von denen es eine unendliche Anzahl gibt und die sich wesentlich durch ihre Perzeption unterscheiden. Ein Universum bzw. eine mögliche Welt besteht aus einer Kombination von Monaden, sowie deren Perzeptionen. Leibniz beschreibt sehr genau, aus welchen Gründen eine mögliche Welt zur realen wird, warum die übrigen möglichen Welten aber im Status des Möglichen verbleiben. Gott wählt hierbei nach dem Prinzip der besten Wahl, welches an dieser Stelle zu erläutern ist. In §58 macht Leibniz deutlich, dass es ein Prinzip der Fülle ist: „Und das ist das Mittel, soviel Vielfalt wie möglich zu erhalten, wenngleich mit größtmöglicher Ordnung, d. h. es ist das Mittel, soviel Vollkommenheit, wie sein kann, zu erhalten.“⁵⁵ Gott wählt das Set der Monaden, die zur aktuellen Welt werden, also so, dass bei großer Vielfalt in den Einzeldingen trotzdem große Einfachheit herrscht. Dieses Prinzip bedeutet klarerweise

nicht, dass der Begriff des „Besten“ hier meint, es gebe nur minimales Leid und größtmögliches Glück in der Welt, vielmehr heißt es, dass es eine größtmögliche Anzahl an Perzeptionen in den Monaden bei geringen „Kosten“ (d. h. große Ordnung) gibt. Das Prinzip der besten Wahl betrifft natürlich nur kontingente Gegenstände, notwendige Wahrheiten wählt Gott nicht. Gott, der als das Wesen höchster Perfektion bestimmt wird – nicht allein in metaphysischer sondern auch moralischer Hinsicht⁵⁶ – erkennt dann das Set, das realisiert wird.

Was aber unterscheidet bei Leibniz nun das Notwendige vom Kontingenten? Das in Bezug auf das Prinzip der besten Wahl Gesagte scheint zunächst einmal nahezulegen, dass das, was zwar aktual, aber kontingent ist, notwendig ist. Denn, nach dem Prinzip der besten Wahl handelnd, scheint Gott nichts anderes aktualisieren zu können, als er es tut. Eine solche Behauptung wäre aber verfehlt: Notwendig sind nach Leibniz ohnehin nur die „verités de raisonnement“⁵⁷; bloß möglich hingegen sind die Tatsachenwahrheiten. Wichtig ist hier das Konzept von logischer Widerspruchsfreiheit. Eine Welt W ist möglich genau dann, wenn es in ihr keine logisch widersprüchlichen Prädikationen in den sie aufbauenden Substanzen gibt. Dieses Konzept steht zunächst in keinem Zusammenhang mit dem Prinzip der besten Wahl. Möglich sind auch solche Welten, die nicht diesem Prinzip entsprechen. So hätte Cäsar den Rubikon auch nicht überschreiten und mit seinem Heer in Gallien bleiben können oder es hätte Chimären geben können. Einziges Kriterium für Möglichkeit ist die logische Widerspruchsfreiheit eines Systems von Monaden. Kontingent sind solche Wahrheiten, deren Gegenteil möglich ist⁵⁸, also solche, die in bloß möglichen Welten gelten. Es muss noch geklärt werden, welchen ontologischen Status die im ausschließlich Möglichen verbleibenden Welten haben. Bereits beschrieben wurde, dass sich die möglichen Welten in den Ideen Gottes befinden. Mögliche Welten sind Sets von Monaden. Es muss damit herausgearbeitet werden, was die aktuelle Welt von den möglichen Welten unterscheidet. Die möglichen Welten können am besten als mentale Repräsentationen im Intellekt Gottes aufgefasst werden. Dass die dort vorgestellten Monaden tatsächlich Monaden sind, macht eines ihrer Charakteristika zumindest unwahrscheinlich: Für Leibniz sind die Monaden Entelechien⁵⁹, also Substanzen, die ihr Ziel bereits in sich tragen. Etwas in der Vorstellung oder in den Ideen – die möglichen Welten im Intellekt Gottes – ist aber weder eine eigenständige Substanz, noch etwas,

das in sich das Potential zur Vollendung trüge. Eine plausible Interpretation des ontologischen Status' könnte bloß mögliche Welten als eine Art von Fiktionen oder besser Vorstellungen im göttlichen Intellekt beschreiben. Ontologisch sind die Möglichkeiten also im göttlichen Intellekt fundiert. Wird eine mögliche Welt zu einer aktualen Welt, werden die bloß vorgestellten Monaden zu ontologisch separaten Substanzen. Gott ist hierbei an die Axiome der Logik gebunden; es ist nicht möglich, widersprüchliche Monadensysteme zu realisieren. Logische Widersprüche unter den Monaden entstehen durch die Zuordnung von Prädikaten zu den Substanzen. Weiter oben wurde beschrieben, dass sich aus den Substanzen alle Prädikationen dieser herleiten lassen. In Verbindung mit dem Prinzip der Universalharmonie kann man nun sehen, welche Monadensysteme möglich sind: Jede Monade ist nach diesem Prinzip ein Spiegel des gesamten Universums, einige Ereignisse werden sehr deutlich „gespiegelt“, andere sind kaum noch wahrnehmbar. Alle diese Perzeptionen in allen Monaden müssen aufeinander abgestimmt werden, um nicht ein widersprüchliches Universum zu erzeugen. Diese Perzeptionen sind nach dem Prinzip der vollständigen individuellen Substanzen schon in den Monaden enthalten. Betrachtet Gott eine Monade, erkennt er alle Prädikationen dieser Substanz. Gott kann in der Konsequenz dann als großer „Zentralrechner“ beschrieben werden, der die möglichen Kombinationen durchrechnet und aus den so entstandenen möglichen Welten nach dem Prinzip der besten Wahl die aktuelle auswählt. Warum gerade die Welt, in der wir leben, die beste aller möglichen Welten sein soll, ist schwer einzusehen; Leibniz gibt diese Schwierigkeiten im Zusammenhang mit dem Prinzip vom zureichenden Grund (wovon das Prinzip der besten Wahl als Spezialfall rekonstruiert werden kann) auch selbst zu⁶⁰.

Kontingenz entsteht also dadurch, dass es mehrere mögliche Welten gibt. Kontingenterweise wahr ist eine Aussage p genau dann, wenn nicht-p möglich ist, also wahr in mindestens einer möglichen Welt. Diese Rede von Kontingenz und Möglichkeit scheint aber eine leere zu sein: Die aktuelle Welt läuft in Leibniz' Theorie immer noch wie ein Uhrwerk, gelenkt von Gottes Güte und der Universalharmonie, ab. Die Dinge passieren mit Sicherheit, nicht mit Notwendigkeit im modaltheoretischen Sinne. Das Korsett, das Leibniz' Konzeption schnürt, ist ein sehr enges. Andererseits ermöglicht diese Art Kontingenz zu denken, es auch, von synchronen Möglichkeiten zu sprechen: meine Perzeption, dienstags gegen vier Uhr am Schreibtisch zu sitzen ist nicht

notwendig; es gibt Welten, in denen „meine Monade“ die Perzeption hat, zur selben Zeit am Rhein zu sitzen und ins Wasser zu schauen. Mit Leibniz kann dies aber kaum als freie Entscheidung oder Wahl zwischen nomologisch möglichen Alternativen beschrieben werden.

IV. Vergleich

An dieser Stelle sollen kurz Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Theorien, so wie sie hier rekonstruiert wurden, dargestellt werden. Dieser Vergleich dient dazu, im Schlusskapitel eine Entwicklungslinie von Scotus zu Leibniz ziehen zu können. Eine wichtige Konsequenz beider Theorien von Modalität ist die synchrone Konzeption von Möglichkeit. Sowohl Scotus als Leibniz legen ihre Theorien bewusst so an, dass sie dies ermöglichen. Die Gründe hierfür sind klar: Die Synchronizität von Möglichkeiten dient der Sicherung von Kontingenz und soll ein allzu nezesetaristisches Weltbild abwehren. Kontingenz muss gewahrt bleiben, um Willensfreiheit, ein wichtiges Element der moralischen Bewertung von Handlungen, zu erhalten. Wenn eine Person eine moralisch relevante Handlung aus Notwendigkeit vollführt – beispielsweise Geld für eine gute Sache spendet – so ist dies weder zu loben noch zu tadeln, da die Handlung nicht aus freien Stücken des Akteurs vollführt wurde. Dadurch, dass unter Notwendigkeit die Handlung nicht anders hätte geschehen können, entfällt Verantwortlichkeit⁶¹ und damit moralische Bewertbarkeit.

Bei Leibniz lässt diese Art der Kontingenzsicherung allerdings Fragen offen: Wie schon geschildert haben die Monaden sogenannte vollständige individuelle Konzepte; in diesen sind alle Perzeptionen enthalten, die die Monade hat. Die Folge der Perzeptionen ist zwar eine spontane und vom handelndem Subjekt verursacht, aber dennoch laufen sie mit Sicherheit ab. Dass es andere möglich Welten gibt, in denen das Gegenteil der aktuellen Handlung geschieht, soll die für die Freiheit notwendige Kontingenz sichern. Das Bild, das Leibniz so zeichnet, befriedigt aber (in meinen Augen zumindest) nicht hinreichend die Bedingungen für moralische Bewertbarkeit von Handlungen. Der Begriff von Freiheit, den Leibniz vorträgt, bleibt technisch. Er vermeidet Notwendigkeit dadurch, indem er mögliche Welten einführt.

Anders bei Scotus: Der Wille kann hier frei zwischen zwei Alternativen p und nicht-p wählen. Die synchrone Kontingenz zusammen mit der Abwesenheit eines Konzeptes

wie das von den vollständigen individuellen Substanzen gewährleistet Wahlfreiheit für menschliche Subjekte (mit der Einschränkung, dass Habitus ausgebildet werden).

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist die *compossibilitas*-Lehre. Bei Scotus ist sie in seiner Beschreibung des Prozesses der Ideenproduktion bereits angelegt, Leibniz entwickelt dieses Konzept mit seiner Universalharmonie weiter. Im Prozess der Ideenproduktion, wie Scotus ihn beschreibt, erkennt Gott die (Un-)Möglichkeit der Kombination der verschiedenen *notae* durch ihre Widersprüchlichkeit oder Konsistenz. Etwas weiter getrieben gilt dies auch über ganze Welten: Nicht nur die einzelnen Individuen in einer Welt müssen in sich widerspruchsfrei sein, sondern auch die die Welt bevölkernden Individuen untereinander. Leibniz entwickelt dies nun insofern weiter⁶², indem er die Universalharmonie einführt: Jede Monade (die sich von den *notae* ja insofern unterscheidet, dass sie bereits ein vollständiges Individuum mit Perzeptionen darstellt) spiegelt das gesamte Universum mehr oder weniger deutlich; all diese Perzeptionen müssen so aufeinander abgestimmt sein, dass erstens keine Widersprüche entstehen und zweitens alles nach dem Prinzip der besten Wahl abläuft. Auch hier ist offenbar die *compossibilitas* die entscheidende Bedingung, allerdings wird diese Idee noch deutlich weiter entwickelt.

Ein letzter Punkt betrifft den epistemologischen Zugang des Menschen zu Gott. Bei beiden Denkern folgt Gottes Intellekt denselben basalen Regeln wie der des Menschen. Der Satz vom Widerspruch ist das Axiom, das den Menschen den Zugang zu Gott durch Philosophie oder eben natürliche Theologie ermöglicht. Es besteht aber sowohl bei Scotus wie auch bei Leibniz ein letzter unhintergebarer Rest: Das Chimärenbeispiel von Scotus wie auch das Leibniz'sche Prinzip der besten Wahl zeigt diesen Rest sehr deutlich auf. Der Mensch kann durch seine Vernunft offenbar nicht alle Aspekte der göttlichen Natur erkennen; warum es keine Chimären geben kann, bleibt unerklärlich – das einzige, was gesagt werden kann, ist, dass wohl ein Widerspruch im Begriff von Chimäre steckt. Die Gründe für die (a priori) Nicht-Erkennbarkeit der Unmöglichkeit einer Chimäre scheinen aber nicht prinzipieller Natur zu sein; wir haben gesehen, dass wohl einfach die Leistung des menschlichen Intellektes nicht ausreichend ist. Allerdings kann die Offenbarung (als die von Gott erschaffene Natur wie auch die Schrift) einen als a posteriori zu fassenden Weg hin zu Erkenntnissen dieser Art und damit hin zu Gott darstellen.

V. Fazit und Ausblick

Im Jahre 1639 veröffentlichte der Franziskanermönch Luke Wadding die erste Druckausgabe der Schriften des Johannes Duns Scotus. Die Herausgabe dieser Werke hatte zur Folge, dass bis ins 18. Jahrhundert hinein eine lebhaft scotistische Denkschule bestand. Diese hatte allerdings zu verschiedenen Punkten der scotischen Lehre, auch zu denen, die die Possibilenlehre betreffen, konträre Positionen entwickelt, die auch durchaus der eigentlichen Lehre des doctor subtilis widersprechen können⁶³. Einen guten Beleg dafür liefert Leibniz in seiner Theodizee selbst. Er schreibt: Der verstorbene Jakob Thomasius (...) hat treffend bemerkt, es sei nicht gut, über Gott ganz hinauszugehen: und man dürfe nicht mit einigen Skotisten sagen, die ewigen Wahrheiten beständen auch dann noch, wenn es gar keinen Verstand, nicht einmal den göttlichen Verstand mehr gäbe. Denn nach meiner Ansicht verschafft der göttliche Verstand den ewigen Wahrheiten Wirklichkeit: wenn auch sein Wille keinen Anteil daran hat. Jede Realität muss sich auf irgend etwas Existierendes gründen. Allerdings kann auch ein Atheist Geometer sein, aber wenn es keinen Gott gäbe, so gäbe es keinen Gegenstand der Geometrie.⁶⁴

Dieses Zitat zeigt zwei Dinge: Erstens war Leibniz mit dem Scotismus seiner Zeit gut vertraut; er referiert eine Position unter vielen des zeitgenössischen Scotismus und macht dies auch deutlich. Offenbar war er sich der Diversität dieser Schule bewusst. Zweitens aber entspricht seine eigene Meinung zu diesem Punkt der des Scotus, ohne jedoch Scotus' Namen zu nennen. Daher kannte Leibniz, der oft namentlich zitiert, den entsprechenden Text des Scotus wahrscheinlich nicht. Die Ablehnung einer Extremposition führt ihn also zur „richtigen“ Deutung des ihm unbekannt scotischen Textes.

Leibniz steht gewissen Positionen innerhalb des äußerst diversen Scotismus offenbar ablehnend gegenüber. Die Position, die er hier kritisiert, ist eine, die in Bezug auf die Axiome der Logik einen extrem realistischen Standpunkt einnimmt. Interessanterweise gibt Leibniz im ersten Teil des Zitats eine Rekonstruktion der scotischen Lehre wider, die sich so nicht aus den in dieser Arbeit zitierten Texten des Scotus entwickeln lässt. Scotus' Gedankenexperiment, auf das hier wohl zumindest indirekt Bezug genommen wird, wird von den Vertretern der realistischen Position

falsch aufgefasst. Im zweiten Teil nennt Leibniz seine eigene Meinung, die voll derjenigen des Scotus entspricht, der ja, wie beschrieben, Metaphysik und Logik zusammenfallen lässt; zudem spielt für Leibniz – wie für Scotus – der Wille Gottes in diesem Kontext ausdrücklich keine Rolle.

Offenbar hatte der scotische bzw. scotistische Ansatz zur Theorie der Modalität – vermittelt über die spanischen Jesuiten, v.a. Suarez⁶⁵ – einige Attraktivität für Leibniz. Das durch Scotus entwickelte Modell synchroner Kontingenz ermöglicht es, ein Weltbild zu konstruieren, das zwar kein nezesetaristisches ist, aber dennoch ein deterministisches; die in der Welt ablaufenden Ereignisse geschehen innerhalb der aktualen Welt mit Notwendigkeit. Das ist eine Folge von Leibniz' Konzept von Monaden, in denen schon alle Perzeptionen enthalten sind. Der scotische notae-Begriff hat keine solchen Konsequenzen und lässt einem frei entscheidenden Willen seinen Platz.

Ausblickend und abschließend kann man festhalten, dass Leibniz zwar wesentliche Punkte der scotischen Modaltheorie übernimmt, diese aber mit anderen Theorieelementen⁶⁶ vermischt, die dann eine deutliche Änderung des Freiheitsbegriffes und der Rolle der Kontingenz zur Folge haben. Es scheint auch klar, dass Leibniz von der zu seiner Zeit noch virulenten scotistischen Schule in der Konzeption seiner Kontingenzlehre beeinflusst war. Inwieweit Scotus' Texte selbst dort eine Rolle gespielt haben oder vielmehr die Interpretation durch seine Nachfolger, konnte hier nicht untersucht werden.

Ein Punkt, an dem man weiter gehen könnte, wäre zu untersuchen, wie solche Prozesse von Übernahme und Transformation von Theorien vor sich gehen, und was genau die Gründe sind, eine Theorie aufzugeben und neue zu entwickeln. Ein Grund für Leibniz, diesen vielleicht „deterministisch“ zu nennenden Turn bei gleichzeitiger Rettung einiger theologischer Grundprinzipien zu vollziehen, könnte die Axiomatisierung der Naturwissenschaft durch Newton sein, dessen mathematisches Grundgerüst – die Differential- und Integralrechnung – ja auch Leibniz mitentwickelt hatte. Die Frage, die sich hier also stellt und offen gelassen werden muss, ist diese: Inwieweit hat eine veränderte Naturbetrachtung Einfluss auf die Philosophie und warum scheinen Korrekturen oder völlige Neuentwicklungen nötig zu werden? Welche Rolle spielen dabei alte Texte, die aus der Versenkung wieder auftauchen? Eine solche Untersuchung müsste den eben gestellten Fragen entsprechend auf zwei Ebenen

vorgehen: Zum einen muss das Wechselverhältnis von Philosophie und einer sich von ihr trennenden Naturwissenschaft untersucht werden. Zum anderen muss auch ganz klassisch philosophiehistorisch nach textuellen Zusammenhängen und innerphilosophischen Bedingungen für die Entwicklung neuer Theorien mit Hilfe alter Texte gesucht werden. Wahrscheinlich aber sind beide Fragen aber kaum zu trennen: Die Philosophie hat gegenüber einer Naturwissenschaft, die sich immer mehr als die Wissenschaft von allem versteht, auch ihre Theorien zu rechtfertigen, entweder dadurch, dass sie affirmativ naturwissenschaftliche Konzepte in philosophische Theorien übersetzt (wie manchmal in der Philosophie des Geistes) oder eben dadurch, dass sie Räume schafft (sei es gewollt oder ungewollt), die sie (die Philosophie) begründet vor einem naturwissenschaftlichen Zugriff schützt. Das zu entscheiden ist eine philosophische Frage, die sie mit Hilfe anderer Philosophie beantworten kann. Leibniz könnte hier ein interessantes Exempel darstellen, diesen Komplex von textueller Transmission und Beeinflussung durch außerhalb der Philosophie stehende Wissenschaften und seine Mechanismen zu untersuchen. Der Horizont, vor dem eine solche Untersuchung stünde, lässt sich als der Versuch charakterisieren, das Selbstverständnis von Philosophie und seinen Wandel näher zu bestimmen.

NOTEN

1. Ich danke Christoph Groß-Bölting und Katja Weidner für zahl- und hilfreiche Kommentare zum Text, sowie insbesondere Andreas Speer für die anregenden Diskussionen. Auch sei Bernd Roling ebenfalls anregende Diskussionen gedankt.
2. Johannes Duns Scotus, *Abhandlung über das Erste Prinzip*, ed. W. Kluxen, Darmstadt 1974, p. 70.
3. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *La monadologie*, in: *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, ed. U. J. Schneider, Hamburg 2002, p. 124. (Hervorhebungen im Original.)
4. Aristoteles, *De Interpretatione* 9, 18a28-19b4.
5. Zur Wirkmächtigkeit verschiedener Konzeptionen der diachronen Interpretation der Modalität vgl. S. Knuuttila, *Medieval Theories of Modality*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. N. Zalta, URL= <http://plato.stanford.edu/entries/modality-medieval/>, abgerufen am 19. 09. 2012.
6. Aristoteles, *De Interpretatione* 18a28-35: „Bei dem, was (gegenwärtig) der Fall ist, und dem, was bereits geschehen ist, muß also, wenn es Gegenstand einer bejahenden oder

(der ihr kontradiktorisch entgegengesetzten) verneinenden Aussage ist, diese notwendigerweise wahr oder falsch sein. (...) Bei Einzellnem, das noch bevorsteht, aber verhält es sich (mit den Aussagen) nicht so“ (Übersetzung von Hermann Weidemann, in: Aristoteles, *Peri hermeneias*, Berlin 1994, pp. 11f. (Hinzufügungen durch den Übersetzer)).

7. Johannes Duns Scotus, *Ord. I*, d. 36, q. un., n. 60-1, edd. C. Balić et al., Vatikanstadt 1963.
8. Im Verlauf der Arbeit werde ich die Begriffe (*göttliche*) *Ideen, notae* und *eidetische Gehalte* synonym verwenden.
9. Vgl. u. a. David Chalmers, *Does Conceivability entail Possibility?* in: *Conceivability and Possibility*, edd. T. Gendler, J. Hawthorne, 2002, pp. 145-200, der sich, sich dem philosophischen Mainstream anschließend, dafür ausspricht, Vorstellbarkeit als hinreichendes Kriterium für Möglichkeit gelten zu lassen.
10. Auf die Frage, warum dies so ist, wird im nächsten Abschnitt eingegangen.
11. Ob einzelne *notae* für den menschlichen Intellekt überhaupt erkennbar sind, muss hier offen bleiben.
12. Scotus so zu interpretieren, als spräche er von nomologischer Möglichkeit wird durch seine Wortwahl ausgeschlossen.
13. Scotus, *loc. cit.*: (...) *chimaera autem repugnant, quia nulla causa posset in ea causare 'esse aliquid'*.
14. Johannes Duns Scotus, Abhandlung über das Erste Prinzip, ed. W. Kluxen, Darmstadt 1974, p.4.
15. So wie das Licht der Wahrnehmung nach unendlich schnell ist.
16. Vgl. auch Tobias Hoffmann, *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus*, mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius, Münster 2002 (Beiträge zur Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 60), p. 101.
17. Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, 1019a1-4.
18. Noch kein real-Sein!
19. Duns Scotus, *Ord. I*, d. 35, q. un., n. 32, edd. Balić et al., Vatikanstadt 1963: *Hoc est poni sic: Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem ‚lapidis ut intellecti‘ ad ipsam; in tertio instanti, forte, intellectus divines potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare , et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti potest quaisi reflecti super istam relationem causatam*

in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis erit cognita. Sic ergo non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem – tamquam prior lapide – ut obiectum immo ipsa ‘ut causata’ est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa ‘ut cognita’, quia in quarto instanti.

20. Duns Scotus, *Ord. I*, d. 7, q. 1, n. 27, edd. Balić et al., Vatikanstadt 1964: (...) *sicut si ante mundi creationem mundus non solum non fuisset, sed, per impossibile, Deus non fuisset sed incepisset a se, et tunc fuisset potens creare mundum, – si fuisset intellectus ante mundum, componens hanc ‘mundus erit’, haec fuisset possibles quia termini non repugnarent (...).* Zur Lesart von *impossibile*: einige Handschriften haben auch *impossibile*; der sachliche Unterschied ist aber nicht gravierend.
21. T. Hoffmann, *op. cit.*, p. 205, insb. pp. 209 – 212.
22. *Ibid.*
23. “Theonom” ist hier nicht so zu verstehen, als ob Gott die logischen Gesetze durch einen willentlichen Akt setzen würde. Vielmehr sind sie ihm wesensmäßig.
24. Duns Scotus, *Ord. I*, d. 36, q. un., n. 34, edd. Balić et al., Vatikanstadt 1963: „(...) esse enim hominis simpliciter – et non diminutum – est obiectum opinionis, sed istud ‚esse simpliciter‘ ut in opinione, est esse ‚secundum quid‘; et ideo non sequitur ‚Homerus est in opinione, ergo Homerus est‘ (...) – sed est fallacia secundum quid et simpliciter. Vgl. dazu auch Aristoteles, *De Interpretatione*, 21a24-32, worauf Scotus offensichtlich Bezug nimmt.
25. Duns Scotus, *Ord. I*, d. 35, q. un., n. 38, edd. Balić et al., Vatikanstadt 1963.
26. Vgl. Augustinus, *De diversis quaestionibus* 46, 2: *Sunt namque ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intelligentia continentur.* (ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1975 (Corpus Christianorum, Series Latina XLIV A))
27. Vgl. T. Hoffmann, *op. cit.*, S. 103.
28. Lateinische Zitate hierzu in: Duns Scotus, *Ord. I*, d. 35, q. un., nn. 39-40, edd. Balić et al., Vatikanstadt 1963.
29. Wenn nicht-*p* widersprüchlich ist, ist *p* eine notwendige Wahrheit.
30. Vgl. Normore, Calvin G., *Duns Scotus’s Modal Theory*: The Cambridge Companion to Duns Scotus, ed. Th. Williams, Cambridge 2003, pp. 154f.
31. Der Wille ist bei Scotus als völlig frei bestimmt. Wenn er sich für *p* entscheidet, kann er sich im selben Moment auch für nicht-*p* entscheiden. Somit ist der Wille auch der eigentlich rationale Seelenteil, da er wählen kann, während der Intellekt in seinem

- Erkennen naturhaft bestimmt ist. Siehe hierzu: Scotus, Ord.IV,d.43,q.2,n.26,edd. Hechich et al., Vatikanstadt 2011.
32. NB: Die Umkehrung von Konzept (1) lässt sich nicht logisch aus (1) herleiten.
 33. Leibniz, *op. cit.*, p. 133.
 34. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, in: *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, ed. U. J. Schneider, Hamburg 2002, p. 21.
 35. *ibid*
 36. Leibniz, *Monadologie*, in: *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, ed. U. J. Schneider, Hamburg 2002, p. 111.
 37. Leibniz, *op. cit.*, p. 113.
 38. Leibniz, *op. cit.*, p. 115.
 39. Leibniz, *op. cit.*, p. 119.
 40. Wobei es keine zwei Monaden gibt, die zwar qualitativ gleich sind, numerisch aber verschieden; das folgt aus Konzept (1) $\forall F (Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x = y$. Weiterhin folgt, dass Monaden nicht körperlich sind, denn wären sie es, könnte es Monaden geben, die ihren internen Eigenschaften (die für Leibniz die einzigen Eigenschaften einer Substanz sind) nach identisch, ihren relationalen Eigenschaften nach – also bspw. ihre raumzeitliche Lage zueinander – aber verschieden sind.
 41. Leibniz, *op. cit.*, p. 124.
 42. Leibniz, *op. cit.*, p. 125.
 43. Man kann den Grund oder die Ursache einer Tatsache nicht immer erkennen; nach Leibniz' Prinzip müsste es aber prinzipiell möglich sein (vgl. *ibid.*)
 44. Dass Leibniz neben Newton der Entdecker (oder, je nach metamathematischem Standpunkt der Erfinder – ein Standpunkt, den Leibniz mit Sicherheit verneinen würde) der Infinitesimalrechnung ist, ist kein Wunder.
 45. Leibniz, *op. cit.*, p. 113.
 46. Leibniz, *op. cit.*, p. 133.
 47. Leibniz, *op. cit.*, p. 134.
 48. Leibniz, *op. cit.*, p. 135.
 49. Auch wenn es pragmatisch durchaus Sinn macht; der Vergleich zu Scotus ergibt sich dann automatisch.
 50. Leibniz, *op. cit.*, p. 131.
 51. Leibniz, *op. cit.*, p. 133.
 52. Leibniz, *op. cit.*, p. 129.
 53. *ibid.*

54. Leibniz, *op. cit.*, p. 131.
55. Leibniz, *op. cit.*, p. 135.
56. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, in: *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, ed. U. J. Schneider, Hamburg 2002, p. 4.
57. Leibniz, *Monadologie*, in: *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, ed. U. J. Schneider, Hamburg 2002, p. 124.
58. *ibid.*
59. Leibniz, *op. cit.*, p. 115.
60. Leibniz, *op. cit.*, p. 125.
61. Im Sinne von Zuschreibbarkeit.
62. Ob er hier ein scotisches bzw. scotistisches Konzept übernimmt, wird im nächsten Abschnitt erörtert.
63. Hoffmann, *op. cit.*, p. 263f.
64. Leibniz, Versuch in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels, übers. von A. Buchenau, Hamburg 1996, p. 232.
65. vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Artikel Metaphysik im Abschnitt zu Leibniz, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie (=Ueberweg)*, Bd. 4.2, Basel 2001, p. 1065.
66. So spielen die Monaden hier eine wichtige Rolle; nach Schmidt-Biggemann, *loc. cit.*, stammt dieses Konzept wohl aus der Renaissance-Philosophie.

LARS REUKE studies Philosophy and Comparative Linguistics at the University of Cologne (Germany). He is also a member of the [DARE](#) The Digital Averroes Research Environment project.