



Jan Levin Propach

## Alles kann, nichts muss?!

Theorien der Modalität bei G.W. Leibniz, D. Lewis  
und A. Plantinga und ihre Vereinbarkeit  
mit Spielarten des Theismus

*Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek*

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-11830-6

ISBN 978-3-402-11831-3 (Ebook PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-11849-8>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

[www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)

Jan Levin Propach  
Alles kann, nichts muss?!

Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie

Herausgegeben von  
Thomas Marschler und Thomas Schärtl

Band 21

Editorial Board

Klaus Arntz, Georg Gasser, Benedikt Paul Göcke, Peter Hofmann,  
Thomas Marschler, Uwe Meixner, Thomas Schärtl, Christian Schröer, Uwe Voigt

Jan Levin Propach

ALLES KANN, NICHTS MUSS?!

Theorien der Modalität bei G.W. Leibniz, D. Lewis und  
A. Plantinga und ihre Vereinbarkeit mit Spielarten des Theismus

 **Aschendorff**  
Verlag

Münster  
2020

**DFG** Deutsche  
Forschungsgemeinschaft

Gefördert durch die DFG  
Projektnummer  
449550980

© 2020 ASCHENDORFF VERLAG GMBH & CO. KG, MÜNSTER  
[www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Printed in Germany

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier ☺

ISBN 978-3-402-11830-6

E-Book (PDF): ISBN 978-3-402-11831-3

## Danksagung

Diese Studie wurde im Sommersemester 2019 von der Philosophisch-Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Augsburg als Dissertationsschrift angenommen. Für die Drucklegung wurden in den Kapiteln 3.2.3.1 und 4.4 kleine Ergänzungen vorgenommen.

Ohne die Hilfe von WegbegleiterInnen und FreundInnen wäre diese Studie im Reich des Möglichen verblieben und niemals Wirklichkeit geworden. Den größten Dank möchte ich meinem Doktorvater Thomas Schärfl-Trendel (Regensburg) für seine unermüdliche Unterstützung, anregende Hilfe und ausgezeichnete Betreuung aussprechen. Meinem Zweitbetreuer Uwe Voigt (Augsburg) sei gleichermaßen für wohlwollende Anregungen und Diskussionen sowie ihm und Benedikt Göcke (Bochum) für ihre Gutachtertätigkeit gedankt. Ferner bin ich dankbar für zielführende Gespräche und Diskussionen mit Thomas Marschler, Uwe Meixner (Augsburg), Christian Barth, Sebastian Bender (Berlin), Bartosz Wieckowski (Frankfurt a.M.), Dirk Evers (Halle), Tsuyoshi Matsuda (Kobe), Calvin Normore (Los Angeles), Thomas Buchheim, Christina Schneider (München), Sukjae Lee (Seoul), Kiyoshi Sakai (Tokyo) und meinen universitären KollegInnen und FreundInnen Alena Bischoff und Andreas Riester (Augsburg), Sebastian Rosengrün (Berlin), Michael Huber (München), Tobias Flattery (Notre Dame), Martin Blay, Martin Klinkosch, Benjamin Mitterrutzner, Andreas Reitingen und Ayşenur Ünügür Tabur (Regensburg). Daneben gilt mein Dank den OrganisatorInnen und TeilnehmerInnen der Konferenzen, bei denen ich Teile der hier vorliegenden Studie präsentieren und zur Diskussion stellen durfte, für ihre hilfreichen Anmerkungen und wohlwollende Kritik.

Toru Kashima (Tokyo) danke ich von Herzen für die Ermöglichung meiner Aufenthalte als *Visiting Research Fellow* an der Waseda University in Tokyo, während denen ich große Teile dieser Studie fertigstellen konnte. Ein besonderer Dank gilt außerdem meinen beiden Vorgesetzten Manfred Negele (Augsburg) und Bertram Stubenrauch (München) für ihr Vertrauen und ihre Ermutigung.

Meinen Dank richte ich zudem an die *Hanns-Seidel-Stiftung* und die *John Templeton Foundation*, welche dieses Projekt zwischen 2015 und 2017 finanziell sowie ideell förderten. Darüber hinaus hat die *DFG* durch die volle Übernahme der Druckkosten die Publikation dieser Studie erst ermöglicht. Den Herausgebern und dem Editorial Board sei für die Aufnahme dieser Schrift in die Reihe der *Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie*, Bernward Kröger für die angenehme verlegerische Betreuung, Anna-Maria Bader und Sören Frickenhaus für das Korrekturlesen und Tobias Kauth für die Hilfe mit LaTeX gedankt.

Schließlich danke ich meinen Eltern und Freunden für ihre Unterstützung während der Promotionszeit, insbesondere Lilly Eberhard, Sören Frickenhaus, Ji Liu, Nikolai Marcinowski und Steve Roy.

Jan Levin Propach

München, im September 2020

# Inhaltsverzeichnis

1	Abkürzungsverzeichnis	11
1.1	Leibnizens Werke . . . . .	11
1.2	Andere Werke . . . . .	12
2	Einleitung	15
2.1	Geheimnisvolle Modalitäten . . . . .	15
2.2	Methodische Vorbemerkungen . . . . .	16
2.3	Systematischer Hintergrund . . . . .	18
2.3.1	Modallogik, Mögliche-Welten-Semantik und Ontologie . .	20
2.3.2	Die transmundane Individuenidentität . . . . .	24
2.3.3	Drei Formen des Essenzialismus . . . . .	26
2.3.3.1	Der Hyperessenzialismus . . . . .	30
2.3.3.2	Der triviale Essenzialismus . . . . .	31
2.3.3.3	Der genuine Essenzialismus . . . . .	31
2.3.3.4	Abschließende Bemerkungen . . . . .	32
2.3.4	Essenzialismus und transmundane Individuenidentität . .	34
2.4	Fazit . . . . .	35
3	Drei Theorien der Modalität	37
3.1	David Lewis' modaler Realismus . . . . .	37
3.1.1	Ontologischer Rahmen . . . . .	38
3.1.2	(Extremer) modaler Realismus . . . . .	45
3.1.3	Die indexikalische Analyse der Aktualität . . . . .	46
3.1.4	Die Counterparttheorie . . . . .	50
3.1.5	Die Counterparttheorie und essenzielle Eigenschaften . . .	57
3.1.6	Resümee . . . . .	58
3.2	Gottfried Wilhelm Leibniz' <i>Ars Combinatoria</i> . . . . .	59
3.2.1	Methodische Vorbemerkungen . . . . .	59
3.2.2	Inhaltliche Vorbemerkungen . . . . .	60
3.2.3	Ontologischer Rahmen . . . . .	63
3.2.3.1	Der ideelle Bereich . . . . .	67
3.2.3.1.1	Ideen . . . . .	70
3.2.3.1.2	<i>Conceptus completi</i> . . . . .	72
3.2.3.1.3	Mögliche Welten . . . . .	84

3.2.3.1.4	Der ontologische „Ort“ des ideellen Bereiches . . . . .	91
3.2.3.1.5	Leibniz und transmundane Individuenidentität . . . . .	92
3.2.3.1.6	Exkurs: Konsequenzen der counterpart-theoretischen Analyse in einem Leibniz'schen Setting . . . . .	103
3.2.3.2	Der monadische Bereich . . . . .	105
3.2.3.3	Das Verhältnis zwischen ideellem und monadischem Bereich . . . . .	111
3.2.4	Leibniz' metaphysische „Schöpfungsgeschichte“ – Die beste aller möglichen Welten und ihre Erschaffung	114
3.2.5	Der Impetus zur Existenz . . . . .	123
3.2.6	Resümee . . . . .	125
3.3	Alvin Plantingas Aktualismus . . . . .	126
3.3.1	Ontologischer Rahmen . . . . .	126
3.3.1.1	Plantingas Theorie der Eigennamen und der Essenzialismus . . . . .	127
3.3.1.2	Plantingas Grund für die Ablehnung traditioneller Theorien von Abstrakta . . . . .	130
3.3.1.2.1	Immanuel Kants Transzendentalphilosophie . . . . .	132
3.3.1.2.2	Thomas von Aquins Identifikationsnismus . . . . .	133
3.3.1.2.3	Nominalismus . . . . .	134
3.3.1.2.4	Descartes' Possibilismus . . . . .	137
3.3.1.3	Plantingas theologischer Anti-Realismus . . . . .	139
3.3.1.4	Resümee . . . . .	143
3.3.2	Plantingas Aktualismus als eine Sachverhaltontologie	143
3.3.2.1	Mögliche Welten . . . . .	149
3.3.2.2	Mögliche Individuen . . . . .	151
3.3.3	Resümee . . . . .	153
4	Spielarten des Theismus	155
4.1	Der Theismus der Neuzeit . . . . .	157
4.2	Der personale Theismus . . . . .	159
4.2.1	Der offene Theismus . . . . .	167
4.3	Der klassische Theismus . . . . .	169
4.3.1	Die Lehre von der Einfachheit Gottes als Ausdruck der <i>Aseity-Dependence Doctrine</i> . . . . .	171
4.3.2	Exkurs: Gott ohne Personalität . . . . .	179

4.4	Der Panentheismus . . . . .	182
4.5	Fazit . . . . .	187
5	Theorien der Modalität und Spielarten des Theismus . . . . .	189
5.1	Lewis' Theorie der Modalität und Spielarten des Theismus . . . . .	190
5.1.1	Klassisch-theistische Intuitionen: Der modale Realismus und Gottes transmundane Individuenidentität . . . . .	191
5.1.2	Panentheistische Intuitionen: Nagasawas modaler Pan- entheismus . . . . .	198
5.1.3	Fazit . . . . .	204
5.2	Leibniz' Theorie der Modalität und Spielarten des Theismus . . . . .	205
5.2.1	Klassisch-theistische Intuitionen: Das Verhältnis von göttlichen Ideen und Gottes Intellekt in Leibniz' Me- taphysik . . . . .	207
5.2.1.1	Leibniz als Vertreter des <i>Divine Conceptualism</i>	208
5.2.1.2	Leibniz' Lehre von der Einfachheit Gottes . . . . .	216
5.2.1.3	Das asymmetrische Fundierungsverhältnis zwischen den Ideen des göttlichen Intellekts und der göttlichen Essenz . . . . .	223
5.2.1.4	Resümee . . . . .	235
5.2.2	Personal-theistische Intuitionen: Leibniz' minimal- personales Gotteskonzept . . . . .	236
5.2.3	Panentheistische Intuitionen: Leibniz' Metaphysik der Perfektion . . . . .	238
5.2.3.1	Vollkommenheit und Unendlichkeit . . . . .	240
5.2.3.2	<i>Perfect-Being-Theology</i> . . . . .	240
5.2.3.3	Leibnizens Bestimmungen von Vollkommen- heit . . . . .	241
5.2.3.3.1	Vollkommenheit als Mangel an Limi- tierung . . . . .	242
5.2.3.3.2	Vollkommenheit als das Besitzen aller einfachen, positiven und absoluten Eigenschaften . . . . .	243
5.2.3.3.3	Vollkommenheit als Grad an Realität . . . . .	244
5.2.3.3.4	Vollkommenheit als Repräsentati- onsfähigkeit . . . . .	244
5.2.3.3.5	Resümee . . . . .	246
5.2.3.4	Vollkommenheit und Partizipation . . . . .	246
5.2.4	Fazit . . . . .	250

5.3	Plantingas Theorie der Modalität und Spielarten des Theismus	252
5.3.1	Plantingas <i>Personal Theistic Turn</i> . . . . .	253
5.3.2	Plantingas <i>Conceptualistic Turn</i> . . . . .	254
5.3.3	Kritische Anfragen an die Konzeption Plantingas . . . . .	259
5.3.4	Fazit . . . . .	264
6	Schlussbemerkungen	265
7	Symbolindex	273
7.1	Allgemeine Symbole . . . . .	273
7.2	Spezielle Symbole in Kapitel 3.1 . . . . .	274
8	Literatur	275

# 1 Abkürzungsverzeichnis

## 1.1 Leibnizens Werke

- A *Sämtliche Schriften und Briefe* [Akademie-Ausgabe], hg. v. d. Preuß. (später: Dt., jetzt Berlin-Brandenburgischen) Akad. d. Wiss., Darmstadt (bzw. Leipzig, bzw. Berlin) 1923 ff., Reihe 2–13, zitiert nach Reihe, Band u. Seite.
- BC *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übers. u. hg. v. Buchenau, A. u. Cassirer, E., Bd. I-II, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1924, zitiert nach Band u. Seite.
- C *Opuscles et fragments inédits de Leibniz: Extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre*, hg. v. Couturat, L., Paris 1903; Hildesheim 1961.
- DM *Discours de Métaphysique* (GP IV, 427–463). Die deutsche Übersetzung stammt, sofern nicht anders angegeben, aus: *Discours de Métaphysique*, in: Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, übers. u. hg. v. Holz, H.H., Bd. I-VI, Bd. I, Insel Verlag, Frankfurt am Main<sup>2</sup> 1986, 56–172, zitiert nach Abschnitt.
- F *Philosophischer Briefwechsel, Bd. 1: Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, übers. u. hg. v. Finster, R., Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997.
- FC *Nouvelles lettres et opuscles inédits de Leibniz*, hg. v. de Careil, F., Auguste Durand, Paris 1857.
- G *Textes inédits d'après de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, hg. v. Grua, G., Paris 1948.
- GP *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hg. v. Gerhardt, C. I., Bd. I-VII, Berlin 1875–1890 (Neudruck: Hildesheim 1978), zitiert nach Band u. Seite.

## 1 Abkürzungsverzeichnis

- H *Philosophische Schriften*, hg. u. übers. v. Holz, H.H., Bd. I-IV, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft <sup>2</sup>1985, zitiert nach Band u. Seite.
- M *Les Principes des la Philosophie ou la Monadologie* (GP VI, 607–623). Die deutsche Übersetzung stammt, sofern nicht anders angegeben, aus: *Monadologie*, in: Leibniz, Gottfried Wilhelm: Kleine Schriften zur Metaphysik, übers. u. hg. v. Holz, H.H., Bd. I-VI, Bd. I, Frankfurt am Main 1986, 438–483, zitiert nach Abschnitt.
- ML *Malebranche et Leibniz: Relations personnelles*, hg. v. Robinet, A., Vrin, Paris 1955.
- NE *Nouveaux Essais sur L'Entendement humain* (GP V; 39–509 = A 6.6, 39–527). Die deutsche Übersetzung stammt, sofern nicht anders angegeben, aus: *Nouveaux Essais sur L'Entendement humain*, in: Leibniz, Gottfried Wilhelm, übers. u. hg. v. von Engelhard, W. u. Holz, H.H., Bd. I-VI, Bd. III/1 u. 2, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1986, zitiert nach Buch, Kapitel u. Abschnitt
- PNG *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en Raison* (GP VI, 598–606). Die deutsche Übersetzung stammt, sofern nicht anders angegeben, aus: *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, in: Leibniz, Gottfried Wilhelm: Kleine Schriften zur Metaphysik, übers. u. hg. v. Holz, H.H., Bd. I-VI, Bd. I, Insel Verlag, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1986, 414–438, zitiert nach Abschnitt.
- T *Essais de Theodicée* (GP VI, 2–471). Die deutsche Übersetzung stammt, sofern nicht anders angegeben, aus: *Essaies de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, übers. u. hg. v. Herring, H., Bd. I-VI, Bd. II/1 u. 2, Insel Verlag, Frankfurt am Main <sup>2</sup>1986, zitiert nach Abschnitt.

### 1.2 Andere Werke

- AT DESCARTES, René, *Œuvres de Descartes*, hg. v. Adam, Ch. u. Tannery, P., Bd. I-XII, Paris 1964–1976. Die deutsche Übersetzung der *Meditationes de Prima Philosophia* stammt, so-

## 1.2 Andere Werke

- fern nicht anders angegeben, aus: *Meditationes de Prima Philosophia*, übers. u. hg. v. Wohlers, Ch., Felix Meiner, Hamburg 2008. zitiert nach Band u. Seite.
- Disp. SUÁREZ, Fracisco, *Disputationes Metaphysicae*, in: *Opera Omnia*, Bd. XXV-XXVI, hg. v. Breton, Ch., Paris: Vivès 1866, zitiert nach Disputation, Sektion u. Absatz.
- E SPINOZA, Baruch, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, lat.-dt., übers. u. hg. v. Bartuschat, W., Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007. Die erste Ziffer weist den Teil u. das darauf folgende Kürzel die Passage aus. „p“ steht für *propositio*.
- Enn. PLOTIN, *Plotins Schriften*, übers. v. Harder, R., Bd. I-V, neu übers. (Bd. II-V) v. Beutler, R. u. komm. v. Theiler, W., Felix Meiner Verlag, Hamburg 1960–1967, zitiert nach Band u. Kapitel.
- LP GOCCLENIUS, Rudolph, *Lexicon Philosophicum, Quo Tanquam Clave Philosophiae Fores aperiuntur, Informatum opera & studio Rudolphi Goclenii Senioris, in Academia Mavritiana, quae est Marchioburgi, Philosophiae Professoris primarij. Francofurti, 1613*, Nachdruck Hildesheim 1964.
- Monol. ANSELM VON CANTERBURY, *Monologion*, in: *Anselmus Cantuariensis Opera Omnia*, ad fidem codicum rec. Franciscus Salesius Schmitt, Bde. I-V, Stuttgart 1968. Die deutsche Übersetzung stammt, sofern nicht anders angegeben, aus: *Monologion*, übers. u. hg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart 1964, zitiert nach Band u. Seite.
- Ord. JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, in: *Iohanni Duns Scoti opera omnia tom. VII, studio et cura Commisionis Scotisticae (ad fidem codicum edita), praeside P. Carolo Balić, Civitatis Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973, 422–457*.
- Prosl. ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, in: *Anselmus Cantuariensis Opera Omnia*, ad fidem codicum rec. Franciscus Salesius Schmitt, Bde. I-V, Stuttgart 1968. Die deutsche Übersetzung stammt, sofern nicht anders angegeben, aus: *Proslogion*, übers. u. hg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart <sup>2</sup>1984, zitiert nach Band u. Seite.

## 1 Abkürzungsverzeichnis

- STh THOMAS VON AQUIN, *Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica*, Bd. 1: Gottes Dasein und Wesen (I 2–13), hg. v. Katholischen Akademikerverband, Salzburg 1934, zitiert nach Teil, Frage u. Artikel.
- TLP WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul LTD, London <sup>3</sup>1966, zitiert nach Nummer u. Seite.

## 2 Einleitung

### 2.1 Geheimnisvolle Modalitäten

Betrachten wir folgende Aussagen:

- (1) Die Metropolregion Tōkyō-Yokohama ist mit 38,05 Millionen Einwohnern (2019) der bevölkerungsreichste Ballungsraum der Erde.
- (2) Papst Franziskus ist der 266. Papst der römischen Kirche.

Offenbar sind (1) und (2) wahr. Aussage (1) ist nämlich genau deshalb wahr, weil es in unserer aktuellen Welt im Jahr 2019 eine Metropolregion mit dem Namen ‚Tōkyō-Yokohama‘ gibt, welche 38,05 Millionen Einwohner besitzt und welche relativ zu anderen Ballungsräumen die höchste Population aufweist. Aussage (2) ist genau deshalb wahr, weil in unserer aktuellen Welt genau ein Individuum existiert, auf das wir uns mit dem Namen ‚Franziskus‘ beziehen und das die Eigenschaft *der 266. Papst sein* besitzt. Im einen Fall ist der sogenannte *truthmaker* für die Wahrheit der Aussage ein bestehender Sachverhalt, nämlich dass ein wohldefiniertes Gebiet eine bestimmte Einwohnerzahl zu einem Zeitpunkt besitzt, welches relativ zu anderen Ballungsräumen die höchste Einwohnerzahl aufweist. Im anderen Fall ist es der Sachverhalt, dass das Individuum, auf das der Name ‚Franziskus‘ referiert die Eigenschaft besitzt, der 266. Bischof von Rom zu sein. Aussagen wie (1) und (2) werden also offensichtlich durch ihre *truthmakers* in unserer aktuellen Welt wahr gemacht. Die bestehenden Sachverhalte unserer Welt machen also Aussagen über diese Welt wahr bzw., wenn diese Sachverhalte nicht bestehen, falsch. Diese Erklärung für die Wahrheit von (1) und (2) scheint äußerst trivial. Wie aber ist das Verhältnis der Wahrheit von Aussagen und ihren *truthmakers* im folgenden Fall?

- (3) Es ist möglich, dass die Metropolregion Jakarta (2019) der bevölkerungsreichste Ballungsraum der Erde ist.

(3) scheint ebenfalls wahr zu sein. Denn: Jakarta ist zwar 2019 in Wirklichkeit bloß der zweitgrößte Ballungsraum der Erde, aber wäre die Geschichte anders verlaufen, wäre beispielsweise das Kaiserreich Japan nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges in ein reines Agrarland verwandelt worden, wie es der Morgenthau-Plan für Deutschland vorgesehen hatte, wäre Jakarta heute möglicherweise der bevölkerungsreichste Ballungsraum der Erde. Was aber ist der

## 2 Einleitung

*truthmaker* für die wahre Aussage (3)? Im Fall von (1) und (2) waren es *truthmaker* in unserer aktuellen Welt. Da die Metropolregion Jakarta mit 32,28 Millionen tatsächlich bloß das zweitgrößte Ballungsgebiet unserer Erde ist, kann diese Tatsache unmöglich der *truthmaker* für (3) sein, denn (3) macht eine Aussage über etwas, was eben nicht tatsächlich der Fall ist. Folglich kann nichts, was tatsächlich der Fall ist, als *truthmaker* für (3) in Frage kommen. Es ist also im höchsten Maße geheimnisvoll und erklärungsbedürftig, wieso wir mit gutem Grund annehmen, dass (3) wahr ist. Was also sind die *truthmaker* von Aussagen wie (3)?

Eines der Ziele dieser Studie ist es, diese Frage zu beantworten. Nach einigen methodischen Vorüberlegungen werden in einem ersten Schritt die systematischen Grundlagen und technischen Begriffe eingeführt, welche für die Beantwortung dieser Frage notwendig sind (Kapitel 2.3). Anschließend werden Antworten dreier unterschiedlicher Philosophen auf die Frage, durch was Aussagen wie (3) wahr gemacht werden, dargestellt (Kapitel 3). Die Wahl dieser drei Philosophen, nämlich David Lewis (Kapitel 3.1), Gottfried Wilhelm Leibniz (Kapitel 3.2) und Alvin Plantinga (Kapitel 3.3), ist dabei keinesfalls willkürlich. Alle übten und üben nach wie vor einen kaum zu unterschätzenden Einfluss auf metaphysische Spekulationen zur Modalität aus. Zudem decken diese Denker drei Grundpositionen innerhalb der Theorie der Modalität ab, in die sich die meisten anderen Position mehr oder weniger einordnen lassen. Die drei bieten also einen grundsätzlichen Überblick über verschiedene Alternativen innerhalb der Theorien der Modalität an.

Abschließend sollen diese drei Antwortversuche in ihrem Verhältnis zu unterschiedlichen Formen des Theismus (Kapitel 4) untersucht werden. Bereits in der Tradition sind Fragen nach den Modalitäten häufig im Umkreis der Gottesfrage thematisiert worden und so steht im Fokus dieser Studie, welche Theorie der Modalität sich mit welcher Form des Theismus am besten vereinbaren lässt, wo es Reibungspunkte gibt und welche Lösungsvorschläge in Vergangenheit und Gegenwart gedacht worden sind, um diese Schwierigkeiten zu bewältigen (Kapitel 5).

### 2.2 Methodische Vorbemerkungen

Im Folgenden wird Modalität ausschließlich metaphysische verstanden. Dies ist an dieser Stelle anzumerken, da es ganz unterschiedliche Modalitäten gibt. Der Begriff ‚Modalität‘ ist ein Gattungsbegriff, der in sich unterschiedliche Modalitäten einschließt: die (a) alethischen bzw. metaphysischen, (b) deontischen, (c) epistemischen und (d) temporalen Modalitäten. Als Beispiele dienen: (a) *Es ist möglich, dass* Barack Obama die Eigenschaft *P* nicht besitzt, (b) *Es ist gebo-*

## 2.2 Methodische Vorbemerkungen

ten, älteren Menschen den Sitzplatz zu überlassen, (c) Sokrates *weiß, dass* er nichts weiß und (d) *Für die Zukunft gilt, dass* Kriege um Ressourcen geführt werden. Für die gesamte folgende Studie wird lediglich (a) Relevanz haben. Daher wird der Begriff ‚Modalität‘ fortan synonym zum Begriff der alethischen oder metaphysischen Modalität verwendet.

Ich werde mich zudem in dieser Studie auf bloß drei Theorien der Modalität fokussieren. Zum einen ist eine Auswahl aus pragmatischen Gründen notwendig. Zum anderen jedoch bin ich der Überzeugung, dass die drei in dieser Studie behandelten Theorien einen exemplarischen Überblick über den gesamten „Markt“ an reduktionistischen Theorien der Modalität ermöglichen. So gilt David Lewis als Begründer des modalen Realismus, während Alvin Plantinga dem Aktualismus zugerechnet werden kann. Gottfried Wilhelm Leibniz dagegen vertritt eine Theorie möglicher Welten, die konzeptionell D.M. Armstrongs *Combinatorialism* nahe steht.<sup>1</sup>

Die vorliegende Studie steht allerdings vor einem erheblichen methodischen Problem: Ist es angemessen, Theorien der Modalität aus ganz unterschiedlichen Epochen und Denkströmungen diachron miteinander in Beziehung zu bringen? Wie also verhält es sich mit der Diachronie zwischen den Theorien G.W. Leibniz' auf der einen, D. Lewis' und A. Plantingas Konzeptionen auf der anderen Seite? Lewis und Plantinga entwerfen ihre Theorien vor dem Hintergrund der Modallogik. Es geht beiden um eine adäquate Semantik der Modallogik und um eine ontologische Untermauerung derselben. Diesen Anspruch verfolgt Leibniz keinesfalls. Die Modallogik als eigenständige logische Disziplin gibt es zu seinen Lebzeiten noch nicht, stattdessen geht es Leibniz bei seiner Konzeption möglicher Welten um zentrale theologische Fragen: Wieso erschuf Gott überhaupt eine Welt und wieso erschuf bzw. erschafft er fortwährend diese Welt? Wieso enthält diese Welt Leid, wenn sie doch die beste aller möglichen Welten ist? In ihrer Absicht, eine Theorie der Modalität zu entwickeln, weichen also Leibniz und Lewis/Plantinga fundamental voneinander ab. Ist aber trotz dieser Verschiedenheit hinsichtlich der Intentionen und trotz der zeitlichen Abstände ein Vergleich zwischen den Positionen überhaupt lohnend und sinnvoll?

Ganz dem Diktum verpflichtet „Wenn wir wissen wollen, wohin wir gehen, sollten wir wissen, woher wir kommen“, bin ich der festen Überzeugung, dass die gegenwärtigen Debatten um die Semantik der Modallogik unter Zuhilfenahme von Mögliche-Welten-Modellen nur verständlich sind, wenn ein grund-

<sup>1</sup> Siehe dazu ARMSTRONG: *Nominalism and Realism. Universals and Scientific Realism*; DERS.: *A Theory of Universals. Universals and Scientific Realism*; DERS.: *The Nature of Possibility*; DERS.: *A Combinatorial Theory of Possibility*; DERS.: *A World of States of Affairs* und DERS.: *Truth and Truthmakers*. Zu Leibniz' kombinatorischer Theorie siehe NACHTOMY: *Possibility, Agency, and Individuality in Leibniz's Metaphysics*, 9–49.

## 2 Einleitung

sätzliches Verständnis für die Ursprünge des Begriffs der möglichen Welt vorhanden ist. Zwar findet sich der Begriff ‚mögliche Welt‘ bereits bei Molina,<sup>2</sup> allerdings wird dieser erst bei Leibniz in seiner vollen systematischen Tiefe angegangen. Daher ist die Beschäftigung mit Leibniz’ Theorie der Modalität unverzichtbar, um ein umfassendes Verständnis gegenwärtiger Theorien zu haben. Aber selbstverständlich muss bei jedem Schritt dieses Vergleiches bedacht werden, dass zwischen den gegenwärtigen Theorien und dem Leibniz’schen „Original“ 300 Jahre liegen.

Zudem verblüfft, welche Ähnlichkeiten sich zwischen den drei Konzeptionen entdecken lassen: Sei es, dass sowohl Plantinga als auch Leibniz der Auffassung sind, dass mögliche Welten komplexe Gedanken desselben göttlichen Intellekts sind oder das Ablehnen transmundaner Individuenidentität bei Leibniz und Lewis.

Ich bin daher der Auffassung, dass die Gleichzeitigkeit dieser Diskontinuitäten und Kontinuitäten den Vergleich der in dieser Studie thematisierten Theorien nicht verhindert, sondern, ganz im Gegenteil, gerade erst fruchtbar macht.

### 2.3 Systematischer Hintergrund

Wenn wir in einem ersten Schritt versuchen, die oben recht alltäglichen Berührungspunkte mit Modalitäten philosophisch zu erfassen und eine erste Annäherung an Modalitäten wie Möglichkeit, Notwendigkeit und Unmöglichkeit zu wagen, so lässt sich sagen, dass etwas möglich ist, wenn es nicht unmöglich, aber auch nicht notwendig ist. Es fällt allerdings unverzüglich auf, dass diese Annäherung nicht wirklich befriedigend ist. Offensichtlich werden in diesem Fall Modalitäten mittels Modalitäten erklärt.

Dennoch erscheint es schier unmöglich zu erklären, was Möglichkeit bedeutet, ohne dabei auf andere Modalitäten zurückzugreifen. Dieses Phänomen ist folglich auch einer der Gründe, wieso viele Philosophen Modalitäten gegenüber skeptisch eingestellt sind. Hinzu kommt, dass jede Form von physikalistisch-empiristischer Philosophie den Modalitäten naturgemäß kritisch gegenübersteht, weil wir es über unsere Sinne niemals mit demjenigen zu tun haben, was möglich, notwendig oder aber unmöglich ist, sondern immer bloß mit dem, was wirklich der Fall ist. Der Vorwurf lautet also, dass es naiv sei, unsere alltäglichen modalen Intuitionen allzu ernst zu nehmen, geschweige denn ihnen einen ontologischen Unterbau zu verschaffen. Stattdessen handele

<sup>2</sup> Vgl. RAMELOW: Gott, Freiheit, Weltenwahl. Der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S.J. (1599–1649) und G.W. Leibniz (1646–1716), 57.

## 2.3 Systematischer Hintergrund

es sich bei Modalitäten um eine *façon de parler*, von der keinesfalls auf eine irgendwie geartete Ontologie zu schließen sei.

Insbesondere Philosophen des Wiener Kreises hatten vertreten die These, die Philosophie habe sich anders als die anderen (Natur-)Wissenschaften deshalb nicht weiterentwickelt und trete inhaltlich auf der Stelle herum, weil sie sich in sinnlosen metaphysischen Spekulationen, beispielsweise über Modalitäten, verrannt und über Scheinprobleme nachgesonnen habe. Dies rühre daher, dass in der bisherigen Philosophie nicht hinreichend klar gewesen wäre, was eine sinnvolle Sprache sei, in der über Probleme zu sprechen wäre. Die frühen logischen Positivisten bieten genau dafür ein sehr einfaches Kriterium an. Eine Sprache ist genau dann sinnvoll, wenn sie *extensional* ist.<sup>3</sup> Folgende Aussagen sind beispielsweise Teil einer extensionalen Sprache:

- (4) Tōkyō ist die Hauptstadt Japans.
- (5) Kein Papst war weiblich.

Sprachen sind genau dann extensional, wenn es möglich ist, darin enthaltene koreferentielle Terme *salva veritate* zu substituieren. Gesetzt die Aussagen (4) und (5) sind wahr, dann müssen sie ebenfalls wahr sein, wenn die in ihnen verwendeten Terme durch folgende koreferentielle Terme ersetzt werden:

- (4\*) |Die Stadt, in welcher sich seit 1869 der Sitz des Tennō befindet|, ist die Hauptstadt Japans.
- (5\*) Kein |Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche| war weiblich.

Substituiert man also in (4) den Term ‚Tōkyō‘ durch den koreferentiellen Ausdruck ‚Die Stadt, in welcher sich seit 1869 der Sitz des Tennō befindet‘, bleibt die Gesamtaussage (4\*) wahr. Und wenn man den koreferentiellen Ausdruck ‚Papst‘ in (5) durch den Ausdruck ‚Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche‘ substituiert, bleibt die Wahrheit von (5\*) als ganzes erhalten.

Eine extensionale Sprache ist also eine Sprache, in der Substituierbarkeit *salva veritate* möglich ist. Solche Sprachen schienen den logischen Positivisten u.a. deshalb alleine geeignet, aus den Scheinproblemen der bisherigen Philosophie auszusteigen, weil ihnen in solchen Sprachen die referentiellen Beziehungen von Aussagen und Begriffen klar und präzise schienen.

Aussagen über Modalitäten verlieren allerdings in einem solch aufgestellten Sinnkriterium für (wissenschaftliche) Sprachen ihre Berechtigung, denn solche Aussagen sind nicht extensional. So drückt die Aussage

- (6) Die Anzahl der Planeten in unserem Sonnensystem ist möglicherweise größer als 13.

<sup>3</sup> Vgl. LOUX/CRISP: *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, 151.

## 2 Einleitung

einen modalen Sachverhalt aus und ist offensichtlich wahr, denn unser Sonnensystem hätte tatsächlich auch anders sein können. Wären die Ausgangsbedingungen unseres Universums andere gewesen, existierten jetzt möglicherweise 15 Planeten in unserem Sonnensystem. Ersetzt man in (6) den Ausdruck ‚Die Anzahl der Planeten in unserem Sonnensystem‘ durch den koreferentiellen Ausdruck ‚acht‘ – schließlich existieren in der aktualen Welt in unserem Sonnensystem acht Planeten<sup>4</sup> – so erhält man die Aussage

(6\*) | Acht | ist möglicherweise größer als 13.

(6\*) ist, anders als (6), falsch, denn acht ist notwendigerweise kleiner als 13. Offensichtlich funktioniert also in modalen Kontexten die Substitution *salva veritate* nicht immer. Modale Aussagen wie (6) sind also nicht Teil einer extensionalen Sprache. Wenn Sprachen dann sinnvoll sind, wenn sie extensional sind, modale Aussagen aber nicht extensional sind, können letztere nicht Teil einer sinnvollen Sprache sein und sollten, dem logischen Positivismus gemäß, als sinnlos betrachtet werden. Somit könnten solche Aussagen weiterhin Teil unserer Alltagssprache, nicht jedoch in philosophischen Debatten von Relevanz sein. Sobald also modale Operatoren wie ...*möglich, dass...*, ...*notwendig, dass...* etc. einen extensionalen Kontext betreten, „verwandelt“ sich dieser in einen *intensionalen*. Ausdrücke, die Teil intensionaler Sprachen sind, sind nicht mehr unter Beibehaltung des Wahrheitswertes substituierbar. Folglich verschwimmen die referentiellen Beziehungen der Aussagen einer Sprache und werden unklar. Modaloperatoren sind also nicht wahrheitsfunktional, denn im Bereich solcher Operatoren ist die Substitution *salva veritate* nicht gewährleistet, was gravierende Folgen hat. Denn, um den Wahrheitswert von Aussagen, welche modale Operatoren involvieren, bestimmen zu können, genügt, aufgrund der fehlenden Wahrheitsfunktionalität, der Wahrheitswert der involvierten Teilaussagen nicht mehr. Weil die referentiellen Beziehungen zwischen Aussagen, die modale Sachverhalte ausdrücken, unklar bleiben, war ein logisches System nötig, welches die referentiellen Beziehungen klärt und eindeutig macht: die Modallogik.

### 2.3.1 Modallogik, Mögliche-Welten-Semantik und Ontologie

Modallogiker waren ab den 1950er Jahren bemüht die Schwierigkeiten modaler Aussagen dadurch in den Griff zu bekommen, indem sie sich auf Strukturen von möglichen Welten bezogen.

[Modal logicians] found that they could give clear sense to the notions of necessity and possibility as they function in the various modal logics by appropriating the Leibnizian

<sup>4</sup> Es wird an dieser Stelle die Adäquatheit der Klassifizierung der IAU vorausgesetzt.

## 2.3 Systematischer Hintergrund

idea that our world, the actual world, is just one of infinitely many different possible worlds.<sup>5</sup>

Der Begriff der möglichen Welt wird zunächst als ein technisch-formaler, mengentheoretischer Term verwendet. Alvin Plantinga spricht, wenn von solchen bloß mengentheoretischen Strukturen die Rede ist, von *pure semantics*.<sup>6</sup> Für die semantische Interpretation der modalen Aussagenlogik bedarf es innerhalb der *pure semantics* eines mengentheoretischen Modells. Sei  $\mathfrak{M} = \langle W, R, \epsilon \rangle$  ein solches Modell. Dieses besteht aus der Menge aller möglichen Welten  $W = \{w, v, \dots\}$  (der Begriff ‚mögliche Welt‘ referiert in der *pure semantics* auf bloße Elemente einer Menge, welche ontologisch nicht weiter bestimmt sind) und einer Relation  $R$  auf  $W$ , für die gilt:  $R \subseteq W \times W$ .  $R$  wird für gewöhnlich als *accessibility relation* (Zugänglichkeitsrelation) bezeichnet. Hinzu kommt die Bewertungsfunktion  $\epsilon$ , für die gilt:  $\epsilon : p, w \in W \rightarrow \{w, f\}$ . Durch die Bewertungsfunktion kann eine wohlgeformte Formel der modalen Aussagenlogik, welche einen oder mehrere natursprachliche modale Aussagen repräsentiert, mit einem Wahrheitswert ( $w$  = wahr,  $f$  = falsch) versehen werden.

Die Aussage „Es ist möglich, dass die Metropolregion Jakarta der bevölkerungsreichste Ballungsraum der Erde ist“ ist also dann wahr, wenn von unserer Welt  $w$  aus mindestens eine mögliche Welt  $v$  zugänglich ist ( $R(v, w)$ ), beispielsweise, weil wir uns  $v$  ohne Widersprüche vorstellen können und in der die Aussage „Die Metropolregion Jakarta ist der bevölkerungsreichste Ballungsraum der Erde“ wahr ist. Dagegen ist die Aussage „Acht ist möglicherweise größer als 13“ unmöglicherweise wahr, also notwendigerweise falsch, weil keine von unserer Welt aus zugängliche Welt existiert, in der die Aussage „Acht ist größer als 13“ wahr ist. Und die Aussage „Notwendigerweise gilt, dass acht kleiner als 13 ist“ ist genau dann wahr, wenn in allen von unserer Welt aus zugänglichen Welten die Aussage „Acht ist kleiner als 13“ wahr ist. Die Modallogik ist also durch Rekurs auf mengentheoretische Modelle möglicher Welten und Relationen zwischen denselben in der Lage den Mangel an Wahrheitsfunktionalität der Modaloperatoren zu beheben und auch für intensionale Kontexte wie die modalen, die referentiellen Beziehungen zwischen modalen Aussagen zu klären.

Erweitert man die modale Aussagenlogik um All- und Existenzquantoren zur quantifizierten Modallogik, dann muss das Tripel  $\mathfrak{M} = \langle W, R, \epsilon \rangle$  durch das Quintupel  $\mathfrak{M}^+ = \langle W, D, R, \delta, \kappa \rangle$  ersetzt werden.  $D$  ist eine nichtleere Menge  $D = \{d_1, \dots, d_n, \dots\}$  und enthält alle möglichen Individuen (auch der Begriff ‚mögliches Individuum‘ referiert in der *pure semantics* auf bloße Ele-

<sup>5</sup> LOUX/CRISP: *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, 153.

<sup>6</sup> Vgl. PLANTINGA: *The Nature of Necessity*, 126–131 und DERS.: *Warrant. The Current Debate*, VI.

## 2 Einleitung

mente einer Menge, welche ontologisch nicht weiter bestimmt sind). Für  $\delta$  gilt:  $\delta : W \mapsto \wp(D)$ .  $\delta$  ordnet also jedem Element von  $W$  eine der Teilmengen von  $\wp(D)$  zu. Für  $\kappa$  gilt:  $\kappa : K \mapsto \subseteq D$ , wobei  $K = \{a_1, \dots, a_n, \dots\}$  die Menge der Individuenkonstanten ist.

Der mengentheoretische Formalismus ist für das Ziel der Modallogik, das Zuordnen von Wahrheitswerten zu Formeln einer modalen aussagenlogischen Sprache, vollkommen ausreichend. Allerdings besteht der Anspruch, diesen mengentheoretischen Formalismus ontologisch zu fundieren. Um was für Entitäten handelt es sich bei den Elementen von  $W$  und wie lassen sich die Elemente von  $D$  ontologisch bestimmen?

Die drei in dieser Studie im Fokus stehenden Theorien der Modalität bieten ganz unterschiedliche *applied semantics*, also Ontologisierungen der mengentheoretischen Strukturen der Modallogik an. Da im Folgenden auf die drei Theorien zurückgegriffen werden muss, werden sie hier bereits skizzenhaft vorgestellt:

*David Lewis* bestimmt die Elemente von  $W$  als konkrete Universen, welche zueinander in keinerlei raumzeitlichen Beziehungen stehen. Es besteht also kein grundsätzlicher ontologischer Unterschied zwischen *unserer* Welt und anderen möglichen Welten. Alle Welten sind ontologisch egalitär (siehe dazu Kapitel 3.1.2). Er behauptet zudem, die Elemente von  $D$  seien Possibilia, also mögliche Individuen, die in solchen kausal völlig unzugänglichen und abgeschlossenen Welten (=Ansammlungen zueinander in kausalen und raumzeitlichen Relationen stehender Possibilia) existieren und über welche Existenz- und Allquantor in modallogischen Formeln quantifizieren (siehe dazu Kapitel 3.1.4).

Für *Gottfried Wilhelm Leibniz* sind die Elemente von  $D$  ideelle Strukturen, bestehend aus unendlich vielen maximalkonsistenten Ideen, die der göttliche Intellekt denkt. Die Elemente von  $D$  sind für ihn also mentale Entitäten. Einige (allerdings bloß ein winziger Teil) der  $D$ -Elemente dienen als „Baupläne“ für die Erschaffung von Monaden und damit als gedankliche Vorlagen der aktuellen Welt (siehe dazu Kapitel 3.2.3.1). So lässt sich mit Ohad Nachtomy sagen: „possibilities [sowohl die Elemente von  $W$ , als auch von  $D$ , JLP] are thoughts of a perfectly rational mind.“<sup>7</sup>

Für *Alvin Plantinga* sind die Elemente von  $W$  maximale mögliche Sachverhalte. Alle Sachverhalte sind aktuale abstrakte Entitäten, weswegen diese Position als Aktualismus oder Abstraktionismus bezeichnet wird. Einige der unendlich vielen maximalen mögliche Sachverhalte sind der Fall, diese konstituieren gemeinsam die aktuelle Welt (siehe dazu Kapitel 3.3.2.1). In Bezug auf die ontologische Bestimmung der Elemente von  $D$  ist Plantinga der Auffassung, dass

<sup>7</sup> NACHTOMY: Leibniz on Possible Individuals, 32.

## 2.3 Systematischer Hintergrund

sie unexemplifizierte Essenzen seien, die mögliche Sachverhalte kokonstituieren. Wie mögliche Welten seien sie auch Abstrakta, welche notwendigerweise in jeder möglichen Welt existierten, allerdings seien bloß einige von ihnen exemplifiziert (siehe dazu Kapitel 3.3.2.2).

Wie bereits erwähnt, vertreten die soeben vorgestellten Philosophen paradigmatisch drei unterschiedliche Typen von Theorien möglicher Welten und ihrer „Bewohner“. Die folgende Tabelle erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern dient bloß als grober Überblick über die Debattenlandschaft, möchte das bisher nachgezeichnete Bild erweitern, nimmt einige der Autoren vorweg, die am Rande die folgenden Kapitel immer wieder streifen werden und ordnet sie den drei paradigmatischen „Strömungen“ zu:

Modale Realismen	Aktualismen	<i>Combinatorialisms</i>
(Orthodoxer) modaler Realismus (David Lewis)	Eigenschaftsaktualismen (Robert Stalnaker)	<i>Idea-Combinatorialism</i> (Gottfried Wilhelm Leibniz)
Theistischer modaler Realismus (Ross Cameron)	Sachverhaltsaktualismus (Alvin Plantinga)	<i>Actual-World-Combinatorialism</i> (David Armstrong)
Modaler Realismus mit Overlaps (Kris McDaniel)	Propositionsaktualismus (Robert Adams)	

Innerhalb der quantifizierten Modallogik stellt sich die Frage, welche Art von Modalität es gibt: Bloß Modalität *de dicto* oder auch Modalität *de re*? Dadurch, dass innerhalb der modalen Prädikatenlogik der Existenz- und der Allquantor in modalen Kontexten involviert sind, ist es möglich, dass Modaloperatoren und Quantoren miteinander interagieren. Betrachten wir zunächst die beiden Sätze:

- (7) Notwendigerweise gilt, dass etwas teilbar ist.
- (8) Etwas ist notwendigerweise teilbar.

In eine modale prädikatenlogische Sprache übersetzt lautet dies:

- (7\*)  $\Box \exists x T(x)$
- (8\*)  $\exists x \Box T(x)$

Satz (7) ist ein Beispiel für Modalität *de dicto*, während Satz (8) ein Beispiel für Modalität *de re* ist.<sup>8</sup> In (7\*) steht der Existenzquantor im Skopus des Modaloperators, in (8\*) der Modaloperator im Skopus des Existenzquantors. Satz (7) spricht somit einer Aussage, Satz (8) dagegen den Eigenschaften einer Entität Notwendigkeit zu.

<sup>8</sup> Quine ist der Auffassung, Modalität *de re* führe in den „metaphysical jungle of Aristotelian essentialism“ (QUINE: Three Grades of Modal Involvement, 174), eine für Quine unhaltbare metaphysische Position. Daher lässt er ausschließlich Modalität *de dicto* gelten. Mehr dazu in Kapitel 2.3.3.

## 2 Einleitung

In Satz (7) wird über ein *dictum* gesprochen, nämlich, dass die Aussage „Etwas ist teilbar“ in allen möglichen Welten wahr ist, während Satz (8) über Eigenschaften von Dingen (*res*) spricht, dass also  $x$  in allen möglichen Welten, in denen  $x$  vorkommt, auch  $T$  besitzt.

Die Annahme von Modalität *de re* – und die drei in dieser Studie thematisierten Philosophen halten allesamt an Modalität *de re* fest – scheint unausweichlich zur Annahme des Essenzialismus zu führen, wird doch in (8\*) einem  $x$  die Eigenschaft  $T$  auf eine Weise zugesprochen, dass  $x$   $T$  nicht *nicht* besitzen kann,  $x$   $T$  also essenziellerweise besitzt. Ob und wenn ja, wieso Modalität *de re* zum Essenzialismus führt, welche Formen von Essenzialismus es überhaupt gibt und ob er überhaupt eine tragfähige Position darstellt, wird in Kapitel 2.3.3 erörtert. Zuvor allerdings geht Kapitel 2.3.2 der Frage nach, ob und, wenn ja, wie eine Entität zugleich in unterschiedlichen möglichen Welten vorkommen kann.

### 2.3.2 Die transmundane Individuenidentität

In Kapitel 2.3.1 haben wir bereits gesehen, dass die Modallogik durch Zuhilfenahme der Mögliche-Welten-Semantik ein klares und präzises Verständnis unserer alltäglichen Intuition von Modalitäten gewährleisten kann. Im Kontext von Modalität *de re* wird nicht bloß einer Aussage, sondern den Eigenschaften eines Individuums Notwendigkeit, Möglichkeit oder Unmöglichkeit zugesprochen. Verdeutlichen wir uns dies an einem konkreten Beispiel. Die Aussage

(9) Die Venus ist möglicherweise nicht der Morgenstern.

ist offensichtlich wahr, denn es scheint nicht notwendigerweise der Fall zu sein, dass die Venus der Morgenstern ist. Es hätte eine andere Welt entstehen können, in welcher der Mars als Morgenstern den morgendlichen Himmel zierte, während Venus ausschließlich als Abendstern leuchtet. So wird (9) innerhalb der Mögliche-Welten-Semantik folgendermaßen interpretiert:

(9\*) Die Venus kommt in mindestens einer anderen möglichen Welt vor und besitzt dort die Eigenschaft *nicht am Morgenhimmel leuchtend*.

(9\*) behauptet damit, dass ein und dasselbe Individuum – nämlich ein und dieselbe Venus – nicht bloß in unserer Welt, sondern in mindestens einer anderen möglichen Welt vorkommt. Es wird also behauptet, dass ein Individuum  $d_1$  in unserer Welt  $w$  und ein Individuum  $d_2$  in einer möglichen Welt  $v \neq w$  vorkommt, sodass gilt:  $d_1 = d_2$ . Anders ausgedrückt: Das Individuum  $d_1$  kommt sowohl in  $w$  wie auch in  $v$  vor;  $w$  und  $v$  teilen sich also ein und dasselbe Individuum. Die Identität zwischen Individuen in unterschiedlichen möglichen Welten bezeichnet man als transmundane Individuenidentität

## 2.3 Systematischer Hintergrund

(*transworld identity*). Im Folgenden werde ich den Begriff ‚transmundane Individuenidentität‘ dem Begriff der ‚Transweltidentität‘, wie ihn beispielsweise Saul Kripke in *Naming and Necessity* verwendet<sup>9</sup>, vorziehen, da er die überraschende metaphysische Einsicht deutlich macht, die darin besteht, dass ein und dasselbe *Individuum* und nicht bloß eine Universalie oder ein anderes Abstraktum in unterschiedlichen Welten vorkommt.

Vortheoretisch und alltagsintuitiv scheint es, wie (9\*) veranschaulicht, äußerst plausibel, anzunehmen, dass Individuen in unterschiedlichen Welten vorkommen und dort unterschiedliche Eigenschaften besitzen können. Wenn wir über *unsere* Möglichkeiten sprechen, dann beabsichtigen wir doch tatsächlich über *uns* und *unsere* Optionen zu sprechen. Die vortheoretische Alltagsintuition geht also anscheinend von der Möglichkeit transmundaner Individuenidentität aus. Alvin Plantinga ist bemüht, dieser *folk ontology* in seiner Theorie der Modalität gerecht zu werden. Zugrunde liegt dabei die Annahme, dass mögliche Welten maximale mögliche Sachverhalte sind. Sachverhalte – darin zeigen sich Plantingas platonische Züge – sind notwendigerweise existierende abstrakte Entitäten, die Individuen „beinhalten“. Zunächst mag es befremdlich wirken, dass Individuen in abstrakten Sachverhalten vorkommen, allerdings versteht Plantinga in diesem Kontext unter Individuen individuelle Essenzen. Diese sind es, die in allen möglichen Welten transmundan identisch vorkommen. Den Grund, weswegen Plantinga die transmundane Individuenidentität, anders als Lewis, verteidigt und damit gegen die Theorie weltgebundener Individuen argumentiert, fasst er in *The Nature of Necessity* prägnant zusammen:

The arguments for the Theory of Worldbound Individuals, then, are based upon error and confusion; but are there positive reasons for rejecting this theory? It certainly seems so. The theory's basic thrust is that no object exists in more than one possible world; this implies the outrageous view that – taking ‚property‘ in as wide a sense as you like – no object could have lacked any property that in fact it has. Had the world been different in even the tiniest, most Socrates-irrelevant fashion, Socrates would have not existed.<sup>10</sup>

Plantinga ist also der Überzeugung, dass das Ablehnen von transmundaner Individuenidentität nicht bloß kontraintuitiv sei, sondern dass es unweigerlich zum Hyperessenzialismus führe: Ein Individuum kann dem Hyperessenzialismus gemäß keine seiner Eigenschaften, die es aktuellerweise besitzt, einbüßen, ohne gleichzeitig seine Identität und damit seine Existenz zu verlieren. Individuen besitzen also alle ihre Eigenschaften notwendigerweise, was äußerst kontraintuitiv ist, gehen wir doch für gewöhnlich davon aus, dass die Dinge hätten anders sein können. Es ist m.E. vor allem die „Furcht“ vor dem Hyperessenzia-

<sup>9</sup> Vgl. KRIPKE: *Naming and Necessity*, 200.

<sup>10</sup> PLANTINGA: *The Nature of Necessity*, 101–102.

lismus, die Plantinga zum Verteidigen von transmundaner Individuenidentität benötigt.<sup>11</sup>

Einige Interpreten gehen davon aus, dass Gottfried Wilhelm Leibniz einen Hyperessenzialismus vertritt, also die Individuen bei Leibniz alle ihre Eigenschaften essenziellerweise besitzen. Gemäß dieser Interpretation lehnt Leibniz deshalb zurecht transmundane Individuenidentität ab und vertritt vehement eine Theorie weltgebundener Individuen (siehe dazu Kapitel 3.2.3.1.5).<sup>12</sup> Für Leibniz seien es vor allem theologische Gründe, den Hyperessenzialismus stark zu machen und deshalb transmundane Individuenidentität abzulehnen. Denn: Wird sie abgelehnt, ist es nicht möglich, Gott dafür anzuklagen, dass das Schicksal Adams hätte vorzüglicher sein können. Hätte Gott eine andere Welt anstelle dieser erschaffen, hätte *unser* Adam gar nicht existiert, sondern höchstens ein ihm sehr ähnliches, aber von ihm verschiedenes Individuum.

Ganz Ähnliches, aber doch aus ganz anderen philosophischen Gründen, vertritt David Lewis mittels seiner Counterparttheorie. Anders als Leibniz geht Lewis davon aus, dass die „Bewohner“ möglicher Welten dadurch gekennzeichnet sind, dass ausschließlich sie zueinander in raumzeitlichen und kausalen Relationen stehen. Folglich kann es auch nach Lewis keine Overlaps möglicher Welten geben; keine möglichen Welten können sich ein und dasselbe Individuum „teilen“. Um dennoch eine gelungene Interpretation von *de-re*-Modalität liefern zu können benötigt Lewis einen Ersatz für transmundane Individuenidentität. Dieser Ersatz ist eine Ähnlichkeitsrelation zwischen Individuen disjunkter möglicher Welten (siehe dazu Kapitel 3.1.4).

Obwohl die Intentionen bei Leibniz und Lewis gänzlich verschieden sind kommen beide darin überein, transmundane Individuenidentität strikt abzulehnen. Wie bereits hier skizzenhaft vorweggenommen, ist die Frage danach, ob ein und dasselbe Individuum in unterschiedlichen Welten vorkommen kann, in der Philosophiegeschichte heiß umstritten. Ihre Beantwortung hängt ganz entscheidend von den das Gesamtsystem einer Philosophie tragenden Prämissen ab.

### 2.3.3 Drei Formen des Essenzialismus

Es wurde auf Seite 24 bereits darauf hingewiesen, dass zwischen der Annahme von Modalität *de re* und dem Essenzialismus ein enges Verhältnis besteht. Lange Zeit war die Annahme von Modalität *de re* in einer extrem metaphysikfeindlichen Phase der Philosophie – paradigmatisch bei Quine – ausgeschlossen, allerdings lässt sich konstatieren, dass sich das Blatt diesbezüglich gewendet hat

<sup>11</sup> Vgl. PLANTINGA: *The Nature of Necessity*, 120.

<sup>12</sup> Vgl. GP II, 20.

und Modalität *de re* mittlerweile dieselbe Existenzberechtigung zugesprochen wird wie Modalität *de dicto*.<sup>13</sup> Zurecht bemerkt nämlich Alvin Plantinga bereits 1985:

But even if modality resides where Quine says it does, how does it follow that modality *de re* is more obscure than modality *de dicto*? An object has a property *P* essentially if and only if it has *P* and couldn't possibly have had the complement of *P*: a proposition is necessarily true if and only if it is true and couldn't possibly have been false. How is the latter more limpid than the former? Why is it harder to understand the claim that Socrates could have been a planet than the claim that *Socrates is a planet* is possibly true? It isn't easy to see why modality *de re* should be thought in principle more obscure than modality *de dicto*.<sup>14</sup>

Heute ist die Diskussion um die Berechtigung von Modalität *de re* bloß noch von philosophiegeschichtlichem Interesse. Sie ist wieder genauso salonfähig wie der Essenzialismus geworden, was eine Vielzahl an Publikationen zu diesen Themen belegt.<sup>15</sup>

Klassischerweise wird ein enges Verhältnis zwischen metaphysischer Möglichkeit und Akzidentalität auf der einen und zwischen metaphysischer Notwendigkeit und Essenzialität auf der anderen Seite angenommen.<sup>16</sup> Worin besteht das enge Verhältnis von Modalitäten und dem Essenzialismus? Akzidentalität und Essenzialität werden häufig durch Modalitäten definiert. Grundsätzlich möchte ich mich auch in dieser Studie an der modalen Charakterisierung von Essenzialität und Akzidentalität orientieren, jedoch darauf hinweisen, dass diese Charakterisierung nicht unumstritten ist. 1994 präsentierte Kit Fine in seinem vielbeachteten Aufsatz *Essence and Modality* vier Beispiele gegen die modale Charakterisierung von Essenzialität und Akzidentalität. Die beiden wichtigsten Gegenbeispiele lauten: Aus der modalen Charakterisierung folgt, dass für jedes beliebige *x* (*x* ≠ Eiffelturm) gilt, dass *x* die Eigenschaft *distinkt vom Eiffelturm sein* besitzt, obwohl „there is nothing in his nature [Kit Fine verwendet die Begriffe ‚nature‘ und ‚essence‘ synonym, JLP] which connects him in any special way to it.“<sup>17</sup> Aus der modalen Charakterisierung von Essenzialität folge laut Fine also, dass die meisten essenziellen Eigenschaften

<sup>13</sup> Vgl. RUNGALDIER: Formal semantische Erneuerung der Metaphysik.

<sup>14</sup> PLANTINGA: Self-Profile, 76.

<sup>15</sup> So siehe beispielsweise MARCUS: Essentialism in Modal Logic; PARSONS: Essentialism and Quantified Modal Logic; PLANTINGA: The Nature of Necessity; DERS.: World and Essence; DERS.: De Re et de Dicto; DERS.: Self-Profile; SALMON: Reference and Essence; FORBES: The Metaphysics of Modality; KRIPKE: Naming and Necessity; FINE: Essence and Modality; DERS.: The Logic of Essence; DERS.: Semantics for the Logic of Essence; STALNAKER: Anti-essentialism; GORMAN: The Essential and the Accidental; ZALTA: Essence and Modality oder COWLING: The Modal View of Essence.

<sup>16</sup> Vgl. BENNETT: Essential Properties, 487–488.

<sup>17</sup> FINE: Essence and Modality, 5.

## 2 Einleitung

von Entitäten völlig uninteressant seien und mit dem Wesentlichen, eine Entität Ausmachenden, nichts zu tun hätten. Ein weiteres wichtiges Gegenbeispiel betrifft Sokrates und die Einzermenge  $\{Sokrates\}$ . Sollte die modale Charakterisierung wahr sein, dann ist es für Sokrates essenziell, ein Element von  $\{Sokrates\}$  zu sein. Allerdings, so Fines Argument, sind Objekte nicht essenziellerweise Elemente ihrer Einzermengen,<sup>18</sup> worin ihm viele innerhalb der philosophischen „Zunft“ zustimmen.<sup>19</sup> Allerdings erhebt Edward Zalta schwere Vorwürfe gegen Fines Einwände und versucht die Gegenbeispiele, insbesondere das letztgenannte, zu entkräften.<sup>20</sup> So schreibt er:

[...] [W]hen Fine developed the counterexample [...] concerning Socrates and singleton Socrates, he assumed a context of ‚modal set theory‘ plus ordinary *Urelemente* [...]. But, of course, there are numerous ways of developing modal set theory.<sup>21</sup>

Ohne hier das Argument Zaltas vertiefen zu können, lautet sein Hauptargument, dass Fine „didn’t specify the particular modal set theory in play“<sup>22</sup>. Da es viele konkurrierende und sehr unterschiedliche modale Mengentheorien gebe und unklar sei, innerhalb welcher Mengentheorie Fine sein Gegenbeispiel konzipiere, sei es kaum haltbar und wenig überzeugend. An der Fine-Zalta-Kontroverse soll an dieser Stelle lediglich gezeigt werden, dass die modale Charakterisierung von Essenzialität und Akzidentalität nicht unumstritten ist.

Im Folgenden werden drei Formen des Essenzialismus vorgestellt: Der *Hyperessenzialismus*, der *triviale Essenzialismus* und der *genuine Essenzialismus*.<sup>23</sup>

Folgendes Schema soll zunächst einen groben Überblick über die unterschiedlichen Arten von Eigenschaften geben:<sup>24</sup>

<sup>18</sup> FINE: *Essence and Modality*, 5.

<sup>19</sup> Vgl. ROCA-ROYES: *Essential Properties and Individual Essences*, 66.

<sup>20</sup> Siehe dazu ZALTA: *Essence and Modality*.

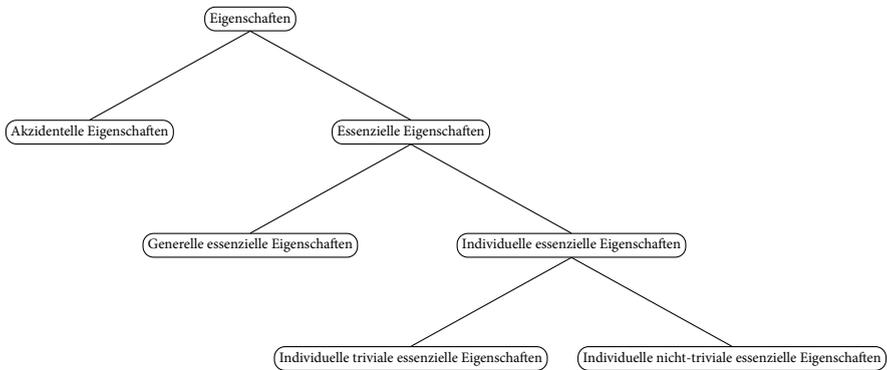
<sup>21</sup> Ebd., 687.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Sam Cowling bezeichnet den trivialen Essenzialismus in *The Modal View of Essence* als *Anti-Essenzialismus* und bemerkt, dass Anti-Essenzialisten „deny that individuals have any interesting essential properties.“ (COWLING: *The Modal View of Essence*, 248) Den trivialen Essenzialismus jedoch als Anti-Essenzialismus zu bezeichnen ist missverständlich, denn dieser bezweifelt keineswegs die Existenz essenzieller Eigenschaften. Er limitiert diese lediglich auf eine bestimmte (tatsächlich nicht sonderlich interessante) Gattung essenzieller Eigenschaften: die trivialen essenziellen Eigenschaften, auf die weiter unten *en detail* eingegangen werden wird.

<sup>24</sup> Bei dieser Darstellung handelt es sich um eine starke Vereinfachung. Der Unterschied zwischen beiden Formen von Eigenschaften ist nämlich häufig nicht zur Gänze eindeutig. Einige Eigenschaften sind bei manchen Entitäten nicht-triviale essenzielle Eigenschaften, bei anderen wiederum nur akzidentelle Eigenschaften. *Nicht-rot sein* ist beispielsweise eine nicht-triviale essenzielle Eigenschaft der Zahl neun, allerdings eine akzidentelle Eigenschaft der Kathedrale Notre Dame de Paris.

## 2.3 Systematischer Hintergrund



Üblicherweise wird zwischen akzidentellen und essenziellen Eigenschaften unterschieden. Erstere sind, vereinfacht gesagt, Eigenschaften eines Individuums, welche nicht wesentlich für seine Identität sind, folglich solche, die das Individuum auch nicht haben könnte. Die Eigenschaft *Die Königin von England, Schottland, Nordirland und weiteren Commonwealth Realms sein* ist beispielsweise eine akzidentelle Eigenschaft von Elisabeth II., welche diese, sobald sie sich entschliesse, von ihrem Amt als Königin zurückzutreten, verlöre. Essenzielle Eigenschaften sind dagegen Eigenschaften, die ein Individuum nicht verlieren kann, ohne dabei seine eigene Identität und damit Existenz zu verlieren. Verlöre Elisabeth II. beispielsweise die Eigenschaft *mit Elizabeth Alexandra Mary identisch sein*, so hörte sie auf zu existieren.

Doch lassen sich die essenziellen Eigenschaften weiter untergliedern, zunächst in individuelle und generelle.<sup>25</sup> Eine individuelle essenzielle Eigenschaft ist eine, die ein Individuum in allen möglichen Welten, in denen es existiert, besitzt; eine generelle essenzielle Eigenschaft dagegen eine, die mehrere Exemplifizierungen besitzen kann, so bspw. alle *natural-kind*-Eigenschaften, bzw. Sortale.<sup>26</sup> Ein Beispiel dafür wäre die Eigenschaft *räumlich ausgedehnt sein*, welche eine generelle essenzielle Eigenschaft eines jeden Körpers ist, weil jeder Körper notwendigerweise ausgedehnt ist. Es handelt sich bei einer generellen essenziellen Eigenschaft also um eine, welche von mehreren Individuen exemplifiziert werden kann. Sie allein reicht, anders als individuelle essenzielle Eigenschaften, nicht zur Individuierung einer Entität aus.

Die individuellen essenziellen Eigenschaften lassen sich nochmals in individuelle nicht-triviale und triviale essenzielle unterscheiden. Erstere sind essenzielle Eigenschaften, die, anders als die trivialen, „informativ“ sind. Letztere dagegen sind solche, wie beispielsweise die des Sokrates *mit Sokrates identisch sein*. Diese Art von essenziellen Eigenschaften sind keine generellen, denn auch

<sup>25</sup> Vgl. PARSONS: Essentialism and Quantified Modal Logic, 35–36.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 36.

## 2 Einleitung

diese kommen maximal einer Entität pro möglicher Welt zu. Allerdings sind sie gewissermaßen „uninformativ“. Ein gutes Beispiel sind die weltindexikalischen Eigenschaften, die laut Plantinga die individuelle Essenz eines Individuums kokonstituieren.<sup>27</sup> So ist beispielsweise die Eigenschaft Barack Obamas *in w der 44. Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika gewesen sein* eine solche weltindexikalische Eigenschaft. Sie ist keine generelle Eigenschaft, denn bloß maximal ein einziges Individuum pro möglicher Welt besitzt sie. Zudem hat sie einen echten Informationswert, sagt also über ein Individuum mehr als reine Selbstidentität aus.

Im Folgenden sollen drei paradigmatische Positionen hinsichtlich des Umgangs mit akzidentellen und essenziellen Eigenschaften gegeben werden. Die erste Position leugnet die Existenz akzidenteller Eigenschaften. Die zweite und dritte halten an der Unterscheidung zwischen akzidentellen und essenziellen Eigenschaften fest; eine jedoch behauptet, dass als essenzielle Eigenschaften lediglich die trivialen essenziellen Eigenschaften in Frage kommen, während die andere alle Arten von oben genannten Eigenschaften akzeptiert.

### 2.3.3.1 Der Hyperessenzialismus

Der Hyperessenzialismus geht davon aus, dass ein Individuum alle seine Eigenschaften essenziellerweise besitzt. Das heißt, dass das Individuum nicht anders als mit den Eigenschaften, welche es besitzt, existieren kann.<sup>28</sup> Verlöre es irgendeine seiner Eigenschaften, wäre es nicht mehr mit sich selbst identisch und hörte auf zu existieren. Allerdings besitzen wir offensichtlich manche Eigenschaften, auch wenn wir sie nicht besitzen *müssten*. Barack Obama war U.S.-Präsident, aber die Eigenschaft *U.S.-Präsident sein* musste er nicht besitzen. Er hätte sich ebenso für eine Karriere als Sänger oder aber als Seeräuber entscheiden können. Es scheint auch, dass Barack Obama nicht hätte 185 Zentimeter groß sein *müssen*. Er *müsste* nicht verheiratet, nicht Vater sein usw. All diese Eigenschaften besitzt Barack Obama offenbar nicht notwendigerweise. Es scheinen allesamt akzidentelle Eigenschaften zu sein.

Der Hyperessenzialismus allerdings lehnt nun die Existenz von akzidentellen Eigenschaften ab. Dies hat zur Folge, dass Barack Obama die Eigenschaft *U.S.-Präsident sein* nicht *nicht* hätte besitzen können und dass er die Eigenschaft *Seeräuber sein* notwendigerweise nicht besitzen kann, was gegen unsere alltäglichen Intuitionen spricht, so erscheint es doch zweifelsfrei möglich, dass

<sup>27</sup> Vgl. PLANTINGA: *The Nature of Necessity*, 63.

<sup>28</sup> Zu Leibnizens Hyperessenzialismus siehe MONDADORI: *Reference, Essentialism, and Modality in Leibniz's Metaphysics* und DERS.: *Understanding Superessentialism*. Auch aus Spinozas Nezessitarismus folgt gewisserweise ein Hyperessenzialismus, vgl. E1p29. Siehe dazu ausführlich HESS: *Superessentialism and Necessitarianism. Between Spinoza and Lewis*.

## 2.3 Systematischer Hintergrund

sich Barack Obama in jungen Jahren für eine Karriere als Pirat auf den Weltmeeren hätte entscheiden können und damit gegen eine spätere Karriere als Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika. Der Hyperessenzialismus wird damit also unseren vorthoretischen alltäglichen modalen Erfahrungen nicht gerecht (siehe dazu Kapitel 2.1), mehr noch, er muss diese explizit zur Illusion erklären. Zwar muss eine Hypothese, welche der Alltagsintuition widerspricht, nicht zwangsläufig falsch sein, allerdings trägt sie dann die Beweislast und muss überzeugende Argumente vorbringen, wieso wir ihr zustimmen sollten. Einer der Gründe liegt darin, dass der Hyperessenzialismus eng mit der Ablehnung von transmundaner Individuenidentität zusammenhängt. Wenn also ein Philosoph – wie möglicherweise Leibniz – aus Gründen der Theodizee (und damit aus theologischen Gründen) transmundane Individuenidentität ablehnt, muss er den Unterschied von essenziellen und akzidentellen Eigenschaften aufgeben, da akzidentelle Eigenschaften solche sind, die ein und dasselbe Individuum in unterschiedlichen Welten mal besitzt und mal nicht besitzt. Die Annahme akzidenteller Eigenschaften setzt also transmundane Individuenidentität voraus, die Leibniz jedoch laut einiger Interpreten ablehnt.<sup>29</sup> Dann wäre er dem Hyperessenzialismus verpflichtet.

### 2.3.3.2 Der triviale Essenzialismus

Der triviale Essenzialismus geht, anders als der Hyperessenzialismus, nicht davon aus, dass alle Eigenschaften eines Individuums essenzielle Eigenschaften sind, sondern behauptet, dass jedes Individuum über mindestens eine akzidentelle und eine essenzielle Eigenschaft verfügt. Allerdings handelt es sich bei den essenziellen Eigenschaften eines Individuums ausschließlich um individuelle triviale essenzielle Eigenschaften.<sup>30</sup>

### 2.3.3.3 Der genuine Essenzialismus

Der Begriff ‚genuiner Essenzialismus‘ wird hier synonym zum Begriff des aristotelischen Essenzialismus verwendet, den Quine in die Debattenlandschaft einführte.<sup>31</sup> Quine versteht darunter

[...] the doctrine that some of the attributes of a thing (quite independently of the language in which the thing is referred to, if at all) may be essential to the thing and others accidental. E.g., a man, or talking animal, or featherless biped (for they are all the same things), is essentially rational and accidentally two-legged and talkative, not merely qua man but qua itself.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Vgl. F 107–155; GP IV, 455; GP VII, 74 und G 327 und 358.

<sup>30</sup> Vgl. DELLA ROCCA: Essentialism. Part 1.

<sup>31</sup> Siehe dazu QUINE: Three Grades of Modal Involvement, 174.

<sup>32</sup> Ebd., 173–174.

## 2 Einleitung

Mit Gareth Matthews muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass Quine seine These nicht anhand der aristotelischen Schriften nachweist. Stattdessen handelt es sich wohl eher um eine durch Aristoteles inspirierte Position, die bei Quine jedoch eindeutig abwertend verwendet wird.<sup>33</sup> Diese Position akzeptiert gemeinsam mit dem trivialen Essenzialismus die Essenz-Akzidenz-Unterscheidung, allerdings besteht der genuine Essenzialismus auf der Annahme individueller nicht-trivialer essenzieller Eigenschaften.<sup>34</sup> Alvin Plantinga ist eindeutig dem genuine Essenzialismus zuzuordnen,<sup>35</sup> u.a. schon wegen seiner Theorie der Eigennamen, die er in Abgrenzung zur Russell-Frege'schen Kennzeichnungstheorie konzipiert. Auf den genuine Essenzialismus Plantingas innerhalb seiner Theorie der Modalität und seiner Auffassung von Eigennamen wird in Kapitel 3.3 eingegangen.

Die Schwierigkeit dieser Position genauso wie des trivialen Essenzialismus (siehe dazu Kapitel 2.3.3.3) besteht darin, eindeutige Kriterien zur Unterscheidung von essenziellen und akzidentellen Eigenschaften anzugeben. Dies zeigt sich insbesondere an den unterschiedlichen „Angeboten“ an Kriterien. Während viele den Unterschied zwischen beiden durch modale Ausdrücke begründen (*modal characterization*),<sup>36</sup> spricht sich Kit Fine dafür aus, dass diejenigen Eigenschaften von  $x$  essenzielle Eigenschaften sind, welche Teil der Definition von  $x$  sind (*definitional characterization*).<sup>37</sup> Irving Copi und Michael Gorman dagegen plädieren dafür, dass essenzielle Eigenschaften von  $x$  diejenigen sind, welche  $x$  am umfassendsten erklären (*explanatory characterization*).<sup>38</sup>

### 2.3.3.4 Abschließende Bemerkungen

Die drei Formen des Essenzialismus können schematisch folgendermaßen zusammengefasst werden:

<sup>33</sup> Vgl. MATTHEWS: Aristotelian Essentialism, 251.

<sup>34</sup> Auch Kripkes *genealogischer Essenzialismus* stellt eine Version des genuine Essenzialismus dar. Kripke akzeptiert die Essenz-Akzidenz-Unterscheidung und behauptet auch, zu den essenziellen Eigenschaften gehörten individuelle nicht-triviale essenzielle Eigenschaften. Kripke ist der Auffassung, dass eine Person ihre Vorfahren essenziellerweise besitzt. Die Eigenschaft von *Stanley Ann Dunham abstammend* ist also eine individuelle nicht-triviale essenzielle Eigenschaft Barack Obamas, siehe dazu KRIPKE: Naming and Necessity.

<sup>35</sup> Vgl. PLANTINGA: Self-Profile, 73.

<sup>36</sup> Vgl. ZALTA: Essence and Modality; CORREIA: (Finean) Essence and (Priorean) Modality; COWLING: The Modal View of Essence und WILDMAN: Modality, Sparsity, and Essence.

<sup>37</sup> Vgl. FINE: Essence and Modality; DERS.: The Logic of Essence und DERS.: Semantics for the Logic of Essence.

<sup>38</sup> Vgl. COP: Essence and Accident und GORMAN: The Essential and the Accidental.

## 2.3 Systematischer Hintergrund

Hyperessenzialismus	Genuiner Essenzialismus	Trivialer Essenzialismus
Ein Individuum besitzt alle seine Eigenschaften essenziellerweise	Ein Individuum verfügt über mind. eine akzidentelle und eine nicht-triviale Eigenschaft	Ein Individuum verfügt über mind. eine akzidentelle und eine triviale Eigenschaft

Der genuine und der triviale Essenzialismus halten beide an der Unterscheidung von akzidentellen und essenziellen Eigenschaften fest. Sie unterscheiden sich lediglich darin, dass für ersteren die Essenz eines Individuums aus mindestens einer nicht-trivialen essenziellen Eigenschaft, für letzteren aber ausschließlich aus trivialen essenziellen Eigenschaften besteht. Die Unterscheidung zwischen Essenzialität und Akzidentalität, welche diesen beiden Positionen innewohnt, ist äußerst intuitiv. Eine philosophische Position sollte bloß dann unintuitiv sein, wenn sie sich gleichzeitig durch einen explanatorischen Mehrwert auszeichnet. Solange dies beim Hyperessenzialismus gegeben ist, sind diese beiden Formen des Essenzialismus aufgrund ihrer Übereinstimmung mit der *folk ontology* vorzuziehen. Welchen explanatorischen Mehrwert könnte jedoch der Hyperessenzialismus haben? *A* besitzt gegenüber *B* einen explanatorischen Mehrwert genau dann, wenn (a) *A* bei ontologisch gleichberechtigten Annahmen relativ zu *B* mehr Phänomene erklärt und/oder (b) *A* weniger Probleme generiert, als *B*. Der triviale Essenzialismus scheint von vornherein ein wenig attraktiver Konkurrent zu sein, ist doch der Informationsgehalt individueller trivialer essenzieller Eigenschaften zu vernachlässigen. Zumindest der genuine Essenzialismus kann den Unterschied zwischen akzidentellen und essenziellen Eigenschaften nicht eindeutig bestimmen. Ob nun ein Mensch essenziellerweise vernunftbegabt ist oder essenziellerweise von zwei spezifischen Eltern abstammt, lässt sich nicht abschließend entscheiden, sondern scheint bloß vor dem Hintergrund eines *common sense* der Wissenschaftsgemeinschaft entscheidbar zu sein und muss also konsensual bestimmt werden. Der Hyperessenzialismus streift diese Probleme mühelos ab, indem er an der gewohnten Unterscheidung von akzidentellen und essenziellen Eigenschaften nicht weiter festhält. Folglich muss der Hyperessenzialismus nicht damit ringen, eindeutige Unterscheidungskriterien zwischen beiden Arten von Eigenschaften anzugeben. Zudem kann es aus theologischen Gründen interessant sein, Hyperessenzialist zu sein. In Leibniz' Fall dient der Hyperessenzialismus eindeutig dazu, Gott im Angesicht des Leids zu entlasten. Er hat damit eine „theodizeische“ Funktion, auf welche in Kapitel 3.2.3.1.5 ausführlicher eingegangen wird.

Alle oben genannten Konzeptionen haben intrinsische Qualitäten, aber auch Nachteile. Erst in der Verbindung mit anderen metaphysischen Thesen kann sich eine Alternative durchsetzen. So ist es bspw. das theistisch-theologische, mit der Prädestinationslehre liebäugelnde Grundparadigma Leibnizens, welches den Hyperessenzialismus für ihn erst wirklich attraktiv macht. Und für

Plantinga wird der genuine Essenzialismus insbesondere im Zusammenhang mit seiner *free-will-defense* interessant.

### 2.3.4 Essenzialismus und transmundane Individuenidentität

Hält man als Hyperessenzialist daran fest, dass Individuen transmundan identisch vorkommen können, stellt sich die Frage nach der Identifikation eben dieser Individuen in anderen möglichen Welten. Wie einige Leibnizinterpreten meinen, bestehe Leibniz wegen des Hyperessenzialismus zwar darauf, dass es essenzielle Eigenschaften gebe, lehne aber, wie Lewis, transmundane Individuenidentität ab. Denn wenn jedes Individuum durch (im Falle Leibnizens) unendlich viele Eigenschaften, besser: Begriffe, eindeutig und daher vollständig bestimmt ist, kann kein solches Individuum in einer anderen möglichen Welt existieren, da sich jenes Individuum in einer anderen möglichen Welt, durch mindestens eine Bestimmung vom ursprünglichen Individuum unterscheiden müsste, folglich mit diesem nicht identisch sein könnte (siehe dazu Kapitel 3.2.3.1.5). Sowohl Lewis als auch Leibniz müssen sich also keine Gedanken über notwendige und hinreichende Bedingungen von transmundaner Individuenidentität machen, weil beide davon ausgehen, dass Individuen weltgebunden sind, worauf in den Kapiteln 3.1.4 und 3.2.3.1.5 ausführlich eingegangen wird. Wenn aber, wie es Plantinga fordert, Individuen transmundan identisch vorkommen (und wir haben bereits gesehen, dass die Aussage „Die Venus ist möglicherweise nicht der Morgenstern“ offensichtlich wahr ist, weil es andere mögliche Welten gibt, die für uns zugänglich sind, in denen die Venus vorkommt und dort die Eigenschaft *der Morgenstern sein* nicht besitzt), stellt sich die Frage, anhand welcher Eigenschaften wir die Venus in einer anderen möglichen Welt *v* identifizieren können. Die Eigenschaft *der Morgenstern sein* kommt dafür jedenfalls nicht in Frage. Plantinga spricht sich dafür aus, dass die individuellen Essenzen eines Individuums sowohl dessen individuelle triviale essenzielle Eigenschaften, wie beispielsweise die Eigenschaft *mit der Venus identisch sein*, wie auch seine weltindexikalischen Eigenschaften beinhalten.<sup>39</sup> Eine weltindexikalische Eigenschaft ist eine Eigenschaft, die ein Individuum relativ zu einer bestimmten möglichen Welt besitzt. Die Venus besitzt beispielsweise die Eigenschaft *der Morgenstern sein* relativ zu „unserer“ Welt *w*. Da die Aussage „Die Venus ist möglicherweise nicht der Morgenstern“ wahr ist, besitzt die Venus also mindestens die Eigenschaften *in w der Abendstern sein* und *in v nicht der Morgenstern sein*. In jeder möglichen Welt, in der die Venus vorkommt, besitzt sie alle ihre weltindexikalischen Eigenschaften. Da essenzielle Eigenschaften solche sind, die ein Individuum in allen Welten besitzt, in

<sup>39</sup> Vgl. PLANTINGA: *The Nature of Necessity*, 72.

## 2.4 Fazit

denen es vorkommt und kein anderes Individuum diese besitzt, erfüllen alle weltindexikalischen Eigenschaften der Venus diese Definition und haben somit als nicht-triviale essenzielle Eigenschaften zu gelten.<sup>40</sup> Die Essenz (oder Essenzen, so spricht Plantinga mal im Singular, mal im Plural) der Venus sind nach Plantinga alle individuellen essenziellen Eigenschaften, sowohl die trivialen wie auch die nicht-trivialen weltindexikalischen. Sie sollen eindeutige Kriterien sein, die ermöglichen, ein Possibilium, das transmundan identisch vorkommt, in unterschiedlichen möglichen Welten zu identifizieren und „herauszupicken“. Der Essenzialismus übernimmt also bei Plantinga die Aufgabe der Identifizierung von transmundan identischen Individuen.

## 2.4 Fazit

Die Position, die man hinsichtlich des Essenzialismus einzunehmen gewillt ist, steht in engem Verhältnis zur bevorzugten Theorie der Modalität: Ist man Hyperessenzialist, ist man gezwungen transmundane Individuenidentität abzulehnen. Denn wenn Individuen tatsächlich derart vollständig bestimmt sind, dass von einem Hyperessenzialismus die Rede sein kann, dann gerät man hinsichtlich der transmundanen Individuenidentität in Konflikt mit Leibniz' Prinzip von der Identität des Ununterscheidbaren (=PII). Angenommen ein Individuum  $x$  kommt sowohl in  $w$  wie auch in  $v$  vor. Damit die Mögliche-Welten-Semantik überhaupt Sinn macht, muss das bedeuten, dass sich  $x$  in  $w$  durch mindestens eine Eigenschaft von  $x$  in  $v$  unterscheidet. Wenn wir die Aussage „Barack Obama könnte ein gefürchteter Seeräuber sein“ so analysieren, bedeutet das, dass Barack Obama zwar nicht in der aktuellen, sehr wohl aber in mindestens einer anderen möglichen Welt die Eigenschaft *ein gefürchteter Seeräuber sein* besitzt und sich folglich durch mindestens eine Eigenschaft von dem Barack Obama *unserer* Welt unterscheidet. Barack Obama in  $w$  und Barack Obama in  $v$  können dann bloß miteinander identisch sein, wenn ein essenzieller „Kern“ – also ein Bündel essenzieller Eigenschaften – die Identität von Obama in  $w$  und Obama in  $v$  garantiert, während sich die akzidentellen Eigenschaften an der „Peripherie“ dieses essenziellen Kerns von  $w$  zu  $v$  verändern. Während sowohl Obama in  $w$  als auch Obama in  $v$  beispielsweise über die essenzielle Eigenschaft *ein rationales Lebewesen sein* verfügt, verfügt er in  $w$  nicht über die akzidentelle Eigenschaft *ein gefürchteter Seeräuber sein*, während er diese Eigenschaft in  $v$  besitzt. Der Essenzialist ist also in der Lage durch die Unterscheidung von essenziellem „Kern“ und akzidenteller „Peripherie“ eine ausreichende Identität zwischen Obama in  $w$  und Obama in  $v$  zu garantieren,

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 72–73 und DERS.: Self-Profile, 85.

## 2 Einleitung

sodass von transmundaner Individuenidentität gesprochen werden kann. Der Hyperessenzialist kann dies nicht, denn er leugnet ja gerade, dass ein Unterschied zwischen essenziellem Kern und akzidenteller Peripherie existiert. Hyperessenzialismus und Overlaps möglicher Welten scheinen also miteinander unvereinbar zu sein.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Allerdings gibt es einige Autoren, die diese Verschränkung von Hyperessenzialismus und der Ablehnung von Overlaps möglicher Welten kritisieren; beispielsweise Cover und Hawthorne in COVER/O'LEARY-HAWTHORNE: Leibnizian Essentialism, Transworld Identity, and Counterparts.

### 3 Drei Theorien der Modalität

Ich beginne mit Lewis' Konzeption, weil sie zwar klingt wie „a tall story“<sup>1</sup>, uns aber doch ein sehr solides und anschauliches Verständnis von Modalität vermittelt und sich daher gut zum Einstieg eignet. Leibniz' Theorie der Modalität wird im anschließenden Kapitel vorgestellt. Sie eignet sich als Vermittlerin zwischen Lewis' und Plantingas Konzeption, die im dritten Kapitel thematisiert wird, da Leibniz, genauso wie Lewis, deutlich spürbar von einem Realismus hinsichtlich der möglichen Dinge ausgeht, allerdings, wie Plantinga der Überzeugung ist, dass diese mit komplexen Gedanken, die Gott denkt, identisch sind. In allen drei Kapiteln werden zunächst sehr unterschiedliche ontologische Grundlagen skizziert und vor diesen Hintergrund anschließend die entsprechende Theorie der Modalität diskutiert.

#### 3.1 David Lewis' modaler Realismus

David Lewis' modaler Realismus zählt zu den am kontroversesten diskutierten Theorien gegenwärtiger spekulativer Metaphysik. Obwohl einige Philosophen die Theorie Lewis' für ein fantastisches Märchen halten,<sup>2</sup> möchte ich in dieser Studie versuchen, dem modalen Realismus David Lewis' unvoreingenommen zu begegnen und seine metaphysischen Kosten, aber auch seinen explanatorischen Nutzen fair zu diskutieren. Im Folgenden wird die ontologische Theorie des (extremen<sup>3</sup>) modalen Realismus David Lewis' vorgestellt, deren fundamentale These sich mit Charles Chihara folgendermaßen zusammenfassen lässt:

Modal Realism [...] maintains that these other possible worlds are not mere abstractions or descriptions – they contain things that are just as real and concrete as things like tables, chairs, people, and trees in the actual world.<sup>4</sup>

Chiharas Charakterisierung ist für diese Studie gut geeignet, da durch sie ein deutlicher Unterschied sowohl zur Theorie Leibnizens als auch zum Aktualismus Plantingas möglich sein wird. Der modale Realismus geht davon aus, dass der überwiegende Teil aller Individuen nicht aktual ist, was der Auffassung der meisten Philosophen zuwiderläuft, dass alle Individuen wirklich seien. Daher

<sup>1</sup> PRIOR: *Modal Logic and the Logic of Applicability*, 192.

<sup>2</sup> Vgl. ebd.

<sup>3</sup> So beispielsweise Alexander R. Pruss in PRUSS: *Actuality, Possibility, and Worlds*, 63.

<sup>4</sup> CHIHARA: *The Worlds of Possibility. Modal Realism and the Semantics of Modal Logic*, 76.

ist es nicht verwunderlich, dass der modale Realismus massiven Widerstand provoziert hat, sich aber bis dato nichtsdestotrotz als eine wirkmächtige metaphysische Theorie etabliert hat.

#### 3.1.1 Ontologischer Rahmen

Um den modalen Realismus David Lewis' zu charakterisieren ist es nötig, dessen formalen terminologischen Rahmen zu erläutern: Die axiomatische Mengenlehre. Das für den weitere Verlauf entscheidendste Axiom<sup>5</sup> der Mengentheorie ist das Extensionalitätsaxiom:

$$(Ext) \quad \forall u(u \in X \equiv u \in Y) \rightarrow X = Y$$

Nach David Lewis lassen sich aus den ontologischen Basisentitäten durch mengentheoretische Operationen alle weiteren, komplexeren Entitäten konstruieren. Ziel ist es, alle Entitäten, welche nicht zu den Basiselementen gehören, auf Mengen bzw. Klassen<sup>6</sup> von Basisentitäten zurückzuführen – und dies allein aufgrund der mengentheoretischen Operationen der Potenz-, Vereinigungs-, und Schnittmengenbildung.<sup>7</sup> Die Basiselemente der Lewis'schen Ontologie lauten:

$$(G1) \quad \text{Individuum}^8$$

<sup>5</sup> Weitere Axiome der naiven Mengenlehre sind u.a. in JECH: Set Theory, 2–12 zu finden.

<sup>6</sup> Lewis verwendet zwar den Begriff ‚Klasse‘ und nicht ‚Menge‘, jedoch sind innerhalb der Lewis'schen Konzeption beide Begriffe synonym.

<sup>7</sup> Das Potenzmengenaxiom lautet: Für alle Mengen  $x$  existiert  $\wp(x)$ .  $\wp(x) =_{def.} \{y \mid y \subseteq x\}$ . Das Vereinigungsaxiom lautet: Für alle Mengen  $x$  und  $y$  existiert  $x \cup y$ .  $x \cup y =_{def.} \{z \mid z \in x \vee z \in y\}$ . Dank des Vereinigungsaxioms kann nun auch die Schnittmengenbildung eingeführt werden:  $x \cap y =_{def.} \{z \in x \cup y \mid z \in x \wedge z \in y\}$ .

<sup>8</sup> ‚Individuum‘ wird als undefinierter und basaler Grundbegriff verwendet. Da sich Grundbegriffe nicht definieren lassen (bei einer Definition muss das *Definiendum* stets durch das *Definiens salva veritate* substituierbar sein), lässt sich der Grundbegriff ‚Individuum‘ nur umschreiben: Ein Individuum kann niemals prädikativ verwendet werden. Man kann über Individuen präzisieren, bspw. dem Individuum Schloss Neuschwanstein zuschreiben, die Eigenschaft *im Auftrag eines Bayernkönigs errichtet worden zu sein* zu besitzen, nicht aber umgekehrt. Individuen haben anders als u.a. Relationen nicht die Eigenschaft, an mehreren Orten gleichzeitig voll und ganz anwesend zu sein (die zweistellige Relation *... ist größer als ...* kann  $n$ -fach exemplifiziert sein – so exemplifiziert gleichzeitig und an verschiedenen Orten zum einen Barack Obama diese Eigenschaft [er ist bspw. größer als das Urmeter] und zum anderen der Turm des Ulmer Münsters [er ist bspw. größer als Barack Obama]). Ein Individuum – zum Beispiel Barack Obama – kommt zu verschiedenen Zeitpunkten vor [sicher während seiner Lebenszeit], niemals aber an mehreren Orten zur selben Zeit). Von Individuen lassen sich individuenähnliche Entitäten unterscheiden – sogenannte Individuale. Für ein Individuum  $x$  gilt stets, dass es eigenschaftlich maximalkonsistent ist, sodass für alle Eigenschaften  $P$  gilt,

### 3.1 David Lewis' modaler Realismus

(G2) Menge<sup>9</sup>

Mengen sind für Lewis niemals Individuen, *vice versa*.<sup>10</sup> So schreibt Lewis in *Parts of Classes*: „By ‚individuals‘ I mean things that are members, but do not themselves have members. [...] Standardly, all sets are classes and none are individuals.“<sup>11</sup> Jede Vereinigung (*fusion*) von Individuen ist nach Lewis wiederum ein Individuum und nicht eine Menge. Außerdem ist keine Menge Teil eines Individuums.<sup>12</sup> Der ontologische Grundbereich bei David Lewis lässt sich also folgendermaßen aufteilen (*Division Thesis*):

(DT<sup>LEW</sup>)  $\forall x(Menge(x) \vee Individuum(x))$ <sup>13</sup>

Eine Menge ist bei Lewis definiert als die Vereinigung von Einerklassen, nicht aber als die Vereinigung von Individuen.<sup>14</sup> In *Parts of Classes* versucht Lewis eine mereologische Interpretation der klassischen Mengenlehre zu formulieren.<sup>15</sup> Dort behauptet er, dass Mengen und Vereinigungen dadurch unterschieden werden können, dass eine Vereinigung aus Teilen, wiederum aus deren

das  $x$   $P$  oder das Komplement von  $P$  besitzt. Individuale sind demgegenüber eigenschaftlich nicht maximal, da sie eigenschaftlich unterbestimmt sind, sodass nicht für jede Eigenschaft  $P$  gilt, dass ein Individual  $P$  oder dessen Komplement besitzt. Das Individual Frodo Beutlin ist bspw. eigenschaftlich unvollständig, weil unterbestimmt. Es sind viele Eigenschaften von Frodo Beutlin bekannt, bspw. die Eigenschaften *ein Hobbit sein*, *Haare an den Füßen haben*, *aus dem Auenland stammen* etc. Angenommen,  $P$  ist die Eigenschaft *ein Hobbit sein*, so wissen wir dank Tolkien, dass Frodo Beutlin  $P$  und nicht dessen Komplement besitzt. Bei der Eigenschaft *eine Laktoseintoleranz haben* lässt uns Tolkien allerdings im Stich, da er den Leser durch eine gute Geschichte, nicht aber mit Unverträglichkeiten seiner Protagonisten unterhalten möchte. Angenommen,  $P$  ist die Eigenschaft *eine Laktoseintoleranz haben*, so wissen wir nicht, ob Frodo Beutlin  $P$  oder dessen Komplement besitzt. Dasselbe gilt von allen fiktiven Entitäten, da keine Fiktion irgendein Objekt derselben vollständig bestimmen kann, da dafür eine unendlich umfangreiche Aufzählung von Eigenschaften nötig wäre – eine Aufgabe, die kein endliches Wesen bewältigen kann (siehe dafür PROPACH: How to Distinguish Secondary from Primary Creations? A Leibnizian Elucidation of a Distinction by J.R.R. Tolkien). Im Falle von Fiktionen, so Lewis, füllen wir die eigenschaftlichen „Lücken“ durch unser Hintergrundwissen über unsere aktuelle Welt aus, vgl. LEWIS: Truth in Fiction.

<sup>9</sup> Menge(n) über (G1).

<sup>10</sup> LEWIS: Counterpart Theory and Quantified Modal Logic, 40.

<sup>11</sup> DERS.: Parts of Classes, 4. Allerdings spielte es für die Gesamtarchitektur seiner Ontologie keine Rolle, hätte Lewis auch Mengen als Individuen zugelassen, vgl. MEIXNER: David Lewis, 31.

<sup>12</sup> Lewis bezeichnet ersteres als *Fusion Thesis* und letzteres als *Priority Thesis*, vgl. LEWIS: Parts of Classes, 7.

<sup>13</sup> So schreibt Lewis in *Parts and Classes*: „Reality divides exhaustively into individuals and classes.“ (ebd., 7).

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 16.

<sup>15</sup> Eine detaillierte und formale Studie zu diesem Versuch ist zu finden in WERNER: David Lewis und seine mereologische Interpretation der Zermelo-Fraenkelschen Mengenlehre.

Teilen, wiederum deren Teilen etc. besteht, während Mengen bloß aus ihren Elementen, nicht aber notwendigerweise aus deren Elementen bestehen, wenn diese selbst Mengen sind. Er verwendet als Beispiel die Vereinigung aller Katzen. Diese enthält sowohl alle Katzen als auch alle Katzen-Teile; Katzen-Zellen, Katzen-Schnurrhaare etc. Die Menge aller Katzen enthält demgegenüber ausschließlich Katzen als Elemente.<sup>16</sup> Im Gegensatz zur Element-Relation, die *intransitiv*, asymmetrisch und irreflexiv ist, ist die Teil-Relation *transitiv*, asymmetrisch und irreflexiv, also eine strikte Ordnung:  $x$  ist nicht Teil seiner selbst (Irreflexivität); wenn  $x$  Teil von  $y$  ist, ist  $y$  nicht Teil von  $x$  (Asymmetrie); und wenn  $x$  Teil von  $y$  ist und  $y$  Teil von  $z$  ist, dann ist auch  $x$  Teil von  $z$  (Transitivität).<sup>17</sup> Während Mengen bzw. Klassen stets Einermengen beinhalten, ist für Lewis ein Individuum als etwas definiert, das keinerlei Einermengen als Teile besitzt.<sup>18</sup>

Was allerdings ist eine Einermenge (*singleton*)?<sup>19</sup> Eine Menge wird in der Mengentheorie seit Cantor als eine Zusammenfassung von wohlunterschiedenen Objekten des Denkens definiert.<sup>20</sup> Die Einermenge ist aber gerade *keine* Zusammenfassung von Objekten. Dass alle Mengen aus den atomaren Einheiten der Einermengen zusammengesetzt sind, die von den Individuen im oben definierten Sinn unterschieden werden müssen, ist einleuchtend. Was aber die atomaren Objekte selbst sind und in welcher Relation die Einermenge zu ihrem Element steht, ist unklar. Quine behauptet, dass ein Individuum mit seiner Einermenge und mit der Einermenge der Einermenge etc. identisch sei.<sup>21</sup> So schreibt Quine in *Set Theory and its Logic*:

For I am by no means blurring the distinction between  $y$  and its unit class where  $y$  is not an individual. If  $y$  is a class of several members or of none, certainly  $y$  must be distinguished from its unit class, which has one member.<sup>22</sup>

Die Unterscheidung zwischen Mengen bzw. Klassen und ihren Einermengen ist möglich, nicht jedoch die zwischen Individuen und deren Einermengen, so Quine. Daher seien Individuen mit ihren Einermengen identisch. Im Fall der leeren Menge ist die Einermenge nicht mit dem Individuum, das sie enthält, identisch, da die leere Menge als Einermenge sich selber als Element besitzt, jedoch als *leer*, also als elementlos bezeichnet wird. Auch abgesehen von der Schwierigkeit der leeren Menge als Einermenge betrachtet Lewis den Vorschlag

<sup>16</sup> Vgl. LEWIS: *Parts of Classes*, 2–3.

<sup>17</sup> Vgl. SIMONS: *Parts*, 10.

<sup>18</sup> „An *individual* is anything that has no singletons as parts.“ (LEWIS: *Parts of Classes*, 17).

<sup>19</sup> Eine überaus interessante Theorie der *singletons* ist zu finden bei ARMSTRONG in ARMSTRONG: *Truth and Truthmakers*, 120–124.

<sup>20</sup> Vgl. CANTOR: *Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre*, 481.

<sup>21</sup> Vgl. QUINE: *Set Theory and its Logic*, 32.

<sup>22</sup> Ebd.

### 3.1 David Lewis' modaler Realismus

Quines als fehlerhaft. Lewis verwendet folgendes Beispiel, um den Vorschlag, Individuen seien mit ihren Einermengen identisch, zurückzuweisen:

Cats are urelements [individuals, JLP], so for Quine they are their own singletons. The molecules of which cats are composed also are urelements [i.e. individuals, JLP], so again their own singletons. The class of cats, for us, is the fusion of cat-singletons; so if cats are their own singletons, that class is the fusion of cats. Likewise the class of cat-molecules, if these too are their own singletons, is the fusion of cat-molecules. The fusion of cats and the fusion of cat-molecules are identical. But the class of cats and the class of cat-molecules are not identical.<sup>23</sup>

An dieser Stelle kann die Diskussion zwischen Quine und Lewis nur genannt, nicht aber näher betrachtet werden. Entscheidend ist, dass Lewis an der Identifizierung von Individuen und Einermengen zweifelt. (G1) und (G2) können im Folgenden weiter differenziert werden:

- (G1.1) Für jedes Individuum gilt: Es gibt eine Menge, die exakt dieses Individuum als Element besitzt.
- (G1.2) Einige der Individuen sind mögliche Welten.<sup>24</sup>
- (G1.3) Ein Individuum  $x$  ist eine mögliche Welt, gdw. alle Teile von  $x$  zueinander in raumzeitlichen Relationen stehen. Aus Lewis' kontrafaktischer Analyse von Kausalität folgt notwendigerweise, dass diese Teile ebenfalls in kausalen Relationen zueinander stehen.
- (G1.4) Jedes Individuum, das Teil einer möglichen Welt ist, ist Teil exakt *einer* möglichen Welt.
- (G2.1) Es gibt die leere Menge.<sup>25</sup>
- (G2.2) Zu jedem Individuum existiert eine korrespondierende Einermenge (beide sind jedoch nicht identisch).
- (G2.3) Es gibt alle Mengen der mengentheoretischen Standardhierarchie, welche aus der leeren Menge und den Einermengen der Individuen iterativ konstruiert werden können.
- (G2.4) Für jedes Individuum gilt: Es gibt eine Menge, die exakt dieses Individuum als Element besitzt.

Der ontologische Rahmen des Lewis'schen Systems besteht also aus den Basiselementen (Individuum, Menge) und den zweistelligen Relationen (...ist Teil

<sup>23</sup> LEWIS: *Parts of Classes*, 42.

<sup>24</sup> Auch die möglichen Welten bei G.W. Leibniz und A. Plantinga sind in gewisser Weise, obwohl sie ontologisch anders bestimmt werden, Individuen, denn sie sind aufgrund der Maximalkonsistenz vollständig bestimmt und damit individuiert. Siehe dazu Kapitel 3.2.3.1.3 und 3.3.2.1.

<sup>25</sup> Lewis definiert die leere Menge erstaunlicherweise als die Vereinigung aller Individuen, vgl. LEWIS: *Parts of Classes*, 14.

von..., ...steht in raumzeitlicher Relation zu...).<sup>26</sup> Lewis führt eine mengentheoretische Rekonstruktion und Reduktion aller Entitäten auf die Basisentitäten (G1) und (G2) und die beiden zweistelligen Relationen durch. „All I can say to defend the Division Thesis, and it is weak, is that as yet we have no idea of any third sort of thing that is neither individual nor class nor mixture of the two.“<sup>27</sup>

David Lewis ist dem sogenannten mengentheoretischen Nominalismus zuzuordnen, einer metaphysischen Position, die vorwiegend durch Russell, Carnap und Quine grundgelegt worden ist.<sup>28</sup> Gemäß dem mengentheoretischen Nominalismus ist die Eigenschaft *rot sein* nichts anderes als die Menge der Instantiierungen dieser Eigenschaft.<sup>29</sup> Problematisch ist dieser Ansatz zunächst, wenn man an Eigenschaften denkt, die koextensional sind. Die Eigenschaft *der Morgenstern sein* ist koextensional zur Eigenschaft *der Abendstern sein*. Beide Eigenschaften besitzen dieselbe Extension, nämlich die Venus. Auch die Eigenschaft *ein Herz haben* ist koextensional zu der Eigenschaft *eine Niere haben*, denn beide Eigenschaften besitzen dieselbe Extension. Es gibt kein (uns bekanntes) Lebewesen, welches nur eine der beiden Eigenschaften besitzt.<sup>30</sup> Und doch kann mit Fug und Recht behauptet werden, dass es sich um unterschiedliche Eigenschaften handelt. Schließlich ist die Eigenschaft, ein Herz zu besitzen nicht identisch mit der, eine Niere zu besitzen – und der Morgenstern ist die leuchtende Venus am Morgenhimmel, während der Abendstern die leuchtende Venus am Abendhimmel ist.<sup>31</sup> Wenn nun Lewis Eigenschaften mit Mengen von Individuen identifiziert, müssten auch die Eigenschaften gemäß (Ext) identisch sein, denn dieses behauptet, dass Mengen, die dieselben Elemente besitzen, identisch seien. Wenn nun Eigenschaften nach Lewis nichts anderes sind als Mengen von Individuen, die diese Eigenschaften besitzen, und bei koextensionalen Eigenschaften wie *ein Herz besitzen* und *eine Niere besitzen* die Mengen dieselben Elemente enthalten, müssen sie nach (Ext) identisch sein – ergo müssen auch die Eigenschaften identisch sein. Diese Konsequenz scheint jedoch mit unserer Intuition unvereinbar. Das Extensionalitätsaxiom abzulehnen, um seine mengentheoretische Rekonstruktion von Eigenschaften aufrechtzuerhalten, wäre für Lewis keine Option, denn schließlich handelt es sich um ein etabliertes Axiom der Mengentheorie, die wiederum fester Be-

<sup>26</sup> Vgl. DIVERS: Possible Worlds, 45–46.

<sup>27</sup> LEWIS: Parts of Classes, 8.

<sup>28</sup> David Armstrong bezeichnet diese Position als *Class Nominalism*, vgl. ARMSTRONG: Universals. An Opinionated Introduction, 8–14.

<sup>29</sup> Vgl. LEWIS: On the Plurality of Worlds, 50.

<sup>30</sup> Zumindest dann, wenn man die Malpighischen Gefäße der Insekten und Gliederfüßler als Nieren bezeichnet.

<sup>31</sup> Bereits Rudolf Carnap erwähnt dieses Problem in CARNAP: Meaning and Necessity, 16–18.

### 3.1 David Lewis' modaler Realismus

standteil der Mathematik ist. Dazu schreibt Lewis: „Mathematics is an established, going concern. Philosophy is as shaky as can be. To reject mathematics for philosophical reasons would be absurd.“<sup>32</sup>

Während für Russell, Carnap und Quine alle Individuen wirklich bzw. aktual sind, erweitert Lewis die Menge der Individuen um die der nicht-wirklichen bzw. nicht-aktualen<sup>33</sup>, der bloß möglichen Individuen. Somit lässt sich (G1) nochmals unterteilen in:

(G1.5) Individuen, die existieren und aktual sind, beispielsweise *Westminster Cathedral*.

(G1.6) Individuen, die existieren und nicht-aktual sind, wie beispielsweise der *Deutsche König im Jahr 1989*.

Durch (G1.5) und (G1.6) kann Lewis trotz des mengentheoretischen Konstruktivismus auch solche in *unserer Welt* koextensionalen Eigenschaften mengentheoretisch differenzieren. Denn die Menge aller Possibilia, die ein Herz besitzen, ist nicht identisch mit der Menge aller Possibilia, die eine Niere besitzen, *vice versa*. Denn es existiert mindestens eine mögliche Welt, in welcher Lebewesen existieren, die zwar ein Herz, nicht aber eine Niere besitzen. In diesem Fall sind die Mengen nicht mehr extensionsgleich, sondern unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Elemente, womit es auch die Eigenschaften selbst tun. Nur wenn die Eigenschaften *ein Herz besitzen* und *eine Niere besitzen* als Mengen von aktualen Individuen interpretiert werden, die ein Herz und eine Niere besitzen, sind beide Eigenschaften identisch, da sie dieselbe Extension besitzen. Wenn jedoch auch andere möglichen Welten und deren mereologische Teile hinzugezogen werden, sind die Mengen nicht mehr unbedingt koextensional. „[...] [A]ccording to modal realism, these ‚accidentally coextensive‘ properties are not coextensive at all.“<sup>34</sup> Lewis kann also das Problem koextensionaler Eigenschaften wie *ein Herz haben* und *eine Niere haben* vor dem Hintergrund einer mengentheoretisch-nominalistischen Ontologie dadurch lösen, dass er Possibilia seinem *universe of discourse* hinzufügt. Eigenschaften können folg-

<sup>32</sup> LEWIS: *Parts of Classes*, 58.

<sup>33</sup> An dieser Stelle sei bereits darauf hingewiesen, dass innerhalb der Lewis'schen Architektur eine „wechselnde“ Teilmenge der Menge aller Possibilia aktual ist. Welche Teilmenge aktual ist, hängt vom „Beobachtungsstandpunkt“ innerhalb des logischen Raumes ab. Der Satz „Diese ist die aktuelle Welt“ ist Lewis zufolge in jeder möglichen Welt relativ zu dieser wahr. Aktualität ist also eine relative Eigenschaft und muss indexikalisch analysiert werden (siehe dazu Kapitel 3.1.3). Bei Leibniz demgegenüber ist Aktualität ein einstelliges Prädikat, das *unsere* Welt besitzt. Diese ist aktual, weil Gott, welcher alle möglichen Welten als ideelle Entitäten in seinem Intellekt kontempliert, diese, weil sie die beste aller möglichen Welten ist, auswählt und erschafft.

<sup>34</sup> LEWIS: *On the Plurality of Worlds*, 51.

lich als Teilmengen der Menge aller Possibilia  $D = \{d_1, \dots, d_n, \dots\}$  verstanden werden. So gilt für eine beliebige Eigenschaft  $P$ :  $P \subseteq D$ .

Relationen sind für Lewis nichts als Mengen geordneter Strukturen von aktualen Individuen und Possibilia, seien es geordnete Paare oder  $n$ -Tupel.<sup>35</sup> So ist die zweistellige Relation *zu  $t_0$  größer als...* mit der Menge aller Paare von aktualen und/oder möglichen Individuen  $x$  und  $y$  identisch. Weil Lewis *Overlaps* möglicher Welten ablehnt, scheinen solche Paare nur aus Possibilia einer einzigen möglichen Welt bestehen zu dürfen.<sup>36</sup> Für eine  $n$ -stellige Relation  $R$  gilt folglich:  $R \subseteq D \times D \times \dots \times D$ .

Alles außer den Basiselementen selbst sind bloß Mengen von Basiselementen.<sup>37</sup> Allerdings hat Lewis' Lösung folgendes Problem: Im Alltag sind wir mit Eigenschaften wie *rot sein* vertraut. Wenn nun Lewis jedoch Eigenschaften auf Mengen von aktualen und möglichen Individuen reduziert, müssen vor dem Hintergrund des Lewis'schen *universe of discourse* überabzählbar unendlich viele Elemente dieser Mengen angenommen werden. Wenn wir nun beispielsweise vertraut sind mit der Eigenschaft *rot sein*, so müssten wir Wissen über überabzählbar unendlich viele (partiell) rote Individuen besitzen, was völlig kontraintuitiv erscheint.<sup>38</sup> Allerdings lässt sich dem entgegenhalten, dass wir auch in einem aktualistischen Setting niemals Wissen über alle roten Individuen besitzen, haben wir doch weder vollständiges Wissen um alle gegenwärtig existierenden noch um vergangenen roten Individuen. Also auch in einem metaphysisch „sparsamen“ aktualistischen Setting besitzen wir niemals Wissen um alle roten Individuen. Es reicht also offensichtlich ein Wissen um eine kleine Teilmenge aller roten Individuen, um mit der Eigenschaft *rot sein* vertraut zu sein.

<sup>35</sup> Vgl. LEWIS: *On the Plurality of Worlds*, 56–57.

<sup>36</sup> Dies ist bspw. in DERS.: *Anselm and Actuality* von Bedeutung.

<sup>37</sup> Die axiomatische Mengenlehre scheint das adäquate Instrument einer solchen Konstruktion zu sein. Allerdings versuchte Lewis auch die Mengentheorie abermals zu reduzieren. In DERS.: *Parts of Classes* und DERS.: *Nominalistic Set Theory* verfolgt er das Projekt, die Mengentheorie auf Mereologie (für eine formale Darstellung der Mereologie siehe SIMONS: *Parts*) bzw. in seinem Aufsatz LEWIS: *Mathematics is Megethology* die Mengentheorie durch die Mereologie, zu einer Theorie der Einermengenfunktionen zu reduzieren. Lewis kam dabei allerdings Harry Bunt in BUNT: *Mass Terms and Model-Theoretic Semantics* zuvor. Der Versuch Lewis' scheiterte vor allem aufgrund der nicht möglichen Differenzierung zwischen dem Einzelindividuum und seiner Einermenge, vgl. MEIXNER: *David Lewis*, 30, und einer passenden Entsprechung innerhalb der Mereologie für die leere Menge der Mengenlehre, vgl. LEWIS: *Parts of Classes*, 10–15. Ob eine solche Reduktion prinzipiell überhaupt möglich ist, ist für den weiteren Verlauf dieser Studie unerheblich.

<sup>38</sup> Vgl. MEIXNER: *Einführung in die Ontologie*, 192–194.

### 3.1 David Lewis' modaler Realismus

#### 3.1.2 (Extremer) modaler Realismus

Der modale Realismus Lewisianischer Provenienz ist eine ontologische Position, die behauptet, dass neben der Welt, deren Teile wir sind, weitere Welten existieren – und zwar nicht bloß als Abstrakta und/oder Konzepte, sondern als raumzeitlich ausgedehnte, kausal geschlossene und von anderen Welten aus unzugängliche, isolierte mereologische Ansammlungen von konkreten Individuen.<sup>39</sup> So schreibt Lewis in *Counterfactuals* aus dem Jahr 1973:

I believe there are possible worlds other than the one we happen to inhabit. If an argument is wanted, it is this: it is uncontroversially true that things might have been otherwise than they are. I believe, and so you, that things could have been different in countless ways. [...] there are many ways things could have been besides the way that they actually are. On the fact of it, this sentence is an existential quantification. It says that there exist many entities of a certain description, to wit ‚ways things could have been‘ [...], I therefore believe in the existence of entities which might be called ‚ways things could have been‘. I prefer to call them ‚possible worlds‘.<sup>40</sup>

Und in *On the Plurality of Worlds* schreibt Lewis 1986:

Are there other worlds that are other ways? I say there are. I advocate a thesis of plurality of worlds, or *modal realism*, which holds that our world is but one world among many. There are countless other worlds, other very inclusive things.<sup>41</sup>

Wenn *unsere* Welt bloß eine neben unzähligen anderen ist, was zeichnet dann *unsere* aktuelle Welt gegenüber den anderen Welten aus? Lewis' Antwort lautet: Rein gar nichts! Es ist lediglich der Sachverhalt, dass wir Teil dieser und keiner anderen Welt sind; dass wir meinen, diese Welt ontologisch bevorzugen zu dürfen.<sup>42</sup> Wenn sich unsere Welt nur dadurch von anderen Welten unterscheidet, dass wir ihre Teile sind, so muss der Term ‚aktual‘ indexikalisch analysiert werden. Auf die indexikalische Analyse des Terms ‚aktual‘ wird im Kapitel 3.1.3 eingegangen, es sei allerdings an dieser Stelle vorweggenommen, dass die klassische Interpretation von ‚aktual‘ eigenschaftlich ist. *Aktual sein* ist demnach ein einstelliges Prädikat, welches mindestens eine mögliche Welt besitzt.<sup>43</sup> Eine solche Interpretation lehnt Lewis jedoch entschieden ab.

Lewis nennt Possibilia ein und derselben möglichen Welt „worldmates“<sup>44</sup>. In Kapitel 2.3.2 wurde bereits auf die transmundane Individuenidentität ein-

<sup>39</sup> Vgl. LEWIS: *Anselm and Actuality*, 18 und DERS.: *On the Plurality of Worlds*, 69. Siehe dazu auch BRICKER: *Island Universes and the Analysis of Modality*.

<sup>40</sup> LEWIS: *Counterfactuals*, 84.

<sup>41</sup> DERS.: *On the Plurality of Worlds*, 2.

<sup>42</sup> Es sei angemerkt, dass *unsere* Welt für Lewis tatsächlich nicht ontologisch ausgezeichnet ist. Allerdings ist sie selbstverständlich für uns epistemisch ausgezeichnet, weil *wir* ihre Teile sind und unmittelbaren epistemischen Zugang zu ihr besitzen.

<sup>43</sup> Vgl. PRUSS: *Actuality, Possibility, and Worlds*, 84–86.

<sup>44</sup> LEWIS: *On the Plurality of Worlds*, 69.

gegangen. Anders als Alvin Plantinga (siehe Kapitel 3.3.2), aber ähnlich wie Leibniz (siehe Kapitel 3.2.3.1.5), lehnt Lewis transmundane Individuenidentität bzw. Overlaps möglicher Welten ab. Lewis geht also davon aus, dass aus der vollständigen kausalen, raumzeitlichen und mereologischen Isolation der möglichen Welten folgt, dass Individuen stets weltgebunden vorkommen.<sup>45</sup> Welches Argument gegen transmundane Individuenidentität führt Lewis zusätzlich ins Feld? In *On the Plurality of Worlds* heißt es:

He [Humphrey, JLP] could have had six fingers on his left hand. There is some other world that so represents him. We are supposing now that representation *de re* works by trans-world identity. So Humphrey, who is part of this world and here has five fingers on the left hand, is also part of some other world and there has six fingers on his left hand. *Qua* part of this world he has five fingers, *qua* part of that world he has six. He himself – one and the same and altogether self-identical – has five fingers on the left hand, and he has not five but six. How can this be?<sup>46</sup>

Es ist also das Problem der akzidentellen intrinsischen Eigenschaften im Zusammenspiel mit Leibniz' PII, das Lewis zur Ablehnung transmundaner Individuenidentität nötigt. Wenn Leibnizens Prinzip der Ununterscheidbarkeit des Identischen wahr ist, kann Humphrey im obigen Beispiel nicht transmundan identisch vorkommen; so besitzt er in einer möglichen Welt *w* die akzidentelle intrinsische Eigenschaft *fünf Finger haben*, während er in einer möglichen Welt *v* die akzidentelle intrinsische Eigenschaft *sechs Finger haben* besitzt. Folglich kann es sich bei den beiden Humphreys in *w* und *v* nicht um dasselbe Individuum handeln. Daher verwirft Lewis transmundane Individuenidentität und ersetzt sie durch die Counterpartrelation, auf welche in Kapitel 3.1.4 ausführlich eingegangen wird.

#### 3.1.3 Die indexikalische Analyse der Aktualität

David Lewis geht davon aus, dass jede mögliche Welten relativ zu sich selbst aktual ist. So schreibt Lewis in *Anselm and Actuality* Folgendes:

<sup>45</sup> Vgl. LEWIS: *On the Plurality of Worlds*, 198–209. Kris McDaniel diskutiert die Vor- und Nachteile eines modalen Realismus, der *Overlaps* möglicher Welten erlaubt in MCDANIEL: *Modal Realism with Overlap* und DERS.: *Modal Realisms*. Eine mögliche Welt ist innerhalb des Modalen Realismus mit *Overlaps* (MRO) eine raumzeitliche Region, deren Teile nur zu anderen Teilen derselben Region in raumzeitlichen Relationen stehen. Regionen sind Teile von möglichen Welten, sie sind weltgebunden und besitzen ihre Eigenschaften essenziellerweise (Vgl. ebd., Fußnote 13, 306). Ein Objekt *x* kann *n*-viele Regionen okkupieren, die wiederum Teile *n*-vieler verschiedener möglicher Welten sind und besitzt somit die Eigenschaft der Multilokalität. Objekte sind demzufolge also nicht Teile von möglichen Welten, sondern Teile von Teilen von möglichen Welten – nämlich von Regionen, vgl. ebd., 306.

<sup>46</sup> LEWIS: *On the Plurality of Worlds*, 199.

### 3.1 David Lewis' modaler Realismus

‚Actual‘ is analogous to ‚present‘, an indexical term whose reference varies depending on a different feature of context: ‚present‘ refers at any time  $t$  to the time  $t$ . ‚Actual‘ is analogous also to ‚here‘, ‚I‘, ‚you‘, ‚this‘ and ‚aforementioned‘ – indexical terms depending for their reference respectively on the place, the speaker, the intended audience, the speaker’s act of pointing, and the foregoing discourse.<sup>47</sup>

Nach Lewis priorisiert Aktualität nicht eine der möglichen Welten, sondern Aktualität kommt jeder möglichen Welt relativ zu sich selber zu. ‚Aktual sein‘ ist ein indexikalischer Begriff, ähnlich wie ‚hier‘, ‚heute‘ oder ‚Ich‘.<sup>48</sup> Er verwendet den Term ‚actual‘ synonym zum Term ‚this-worldly‘.<sup>49</sup> Mit Brian Leftow kann demnach gesagt werden:

For Lewis, ‚actual‘ is a token-reflexive term meaning roughly ‚part of the spacetime whole of which this token is part‘. Because he thinks this, Lewis holds that each world is actual at itself.<sup>50</sup>

Die aktuelle Welt, deren Bewohner wir sind, in der die Aussage „Eugene Roddenberry erfand in den 1960er Jahren das Star-Trek-Universum“ wahr ist, in der es keine goldenen Berge und keine fliegenden Pferde etc. gibt, zeichnet sich dadurch aus, dass es die Welt ist, deren Teile *wir* sind. Die aktuelle Welt unterscheidet sich ontologisch nicht von anderen möglichen Welten. „[E]very world is *actual at itself*, and thereby all worlds are on a par.“<sup>51</sup> Ein mögliches Individuum  $x$ , das Teil der möglichen Welt  $w$  ist, spricht von dieser Welt genauso als von der aktuellen Welt, wie wir es mit unserer tun. Die Aussage „Alle möglichen Welten sind *aktual*“ ist folglich in jeder möglichen Welt  $w$  falsch und die Aussage „*Diese* mögliche Welt ist *aktual*“ ist in jeder möglichen Welt wahr. Peter van Inwagen nennt diese Theorie der Indexikalität *Augmented Weak Theory* und definiert sie wie folgt:

At every world  $w$ , ‚the actual worldly‘ refers to  $w$ , and to specify the world in which an utterance is spoken is to specify a circumstance under which that utterance is spoken.<sup>52</sup>

Van Inwagen differenziert zwischen *intramundanen* indexikalischen Ausdrücken, wie ‚Ich‘, ‚dort drüben‘ etc., und *transmundanen* indexikalischen Ausdrü-

<sup>47</sup> DERS.: Anselm and Actuality, 18.

<sup>48</sup> Lewis geht sowohl in DERS.: Counterfactuals, 84–91; DERS.: On the Plurality of Worlds, 92–96 als auch in DERS.: Anselm and Actuality, 18–20 auf die Indexikalität des Ausdrucks ‚aktual‘ ein. Die Frage, was genau indexikalische Ausdrücke sind, wie ihre Referenz festgelegt ist, welche formalen Eigenschaften sie erfüllen etc. ist bis zum heutigen Tag nicht endgültig beantwortet. Die Standardtheorie bildet wohl immer noch die Theorie von David Kaplan in KAPLAN: Quantifying In und DERS.: Demonstratives. An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals.

<sup>49</sup> Vgl. LEWIS: On the Plurality of Worlds, 99.

<sup>50</sup> LEFTOW: God and Necessity, 39.

<sup>51</sup> LEWIS: On the Plurality of Worlds, 93.

<sup>52</sup> INWAGEN: Indexicality and Actuality, 412.

cken, wie ‚der Entdecker der Feuerlandinseln‘.<sup>53</sup> Intramundane indexikalische Ausdrücke können ihr Designat verändern, wenn sie innerhalb einer möglichen Welt in unterschiedlichen Kontexten verwendet werden, während transmundane indexikalische Ausdrücke nur dann ihr Designat verändern, wenn sie in unterschiedlichen Kontexten in verschiedenen möglichen Welten geäußert werden. Wenn der Ausdruck ‚dort drüben‘ in der möglichen Welt  $w$  zunächst beispielsweise durch Ostension auf den Raumpunkt  $\langle x_1, y_1, z_1 \rangle$  referiert, so kann sich die Referenz in derselben möglichen Welt verändern. Der Ausdruck ‚dort drüben‘ kann in derselben möglichen Welt auch den Raumpunkt  $\langle x_2, y_2, z_2 \rangle$  bezeichnen, wenn der indexikalische Ausdruck innerhalb eines anderen Kontextes, beispielsweise an einem anderen Ort, geäußert wird. Die Referenz von intramundanen indexikalischen Ausdrücken innerhalb ein und derselben möglichen Welt ist also kontextabhängig. Transmundane Ausdrücke wie ‚der Entdecker der Feuerlandinseln‘ verändern innerhalb ein und derselben möglichen Welt  $w$  niemals ihr Designat, sondern referieren stets auf das entsprechende Individuum, unabhängig davon, in welchem Kontext der indexikalische Term verwendet wird. Der Ausdruck ‚der Entdecker der Feuerlandinseln‘ referiert in dieser Welt auf Ferdinand Magellan, in der möglichen Welt  $w$  jedoch auf ein anderes Individuum  $y$ . Während also in unserer aktuellen Welt die Kennzeichnung auf Ferdinand Magellan zutrifft, gibt es unzählige möglichen Welten, in welchen ein ganz anderes Individuum die Feuerlandinseln entdeckte. Nach dieser Klassifizierung ist ‚aktual‘ ein transmundaner indexikalischer Ausdruck, da ‚aktual‘ innerhalb einer möglichen Welt in unterschiedlichen Kontexten dennoch auf dieselbe Entität referiert (anders als beispielsweise ‚dort drüben‘), nämlich auf die mögliche Welt, in welcher der Kontext besteht und der Ausdruck ‚aktual‘ geäußert wird. Doch das Designat variiert, wenn es sich um Kontexte in verschiedenen möglichen Welten  $v$  und  $w$  handelt, sodass ‚aktual‘ in  $v$  auf  $v$  und in  $w$  auf  $w$  referiert.<sup>54</sup>

Warum lehnt David Lewis die These ab, nach der Aktualität ein einstelliges Prädikat ist, welches genau einer möglichen Welt zukommt? Zum einen ist diese These unvereinbar mit den ontologischen Annahmen des modalen Realismus. Wenn alle möglichen Welten konkrete isolierte und in sich kausal geschlossene Welten sind, mit welchem Recht kann dann behauptet werden, dass genau eine dieser konkreten Entitäten die Eigenschaft *aktual sein* exemplifiziert? Zum anderen spricht für die indexikalische Analyse von Aktualität nach Lewis Folgendes:

The strongest evidence for the indexical analysis of actuality is that it explains why skepticism about our own actuality is absurd. How do we know that we are not the unactuali-

<sup>53</sup> Vgl. INWAGEN: Indexicality and Actuality, 414.

<sup>54</sup> Vgl. HAZEN: One of the Truths about Actuality, 1.

### 3.1 David Lewis' modaler Realismus

zed possible inhabitants of some unactualized possible world? We can give no evidence: whatever feature of our world we may mention, it is shared by other worlds that are not actual. Some unactualized grass is no less green, some unactualized dollars buy no less (unactualized) bread, some unactualized philosophers are no less sure they are actual. Either we know in some utterly mysterious way that we are actual; or we do not know it at all.<sup>55</sup>

Dank der indexikalischen Analyse von Aktualität können wir uns, nach Lewis, sicher sein, dass wir tatsächlich aktuelle Individuen sind und nicht beispielsweise bloß Gedanken, welche sich ein demiurgischer Intellekt denkt. Allerdings erscheint die indexikalische Analyse von Aktualität zutiefst kontraintuitiv, gehen wir doch davon aus, *diese* Welt hier sei die einzig aktuelle. Deswegen schreibt Arthur Prior in *Modal Logic and the Logic of Applicability*: „[...] this seems a tall story, [...], I doubt whether anyone seriously believes it.“<sup>56</sup> Ähnlich wendet sich auch Robert Adams 1979 in seinem Artikel *Theories of Actuality* gegen die indexikalische Analyse von Aktualität. Dort heißt es:

It is greatly at variance with our normal way of thinking about actuality, which I am very reluctant to give up. We normally believe that actuality as such is, absolutely considered, a special metaphysical status – that the actual is, absolutely considered, more real than the merely possible. We do not think that the difference in respect of actuality between Henry Kissinger and the Wizard of Oz is just a difference in their relations to us.<sup>57</sup>

Wie Prior argumentiert auch Adams mit unseren vortheoretischen modalen Alltagsintuition gegen Lewis' indexikalische Analyse von Aktualität. Allerdings führt Adams, wie auch Alexander Pruss in seiner Studie *Actuality, Possibility, and Worlds* aus dem Jahr 2011, ein weiteres Argument gegen Lewis' Analyse an: Wenn der modale Realismus und die indexikale Analyse von Aktualität tatsächlich korrekt wären, dann gäbe es keinen Grund, eine moralisch schlechte Tat in *unserer* Welt zu unterlassen, denn wenn wir diese Handlung unterließen, würde sie ein anderes konkretes Individuum in einer anderen möglichen Welt ausführen – die schlechte Handlung würde notwendigerweise in irgendeiner Welt eintreten. Und wenn der modale Realismus wahr wäre, dann gäbe es keinen Grund, unsere Welt einer anderen Welt vorzuziehen. Es existierte somit kein zureichender Grund, die Handlung zu unterlassen.<sup>58</sup> Eigentlich müsste man Adams Argument noch hinzufügen, dass es möglicherweise eine moralische Verpflichtung gibt, die Handlung auszuführen, damit sie kein Leid in anderen Welten erzeugt. Wenn in der möglichen Welt *w* *a* die Möglichkeit hat, *b* zu ermorden (= Handlung *A*), könnte *a* die moralische Verpflichtung haben, *A* zu exerzieren, weil das Unterlassen dazu führte, dass ein Counterpart von

<sup>55</sup> LEWIS: Anselm and Actuality, 23.

<sup>56</sup> PRIOR: Modal Logic and the Logic of Applicability, 192.

<sup>57</sup> ADAMS: Theories of Actuality, 215.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 216.

### 3 Drei Theorien der Modalität

$a$  in einer anderen möglichen Welt  $v$  einen Counterpart von  $b$  in  $v$  ermordet. Kurz: Das Unterlassen von  $A$  durch  $a$  würde den Tod des Counterparts von  $b$  in  $v$  verursachen.<sup>59</sup>

Lewis setzt in *On the Plurality of Worlds* Adams Argument etwas entgegen und antizipiert damit bereits Pruss' Kritik. Lewis behauptet, dass, wenn in  $w$   $a$   $b$  ermordet,  $a$  ein „evil-doer“<sup>60</sup> sei. Wenn das Unterlassen von  $A$  dazu führt, dass in  $v$  der Counterpart von  $a$  den Counterpart von  $b$  ermordet, dann ist dieses Übel ein „[o]ther-worldly evil[]“<sup>61</sup> und für dieses nicht  $a$ , sondern der Counterpart von  $a$  verantwortlich. Nach Lewis gibt es jedoch eine moralische Verantwortung gegenüber dem Fördern der eigenen Tugendhaftigkeit. Es ist also die primäre moralische Pflicht von  $a$ , die eigene Tugendhaftigkeit zu fördern, daher ist ihm das Unterlassen von  $A$  eine moralische Pflicht. Entgegen Adams' Argument erscheint Lewis' Erwiderung mit einer deontologischen Ethik bestens vereinbar.<sup>62</sup>

Zwar beißt sich Lewis' indexikalische Analyse von Aktualität tatsächlich mit unserer vortheoretischen modalen Alltagsintuition, allerdings ist dies kein K.-o.-Kriterium gegen seine Konzeption. Sollte seine Analyse einen deutlichen explanatorischen Mehrwert besitzen, ist der Konflikt mit der Alltagsintuition möglicherweise gerechtfertigt. Lewis scheint sogar tatsächlich der Überzeugung, dass sich unsere Alltagsintuition einfach täuscht. In der Tat müssen wir uns fragen, aus welchem Grund unsere Alltagsintuition eigentlich davon ausgeht, dass unsere Welt ontologisch derart zu bevorzugen sei. Ist es denn unintuitiv zuzugestehen, dass es außer unserer Welt noch andere Welten von derselben ontologischen Qualität geben könnte? Ist die Kritik an Lewis, welche sich der Alltagsintuition bedient, nicht bloß eine Weiterführung des Anthropozentrismus: ein *Mundozentrismus*?

#### 3.1.4 Die Counterparttheorie

Betrachten wir die Aussage

- (1) „Barack Obama hätte ein hervorragender Konzertpianist sein können.“

(1) scheint wahr zu sein, denn wären Obamas Erziehung und Sozialisation anders verlaufen, wäre er womöglich Konzertpianist geworden. Es existiert also mindestens eine mögliche Welt, in der Barack Obama existiert und die Eigenschaft *ein hervorragender Konzertpianist sein* besitzt. Nun stellt sich die Frage,

<sup>59</sup> Vgl. PRUSS: *Actuality, Possibility, and Worlds*, 98.

<sup>60</sup> LEWIS: *On the Plurality of Worlds*, 127.

<sup>61</sup> Ebd.

<sup>62</sup> Vgl. PRUSS: *Actuality, Possibility, and Worlds*, 99.

ob Barack Obama überhaupt in anderen möglichen Welten existieren kann, wenn er doch bereits in unserer Welt existiert und (dem Vernehmen nach) kein hervorragender Konzertpianist ist. Einige Philosophen bejahen die Frage, ob ein und dasselbe Individuum in unterschiedlichen möglichen Welten transmundan identisch existieren kann (siehe dazu Kapitel 2.3.2). In diesem Fall überlappen sich mögliche Welten in mindestens einigen ihrer Teile. Es gilt dann:  $d(w) \cap d(v) \neq \emptyset$ . Andere Philosophen, und dazu zählt neben David Lewis möglicherweise auch Gottfried Wilhelm Leibniz, lehnen solche Überlappungen von Individuenbereichen unterschiedlicher möglicher Welten demgegenüber ab, so dass für sie gilt:  $d(w) \cap d(v) = \emptyset$ .

Lewis muss, möchte er eine Semantik modaler Aussagen ohne transmundane Individuenidentität gewährleisten, eine andere Relation zwischen Possibilia verschiedener möglicher Welt einführen (siehe dazu Kapitel 2.3.2). Er verwendet als Ersatz eine primitive Ähnlichkeitsrelation – die Counterpartrelation.<sup>63</sup> In *On the Plurality of Worlds* schreibt Lewis:

The counterpart relation is our substitute for identity between things in different worlds. Where some would say that you are in several worlds, in which you have somewhat different properties and somewhat different things happen to you, I prefer to say that you are in the actual world and no other, but you have counterparts in several other worlds.<sup>64</sup>

Aussage (1) kann also nach Lewis nicht als eine über ein Individuum interpretiert werden, das in einer anderen möglichen Welt vorkommt, dort ein hervorragender Konzertpianist und dennoch mit *unserem* Barack Obama identisch ist. Jender der aktualen Welt zeichnet sich ja dadurch aus, dass er kein hervorragender Konzertpianist, sondern der 44. Präsident der USA war. Stattdessen ist (1) wahr, weil in mindestens einer möglichen Welt  $w$  ein Individuum existiert, welches dort dasjenige ist, das *unserem* Barack Obama unter spezifischen Hinsichten am meisten ähnelt und die Eigenschaft *ein hervorragender Konzertpianist sein* besitzt. Lewis analysiert also modale Aussagen nicht dadurch, dass Individuen durch verschiedene mögliche Welten „hindurchgeschoben“ werden und dort unterschiedliche Eigenschaften besitzen, sondern durch Counterparts und deren Eigenschaften in anderen Welten, die in Ähnlichkeits-

<sup>63</sup> In *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic* schlägt Lewis ein Übersetzungsschema vor, mit dem sich alle Formeln einer quantifizierten modallogischen Sprache in prädikatenlogische Formeln übersetzen lassen, die Lewis um die Counterpartrelation erweitert. Das Schema ermöglicht also die Übersetzung von Formeln, die Modaloperatoren involvieren, in prädikatenlogische Formeln, vgl. LEWIS: *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, 30–32. Für detaillierte Diskussionen zu diesem Übersetzungsschema siehe RIGONI/THOMASON: *The Logic of Counterpart Theory with Actuality*; RUSSELL: *Actuality for Counterpart Theorists* und FARA/WILLIAMSON: *Counterparts and Actuality*.

<sup>64</sup> LEWIS: *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, 27–28.

beziehungen zu Individuen *unserer* Welt stehen.<sup>65</sup> Es besteht nach Lewis keine Identität, auch keine partielle, sondern nur eine Ähnlichkeit zwischen *unserem* Barack Obama und seinen Counterparts in anderen möglichen Welten. Lewis drückt dies folgendermaßen aus:

To say that something here in our actual world is such and that it might have done so-and-so is not to say that there is a possible world in which that thing *itself* does so-and-so, but that there is a world in which a *counterpart* of that thing does so-and-so. To say that I am such that I might have been a Republican, but I am not such that I might been a cockatrice, is to say that in some world I have a counterpart who is a Republican, but in no world do I have a counterpart who is a cockatrice.<sup>66</sup>

Die counterparttheoretische Interpretation  $\mathcal{C}$  einer modalen prädikatenlogischen Sprache kann als Quintupel  $\langle W, D, \delta, \kappa, \gamma \rangle$  dargestellt werden.  $W = \{w, v, \dots\}$  sei die Menge aller möglichen Welten,  $D = \{d_1, \dots, d_n, \dots\}$  die Menge aller möglichen Individuen,  $\delta : W \mapsto \wp(D)$  ist eine Funktion, die  $W$  auf die Potenzmenge von  $D$  abbildet,  $\kappa : K \mapsto \subseteq D$  ist eine Funktion, die jeder Individuenkonstante  $a_1, \dots, a_n, \dots \in K = \{a_1, \dots, a_n, \dots\}$  eine Teilmenge von  $D$  zuordnet und  $\gamma : D \times W \mapsto \subseteq \wp(D)$  ist eine Funktion, die die geordneten Paare des kartesischen Produktes von  $D$  und  $W$  auf eine Teilmenge der Potenzmenge von  $D$  abbildet. Die Funktion  $\gamma$  ist die speziell counterparttheoretische Funktion. Ein Individuum  $x$  einer möglichen Welt  $w$  ist Counterpart einer Teilmenge der Potenzmenge von  $D$ . David Lewis beschreibt in *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic* Charakteristika, welche die Counterpartrelation kennzeichnen:

Where some would say that you are in several worlds, in which you have somewhat different properties and somewhat different things happen to you, I prefer to say that you are in the actual world and no other, but you have counterparts in several other worlds. Your counterparts resemble you closely in content and context in important respects. They resemble you more closely than do the other things in their worlds. But they are not really you. For each of them is in his own world, and only you are here in the actual world. Indeed we might say, speaking casually, that your counterparts are you in other worlds, that they and you are the same; but this sameness is no more a literal identity than the sameness between you today and you tomorrow. It would be better to say that your counterparts are men you would have been, had the world been otherwise.<sup>67</sup>

Die Counterpartrelationen zwischen Individuen in unterschiedlichen möglichen Welten resultieren aus den Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten dieser Individuen unter bestimmten Hinsichten und bewerten diese durch den Grad an Ähnlichkeit bzw. Unähnlichkeit und deren Wichtigkeit innerhalb eines spe-

<sup>65</sup> Vgl. LEWIS: *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, 28.

<sup>66</sup> DERS.: *Counterparts of Persons and Their Bodies*, 49.

<sup>67</sup> DERS.: *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, 27–28.

zifischen Kontextes.<sup>68</sup> Die Counterpartrelation erfüllt folgende formale Bedingungen:

- (2)  $\forall x \forall y \forall z \neg ((C(x, y) \wedge C(y, z)) \rightarrow C(x, z))$
- (3)  $\forall x \forall y \neg (C(x, y) \rightarrow C(y, x))$
- (4)  $\forall x (C(x, x))$

Die Counterpartrelation ist intransitiv (2), denn angenommen, dass  $x$  in  $w$  zu  $y$  in  $v$  und  $y$  in  $v$  wiederum zu  $z$  in  $u$  in Counterpartrelation stehen, so steht nicht notwendigerweise  $x$  in  $w$  zu  $z$  in  $u$  in Counterpartrelation, denn es ist möglich, dass in  $u$  ein Individuum existiert, das  $x$  ähnlicher ist als  $y$ .<sup>69</sup> Ebenso ist die Counterpartrelation asymmetrisch (3), denn: Angenommen, es existiert in der möglichen Welt  $w$  ein Individuum  $x$ , welches eine „Mischung“ zweier Individuen  $y$  und  $z$  in einer anderen möglichen Welt  $v$  ist, und  $x$  ähnelt beiden Individuen und ist dasjenige Individuum in  $w$ , welche  $y$  und  $z$  in  $w$  am meisten ähnelt, dann ist  $x$  Counterpart sowohl von  $y$  als auch von  $z$ . Angenommen aber,  $y$  ist das Individuum in  $v$ , das  $x$  am meisten ähnelt – weil  $z$  beispielsweise in einigen Eigenschaften mehr von  $x$  abweicht als  $y$  –, dann ist nur  $y$  Counterpart von  $x$ , sodass gilt:  $C(y, x) \wedge \neg C(z, x)$ .<sup>70</sup> David Lewis ist zwar der Auffassung, dass die Counterpartrelation asymmetrisch ist, weil nicht in allen Fällen eine Symmetrie vorliegt, allerdings behauptet er, dass die Relation zufälligerweise häufig symmetrisch ist.<sup>71</sup> Zudem ist sie reflexiv – jedes Possibilium ist Counterpart seiner selbst.<sup>72</sup>

Lewis argumentiert dafür, dass (a) es möglich ist, dass Individuen mehrere Counterparts besitzen können, (b) zwei Individuen einer einzigen möglichen Welt denselben Counterpart besitzen können, (c) es nicht notwendigerweise alles in einer Welt Counterpart von Individuen anderer möglicher Welten sein muss und (d) es sein kann, dass nicht alle Individuen einer möglichen Welt Counterparts in anderen möglichen Welten besitzen.

- (a) gilt, da es möglich ist, dass in  $w$  zwei Individuen  $x$  und  $y$  existieren, die sich maximal ähneln, also so etwas wie Zwillinge sind. Angenommen,  $x$  ist das Individuum in  $w$ , das  $z$  in  $v$  am meisten ähnlich ist, dann gilt, da  $x$  und  $y$  Zwillinge sind, dass die Counterpartrelation nicht nur zwischen  $x$  und  $z$  sondern ebenso zwischen  $y$  und  $z$  bestehe.

<sup>68</sup> Vgl. MEIXNER: David Lewis, 48.

<sup>69</sup> Vgl. LEWIS: Counterpart Theory and Quantified Modal Logic, 28.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., 28–29.

<sup>71</sup> Vgl. DERS.: On the Plurality of Worlds, 195

<sup>72</sup> Demgegenüber ist die transmundane Individuenidentität eine Äquivalenzrelation auf  $D$ , sie ist also reflexiv, symmetrisch und transitiv.

### 3 Drei Theorien der Modalität

- (b) gilt, da vorstellbar ist, dass in  $w$  wiederum Zwillinge  $x$  und  $y$  existieren, für die beide gilt, dass  $z$  das Individuum in  $v$  ist, das  $x$  und  $y$  am meisten ähnelt. Daher ist  $z$  Counterpart sowohl von  $x$  als auch von  $y$ .
- (c) gilt, da es nach Lewis möglich ist, dass in  $w$  neben anderen ein Individuum  $x$  existiert – Lewis verwendet „Batman“ als Beispiel – das allen Individuen in  $v$  sehr unähnlich ist. Aus diesem Grund sei  $x$  kein Counterpart irgendeines Individuums in  $v$ .
- (d) gilt, da es nach Lewis möglich ist, dass ein Individuum  $x$  in  $w$  einem Individuum  $y$  in  $v$  ähnlicher als alle anderen Individuen in  $w$  und dennoch sehr unähnlich ist. Dann ist  $x$  kein Counterpart von  $y$ .<sup>73</sup>

Lewis nennt in *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic* weitere Bedingungen, denen die Counterpartrelation genügen muss.<sup>74</sup> Die formale Schreibweise wird der bereits verwendeten Notation angeglichen.

- (5)  $\forall x\forall w(I(x, w) \rightarrow W(w))$
- (6)  $\forall x\forall w\forall v((I(x, w) \wedge I(x, v)) \rightarrow w = v)$
- (7)  $\forall x\forall y(C(x, y) \rightarrow \exists wI(x, w))$
- (8)  $\forall x\forall y(C(x, y) \rightarrow \exists wI(y, w))$
- (9)  $\forall x\forall y\forall w((I(x, w) \wedge I(y, w) \wedge C(x, y)) \rightarrow x = y)$
- (10)  $\neg\forall x\forall w(I(x, w) \rightarrow C(x, x))$
- (11)  $\exists w(W(w) \wedge \forall x(I(x, w) \equiv A(x)))$
- (12)  $\exists x(A(x))$

(5) definiert ein Individuum als etwas, das Teil einer möglichen Welt ist. Folglich gibt es keine Individuen außerhalb möglicher Welten. (6) definiert ein Individuum als etwas, was nicht als Teil mehrerer möglicher Welten vorkommt. Possibilia sind also weltgebunden. (7) und (8) definieren, dass alles, was ein Counterpart ist und alles, was einen Counterpart besitzt, Teil einer möglichen Welt ist. (9) schließt aus, dass Counterpartrelationen zwischen verschiedenen Individuen innerhalb einer möglichen Welt auftreten. (10) gibt an, dass der Counterpartrelation die Eigenschaft der Reflexivität zukommt (vgl. (4)). (11) definiert, dass es mindestens eine mögliche Welt gibt, die nur aktuelle Entitäten enthält („aktual“ hier entsprechend Lewis' indexikalischer Analyse von Aktualität verstanden) und (12) definiert, dass es überhaupt etwas Aktuelles gibt.

Es handelt sich bei (5)-(12) um Eigenschaften der Counterpartrelation. Die meisten sind unmittelbar plausibel und folgen entweder aus dem modalen Realismus oder sind Eigenschaften, die jeder Ähnlichkeitsrelation zu eigen sind.

<sup>73</sup> Vgl. LEWIS: *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, 29.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., 27.

Interessant ist allerdings (9). Während (10) die Reflektivität der Counterpartrelation in einer möglichen Welt  $w$  gewährleistet, unterbindet (9), dass die Counterpartrelation zwischen unterschiedlichen Individuen einer einzigen möglichen Welt besteht. Würde die Eigenschaft (9) für die Counterpartrelation nicht gelten, so wäre es nicht mehr möglich, unaktualisierte Possibilia von aktualisierten zu unterscheiden.<sup>75</sup>

Lewis vergleicht die Counterpartrelation mit zwei anderen Arten von Relationen: Zum einen die Relation zwischen zwei Raum-Zeit-Koordinaten in perdurantistischen Theorien der Identität, zum anderen die intersubjektiven-Korrespondenz-Relation, die Rudolf Carnap in *Der Logische Aufbau der Welt*<sup>76</sup> einführt und auf die Lewis Bezug nimmt.<sup>77</sup>

Der Perduranztheoretiker geht davon aus, dass Individuen vierdimensionale Entitäten, also raumzeitlich verfasst sind und räumliche und zeitliche Teile besitzen.<sup>78</sup> Für ihn ist eine Entität nicht bloß die mereologische Summe ihrer räumlichen, sondern auch all ihrer zeitlichen Teile. Zu persistieren bedeutet nichts weiter, als über zeitliche Teile zu verfügen.<sup>79</sup> So wie David Lewis davon ausgeht, dass zwischen den möglichen Welten keine ontologische Differenz besteht, sondern wir diese Welt als die aktuelle Welt betrachten, bloß weil wir ihre Teile sind, so geht der Perduranztheoretiker (zumindest derjenige, der eine A-Theorie der Zeit bevorzugt) davon aus, dass alle Zeitpunkte ontologisch gleichwertig sind. So wie ‚aktual sein‘ nach Lewis indexikalisch analysiert werden muss, so muss der Begriff ‚jetzt‘ gemäß dem Perdurantismus ebenfalls indexikalisch analysiert werden. Und so, wie der modale Realist transmundane Individuenidentität zwischen Individuen unterschiedlicher möglicher Welten ablehnt, lehnt der Perduranztheoretiker, anders als der Enduranztheoretiker, transtemporale Individuen, also solche, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten vollständig existieren, ab.<sup>80</sup>

Problematisch ist, dass Lewis nicht genau angeben kann, unter welchen Bedingungen oder Hinsichten sich zwei Entitäten verschiedener möglicher Welten ähnlich sein müssen, damit eine Counterpartrelation zwischen ihnen besteht oder eben nicht. Lewis selbst schreibt in *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*:

<sup>75</sup> Vgl. BALTIMORE: Modal Realism, Counterpart Theory, and Unactualized Possibilities, 209–213.

<sup>76</sup> Vgl. CARNAP: Der logische Aufbau der Welt, § 146.

<sup>77</sup> Vgl. LEWIS: Counterpart Theory and Quantified Modal Logic, 28.

<sup>78</sup> ‚Teil‘ wird in Bezug auf Raum und Zeit univok verwendet, vgl. LOUX/CRISP: Metaphysics. A Contemporary Introduction, 225.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 225.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., 229.

### 3 Drei Theorien der Modalität

The counterpart relation is a relation of similarity. So it is problematic in the way all relations of similarity are: it is the resultant of similarities and dissimilarities in a multitude of respects, weighted by the importances of the various respects and by the degree of the similarities.<sup>81</sup>

Müssen sich zwei Individuen im Hinblick auf ihre biologische Abstammung, die Zugehörigkeit zu einer Gattung oder in essenziellen Eigenschaften ähnlich sein, um zueinander in Counterpartrelation zu stehen? Wenn beispielsweise  $x$  in  $w$  zur Gattung *Zwerg* gehört und in  $v$  zwei Individuen existieren, die auch Zwerge sind, nämlich  $y$  und  $z$ , auf welcher Grundlage soll dann entschieden werden, ob nun  $y$  oder  $z$  Counterpart von  $x$  ist? Wenn essenzielle Eigenschaften als Grundlage für die Entscheidung über hinreichende Ähnlichkeit herangezogen werden, so müssen diese klar von akzidentellen unterschieden werden können. Lewis ist der Ansicht, dass gerade die Vagheit der Kriterien der Ähnlichkeit ein maßgeblicher Vorteil der Counterpartrelation sei. So schreibt er abermals in *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*:

Like any relation of comparative overall similarity, it is subject to a great deal of indeterminacy (1) as to which respects of similarity and difference are to count at all, (2) as to the relative weights of the respects that do count, (3) as to the minimum standard of similarity that is required, and (4) as to the extent to which we eliminate candidates that are similar enough when they are beaten by competitors with stronger claims.<sup>82</sup>

Die Kriterien, die das Bestehen der Counterpartrelation determinieren, hängen also vom jeweiligen Kontext, bspw. den Intentionen des Sprechers, seinen Informationen, seiner raumzeitlichen Position etc. ab. Es existiert folglich keine eindeutige Definition der Kriterien für diese Relation.<sup>83</sup>

Meines Erachtens besteht allerdings das größte Manko der Counterparttheorie darin, dass sie unserer alltäglichen modalen Intuition nicht gerecht zu werden vermag. Bei der Aussage (1) handelt es sich, aus der Perspektive unserer modalen, vortheoretischen Intuition, um eine Aussage über *unseren* Barack Obama: Es geht um *seine* Möglichkeiten. Nach der Counterparttheorie referiert der Eigenname ‚Barack Obama‘ in (1) allerdings auf ein mögliches Individuum einer anderen möglichen Welt, das dem Individuum, auf welches der Eigenname ‚Barack Obama‘ in unserer Welt referiert, in spezifischen Hinsichten ähnlicher ist als alle anderen Individuen derselben möglichen Welt. Wie es um Barack Obama stehen könnte, wird in der Lewis’schen Analyse nicht dadurch analysiert, wie es um Barack Obama in einer anderen möglichen Welt steht, sondern dadurch, wie es um ihm ähnliche, aber von ihm vollkommen verschiedene Individuen in anderen möglichen Welten bestellt ist. Innerhalb

<sup>81</sup> LEWIS: *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, 28–29.

<sup>82</sup> Ebd., 42.

<sup>83</sup> Vgl. DIVERS: *Possible Worlds*, 123.

Lewis' counterparttheoretischer Analyse geht es nicht mehr um den Möglichkeitsraum Barack Obamas, sondern in Wirklichkeit um Eigenschaften aktueller Individuen in anderen, raumzeitlich isolierten Universen, die von *unserem* Barack Obama verschieden, ihm aber in manchen Hinsichten ähnlich sind.<sup>84</sup> Anders ausgedrückt: Wenn wir über unsere eigenen Möglichkeiten nachdenken, erliegen wir nach Lewis einer Illusion, machen wir uns doch nicht um *unsere* Möglichkeiten Gedanken, sondern in Wahrheit über Wirkliches, über uns ähnliche und von uns verschiedene Individuen in für uns unzugänglichen konkreten Universen.<sup>85</sup>

#### 3.1.5 Die Counterparttheorie und essenzielle Eigenschaften

„Essentialism is congenial“<sup>86</sup>, schreibt Lewis. Der Essenzialismus, so behauptet Lewis in Anlehnung an Quine, sei mit der quantifizierten Modallogik verknüpft. Aus diesem Grund lehnt Quine die quantifizierte Modallogik ab. Lewis hingegen ist gewissermaßen bereit, den Essenzialismus in seine Theorie zu implementieren, um die quantifizierte Modallogik zu retten. Allerdings handelt es sich beim Essenzialismus David Lewis' nicht um eine klassische Form des Essenzialismus, welche im Kapitel 2.3.3 präsentiert worden ist, sondern um eine Art von Pseudo- oder Laissez-Faire-Essenzialismus.<sup>87</sup> Bei Lewis heißt es dazu:

In short, an essential attribute of something is an attribute it shares with all its counterparts. All your counterparts are probably human; if so, you are essentially human. All your counterparts are even more probably corporeal; if so, you are essentially corporeal.<sup>88</sup>

Dementsprechend ist die Essenz von  $x$  die Menge aller Eigenschaften, die  $x$  mit all seinen Counterparts teilt. Wenn Lewis nun eine essenzielle Eigenschaft  $Q$  von  $x$  mit solchen Eigenschaften identifiziert, die  $x$  mit all seinen Counterparts teilt, und diese Eigenschaften mit Mengen von Individuen identisch sind, dann ist  $Q$  eine Menge, die  $x$  genauso wie alle Counterparts von  $x$  in allen möglichen Welten beinhaltet. Allerdings sind essenzielle Eigenschaften dann davon abhängig, welche Hinsichten und Kriterien man für das Bestehen der Counterpartrelation festlegt. Essenzielle Eigenschaften sind also in einem Lewis'schen Setting äußerst fragil.

<sup>84</sup> Vgl. MEIXNER: Einführung in die Ontologie, 145.

<sup>85</sup> Interessanterweise erklärt auch Spinoza die vermeintliche Erkenntnis unserer Möglichkeitsräume zur Illusion, bzw. zu einem Erkenntnisdefizit, vgl. E1p33s1.

<sup>86</sup> LEWIS: Counterpart Theory and Quantified Modal Logic, 32.

<sup>87</sup> Vgl. MEIXNER: David Lewis, 46.

<sup>88</sup> LEWIS: Counterpart Theory and Quantified Modal Logic, 35.

Auch wenn es so scheint, dass Lewis an der prinzipiellen Unterscheidung von akzidentellen und essenziellen Eigenschaften festhalten möchte, gibt es doch einige Autoren, die Lewis einen impliziten Hyperessenzialismus unterstellen.<sup>89</sup> Aus seiner extensionalen *brute-fact*-Theorie der Modalität folgt, dass jedes Individuum in jeder möglichen Welt seine Eigenschaften essenziellerweise besitzen muss. Sonst könnte es der Fall sein, dass ein Possibilium mit einem seiner Counterparts identisch wäre und sich damit die Ähnlichkeitsrelation zwischen Individuen unterschiedlicher Welten in eine Identitätsrelation verwandelte. Zudem wurde auf den Seiten 35-36 darauf hingewiesen, dass zwischen der Ablehnung von Overlaps möglicher Welten und dem Hyperessenzialismus ein enger Zusammenhang besteht. Da Lewis Overlaps möglicher Welten ablehnt, ist die Annahme, dass er den Hyperessenzialismus in Kauf zu nehmen bereit ist.

#### 3.1.6 Resümee

David Lewis ist mengentheoretischer Nominalist, modaler Realist und Counterparttheoretiker. Keines folgt notwendigerweise aus dem jeweils anderen, jedoch sind alle drei Positionen kompatibel. Es gibt folglich modale Realisten, die für die Existenz von Universalien argumentieren<sup>90</sup> und es gibt Counterparttheoretiker, die keine modalen Realisten sind<sup>91</sup> usw. Was aber sind die Gründe, die für den modalen Realismus David Lewis' sprechen?

Lewis' modaler Realismus ermöglicht eine mengentheoretisch-nominalistische Theorie der Modalität und ermöglicht die Reduktion von Eigenschaften und Propositionen auf Mengen von Konkreta. Wenn wir also über essenzielle oder akzidentelle Eigenschaften oder notwendige und kontingente Propositionen sprechen, reden wir nach Lewis nicht über mysteriöse Eigenschaften, Abstrakta oder Relationen, sondern betreiben nichts weiter als mehr oder weniger komplizierte mengentheoretische Operationen über Mengen von aktualen und möglichen Individuen.<sup>92</sup> Zudem bleibt der modale Realismus der Intuition treu, dass modale Aussagen durch Wahrmacher wahr gemacht werden und sich auf *etwas* beziehen. Lewis' Theorie ermöglicht also eine extensionale Interpretation modaler Aussagen durch Rekurs auf Possibilia in anderen raumzeitlich isolierten Universen, welche die *truthmaker* solcher Aussagen sind.

<sup>89</sup> Vgl. MEIXNER: *Axiomatic Formal Ontology*, 163 und HESS: *Superessentialism and Necessitarianism. Between Spinoza and Lewis*, 84.

<sup>90</sup> Vgl. in gewisser Weise LEWIS: *New Work for a Theory of Universals*.

<sup>91</sup> Vgl. HAZEN: *One of the Truths about Actuality* und DERS.: *Counterpart-Theoretic Semantics for Modal Logic*.

<sup>92</sup> Vgl. LOUX/CRISP: *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, 162.

### 3.2 Gottfried Wilhelm Leibniz' *Ars Combinatoria*

Allerdings widerstreitet die indexikalische Analyse von Aktualität und die Counterparttheorie anderen unserer vortheoretischen modalen Alltagsintuitionen, scheint *unsere* Welt ontologisch tatsächlich einzigartig zu sein. Wenn wir über unsere Möglichkeiten sprechen, müssten wir vor dem Hintergrund der Lewis'schen Theorie außerdem akzeptieren, dass es sich um eine Illusion handelt. In Wahrheit reden wir über aktuelle Eigenschaften uns ähnlicher Possibilia in kausal isolierten anderen Universen. Zudem muss der modale Realist einen hohen ontologischen Preis für seine Vorzüge zahlen: Um seinen mengentheoretischen Nominalismus und die extensionale Interpretation modaler Aussagen gewährleisten zu können, muss Lewis ein gigantisches ontologisches *universe of discourse* voraussetzen. Auch in der Counterpartrelation als einer Ähnlichkeitsrelation liegt eine gewaltige Schwierigkeit, denn es ist niemals eindeutig festgelegt, welche Eigenschaften eine Counterpartrelation konstituieren.

Fest steht jedoch, dass Lewis' Theoriegebäude von den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts bis zu den neuesten Publikationen nicht eingerissen worden ist. Neben vielen Kritikern gibt es bis heute zahlreiche Verfechter, welche die Position verteidigen und weiterentwickeln. Der modale Realismus ist also nach wie vor eine attraktive Theorie der Modalität.

### 3.2 Gottfried Wilhelm Leibniz' *Ars Combinatoria*

#### 3.2.1 Methodische Vorbemerkungen

G.W. Leibniz gehört zu derjenigen Klasse von Denkern, die zwar der Nachwelt eine schier unübersehbare Zahl schriftlicher Quellen hinterlassen hat, allerdings keine systematische Gesamtdarstellung seiner Philosophie, denn sein „System“ befand sich Zeit seines Lebens – trotz vieler sich durchziehender Grundmomente – in stetem Wandel. Daher ist *cherry-picking* kaum vermeidbar. Es ist zum einen nicht möglich, den gesamten Leibniz'schen Schriftkorpus für jede Detailfrage zu berücksichtigen, zum anderen sollten dennoch neben den bekannteren Schriften auch Notizen, Briefe usw., die an unterschiedlichste Personengruppen oder Einzelpersonen (Geistliche und Adlige, Cartesianer und Aristoteliker, Naturwissenschaftler und Theologen, Katholiken und Lutheraner etc.) adressiert waren, berücksichtigt werden.

Ich habe mich dafür entschieden, Leibniz' Theorie von Raum und Zeit, von Kräften und physischen Körpern soweit möglich außer Acht zu lassen. Leibniz wird als Metaphysiker untersucht, während der Naturwissenschaftler und Forscher Leibniz in dieser Studie bedauerlicherweise kaum berücksichtigt werden kann, weil ein solches Unterfangen aufgrund der Unübersichtlichkeit der Quellenlage innerhalb einer Dissertation nicht praktikabel ist.

### 3 Drei Theorien der Modalität

Außerdem werden einige sehr unkontroverse Thesen über Leibniz, wie beispielsweise seinen Nominalismus und Phänomenalismus, vorausgesetzt und, obwohl sie prinzipiell begründbar sind, in dieser Studie nicht weiter begründet.<sup>93</sup>

#### 3.2.2 Inhaltliche Vorbemerkungen

Der unmittelbare Übergang vom modernen analytischen Philosophen David Lewis zu einer Figur neuzeitlich-rationalistischer Philosophie ist zunächst einmal höchst problematisch. Über den Begriff der möglichen Welten bei beiden Philosophen zu sprechen ebenfalls, verwenden doch beide diesen in völlig unterschiedlichen Gesamtdebatten und Kontexten. Während die Diskussion um mögliche Welten bei Leibniz im Kontext von Schöpfung und Theodizee auftaucht, fehlt dieser Kontext bei Lewis verständlicherweise völlig, ist er doch bekennender Atheist. Bei aller Diskontinuität zwischen beiden Denkern bestehen jedoch erstaunliche und für das Thema der Modalität aufschlussreiche Parallelen. Diese Kapitel sollen also, trotz oder gerade wegen der genannten Diskontinuitäten, die Gemeinsamkeiten behandeln. Allem voran sei an Parallelen von Lewis' Counterparttheorie und Leibniz' Ablehnung von transmundaner Individuenidentität erinnert. Es geht also um eine diachrone Untersuchung relevanter Themen einer Theorie der Modalität in sehr unterschiedlichen Epochen und unter äußerst unterschiedlichen Prämissen.

Der modale Realismus David Lewis' scheint als ein reduktionistisches Programm verstanden werden zu müssen. Modalitäten werden nicht auf modale Entitäten reduziert, sondern auf konkrete mögliche Welten und die darin vorkommenden Individuen, also auf konkrete Einzeldinge. Bei Leibniz wird ebenfalls Modales auf Nicht-Modales reduziert, aber er reduziert die Modalitäten der Möglichkeit und Notwendigkeit auf Essenzen, die selbst wieder in der göttlichen Essenz fundieren.

<sup>93</sup> Siehe für Leibniz' Nominalismus MATES: *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, 170–188. Für eine detaillierte Darstellung von Leibnizens Phänomenalismus siehe ADAMS: *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, 217–261. Für den Zusammenhang zwischen ideellem, monadischem und phänomenalem Bereich siehe MUGNAI: *Leibniz's Nominalism and the Reality of Ideas in the Mind of God* sowie SCHNEIDER: *Leibniz' ideelle, phänomenale und monadische Welt. Zur Tragfähigkeit seines metaphysischen Koordinatensystems*. Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass die Verhältnisbestimmung von monadischem und phänomenalem Bereich maßgeblich von der Interpretationsweise der Philosophie Leibniz' abhängt. Das Verhältnis wird enger charakterisiert, wo Leibniz tendenziell aristotelisch gelesen wird (siehe dazu ADAMS: *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist* und GALE: *Physics, Metaphysics, and Natures. Leibniz's Later Aristotelianism*) und weiter, wo er tendenziell platonisch oder sogar neuplatonisch gelesen wird (siehe dazu MACDONALD: *Leibniz and Renaissance Neoplatonism*).

Modalitäten auf Essenzen zurückzuführen ist jedoch keineswegs ein genuin Leibniz'scher Schachzug, sondern in der rationalistischen Tradition durchgängig bekannt. Descartes' Konzeption ist ein prominentes „Vorläufermodell“ eines solchen Programmes, von welchem sich Leibniz jedoch an einer entscheidenden Stelle bewusst absetzt: Zwar behauptet auch Descartes, dass Möglichkeit und Notwendigkeit in Essenzen fundieren, allerdings existieren die Essenzen entsprechend einem göttlichen Dekret, welches sich unmittelbar aus dem göttlichen Willen und nicht aus dem göttlichen Intellekt ableitet.<sup>94</sup> Die Wahrheit modaler Aussagen gründet also auch nach Descartes in Essenzen, jedoch verdanken diese ihre Existenz ihrerseits dem Willen Gottes. Da dieses Verhältnis transitiv ist, hängt nach Descartes die Wahrheit modaler Aussagen mittelbar vom göttlichen Willen ab, weshalb Descartes' Theorie der Modalität auch als modaler Voluntarismus bezeichnet wird. Diese Theorie ist massiven Schwierigkeiten ausgesetzt, welche an die *bootstrapping objection* des *Theistic Activism* (bzw., um Thomas Morris', Christopher Menzels und William Lane Craigs Vokabular zu bedienen, des *Absolute Creationism*) erinnert.<sup>95</sup> Wenn Gott durch Willensakte den modalen „Raum“ erschafft, muss er eine Art prämodaler Kraft besitzen. Gängigerweise würde man behaupten, dass jemand einen Willensakt dann exerziert, wenn er zwischen unterschiedlichen Möglichkeiten eine auswählt und diese realisiert. Im Falle des modalen „Raumes“, den Gott qua Willensakt erschafft, kann es, möchte man nicht in einen unendlichen Regress verfallen, keine Möglichkeiten geben, zwischen denen Gott hätte wählen können, da diese Möglichkeiten die Existenz des modalen „Raumes“ bereits voraussetzen. Descartes' Theorie ist also zirkulär, oder aber Gott muss eine „premodal form of power“<sup>96</sup> besitzen, welche ihrerseits ein Mysterium darstellt.

Wenn wir von einer solchen Kraft und davon ausgehen, dass die modalen Wahrheiten vom göttlichen Willen abhängen, dann folgt daraus, dass es möglicherweise notwendig ist, dass die Innenwinkelsumme eines Dreiecks statt  $180^\circ$  auch  $210^\circ$  hätte betragen können. Bei Peter Geach in *Providence and Evil* heißt es:

Descartes held that the truths of logic and arithmetic are freely made to be true by God's will. To be sure, we clearly and distinctly see that these truths are necessary; they are necessary in our world, and in giving us our mental endowments God gave us the right sort of clear and distinct ideas to see the necessity. But though they are necessary, they

<sup>94</sup> Vgl. AT V, 149–151 und AT IX, 96–123.

<sup>95</sup> Der *locus classicus* der *bootstrapping objection* ist in BERGMANN/BROWER: A Theistic Argument Against Platonism (and in Support of Truthmakers and Divine Simplicity) zu finden. Siehe auch GOULD: The Problem of God and Abstract Objects.

<sup>96</sup> NEWLANDS: Leibniz and the Ground of Possibility, 163.

### 3 Drei Theorien der Modalität

are not necessarily necessary; God could have freely chosen to make a different sort of world, in which other things would have been necessary truths.<sup>97</sup>

Es ist bloß dem Willen Gottes zu verdanken, dass er als Essenz des Dreiecks die erschuf, welche die Bestimmung  $180^\circ$  Innenwinkelsumme enthält. Trotz dieser konzeptionellen Schwierigkeiten liegt die Motivation für Descartes' modalen Voluntarismus auf der Hand: Gott, sein Wille und seine Allmacht, sollen nicht von ewigen Wahrheiten und Essenzen abhängig sein.<sup>98</sup> Jede Art von theistischem Platonismus (der Annahme, es gäbe ewige Wahrheiten, die mit dem göttlichen Wesen koexistierten) lehnt Descartes ab, denn Gottes Wesen und Wille wäre von diesen ontologisch abhängig; Gott existierte folglich nicht *a se*. Gott könnte nur wollen und entscheiden, wenn diese Möglichkeiten seinem Willen bereits logisch vorgeordnet wären. Ob ein platonischer Theismus überhaupt mit dem klassischen Theismus kompatibel sein kann, ist durchaus zweifelhaft, beinhaltet letzterer doch die Annahme der absoluten Souveränität und Aseitität Gottes, die durch jede Form des theistischen Platonismus unterwandert würden. Die Schwierigkeit, die Descartes' Verteidigungsversuch der göttlichen Souveränität generiert, ist allerdings gewaltig. Notwendige ewige Wahrheiten wie beispielsweise „Die Innenwinkelsumme eines Dreiecks beträgt  $180^\circ$ “ sind nur möglicherweise notwendig und hätten auch bloß möglich sein können, hätte der göttliche Wille sich anders entschieden. Die modale Alltagsintuition geht allerdings davon aus, dass notwendige Wahrheiten notwendigerweise notwendig sind. Descartes lehnt also, im Vokabular der Modallogik gesprochen, die Systeme  $S_4$  und  $S_5$ , ab, so dass die Axiome  $\diamond\phi \rightarrow \Box\diamond\phi$  und  $\Box\phi \rightarrow \Box\Box\phi$  nicht gültig sind.

Innerhalb Leibniz' Theorie der Modalität als Teil seiner Gesamtmetaphysik sind die Axiome  $S_4$  und  $S_5$  gültig, auch wenn Leibniz selbstredend noch nicht von derartigen modallogischen Systemen *expressis verbis* spricht (siehe dazu Leibniz' Auffassung vom Notwendigkeitsbegriff in Kapitel 3.2.3.1.2). Der Grund für den Unterschied zwischen Descartes und Leibniz und wieso die Axiome  $S_4$  und  $S_5$  nicht bei beiden gültig sind, obwohl beide Möglichkeit und Notwendigkeit auf Essenzen zurückführen, liegt darin, dass Leibniz die Essenzen der Einzeldinge wiederum auf den göttlichen Verstand zurückführt und nicht, wie Descartes, auf den göttlichen Willen. Da der göttliche Wille bei Descartes vollkommen frei, im Sinne von willkürlich, wählt, sind die Modalitäten ihrerseits nicht nezesiert. Vielmehr ist alles, was möglich ist, möglicherweise möglich und was notwendig ist, bloß möglicherweise notwendig.<sup>99</sup> Wenn allerdings der göttliche Intellekt und nicht der göttliche Wille die Ursache für die

<sup>97</sup> GEACH: Providence and Evil, 10–11.

<sup>98</sup> Vgl. BENDER: Leibniz' Metaphysik der Modalität, 75–79.

<sup>99</sup> Vgl. AT V, 159f.

Essenzen und damit für die Modalitäten ist, liegt es auf der Hand, wieso diese Modalitäten notwendigerweise bestehen, denn, da der göttliche Verstand allein dem Prinzip vom Widerspruch (=PC) genügt, fehlt hier das Moment der Willkür und Wahl.<sup>100</sup>

#### 3.2.3 Ontologischer Rahmen

Bertrand Russell spricht in seiner Philosophiegeschichte von zwei unvereinbaren Lehren innerhalb der Metaphysik Leibnizens. Die eine sei eine populäre und opportunistische Theorie, die andere eine esoterische, die Leibniz aufgrund der Furcht vor dem Vorwurf des spinozistischen Nezzessarismus (der einen damals wortwörtlich den Kopf hätte kosten können) und der Kritik durch Antoine Arnauld nicht öffentlich vertrat. Erstere identifiziert Russell mit der Theorie der individuellen Substanzen, der Monaden, in den Spätwerken *Monadologie*<sup>101</sup> und *Les Principes de la Nature et de la Grace, fondés en Raison*<sup>102</sup>. Gegenüber dem spinozistischen Substanzmonismus und dem cartesianischen Substanzdualismus entfaltet Leibniz hier die radikale Gegenposition: Die Welt besteht aus unendlich vielen Monaden, individuellen Substanzen. Auf der anderen Seite hat Russell Leibnizens Theorie der vollständigen Konzepte, der *conceptus completi*, vor Augen, die er maßgeblich innerhalb des *Discours de Métaphysique* und in Briefkorrespondenzen der Früh- und Mittelphase entwirft, aber niemals explizit veröffentlicht.<sup>103</sup> Während erstere eine theologisch durch-

<sup>100</sup>Bei Spinoza fällt aufgrund des Nezzessarismus die Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit weg. In der *Ethik* heißt es: „In der Natur gibt es nichts Zufälliges, sondern alles ist aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, in einer bestimmten Weise zu existieren und etwas zu bewirken.“ (E1p29) Und: „Die Dinge haben auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden können, als sie hervorgebracht worden sind.“ (E1p33) Bei Spinoza ist Kontingenz also nur eine epistemische Kategorie bzw. ein epistemischer Mangel, nicht aber ein ontologisches Faktum, so nehmen wir, Spinoza zufolge, etwas als kontingent wahr, bloß weil wir aufgrund unserer begrenzten Vernunft nicht um alle Ursachen wissen, nicht aber, weil etwas kontingent *in re* ist, vgl. PERLER: Das Problem des Nezzessarismus.

<sup>101</sup>Der Titel *Monadologie* wurde der Schrift erst 1720 bei der Übersetzung ins Deutsche durch Heinrich Köhler gegeben. Eines der Originalmanuskript trägt dagegen den Titel *Les principes de la philosophie, par Monsieur Leibniz*.

<sup>102</sup>*Les Principes de la Nature et de la Grace, fondés en Raison* aus dem Jahr 1714 (1720 posthum veröffentlicht), bloß zwei Jahre vor Leibnizens Tod, bilden, ähnlich wie die *Monadologie* aus demselben Jahr, eine vereinfachte Summe der Spätmetaphysik Leibnizens – er hatte diese Schrift dem Prinzen Eugen von Savoyen gewidmet, der ihn darum gebeten hatte, eine verständliche Einleitung in sein Denken zu verfassen.

<sup>103</sup>Der *Discours de Métaphysique* ist ein schriftlicher Entwurf des Leibniz'schen Systems aus den 1680er Jahren, welches er entgegen den Ratschlägen des Landgrafen Ernst von Hessen, Antoine Arnauld über seinen Landesherrn zukommen lassen wollte. Der *Discours* ist zwar

### 3 Drei Theorien der Modalität

tränkte Phantasterei sei, handele es sich bei letzterer um eine ernstzunehmende Theorie, die sich auf logische Prinzipien stütze.<sup>104</sup> Dass diese These äußerst kühn ist und der Komplexität und Kohärenz des gesamten Leibniz'schen Systems schlicht nicht gerecht wird, ist mittlerweile zurecht breiter *common sense* in der Forschungslandschaft.<sup>105</sup>

Folgende Passage aus dem *Discours* macht deutlich, dass für Leibniz ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen den vollständigen Begriffen (*conceptus completi*) und den individuellen Substanzen (Monaden) besteht:

Ainsi il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du predicat, en sorte que celui qui entendroit parfaitement la notion du sujet, jugeroit aussi que le predicat luy appartient. Cela estant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'un estre complet, est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire deduire tous les predicats du sujet à qui cette notion est attribuée.<sup>106</sup>

Einzelne Passagen innerhalb des Spätwerkes der *Monadologie* lassen sich lesen, als habe Leibniz diesen Zusammenhang niemals – auch wenn er *expressis verbis* in den Spätwerken nicht mehr genannt wird – aufgegeben.<sup>107</sup> Letztendlich ist der Zusammenhang von *conceptus completus* und individueller Substanz bzw. Monade, derjenige zwischen Essenz und Substanz. Es handelt sich um einen Zusammenhang und nicht um eine Identität, weil Substanzen nicht vollständige Begriffe/Essenzen sind, sondern Subjekte von Essenzen und anderen Prädikaten.<sup>108</sup> Auf das Verhältnis zwischen beiden wird in Kapitel 3.2.3.3 eingegangen. Entscheidend an dieser Stelle ist, dass innerhalb dieses Kapitels also ein enger Bezug zwischen Leibnizens Lehre von den *conceptus completi* und der Spätmetaphysik individueller Substanzen vorausgesetzt wird.

Die Architektonik der Leibniz'schen Metaphysik kommt mit drei Grundkategorien von Entitäten aus:

eine erste systematische Zusammenfassung der Metaphysik Leibnizens, war aber nicht zur Veröffentlichung bestimmt, sondern diente allein der philosophischen Auseinandersetzung mit Antoine Arnauld.

<sup>104</sup>Vgl. RUSSELL: A History of Western Philosophy, 582–596.

<sup>105</sup>Siehe dazu insbesondere CURLEY: The Root of Contingency.

<sup>106</sup>DM § 8/GP IV, 433/A 6.4, 1540. „So muß der Subjektbegriff immer den des Prädikats in sich schließen, derart, daß derjenige, der den Begriff des Subjektes vollkommen verstünde, auch urteilen würde, daß das Prädikat ihm zugehört. Da dies so ist, können wir sagen, daß die Natur einer individuellen Substanz oder eines vollständigen Wesens darin besteht, einen so erfüllten Begriff zu haben, daß er zureichend ist, um alle Prädikate des Subjekts, dem dieser Begriff zugeschrieben wird, zu verstehen und daraus abzuleiten.“

<sup>107</sup>Vgl. M § 9/GP VI, 606 und M § 22/GP VI, 610.

<sup>108</sup>Vgl. RUSSELL: A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, 40–53.

### 3.2 Gottfried Wilhelm Leibniz' *Ars Combinatoria*

- (13) Ideelle Entitäten
- (14) Monadische Entitäten
- (15) Phänomene

Der Bereich des Ideellen fällt – hier reiht sich Leibniz in eine Tradition ein, die frühestens mit dem Mittelplatoniker Philo, spätestens mit Augustinus beginnt – mit Gottes Intellekt in eins. Dieser Bereich besteht aus unendlich vielen einfachen und komplexen Ideen, wobei letztere aus ersteren zusammengesetzt sind und damit ontologisch von ihnen abhängen. Die einfachen Ideen sind also die Basisentitäten des ideellen Bereiches (siehe Kapitel 3.2.3.1.1).<sup>109</sup> Als noch komplexere Strukturen dienen die *conceptus completi* (siehe Kapitel 3.2.3.1.2). Diese sind geordnete Mengen von Ideen und dienen aufgrund ihrer vollständigen Bestimmung als Individuen des ideellen Bereiches. Schließlich sind die *conceptus completi* durch die mentale Aktivität des göttlichen Intellekts zu möglichen Welten partitioniert, die den Raum des Möglichen abbilden (siehe Kapitel 3.2.3.1.3).<sup>110</sup>

Der Bereich der monadischen Entitäten wird im Folgenden als monadischer Bereich bezeichnet. Zu diesem gehören die geschaffenen individuellen Substanzen, also die Monaden, deren Perzeptionen und Appetitionen (und gegebenenfalls deren Apperzeptionen). Bei diesen dreien handelt es sich allerdings nicht um kategorial verschiedene Entitäten, die erst durch ein „Zusammenkommen“ ein vollständiges Individuum konstituieren, sondern es gibt Monaden bloß als Perzeptionen besitzende und mit Appetitionen ausgestattete (und gegebenenfalls über Apperzeptionen verfügende) Entitäten.<sup>111</sup> Der monadische Bereich wird innerhalb dieser Studie allerdings nur kurz behandelt, da dieser für die Modalmetaphysik Leibnizens im Vergleich zum Bereich des Ideellen eine untergeordnete Rolle spielt (siehe Kapitel 3.2.3.2).

Der Bereich der Phänomene spielt eine ontologisch untergeordnete Rolle. Ob er im strengen Sinne zur metaphysischen Realität zu zählen ist, ist umstritten. Ich werde im Folgenden davon ausgehen, dass der Bereich der Phänomene ontologisch dem Bereich der individuellen Substanzen untergeordnet werden muss, da die Phänomene aus den Substanzen resultieren. In diesem Sinne sind die Phänomene nur in einem eingeschränkten Sinne metaphysisch robust, da

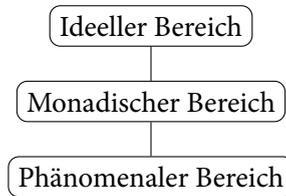
<sup>109</sup>Vgl. SCHNEIDER: Leibniz' Metaphysik. Ein formaler Zugang, 5.

<sup>110</sup>„Mögliche Welt“ wird im Folgenden als Begriff für ein Ergebnis einer mengentheoretischen Konstruktion verwendet. Es ist darauf hinzuweisen, dass der Begriff ursprünglich in Leibniz' Schrift *Essais de Théodizée sur la Bonité de Dieu* von 1710 in einem untechnischem Sinne auftaucht.

<sup>111</sup>Vgl. M § 13/GP VI, 608.

### 3 Drei Theorien der Modalität

sie „von den Repräsentationsleistungen von Monaden abhängig sind.“<sup>112</sup> Der Bereich des Phänomenalen wird für die weiteren Erörterungen nicht von Belang sein, weil für die Darstellung der Theorie der Modalität Leibnizens das Verhältnis vom ideellen zum monadischen Bereich allein relevant ist.<sup>113</sup> Das Verhältnis der beiden ontologisch höherwertigen Bereiche (ideeller und monadischer) innerhalb der metaphysischen Architektonik Leibnizens zueinander darf jedoch nicht hylemorphistisch interpretiert werden, also so, dass erst im Zusammenkommen von vollständigem Begriff und Substanz ein vollbestimmtes Individuum entstünde. Es ist vielmehr die prästabilisierte Harmonie, welche die Zuordnung beider eigenständiger Bereiche koordiniert.<sup>114</sup> Es ergibt sich also folgendes gestaffeltes ontologisches Gesamtbild:



Die individuellen Substanzen können nur realisiert sein, weil ihnen entsprechende ideelle Strukturen im Intellekt Gottes zugrundeliegen. Der Bereich der Phänomene dagegen resultiert aus den Substanzen und ist ontologisch demnach unmittelbar von diesen und mittelbar vom Intellekt Gottes abhängig.

Während in Lewis' *universe of discourse* ausschließlich Mengen und Individuen vorkommen (siehe Kapitel 3.1.1), kann der ontologische Rahmen bei Leibniz wie folgt artikuliert werden:

$$(DT^{LBZ}) \quad \forall x((ideelle\ Entität(x) \vee monadische\ Entität(x) \vee Phänomen(x))^{115})$$

<sup>112</sup>BARTH: *Intentionalität und Bewusstsein in der Frühen Neuzeit. Die Philosophie des Geistes von René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz*, 206.

<sup>113</sup>Relevante Literatur zur Debatte um Leibnizens Phänomenalismus ist u.a. in ADAMS: *Phenomenalism and Corporeal Substance in Leibniz*; GARBER: *Leibniz and Fardella. Body, Substance and Idealism*; DERS.: *Leibniz. Body, Substance, Monad*; JOLLEY: *Leibniz and Phenomenalism*; RUTHERFORD: *Phenomenalism and the Reality of Body in Leibniz's Later Philosophy*; DERS.: *Leibniz's Analysis of Multitude and Phenomena Into Unities and Reality*; DERS.: *Leibniz as Idealist* und WILSON: *The Phenomenalisms of Leibniz and Berkeley* zu finden.

<sup>114</sup>Vgl. M § 78/GP VI, 620 und M § 87/GP VI, 622.

<sup>115</sup> ‚ $\vee$ ‘ wird an dieser Stelle verwendet, um zum Ausdruck zu bringen, dass es sich um eine ausschließende Disjunktion handelt.

### 3.2.3.1 Der ideelle Bereich

Durch die „Taufe“ der platonischen Philosophie im Mittel- und Spätplatonismus, spätestens bei Augustinus,<sup>116</sup> entstand ein folgenschweres Dilemma: Auf der einen Seite existieren unendlich viele platonische Formen; ewig, unerschaffen, notwendig und unveränderlich, auf der anderen Gott; ewig, unerschaffen, notwendig und unveränderlich. Wie genau ist das ontologische Dependenzgefälle zwischen beiden Bereichen zu bestimmen? Sowohl wenn beide voneinander unabhängig koexistieren als auch wenn Gott in seinen Entscheidungen und Handlungen von den Ideen abhängig ist, ist die Aseität und Souveränität Gottes nicht gewährleistet. Um dies zu tun müssen die Ideen, obwohl ewig, unerschaffen, notwendig und unveränderlich, doch von Gott abhängig sein. Die Lösung dieses Dilemmas besteht spätestens seit Philo darin, die Ideen im Intellekt Gottes zu „verorten“. Dass Leibniz einen „echten“ Platonismus ablehnt wird in einer Passage in der *Theodizee* deutlich: „[E]t qu'il ne faut point dire avec quelques Scotistes, que les verités eternelles subsisteroient, quand il n'y auroit point d'entendement, pas même celuy de Dieu.“<sup>117</sup> Vielmehr können Ideen und Essenzen nach Leibniz bloß abhängig von einem Intellekt existieren und niemals eine Existenz *a se* für sich in Anspruch nehmen. Die Ideen koexistieren also bei Leibniz mit Gott, jedoch in ontologischer Abhängigkeit von ihm.<sup>118</sup> Durch die Christianisierung des Platonismus wird also „das Reich der Ideen zum Werk des denkenden Gottes“<sup>119</sup>. Die Ideen sind zwar ewig, verdanken ihre Existenz jedoch dem Denken des göttlichen Intellekts. Dieser denkende Gott tritt analog wie einem Architekten auf. So wie dieser, bevor er sich ans Werk begibt, Überlegungen anstellt, welches Gebäude, welche Materialien, welche Strukturen beim Bau eines Gebäudes zu bevorzugen sind, so überlegt Gott, salopp gesprochen, bevor er eine Welt erschafft, wie diese Welt beschaffen sein müsste, damit sie einer Erschaffung würdig ist.<sup>120</sup> Ein gelungener Bauplan zeichnet sich dadurch aus, dass sich die Gesamtheit eines Gebäudes in kleinere Teile gliedert, deren Kombination dafür sorgt, dass Funktion, Stabilität etc. des Gebäudes sichergestellt sind. Verwendet der Architekt im Kleinteiligen bereits ungeeignete Materialien, oder entschließt er sich für eine falsche Säulenform, hat dies unter Umständen zur Folge, dass das gesamte Gebäude zusammenstürzt. Genauso gliedern sich die unterschiedlich vielen „Baupläne“ aller

<sup>116</sup>Vgl. Augustinus, Aurelius, *Retractationes* I.3.2 und *De diversis quaestionibus* 83, q. 46, n. 2.

<sup>117</sup>T § 184/GP VI, 226. „[D]aß es nicht ratsam sei, völlig über Gott hinauszugehen und mit einigen Scotisten zu sagen, die ewigen Wahrheiten würden fortbestehen, wenn es auch keinen Verstand, nicht einmal den Gottes gäbe.“

<sup>118</sup>Vgl. MUGNAI: *Essences, Ideas, and Truths in God's Mind and in the Human Mind*, 13.

<sup>119</sup>POSER: *Leibniz' Philosophie. Über die Einheit von Metaphysik und Wissenschaft*, 103.

<sup>120</sup>Diese Analogie tritt bereits bei Seneca in seiner Schrift *Ad Lucilium VII*, 65, 7 auf.

Welten, die Gott erschaffen könnte in feinere Bestandteile, deren Kombination darüber entscheidet, welcher „Bauplan“ am Ende tatsächlich der beste ist und folglich realisiert wird. In diesem Kapitel wird es um die Ontologie der göttlichen „Baupläne“, wie auch um deren feinere Bestandteile gehen. Grund dafür ist, dass Leibniz’ Theorie der Modalität mit seiner Ontologie der Ideen (also dessen, was Gott denkt) identisch ist. So lässt sich mit Ohad Nachtomy sagen: „[P]ossibilities are thoughts of a perfectly rational mind.“<sup>121</sup> Modalitäten gründen für Leibniz also in Essenzen, die geordnete Strukturen von einander nicht ausschließenden Ideen sind. Anders als für Descartes, für den die Essenzen vom göttlichen Willen abhängen, sind sie für Leibniz bloß vom göttlichen Intellekt abhängig (siehe Kapitel 5.2.1.3). So schreibt er in der *Theodizee*, dass Gott die Essenzen „n’a point produites par un acte de sa volonté“<sup>122</sup>. Ein Intellekt denkt und Denken ist für Leibniz primär Reflexion, die entweder (a) kombinieren von Einfachem zu Komplexem, oder (b) zerlegen von Komplexem in Einfaches ist.<sup>123</sup> Der ideelle Bereich ist nichts weiter als ein Grundbereich von Einfachem, den einfachen Ideen, und der Kombination dieser basalen Elemente zu immer komplexeren Strukturen, an deren Spitze die möglichen Welten stehen. Hier zeigt sich, was bei vielen neuzeitlichen Rationalisten gilt: das Denken Gottes wird unter dem Paradigma der Mathematik, Logik und Kombinatorik interpretiert. Gottes intellektuelle und schöpferische Aktivität wird als logisch-mathematische und kombinatorische Aktivität verstanden. Gott ist aktiv, indem er kalkuliert, rechnet, kombiniert.<sup>124</sup> Die Weise der Kombination ist einzig durch die logische Konsistenz begrenzt.<sup>125</sup> So schreibt Leibniz in einer Definition der Begriffe „aliquid“ und „nihil“ (*Definitiones: aliquid, nihil*) aus dem Jahr 1679: „Item tot posse esse substantias singulares quot sunt diversae combinationes omnium attributorum compatibilium. Et hinc patet principium individuationis [...]“<sup>126</sup>.

Die Rekonstruktion des ideellen Bereichs innerhalb der Leibniz’schen Metaphysik bietet sich aufgrund des kombinatorischen Charakters in einem mengentheoretischen Rahmen an.<sup>127</sup> Es ist jedoch auf den Modellcharakter dieses Versuches mit Nachdruck hinzuweisen, der zwar den Vorteil hat, das System

<sup>121</sup>NACHTOMY: Leibniz on Possible Individuals, 32.

<sup>122</sup>T § 335/GP VI, 313.

<sup>123</sup>Vgl. NACHTOMY: Leibniz on Possible Individuals, 33.

<sup>124</sup>Vgl. DERS.: Possibility, Agency, and Individuality in Leibniz’s Metaphysics, 12.

<sup>125</sup>Für Leibniz’ Kombinatorik siehe insbesondere seine Frühschrift *De arte combinatoria* aus dem Jahr 1666.

<sup>126</sup>A 6.4, 306. „Es kann der Substanzen soviele geben, wie es unterschiedliche Kombinationen kompatibler Attribute gibt. Und dies ist die Quelle des Prinzips der Individuation [...]“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>127</sup>Vgl. A 6.4, 1442/GP VII, 194.

### 3.2 Gottfried Wilhelm Leibniz' *Ars Combinatoria*

Leibniz' konsistent darzustellen, allerdings – wie bei allen Modellen – auf Kosten von Strukturen, die zu „feinkörnig“ sind, als dass sie in einem solchen repräsentierbar wären. Leibniz selbst, obwohl innerhalb seiner metaphysischen Schriften durchaus mathematische Analogien auftreten, macht von einem solchen mengentheoretischen Modell keinen Gebrauch. Allerdings scheint eine solche Rekonstruktion dem Systemcharakter der Metaphysik Leibniz' entgegen zu kommen. Zudem gewährleistet sie den direkten Vergleich mit dem modalen Realismus David Lewis', der seine Theorie explizit in einem solchen Rahmen artikuliert (siehe Kapitel 3.1.1).

Wenn im Folgenden vom ideellen Bereich die Rede sein wird, so handelt es sich bei diesen Strukturen, wie bereits eingangs erwähnt, um göttliche Gedanken. So schreibt Leibniz in der *Monadologie*:

Il est vrai aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'Entendement de Dieu est la région des vérités éternelles, ou des idées dont elles dependent, et que sans lui il n'y auroit rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existent, mais encore rien de possible.<sup>128</sup>

Worin gründet das, was in den Möglichkeiten schon an Realem vorhanden ist? Da Leibniz die Möglichkeiten mit göttlichen Gedanken identifiziert, liegt das Reale in den Möglichkeiten darin, dass sie durch den göttlichen Intellekt gedacht werden. Gottes Denken ist für Leibniz allein durch PC limitiert.<sup>129</sup> Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass es sich bei den Ideen nicht um die Objekte des göttlichen Intellektes handelt, welche eine vom göttlichen Denken unabhängige Existenz führen. Bei den Ideen handelt es sich um das Denken des göttlichen Intellektes selbst, da ansonsten der ideelle Bereich eine vom Denken Gottes unabhängige Existenz führte, was zu den Schwierigkeiten führt, welche sich jede Form des theistischen Platonismus ausgesetzt weiß und die darüber hinaus mit der Kernthese des klassischen Theismus unvereinbar ist.<sup>130</sup>

<sup>128</sup>M § 43/GP VI, 614. „Es ist auch wahr, daß in Gott nicht allein die Quelle der Existenzen, sondern auch die der Wesenheiten liegt, insofern sie wirklich sind, oder auch dessen, was es an Wirklichem in der Möglichkeit gibt. Denn der Verstand Gottes ist der Bereich der ewigen Wahrheiten oder der Ideen, von denen diese abhängen, und ohne ihn gäbe es nichts Wirkliches in den Möglichkeiten und nicht nur nichts Existierendes, sondern auch nichts Mögliches.“

<sup>129</sup>Zum Verhältniss der Prinzipien Leibnizens zueinander siehe RODRIGUEZ-PEREYRA: *The Principles of Contradiction, Sufficient Reason, and Identity of Indiscernibles*.

<sup>130</sup>Vgl. Pruss: *Actuality, Possibility, and Worlds*, 206.

#### 3.2.3.1.1 Ideen

Die Basis des ideellen Bereiches bilden die einfachen Ideen. Sie sind basale semantische Gehalte oder Atome.<sup>131</sup> Allerdings ist bereits hier darauf hinzuweisen, dass die Ideen zwar die basalen Entitäten des ideellen Bereiches insofern sind, als dass sich andere Entitäten desselben Bereiches auf Ideenkombinationen reduzieren lassen. Ideen ihrerseits sind jedoch nicht primitiv, sind keine *brute facts*, sondern gründen selbst wiederum im Wesen Gottes und dem Wissen Gottes um sich selbst. Auf das Fundierungsverhältnis der Ideen im göttlichen Wesen wird in Kapitel 5.2.1.3 ausführlich eingegangen.<sup>132</sup>

Die Menge der einfachen Ideen  $P = \{p_1, \dots, p_n, \dots\}$  besitzt unendlich viele Elemente.<sup>133</sup> Die einfachen Ideen lassen sich in Ideen unterteilen, welche zum einen als Teile von *conceptus completi* oder möglichen Welten fungieren (siehe Kapitel 3.2.3.1.2 und 3.2.3.1.3) und zum anderen in Ideen, welche ewige Wahrheiten, wie logische und mathematische Wahrheiten ausdrücken.

Existieren aber auch Ideen, welche relationalen Charakter besitzen? Für den Nominalisten Leibniz bilden Relationen keine eigenständige ontologische Kategorie. Für Leibniz ist eine Relation *ens mentale*.<sup>134</sup> Besonders in den 1680er Jahren, also im Umfeld der Entstehung des *Discours* und des Briefwechsels mit Antoine Arnauld, vertritt Leibniz die These, dass Relationen reduzierbar sind.<sup>135</sup> Was aber bedeutet die Reduzierbarkeit von Relationen?<sup>136</sup> Hidé Ishi-

<sup>131</sup>Vgl. NACHTOMY: Leibniz on Possible Individuals, 36.

<sup>132</sup>Für Erörterungen des Verhältnisses göttlicher und menschlicher Ideen, d.h. der *ideae innatae*, siehe MUGNAI: Essences, Ideas, and Truths in God's Mind and in the Human Mind und PROPACH: Ideen bei Leibniz. Das Verhältnis zwischen den Ideen im göttlichen Intellekt und den Ideen des menschlichen Geistes.

<sup>133</sup>Vgl. A 2.1, 186. Es sei angemerkt, dass Leibniz bloß ein synkategorematisches und kein kategorematisches Unendliches zulässt. So schreibt er in den *Nouveaux Essais*: „Le vray infini à la rigueur n'est que dans l'*absolut* qui est antérieur à toute composition, et n'est point formé par l'addition des parties.“ (NE 2, 17, § 1/GP V, 144. („Streng genommen ist wahre Unendlichkeit nur im *Absoluten*, das vor jeder Zusammensetzung besteht und nicht durch Addition der Teile gebildet werden kann.“) Siehe dazu ausführlich ARTHUR: Leibniz's Syncategorematic Actual Infinite.

<sup>134</sup>Vgl. GP II, 486.

<sup>135</sup>Vgl. GP II, 56. Als paradigmatischer Vertreter gilt insbesondere Bertrand Russell in RUSSELL: A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. In der jüngeren Vergangenheit bieten Jan Cover und John O'Leary-Hawthorne in COVER/O'LEARY-HAWTHORNE: Substance and Individuation in Leibniz, 58–86 eine detaillierte Untersuchung zu diesem Thema.

<sup>136</sup>Es soll an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, dass sich einige Autoren von der These der relationalen Ideen und der Reduzierbarkeit von Relationen auf Nicht-Relationales aussprechen, so beispielsweise Jaakko Hintikka und Mark Kulstad in HINTIKKA: Leibniz on Plenitude, Relations and the 'Reign of Law' und KULSTAD: A Closer Look At Leibniz's Alleged Reduction of Relations.

guro vertritt in *Leibniz's Philosophy of Logic and Language* die These – sie selbst bezeichnet sie als „mirror thesis“<sup>137</sup> –, dass

[...] all true relational predicates of an individual can be drawn out of the individual concept because they are already part of it, not because one can derive them from a set of predicates expressing only the intrinsic properties of the individual that makes up the concept.<sup>138</sup>

Vielmehr gelte:

So long as there is more than one individual [...] which we may describe by monadic predicate expressions [...] are inseparable from the relational properties that are true of the individual, e.g., that it is closer to *A* than *B* and so on. Relational properties and non-relational properties are thus intrinsically bound up with one another.<sup>139</sup>

Neben intrinsischen, bzw. monadischen Ideen, existieren auch Ideen, welche relationale Gehalte zum Ausdruck bringen. Letztere werden im Folgenden als relationale Ideen bezeichnet.

Es wurde bereits erwähnt, dass es sich bei Leibnizens Theorie der Modalität um ein kombinatorisches Modell handelt. Der erste „Kombinationsprozess“ besteht in der *n*-fachen Konjunktion und/oder Negation von einfachen zu komplexen Ideen aufgrund PC.<sup>140</sup> Auch das Negieren einer Idee ist bereits eine Kombination aus einfacher Idee und Negation, denn innerhalb der einfache Ideen existieren ausschließlich positive, also nicht negierte Ideen (siehe dafür Kapitel 5.2.1.3). Die komplexen Ideen sind Entitäten zweiter Stufe, da sie sich auf Ideen der ersten Stufe, die einfachen Ideen, reduzieren lassen. In den *Elementa calculi* aus dem Jahr 1679 schreibt Leibniz über die komplexen Ideen (er bezeichnet sie als *notiones*):

Exempli causa notio auri et notio metalli differunt ut pars et totum; nam in notione auri continetur notio metalli et aliquid praeterea, exempli causa notio ponderosissimi inter metalla. Itaque notio auri est major notione metalli [...].<sup>141</sup>

Man könnte die *notio*, also die komplexe Idee von Gold gewissermaßen als *conceptus incompletus* oder als *conceptus generale* bezeichnen, denn sie ist nicht vollständig individuiert und kann daher als Kokonstituent anderer *conceptus completi* in Erscheinung treten.<sup>142</sup>

<sup>137</sup> ISHIGURO: *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, 130.

<sup>138</sup> Ebd., 131.

<sup>139</sup> Ebd., 130.

<sup>140</sup> Der Begriff ‚Prozess‘ ist hier metaphorisch gemeint und soll keinerlei temporale Konnotationen aufweise.

<sup>141</sup> A 6.4, 199f. „Das Konzept von Gold und dasjenige von Metall unterscheiden sich wie der Teil sich vom Ganzen unterscheidet; im Konzept des Goldes ist das Konzept des Metalls und etwas anderes enthalten; nämlich das Konzept des schwersten aller Metalle [...].“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>142</sup> Vgl. PARKINSON: *Philosophy and Logic*, 201.

### 3 Drei Theorien der Modalität

Die einfachen Ideen bilden also die Grundbausteine der Theorie der Modalität bei Leibniz, denn mögliche Dinge sind nach spezifischen Regeln gebildete Kombinationen dieser basalen Entitäten. Omad Nachtomy illustriert die Kombination einfacher Ideen in *Leibniz on Possible Individuals* auf folgende Art und Weise:

If  $A$  and  $B$  are among God's simple forms [simple ideas, JLP], then, by reflecting on them, God forms the complex thought  $\{A, B\}$ . God may reflect again upon this and some other complex thoughts (e. g.,  $\{C, D\}$ , assuming that  $C$  and  $D$  are among his simple forms) to produce more complex thoughts, such as  $\{\{A, B\}, \{C, D\}\}$  and so on to infinity.<sup>143</sup>

Um diese Kombination wird es im Folgenden gehen. Denn werden bestimmte einfache und komplexe Ideen entsprechend gewisser Regularien kombiniert, entsteht ein *conceptus completus*.

#### 3.2.3.1.2 *Conceptus completi*

Leibniz entwickelt die Theorie der vollständigen Konzepte, der *conceptus completi* oder *notiones completi*, etwa zwischen 1672 und 1697.<sup>144</sup> *Conceptus completi* können als die Individuen des ideellen Bereiches, welche durch Kombination von einfachen und komplexen Ideen gemäß PC im göttlichen Intellekt gebildet werden, betrachtet werden. Ob begriffliche Entitäten wie *conceptus completi* Individuen sein können, ist im Allgemeinen umstritten. Im Folgenden werde ich allerdings den Individuenbegriff so weit fassen, dass maximal-konsistente Begriffe zumindest als Individuen des ideellen Bereiches bzw. mögliche individuelle Substanzen zugelassen werden. Es scheint im Falle Leibniz' nichts gegen eine solche Auffassung zu sprechen, da die begrifflichen Entitäten derart fein bestimmt sind, dass sie eben individuiert sind.<sup>145</sup> Angenommen  $P = \{p_1, \dots, p_n, \dots\}$  sei die Menge aller einfachen und komplexen Ideen, dann ist ein *conceptus completus* eine maximal-konsistente geordnete Sequenz von  $P$ -Elementen, also eine geordnete Kombination von Ideen entsprechend der Maximalkonsistenz:<sup>146</sup>  $d_i \in D = \langle p_1, \dots, p_n, \dots \rangle$ .<sup>147</sup> Ein *conceptus completus*  $d_i$  ist genau dann maximal, wenn für jede in  $d_i$  enthaltene Idee  $p_i \in P$

<sup>143</sup>NACHTOMY: Leibniz on Possible Individuals, 41.

<sup>144</sup>Vgl. ebd., 31. Siehe dazu ausführlicher MUGNAI: Leibniz on Individuation. From the Early Years to the 'Discourse' and Beyond.

<sup>145</sup>Vgl. BROWN/CHIEK: Introduction, 2, Fußnote 2.

<sup>146</sup>Es ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass diese Mengen geordnete Mengen, also Tupel oder geordnete Zusammenfassungen von Entitäten und nicht einfach Mengen sind. Denn die einzigartige Struktur, die innere Ordnung einer solchen Menge ist essenziell für die Individuation eines *conceptus completus*, vgl. NACHTOMY: Leibniz on Possible Individuals, 31. Daher werden an dieser Stelle Tupel-Klammern ( $\langle \cdot \rangle$  und  $\cdot \rangle$ ) verwendet.

<sup>147</sup> $D$  sei die Menge aller *conceptus completi*.

gilt, dass  $p_i$  oder  $\neg p_i$  in  $d_i$  enthalten ist.  $d_i$  ist genau dann konsistent, wenn für jede Idee  $p_i$  gilt, dass nicht  $p_i$  und  $\neg p_i$  in  $d_i$  enthalten ist. Und  $d_i$  ist genau dann maximalkonsistent, wenn  $d_i$  sowohl maximal als auch konsistent ist.<sup>148</sup> In der Schrift *De origine rerum ex formis* aus dem Jahr 1676 illustriert Leibniz den kombinatorischen Aspekt seiner Lehre von den vollständigen Konzepten mittels eines zahlentheoretischen Beispiels:

Mihi videtur origo rerum ex Deo talis esse, qualis origo proprietatum ex essentia, ut senarius est  $1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1$ . Ergo  $6 \sqcap 3 + 3, \sqcap 3 \frown 2, \sqcap 4 + 2$ , etc. [...]. Ut ergo differunt hae proprietates, inter se et ab essentia, ita et differunt res inter se et a Deo.<sup>149</sup>

*Conceptus completi* sind also aufgrund der Maximalkonsistenz vollständig bestimmt und gemäß PII wohlunterschieden und damit individuiert.<sup>150</sup> So lässt sich mit Ohad Nachtomy sagen: „complexity contributes to individuality.“<sup>151</sup>

Zwischen den Individuen des monadischen, das sind die einfachen individuellen Substanzen, und denen des ideellen Bereiches, das sind die möglichen individuellen Substanzen, die *conceptus completi*, besteht eine eins-zu-eins Zuordnungsrelation.<sup>152</sup> So schreibt Nicholas Rescher in *The Philosophy of Leibniz*:

Thus every possible substance, not only the one actually singled out for creation, is represented in the mind of God by what Leibniz calls its *complete individual notion*, in which every detail of the substance at every stage of its (potential) career is fixed.<sup>153</sup>

Ein *conceptus completus* kann gewissermaßen als „Bauplan“ für ein Individuum des monadischen Bereiches bezeichnet werden. Während jeder Monade notwendigerweise ein *conceptus completus* zugeordnet ist, ist es nicht notwendigerweise der Fall, dass jedem *conceptus completus* eine Monade zugeordnet ist. Es ist sogar nur einer Teilmenge der Menge aller *conceptus completi* Monaden zugeordnet, nämlich jene *conceptus completi*, welche die ideelle Struk-

<sup>148</sup> Wird die Disjunktion als ausschließende Disjunktion [ $\Upsilon$  anstatt  $\vee$ ] verstanden, gilt für die Maximalkonsistenz lediglich:  $d_i$  ist maximalkonsistent, wenn für jede in  $d_i$  enthaltene Idee  $p_i \in P$  gilt, dass  $p_i$  oder  $\neg p_i$  in  $d_i$  enthalten ist.

<sup>149</sup> A 6.3, 518–519. „Es erscheint mir so, dass sich der Ursprung der Dinge von Gott so verhält, wie der Ursprung der Eigenschaften von der Essenz. So wie 6 dasselbe ist wie  $1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1$ . Folglich  $6 \sqcap 3 + 3, \sqcap 3 \frown 2, \sqcap 4 + 2$  etc. [...]. So wie diese Eigenschaften sich von einander und von der Essenz unterscheiden, so unterscheiden sich die Dinge von einander und von Gott.“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>150</sup> *Conceptus completi* sind also weder über- noch unterbestimmt. Eine Begriffsmenge ist unterbestimmt, wenn nicht für alle Bestimmungen gilt, dass sie oder ihre Negation in ihm enthalten sind. Eine Begriffsmenge ist überbestimmt, wenn unter allen in ihm enthaltenen Bestimmungen für mindestens eine Bestimmung gilt, dass sie selbst und ebenso ihr Komplement in ihm enthalten ist.

<sup>151</sup> NACHTOMY: Leibniz on Possible Individuals, 53.

<sup>152</sup> Vgl. A 6.1, 511.

<sup>153</sup> RESCHER: The Philosophy of Leibniz, 14.

tur der besten aller möglichen Welten konstituieren (siehe dazu Kapitel 3.2.4). Es existiert also neben der Menge  $D$  die Menge aller individueller Substanzen  $M = \{m_1, \dots, m_n, \dots\}$ , auf welche im Kapitel 3.2.3.2 näher eingegangen werden wird. Alle Elemente von  $M$  sind eins zu eins Elementen von  $D$  zugeordnet, allerdings ist nur eine Teilmenge von Elementen von  $D$  den Elementen von  $M$  als „Baupläne“ eindeutig zugeordnet. Zwischen den in der besten aller möglichen Welt enthaltenen kompossiblen *conceptus completi*  $d_1, \dots, d_n, \dots$  innerhalb des ideellen Bereiches und den individuellen Substanzen innerhalb des monadischen Bereiches besteht eine eins-zu-eins-Relation der Zuordnung. Sei  $w$  ein Element von  $W$  und repräsentiere die beste aller möglichen Welten, dann gilt, dass jedem Element von  $w$  genau ein Element von  $M$  zugeordnet ist, *vice versa*.

Ishiguros weiter oben bereits angesprochene *mirror thesis* in Bezug auf relationale Ideen steht in einem engen Zusammenhang mit einer Auffassung, welche gemeinhin als *Universal Expression Doctrine* (=UED) bezeichnet wird.<sup>154</sup> UED wird für gewöhnlich mit einer Passage aus dem neunten Paragraphen des *Discours* in Verbindung gebracht. Dort schreibt Leibniz:

Que chaque substance singuliere exprime tout l'univers à sa maniere, et que dans sa notion tous ses evenemens sont compris avec toutes leur circomstances, et toute la suite des choses exterieures.<sup>155</sup>

Da innerhalb der Leibniz'schen Metaphysik – wie gerade thematisiert – eine eins-zu-eins-Beziehung zwischen vollständigen Begriffen (d.h. *conceptus completi*) und Substanzen besteht (an einigen Stellen erläutert Leibniz das Verhältnis zwischen *conceptus completus* und individueller Substanz analog zum Verhältnis zwischen Essenz und Eigenschaft<sup>156</sup>), drücken nicht bloß Substanzen die aktuale Welt, sondern ebenso *conceptus completi* die mögliche Welt, deren Teil sie sind aus.<sup>157</sup> In einem *conceptus completus* muss also die ihn umgebende mögliche Welt auf eine Art und Weise enthalten sein oder sich in ihm „spie-

<sup>154</sup>So beispielsweise in BENDER: On Worlds, Laws and Tiles. Leibniz and the Problem of Compossibility; BROWN/CHIEK: Introduction und MESSINA/RUTHERFORD: Leibniz on Compossibility.

<sup>155</sup>DM § 9/A. 6.4, 1541. „Daß jede einzelne Substanz das ganze All auf ihre Weise ausdrückt und daß in ihrem Begriff alle Ereignisse mit allen ihren Umständen und die ganze Folge der äußeren Dinge enthalten ist.“

<sup>156</sup>Vgl. A 6.3, 521.

<sup>157</sup>Erwähnenswert ist, dass Leibniz im *Discours* zudem erwähnt, dass Substanzen, und aufgrund der eins-zu-eins Korrelation zwischen vollständigem Begriff und individueller Substanz, auch die *conceptus completi* die Gottheit spiegeln (vgl. DM § 9/A 6.4, 1542). Sowohl Substanzen, wie auch ihre korrespondierenden vollständigen Begriffe imitieren auf unterschiedlichen ontologischen Ebenen der Leibniz'schen Metaphysik die Gottheit. Während Gott als *ens perfectissimum* im Besitz aller Vollkommenheiten ist, sind die Geschöpfe durch ihren Abbildcharakter stets durch Limitierungen der göttlichen Vollkommenheiten, an den sie partizipie-

geln“.<sup>158</sup> So ist im *conceptus completus* des Petrus bereits enthalten, dass er Jesus verleugnen wird und in Jesus' vollständigem Begriff ist bereits enthalten, dass er durch Petrus verraten wird. Zwar lehnt der Nominalist Leibniz Relationen wie ... *verleugnet* ... als eigenständige ontologische Kategorie ab, dennoch behauptet er, dass diese „esse rem mere mentale“<sup>159</sup>. Relationen sind also „les plus minces en réalité“<sup>160</sup>. Auch wenn Relationen im monadischen Bereich nicht vorkommen, ist Leibniz durchaus bereit, ihnen zumindest eine abgeminderte Form der Realität zuzusprechen.<sup>161</sup> Als *ens mentale* fristen sie eine Existenz, wie es alle anderen möglichen Dinge auch tun: Als gedankliche Gebilde innerhalb des göttlichen Intellekts.<sup>162</sup> Weiter oben wurde die Reduzierbarkeit von Relationen auf mentale Entitäten bereits angesprochen. Benson Mates schreibt dazu in *The Philosophy of Leibniz*:

Leibniz's dictum that 'there are no purely extrinsic denominations becomes', therefore, the assertion that every relational property of an individual is reducible, in his sense of 'reducible', to nonrelational properties of that and other individuals; and thus is 'grounded' in the accidents of those individuals.<sup>163</sup>

Relationen erweisen sich Leibniz zufolge also als relationale Ideen. Der Sachverhalt *Petrus verrät Jesus* erweist sich in Wahrheit als mindestens zwei komplexe Ideen, welche zwei unterschiedliche *conceptus completi*, diejenigen Petrus' und Jesus' nämlich, kokonstituieren. So enthält Petrus' *conceptus completus* die komplexe Idee *Jesus' Verräter*, während Jesus' vollständiger Begriff die komplexe Idee *durch Petrus verraten* enthält. Durch die relationalen Ideen sind

ren, bestimmt. Daher erklärt sich auch, wieso jeder vollständige Begriff notwendigerweise *ex hypothesi* Unvollkommenheiten beinhalten muss, d.h. Negationen von einfachen positiven Ideen. Die Limitierung und folglich der Imperfektion der Geschöpfe ist dann auch das, was Leibniz als metaphysisches Übel bezeichnet, vgl. T § 20 und 21/GP VI, 114f. Das Leibniz tatsächlich die ursprüngliche Limitierung der Essenzen und Imperfektion der Substanzen mit dem metaphysischen Übel identifiziert, wie dies insbesondere Bertrand Russell behauptet hatte, wird durch einige Leibnizforscher in Abrede gestellt. Siehe dazu insbesondere LATZER: Leibniz's Conception of Metaphysical Evil und ANTOGNAZZA: Leibniz's Metaphysical Evil Revisited. Für eine Darstellung unterschiedlicher Interpretationen und insbesondere des philosophiehistorischen Hintergrundes von Leibniz' Konzeption metaphysischen Übels siehe NEWLANDS: Leibniz on Privations, Limitations, and the Metaphysics of Evil und PRO-PACH: The Puzzle of Metaphysical Evil and Theodicy in Leibniz.

<sup>158</sup>Vgl. GP VI, 618.

<sup>159</sup>GP II, 486.

<sup>160</sup>NE 2, 25, § 1/GP V, 210.

<sup>161</sup>Zur Theorie der Relationen bei Leibniz siehe ausführlich MUGNAI: Leibniz's Theory of Relations.

<sup>162</sup>Vgl. BENDER: Leibniz' Metaphysik der Modalität, 156–160.

<sup>163</sup>MATES: The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language, 219.

*conceptus completi* in ihr „world-environment“<sup>164</sup> fest eingefügt. Ob allerdings die relationalen Ideen von *conceptus completi* essenzielle oder bloß akzidentelle Bestandteile desselben vollständigen Begriffes sind, ob also *conceptus completi* unaustauschbar in einen Welt-Kontext verortet sind, ist in der gegenwärtigen Debattenlandschaft umstritten. So vertreten beispielsweise Jan Cover und John Hawthorne die These, dass *conceptus completi* über keinerlei relationalen Ideen verfügen, sondern bloß über einen essenziellen Kern monadischer Ideen, während die relationalen Ideen denselben vollständigen Begriffen bloß akzidentell zukommen. Daraus folgt, dass beide behaupten, transmundane Individuenidentität sei in einem Leibniz'schen Setting denkbar – eine These, welcher ich in Kapitel 3.2.3.1.5 widersprechen werde, denn gemäß dieser Interpretation ist UED in seiner ontologischen „Würze“ kaum aufrechtzuerhalten, zudem fiele dieser Interpretation der Superessenzialismus zum Opfer, was die beiden Autoren wohl auch intendieren.<sup>165</sup> Als Belegstelle wird eine Passage aus der Korrespondenz mit Bartholmäus des Bosses herangezogen. Auf dessen Frage, ob Gott nicht auch eine einzelne Substanz hätte er schaffen können antwortet Leibniz:

Responsio est facilis et dudum data. Potuit absolute, non potuit hypothetice, ex quo decrevit omnia sapientissime agere et ἄρμονικωτάτως.<sup>166</sup>

In dieser Passage scheint Leibniz zu suggerieren, dass Gott zwar gemäß seinen eigenen Tendenzen keine isolierten Monaden hätte erschaffen können, jedoch unter Absehung von seinen eigenen Tendenzen eine Monade ohne „Umwelt“ hätte erschaffen können. Allerdings muss konstatiert werden, dass Passagen wie diese im Gesamtwerk Leibnizens sehr selten sind und bloß schwer mit der Gesamtarchitektur seiner Metaphysik, insbesondere mit UED, zu vereinbaren sind. Allerdings taucht in Leibniz' Oeuvre neben UED noch eine weitere die Substanzen und ihre korrespondierenden *conceptus completi* betreffende Lehre auf. Diese wird in der Sekundärliteratur häufig als *World Apart Doctrine* (=WAD) bezeichnet.<sup>167</sup> Die paradigmatische Passage in den Leibniz'schen Schriften, welche WAD zu unterstützen scheint, stammt aus dem 14. Paragraphen im *Discours*. Dort schreibt Leibniz:

<sup>164</sup> RESCHER: Leibniz. An Introduction to his Philosophy, 50.

<sup>165</sup> Vgl. COVER/O'LEARY-HAWTHORNE: Leibnizian Essentialism, Transworld Identity, and Counterparts.

<sup>166</sup> GP II, 496. „Meine Antwort ist einfach und wurde bereits gegeben: Er [Gott, JLP] kann es absolut. Er kann es jedoch nicht hypothetischerweise, denn er hat beschlossen, dass alles weise und in Harmonie geschehe.“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>167</sup> Vgl. COVER/O'LEARY-HAWTHORNE: Substance and Individuation in Leibniz, 134–136; MESINA/RUTHERFORD: Leibniz on Compossibility und BROWN/CHIEK: Introduction.

### 3.2 Gottfried Wilhelm Leibniz' *Ars Combinatoria*

Or nous avons dit cy dessus et il s'ensuit de ce que nous venons de dire, que chaque substance est comme un monde à part, independant de tout autre chose hors de Dieu [...].<sup>168</sup>

Während Leibniz in Paragraph 9 noch behauptet hatte, Substanzen drückten das gesamte Universum aus, wären also in dieses eindeutig eingebettet und nicht aus diesem isolierbar, so scheint er in dieser Passage, bloß fünf Paragraphen später, zu vertreten, dass Substanzen Welten für sich seien, welche von nichts anderem abhingen als Gott selbst. Wegen der eins-zu-eins-Korrelation zwischen Substanzen und ihren vollständigen Begriffen, muss selbes ebenso für letztere gelten. Wie aber passen UED und WAD zusammen?

Innerhalb von Leibniz' Metaphysik sind UED und WAD zwei Seiten ein und derselben Medaille. In diesen beiden Lehren wird deutlich, dass die aktuelle Welt und die sie konstituierenden Substanzen genauso wie mögliche Welten und ihre konstituierenden *conceptus completi* fest verwoben sind. In UED und WAD zeichnet sich folglich Leibniz' holistische Tendenz ab. UED garantiert, dass in einer Substanz bzw. in einem vollständigen Begriff die „umgebende“ Welt enthalten sein muss – bei Substanzen geschieht das durch das Perzeptieren und in Folge dessen durch eine innermonadische Repräsentation, im Falle der *conceptus completi* durch die relationalen Ideen. WAD bringt zum Ausdruck, dass sowohl Substanzen als auch vollständige Begriffe eine gewisse Selbstständigkeit in Anspruch nehmen können. So lässt sich mit Sebastian Bender sagen:

Gott kann keine Ideen von Individuen formen, ohne zugleich an ganze Welten zu denken und genausowenig kann er Ideen ganzer möglicher Welten denken, ohne dabei auch die Ideen der Individuen, die in dieser Welt vorkommen, zu denken.<sup>169</sup>

Welten, ob es sich nun um die aktuelle Welt oder um mögliche Welten handelt, sind Strukturen, in denen entsprechend der prästabilierten Harmonie alles mit allem in einen begründenden und das jeweils andere ausdrückenden Zusammenhang tritt. Deshalb kann Leibniz in der *Theodizee* schreiben:

Car il faut savoir que tout est lié dans chacun des Mondes possibles: L'Univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un Ocean; le moindre mouvement y etend son effect à quelque distance que ce soit, quoyque cet effect devienne moins sensible à proportion de la distance [...].<sup>170</sup>

<sup>168</sup>DM § 14/GP IV, 439. „Nun haben wir weiter oben gesagt und das folgt aus dem, was wir gerade gesagt haben, daß jede Substanz gleichsam eine Welt für sich ist, die von jeder anderen Sache mit Ausnahme Gottes unabhängig ist.“

<sup>169</sup>BENDER: Leibniz' Metaphysik der Modalität, 160–161.

<sup>170</sup>T § 9/GP VI, 107. „Denn man muss beachten, daß in jeder der möglichen Welten alles eng miteinander verknüpft ist: das Universum, welches es auch sein mag, ist völlig aus einem Stück, wie ein Ozean. Die geringste Bewegung erstreckt hier ihre Wirkung bis auf die weiteste

Leibniz' Beschreibungen der aktualen Welt und möglicher Welten sind somit hervorragende Beispiele für das die gesamte Leibniz'sche Philosophie durchziehende Hauptthema: Die Vielheit in Einheit.<sup>171</sup>

In dem weiter oben zitierten Abschnitt aus dem 9. Paragraphen des *Discours* war davon die Rede, dass „dans sa [la substance, JLP] notion tous ses evenemens sont compris avec toutes leur circomstances, et toute la suite des choses exterieures.“<sup>172</sup> Wenn eine eins-zu-eins-Korrelation zwischen Substanzen und ihren vollständigen Begriffen besteht, die *conceptus completi*, wie weiter oben dargestellt, durch ihre Maximalkonsistenz charakterisiert und vollständig individuiert sind, dann scheint daraus zu folgen, dass jedes Prädikat einer Substanz unmittelbar aus ihrem *conceptus completus* folgt. Betrachten wir in einer Analogie einen *conceptus completus* als ein Computerprogramm. Dieses Programm wird in eine Hardware, d.h. in eine Monade, eingespeist und dort verarbeitet. Wenn das Programm allein aufgrund PC geschrieben wurde und das Rechnen der Hardware durch das Programm determiniert ist, dann kann die Hardware keine anderen Rechenoperationen durchführen als die die ihr vom Programm vorgegeben sind. Überträgt man diese Analogie auf die Substanzen und ihre entsprechenden vollständigen Begriffe, so scheint eine Monade keine anderen Eigenschaften und Perzeptionen haben zu können als die, welche als Ideen bereits in ihrem vollständigen Begriff enthalten sind. Eine Substanz kann dann keine anderen Eigenschaften besitzen als die, welche sie *de facto* besitzt. Könnte sie es, so würde dies bedeuten, dass der ihr zugeordnete vollständige Begriff ein anderer wäre, und aufgrund von UED Teil einer anderen möglichen Welt, folglich nicht Teil der besten möglichen Welt und daher niemals erschaffen worden wäre. Alle Eigenschaften oder Perzeptionen einer Monade besitzt sie also nicht akzidenteller-, sondern essenziellerweise. Einige Autoren sind der Auffassung, dass sich Leibniz dieser Folge seiner Metaphysik nicht bloß bewusst war, sondern diese wesentlicher Bestandteil seiner metaphysischen Architektonik ist.<sup>173</sup> Die Auffassung, dass alle Eigenschaften einer Substanz ihr essenziell zukommen, wird häufig als Hyper- oder Superessenzialis-

Entfernung, wenn auch diese Wirkung im Verhältnis zur Entfernung immer weniger spürbar wird [...].“

<sup>171</sup>Vgl. M § 13/GP VI, 608.

<sup>172</sup>DM § 9/A. 6.4, 1541. Die Übersetzung ist zu finden in Fußnote 155.

<sup>173</sup>Einige Leibniz-Interpreten sind der Auffassung, dass Leibniz' Metaphysik diese These nicht beinhalte. Wenn nämlich relationale Ideen, wie beispielsweise Cover und Hawthorne behaupten, nicht Bestandteile von *conceptus completi* sind, sind alle relationalen Ideen eines vollständigen Begriffes und daher auch die relationalen Eigenschaften einer Monade nicht essenzielle, sondern akzidentelle Bestimmungen. Daraus folgt auch, dass *conceptus completi* dann durchaus transmundan identisch vorkommen können, worauf in Kapitel 3.2.3.1.5 eingegangen wird, vgl. COVER/O'LEARY-HAWTHORNE: Leibnizian Essentialism, Transworld Identity, and Counterparts.

mus bezeichnet.<sup>174</sup> Der Hyperessenzialismus Leibnizens behauptet also, dass alle Bestimmungen eines *conceptus completus*, und deshalb auch die diesem vollständigen Begriff zugeordnete Monade, Wesensbestimmungen sind (siehe dazu Kapitel 2.3.3).<sup>175</sup>

Für eine individuelle Substanz *x* bedeutet dies aufgrund ihres Zugeordnetseins zu einem *conceptus completus*, dass *x* alle ihre Eigenschaften essenziellerweise besitzt. Denn jeder Eigenschaft von *x* entspricht mindestens eine einfache oder komplexe Idee, die Teil des *conceptus completus* ist, der *x* als „Bauplan“ zugeordnet ist. Würde *x* eine ihrer Eigenschaften verlieren, wäre ihre Identität und damit ihre Existenz nicht mehr gewährleistet. Innerhalb des Leibnizianischen Hyperessenzialismus verliert also die Unterscheidung von essenziellen und akzidentellen Eigenschaften ihre Bedeutung.

Um den Hyperessenzialismus Leibnizens verständlich zu machen ist es erforderlich, Leibniz' Verwendung der Begriffe ‚Kontingenz‘ und ‚Notwendigkeit‘ zu untersuchen. Leibniz bietet äußerst unterschiedliche Charakterisierungen dieser Begriffe an.<sup>176</sup> Grundsätzlich lässt sich sagen, dass ein Sachverhalt für Leibniz genau dann absolut (*absolument necessaire*), oder metaphysisch notwendig ist, wenn das Nicht-Bestehen des Sachverhalts widersprüchlich und damit unmöglich wäre.<sup>177</sup> Kontingent ist ein Sachverhalt genau dann, wenn er weder notwendig noch unmöglich ist. Der Notwendigkeits- und Kontingenzbegriff wird hier also in enger Anbindung an den Konsistenzbegriff definiert.

Daneben tritt eine weitere Auffassung zu Tage: Notwendig ist, wessen Essenz Existenz beinhaltet. Kontingent ist, wessen Essenz nicht Existenz beinhaltet. So vermerkt Leibniz am Rand seines Kommentars zu Spinozas Ethik: „Hoc enim necessarium non est, cuius essentia existentiam non involvit.“<sup>178</sup> Und wenig später heißt es: „Ego cum aliis contingens sumo pro eo cuius essentia non involvit existentiam.“<sup>179</sup> Es gibt nach Leibniz jedoch bloß eine Substanz, deren Essenz die Existenz beinhaltet, nämlich Gott. Diese Substanz existiert mit intrinsischer Notwendigkeit.<sup>180</sup>

<sup>174</sup>Für eine ausführliche Besprechung des Hyperessenzialismus siehe insbesondere MONDADORI: *Understanding Superessentialism*.

<sup>175</sup>Ein Vorläufer einer solchen Konzeption ist unter anderem in Duns Scotus' *Ordinatio* zu finden, vgl. Ord. II, d. 3, p. 1, qq. 5-6.

<sup>176</sup>Für eine knappe Zusammenfassung siehe GRIFFIN: *Leibniz, God and Necessity*, 58–82. Ich orientiere mich im Folgenden an den Ausführungen von Sebastian Bender in BENDER: *Leibniz' Metaphysik der Modalität*, 216–229.

<sup>177</sup>Vgl. GP VII, 302–308; A 6.4, 1647–1649 und DM § 13/GP IV, 436–439/A 6.4, 1546–1549.

<sup>178</sup>A 6.4, 1773.

<sup>179</sup>A 6.4, 1775.

<sup>180</sup>Vgl. GP VII, 302–308 und DM § 13/GP IV, 436–439/A 6.4, 1546–1549.

Demgegenüber existiert die Schöpfung mit hypothetischer (*ex hypothesi*) Notwendigkeit, weil ihre Existenz aus der Existenz eines intrinsisch notwendigen Seienden folgt.<sup>181</sup> Man könnte geneigt sein zu behaupten, dass Leibniz deswegen kein Spinozist in Bezug auf die Notwendigkeit der Schöpfung ist, weil die Schöpfung für ihn nur hypothetisch notwendig ist. Ihre Existenz setzt also die Existenz von etwas von ihr Verschiedenem voraus, dessen Existenz in seiner Essenz beinhaltet ist. Das einzige, was für Leibniz mit absoluter Notwendigkeit existiert, ist Gott, da ausschließlich dessen Essenz Existenz beinhaltet.<sup>182</sup>

An anderer Stelle heißt es, dass ein Sachverhalt dann notwendigerweise besteht, wenn mittels einer finiten begrifflichen Analyse ein zureichender Grund für das Bestehen des Sachverhaltes angegeben werden kann und der Sachverhalt in finiten Schritten auf Identitätsaussagen zurückführbar ist. Und ein Sachverhalt ist genau dann kontingent, wenn durch eine finite begriffliche Analyse kein zureichender Grund für das Bestehen des Sachverhaltes angegeben werden kann.<sup>183</sup> So schreibt Leibniz im *Discours*:

Car si quelque homme estoit capable d'achever toute la demonstration, en vertu de la quelle il pourroit prouver cette connexion du sujet qui est Cesar et du predicat qui est son entreprise heureuse; il feroit voir en effect que la Dictature future de Cesar a son fondement dans sa notion ou nature, qu'on y voit une raison, pourquoy il a plustost resolu de passer le Rubicon que de s'y arrester, et pourquoy il a plustost gagné que perdu la journée de Pharsale, et qu'il estoit raisonnable et par consequent assure que cela arrivast; mais non pas qu'il est necessaire en soy même, ny que le contraire implique contradiction.<sup>184</sup>

Einige Jahre später heißt es in *De contingentia* aus dem Jahr 1689:

[...] [I]n contingentibus vero progressus est analyseos in infinitum, per rationes rationum, ita ut nunquam quidem habeatur plena demonstratio, ratio tamen veritatis semper subsistit, etsi a solo Deo perfecte intelligatur, qui unus seriem infinitam uno mentis ictu pervadit.<sup>185</sup>

<sup>181</sup> Vgl. DM § 13/GP IV, 436–439/A 6.4, 1546–1549.

<sup>182</sup> Vgl. A. 6.3, 128.

<sup>183</sup> Vgl. A 6.4, 1650.

<sup>184</sup> DM § 13/GP IV, 437f./A 6.4, 1548. „Denn wenn ein Mensch fähig wäre, den ganzen Beweis ganz durchzuführen, kraft dessen er diese Verknüpfung des Subjekts, das Caesar ist, mit dem Prädikat, das sein glückliches Unternehmen ist, beweisen könnte, so könnte er in der Tat einsichtig machen, daß die zukünftige Diktatur Caesars ihre Grundlage in seinem Begriff oder seiner Natur hat, so daß man darin einen Grund sähe, warum er sich lieber dazu entschloss, den Rubikon zu überschreiten, als vor ihm anzuhalten, und warum er die Schlacht bei Pharsalus gewann statt sie vielmehr zu verlieren, und daß es vernunftgemäß und folglich sicher ist, daß sich all dies ereignete; nicht aber, daß es an sich notwendig ist, noch daß das Gegenteil einen Widerspruch einschließt.“

<sup>185</sup> A 6.4, 1650. „Bei kontingenten Sätzen aber geht der Fortschritt der Analyse über die Gründe der Gründe bis ins Unendliche, so dass man niemals einen vollen Beweis besitzt, obwohl immer ein Grund für die Wahrheit besteht und von Gott allein vollkommen eingesehen wird,

Und in der *Monadologie*:

Quand une verité est necessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la resolvant en idées et en verités plus simples jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives.<sup>186</sup>

Kontingenz ist ein Sachverhalt also dann, wenn die Gründe für das Bestehen des Sachverhaltes ausschließlich in einer infiniten Analyse angegeben werden können.<sup>187</sup> Notwendig ist ein Sachverhalt dann, wenn die Gründe für das Bestehen des Sachverhaltes in einer finiten Analyse angegeben werden können. Sebastian Bender behauptet, Russell vertrete die These, dass der Unterschied zwischen Notwendigkeit und Kontingenz bei Leibniz lediglich ein epistemischer sei, denn Gott könne sowohl die finite als auch die infinite Analyse durchführen, bloß dem menschlichen und damit endlichen Geist sei zumindest die infinite Analyse nicht möglich.<sup>188</sup> Allerdings ist mir eine solche These Bertrand Russells nicht bekannt. Ganz im Gegenteil schreibt Russell in *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*: „[...] contingency is metaphysically true, and no mere delusion.“<sup>189</sup> Und ähnlich wie Robert Adams und Nicholas Rescher, behauptet Russell, dass die infinite Analyse der Gründe kontingenter Sachverhalte auch für Gott unmöglich sei.<sup>190</sup> Gott „schaut“ dagegen die kontingenten Wahrheiten *ohne* Analyse durch intuitive, „simultane“ Erkenntnis (siehe dazu 5.2.1.3).<sup>191</sup> Deswegen schreibt Russell: „God alone sees how I and existence are joined, and knows *a priori* the cause of Alexander's death.“<sup>192</sup>

Wenn man die zuletzt artikulierte Auffassung von Kontingenz und Notwendigkeit vertritt, versteht sich von selbst, dass ein *conceptus completus* kontingenterweise in Besitz einer bestimmten Idee  $p_i$  ist. Denn es kann nicht in einer finiten Analyse des *conceptus completus* ein zureichender Grund aufgezeigt werden, aus dem folgt, dass jener *conceptus completus*  $p_i$  enthält. Weil es sich bei ihm um eine Kombination von unendlich vielen Ideen handelt, könnte die Ana-

der allein mit einem Geistesblitz die unendliche Reihe durchläuft.“ (Übersetzung nach H I, 181)

<sup>186</sup>M § 33/GP VI, 612. „Wenn eine Wahrheit notwendig ist, so kann man deren Grund durch Analyse finden, indem man sie in einfachere Ideen und Wahrheiten auflöst, bis man zu den ursprünglichen gelangt.“

<sup>187</sup>Siehe dazu auch Leibniz' Ausführungen zur Explikation kontingenter Wahrheiten mittels der infiniten Analyse in *De libertate*, vgl. C 522. Angemerkt sei zudem, dass zu vermuten ist, dass die These der infiniten Analyse als Bedingung von Kontingenz durch Leibniz' Gedanken hinsichtlich der Differentialgleichungen beeinflusst wurden.

<sup>188</sup>Vgl. BENDER: Leibniz' Metaphysik der Modalität, 221.

<sup>189</sup>RUSSELL: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 72.

<sup>190</sup>Vgl. RESCHER: *The Philosophy of Leibniz*, 44 und ADAMS: *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, 25–30.

<sup>191</sup>Vgl. FC 182–184 und BENDER: *Leibniz' Metaphysik der Modalität*, 221.

<sup>192</sup>RUSSELL: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 72. (Hervorhebung durch den Autor.)

lyse in endlich vielen Schritten niemals abgeschlossen werden. Robert Adams bietet zur Veranschaulichung folgendes Beispiel an:

It may be that there is a property,  $\phi$ , such that for every natural number,  $n$ , it can be proved that  $n$  has  $\phi$ , but the universal generalization that every  $n$  has  $\phi$  cannot be proved except by proving that 7 has  $\phi$ , that 4 has  $\phi$ , and so on until every  $n$  has been accounted for – a task that can never be completed. In this case it is a purely mathematical truth that every  $n$  has  $\phi$ , but it cannot be demonstrated.<sup>193</sup>

Gegen Leibniz' Infinite-Analyse-Charakterisierung von Kontingenz führt Adams das sogenannte *Lucky Proof* Argument an. Dieses fasst er folgendermaßen zusammen:

Even if infinitely many properties and events are contained in the complete concept of Peter, at least one of them will be proved in the first step of any analysis. Why couldn't it be Peter's denial? Why couldn't we begin to analyze Peter's concept by saying, 'Peter is a denier of Christ and ...'? Presumably such a Lucky Proof must be ruled out by some sort of restriction on what counts as a step in an analysis of an individual concept, but so far as I know, Leibniz does not explain how this is to be done.<sup>194</sup>

Jener der individuellen Substanz des Petrus zugeordnete *conceptus completus* besteht zwar aus unendlich vielen Ideen, doch, so meint Adams, könnte es durch glückliche Umstände der Fall sein, dass wir unmittelbar zu Beginn unserer Analyse ausgerechnet die komplexe Idee *Petrus verleugnete Jesus* „herauspicken“ und sich somit die Aussage „Petrus verleugnet Jesus“ als eine notwendige Aussage herausstellt, da diese ja offensichtlich in finiten Schritten analysiert worden ist.

Allerdings lässt sich diesem Vorwurf mit Gonzalo Rodriguez-Pereyra und Paul Lodge entgegen, dass das *Lucky Proof* Argument Adams' nicht überzeugen, da der in der vermeintlicherweise notwendigen Aussage „Petrus verleugnet Jesus“ verwendete Begriff ‚Petrus‘ selbst wieder ein *conceptus completus* bezeichne, welches aus unendlich vielen Ideen bestehe und damit nicht in endlich vielen Schritten analysierbar sei.<sup>195</sup> Um den der individuellen Substanz des Petrus als „Bauplan“ zugeordneten *conceptus completus* analysieren zu können genügt es also nicht, durch Zufallen *Petrus verleugnet Jesus* aus dem *conceptus completus* „herauszupicken“, wie Adams meint, sondern zur vollständigen Analyse des der individuellen Substanz des Petrus als „Bauplan“ zugeordneten *conceptus completus* gehört die vollständige Analyse von ‚Petrus‘ in der Aussage „Petrus verleugnet Jesus“.

<sup>193</sup> ADAMS: Leibniz. Determinist, Theist, Idealist, 26.

<sup>194</sup> Ebd., 34.

<sup>195</sup> Vgl. RODRIGUEZ-PEREYRA/LODGE: Infinite Analysis, Lucky Proof, and Guaranteed Proof in Leibniz.

### 3.2 Gottfried Wilhelm Leibniz' *Ars Combinatoria*

We shall claim that for Leibniz one has not proved that ‚Peter denies Christ‘ unless one has also proved that ‚Peter‘ is a consistent concept, a task which requires the full decomposition of the concept ‚Peter‘.<sup>196</sup>

Leibniz' Infinite-Analyse-Charakterisierung von Kontingenz erweist sich also doch als brauchbare Beschreibung und damit auch ihr Komplement, nämlich die Finite-Analyse-Charakterisierung von Notwendigkeit.

Zusammenfassend lassen sich also folgende vier Auffassungen von Notwendigkeit innerhalb der Leibniz'schen Schriften detektieren:

- (AN)  $x$  ist genau dann absolut notwendig, wenn die Nicht-Existenz von  $x$  zu einem Widerspruch führt.
- (IN)  $x$  ist genau dann intrinsisch notwendig, wenn die Existenz von  $x$  aus der Essenz von  $x$  folgt.
- (HN)  $x$  existiert genau dann hypothetisch notwendig, wenn die Existenz von  $x$  zwar nicht aus der Essenz von  $x$  folgt, jedoch aus der Existenz von  $y$  folgt, wobei  $y$  absolut notwendigerweise existiert.
- (FAN)  $x$  ist genau dann notwendig, wenn sich ein zureichender Grund für die Existenz von  $x$  in einer finiten Analyse angeben lässt.

Es ist zweifelsfrei deutlich geworden, dass Leibniz Zeit seines Lebens bemüht war, ein eindeutiges Unterscheidungskriterium von Notwendigkeit und Kontingenz bereitzustellen, um Spinozas Nezesitarismus zu entrinnen.<sup>197</sup> Die Frage nach der Kontingenz der Welt bei Leibniz wird uns in Kapitel 3.2.4 erneut beschäftigen.

Zum ursprünglichen Thema dieses Kapitels, den *conceptus completi*, zurückkehrend, lässt sich also abschließend sagen, dass ein *conceptus completus* eine geordnete Menge von maximalkonsistenten Ideen ist, denen Prädikate zugeordnet sind, welche von einer einzigen individuellen Substanz exemplifiziert werden,<sup>198</sup> wenn der entsprechende *conceptus completus*, was nichts anders als eine nicht-aktualisierte mögliche individuelle Substanz ist, Teil der besten aller möglichen Welten ist. Denn nur zu dieser einzigen möglichen Welt hat Gott durch Schöpfung einen dieser ideellen Entität zugeordneten monadischen Bereich erschaffen.<sup>199</sup>

<sup>196</sup>Ebd., 223.

<sup>197</sup>Vgl. E1p29; E1p33.

<sup>198</sup>Aufgrund von Leibnizens Nominalismus darf man sich diesen Exemplifizierungssachverhalt nicht als einen universalien-realistischen vorstellen. Es handelt sich nicht um ein Verhältnis zwischen Universalie/platonischer Form und einer diese exemplifizierenden Entität.

<sup>199</sup>Vgl. M §§ 4–6/GP VI, 607.

#### 3.2.3.1.3 Mögliche Welten

Zwar ist der Begriff der möglichen Welt „ein Epiphänomen des *scientia-media*-Diskurses“<sup>200</sup>, wird allerdings erst seit Leibniz in seiner Totalität interpretiert.<sup>201</sup> Leibniz beginnt den Welt-Begriff als etwas in sich selbst vollständiges und damit abgeschlossenes zu verstehen und ihn damit zu radikalisieren.

Der ideelle Bereich besteht aus der Menge der Basisentitäten der einfachen und komplexen Ideen  $P = \{p_1, \dots, p_n, \dots\}$ . Die Menge  $D = \{d_1, \dots, d_n, \dots\}$  enthält die Individuen des ideellen Bereiches bzw. die möglichen individuellen Substanzen, nämlich die *conceptus completi*, welche maximalkonsistente geordnete Sequenzen von  $P$ -Elementen sind, so dass für alle unendlich vielen  $p_i \in P$  gilt, dass  $p_i$  oder  $\neg p_i$  in einem *conceptus completus* enthalten ist. Eine mögliche Welt  $w$  ist eine maximale Menge kompossibler *conceptus completi*.<sup>202</sup> Eine Äquivalenzrelation, genannt  $k$ , partitioniert  $D$  entsprechend der Kompossibilität in Äquivalenzklassen, so dass gilt:  $k : D \times D \mapsto W$ . Was allerdings bedeutet ‚Kompossibilität‘ und was ist ihre metaphysische Funktion?

Die metaphysische Funktion der Kompossibilität besteht für Leibniz in der Abwehr des Nezesitarismus Spinozas – ein Unterfangen, welchem sich Leibniz in seinem gesamten Schaffen widmete, offenbar, weil ihm der Spinozismusvorwurf, der mit dem Nezesitarismusvorwurf identisch ist, insbesondere in Bezug auf seine Freiheits- und Kontingenzkonzeption immer wieder gemacht worden ist.<sup>203</sup> In der *Ethik* behauptet Spinoza:

In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.<sup>204</sup>

Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt. Demonstratio: Res enim omnes ex data Dei natura necessario secutae sunt [...] et ex

<sup>200</sup>RAMELOW: Gott, Freiheit, Weltenwahl. Der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S.J. (1599–1649) und G.W. Leibniz (1646–1716), 57.

<sup>201</sup>Für eine umfassende und detailreiche Studie zur Jesuitenmetaphysik des 16.–18. Jahrhunderts, an die Leibniz eindeutig anknüpft, siehe insbesondere das 10. Kapitel in SCHMUTZ: La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540–1767, 459–506.

<sup>202</sup>Vgl. MATES: The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language, 73.

<sup>203</sup>Siehe dazu insbesondere Leibnizens deutliche Entrüstung in einem Brief an Louis Bourguet vom Dezember 1714 in GP III, 575. Siehe zudem A 6.3, 582 und GP II, 55–56.

<sup>204</sup>E1p29. „In der Natur gibt es nichts Zufälliges [*contingens*], sondern alles ist aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, in einer bestimmten Weise zu existieren und etwas zu bewirken.“

### 3.2 Gottfried Wilhelm Leibniz' *Ars Combinatoria*

necessitate naturae Dei determinatae sunt ad certo modo existendum et operandum [...].<sup>205</sup>

In der Natur gibt es demnach nichts Kontingentes. Für Spinoza stellt Kontingenz, also Nicht-Notwendigkeit verbunden mit Aktualität, eine bloß epistemische, nicht aber eine metaphysische bzw. eine ontologische Kategorie dar. Bloß der Mangel an Erkenntnis führe dazu, dass wir häufig meinen, etwas verhalte sich nicht aus Notwendigkeit so, wie es sich verhält.<sup>206</sup> Die Leugnung echter Kontingenz stellt jedoch eine der größten Schwierigkeiten jeder spinozistischen Metaphysik dar. So schreibt Jonathan Bennett in seiner umfassenden Studie zu Spinoza:

The strongest pressure on Spinoza to allow that at least some propositions are contingent comes simply from its being hard to do good philosophy while staying faithful to the thesis that this is the only possible world.<sup>207</sup>

Leibniz ist sich dieser weitreichenden Konsequenz der Metaphysik Spinozas wohl oder übel bewusst gewesen. Mit Spinozas *Ethik* war er in Auszügen bereits vor dem Tode Spinozas am 21. Februar 1677 und der Veröffentlichung der *Ethik* im selben Jahr<sup>208</sup> nicht bloß durch seine mehrtägige Begegnung mit dem Linsenschleifer in Den Haag wohl zwischen dem 18. und 21. November 1676 konfrontiert worden<sup>209</sup>, sondern vermutlich auch durch von Tschirnhaus. Dieser war selbst Teil des engeren Kreises um Spinoza und hatte vermeintlich ein Manuskript der noch unveröffentlichten *Ethik* unter der Auflage erhalten, es keinem anderen ohne Erlaubnis zu zeigen. Zwar hat von Tschirnhaus sein Versprechen wahrscheinlich gehalten, dennoch ist zu vermuten, dass er Leibniz bei Treffen in Paris in den 1670er Jahren zumindest mündlich von zentralen Gedanken der *Ethik* in Kenntnis setzte.<sup>210</sup>

Spinozas Position lässt sich mit der knappen Formulierung zusammenfassen: Alles was möglich ist, ist aktual. Leibniz' Lehre von der Kompossibilität ist seine unmittelbare Antwort auf diese These, denn nach Leibniz ist bei wei-

<sup>205</sup>E1p33. „Die Dinge haben auf keine andere und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden können, als sie hervorgebracht worden sind. Beweis: Alle Dinge sind nämlich aus der gegebenen Natur Gottes notwendigerweise erfolgt [...] und aus der Notwendigkeit der Natur Gottes bestimmt, in einer bestimmten Weise zu existieren und etwas zu bewirken [...].“

<sup>206</sup>Vgl. PERLER: Das Problem des Nezzessarismus, 60–61.

<sup>207</sup>BENNETT: A Study of Spinoza's 'Ethics', 114.

<sup>208</sup>Bereits ein Jahr nach der Veröffentlichung hat Leibniz Anmerkungen zur *Ethik* verfasst. Für die Kommentare zu den *propositiones* 29 und 33 siehe GP I, 148–150.

<sup>209</sup>Leibniz selbst erwähnt die Begegnung in A 2.1, 379. Er besuchte Spinoza auf seiner Rückreise 1676 von Paris nach Deutschland. Für nähere Details siehe ANTOGNAZZA: Leibniz: An Intellectual Biography, 177–178.

<sup>210</sup>Vgl. ebd., 167–169.

tem nur der kleinste Teil dessen, was möglich ist auch aktual – und nicht alles, was möglich ist ist überhaupt verwirklicht: Bloß spezifische Kombinationen möglicher Dinge sind *in toto* überhaupt aktualisierbar. Während für Spinoza alles, was hätte existieren können auch tatsächlich existiert, vermag Leibniz mittels der Kompossibilität zu zeigen, dass die aktuelle Welt bloß kontingenterweise existiert. Nicht alles, was hätte existieren können existiert auch tatsächlich, weil nicht alles, was hätte existieren können auch kompossibel ist.

Was aber bedeutet es für vollständige Begriffe, miteinander kompossibel zu sein? Zwei *conceptus completi* sind bloß dann kompossibel, wenn die in ihnen enthaltenen Ideen gemeinsam keinen logischen Widerspruch generieren.<sup>211</sup> Die *conceptus completi*  $d_1$  und  $d_2$  sind also – zumindest, wenn man der *Logical Interpretation* von Kompossibilität (wie beispielsweise Nicholas Rescher, Benson Mates oder Ohad Nachtomy) folgt – genau dann kompossibel, wenn die in  $d_1$  und  $d_2$  enthaltenen Ideen keinen Widerspruch implizieren.<sup>212</sup> Was jedoch spricht dafür, der *Logical Interpretation* von Kompossibilität zuzustimmen? Zur textlichen Unterstützung der *Logical Interpretation* wird häufig folgende Passage aus der Schrift *Definitiones: Ens, Possibile, Existens*, entstanden zwischen 1680 und 1690, herangezogen: Dort schreibt Leibniz: „C o m p o s s i b i l e quod cum alio non implicat contradictionem.“<sup>213</sup> Und in *Veritates absolutae primae* aus dem Jahre 1677 heißt es:

[...] *A. B. C. D.* esse aequalia quoad essentiam se aequae perfectae sive aequae existentiam exigentia, et ponamus *D* esse incompatibile cum *A* et cum *B*, *A* autem esse compatibile cum quovis praeter cum *D*, et similiter *B* et *C*, sequitur existere hanc combinationem *A. B. C.*, excluso *D*; nam si *D* existere volumus, non nisi *C* ipsi poterit coexistere, ergo existet combinatio *CD*, quae uti que imperfectior est combinatione *ABC*.<sup>214</sup>

<sup>211</sup> Leibniz' berühmter Satz „Omne possibile exigit existere, et proinde existeret, nisi aliud impediret, quod etiam existere exigit et priori incompatible est [...]“ (H 1, 176) in dem Manuskript *De veritatibus primis* aus dem Jahr 1686/1689 gilt als *locus classicus* der Kompossibilität, auch wenn der Begriff der Kompossibilität *expressis verbis* nicht auftaucht. Vgl. auch MATES: Leibniz on Possible Worlds, 359 und KUTSCHERA: Grundbegriffe der Metaphysik von Leibniz im Vergleich zu Begriffsbildungen der heutigen Modallogik, 102, Fußnote 28.

<sup>212</sup> Vgl. RESCHER: Leibniz. An Introduction to his Philosophy, 58–59; MATES: The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language, 75–77 und NACHTOMY: Possibility, Agency, and Individuality in Leibniz's Metaphysics, 105–121. Fred D'Agostino nennt diese Interpretation in D'AGOSTINO: Leibniz on Compossibility and Relational Predicates *Analytic Interpretation*.

<sup>213</sup> A 6.3, 867. „Kompossibel ist das, was mit einem anderen keinen Widerspruch impliziert.“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>214</sup> GP VII, 194. „[...] angenommen *A, B, C* und *D* sind gleich vollkommene Possibilia [d.h. vollständige individuelle Begriffe, JLP] und angenommen *D* ist inkompatibel mit *A* und *B*, aber *A* ist kompatibel mit *B* und *C*, nicht aber mit *D*. Dann ist die realisierte Kombination ganz gewiss *ABC*. Hätte *D* existiert, so hätte lediglich die Kombination *CD* existieren kön-

Eine Menge von *conceptus completi* ist also kompossibel, wenn ihre Ideen gemeinsam keinen logischen Widerspruch implizieren. Beinhalteten beispielsweise zwei *conceptus completi* die komplexe Idee *der erste Mensch*, so wären sie nicht kompossibel, da sich aus der Kombination beider ein Widerspruch ergäbe. Allerdings möchte ich an dieser Stelle nicht unerwähnt lassen, dass die *Logical Interpretation* nicht unwidersprochen geblieben ist.<sup>215</sup> Gegen die *Logical Interpretation* wird angeführt, dass diese sich bloß auf wenige Passagen im Leibnizianischen Œuvre stützen könne. Außerdem scheint sie mit WAD unvereinbar zu sein, denn die *Logical Interpretation* suggeriert, dass jeder vollständige Begriff mit allen anderen Begriffen derselben Welt verknüpft ist und in gewisser Weise von diesen abhängt. Daher haben sich seit den 1980er Jahren alternative Interpretationen von Kompossibilität etabliert: die *Lawful Interpretation*, die *Cosmological Interpretation*, die *Packing Strategy* und die *Hybrid Interpretation*.

Vertreter der *Lawful Interpretation* negieren zum einen, dass *conceptus completi* relationale Ideen beinhalten, welche sie eindeutig in einem Zusammenhang einer einzigen möglichen Welt verorten. Sie lehnen also die Weltbebudenheit vollständiger Begriffe ab. Darüber hinaus negieren Vertreter der *Lawful Interpretation*, dass mögliche Welten maximal sein müssen. Sie widersprechen damit UED, können gleichzeitig jedoch WAD vollständig gerecht werden.<sup>216</sup> Daraus ergibt sich im Framework der *Lawful Interpretation*, dass mögliche Substanzen Teil mehrerer möglicher Welten sein können, da keine relationalen Ideen sie davon abhalten. In diesem Sinne sind mögliche Substanzen also grundsätzlich mit allen anderen möglichen Substanzen kompossibel. Inkompossibilität zwischen möglichen Substanzen besteht bloß „in relation to a certain set of presumed particular lawful decrees.“<sup>217</sup> Mögliche Substanzen sind also niemals *per se* inkompossibel, sondern es gibt bloß „hypothetical incompossibility“<sup>218</sup>, welche allein vom Dekretieren Gottes abhängt. Diese Interpretation von Inkompossibilität kann sich u.a. auf folgende Passage aus einem Brief Leibnizens an Antoine Arnauld vom Juni oder Juli 1686 beziehen. Dort heißt es:

nen, die weniger vollkommen ist als die Kombination *ABC*, da sie der Anzahl nach kleiner ist.“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>215</sup> Julia Joráti macht darauf aufmerksam, dass die unterschiedlichen Interpretationen den Grund für die Kompossibilität bzw. Inkompossibilität von *conceptus completi* in jeweils unterschiedlichen Gewichtungen der drei primären göttlichen Vermögen, nämlich Gottes Verstand, Gottes Wille und Gottes Macht, verortet, vgl. JORÁTI: *Divine Faculties and the Puzzle of Incompossibility*.

<sup>216</sup> Vgl. COVER/O'LEARY-HAWTHORNE: *Substance and Individuation in Leibniz*, 135–137.

<sup>217</sup> ebd., 137.

<sup>218</sup> Ebd., 138.

### 3 Drei Theorien der Modalität

Cela pourroit suffire, mais à fin de me faire mieux entendre, j'ajouteray, que je conçois qu'il y avoit une infinité de manieres possibles de créer le Monde selon les differens desseins que Dieu pouvoit former, et que chaque monde possible depend de quelques desseins principaux ou fins de Dieu, qui luy sont propres, c'est à dire de quelques decrets libres primitifs (consus sub ratione possibilitatis) ou Loix de l'ordre general de cet Univers possible, auquel elles conviennent, et dont elles determinent la notion, aussi bien que les notions de toutes les substances individuelles qui doivent entrer dans ce même univers.<sup>219</sup>

Und in Anmerkungen zu einem Brief Arnaulds heißt es:

Car comme il y a une infinité de mondes possibles, il y a aussi une infinité de loix, les unes propres à l'un, les autres à l'autre, et chaque individu possible de quelque monde enferme dans sa notion les loix de son monde.<sup>220</sup>

In diesen Passagen scheint Leibniz zu behaupten, dass bloß diejenigen vollständigen Begriffe hypothetisch kompossibel sind, welche dieselben Naturgesetze beinhalten und mögliche zureichende Gründe für die Erschaffung der möglichen Welt darstellen. Allerdings wird der *Lawful Interpretation* vorgeworfen, dass sie die göttlichen Dekretierungen bloß voraussetze, nicht aber begründe.<sup>221</sup>

Die *Cosmological Interpretation* dagegen behauptet, dass diejenigen möglichen Substanzen kompossibel sind

[...] that are conceived by God as related within the spatiotemporal and causal structure of a world. They must, in other words, be substances that condition each [other's] existence, relative to a common order of coexistence and succession. Whatever things cannot be conceived by God in this way are impossible.<sup>222</sup>

Die *Cosmological Interpretation* geht davon aus, dass in Leibniz' Metaphysik der Weltbegriff dem Kompossibilitätsbegriff konzeptuell vorgelagert ist.<sup>223</sup> In diesem Sinne kann im Rahmen dieser Interpretation gesagt werden, dass Gott

<sup>219</sup>F 136/GP II, 51. „Das könnte genügen, aber um mich besser verständlich zu machen, möchte ich hinzufügen, daß es m.E. eine unendliche Vielfalt möglicher Arten gab, die Welt gemäß den verschiedenen Plänen, die Gott bilden konnte, zu erschaffen, und daß jede mögliche Welt von gewissen Hauptplänen oder Zwecken Gottes abhängt, die ihr eigen sind, d.h. von gewissen ursprünglichen freien Entschlüssen (als möglich verstanden) oder Gesetzen der allgemeinen Ordnung dieses möglichen Universums, dem sie zukommen, und dessen Begriff sie ebenso bestimmt, wie die Begriffe aller individueller Substanzen, die in eben dieses Universum eintreten müssen. (F137)

<sup>220</sup>F 86/GP II, 40. „Denn da es eine unendliche Vielzahl möglicher Welten gibt, gibt es auch eine unendliche Vielzahl von Gesetzen, von denen die einen zu der einen, die anderen zu der anderen Welt gehören, und jedes mögliche Individuum irgendeiner Welt enthält in seinem Begriff die Gesetze seiner Welt.“ (F 87)

<sup>221</sup>Vgl. MESSINA/RUTHERFORD: Leibniz on Compossibility, 966–967.

<sup>222</sup>Ebd., 971.

<sup>223</sup>Vgl. MESSINA/RUTHERFORD: Leibniz on Compossibility, 969.

### 3.2 Gottfried Wilhelm Leibniz' *Ars Combinatoria*

auch einzelne mögliche Substanzen hätte erschaffen können, dann jedoch keine *Welt* erschaffen hätte – was Gott allerdings offensichtlich zu tun gedachte. Somit stimmt diese Interpretation mit der *Logical Interpretation* darin überein, dass Gott, wenn er eine *Welt* erschaffen möchte, er keine isolierten möglichen Substanzen erschaffen kann. Entgegen der *Logical Interpretation* kann Gott jedoch isolierte mögliche Substanzen erschaffen, hätte damit aber noch keine Welt erschaffen.<sup>224</sup> Damit bietet die *Cosmological Interpretation* ausreichend Spielraum für WAD. Jedoch bleibt unklar, wieso Gott nicht unendlich viele Welten hätte erschaffen können, deren *worldmates* allesamt raumzeitlich verbunden sind.<sup>225</sup> Kann die *Cosmological Interpretation* dies nicht ausschließen, ist sie nicht in der Lage Spinozas Nezesitarismus zu vermeiden. Da jedoch m.E. die Vermeidung des Spinozistischen Nezesitarismus ein Grundmotiv der gesamte Metaphysik Leibnizens darstellt, scheint mir der „Preis“ der *Cosmological Interpretation* trotz mancher konzeptioneller Vorzüge, die diese Interpretation zweifelsohne hat, insgesamt zu hoch zu sein.

Die *Packing Strategy* beruht maßgeblich auf folgender Passage aus der Schrift *De rerum originatione radicali* aus dem Jahr 1697. Dort heißt es:

Hinc vero manifestissime intelligitur ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus existere eam, per quam plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existendum. [...] Et sese res habet ut in ludis quibusdam, cum loca omnia in Tabula sunt replenda secundum certas leges, ubi nisi artificio quodam utare, postremo spatii exclusus iniquis, plura cogeres loca relinquere vacua, quam poteras vel volebas. Certa autem ratio est per quam repletio maxima facillime obtinetur.<sup>226</sup>

Ausgehend von dieser oder ähnlichen Passagen<sup>227</sup> gehen Vertreter der *Packing Strategy* davon aus, dass „the best of all possible worlds will be the infinite world with the highest ‚density‘ of perfection – the world that has the greatest amount of being ‚stuffed‘ into every finite region“<sup>228</sup>. Unterschiedliche Weisen, eine Welt mit Substanzen „anzureichern“, sind jedoch miteinander inkomposibel. Diese Interpretation kann äußerst zuverlässig WAD gewährleisten, da je-

<sup>224</sup>Vgl. BROWN/CHIEK: Introduction, 10–12.

<sup>225</sup>Vgl. GRIFFIN: Leibniz, God and Necessity, 102–104.

<sup>226</sup>GP VII, 303–304. „Hieraus wird aufs deutlichste einsichtig, daß aus den unendlich vielen Verbindungen des Möglichen und den unendlich vielen möglichen Reihen diejenige existiert, durch die das meiste an Wesenheit oder Möglichkeit zum Dasein gebracht wird. [...] Das verhält sich so wie bei gewissen Spielen, bei denen auf einer Tafel alle Felder nach bestimmten Gesetzen auszufüllen sind. Wenn man nicht gewisse Kunstregeln einhält, wird man am Ende durch ungünstig liegende Felder gehindert und gezwungen, mehr Felder offenzulassen, als man ausfüllen konnte oder wollte. Aber es gibt einen gewissen Grundsatz, nach welchem die weitestgehende Ausfüllung der Felder am leichtesten erreicht wird.“ (Übersetzung nach LEIBNIZ: Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik, 41–42)

<sup>227</sup>Vgl. u.a. DM § 5/GP IV, 430/A 6.4, 1536.

<sup>228</sup>MCDONOUGH: Leibniz and the Puzzle of Impossibility. The Packing Strategy, 149.

de mögliche Substanz aus der ursprünglichen Weltumgebung herausgelöst und ihr „Platz“ durch andere mögliche Substanzen eingenommen werden kann.<sup>229</sup> Auch die Gefahr des Spinozistischen Nezesitarismus ist gebannt, weil Gott gemäß der *Packing Strategy* niemals eine Welt mit allen möglichen Substanzen „anreichern“ kann. Problematisch bleibt allerdings, dass diese Interpretation insbesondere mit Leibniz’ später idealistischer Substanzmetaphysik konfliktiert, nach der alle Substanzen immateriell und unteilbar sind.<sup>230</sup>

Die *Hybrid Interpretation* ist eine Kombination aus *Logical* und *Lawful Interpretation*. Sie wird von Margaret Wilson folgendermaßen charakterisiert:

Possible substance *S* and *T* will be (analytically) *impossible* if the complete concept of *S* contains a fact, *F*, concerning the laws of nature of any world in which *S* might find itself, and the complete concept of *T* contains a fact that is (directly) logically inconsistent with *F*.<sup>231</sup>

Nach Wilson beinhaltet ein *conceptus completus* nicht bloß relationale und monadische Ideen, welche Perzeptionen der möglichen Substanz repräsentieren. Darüber hinaus sind die Naturgesetze derjenigen Welt, deren Teil die mögliche Substanz ist, in ihren *conceptus completus* eingeschrieben. „For, as I read the passage [GP II, 40, JLP], it seems to indicate that each individual substance concept contains in itself a set of world laws in a quite determinate way.“<sup>232</sup> Dadurch, dass diese Interpretation Kompossibilität, wie die *Logical Interpretation* auch, über logische Konsistenz bestimmt, sieht sie sich wie diese dem Vorwurf ausgesetzt, sie sei nicht mit WAD-unterstützenden Passagen in Leibniz’ Werk vereinbar.<sup>233</sup>

All diese Interpretationen können bestimmte interpretatorische Schwierigkeiten des Leibniz’schen Werkes lösen und konzeptionell einfangen, handeln sich allesamt jedoch gleichzeitig neue, eigene Schwierigkeiten ein. Durch das schier unerschöpfliche Quellenmaterial und möglicherweise auch bedingt durch Leibniz’ Persönlichkeit, lassen sich alle Interpretationen mit Texten untermauern und in das Gesamtgefüge seiner Metaphysik einbauen, sodass keine der hier aufgeführten Interpretationen notwendigerweise ausgeschlossen werden könnte. Allerdings ist m.E. die Vermeidung des Spinozistischen Nezesitarismus der Prüfstein, an dem jede Interpretation bestehen muss. Die *Cosmological Interpretation* ist nicht ausreichend in der Lage, nezesitaristische Konsequenzen zu umgehen. Die *Lawful Interpretation* negiert viele wesentliche

<sup>229</sup>Vgl. BENDER: On Worlds, Laws and Tiles. Leibniz and the Problem of Compossibility, 73–74.

<sup>230</sup>Zu diese Kritik siehe insbesondere BROWN: Leibniz on the Possibility of a Spatial Vacuum, the Connectedness Condition on Possible Worlds, and Miracles.

<sup>231</sup>WILSON: Compossibility and Law, 131.

<sup>232</sup>Ebd., 131.

<sup>233</sup>Vgl. BROWN/CHIEK: Introduction, 9–10.

Aspekte der Leibniz'schen Metaphysik, wie die Weltgebundenheit vollständiger Begriffe oder das Prinzip der Maximalität möglicher Welten, um schließlich die Wahl der Gesetze, welche für hypothetische Inkommpossibilität sorgen, bloß vorauszusetzen, anstatt sie begründen zu können. Die *Packing Strategy* muss dagegen die späte Substanzmetaphysik ausklammern, was m.E. einen erheblichen explanatorischen Mangel darstellt. *Logical* und *Hybrid Interpretation* von Kompossibilität schließen durch die Definition von Kompossibilität anhand der logischen Konsistenz bzw. Inkonsistenz den Spinozistischen Nezesitarismus konsequent aus und erfüllt somit, bei allen Schwierigkeiten, WAD gerecht zu werden, die m.E. wesentliche Funktion von Kompossibilität im Gesamtgefüge der Metaphysik Leibnizens am adäquatesten. Somit folgt diese Studie im Folgenden diesen Interpretationen von Kompossibilität.

#### 3.2.3.1.4 Der ontologische „Ort“ des ideellen Bereiches

Der ontologische „Ort“ des gesamten ideellen Bereiches – angefangen bei den einfachen und komplexen Ideen, über die *conceptus completi*, bis hin zu den möglichen Welten – ist der Intellekt Gottes.<sup>234</sup> Durch die Kontemplation Gottes tritt der Bereich des Ideellen, welcher mit dem „Raum des Möglichen“ in eins fällt, ins Dasein. So schreibt Leibniz in der Schrift *De rerum originatione*:

Respondeo, neque essentias istas, neque aeternas de ipsis veritates quas vocant, esse fictitias, sed existere in quadam ut sic dicam regione idearum, nempe in ipso Deo, essentiae omnis existentiaeque caeterorum fonte.<sup>235</sup>

Und in der *Monadologie* heißt es: „[...] [E]t que sans lui il n'y auroit rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existent, mais encore rien de possible.“<sup>236</sup> Leibniz ist der Intuition verpflichtet, dass es keine notwendigen Wahrheiten oder möglichen Welten ohne einen denkenden Geist oder Intellekt gibt. Dass menschliche Intellekte für diese Leistung nicht ausreichen liegt auf der Hand, kann doch nichts Kontingentes Grund für Notwendiges sein. Da aber notwendige Wahrheiten von der mentalen Aktivität eines Intellekts abhängen und notwendigerweise wahr sind, können sie nicht durch kontingente Intellekte gedacht werden.

<sup>234</sup>Vgl. RESCHER: Leibniz on Possible Worlds, 130–131.

<sup>235</sup>GP VII, 305. „Darauf antworte ich, dass weder jene Wesenheiten, noch die sie betreffenden ewigen Wahrheiten, von denen man spricht, Einbildungen sind, sondern daß sie sozusagen in einer gewissen Region der Ideen existieren, nämlich in Gott selbst, der Quelle der Wesenheiten und des Daseins alles übrigen.“ (Übersetzung nach LEIBNIZ: Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik, 43–44)

<sup>236</sup>M § 43/GP VI, 614. „[...] [O]hne ihn [dem göttlichen Verstand, JLP] gäbe es nichts Wirkliches in den Möglichkeiten und nicht nur nichts Existierendes, sondern auch nichts Mögliches.“

Wieso aber können diese Wahrheiten und Welten nicht durch verschiedene göttliche Intellekte gedacht werden. Jeder dieser Intellekte dächte von Ewigkeit her dann eine Teilmenge aller notwendigen Wahrheiten und Welten. Mögliche Welten sind für Leibniz derart vollständig bestimmt, dass sie stets mit anderen möglichen Welten zusammenhängen. Ein Argument gegen die These, dass notwendige Wahrheiten und Welten von verschiedenen göttlichen Intellekten gedacht werden, lautet dann: Ein Zusammenhang zwischen unterschiedlichen notwendigen Wahrheiten und möglichen Welten lässt sich bei distinkten göttlichen Intellekten gar nicht denken. Vielmehr scheint bloß ein einziger göttlicher Intellekt in der Lage zu sein, den Zusammenhängen zwischen einzelnen Wahrheiten und Welten gerecht zu werden.<sup>237</sup>

#### 3.2.3.1.5 Leibniz und transmundane Individuenidentität

Das Anwenden moderner Begrifflichkeiten auf Protagonisten der Geschichte der Philosophie ist äußerst problematisch. Anders als bei Lewis ist Leibniz' Beschäftigung mit möglichen Welten, ihren „Bewohnern“ und den Relationen unter diesen nicht von semantischem, sondern von genuin metaphysischem Interesse innerhalb seiner natürlichen Theologie geleitet. Dennoch erachte ich es für angebracht, unter Beachtung der Unterschiede hinsichtlich der Intention, den modernen Begriff der transmundanen Individuenidentität auf Leibniz' Metaphysik anzuwenden, weil dieser Begriff zur systematischen Rekonstruktion der Leibnizianischen Modalmetaphysik äußerst hilfreich ist.<sup>238</sup>

Für die folgenden Überlegungen ist es entscheidend, dass die bereits thematisierte *Logical* und *Hybrid Interpretation* (siehe Kapitel 3.2.3.1.3) hier vorausgesetzt werden. Da diese unter Leibnizgelehrten durchaus umstritten ist, werden es die folgenden Überlegungen ebenfalls sein. Wie so oft in der Beschäftigung mit Leibniz' Werk sind wegen der ungemeinen Fülle seiner Schriften und seines philosophischen „Reifungsprozesses“ ganz unterschiedliche Interpretationen legitim, welche ihrerseits mit unterschiedlichen ontologischen Kosten und Folgeschäden zu kämpfen haben.

Eine Standard-Analyse von *de re* Modalität kann folgendermaßen erfolgen:

(STANDARD-ANALYSE): Die Aussage „Es existiert ein Individuum  $a$  in der aktualen Welt  $w$ , das die Eigenschaft  $P$  möglicherweise besitzt“ ist wahr gdw. mindestens eine von  $w$

<sup>237</sup>Vgl. PRUSS: *Actuality, Possibility, and Worlds*, 207.

<sup>238</sup>Siehe u.a. ISHIGURO: *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, 172–179; MONDADORI: *Reference, Essentialism, and Modality in Leibniz's Metaphysics*; PLANTINGA: *The Nature of Necessity*, 88; MATES: *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, 137; MEIXNER: *Einführung in die Ontologie*, 145 und POSER: *Leibniz' Philosophie. Über die Einheit von Metaphysik und Wissenschaft*, 258.

### 3.2 Gottfried Wilhelm Leibniz' *Ars Combinatoria*

aus zugängliche mögliche Welt  $v$  existiert, in welcher  $a$  vorkommt und die Eigenschaft  $P$  besitzt.

In dieser Analyse wird transmundane Individuenidentität vorausgesetzt (siehe dazu Kapitel 2.3.2). Im obigen Satz nämlich referiert die Individuenkonstante  $a$  auf ein und dasselbe Individuum, welches einmal Teil von  $w$  und einmal Teil von  $v$  ist. Wenn Leibniz tatsächlich transmundane Individuenidentität ablehnen sollte, wäre eine solche Analyse nicht möglich.<sup>239</sup> Passagen, welche für Leibniz' Ablehnung von transmundaner Individuenidentität sprechen, lassen sich beispielsweise in der *Theodizee* und in einem Brief Leibnizens an Antoine Arnauld vom 12. April 1686 finden. Dort heißt es:

Je [Pallas, JLP] vous en montreray, où se trouvera, non pas tout à fait le même Sextus que vous avez vu (cela ne se peut, il porte toujours avec lui ce qu'il sera) mais des Sextus approchans, qui auront tout ce que vous connoissés déjà du veritable Sextus, mais non pas tout ce qui est déjà dans luy, sans qu'on s'en aperçoive, ny par consequent, tout ce qui lui arrivera encore. Vous trouverez dans un monde, un Sextus fort heureux et élevé, dans un autre un Sextus content d'un état mediocre, des Sextus de toute espece et d'une infinité de façons.<sup>240</sup>

Car par la notion individuelle d'Adam j'entends certes une parfaite representation d'un tel Adam qui a de telles conditions individuelles, et qui est distingué par là d'une infinité d'autres personnes possibles fort semblables, mais pourtant différentes de luy (comme toute Ellipse diffère du cercle, quelque approchante qu'elle soit) aux quelles Dieu l'a préféré, parce qu'il luy a plu de choisir justement un tel ordre de l'univers, et tout ce qui s'ensuit de sa resolution, n'est nécessaire que par une nécessité hypothétique, et nu détruit nullement la liberté de Dieu, ny celle des esprits créés. Il y a un Adam possible dont la posterité est telle, et une infinité d'autres dont elle seroit autre, n'est il pas vray que ces Adams possibles (si on les peut appeller ainsi) sont differens entre eux, et que Dieu n'en a choisi qu'un qui est justement le nostre?<sup>241</sup>

<sup>239</sup>Vgl. GP IV, 455; GP VII, 74; G 327 und 358 und F 107–155.

<sup>240</sup>T § 414/GP VI, 363. „Ich [Pallas, JLP] werde dir [Theodorus] jetzt verschiedene davon zeigen [gemeint sind verschiedene mögliche Welten], die zwar nicht völlig den Sextus enthalten, den du gesehen hast (denn das ist unmöglich: er trägt, was er sein wird, immer mit sich), in denen sich aber ähnliche Sextusse finden, die alles das haben, was du von dem wirklichen Sextus bereits kennst, nicht aber alles das, was er schon in sich trägt, ohne daß man es bemerkt, und folglich auch nicht alles das, was ihm noch widerfahren wird. In der einen Welt wirst du einen sehr glücklichen und hochgestellten Sextus sehen, in einer anderen einen Sextus, der mit einer bescheidenen Stellung im Leben zufrieden ist, kurzum, Sextusse jeder Art und in unzähligen Gestalten.“

<sup>241</sup>F 36/GP II, 20. „Denn unter dem individuellen Begriff von Adam verstehe ich gewiß eine vollkommene Vorstellung eines bestimmten Adam, der bestimmte individuelle Merkmale hat, und der dadurch von unendlich vielen anderen möglichen Personen unterschieden ist, die ihm zwar ähnlich, aber dennoch verschieden von ihm sind (wie jede Ellipse sich vom Kreis unterscheidet, wie sehr sie ihm auch nahekommt); Gott hat ihn allen anderen vorgezogen, weil es ihm gefallen hat, genau diese Ordnung des Universums zu wählen; und alles, was aus seinem Entschluß folgt, ist notwendig nur aufgrund einer hypothetischen Notwendigkeit

Auch in einer Notiz Leibnizens aus dem Jahr 1689/1690 findet sich seine überaus ablehnende Haltung gegenüber transmundaner Individuenidentität. Dort heißt es: „Instabis: queri te posse, cur Deus tibi non plus virium dederit. Respondeo: si hoc fecisset, tu non esses, nam non te, sed aliam creaturam produxisset.“<sup>242</sup>

Die Ablehnung von transmundaner Individuenidentität erinnert unverzüglich an David Lewis' Counterparttheorie, welche wir in Kapitel 3.1.4 kennengelernt haben. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass u.a. Robert Adams und Margaret Wilson betonen, dass sich Leibniz und Lewis in einigen sehr entscheidenden Punkten hinsichtlich der Ablehnung transmundaner Individuenidentität unterscheiden.<sup>243</sup> Den wichtigsten Unterscheidungspunkt zwischen Leibniz und Lewis sehen die beiden Autoren darin, dass Leibniz Gott transmundane Individuenidentität zuspricht, während Lewis diese in allen Fällen kategorisch ausschließt.<sup>244</sup> Zwar spricht sich Leibniz außerordentlich deutlich dagegen aus, dass Individuen abgesehen von Gott transmundan identisch vorkommen können, Gott selbst jedoch kann dies durchaus, da „God could have been the creator of different possible worlds [...]“. <sup>245</sup> Ob der Unterschied zwischen Leibniz und Lewis im Kontext der Ablehnung transmundaner Individuenidentität allerdings tatsächlich derart eklatant ist, wie insbesondere Adams suggeriert, ist zweifelhaft. So ist Lewis durchaus bereit, für einige Entitäten – solche, welche lediglich über essenzielle intrinsische Eigenschaften verfügen – transmundane Individuenidentität zuzulassen, so dass der vermeintliche Gegensatz deutlich abschwilt.<sup>246</sup> In Kapitel 5.1.1 werden einige Ansätze – insbesondere derjenige Ross Camerons – diskutiert, die für Gottes transmundane Individuenidentität innerhalb eines Lewis'schen Settings argumentieren. Möglicherweise, das wird zu diskutieren sein, fällt Gott in den Teilbereich derjenigen Entitäten, welche von dieser Ausnahme betroffen sind. Wäre dies der Fall, müsste sowohl gegen Adams wie auch gegen Wilson eingewendet werden, dass der Unterschied zwischen Lewis und Leibniz hinsichtlich der Ablehnung

und zerstört keineswegs die Freiheit Gottes, noch die der geistbegabten Wesen. Es gibt einen möglichen Adam, dessen Nachkommenschaft so beschaffen ist, und eine unzählige Menge anderer, deren Nachkommenschaft anders wäre; ist es dann nicht richtig, daß diese möglichen Adame (wenn man sie so nennen kann) untereinander verschieden sind und daß Gott unter ihnen nur einen ausgewählt hat, der genau der Unsrige ist?“ (F 37.)

<sup>242</sup> A 6.4, 1639. „Du wirst Dich beschweren wieso Gott Dir nicht mehr Stärke gegeben hat, als er es tatsächlich tat. Darauf antworte ich: Hätte er dieses getan, so würdest Du nicht existieren, denn Gott hätte dann einen anderen erschaffen, nicht aber Dich.“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>243</sup> Vgl. ADAMS: Leibniz. Determinist, Theist, Idealist, 53–55 und WILSON: Possible Gods.

<sup>244</sup> Vgl. ADAMS: Leibniz. Determinist, Theist, Idealist, 55.

<sup>245</sup> Ebd.

<sup>246</sup> Vgl. LEWIS: On the Plurality of Worlds, 205, Fußnote 6.

von transmundaner Individuenidentität relativiert werden sollte, auch wenn sich die Motive beider Philosophen für eine solche Konzeption eklatant unterscheiden. Auch Benson Mates wendet ein, dass ein Vergleich zwischen modernen Theorien und Leibniz problematisch sei, da „we now speak of individuals as existing in possible worlds, whereas for Leibniz these worlds – at least the nonactual ones – are made up of individual concepts“<sup>247</sup>. Tatsächlich versteht Leibniz unter einem *conceptus completus* etwas anderes als Lewis unter einem Individuum. Während für Leibniz Konzepte ideelle Gebilde, Gedanken Gottes, sind, sind Individuen für Lewis konkrete Einzeldinge. Dennoch plädiere ich dafür, den Vergleich zwischen beiden Philosophen zu wagen, denn auch Leibniz' *conceptus completi* können als Individuen verstanden werden, denn diese sind aufgrund des Hyperessenzialismus vollständig bestimmt und damit individuiert (also keine Individuale). Dass Leibniz' Individuen mentale und Lewis' Individuen konkrete Entitäten sind, folgt aus ihren unterschiedlichen metaphysischen Hintergrundannahmen. Lässt man diese für einen Moment beiseite, werden tatsächlich strukturelle Ähnlichkeiten ihrer beiden Modaltheorien ersichtlich, die interessante Schlüsse zulassen.

Während der Grund für Lewis' Ablehnung von transmundaner Individuenidentität – und seinen Ersatz dafür, die Counterpartrelation – ein logisch-semantischer ist, hat Leibniz meines Erachtens drei Gründe für seine Ablehnung:

Leibnizens Ablehnung der transmundanen Individuenidentität folgt aus seinem Hyperessenzialismus und dieser wiederum aus seiner Doktrin der vollständig individuierten *conceptus completi*.<sup>248</sup> Wir haben in Kapitel 3.2.3.1.2 und 3.2.3.1.3 gesehen, dass *conceptus completi*, Leibniz zufolge, vollständig bestimmte ideelle Strukturen bzw. Individuen des ideellen Bereiches, sind. Jeder *conceptus completus* besitzt also *alle* seine ihn konstituierenden einfachen und komplexen Ideen notwendigerweise *ex hypothesi*. Unpräzise könnte man auch sagen, dass jeder *conceptus completus* seine Eigenschaften essenziellerweise besitzt, obwohl der Begriff ‚Eigenschaft‘ besser geeignet zu sein scheint, innerhalb des monadischen Bereiches Verwendung zu finden. Betrachten wir einen *conceptus completus*  $d_1$ , welcher Teil der möglichen Welt  $w$  ist.  $d_1$  besteht aus unendlich vielen maximalkonsistenten geordneten einfachen und komplexen Ideen. Es gibt also keine Idee, die nicht selbst oder deren Komplement nicht in  $d_1$  enthalten wäre. Stellen wir uns vor, dass  $d_1$  der individuellen Substanz des Barack Obama zugeordnete *conceptus completus* ist. In  $d_1$  sind alle diejenigen begrifflichen Strukturen enthalten, die uns bekannt sind und unendlich viele andere solcher Strukturen, die wir und Obama selbst nicht kennen. Stellen wir uns nun einen Barack Obama vor, der nicht der 44. Präsident der Vereinig-

<sup>247</sup>MATES: *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, 137.

<sup>248</sup>Vgl. ebd., 251.

ten Staaten von Amerika, sondern stattdessen ein großartiger Konzertpianist gewesen wäre. In dem diesem Obama zugeordneten *conceptus completus*  $d_2$  in der möglichen Welt  $v$  fehlt die begriffliche Bestimmung der 44. Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika zu  $t$ , welche in  $d_1$  enthalten ist und stattdessen finden sich in  $d_2$  die begrifflichen Bestimmungen ein großartiger Konzertpianist zu  $t$  und nicht der 44. Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika zu  $t$ . Leibniz' Argument ist nun, dass, sollte sich diese begriffliche Bestimmung zwischen  $d_1$  und  $d_2$  verändern, sich alle anderen begrifflichen Bestimmungen in den entsprechenden *conceptus completi* ebenfalls verändern müssten. Denn ein solcher Obama [ $d_2$ ] müsste sich beispielsweise charakterlich von „unserem“ Obama [ $d_1$ ] unterscheiden. Ein solcher Unterschied im Charakter hätte beispielsweise wiederum seinen zureichenden Grund in seiner Erziehung. Seine Erziehung hängt jedoch von den Erziehungsgrundlagen der Eltern ab, auch deren korrespondierende *conceptus completi* müssten folglich andere sein, *ad infinitum*. Die kleinste Veränderung (in diesem Fall die Veränderung einer einzigen begrifflichen Bestimmung) hätte stets Auswirkungen (nicht im Sinne der *causa efficiens*, sondern der prästabilierten Harmonie) auf alles andere. Anders ausgedrückt: Leibniz' Metapher des Spiegels<sup>249</sup> muss ihren Grund in dem einer Monade zugrundeliegenden *conceptus completus* haben.

Aufgrund der vollständigen Bestimmung eines vollständigen Konzeptes  $d$  muss das Gesamt der möglichen Welt, deren kokonstituierender Teil  $d$  ist, implizit, oder virtuell, in  $d$  enthalten sein. Weil in Leibniz' System alles mit allem zusammenhängt (UED), es zwar echte Einheiten (im ideellen Bereich sind dies die vollständig individuierten *conceptus completi*, im monadischen Bereich die unterschiedlichen, diesen Konzepten zugeordneten individuellen Substanzen), aber keine echte Isolation dieser Einheiten gibt (WAD), wäre jede mögliche Welt durch die noch so kleinste Veränderung eines ihrer Bestandteile in ihrer Gänze betroffen und damit nicht mehr mit sich identisch, sondern bereits eine andere mögliche Welt. Diese Position bezeichne ich im Folgenden als „Globalismus“. Sie hängt aufs Engste mit Leibniz' These des Hyperessenzialismus zusammen. Leibniz' Globalismus, der aus der hyperessenzialistischen Grundthese folgt, ist also ein Hauptargument dafür, dass er transmundane Individuenidentität ablehnt. Jedoch sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass Leibniz' Ablehnung transmundaner Individuenidentität eine Ausnahme kennt, nämlich Gott.

Somit ist klar – und es folgt bereits aus dem Hyperessenzialismus – dass in einem Leibniz'schen Setting keine Essenzen im Sinne von essenziellen Kerneigenschaften von Individuen existieren, die dann durch Welten hindurch transmundan identisch „verschoben“ werden könnten, weil jede „Verschiebung“

<sup>249</sup>Vgl. M § 63/GP VI, 617f.

### 3.2 Gottfried Wilhelm Leibniz' *Ars Combinatoria*

stets das Gesamte einer möglichen Welt mitbeträfe.<sup>250</sup> Die beiden weiter oben beispielhaft verwendeten *conceptus completi*  $d_1$  und  $d_2$  unterscheiden sich für Leibniz also nicht bloß in Bezug auf die beiden begrifflichen Bestimmungen *der 44. Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika zu t* und *ein großartiger Konzertpianist zu t*, sondern in all ihren begrifflichen Bestimmungen, und so kann, gemäß PII, der *conceptus completus*, welcher dem aktualen Individuum Barack Obama zugeordnet ist, niemals transmundan identisch in unterschiedlichen möglichen Welten vorkommen.<sup>251</sup> Das Argument gegen transmundane Individuenidentität lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

- (16) Ein *conceptus completus*  $d_1$  in der möglichen Welt  $w$  besitzt alle seine begrifflichen Bestimmungen essenziellerweise. [Hyperessenzialismus]
- (17) Würde  $d_1$  in eine andere mögliche Welt  $v$  „verschoben“ werden, wäre entweder:
  - (17.1)  $d_1$  mit einem *conceptus completus*  $d_2$  in  $v$  identisch, dann aber würde gelten  $v = w$ , denn sind  $d_2$  und  $d_1$  identisch, müssen es auch  $v$  und  $w$  sein [Globalismus], oder
  - (17.2)  $d_1$  mit keinem *conceptus completus*  $d_2$  in  $v$  identisch, dann aber würde gelten  $v \neq w$ , denn ist  $d_1$  mit keinem *conceptus completus*  $d_2$  in  $v$  identisch, dann sind auch  $v$  und  $w$  nicht identisch. [Globalismus]
- (18) Wenn (17.1), dann handelt es sich nicht mehr um transmundane [ $v = w$ ] Individuenidentität. Wenn (17.2), dann besteht zwischen  $d_1$  und  $d_2$  keinerlei Identität. [PII]
- (19) Kein Individuum kommt transmundan identisch vor.

Neben dem Hyperessenzialismus und Leibniz' Globalismus, welche beide aufs engste zusammenhängen, handelt es sich – um die Worte Margaret Wilsons zu bemühen – um einen „theodicidic“<sup>252</sup>, einen theodizeischen Grund, welcher Leibniz dazu nötigt, transmundane Individuenidentität abzulehnen. Nehmen wir an, Hillary Clinton kann ihre Niederlage bei der Präsidentschaftswahl 2016 innerlich nicht akzeptieren und wirft nun Gott vor, dafür verantwortlich zu sein, dass sie die Wahlen im Jahr 2016 verloren hat. Denn es scheint eine logisch mögliche Welt zu existieren, in der Hillary Clinton die Wahlen im Jahr 2016 gewonnen hat, da es ist nicht logisch unmöglich ist, dass Hillary Clinton diese gewonnen hätte, bzw. es nicht notwendigerweise der Fall ist, dass sie die Wahl hat verlieren müssen. Unter dieser Anklage durch Hillary Clinton müsste Gott seine eigene Entscheidung rechtfertigen, wieso er diese Welt erschaffen hat und nicht eine, in der Hillary Clinton die Wahl 2016 gewann. Für den Theisten Leibniz ist es unmöglich, dass Gott als *ens perfectissimum* in der Lage wäre, seine

<sup>250</sup>Vgl. MATES: *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, 143.

<sup>251</sup>Vgl. ADAMS: *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, 75–77.

<sup>252</sup>WILSON: *Possible Gods*, 732.

### 3 Drei Theorien der Modalität

eigene Entscheidung zu rechtfertigen. Durch die Ablehnung transmundaner Individuenidentität, also die Leuchnung einer möglichen Welt, in der Hillary Clinton 2016 die Wahl gewann, wird Gott als *ens perfectissimum* entlastet und gerechtfertigt, weil Gott das Übel nicht verursacht – nicht der Autor der Sünde ist<sup>253</sup> – sondern das Übel bloß zulässt. So schreibt Leibniz in der *Theodizee*:

Vous voyés que mon pere n'a point fait Sextus mechant; il l'étoit de toute eternité, il l'étoit toujours librement: il n'a fait que luy accorder l'existence, que sa sagesse ne pouvoit refuser au monde où il est compris: il l'a fait passer de la region des possibles à celle des Etres actuels.<sup>254</sup>

Es ist also ein theologisches Argument, näherhin ein theodizeisches Argument für die Ablehnung transmundaner Individuenidentität, welches Leibniz stark macht. Die Maximalkonsistenz der *conceptus completi* und die Leugnung von transmundaner Individuenidentität dienen letztendlich der Entschuldigung Gottes angesichts von Übel und Sünde. Die Übel und schlechten bzw. sündigen Entscheidungen eines Individuums sind bereits durch den entsprechenden *conceptus completus* vollständig festgelegt, ohne dadurch die Freiheit des Geschöpfes zu unterminieren. So schreibt Leibniz im *Discours de Métaphysique*:

Mais dira quelque autre, d'où vient que cet homme fera asseurement ce peché? La réponse est aisée, c'est qu'autrement ce ne seroit pas cet homme. Car Dieu voit de tout temps qu'il y aura un certain Judas dont la notion ou idée que Dieu en a contient cette action future libre. Il ne reste donc que cette question, pourquoy, un tel Judas, le traistre, qui n'est que possible dans l'idée de Dieu, existe actuellement.<sup>255</sup>

Gott kann nicht dafür zur Verantwortung gezogen werden, dass Judas tat, was er tat, sondern dafür, dass Gott die diesen Judas enthaltende Welt und nicht eine andere erschuf. Auf diese Frage antwortet Leibniz' Theorie der besten möglichen Welt (siehe Kapitel 3.2.4). Gott könnte bloß für die Schöpfungswahl derjenigen möglichen Welt angeklagt werden, deren Element jener *conceptus completus* ist, welcher der individuellen Substanz des Judas zugeordnet ist, nicht

<sup>253</sup>Siehe dazu A 6.3, 150f.

<sup>254</sup>T § 416/GP VI, 364. „Du siehst, nicht mein Vater [gemeint ist Jupiter] hat den Sextus böse gemacht; er war es von aller Ewigkeit her und war es immer aus freiem Willen: er hat ihm nur das Dasein gewährt, das seine Weisheit jener Welt nicht vorenthalten konnte, in der er mitgehalten ist: er hat ihn nur aus der Region der Möglichkeiten in die Region der wirklichen Wesen übergeführt.“

<sup>255</sup>DM § 30/GP IV, 455/A 6.4, 1576. „Ein anderer aber wird fragen: woher kommt es, daß dieser Mensch mit Gewissheit diese Sünde begehen wird? Die Antwort ist leicht: Sonst wäre er nicht dieser Mensch. Denn Gott sieht von aller Zeit her, daß es einen Judas geben wird, dessen Begriff [*conceptus completus*, JLP] oder Idee, die Gott von ihm hat, jene zukünftige freie Handlung einschließt. So bleibt nur die Frage, warum ein solcher Judas, der Verräter, der in der Idee Gottes nur möglich ist, tatsächlich existiert.“

aber für die Ideenkomplexionen dieses *conceptus completus* selbst, da er nicht durch Gottes Willen, sondern durch seinen Verstand determiniert ist.<sup>256</sup> Und selbst ob Gott für die Schöpfungswahl verantwortlich ist scheint fraglich. Da in Bezug auf den ideellen Bereich keine Entität hinsichtlich ihrer Bestimmungen unterbestimmt ist und alle Strukturen des ideellen Bereiches durch die Bestimmungen ihrer Komponenten festgelegt sind, ist es Gott nicht möglich, eine Welt „irgendwie“ zu konstruieren. Es sind die Strukturen selbst, die den Wert ihrer Vollkommenheiten bestimmen und sich Gott entsprechend dem Grad der in ihnen enthaltenen Vollkommenheiten zur Erschaffung anbieten.<sup>257</sup>

Besonders staunenswert ist Leibniz' Bemerkung, dass es sich bei Judas' Entscheidungen um freie Willensentscheidungen handele, legen doch der Hyperessenzialismus und die vollständige Determination des monadischen Bereiches durch die *conceptus completi* nahe, dass echte Willensfreiheit nicht möglich sei. Der durch die *conceptus completi* und die Menge der möglichen Welten vollständig modellierte Raum des Möglichen scheint eigentlich keine „Lücken“ für geschöpfliche Freiheit im monadischen Bereich zu haben, und doch hält Leibniz vehement an der Freiheit der Geschöpfe fest. Leibniz ist ganz sicher kein Libertarier; eine solche Freiheitskonzeption konfigurierte wohl mit seinem Hyperessenzialismus. Vielmehr versteht Leibniz unter Freiheit das Bestimmtheitsein durch vernünftige Gründe und das eigene Wesen und das Freisein von externen Restriktionen und Beschränkungen. So schreibt er 1671 an Magnus Wedderkopf:

Cum autem Deus sit mens perfectissima, impossibile est ipsum non affici harmonia perfectissima, atque ita ab ipsa rerum idealitate ad optimum necessitari. Quod nihil detrahit libertati. Summa enim libertas est ad optimum a recta ratione cogi, qui aliam libertatem desiderat stultus est. Hinc sequitur, quicquid factum est, fit aut fiet, optimum ac proinde necessarium esse, sed ut dixi necessitate nihil libertati adimente, quia nec voluntati et rationis usui.<sup>258</sup>

<sup>256</sup>Vgl. WILSON: Possible Gods, 729.

<sup>257</sup>Vgl. M §§ 54 und 55/GP VI, 616.

<sup>258</sup>A 2.1, 186f. „Da Gott der vollkommene Intellekt ist, ist es unmöglich, dass er nicht von der vollkommenen Harmonie tangiert ist sondern, dass er den idealen Zustand der Dinge hervorbringen muss. Das aber beeinträchtigt nicht im geringsten die Freiheit, denn es ist die höchste Form der Freiheit, durch den rechten Grund zum Besten gezwungen zu werden. Wer auch immer eine andere Form der Freiheit wünscht ist ein Tor. Was auch immer geschah, geschieht oder geschehen wird, ist das Beste und deswegen notwendig. Wie ich aber sagte, es hat eine Notwendigkeit, die nichts von der Freiheit hinwegnimmt, weil sie nichts vom Willen und nichts vom Verstand nimmt.“ (Übersetzung durch den Autor.) Zu Leibniz' Freiheitsverständnis siehe ausführlicher PARKINSON: Leibniz on Human Freedom und speziell zur zitierten Passage aus dem Briefwechsel mit Magnus Wedderkopf siehe ADAMS: Leibniz. Determinist, Theist, Idealist, 10–12.

Bisher habe ich dafür argumentiert, dass aus Leibniz' Hyperessenzialismus, seinem Globalismus und seiner Theodizee folgt, dass ein und dasselbe ideelle Individuum niemals Teil unterschiedlicher möglicher Welten sein kann. Soll eine *de re* modale Aussage analysiert werden und transmundane Individuenidentität steht für diese Analyse nicht zur Verfügung, so bedarf es eines Substitutes. David Lewis bietet dafür eine Ähnlichkeitsrelation zwischen Individuen unterschiedlicher möglicher Welten an: die Counterpartrelation (siehe dafür Kapitel 3.1.4). Die obige Aussage kann dann folgendermaßen analysiert werden:

(LEWIS-ANALYSE): Die Aussage „Es existiert ein Individuum  $a$  in der aktualen Welt  $w$ , das die Eigenschaft  $P$  möglicherweise besitzt“ ist wahr gdw. mindestens ein Individuum  $b$  in einer möglichen Welt  $v$  existiert, welches dasjenige Individuum in  $v$  ist, welches  $a$  in  $w$  am meisten ähnelt und die Eigenschaft  $P$  besitzt.

Die Aussage „Barack Obama hätte ein hervorragender Konzertpianist sein können“ ist also für Lewis wahr, wenn in mindestens einer anderen möglichen Welt  $v$  ein von *unserem* Barack Obama verschiedenes Individuum existiert, welches allerdings dasjenige Individuum in  $v$  ist, welches *unserem* Barack Obama am meisten ähnelt, deshalb sein Counterpart ist und Konzertpianist ist.

Weil auch Leibniz m.E. transmundane Individuenidentität ablehnt, könnte sich eine Analyse von modalen Aussagen innerhalb des Settings der Leibnizianischen Metaphysik in analoger Weise zu Lewis konstruieren lassen. Neben Edward Zalta schlägt auch Fabrizio Mondadori vor, dass die Relation zwischen unterschiedlichen *conceptus completi* in unterschiedlichen möglichen Welten mittels einer Ähnlichkeitsrelation analysiert werden sollte.<sup>259</sup> Es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass Leibniz' Motivation seiner Modalmetaphysik und ganz besonders seiner Lehre von den *conceptus completi* nicht in der Semantik der quantifizierten Modallogik liegt (die ja in der heutigen Form noch gar nicht vorhanden war, obwohl zu konstatieren ist, dass Leibniz einige Beiträge auf dem Gebiet der modalen Syllogistik geleistet hat), sondern von metaphysischen und theologischen Interessen geleitet ist. Sie folgt, wie bereits auf den Seiten 95–99 ausführlich dargelegt, aus Leibniz' Hyperessenzialismus, Globalismus und der Entlastung Gottes in Anbetracht von Übel und Sünde und dient damit als „Theodizee-Dämpfer“.

Lewis' Counterpartrelation ist eine Ähnlichkeitsrelation zwischen Individuen verschiedener möglicher Welten. In einem Leibniz'schen Setting bedarf es also wegen Leibniz' Ablehnung transmundaner Individuenidentität ebenfalls einer Ähnlichkeitsrelation zwischen Individuen, also zwischen *conceptus completi* als Bestandteilen verschiedener möglicher Welten, wenn eine Analyse von

<sup>259</sup>Vgl. MONDADORI: Reference, Essentialism, and Modality in Leibniz's Metaphysics; DERS.: Leibniz and the Doctrine of Inter-World Identity und ZALTA: A (Leibnizian) Theory of Concepts.

*de re* Modalität in einem Leibniz'schen Setting gelingen soll. Obwohl Leibniz selbst Relationen als eigenständige ontologische Kategorien ablehnt, spricht er von „ähnlichen Sextussen“. Auch wenn es in Leibniz' metaphysischer Architektonik keinen Platz für mehrstellige Prädikate und damit für Relationen innerhalb des monadischen Bereichs gibt, existieren Relationen innerhalb des ideellen Bereiches sehr wohl, daher sind Ähnlichkeitsrelationen zwischen *conceptus completi* unproblematisch. Es muss wenigstens für Gott gelten, dass er *conceptus completi* und mögliche Welten innerhalb seines Intellekts vergleichen und Ähnlichkeiten zwischen ihnen erkennen können muss, soll die Kalkulation der Weltenwahl gelingen. Es muss also strukturelle Ähnlichkeiten zwischen Konzepten und Welten geben. In diesem Sinne lässt sich sagen, dass es zwar innerhalb des monadischen Bereiches keine Relationen als eigenständige Entitäten gibt, aber Relationen dennoch ein „l'estre de raison“<sup>260</sup> haben, weil Gott sie denkt; sie sind also gedachte ideelle Strukturen.

Die Aussage „Barack Obama hätte ein hervorragender Konzertpianist sein können“ ist also dann wahr, wenn innerhalb des ideellen Bereiches mindestens ein *conceptus completus* existiert, welcher Teil einer mögliche Welt *w* ist und dort derjenige *conceptus completus* ist, dessen in ihm enthaltenen maximalkonsistente Ideen in höherem Maße als die anderer *conceptus completi* in *w* den Ideen ähneln, welche im *conceptus completus*, der *unserem* Barack Obama zugeordnet ist, enthalten sind und welcher die komplexe Idee *ein hervorragender Konzertpianist sein* enthält. Dieser *conceptus completus* in *w* wäre dann gewissermaßen das „Counterpart-Konzept“ innerhalb des ideellen Bereichs. So schreibt Hidé Ishiguro in *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*:<sup>261</sup>

What Leibniz meant by saying that the opposite of ‚Caesar crossed the Rubicon‘ is possible, is that there could have been – in a different world – a person like Caesar in all respects except that of crossing the Rubicon, with its attendant consequences. [...] [H]e [Leibniz, JLP] thought that when we describe possible worlds which fit our counterfactual claims, we are not the historical Caesar himself, even though we do use the proper name ‚Caesar‘. We use ‚Caesar‘ here to express an individual concept in which we then go on to make certain alterations by eliminating a predicate and replacing it by its contradictory. Thus although we *are* indeed thinking of a possible world, described in terms of

<sup>260</sup>NE 2, 25, § 1/GP V, 210.

<sup>261</sup>Obwohl Hidé Ishiguro's Buch *Leibniz's Philosophy of Logic and Language* 1972 erschien, also zwei Jahre nach dem Erscheinen von Lewis' *Anselm and Actuality* 1970 und sogar vier Jahre nach der Veröffentlichung von *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic* 1968, untermauert Hidé Ishiguro ihren Vorschlag, in einem Leibniz'schen Setting als Ersatz für transmundane Individuenidentität eine Ähnlichkeitsrelation zu verwenden, nicht mit Lewis' Counterparttheorie, die Lewis ja in den genannten Aufsätzen präzisierete. Dennoch taucht zumindest Lewis' *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic* in ihrem Buch auf, jedoch an anderer Stelle, vgl. ISHIGURO: *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, 236.

### 3 Drei Theorien der Modalität

a counter-factual in which reference is made to an individual in *this* world, the possible world so described does not contain Julius Caesar himself.<sup>262</sup>

Insbesondere auf die Thesen von Mondadori und Ishiguro mich stützend, unterbreite ich folgenden Vorschlag für eine Analyse von Modalität *de re* in einem Leibniz'schen Setting:<sup>263</sup>

(LEIBNIZ-ANALYSE): Die Aussage „Es existiert ein Individuum  $a$  in der aktualen (monadischen) Welt  $w_{monadic}$ , das die Eigenschaft  $P$  möglicherweise besitzt“ ist wahr gdw. im göttlichen Intellekt ein *conceptus completus*  $d_2$  Teil einer möglichen (ideellen) Welt  $w_{ideal}$  ist, der derjenige ist, welcher dem *conceptus completus*  $d_1$  in der möglichen Welt  $w_{ideal}$ , der  $a$  als „Bauplan“ zugeordnet ist, hinsichtlich seiner begrifflichen Bestimmungen am meisten ähnlich ist und die Idee  $p^*$  beinhaltet, die die Eigenschaft  $P$  adäquat repräsentiert.

Die Analyse ist komplexer als die Lewis-Analyse, da bei Leibniz die Differenz von ideellem und monadischem Bereich berücksichtigt werden und daher die Zuordnungsrelation zwischen ideellen und monadischen Entitäten enthalten sein muss. So ist  $w_{ideal}$  der vollständige „Bauplan“ für die aktuelle monadische Realität  $w_{monadic}$ . Für  $w_{ideal}$  dagegen existiert kein dieser Welt zugeordneter monadischer Bereich  $v_{monadic}$ , da Gott bloß für eine mögliche Welt einen zugeordneten monadischen Bereich erschuf, nämlich für den besten aller „Baupläne“. Auf die Beziehung zwischen ideellem und monadischem Bereich wird in Kapitel 3.2.3.3 ausführlich eingegangen.

Ähnlich wie bei Lewis scheint auch in Bezug auf Universalien eine an der Counterparttheorie orientierte Interpretation Leibniz' hilfreich zu sein. Obwohl Leibniz selbst, wie bereits erwähnt, Universalien als eigenständige ontologische Kategorie ablehnt, könnten Quasi-Universalien durch Nexus von *conceptus completi*, welche durch Ähnlichkeitsrelationen partitioniert werden, konstruiert werden. Eine solche Konstruktion erinnert unmittelbar an den in Kapitel 3.1.1 dargestellten mengentheoretischen Konstruktivismus bei Lewis. Die Ablehnung von Universalien seitens Leibniz' erklärt sich aus dem PII. Wenn zwei Entitäten  $x$  und  $y$  die *Weisheits-Universalie* instantiieren, so kommt ein und dieselbe Universalie, obwohl qualitativ identisch, mindestens zweifach vor. Ein multiples Vorkommen trotz Gleichheit der Bestimmung kann jedoch innerhalb der nominalistischen Architektonik Leibnizens nicht gedacht werden. „Universalien kommen nur durch Ähnlichkeiten zustande und sind, allenfalls,

<sup>262</sup>Ebd., 176–177.

<sup>263</sup>Eine weniger komplizierte, aber auch weniger adäquate Formulierung ist in Margaret Wilsons' *Possible Gods* zu finden. Dort schreibt sie: An „ascriptions of possibility of the form ‚S might have  $\phi$ ‘ should be interpreted in terms of other individuals similar to S in other possible worlds“ (WILSON: *Possible Gods*, 720).

*entia rationis*.<sup>264</sup> Zu Wort kommen soll abschließend Robert Merrihew Adams, der einen ähnlichen Gedanken formuliert:

Like other early modern philosophers, Leibniz was no Platonist about universals. The only universals he recognized were concepts and 'possibilities in resemblances' (NE 323f.). And since he thought that relations between substances exist only in the mind, he would have to say that a lion's resemblance to other animals is contained, strictly speaking, in the concept that a mind forms of lions by comparing them with other animals, rather than in the lion itself.<sup>265</sup>

Die Schwierigkeit von Lewis' Counterparttheorie ist, dass Sätze wie „Barack Obama hätte ein hervorragender Konzertpianist sein können“ gar nichts mit Barack Obama zu tun haben und nicht etwas über *seine* Möglichkeiten sagen, sondern Aussagen über Possibilia anderer kausal und raumzeitlich isolierter möglicher Welten sind. Innerhalb eines Leibniz'schen Settings sagen Sätze wie „Barack Obama hätte ein hervorragender Konzertpianist sein können“ etwas über die Entitäten im ideellen Bereich aus, also über komplexe Gedanken Gottes. Solche Sätze drücken also zumindest aus, was gewesen wäre, hätte Gott anderes erschaffen, als er erschuf. Dennoch verhält es sich ähnlich wie im Falle Lewis', dass solche Sätze nichts über die „echten“ Möglichkeiten des Individuums Barack Obama aussagen. Obwohl die counterparttheoretische Analyse in einem Leibnizianischen Setting genauso ein hinkendes Bein wie Lewis' Counterparttheorie hat, bietet sie offensichtlich konzeptionelle Vorteile. Allerdings ergeben sich aus ihr auch äußerst unangenehme Konsequenzen, welchen im folgenden Kapitel nachgegangen werden soll.

### 3.2.3.1.6 Exkurs: Konsequenzen der counterparttheoretischen Analyse in einem Leibniz'schen Setting

Leibniz bezeichnet Gott als „substance necessaire“ und als „Substance Supreme [sic]“<sup>266</sup>. Aus dem *Discours* haben wir bereits erfahren, dass Leibniz die These vertritt, jeder Substanz sei ein *conceptus completus* als deren „Bauplan“ zugeordnet. Diese wurden als geordnete Ideenmengen charakterisiert, deren Realität darin besteht, dass sie durch den göttlichen Intellekt kontempliert werden. Wenn Gott die *substance suprême* ist, muss ihm dann nicht ein *conceptus completus* zugeordnet sein? Wie kann aber das Verhältnis zwischen der *substance suprême* und ihrem zugeordneten *conceptus completus* verstanden werden? Gottes Existenz als *ens perfectissimum* kann wohl kaum von einem komplexen Gedanken abhängen – wer sollte diesen Gedanken auch denken, außer

<sup>264</sup>SCHNEIDER: Leibniz' Metaphysik. Ein formaler Zugang, 210.

<sup>265</sup>ADAMS: Leibniz. Determinist, Theist, Idealist, 71.

<sup>266</sup>M § 40/GP VI, 613.

Gott selbst? Man scheint hier also um eine *petitio principii* nicht herumzukommen: Gott als *substance suprême* existiert, weil der ihr zugeordnete *conceptus completus* existiert und der *conceptus completus* Gottes existiert bloß, weil Gott als *substance suprême* existiert und diesen kontempliert.

Nehmen wir, um dem Schema „jede Substanz besitzt einen ihr zugeordneten *conceptus completus*“ zu genügen, einmal an, dass Gott einen *conceptus completus* besitzt, welcher derart vollständig ist, dass daraus jede wahre Aussage über Gott abgeleitet werden könnte. Obwohl Gott die beste aller möglichen Welt auswählte und eine dieser Welt entsprechende monadische Realität erschuf, hätte er auch andere Welten erschaffen können (logische Möglichkeit).<sup>267</sup> Auf die Aussage „Gott könnte die mögliche Welt *w* erschaffen“ angewendet, bedeutet dies dann, dass es unendlich viele „Counterpart-Konzepte“ Gottes geben muss, welche alle Bestimmungen des *conceptus completus* Gottes beinhalten müssen, nicht aber, dass er die beste aller möglichen Welten zur Erschaffung auswählte, sondern *w*.<sup>268</sup> Da, so Leibniz, allein aus dem *conceptus completus* Gottes seine Existenz abgeleitet werden kann, muss die Existenz unendlich vieler Counterpart-Gottheiten aus deren „Counterpart-Konzepten“ abgeleitet werden, da sich diese bloß hinsichtlich der Wahl und Erschaffung einer anderen möglichen Welt *w*, als der besten aller möglichen Welten, nicht aber hinsichtlich anderer Bestimmungen unterscheiden.<sup>269</sup> Diese unendlich vielen Counterpart-Gottheiten, deren Existenz in ihren „Counterpart-Konzepten“ enthalten sind, erschaffen allesamt unterschiedliche mögliche Welten *w*, *v* usw. entsprechend ihren „Counterpart-Konzepten“. Die counterparttheoretische Analyse bei Leibniz führt offensichtlich zu einer erstaunlichen Parallele: Nämlich zu einer strukturalen Ähnlichkeit mit dem modalen Realismus David Lewis'. Diese Konsequenz, für Lewis vollkommen unproblematisch, ist für Leibniz verhängnisvoll, verlangt sein System aufgrund des Antispinozismus doch, dass es keine distinkten nicht-kompossiblen aktualisierten Welten geben darf.<sup>270</sup> Die Existenz mehrerer Welten wäre mit Gottes Allgüte nicht vereinbar, denn dann existierten auch Welten, welche nicht entsprechend der besten möglichen Welt erschaffen wurden. Gott hätte dann etwas erschaffen, was vollkommener hätte sein können. Zudem widerspräche die Konsequenz, dass unendlich viele Counterpart-Gottheiten existierten, aufs Heftigste der theistischen Grundhaltung der Leibniz'schen Philosophie.

<sup>267</sup>Vgl. GP II, 44; GP VI, 38 und T § 414/GP VI, 362f.

<sup>268</sup>Vgl. WILSON: Possible Gods, 724.

<sup>269</sup>Vgl. ebd., 726.

<sup>270</sup>Vgl. ebd., 727.

### 3.2.3.2 Der monadische Bereich

Kaum ein Begriff der Leibniz'schen Metaphysik hat es zu einer solchen Popularität gebracht wie derjenige der Monade.<sup>271</sup> Während in den frühen Schriften die Begriffe ‚Substanz‘ und ‚Entelechie‘ vorherrschen, werden diese in den späten Schriften – insbesondere in der *Monadologie* und *Les Principes de la Nature et de la Grace fondé en Raison*, welche er beide kurz vor seinem Tod 1714 verfasst hat – durch den Begriff der Monade abgelöst.<sup>272</sup> In der laufenden Debatte ist es durchaus umstritten, ob die Kerngedanken der *Monadologie* bereits in den Werken der Früh- und Mittelphase Leibnizens im Sinne einer *Proto-monadologie* angelegt sind. Während beispielsweise Daniel Garber von einer Diskontinuität innerhalb des Substanzdenkens Leibniz' ausgeht, nämlich von einer Verschiebung weg von einem Verständnis einer Substanz als eines Kompositums aus Ausgedehntem und Geistigem hin zu einer idealistischen Konzeption einer rein gesitigen und mit Kraft ausgestatteten einfachen Substanz, ist beispielsweise Christia Mercer daran gelegen aufzuzeigen, dass die idealistische Monadentheorie der Spätphase tatsächlich der Sache nach bereits in den

<sup>271</sup>Dieser *terminus technicus* taucht bei Leibniz bereits vor 1666 in seiner Leipziger Phase auf, dort allerdings in einem mathematischen Kontext. Ab 1696 verwendet Leibniz diesen Begriff dann für individuelle Substanzen, vgl. BACKUS: Leibniz. Protestant Theologian, 9. Allerdings findet sich der Ausdruck der Monade bereits bei Giordano Bruno (1591), dem Cambridge Platonist Henry More (1671) und dem Vitalisten Franziscus Mercurius von Helmont (1685), wobei Leibniz vermutlich von letzterem den Begriff in sein System übernommen hat, vgl. REISCHER: G.W. Leibniz's *Monadology*, 46. Grund dafür ist wohl, dass noch More, ähnlich wie Demokrit und Epikur, von letzten physischen Atomen ausgeht. Damit ist der Monadenbegriff bei More nicht für den Inhalt geeignet, den Leibniz den Monaden geben wird. Neben von Helmont (auf das freundschaftliche Verhältnis zwischen von Helmont und Leibniz kann aufgrund von NE 1, 1/GP V, 64 geschlossen werden), ist es dann die Schrift *The Principles of the most ancient and modern Philosophy* Anne Conways, einer Schülerin von More, bei der in den Monaden der Grund für die Allbeseelung der Welt liegt, die eine Begriffsbestimmung der Monade lieferte, welche für Leibniz wohl anschlussfähiger, als die physischen Atome Mores war. Zu vernachlässigen ist auch nicht der Einfluss kabbalistischer Texte auf die Monadenlehre. Dass Conway über Schriften Mores und die Schrift *Porta Coelorum* mittelbar Kontakt zur *Kabbala denudata* des schlesischen Juristen und späteren Direktors der Hofkanzlei des Sulzbacher Hofes Knurr von Rosenroth, der wiederum mit von Helmont in Kontakt stand, scheint gewiss, waren doch beide an der *Kabbala denudata* beteiligt. Durch Conway hatte Leibniz also zumindest mittelbar Kontakt zur *Kabbala*. Inwiefern Leibniz aufgrund seines persönlichen Kontaktes zu von Rosenroth mit der *Kabbala* in Berührung kam, bleibt unklar. Siehe dazu EDEL: Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz. Die *Kabbala* als tertium comparationis für eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung, 20–28.

<sup>272</sup>Vgl. SCHNEIDER: Leibniz' Metaphysik. Ein formaler Zugang, 17–18.

früheren Schriften angelegt ist.<sup>273</sup> Es ist darauf aufmerksam zu machen, dass insgesamt bloß ein Tausendstel der metaphysischen Schriften Leibniz' für die Veröffentlichung vorgesehen war und die Menge kurzer Schriften und Skizzen ungeheuer unübersichtlich ist. Die *Monadologie* bietet zwar eine kurze und sehr übersichtliche Präsentation der grundlegenden Thesen der Leibniz'schen Metaphysik in neunzig meist sehr kurzen Paragraphen, jedoch hat diese Kürze ihren Preis: So lässt Leibniz den Leser über das Wesen der grundlegenden Entitäten dieser Schrift – nämlich die Monaden, die individuellen Substanzen selbst – weitestgehend im Dunkeln. Daher ist es nicht verwunderlich, dass die *Monadologie* von einer „aura of strangeness“<sup>274</sup> umgeben ist. Dennoch wird diese Studie auf der späten idealistischen Substanzmetaphysik Leibnizens aufbauen und versuchen, die Aura des Befremdens in diesem Kapitel etwas zu lichten.

Die *Monadologie* wie auch die *Principes* sind nach heutigen Maßstäben populärwissenschaftliche Schriften, in denen Leibniz häufig keinen allzu großen Wert auf begriffliche Präzision legt – man denke beispielsweise an die missverständliche Äußerung, die Monaden seien „les véritables Atomes de la Nature“<sup>275</sup> oder an verschiedene andere Metaphern innerhalb der Schrift.<sup>276</sup> Leibniz, wie die meisten Zeitgenossen, war zwar massiv von Descartes beeinflusst,<sup>277</sup> dennoch besteht eines der Hauptanliegen der gesamten Leibniz'schen Substanzmetaphysik allerdings darin, den cartesischen Substanzdualismus zu überwinden.<sup>278</sup> Die idealistische Substanzmetaphysik innerhalb der *Monadologie* kommt mit drei verschiedenen Grundelementen aus:<sup>279</sup>

- (20) Monaden
- (21) Perzeptionen
- (22) Appetitionen

Monaden sind absolut einfache individuelle Substanzen.<sup>280</sup> Sie bestehen weder aus metaphysischen noch aus physischen Teilen. Sie sind erschaffen und können lediglich durch Vernichtung vergehen, anders als die zusammengesetzten Entitäten, welche durch Prozesse des Zusammenfügens entstehen und durch

<sup>273</sup>Vgl. GARBER: Leibniz. Body, Substance, Monad, 99–179 und 351–388 und MERCER: Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development, 63–170. Für eine knappe deutschsprachige Zusammenfassung dieser Thematik siehe NEUMANN: Monadentheorie und Monadologie.

<sup>274</sup>RESCHER: G.W. Leibniz's Monadology, 11.

<sup>275</sup>M § 3. „[D]ie wahrhaften Atome der Natur“.

<sup>276</sup>Vgl. M § 17/GP VI, 609; M § 63/GP VI, 617f.; M § 77/GP VI, 620 und M § 83/GP VI, 621.

<sup>277</sup>Vgl. BURNS: Leibniz and Descartes.

<sup>278</sup>Manchmal wird Leibniz dabei sogar polemisch, siehe A 2.1, 313.

<sup>279</sup>Vgl. SCHNEIDER: Leibniz' Metaphysik. Ein formaler Zugang, 17.

<sup>280</sup>Vgl. M §§ 2–3/GP VI, 607.

### 3.2 Gottfried Wilhelm Leibniz' *Ars Combinatoria*

Zerlegung vernichtet werden; dies kann aufgrund der Einfachheit der Monaden bei den einfachen Substanzen nicht der Fall sein.<sup>281</sup> Monaden sind trotz ihrer Einfachheit im Sinne einer aristotelischen Entelechie veränderbar oder der Entwicklung fähig. In der *Monadologie* vergleicht Leibniz individuelle Substanzen explizit mit aristotelischen Entelechien, verwirklichen diese doch ein Potential.<sup>282</sup> In den Ausführungen zum ideellen Bereich wurde darauf hingewiesen, dass jeder individuellen Substanz ein *conceptus completus* als ihr „Bauplan“ zugeordnet ist. All die begrifflichen Bestimmungen eines einer Substanz zugeordneten *conceptus completus* sind gewissermaßen als *causa finalis* innerhalb der Monade enthalten. Das Realisieren dieser Bestimmungen geschieht niemals durch äußere Einwirkung, sondern stets durch ein inneres Prinzip, also aus der Substanz selbst heraus.<sup>283</sup> Die Monade „liest“ also gewissermaßen den ihr zugeordneten *conceptus completus* „ab“ und „entwickelt“ sich dementsprechend fort. Was aber ist Leibniz' Argument für die Annahme von einfachen individuellen Substanzen?<sup>284</sup>

Weil es Aggregate gibt, müsse es Einfaches geben, „car le composé n'est autre chose, qu'un amas, ou a g g r e g a t u m des simples.“<sup>285</sup> Leibniz Argument für die Existenz von einfachen Substanzen lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

- (23) Alles Ausgedehnte ist ein Aggregat ausgedehnter Teile.
- (24) Alle ausgedehnten Teile des Aggregates sind wiederum Aggregate ausgedehnter Teile, *ad infinitum*.
- (25) Um den infiniten Regress zu stoppen, sind Einheitskonstituenten von Aggregaten nötig: Das sind die individuellen Substanzen.

Eine einfache Substanz ist als Einheitskonstituent zum einen ein *ens per se* und zum anderen ein *ens per unum*. Auf der einen Seite sind also die Monaden in einem gewissen Sinne unabhängig. Auf der anderen Seite sind sie die „unifier“<sup>286</sup> der Aggregate. So schreibt Leibniz im Oktober 1687 an Antoine Arnauld:

<sup>281</sup>Vgl. M §§ 4–6/GP VI, 607 und RUTHERFORD: Leibniz and the Rational Order of Nature, 222.

<sup>282</sup>Vgl. M § 14/GP VI, 608f.; M § 18/GP VI, 609f.; M § 48/GP VI, 615; M § 62/GP VI, 617; M § 63/GP VI, 617f.; M § 66/GP VI, 618; M § 70/GP VI, 619 und M § 74/GP VI, 619.

<sup>283</sup>Vgl. M §§ 7–13/GP VI, 607f.

<sup>284</sup>Bei Leibniz existieren unterschiedliche Argumente für die Existenz einfacher Substanzen: Bereits in seiner Mainzer Zeit ist Leibniz beispielsweise bemüht, die mechanisch-cartesische Philosophie mit christlichen Mysterien, wie beispielsweise der Transsubstantiationslehre, durch den Rekurs auf geistige und Bewegung erst verursachende geistige Substanzen vereinbar zu machen, siehe dafür ausführlich GOLDENBAUM: Ein Lutheraner am katholischen Kurmainzischen Hof.

<sup>285</sup>M § 2/GP VI, 607. „[D]enn das Zusammengesetzte ist nichts anderes als eine Anhäufung oder ein *Aggregat* von Einfachen.“

<sup>286</sup>RESCHER: G.W. Leibniz's *Monadology*, 51.

### 3 Drei Theorien der Modalität

[...] [Q]ue toute substance est indivisible, et que par consequent toute substance corporelle doit avoir une ame ou au moins une Entelechie qui ait de l'analogie avec l'ame, puisque autrement les corps ne seroient que des phenomenes.<sup>287</sup>

Da alle Aggregate aus unendlich vielen Aggregaten bestehen, die wiederum aus unendlich vielen Aggregaten bestehen *ad infinitum*, und somit alle Aggregate, weil sie zusammengesetzt sind, ausgedehnt sein müssen, muss es unteilbare Substanzen geben, welche als Einheitskonstituenten von Aggregaten fungieren, weil diese selbst kein *ens per unum* sein können, da sie ja stets teilbar sind.<sup>288</sup> Wenn Leibniz in der *Monadologie* die oben bereits erwähnte Atom-Metapher verwendet, führt diese unweigerlich zu dem Missverständnis, Leibniz verstehe unter Monaden kleinstmögliche Teile der ausgedehnten Materie.<sup>289</sup> Eine solche Interpretation widerspricht jedoch eindeutig der Definition einer Monade als einer unteilbaren und unausgedehnten Entität.<sup>290</sup> Und sehr deutlich schreibt Leibniz am 14. Januar 1712 an Friedrich Wilhelm Bierling:

Nec monades cum atomis confundendae sunt. Atomis (quas fingunt) figuras habent, Monades non magis figuram habent, quam animae; nec partes sunt corporum, sed requisita.<sup>291</sup>

Da die Monaden einfache Substanzen sind und somit weder metaphysische noch physische Teile besitzen, stellt sich die Frage nach einem Unterscheidungskriterium, um zwischen Individuen des monadischen Bereichs differenzieren zu können. Denn wenn alle Substanzen absolut einfach wären, worin könnten sie sich dann unterscheiden? Und wenn sie das nicht könnten, müssten sie allesamt identisch sein; es existierte bloß eine einzige Substanz. Um diesem spinozistischen Dilemma zu entkommen, bietet Leibniz eine Lösung an: Als Unterscheidungskriterium dienen die Perzeptionen. „L'état passager qui enveloppe et represente une multitude dans l'unité, ou dans la substance simple

<sup>287</sup>F 330/GP II, 121. „[...] daß jede Substanz unteilbar ist, und daß folglich jede körperliche Substanz eine Seele oder zumindest eine Entelechie, die der Seele analog ist, haben muß, weil die Körper andernfalls nur Phänomene wären.“ (F 331)

<sup>288</sup>Vgl. GP VII, 501, 542 und 552f.

<sup>289</sup>Voltaire scheint diesem Missverständnis erlegen zu sein, wenn er schreibt: „Pouvez-vous bien avancer qu'une goutte d'urine soit une infinité de *monades*, et que chacune d'elles ait les idées, quoique obscures, de l'univers entier, et cela parce que, selon vous, tout est plein tout est lié, parce que tout étant lié ensemble, et une *monade* ayant nécessairement des idées, elle ne peut avoir une perception qui ne tienne à tout ce qui est dans le monde?“ (VOLTAIRE: *Ceuvres Complètes*, 434).

<sup>290</sup>Vgl. M § 1/GP VI, 607.

<sup>291</sup>GP VII, 503. „Monaden aber sollten nicht mit Atomen verwechselt werden. Atome (wie sie sich vorgestellt werden) haben eine Form. Monaden aber haben genauso wenig eine Form, wie es Seelen haben. Sie sind nicht Teile von Körpern, sondern deren Voraussetzung.“ (Übersetzung durch den Autor.)

n'est autre chose que ce qu'on appelle la P e r c e p t i o n [...].<sup>292</sup> Perzeptionen repräsentieren die eine Monade umgebende Welt und „verorten“ die Monade im monadischen Gesamtgefüge. Wenn aber die Monade durch Perzeptionen die Welt von ihrem Situs – ihrem individuellen „Ort“ – aus repräsentiert bzw. sich die Welt „vorstellt“<sup>293</sup>, bedeutete dies, dass die Welt der Monade vorgelagert wäre, ansonsten könnte es leere Perzeptionen geben. Allerdings ist bei Leibniz die Welt nichts anderes als Monaden, deren Perzeptionen und Appetitionen. Es existiert also keine von diesen unterschiedene Welt. Die Welt „ist nichts weiter als [...] ein Nexus [von] einzelnen Monaden und von deren verschiedenen Perzeptionen.“<sup>294</sup> Die wechselseitige Repräsentationen und Vorstellungen der Monaden können nicht kausal erklärt werden, da auch dies räumliche Ausdehnung implizierte. Es ist vielmehr die prästabilierte Harmonie, welche die Repräsentationen der Monaden aufeinander abstimmt.<sup>295</sup>

Für den Übergang von einer situs-gebundenen Welt-Repräsentation zur anderen sind die Appetitionen verantwortlich.<sup>296</sup> Die einfache Substanz bei Leibniz ist also keine statische Entität, sondern „[l]a S u b s t a n c e est un Etre capable d'Action“<sup>297</sup>, welche der Veränderung unterliegt „et même que ce changement est continuel dans chacune.“<sup>298</sup> Eine Monade ist also ein „unwiederholbar eigentümliches Agens, dessen Leben in einem zielstrebigem Vorstellungswechsel besteht.“<sup>299</sup>

Rätselhaft bleibt, dass Leibniz auf der einen Seite die individuellen Substanzen als metaphysisch einfache Entitäten definiert, gleichzeitig aber, um einem spinozistischen Substanzmonismus zu entgehen, ein Distinktionskriterium zwischen Substanzen benötigt und daher von einer irgendwie gearteten Vielheit innerhalb der Monaden ausgehen muss. Als ein solches Kriterium dienen die Perzeptionen. Dadurch, dass jede Monade die Welt von ihrem je eigenen Situs aus repräsentiert, ist sie ausreichend individuiert. Eine Monade scheint also offensichtlich doch eine irgendwie geartete Strukturiertheit aufzuweisen, soll sie von anderen Substanzen unterscheidbar sein. Offensichtlich hat Leibniz ein Konzept von Einfachheit und Einheit vor Augen, in dem sich Einfachheit und

<sup>292</sup>M § 14/GP VI, 608. „Der vorübergehende Zustand, der eine Vielheit in der Einheit oder in der einfachen Substanz einschließt und darstellt, ist nichts anderes als das, was man die *Perzeption* nennt [...].“

<sup>293</sup>M § 63/GP VI, 618.

<sup>294</sup>SCHNEIDER: Leibniz' Metaphysik. Ein formaler Zugang, 48.

<sup>295</sup>Vgl. EVERS: Gott und mögliche Welten, 87, Fußnote 342.

<sup>296</sup>Vgl. M § 15/GP VI, 609.

<sup>297</sup>PNG § 1/GP VI, 598. „Die *Substanz* ist ein Seiendes, das der Handlung fähig ist.“

<sup>298</sup>M § 10/GP VI, 608. „[U]nd daß diese Veränderung sogar in jeder Monade fortdauernd vor sich geht.“

<sup>299</sup>LOSSKY: Leibniz' Lehre von der Reinkarnation als Metamorphose, 214.

Strukturiertheit nicht wechselseitig ausschließen. Die Gleichzeitigkeit von metaphysischer Einfachheit und Strukturiertheit wird in den Kapiteln 5.2.1.2 und 5.2.1.3 detailliert behandelt.

Die individuellen Substanzen sind für Leibniz nicht eine homogene Masse, sondern sie unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Vermögen. Innerhalb der Leibniz'schen Schriften lassen sich mindestens folgende drei Gruppen individueller Substanzen feststellen:

- (26) Einfache Monaden (*substances simples*)
- (27) Seelen (*âmes*)
- (28) Geistmonaden (*esprits*)

Erstere verfügen bloß über verworrene Perzeptionen, während die Perzeptionen der Seelen durch Erinnerungen begleitet werden. Für die Geistmonaden treten zudem die erkenntnismäßige Teilhabe am ideellen Bereich und die *conscientia*, also reflexives, propositionales Selbstbewusstsein hinzu.<sup>300</sup>

Die Monaden sind zudem durch Dominanzrelationen hierarchisiert.<sup>301</sup> Es ist darauf hinzuweisen, dass die Dominanzrelation nicht mit irgendeiner Art von kausalem Verhältnis zwischen Monaden in Verbindung zu bringen ist. Dass ein solches Verhältnis zwischen Monaden nicht bestehen kann, ergibt sich, wie oben bereits erwähnt, aus der Natur der individuellen Substanzen als metaphysisch einfache Entitäten. Vielmehr muss die Dominanzbeziehung zwischen Monaden aufgrund ihres Charakters als *unifiers* verstanden werden. Angenommen eine Monade  $x$  dominiert die beiden Monaden  $y$  und  $z$ , dann ist  $x$  der die aus  $y$  und  $z$  bestehende Vielheit einende *unifier*. Gleichzeitig sind  $y$  und  $z$  selbst wieder *unifier* für subordinierte Vielheiten.<sup>302</sup> Die Eigenschaften der Dominanzrelation können wie folgt angegeben werden:

- (i) Keine Monade steht zu sich in der Dominanzrelation. (Irreflexivität)
- (ii) Dominiert die Monade  $x$  die Monade  $y$ , so ist es unmöglich, dass  $y$   $x$  dominiert. (Asymmetrie)
- (iii) Wenn die Monade  $x$  die Monade  $y$  dominiert und  $y$  die Monade  $z$ , so wird  $z$  auch von  $x$  dominiert. (Transitivität)

<sup>300</sup>Vgl. M § 14/GP VI, 608f.; M § 19/GP VI, 610; M § 29/GP VI, 611 und M § 30/GP VI, 612.

<sup>301</sup>Vgl. GP II, 251. Allerdings sind nicht alle Monaden durch Dominanzbeziehungen hierarchisiert. So gibt es auch Mengen von Substanzen ohne wechselseitige Dominanzrelation. Diese sind für Leibniz tatsächlich wahre Aggregate von Substanzen, allerdings keine wahren Einheiten, vgl. BURKHARDT: Substances, Attributes, and Modes – Substantial Structures in Descartes, Spinoza and Leibniz, 16.

<sup>302</sup>Vgl. RUSSELL: A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, 147–148.

Durch die Dominanzrelation ist der monadische Bereich hierarchisch strukturiert. Allerdings gilt nicht notwendigerweise für jede Monade, dass sie mindestens eine Monade dominiert oder von mindestens einer Monade dominiert wird. So scheinen beispielsweise die Monaden, welche Leibniz Geister oder Seelen nennt, von keiner anderen Monade (außer Gott selbst) dominiert zu sein. Es existieren also *maximale* Elemente des durch die Dominanzrelation strukturierten monadischen Bereiches.<sup>303</sup>

Zudem muss nicht notwendigerweise für jede Monade gelten, dass sie alle anderen Monaden dominiert oder von diesen dominiert wird. Es ist möglich, dass es Stränge von Dominanzrelationen gibt, welche isoliert sind. Die Dominanzstränge  $\mathfrak{S}$  und  $\mathfrak{S}'$  sind hierarchische Strukturen der Monaden  $x$ ,  $y$  und  $z$  bzw.  $x'$ ,  $y'$  und  $z'$ , so dass gilt:  $x$  dominiert  $y$ ,  $y$  dominiert  $z$  und  $x$  dominiert  $z$  bzw.  $x'$  dominiert  $y'$ ,  $y'$  dominiert  $z'$  und  $x'$  dominiert  $z'$ .  $\mathfrak{S}$  und  $\mathfrak{S}'$  sind isoliert gdw. für keine Monade in  $\mathfrak{S}$  gilt, dass sie eine Monade in  $\mathfrak{S}'$  dominiert, *vice versa*.<sup>304</sup> So ist beispielsweise ein lebendiger Organismus für Leibniz eine aus vielen Substanzen zusammengesetzte *substantia composita*, welche durch eine Monade, eine Seele oder eine Geistmonade (Leitmonade) dominiert wird. Ein solcher Organismus ist folglich ein Dominanzstrang mit einer Leitmonade an ihrer Spitze. Es muss nicht notwendigerweise der Fall sein, dass dieselbe Leitmonade andere Dominanzstränge dominiert oder in andere Dominanzstränge eingebunden ist.<sup>305</sup>

Wie verhält es sich mit Gott innerhalb der Hierarchie der Dominanz im monadischen Bereich? Alle von Gott verschiedenen Entitäten sind von ihm ontologisch abhängig.<sup>306</sup> Dies ist schon deswegen der Fall, weil der monadische Bereich seine Existenz dem ideellen Bereich verdankt und letzterer bloß durch die Kontemplation des göttlichen Intellectes existiert.

#### 3.2.3.3 Das Verhältnis zwischen ideellem und monadischem Bereich

In den letzten beiden Abschnitten wurde der monadische und der ideelle Bereich mit seinen Subkategorien, den Ideen, den *conceptus completi* und den möglichen Welten besprochen. Dabei wurde in einigen Passagen der Zusam-

<sup>303</sup>Wenn Leibniz Gott als oberste Substanz, als *substance suprême* bezeichnet (vgl. M § 40/GP VI, 613), scheint es der Fall zu sein, dass es *ein* einziges maximales Element innerhalb des durch die Dominanzrelation geordneten monadischen Bereiches geben muss.

<sup>304</sup>Vgl. SCHNEIDER: Leibniz' Metaphysik. Ein formaler Zugang, 40–41.

<sup>305</sup>Vgl. BURKHARDT: Substances, Attributes, and Modes – Substantial Structures in Descartes, Spinoza and Leibniz, 16.

<sup>306</sup>Vgl. M § 40/GP VI, 613.

menhang zwischen beiden bereits angeschnitten, in diesem Abschnitt jedoch soll dieser Gegenstand der Erläuterung sein.<sup>307</sup>

Ein möglicher Schlüssel zum Verständnis des Verhältnisses zwischen ideellem und monadischem Bereich ist Leibniz' Auffassung von der generellen Subjekt-Prädikat-Struktur von Sprache, wie sie etwa im *Discours de Métaphysique* in den Paragraphen acht und neun und in der Abhandlung *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis* in Erscheinung tritt. Vereinfacht gesagt, lässt sich der ideelle Bereich dem prädikativen Charakter und der monadische Bereich dem Subjektcharakter zuordnen. So wie dem Subjekt die Prädikate innerhalb von Aussagen „angeheftet“ werden, so bedürfen auf ontologischer Ebene die Eigenschaften und Attribute eines Trägers. Das Verhältnis zwischen *conceptus completus* und individueller Substanz ist also das zwischen Prädikat und Subjekt oder zwischen Essenz und Substanz.<sup>308</sup> Nicholas Rescher spricht in diesem Zusammenhang von dem *conceptus completus* als einer „characterization of a thing“<sup>309</sup> und von der Substanz als „the (corresponding) thing characterized“<sup>310</sup>.

Eine andere Möglichkeit, das Verhältnis zwischen ideellem und monadischem Bereich zu erklären, besteht in der hier bereits eingeführten Metapher des Bauplans. Wenn im Intellekt Gottes unendlich viele mögliche Welten als Folge der Kontemplation Gottes auf das göttliche Wesen selbst vorhanden sind, dann können diese als „Baupläne“ der Schöpfung bezeichnet werden. Die Kalkulation des göttlichen Intellekts endet mit der Wahl eines „Bauplans“, welcher mit der göttlichen Allgüte vereinbar ist. Diesem „Bauplan“ entsprechend wird dann die aktuelle Welt als Ansammlung individueller Substanzen erschaffen. In der *Theodizee* schreibt Leibniz, dass offensichtlich ist,

[...] que ce decret ne change rien dans la constitution des choses, et qu'il les laisse telles qu'elles étoient dans l'état de pure possibilité, c'est à dire qu'il ne change rien, ny dans leur essence ou nature, ny même dans leurs accidents, représentés déjà parfaitement dans l'idée de ce monde possible.<sup>311</sup>

Die beste aller möglichen Welt, die all jene kompossiblen Ideen und *conceptus completi* beinhaltet, die insgesamt am meisten Perfektionen besitzen, bleibt auch „nach“ der Erschaffung ein ideelles Gebilde im Intellekt Gottes, welchem

<sup>307</sup>Siehe dazu ausführlich ISHIGURO: Substances and Individual Notions und PROPACH: Leibniz's Worlds. The Connection between the Best Possible World and the Monadic Realm.

<sup>308</sup>Vgl. RUSSELL: A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, 49.

<sup>309</sup>RESCHER: Leibniz. An Introduction to his Philosophy, 52.

<sup>310</sup>Ebd., 52.

<sup>311</sup>T § 52/GP VI, 131. „[...] daß dieser Ratschluß nichts an der Beschaffenheit der Dinge ändert und daß er sie so läßt, wie sie im Zustand der reinen Möglichkeit waren, d. h., daß er weder an ihrer Beschaffenheit oder Natur noch selbst an ihren Akzidenzien, die bereits vollständig in der Vorstellung dieser möglichen Welt enthalten waren, etwas ändert.“

allerdings im Akt der Schöpfung eine korrespondierende monadische Realität gewissermaßen „außerhalb“ des göttlichen Intellekts zur Seite tritt. Die beste mögliche Welt als komplexes ideelles Gebilde drängt sich aufgrund ihrer intrinsischen Perfektionen, deren Maß nicht durch Gott festgelegt wird, sondern aus dem ideellen Gebilde selbst entspringt, Gott auf, der, selbst dem Prinzip der Perfektion (=PP)<sup>312</sup> verpflichtet, eine diesem Gebilde entsprechende monadische Realität erschafft. Kurz gesagt: „The relation between an individual concept and its created counterpart, if it is created, is one-to-one.“<sup>313</sup>

Eine weitere Unterscheidungsmöglichkeit zwischen ideellem und monadischem Bereich könnte darin bestehen, dass Leibniz dem monadischen Bereich Lebendigkeit zuspricht, während der Bereich des Ideellen unveränderlich, und gewissermaßen „tot“ ist.<sup>314</sup> Die Substanzen sind ja der Tätigkeit und Aktivität fähige Seiende.<sup>315</sup> Diese Aktivität besteht in der Abfolge von Perzeptionen, welche durch den Appetitus der Substanzen „in Gang“ gehalten wird. Eine solche zeitliche Abfolge und damit Aktivität und Lebendigkeit kommt dem ideellen Bereich nicht zu.<sup>316</sup> Dennoch besteht zwischen der Aktivität der individuellen Substanz und ihrem *conceptus completus* eine Korrespondenzbeziehung, denn der *conceptus completus* ist so beschaffen, „[...] qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire deduire tous les predicats du sujet à qui cette notion est attribuée.“<sup>317</sup> Problematisch an dem Unterscheidungskriterium tot-lebendig ist, dass Leibniz' gesamte Philosophie deutlich platonische und sogar neuplatonische Züge trägt.<sup>318</sup> Gerade innerhalb dieser Traditionen sind Ideen keinesfalls tot, sondern im höchsten Maße lebendig.

Das Verhältnis zwischen beiden Bereichen kann zutreffend durch die Verwendung des Verbs *accompagner* ausgedrückt werden, das ich hier mit ‚beigesellen‘ übersetzen möchte. Leibniz verwendet das Verb zwar um das Verhältnis zwischen Substanzen und Körpern (d.h. Phänomenen) zu verdeutlichen, jedoch lässt sich dieses Verhältnis ebenso auf die Ideen und die Substanzen an-

<sup>312</sup>Vgl. DM § 13/GP IV, 436–439/A 6.4, 1546–1549. Nicholas Rescher bezeichnet PP als philosophisches Äquivalent zum theologischen Prinzip von der Güte Gottes, vgl. RESCHER: *The Philosophy of Leibniz*, 29.

<sup>313</sup>NACHTOMY: *Leibniz on Possible Individuals*, 55.

<sup>314</sup>So besteht Leibniz im *Système Nouveau* nachdrücklich auf der Rehabilitierung des Seelenbegriffs und dem daran hängenden Lebendigkeits- und Aktivitätsstatus, vgl. GP IV, 478f.

<sup>315</sup>Vgl. PNG § 1/GP VI, 598.

<sup>316</sup>Vgl. GP II, 184.

<sup>317</sup>DM § 8/ GP IV, 433/A 6.4, 1540. „[...] daß es zureichend ist, um alle Prädikate des Subjekts, dem dieser Begriff zugeschrieben wird, zu verstehen und daraus abzuleiten.“

<sup>318</sup>Leibniz ist bereits in jungen Jahren an der Universität zu Leipzig mit platonischem Gedankengut beeinflusst worden, siehe dazu MERCER: *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, 174-178 und 200-205.

wenden.<sup>319</sup> Der monadische Bereich wird dem ideellen Bereich, genauer der besten möglichen Welt, im Akt der Schöpfung *beigesellt*. Der Begriff des Beigesellens macht deutlich, dass etwas Beigesellendes einem bereits Vorhandenem zur Seite tritt und diesem damit nachgeordnet ist. So verhält es sich auch mit dem ideellen Strukturen und den monadischen Entitäten. Wenn sich ein Mensch einem anderen Menschen beigesellt, dann kommt es zu einer Art Verschränkung und Sich-nach-dem-Anderen-Richten. So verhält es sich ebenfalls bei den Monaden: Diese richten sich in ihren Perzeptionen und Strebungen nach den einfachen und komplexen Ideen, die in ihren entsprechenden *conceptus completi* enthalten sind.

#### 3.2.4 Leibniz' metaphysische „Schöpfungsgeschichte“ – Die beste aller möglichen Welten und ihre Erschaffung

Der Leibniz'sche Gott weist erstaunliche Parallelen mit einem Mathematiker auf.<sup>320</sup> Er „blickt“ auf den unendlich großen Raum des Möglichen, also auf seine eigenen Gedankenkomplexionen, die das Produkt einer unendlichen Kalkulation sind, und wählt eine der möglichen Welten – die beste mögliche Welt – aus, um einen dieser Welt entsprechenden monadischen Bereich zu erschaffen. Die Wahl und Erschaffung einer der besten möglichen Welt zugeordneten monadischen Realität wird im Folgenden mit BPW abgekürzt. Im Folgenden werden einige der hier verwendeten Begriffe in Anführungszeichen gesetzt, um zu verdeutlichen, dass bei ihnen jegliche zeitliche Konnotation ausgeschlossen werden muss, es sich bloß um ein logisches Vor- bzw. Nachgeordnetsein handelt. Zu „Beginn“ der „Kalkulation“ steht eine Entscheidung Gottes, nämlich etwas und nicht vielmehr nichts zu erschaffen. „Anschließend“ folgt die Wahl der zu erschaffenden Welt. Es muss also der Entschluss als solcher vom Objekt der Wahl unterschieden werden. Oder um es mit den Worten Nicholas Reschers zu formulieren: „Why is there anything at all? ‘ and ‚Why is the character of existence as it is – why is it that this particular world exists?‘“<sup>321</sup> Die Erschaffung des monadischen Bereiches untergliedert sich demnach in zwei logisch nachgeordnete „Phasen“:

- (DC) Der göttliche Entschluss zur Schöpfung.
- (CC) Die göttliche Wahl des zu Erschaffenden.

<sup>319</sup>Vgl. GP III, 362.

<sup>320</sup>Vgl. T § 8/GP V, 187 und GP VII, 302-308.

<sup>321</sup>RESCHER: Why is There Anything at All? Leibnizian Ruminations on Ultimate Questions, 229.

(DC) und (CC) hängen sowohl vom Prinzip des zureichenden Grundes (=PSR) wie auch von den Bestimmungen des göttlichen Wesens ab.<sup>322</sup> PSR spielt, wie bereits gesehen, eine fundamentale Rolle innerhalb der Leibniz'schen Philosophie – so auch innerhalb der Begründung von BPW. Denn der Entschluss Gottes, die aktuelle Welt zu erschaffen, darf kein willkürlicher Akt, keine zufällige oder grundlose Entscheidung sein, sondern diese Entscheidung bedarf, wie alles andere auch, eines zureichenden Grundes. Für Leibniz ist Indifferenz mit der Vollkommenheit Gottes nicht vereinbar. So muss sowohl (DC) als auch (CC) durch PSR bestimmt sein.

PSR stellt für Leibniz eine metaphysische Notwendigkeit dar.<sup>323</sup> Gott ist diesem ebenso „verpflichtet“ wie seine Geschöpfe. Inwieweit die Prinzipien jedoch (es sind dies innerhalb der Philosophie Leibnizens insbesondere PSR [im Bereich der Tatsachenwahrheiten] und PC [im Bereich der Vernunftwahrheiten]) mit dem göttlichen Wesen koexistieren, oder diesem nochmals vorgelagert sind, muss an dieser Stelle unbeantwortet bleiben.<sup>324</sup> Anders als Descartes ist Leibniz der Meinung, dass Gott zwar durch mentale Aktivität – nämlich seine Kontemplation – den Raum des Möglichen konstruiert, diese Konstruktion allerdings durch Prinzipien und nicht durch den Willen Gottes bestimmt ist. Zwar bedarf auch das Handeln Gottes zureichender Gründe, er handelt für Leibniz niemals willkürlich, also bedarf auch sein Schöpfungswerk zureichender Gründe – jedoch erschafft Gott nicht aus absoluter, sondern bloß aus Notwendigkeit *ex hypothesi*. Der Schöpfungsentschluss und auch die Wahl der zu erschaffenden Welt muss also den folgenden beiden Grundsätzen entsprechen:

(NV) Es ist nicht möglich, dass Gott willkürlich handelt.

(ND) Es ist nicht möglich, dass Gott unfrei handelt.

<sup>322</sup>Für die beiden wirkmächtigsten systematischen Angriffe auf PSR innerhalb des 20. Jahrhunderts siehe zum einen HEIDEGGER: Der Satz vom Grund und zum anderen INWAGEN: An Essay on Free Will.

<sup>323</sup>Vgl. BLUMENFELD: Is the Best Possible World Possible?, 169; BLANK: Der Logische Aufbau von Leibniz' Metaphysik, 118–129 oder RODRIGUEZ-PEREYRA: The Principles of Contradiction, Sufficient Reason, and Identity of Indiscernibles. Allerdings möchte ich darauf hinweisen, dass es in einigen Schriften Indizien gibt, dass Leibniz in Erwägung zieht, PSR sei selbst ein kontingentes Prinzip, vgl. BENDER: Leibniz' Metaphysik der Modalität, 232–253. Tatsächlich könnte die Behauptung, PSR selbst sei kontingent, den Nezessitarismus-Vorwurf entschärfen.

<sup>324</sup>Der Frage, wie die Prinzipien und ewigen Wahrheiten im Wesen Gottes fundieren, ist in letzter Zeit insbesondere Brian Leftow in LEFTOW: God and Necessity nachgegangen. Dabei kommt er allerdings zu dem Schluss, dass zumindest einige ewige und notwendige Wahrheiten nicht aus dem Wesen Gottes resultieren können, sondern tatsächlich Gott nochmals vorgelagert sein müssen.

Der Entschluss Gottes, eine Welt zu erschaffen, ist nicht willkürlich, da Gott als allgütiges Wesen durch den Grundsatz „*praestat autem esse, quam non esse*“<sup>325</sup> geleitet wird. Der zureichende Grund der Entscheidung für eine mögliche Welt einen ihr zugeordneten monadischen Bereich zu erschaffen, liegt im Wesen Gottes selbst. Wenn Gott sich gegen eine Erschaffung entschlossen hätte, so wäre er nicht mehr ein Wesen, dem Güte im größtmöglichen Maße zukäme. Für Gott besteht also eine *necessitas moralis Dei ad optimum* hinsichtlich des Entschlusses zum Akt, wie auch hinsichtlich der Wahl des möglichen Objektes der Wahl der Weltenschöpfung.<sup>326</sup> Zu bemerken ist, dass diese bloß eine Notwendigkeit im uneigentlichen Sinne ist, denn ihr Gegenteil ist möglich, Gott könnte also entgegen dieser *necessitas* handeln, *de facto* tut er dies jedoch niemals.<sup>327</sup> Daher kann Leibniz gegen Ende seines Lebens in der Korrespondenz mit Samuel Clarke schreiben:

Car lorsque Dieu (par exemple) choisit le meilleur, ce qu'il ne choisit point, et qui est inferieur en perfection, ne laisse pas d'etre possible. Mais si ce que Dieu choisit, estoit necessaire, tout autre parti seroit impossible, contre l'hypothese; car Dieu choisit parmy les possibles, c'est à dire parmy plusieurs partis, dont pas un n'implique contradiction.<sup>328</sup>

So ist die *necessitas moralis*, welche dafür sorgt, dass Gott überhaupt etwas erschafft und nicht im Zustand einer Indifferenz vollständig paralysiert ist und darin „verharrt“, Grund für (DC). (NV) ist also in Bezug auf (DC) gewährleistet, denn Gott ist in seiner Entscheidung, eine Welt zu erschaffen, nicht durch Willkür getrieben, sondern handelt aufgrund seiner eigenen Natur. Seine Allgüte „zwingt“ ihn, etwas zu erschaffen, denn Sein ist besser als Nicht-Sein. So schreibt Leibniz im *Discours de Métaphysique*:

<sup>325</sup>GP I, 221.

<sup>326</sup>Für eine ausführliche Diskussion, insbesondere zum Verhältnis von moralischer, physischer und absoluter Notwendigkeit bei Leibniz, siehe ADAMS: Moral Necessity.

<sup>327</sup>Zu beachten ist, dass Leibniz den Begriff der *necessitas moralis Dei ad optimum* aus den Diskussionen um die Weltenwahl und Freiheit Gottes der jesuitischen Barockscholastik übernimmt und, vermutlich durch Bartholomäus Des Bosses beflügelt, gegen die französischen Jesuiten, welche durch die *necessitas* die Freiheit Gottes in Gefahr gebracht sahen, zu einem fundamentalen Eckstein seiner Metaphysik erklärt. Für eine ausführliche Studie zum philosophie- und theologiegeschichtlichen Hintergrund siehe insbesondere KNEBEL: *Necessitas moralis ad optimum: Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten*.

<sup>328</sup>GP VII, 396. „Wenn Gott z.B. das beste wählt, so bleibt, was er verwirft und was von geringerer Vollkommenheit ist, doch immer noch möglich. Wäre dagegen das, wofür er sich entscheidet, absolut notwendig, so wäre jeder andere Entschluss logisch unmöglich. Dies aber würde gegen die Voraussetzung verstoßen, nach welcher Gott zwischen verschiedenen möglichen Entschlüssen, von denen also keiner einen inneren Widerspruch einschließt, seine Wahl trifft.“ (BC I, 168)

### 3.2 Gottfried Wilhelm Leibniz' *Ars Combinatoria*

Aussi disant que les choses ne sont bonnes par aucune regle de bonté, mais par a seule volonté de Dieu, on détruit, ce me semble, sans y penser, tout l'amour de Dieu et toute sa gloire.<sup>329</sup>

Wie verhält es sich allerdings mit (ND) in Bezug auf (DC)? Kann der Entschluss Gottes als frei bezeichnet werden, sollte er wegen PSR und der seiner Allgüte dazu gedrängt werden die Welt zu erschaffen? Leibniz' Freiheitsverständnis konfliktiert mit libertarisch interpretierter Freiheit. Nach ihm zeichnet Freiheit nicht das Vermögen aus, zwischen unterschiedlichen Möglichkeiten zu wählen und im Hinblick auf diese Möglichkeiten indifferent zu sein, sondern Freiheit ist ein Nichtunterworfensein unter Restriktionen und Bestimmungen von außen und eine innere Zielgerichtetheit auf das Gute.<sup>330</sup> Für Leibniz dagegen ist Gott frei, wenn er durch innere Gründe, beispielsweise seine eigene Natur, in seinen Entscheidungen begrenzt ist. Wenn Gott aufgrund seiner Allgüte die Erschaffung der Welt dem Nicht-Erschaffen vorzieht, und der Schöpfungsakt dem aus seinem Wesen resultierenden Grundsatz „*praestat autem esse quam non esse*“<sup>331</sup> gemäß ist, kann wohl kaum von einer Restriktion Gottes von außen gesprochen werden, denn „[p]lus on est parfait, plus on est déterminé au bien“<sup>332</sup>. Gott kann sich seinem eigenen Wesen gegenüber nicht frei im libertarischen Sinn verhalten. Entschlüsse er sich, die essenzielle Eigenschaft der Allgüte aufzugeben, wäre er nicht mehr mit sich identisch, folglich käme ihm keine Existenz mehr zu. Frei im Leibniz'schen Sinne ist also ein Handeln gemäß der eigenen Natur, welches keiner äußeren Beschränkung unterworfen ist. Unter der Berücksichtigung der Freiheitskonzeption bei Leibniz ist Gottes Akt als frei zu bezeichnen. Damit scheint (ND) auch in Bezug zu (DC) gewährleistet zu sein. Christina Schneider fasst dies wie folgt zusammen:

Das ‚allergütigste Wesen‘ zu sein, ist eine Wesensbestimmung Gottes, und aus dieser Bestimmung folgt, ‚begrifflich‘, daß dieses Wesen auch immer das ‚Bessere‘ oder ‚das Beste‘ will. Gott eine ‚Handlungsfreiheit‘ zuzugestehen, würde zugleich bedeuten, ihm eine ‚Freiheit‘ hinsichtlich seiner eigenen Bestimmungen und hinsichtlich ‚begrifflicher‘ oder ‚notwendiger‘ Konsequenzen daraus zuzugestehen. Es erscheint jedoch als ein ‚Kategorienfehler‘, einer Entität ‚Freiheit‘, zumindest mit der Konnotation von ‚Handlungs- und Willensfreiheit‘, hinsichtlich seiner eigenen [Wesens]bestimmungen und [begrifflicher, notwendiger] Konsequenzen daraus zuzugestehen oder abzusprechen. Dies wäre vergleich-

<sup>329</sup>DM § 2/GP IV, 428/A 6.4, 1532. „Wenn man sagt, daß die Dinge nicht durch eine Regel der Güte, sondern allein durch den Willen Gottes gut seien, zerstört man auch (wie mir scheint), ohne daran zu denken, alle Liebe zu Gott und allen seinen Ruhm.“

<sup>330</sup>Vgl. GP VII, 389f.

<sup>331</sup>GP I, 221.

<sup>332</sup>GP III, 59. „Je vollkommener etwas ist, desto mehr ist es zum Guten determiniert.“ (Übersetzung durch den Autor.)

### 3 Drei Theorien der Modalität

bar damit, um es in scholastischen Termini auszudrücken, daß ein bestimmter Mensch in irgendeiner Hinsicht ‚frei‘ wäre, ein *animal rationale* zu sein oder nicht.<sup>333</sup>

Wie verhält es sich mit (CC)? Die Wahl der zu erschaffenden möglichen Welt folgt nicht einem Willensakt Gottes, welcher wahllos aus der Menge seiner Gedankenkomplexe einen zur Erschaffung auswählt, sondern Gott muss sich auch bei dieser Wahl PSR „beugen“.<sup>334</sup> Da Gott sich offensichtlich, entsprechend seiner Allgüte und dem daraus resultierenden Prinzip „Sein ist besser als Nicht-Sein“, entschlossen hat etwas zu erschaffen, bedarf es eines zureichenden Grundes für die Wahl einer der möglichen Welten. Er erschafft entsprechend seiner Natur und damit seiner Allgüte das Beste, was er erschaffen kann. Somit ist Gott PP unterworfen bzw. er unterwirft sich diesem Prinzip freiwillig, in dem Sinne, dass dieses Prinzip seinem Wesen entspricht.<sup>335</sup> Somit ist (NV) in Bezug auf (CC) gewährleistet.

Dadurch, dass Gott sich selbst frei (in Leibniz' Sinne) PP unterwirft, folgt notwendigerweise, dass er nicht willkürlich Welten für die Erschaffung auswählen kann, sondern, dass er die vollkommenste und damit beste mögliche Welt auserwählt. Gott handelt, wenn er gemäß PP erwählt und erschafft, in Leibniz' Sinn absolut frei, weil er seine eigene Natur damit verwirklicht. So ist denn auch (ND) in Bezug zu (CC) gewährleistet.

Angemerkt sei, dass die möglichen Welten ihr Maß an Perfektion aus sich selbst beziehen. Das Maß der Perfektion einer möglichen Welt *w* entspringt also unmittelbar den Perfektionen der in *w* enthaltenen *conceptus completi* – und zwar nicht bloß als „Summierung“ der Perfektionen der in *w* enthaltenen *conceptus completi* an sich, sondern auch als Summierung der Perfektionen, welche die einzigartige Kombination von *conceptus completi* in *w* generiert. Die Perfektion von *w* ist allerdings nur dem göttlichen Intellekt zur Gänze offenbar, denn nur er vermag eine Analyse der unendlich vielen in *w* enthaltenen *conceptus completi* und der diese konstituierenden Ideen durchzuführen. Gott erkennt also den Grad der Vollkommenheit einer jeden möglichen Welt, hat jedoch auf das Maß an Perfektion selbst keinen Einfluss.<sup>336</sup>

In den Diskussionen um BPW wird Leibniz' Theorie immer wieder mit folgenden beiden Einwänden konfrontiert:

<sup>333</sup>SCHNEIDER: Leibniz' Metaphysik. Ein formaler Zugang, 234.

<sup>334</sup>Lovejoy vertritt in LOVEJOY: Die große Kette der Wesen, 176–220 die These, dass sich letztlich auch Leibniz' System als ein modales deterministisches verstehen lassen könne und sich eine inhaltliche Nähe zu Spinoza entdecken ließe. Diese Position hängt maßgeblich mit Lovejoys Interpretation des sogenannten Strebens der Possibilia hin zur Existenz zusammen, auf welche weiter unten noch Bezug genommen wird.

<sup>335</sup>Vgl. DM § 1/GP IV, 427/A 6.4, 1531.

<sup>336</sup>Vgl. SCHNEIDER: Leibniz' Metaphysik. Ein formaler Zugang, 231.

### 3.2 Gottfried Wilhelm Leibniz' *Ars Combinatoria*

- (NW) Es existiert keine beste aller möglichen Welten, denn zu jeder möglichen Welt  $w$  existiert eine bessere mögliche Welt  $v$ .<sup>337</sup>
- (MW) Es existieren unendlich viele mögliche Welten, deren axiologischer Status so beschaffen ist, dass sie der Erschaffung würdig sind.<sup>338</sup>

Beide Varianten kulminieren in der Schwierigkeit, die Existenz *einer* besten möglichen Welt und die Existenz von unendlich vielen möglichen Welten konsistent zu machen. Wie kann es unendlich viele mögliche Welten geben – und in Kapitel 3.2.3.1.3 haben wir gesehen, dass im ideellen Bereich unendlich viele mögliche Welten als komplexe Gedanken Gottes existieren –, wenn es eine beste gibt? Gäbe es eine Hierarchie aller möglichen Welten, welche durch die Vollkommenheiten ihrer Glieder strukturiert wäre, so böte sich Gott stets mindestens eine bessere Welt zu Erschaffung an und er käme niemals an ein Ende dieser Hierarchie und würde, da nun ein zureichender Grund für seine Entscheidung fehlt, nichts erschaffen. Die Kalkulation Gottes wäre gewissermaßen paralysiert.<sup>339</sup> Für Leibniz ist die Menge der möglichen Welten eine unendliche Menge mit einem diskreten Maximum. So schreibt Leibniz in der *Theodizee*:

Les appartements alloient en pyramide; ils devenoient toujours plus beaux, à mesure qu'on montoit vers la pointe, et ils representoient de plus beaux mondes. On vint enfin dans le supreme qui terminoit la Pyramide, et qui étoit le plus beau de tous; car la Pyramide avoit un commencement, mais on n'en voyoit point la fin; elle avoit une pointe, mais point de base; elle alloit croissant à l'infini. C'est (comme la Déesse l'expliqua) parce qu'entre une infinité de mondes possibles, il y a le meilleur de tous, autrement Dieu ne se seroit point déterminé à en créer aucun; mais il n'y en a aucun qui n'en ait encore de moins parfaits audessous de lui: c'est perquoy la Pyramide descend toujours à l'infini.<sup>340</sup>

<sup>337</sup>Vgl. PLANTINGA: *God, Freedom, and Evil*, 61; HOWARD-SNYDER/HOWARD-SNYDER: *How an Unsurpassable Being Can Create a Surpassable World* und DERS.: *The Real Problem of No Best World*.

<sup>338</sup>Vgl. STRICKLAND: *God's Problem of Multiple Choice* und ADAMS: *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, 317–332.

<sup>339</sup>Lloyd Strickland betont in STRICKLAND: *God's Problem of Multiple Choice*, 145–147, dass sowohl die Wahl irgendeiner möglichen Welt aus der axiologischen Kette als auch das Nicht-Erschaffen irrationale Alternativen seien, so dass für eine Wahl dieser Alternativen niemals ein zureichender Grund angegeben werden könne. Strickland spricht sich dafür aus, PSR hier durch das Prinzip vom *unzureichenden Grund* zu ersetzen, da dieses einer solch ungewöhnlichen Situation angemessener sei. Dieser Vorschlag mag zwar tatsächlich in einer solchen Situation pragmatisch betrachtet sinnvoll erscheinen, allerdings spielt PSR innerhalb der Leibniz'schen Metaphysik eine derart fundamentale Rolle, dass ein solcher Vorschlag mit Leibniz' System unvereinbar ist.

<sup>340</sup>T § 416/GP VI, 364. „Die Zimmer bauten sich in Pyramidenform übereinander auf. Sie wurden immer schöner, je mehr man sich der Spitze der Pyramide näherte, und stellten immer schönere Welten dar. Endlich kam man in das oberste der Gemächer, das die Pyramide abschloß und das schönste von allen war. Denn die Pyramide hatte wohl einen Anfang, das Ende aber sah man nicht; sie hatte eine Spitze, aber keine Basis, sondern wuchs nach unten

Diese Passage schildert, obwohl eigentlich innerhalb des Kontextes der Frage nach der Vereinbarkeit vom Vorherwissen Gottes und der menschlichen Freiheit situiert, das Modell möglicher Welten und deren Anordnung hinsichtlich ihrer Perfektionen, welches Leibniz vor Augen hat. Es scheint möglich zu sein, dass auf ein und derselben „Ebene“ der Pyramide verschiedene mögliche Welten existieren, deren Vollkommenheitsgrade sich maximal ähneln. Allerdings gilt für alle möglichen Welten  $w \neq w_{best}$ , dass  $w$  besser ist als mindestens eine andere mögliche Welt  $v$ .<sup>341</sup> Die Ebenen der Pyramide steigen nach unten hin ins Unendliche ab. Konvers zur unendlichen Menge der natürlichen Zahlen  $\mathbb{N}$ , welche ein Minimum, aber kein Maximum besitzt, besitzt die Menge der möglichen Welten offensichtlich ein Maximum, aber kein Minimum.<sup>342</sup> Die Diskussion über die rein logische Möglichkeit einer solchen axiologisch strukturierten Hierarchie mit einem eindeutigen Maximum ist schier endlos.<sup>343</sup>

Welche sind die Gründe, die Leibniz (NW) und (MW) ablehnen lässt? Klar ist für Leibniz: Wenn es eine solche Struktur mit eindeutigem Maximum nicht gäbe, hätte Gott gar keine Welt erschaffen können. Es hätte kein zureichender Grund existiert, eine mögliche Welt einer anderen vorzuziehen. Gott wäre, wie Buridans Esel, ob der Vielheit der Möglichkeiten zu einem Exerzieren einer Handlung nicht mehr in der Lage gewesen. Offensichtlich existiert aber doch eine Welt, Gott hat offensichtlich eine Handlung exerziert. Folglich muss es eindeutiges Maximum existieren. Daher schreibt Leibniz in der *Theodizee*:

Et comme dans les Mathematiques, quand il n'y a point de maximum ny de minimum, rien enfin de distingué, tout se fait egalement; ou quand cela ne se peut, il ne se fait rien du tout: on peut dire de même en matiere de parfaite sagesse, qui n'est pas moins réglée

ins Endlose fort. Das kam daher, wie die Göttin erklärte, daß es unter der unendlichen Zahl von möglichen Welten eine beste gibt, sonst würde Gott sich nicht entschlossen haben, überhaupt eine Welt zu erschaffen; dagegen gibt es keine, die nicht noch weniger vollkommene unter sich hätte: und deshalb geht die Pyramide nach unten ins Unendliche fort.“

<sup>341</sup>Für weitere Eigenschaften der Ordnungsrelation zwischen möglichen Welten, siehe EVERS: Gott und mögliche Welten, 99–104.

<sup>342</sup>Interessanterweise legt Sebastian Izquierdo SJ (1601–1681) ein Modell vor, welches das Optimum dieser Struktur nicht als Maximum, sondern, entsprechend der aristotelischen Mesotes-Lehre, als deren proportionierte Mitte interpretiert, vgl. RAMELOW: Gott, Freiheit, Weltwahl. Der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S.J. (1599–1649) und G.W. Leibniz (1646–1716), 379.

<sup>343</sup>Siehe PLANTINGA: Which Worlds Could God Have Created?; BLUMENFELD: Is the Best Possible World Possible?; HOWARD-SNYDER/HOWARD-SNYDER: How an Unsurpassable Being Can Create a Surpassable World; DERS.: The Real Problem of No Best World; RAMELOW: Gott, Freiheit, Weltwahl. Der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S.J. (1599–1649) und G.W. Leibniz (1646–1716), 372–391 und KRAAY: Creation, Actualization and God's Choice Among Possible Worlds.

### 3.2 Gottfried Wilhelm Leibniz' *Ars Combinatoria*

que les Mathematiques, que s'il n'y avoit pas le meilleur (o p t i m u m) parmi tous les mondes possibles, Dieu n'en auroit produit aucun.<sup>344</sup>

Si cette opinion étoit veritable, il s'ensuivroit que Dieu n'en aurait produit aucun; car il est incapable d'agir sans raison, et ce seroit même agir contre la raison. C'est comme si l'on s'imaginait que Dieu eût decerné de faire une sphere materielle, sans qu'il y eût aucune raison de la faire d'une telle ou telle grandeur. Ce decret seroit inutile, il porteroit avec soy ce qui en empêcheroit l'effect.<sup>345</sup>

Und in einem Brief an Bartholomäus Des Bosses am 7. September 1711 heißt es: „Meo iudicio, nisi daretur series optima, nihil plane crearet Deus quia non potest agere praeter rationem, aut praeferre minus perfectum alteri perfectiori.“<sup>346</sup> Da Gott sich offensichtlich für eine der möglichen Welten entschieden hat, kann diese Wahl, sollten (NW) oder (MW) wahr sein, nur willkürlich geschehen sein. Da Willkür hinsichtlich göttlicher Handlungen jedoch PSR widerspricht, verwirft Leibniz beide Einwände. Seine Argumentation lässt sich also folgendermaßen zusammenfassen:

- (29) Wenn (NW) oder (MW) wahr wären, hätte Gott keine der möglichen Welten zur Erschaffung auswählen können.
- (30) Gott hat eine mögliche Welt zur Erschaffung ausgewählt (sonst existierte keine aktuelle monadische Realität)
- (31) (NW) und (MW) sind falsch.

Ein möglicher Einwand gegen Leibniz' Argumentation besteht darin, darauf zu beharren, dass Gott nicht bloß PSR verpflichtet ist, sondern zudem PP, womit ein willkürliches Wählen aus der axiologischen Kette eher zu vereinbaren sei als die Entscheidung, nichts zu erschaffen, da Leibniz' Grundsatz gelte: „pra-

<sup>344</sup>T § 8/GP VI, 107. „Und wie in der Mathematik, wenn es kein *Maximum* und kein *Minimum*, kurzum, nichts Bestimmtes gibt, alles gleichmäßig geschieht oder, wenn das nicht möglich ist, gar nichts geschieht, so kann man auch bezüglich der Weisheit, die nicht minder geregelt ist als die Mathematik behaupten, daß, wenn es keine beste (*optimum*) unter allen möglichen Welten gäbe, Gott gar keine erschaffen haben würde.“

<sup>345</sup>T § 196/GP VI, 232. „Wäre diese Ansicht richtig [es gäbe zu jeder möglichen Welt eine vollkommenerere Welt, JLP], so würde folgen, daß Gott gar kein Universum geschaffen hätte, denn er ist unfähig, ohne Vernunft zu handeln, und in diesem Fall würde er sogar gegen die Vernunft handeln. Das ist so, als ob man sich vorstellte, Gott hätte beschlossen, eine materielle Kugel zu schaffen, ohne daß irgendein Grund vorhanden wäre, sie von dieser oder jener Größe zu schaffen. Dieser Beschluss würde unnütz sein, denn er enthielte in sich etwas, was seine Verwirklichung verhindern würde.“

<sup>346</sup>GP II, 424f. „Nach meinem Dafürhalten hätte Gott, gäbe es keine beste Reihe der Dinge, überhaupt nichts erschaffen, da er nicht ohne vernünftige Gründe handeln kann, also etwas weniger Vollkommenes nicht einem anderen, Vollkommeneren vorziehen kann.“ (Übersetzung durch den Autor.)

estat autem esse, quam non esse<sup>347</sup>. Es existiert also deshalb eine monadische Realität, weil Gott zwar tatsächlich keinen zureichenden Grund hatte, eine mögliche Welt einer anderen wegen ihrer moralischen Vollkommenheit vorzuziehen, aber Gott dann lieber willkürlich eine Welt auswählte, als in Untätigkeit gefangen zu bleiben. Schließlich sei es besser etwas als nichts zu erschaffen. PSR und PP würden hier in Konflikt geraten. Gott kann nicht willkürlich ein Glied aus der axiologischen Kette der möglichen Welten auswählen, weil es PSR widerspricht, er kann aber auch nicht *nicht* eine mögliche Welt aus dieser Kette auswählen, da dies PP widerspricht. Der Befürworter von (NW) oder (MW) kann also dem Einwand Leibniz', eine solche Kette könne nicht existieren, denn ansonsten hätte Gott sich niemals zum Schöpfungsakt durchringen können, entgegen, dass eben dennoch eine der möglichen Welten, obwohl es für diese Wahl keinen zureichenden Grund gab, ausgewählt und erschaffen wurde, da die Entscheidung zum Nicht-Erschaffen PP widersprochen hätte, folglich eine willkürliche Wahl besser als keine Wahl ist.

Dieser Einwand wäre tatsächlich äußerst treffend, wenn es sich beim Nicht-Erschaffen Gottes tatsächlich um eine Entscheidung handeln würde. Leibniz ist jedoch der Auffassung, dass Gottes Nicht-Erschaffen nicht Folge einer Entscheidung, sondern schlichtweg ein Nicht-Tun sei.<sup>348</sup> Wenn es sich also um ein bloßes Nicht-Tun und nicht um eine Entscheidung zum Nicht-Erschaffen handelte, kann Leibniz' Argument erneut stark gemacht werden, dass, sollte es keine beste mögliche Welt geben, Gott gar keine Welt erschaffen hätte. Offensichtlich hat er jedoch eine Welt erschaffen – nämlich unsere aktuelle Welt –, folglich müssen (NW) und (MW) falsch sein.<sup>349</sup>

Klaas Kraay präsentiert in *Creation, Actualization, and God's Choice among Possible Worlds*<sup>350</sup>, *Theism, Possible Worlds, and the Multiverse*<sup>351</sup> und *Theism and Modal Collapse*<sup>352</sup> die Theorie eines theistischen Multiversums. Kraay ist Vertreter sowohl von BPW als auch von (MW), weil er behauptet, dass es mehrere Universen gebe, welche einen neuralgischen axiologischen Status *S* übertreffen und es dennoch nur eine beste aller möglichen Welten gebe, nämlich das theistische Multiversum, das alle Universen, die *S* überträfen, enthält. Damit ist seine Position eine äußerst interessante Synthese aus zwei der bisher diskutierten Positionen. Kraay behauptet schlichtweg, dass Gott das Multiver-

<sup>347</sup> GP I, 221.

<sup>348</sup> Auf den Einwand des Grundsatzes Sartres', sich nicht für eine Tat zu entscheiden hieße, sich gegen sie zu entscheiden womit auch Gottes Nicht-Tun eine Entscheidung wäre, reagiert David Blumenfeld in BLUMENFELD: *Is the Best Possible World Possible?*, 172–172.

<sup>349</sup> Siehe dazu auch STEINBERG: *Leibniz, Creation and the Best of All Possible Worlds*.

<sup>350</sup> KRAAY: *Creation, Actualization and God's Choice Among Possible Worlds*.

<sup>351</sup> DERS.: *Theism, Possible Worlds, and the Multiverse*.

<sup>352</sup> DERS.: *Theism and Modal Collapse*.

### 3.2 Gottfried Wilhelm Leibniz' *Ars Combinatoria*

sum erschafft, welches alle Universen enthält, die *S* übertreffen. „In TM [the theistic multiverse, JLP], God creates and sustains *all* and *only* universes which are worth creating and sustaining.“<sup>353</sup> Wenn Gott tatsächlich die beste mögliche Welt – nämlich das theistische Multiversum – erschafft, erschafft er alle Universen, welche den axiologischen Status *S* übertreffen.<sup>354</sup> Kraay vermag auf diese Weise tatsächlich die Paralyse des Schöpfungsratschlusses aufzulösen. In Kraays Konzeption muss Gott nicht aus einer Menge von Universen auswählen, sondern erschafft schlechthin alle Universen, die *S* übertreffen – und damit die beste aller möglichen Welten, das theistische Multiversum. In *Creation, Actualization, and God's Choice among Possible Worlds* nennt Kraay Eigenschaften, welche Universen, die *S* übertreffen, besitzen müssen: Die Existenz freier Handelnder, eine vorteilhafte Balance zwischen moralischen und unmoralischen Handlungen und die Reichhaltigkeit der Erscheinungen bei gleichzeitiger Einfachheit der Naturgesetze.<sup>355</sup> So einleuchtend solche Kriterien auch sein mögen, besteht die Schwierigkeit jedoch darin, dass wir axiologische Zuschreibungen immer kontextgebunden und niemals objektiv verwenden.<sup>356</sup> Allerdings müsste die Definition von *S per definitionem* objektiv sein, möchte sie (MW) stützen.

#### 3.2.5 Der Impetus zur Existenz

Die *necessitas moralis Dei ad optimum* treibt Gott dazu, die beste mögliche Welt in die Wirklichkeit zu überführen. Anders formuliert: Alle möglichen Welten versuchen sich durch ihren Vollkommenheitsgrad Gott anzubiedern, auf dass dieser die bestmögliche erschafft. Einige Leibniz-Interpreten haben die Auffassung vertreten, dass neben Leibniz' exoterischer Lehre (BPW) noch eine esoterische Lehre hinzutrete, welche BPW zu widersprechen scheint, aber Leibniz' eigentliche Ansicht repräsentiere.<sup>357</sup> Die Rede ist von der Lehre vom Streben der Possibilia hin zur Existenz. Diese Interpretation der Leibniz'schen metaphysischen „Schöpfungsgeschichte“ besagt, dass alle Possibilia den Drang zu existieren haben, und, dass dieser mit dem Grad an Perfektion der in den möglichen Welten enthaltenen *conceptus completi* korreliert. Als Referenzquelle wird u.a. eine Passage aus der Schrift *De rerum originatione radicali* herangezogen:

[P]rimum agnoscere debemus eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae, vel

<sup>353</sup>Ebd., 366.

<sup>354</sup>Vgl. KRAAY: Theism and Modal Collapse, 369.

<sup>355</sup>So ganz ähnlich auch bei Leibniz, vgl. DM § 6/GP IV, 431f./A 6.4, 1537f.

<sup>356</sup>Vgl. IJJAS u. a.: Theistic Multiverse and Slippery Slopes. A Response to Klaas Kraay, 66–69.

<sup>357</sup>Siehe dazu insbesondere LOVEJOY: The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea, 144–182.

### 3 Drei Theorien der Modalität

(ut sic dicam) praetensionem ad existendum et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam.<sup>358</sup>

[...] [I]dque verum est non tantum generaliter in ea quam nunc explicavimus ratione Mundi existentis potius quam non existentis, et sic potius quam aliter existentis (quae utique ex possibilium tendentia ad existendum petenda est) [...].<sup>359</sup>

Die Schöpfung ist demzufolge nichts anderes als das Sich-Durchsetzen einer Sequenz von kompossiblen Possibilia. Es setzt sich diejenige mögliche Welt durch und verwirklicht sich, welche diejenigen Possibilia enthält, welche die größte Summe an Perfektionen besitzen. Es handelt sich also gewissermaßen um die modale Version des darwinistischen (bzw. smithianischen) Prinzips *the survival of the fittest*. „[...] [T]he most perfect possible world will exist because its total thrust toward reality is greater than that of any other.“<sup>360</sup>

Einige Autoren, so Arthur Lovejoy, neigen dazu, BPW als eine Form des Opportunismus zu interpretieren, während es sich bei der Theorie des Strebens der Possibilia hin zur Existenz um Leibniz' eigentliche, esoterische, Theorie handle. BPW diene lediglich als „Schutzschild“, um sich in einer theistisch geprägten Umwelt und insbesondere gegen den Spinozismusvorwurf abzusichern. Tatsächlich vertrete Leibniz jedoch eine nezesitaristisch orientierte Theorie, denn ist einmal der „Überlebenskampf“ der Possibilia zu Ende gekämpft und hat sich eine kompossibile Sequenz von Possibilia durchgesetzt und verwirklicht, läuft fortan alles mit Notwendigkeit ab.

Lovejoys These, dass BPW eine Leibniz' Opportunismus geschuldete Theorie sei, ist allerdings aus mehreren Gründen nicht haltbar.<sup>361</sup> Zum einen sprechen einige Passagen im Werk Leibnizens gegen Lovejoys Interpretation. Beispielsweise schreibt Leibniz unmissverständlich in der *Theodizee*:

L'on peut dire qu'aussitost que Dieu a decerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous pretendans à l'existence; et que ceux qui joints ensemble produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité, l'emportent.<sup>362</sup>

<sup>358</sup>GP VII, 303. „[...] so müssen wir zunächst selbstverständlich anerkennen, wie dadurch, daß etwas eher existiert als nicht existiert, in den möglichen Dingen oder in der Möglichkeit bzw. im Wesen selbst ein Verlangen nach Dasein besteht – sozusagen – eine Forderung, zu existieren, und – mit einem Wort – daß das Wesen von sich aus nach Dasein strebt.“ (Übersetzung nach LEIBNIZ: Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik, 41)

<sup>359</sup>GP VII, 305. „[...] das ist nicht nur – aus dem soeben erklärten Grunde, daß die Welt eher existiert als nicht-existent ist und eher so als in anderer Weise existiert (wozu der Grund dem Streben des Möglichen zum Dasein zu entnehmen ist) [...].“ (Übersetzung nach ebd., 44)

<sup>360</sup>BLUMENFELD: Leibniz's Theory of the Striving Possibles, 2.

<sup>361</sup>Vgl. RUTHERFORD: The Actual World, 67.

<sup>362</sup>GP VI, 236. „Man kann sagen, daß, sobald Gott etwas zu schaffen beschlossen hat, ein Streit zwischen all den Möglichkeiten entsteht, die allesamt nach Dasein verlangen, und daß dabei

Dem Streben der Possibilia ist der Schöpfungsentschluss (DC) logisch vorgeordnet. Das Streben der Possibilia kann also niemals sein Ziel – also die Existenz einer Sequenz der Possibilia – erreichen, wenn sich Gott nicht entschließt, überhaupt etwas in die Realität und Existenz zu überführen. Jedoch könnte Lovejoy einwenden, dass gerade die 1710 in Amsterdam publizierte *Theodizee*, als wohl „the most voluminous and intentionally popular philosophical work which Leibniz ever published“<sup>363</sup>, schlecht geeignet ist, Leibniz wahre, eben nicht-opportunistische Position offenzulegen.

Andererseits stellt sich die Frage, was eigentlich unter jenem Vermögen zu verstehen sein soll, über das die Possibilia verfügen müssen, wenn sie sich selbst aufgrund ihrer Perfektionen verwirklichen. Es ist offensichtlich, dass Leibniz bloß aktuellen Entitäten, also Monaden, solche Vermögen und Kräfte zugesteht. So lässt sich sagen, dass „[...] neque enim propria vi sed decreto Dei existentiam obtinere possunt.“<sup>364</sup>

Gegen Lovejoys These kann zudem mit Nicholas Rescher angemerkt werden, dass Gott aufgrund seiner Natur den „standard of perfection“ setzt und bloß aus diesem Grund alle möglichen Welten einen Impetus hin zur Existenz oder einen „Anspruch auf Existenz“ besitzen.<sup>365</sup> Ohne Theozentrismus kein PP und ohne PP kein Streben der Possibilia nach Existenz.

Abschließend sei ein allgemeineres Argument gegen Lovejoys These angeführt: Leibniz' gesamte Metaphysik weist aufgrund des fundamentalen Charakters von PSR eine radikal theozentrische Architektonik auf. Risse man diesen „Schlussstein“ insbesondere vor dem Hintergrund der Leibniz'schen metaphysischen „Schöpfungsgeschichte“ heraus, bliebe von Leibniz' System wenig übrig.<sup>366</sup>

#### 3.2.6 Resümee

Wir haben es bei Leibniz mit einer in ihrem Fundament platonischen Theorie zu tun, bloß dass die ehemals extern als Abstrakta existierenden Ideen und Konzepte nun ihren ontologischen Ort im Intellekt Gottes finden. Diese Ge-

diejenigen, die in ihrer Verbindung miteinander die meiste Realität, die meiste Vollkommenheit, die meiste *Begreiflichkeit* erzeugen, den Sieg davontragen.“ (T § 201)

<sup>363</sup>ANTOGNAZZA: Leibniz: An Intellectual Biography, 479–480.

<sup>364</sup>A 6.4, 557. „[...] nichts Existenz aus eigener Kraft, sondern bloß durch Gottes Entschluss erlangen kann.“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>365</sup>Vgl. RESCHER: The Philosophy of Leibniz, 29.

<sup>366</sup>Für den wesentlichen theistischen Charakter von Leibniz' Metaphysik siehe insbesondere PICHLER: Die Theologie des Leibniz aus sämtlichen gedruckten und vielen noch ungedruckten Quellen, 113–279; CRAIG: The Mind of God and the Works of Man; GARBER: Leibniz. Body, Substance, Monad, 225–266 und RUTHERFORD: The Actual World.

danken Gottes werden durch Konjunktion und Negation zu immer umfassenderen Gebilden kombiniert, an deren Spitze schließlich die möglichen Welten stehen. So muss gesagt werden, dass Gott „an active mind performing combinatorial operations“<sup>367</sup> ist. „Anschließend“ erkennt Gott eine seiner komplexen Gedankenstrukturen als die beste und erschafft eine dieser zugeordnete monadische Realität *ex nihilo* und erhält sie im Dasein durch die *creatio continua*. Somit ist die metaphysische „Schöpfungsgeschichte“ erzählt. Der gesamte Sinn dieser „Schöpfungsgeschichte“ ist zuallererst theologischer Natur. Mit Margaret Wilson kann gesagt werden, „that the role possibilia play in Leibniz’s metaphysics is largely theodicic, not logical.“<sup>368</sup> Allerdings bietet diese „Schöpfungsgeschichte“ eine konsistente Antwort auf die *grounding objection*. Aus ihr erhellt sich, auf was sich *de re* modale Aussagen beziehen – nämlich auf göttliche Gedankeninhalte. Das faszinierende an Leibniz’ Theorie ist also, dass theologische Intention und modalmetaphysischer Nutzen Hand in Hand gehen.

### 3.3 Alvin Plantingas Aktualismus

Alvin Plantinga gehört zu den bedeutendsten lebenden Philosophen. Er übt in unterschiedlichsten Bereichen der Philosophie erheblichen denkerischen Einfluss aus, so innerhalb der Theorie der Modalität, der Religionsphilosophie und der Epistemologie. Er ist für diese Studie von zweifachem Interesse: Zum einen ist Plantinga ein paradigmatischer Vertreter des Aktualismus. Zum anderen ist er ausdrücklich Theist. Wie beides miteinander verschränkt ist, soll im Folgenden dargelegt werden.

#### 3.3.1 Ontologischer Rahmen

Die wohl entscheidenste Annahme, die Plantinga überhaupt trifft ist, dass Existenz bloß als Aktual-Sein interpretiert werden könne.<sup>369</sup> Es ist diese Charakterisierung von Existenz, die nach Plantinga den Aktualismus zu einer attraktiveren Theorie als beispielsweise Lewis’ modalen Realismus macht.<sup>370</sup> Er entwickelte seine Theorie der Modalität in den 1960er und 1970er Jahren, nachdem er *God and other Minds* veröffentlicht hatte, und sie kulminiert in *The Nature of Necessity*. Plantinga selbst behauptet, dass der Aktualismus

<sup>367</sup>NACHTOMY: Leibniz on Possible Individuals, 33.

<sup>368</sup>WILSON: Possible Gods, 732.

<sup>369</sup>Vgl. PLANTINGA: Actualism and Possible Worlds, 143.

<sup>370</sup>Vgl. LOUX/CRISP: Metaphysics. A Contemporary Introduction, 171.

### 3.3 Alvin Plantingas Aktualismus

seems to me to be correct. In the first place, under this conception, there really *are*, i.e., *exist*, such things as possible worlds; talk about possible worlds is not merely a *façon de parler*, replaceable in official theory by talk that makes no commitment to their existence. My view may therefore be described as a sort of modal realism. Secondly, I took a possible world to be a way things could have been or a state of affairs – something like, for example, *Socrates' being shorter than Plato* or *Quine's being a distinguished philosopher*. A possible world, therefore, like a property, proposition or set, is an abstract object: an object that, (like God) is immaterial, but (unlike God) is essentially incapable of life, activity or causal relationships.<sup>371</sup>

Erstaunlich ist, dass Plantinga seine Position hier als modalen Realismus bezeichnet.<sup>372</sup> Und in der Tat ist Plantinga in dem Sinne modaler Realist, dass er an der vom menschlichen Bewusstsein unabhängigen Existenz möglicher Welten festhält und es sich beim Reden über diese Welten nicht bloß um eine Rede-weise handelt, welche zu keinem metaphysischen Commitment verpflichtet. In dem Sinne, in dem in Kapitel 3.1 mit den Worten Chiharas der modale Realismus David Lewis' charakterisiert worden ist, ist Plantingas Position allerdings sicher kein modaler Realismus.<sup>373</sup> Während Lewis Modalitäten auf konkrete raumzeitlich-kausal isolierte Universen und deren „Bewohner“ reduziert, sind Plantingas mögliche Welten abstrakte Entitäten und erinnern auf den ersten Blick eher an platonische Objekte, denn an Lewis-Welten. In den folgenden Kapiteln werden die metaphysischen Grundannahmen Plantingas dargestellt, in welche sein Aktualismus eingebettet ist.

#### 3.3.1.1 Plantingas Theorie der Eigennamen und der Essenzialismus

Während bei Kripke mögliche Welten als reine mengentheoretische Objekte einer Semantik der Modallogik vorkommen – Plantinga nennt diese Art von Semantik *pure semantics* – besteht Plantinga auf einer ontologischen Untermauerung dieser *pure semantics* im Sinne einer *applied semantics* oder auch einer *metaphysics of modality*.<sup>374</sup>

Es genügt nach Plantinga also nicht, mögliche Welten und mögliche Individuen als reine mengentheoretische Objekte aufzufassen. Plantinga ist wesentlich ontologisierender, das heißt, er ist gewillt, der *pure semantics* einen ernstgemeinten ontologischen Unterbau zuzugestehen, da erst die Frage „Was ist eigentlich eine mögliche Welt?“ von signifikantem philosophischem Interesse sei. Die reine Semantik dagegen ist ein Formalismus, der mehr oder weniger

<sup>371</sup>PLANTINGA: Self-Profile, 88.

<sup>372</sup>Vgl. ebd., 88.

<sup>373</sup>Vgl. CHIHARA: The Worlds of Possibility. Modal Realism and the Semantics of Modal Logic, 76.

<sup>374</sup>Vgl. PLANTINGA: The Nature of Necessity, 126–131 und DERS.: Warrant. The Current Debate, VI.

gut funktioniert, jedoch rein philosophisch uninteressant ist. Die Frage, die Plantinga umtreibt, lautet also: Was ist der ontologische Status der mengentheoretischen Strukturen?

Anders als Quine, der jede Form von Modalität *de re* ablehnt, weil diese unabweichlich in den metaphysischen Dschungel des aristotelischen Essenzialismus führe, einer ihm zufolge überkommenen Theorie, hält Plantinga die Argumente Quines gegen Modalität *de re* und den Essenzialismus für unzureichend und argumentiert in etlichen Artikeln für beide Theorien als Lösung einer validen Analyse von Eigennamen.<sup>375</sup> Möchte man Eigennamen nicht, wie Frege und Russell, als Abkürzungen für definite Kennzeichnungen verstehen – und spätestens seit Kripkes *Naming and Necessity* gibt es gute Gründe dafür<sup>376</sup> –, so sei man nach Plantinga gezwungen, Modalität *de re* und den Essenzialismus zu akzeptieren.<sup>377</sup> In *Self-Profile* formuliert es Plantinga rückblickend wie folgt: „What I believed and still believe is that a proper name of an object *x*, in its use as a name of *x*, expresses all and only the properties *x* has essentially.“<sup>378</sup> Und wenig später heißt es dann: „But then it follows [...] that a proper name of an object *x* will express an individual *essence* of *x*.“<sup>379</sup> Plantinga lehnt also die Russell-Frege'sche Auffassung, Eigennamen seien semantisch äquivalent zu definiten Kennzeichnungen, ab. Der Grund dafür soll an folgenden Aussagen erläutert werden.

(32) Adam Smith hat *The Wealth of Nations* nicht verfasst.

(33) Der Verfasser von *The Wealth of Nations* hat *The Wealth of Nations* nicht verfasst.

(32) ist aktuellerweise falsch – aber möglicherweise wahr, denn wäre Adam Smith anstatt die Universität in Glasgow zu besuchen, in die Fußstapfen seines Vaters getreten und wäre Zollbeamter geworden, hätte er *The Wealth of Nations* (vermutlich) niemals geschrieben. Substituiert man den Eigennamen ‚Adam Smith‘ durch die definite Kennzeichnung ‚der Verfasser von *The Wealth of Nations*‘ erhält man Aussage (33). (33) ist notwendigerweise falsch. Der Eigename ‚Adam Smith‘ kann also nicht semantisch äquivalent zur definiten Kennzeichnung ‚Der Verfasser von *The Wealth of Nations*‘ sein.<sup>380</sup> Mit dem Entstehen und schließlich der Veröffentlichung von *The Nature of Necessity*

<sup>375</sup>So in PLANTINGA: *God and other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, 176–183; DERS.: *The Nature of Necessity*, 77–81 und DERS.: *World and Essence*.

<sup>376</sup>Vgl. KRIPKE: *Naming and Necessity*, 48–49.

<sup>377</sup>Vgl. PLANTINGA: *De Re et de Dicto*; DERS.: *World and Essence* und DERS.: *The Nature of Necessity*, 2–43.

<sup>378</sup>DERS.: *Self-Profile*, 79.

<sup>379</sup>Ebd., 85.

<sup>380</sup>Vgl. PLANTINGA: *Self-Profile*, 77.

### 3.3 Alvin Plantingas Aktualismus

Anfang der 1970er Jahre, kommt Plantinga immer deutlicher zu dem Schluss, dass Eigennamen keine definiten Kennzeichnungen sind, sondern dass sie essenzielle Eigenschaften, Essenzen, ausdrücken. Plantinga verwendet den Terminus *to express*).<sup>381</sup> An anderer Stelle dagegen verwendet Plantinga, stattdessen *to refer*: Eigennamen referieren auf Essenzen.<sup>382</sup> Essenzen allerdings sind für Plantinga komplexe Entitäten, die aus *haecceitates* und weltindexikalischen Eigenschaften bestehen. In *The Nature of Necessity* schreibt Plantinga über Sokrates' *Haecceitas*, die *socrateity*, folgendes:

For surely Socrateity is essential to Socrates. There is no world in which Socrates exists and has the complement of Socrateity; there is no world in which Socrates exists and is distinct from Socrates. But, just as obviously, Socrateity is such that, for any world *W*, anything distinct from Socrates has its complement. Obviously there is no possible world in which there exists an object that is distinct from Socrates but has the property of being identical with Socrates.<sup>383</sup>

*Haecceitates* gehören zu derjenigen Art von essenziellen Eigenschaften, die in Kapitel 2.3.3 als individuelle triviale essenzielle Eigenschaften charakterisiert worden sind. Da Plantinga jedoch keinen trivialen, sondern einen genuinen Essenzialismus vertritt, nimmt er an, dass Eigennamen nicht bloß auf individuelle triviale, sondern auch auf individuelle nicht-triviale essenzielle Eigenschaften referieren. Neben die *haecceitates* müssen folglich noch individuelle nicht-triviale essenzielle Eigenschaften treten. Was für Eigenschaften hat Plantinga vor Augen? Es sind die *weltindexikalischen* Eigenschaften von Individuen. Diese definiert Plantinga in *The Nature of Necessity* auf folgende Weise:

A property *P* is *world-indexed* if and only if either (1) there is a property *Q* and a world *W* such that for any object *x* and world *W*<sup>\*</sup>, *x* has *P* in *W*<sup>\*</sup> if and only if *x* exists in *W*<sup>\*</sup> and *W* includes *x*'s *having Q* [...] (2) *P* is the complement of a world-indexed property.<sup>384</sup>

Die Eigenschaft *Präsident in w sein* ist eine weltindexikalische Eigenschaft Barack Obamas. Für den Barack Obama in einer anderen möglichen Welt *v*, welcher dort anstatt der Eigenschaft *Präsident sein* die Eigenschaft *ein hervorragender Konzertpianist sein* besitzt, gilt, dass er in *v*, aber auch in allen anderen möglichen Welten die beiden weltindexikalischen Eigenschaften *Präsident in w sein* und *ein hervorragender Konzertpianist in v sein* besitzt.<sup>385</sup>

Daher ist es der Fall, dass Barack Obama, der nach Plantinga, anders als bei Lewis und Leibniz, nicht weltgebunden und deshalb transmundan identisch vorkommen kann, in jeder möglichen Welt, in der er vorkommt, die weltin-

<sup>381</sup> Siehe dazu DERS.: *The Nature of Necessity*, 77–87.

<sup>382</sup> Vgl. DERS.: *The Boethian Compromise*, 131 und 134.

<sup>383</sup> DERS.: *The Nature of Necessity*, 72.

<sup>384</sup> Ebd., 63.

<sup>385</sup> Vgl. PLANTINGA: *The Nature of Necessity*, 63.

dexikalischen Eigenschaften *Präsident in w sein* und *ein hervorragender Konzertpianist in v sein* besitzt. Folglich sind alle weltindexikalischen Eigenschaften individuelle nicht-triviale essenzielle Eigenschaften und konstituieren die Essenz eines Individuums.<sup>386</sup> So schreibt Plantinga: „[E]very world-indexed property of an object is entailed by its essence“<sup>387</sup>. Kurzum referieren also Eigennamen für Plantinga auf individuelle Essenzen, also Bündel von *haecceitates* und weltindexikalischen Eigenschaften. Wenn Plantinga an der transmundanen Individuenidentität festhält, dann benötigt er Identitätskriterien für in unterschiedlichen Welten vorkommende Individuen. Diese Funktion übernehmen die individuellen Essenzen.

Da für Plantinga sowohl Essenzen als auch mögliche Welten Abstrakta sind (in einem später zu bestimmenden Sinn), muss im Folgenden geklärt werden, welche Theorie abstrakter Objekte Plantinga vertritt.

#### 3.3.1.2 Plantingas Grund für die Ablehnung traditioneller Theorien von Abstrakta

Wieso ist überhaupt Plantingas Theorie der Abstrakta von Interesse für seine Theorie der Modalität? Die Antwort auf diese Frage besteht aus folgendem Argument:

- (34) Mögliche Welten sind nach Plantinga maximale mögliche Sachverhalte.<sup>388</sup>
- (35) Sachverhalte (also auch die maximalen möglichen Sachverhalte) sind nach Plantinga Abstrakta (in einem später zu bestimmenden Sinn).<sup>389</sup>
- (36) Mögliche Welten sind demnach Abstrakta (in einem später zu bestimmenden Sinn).

Weil also alle möglichen Welten Sachverhalte und damit Abstrakta sind, wird im Folgenden Plantingas Theorie abstrakter Objekte dargestellt. Alvin Plantingas Metaphysik trägt vermeintlich platonische Züge. Er geht davon aus, dass Eigenschaften, Propositionen, Zahlen, Mengen, mögliche Welten, Sachverhalte etc. ewige, notwendige und damit in jeder möglichen Welt existierende abstrakte Entitäten sind. So schreibt Plantinga in *God, Freedom, and Evil*:

And God has not created either one of them [Sachverhalte, oder allgemeiner: abstrakte Entitäten, JLP] since there never was a time at which either did not exist.<sup>390</sup>

<sup>386</sup>Vgl. PLANTINGA: *World and Essence*, 490–492 und DERS.: *The Nature of Necessity*, 63.

<sup>387</sup>Ebd., 215. Es ist merkwürdig, dass Plantinga so wie hier von *einer* Essenz und manchmal von Essenzen eines Individuums spricht, vgl. beispielsweise ebd., 72.

<sup>388</sup>Vgl. ebd., 44.

<sup>389</sup>Vgl. ebd., 115.

<sup>390</sup>DERS.: *God, Freedom, and Evil*, 39.

### 3.3 Alvin Plantingas Aktualismus

Nach Plantinga besteht die große Herausforderung darin wie sich die Annahme der Existenz platonischer Objekte mit dem verträgt, was er als „sovereignty-aseity intuition“<sup>391</sup> bezeichnet.<sup>392</sup> Darunter versteht Plantinga: „If he [God, JLP] has aseity, he depends upon nothing for his existence and character; and if he is sovereign, everything depends upon him.“<sup>393</sup>

Was aber bedeutet ‚von etwas ontologisch abhängig sein‘? *A* ist von *B* ontologisch abhängig gdw. die Existenz von *B* eine notwendige Bedingung der Existenz von *A* ist.<sup>394</sup> Notwendige, ungeschaffene, ewig existierende, also platonische Entitäten hängen, so scheint es zunächst, ontologisch nicht von Gott ab, weil sie notwendig, ungeschaffen und ewig existieren. Zudem setzt das, was Plantinga Schöpfung nennt, das Existieren von maximalen möglichen Sachverhalten voraus, denn Schöpfung ist für Plantinga das Realisieren maximaler möglicher Sachverhalte, also das Exemplifizieren von Abstrakta.<sup>395</sup> Wenn aber maximale mögliche Sachverhalte als Abstrakta notwendige, ungeschaffene und ewig existierende Entitäten sind, dann benötigt Gott für das Erschaffen etwas, das nicht von ihm abhängt, dessen Existenz nicht von seiner Macht und seinem Willen abhängt. Gott existiert dann also offenbar nicht *a se*. Wenn diese tatsächlich ungeschaffen- und notwendigerweise existieren, besitzt Gott zudem keine Kontrolle über diese Objekte und kann somit nicht Souverän von allem von ihm Verschiedenen sein. Diese Problematik, vor der jede Form des Platonismus steht, die in ein theistisches Ganzes implementiert werden soll, formuliert Plantinga in *Does God have a Nature?*:

[T]here is the rest of the Platonic menagerie – the propositions, properties, numbers, sets, possible worlds and all the rest. If these things are distinct from God, if they exist necessarily and have their characters essentially, then there is a vast and enormous structure that seems to be independent of God. That there are natural numbers, for example, is not up to God; he didn't create them and couldn't destroy them.<sup>396</sup>

Das Problem besteht also darin, dass die beiden Aussagen:

(SAI) (A) Gott ist mit Hinblick auf seine Existenz von nichts von ihm Verschiedenem abhängig und (S) alles von Gott Verschiedene ist mit Hinblick auf seine Existenz von Gott abhängig.<sup>397</sup>

<sup>391</sup>DERS.: *Does God have a Nature?*, 34.

<sup>392</sup>Siehe dazu auch LEFTOW: *Is God an Abstract Object?*, 584 und BERGMANN/BROWER: *A Theistic Argument Against Platonism (and in Support of Truthmakers and Divine Simplicity)*, 358.

<sup>393</sup>PLANTINGA: *Does God have a Nature?*, 68.

<sup>394</sup>Vgl. ebd., 70.

<sup>395</sup>Vgl. DERS.: *God, Freedom, and Evil*, 39, Fußnote 16.

<sup>396</sup>DERS.: *Does God have a Nature?*, 35.

<sup>397</sup>Vgl. BERGMANN/BROWER: *A Theistic Argument Against Platonism (and in Support of Truthmakers and Divine Simplicity)*, 361.

### 3 Drei Theorien der Modalität

(P) Es existieren notwendige, ewige und ungeschaffene abstrakte Objekte.<sup>398</sup>

nicht gemeinsam wahr sein können. Theismus und Platonismus scheinen unvereinbar zu sein.<sup>399</sup> Es bieten sich nun unterschiedliche Strategien an, um mit diesem Problem umzugehen, von denen Plantinga in *Does God have a Nature?* vier vorstellt und schließlich als nicht überzeugend verwirft. Anschließend präsentiert Plantinga den theologischen Anti-Realismus als seine bevorzugte Lösung.

#### 3.3.1.2.1 Immanuel Kants Transzendentalphilosophie

Ist die Frage „In welcher Beziehung stehen die Abstrakta zu Gott?“ überhaupt eine legitime Frage? Nach Plantinga behaupten einige Theologen, in der Nachfolge Kants, dass diese Frage als schlicht unsachlich abgelehnt werden sollte. Als Argument wird herangezogen, dass Gott nicht Gegenstand menschlicher Kategorien sein könne, da er transzendent sei. So schreibt Plantinga:

[I]f our categories do not apply to God, then the thing-property category and the category of negation do not apply to God. Hence we cannot sensibly claim that God has a nature; to do so is to suppose that he has properties and that the thing-property category applies to him. But neither can we sensibly claim that God does *not* have a nature; for to do so is to apply the category of negation to him.<sup>400</sup>

Ist aber die These

(NC) Alle Konzepte des menschlichen Geistes sind auf Gott nicht anwendbar.<sup>401</sup>

überhaupt intelligibel? Im Gegenteil: (NC) ist Plantinga zufolge wegen ihrer Widersprüchlichkeit vollkommen haltlos. Ähnlich wie die These der Skeptiker „Alle dogmatischen Setzungen sind stets zu hinterfragen“ selbst eine hinterfragenswerte dogmatische Setzung ist, wenden die oben genannten Theologen das Konzept ‚auf *x* ist kein Konzept anwendbar‘ auf Gott an – meinen damit aber gleichzeitig die Nichtanwendbarkeit von Konzepten zu behaupten. So heißt es bei Plantinga:

<sup>398</sup>In BERGMANN/BROWER: *A Theistic Argument Against Platonism (and in Support of Truth-makers and Divine Simplicity)*, 362 formulieren Bergmann und Brower (P) folgendermaßen: „The truth of all true predications, or at least of all true predications of the form ‚*a* is *F*‘, is to be explained in terms of a subject and an exemplifiable (however exemplifiables are themselves to be conceived).“

<sup>399</sup>Vgl. CRAIG: *God and Abstract Objects. The Coherence of Theism: Aseity*, 483–484.

<sup>400</sup>PLANTINGA: *Does God have a Nature?*, 12.

<sup>401</sup>Vgl. ebd., 23.

### 3.3 Alvin Plantingas Aktualismus

This way of thinking [dass kein menschliches Konzept auf Gott anwendbar ist, JLP] begins in a pious and commendable concern for God's greatness and majesty and augustness; but it ends in agnosticism and in incoherence. [...] The view that our concepts don't apply to God is fatally ensnarled in selfreferential absurdity.<sup>402</sup>

Plantinga lehnt (NC) vehement ab, weil er diese These für selbstreferentiell und inkonsistent hält. Allerdings ließe sich (NC) zu einer beschränkteren Version modifizieren:

(NC\*) Es gibt mindestens ein Konzept des menschlichen Geistes, das auf Gott nicht anwendbar ist. Oder anders: Einige Konzepte des menschlichen Geistes sind auf Gott nicht anwendbar.

(NC)\* bietet für Kants Transzendentalphilosophie eine Möglichkeit, der Kritik Plantingas zu entgehen. Es stellt sich dann bloß die Frage, welche Konzepte auf Gott anwendbar sind und welche nicht. Diese Studie bietet jedoch nicht den Rahmen, dieser Frage nachzugehen. Entscheidend ist an dieser Stelle, dass Plantinga auf eine restringierte Theorie der Konzepte des menschlichen Geistes nicht eingeht und die Kant'sche Transzendentalphilosophie verwirft.

#### 3.3.1.2.2 Thomas von Aquins Identifikationismus

Thomas von Aquin spricht in der *Summa Theologiae* davon, dass Gott aufgrund seiner Einfachheit mit seinen Eigenschaften identisch sein muss, woraus folgt, dass die Eigenschaften untereinander ebenfalls identisch sein müssen.<sup>403</sup> Plantinga verwirft diese Strategie, da sie sich nicht damit vereinbaren lasse, dass Gott eine Person sei. Wäre Gott mit seinen Eigenschaften identisch, wären

- (a) alle göttlichen Eigenschaften identisch und
- (b) wäre Gott mit einer Eigenschaft identisch.

Der Konflikt von (SAI) und (P) wird durch die Lehre von der Einfachheit Gottes kurz gesagt dadurch gelöst, dass Gott mit seinen Eigenschaften identifiziert wird. Gegen (a) wendet Plantinga ein:

This seems flatly incompatible with the obvious fact that God has several properties; he has both power and mercifulness, say, neither of which is identical with the other.<sup>404</sup>

Und gegen (b) führt er folgendes Argument ins Feld:

No property could have created the world; no property could be omniscient, or, indeed, know anything at all. If God is a property, then he isn't a person but a mere abstract object; he has no knowledge, awareness, power, love or life.<sup>405</sup>

<sup>402</sup>Ebd., 26.

<sup>403</sup>Vgl. STh I, q 3, a 4.

<sup>404</sup>PLANTINGA: Does God have a Nature?, 47.

<sup>405</sup>Ebd., 47.

### 3 Drei Theorien der Modalität

Zum einen hält Plantinga also an der Realdistinktion der Attribute Gottes fest, zum anderen folgert er aus der Lehre von der *simplicitas Dei*, dass Gott eine Eigenschaft sei. Da jedoch keine Eigenschaft eine Person sei, nicht lieben und nicht geliebt werden und auch nicht etwas erschaffen könne etc. könne Gott entweder keine Person sein, also *per definitionem* nicht lieben und geliebt werden, erschaffen etc., oder aber Gott wäre keine Eigenschaft und die Lehre von der Einfachheit Gottes wäre falsch. Weil die thomistische Theorie der Identifikation der Eigenschaften mit Gott selbst zur Folgerung führe, Gott sei eine Eigenschaft und könne somit keine Person sein, verwirft Plantinga also diese Position. Thomas' Lehre von der strengen Einfachheit Gottes wird also aus einem personal-theistischen Motiv abgelehnt. Plantingas Ablehnung der Lehre von der Einfachheit wird ausführlicher im Zusammenhang mit seinem personalen Theismus in Kapitel 4.2 besprochen. Nach Thomas' Lehre von der Einfachheit Gottes präsentiert Plantinga in *Does God have a Nature?* eine dritte Lösungsstrategie für den Umgang mit der Unvereinbarkeit von (SAI) und (P): den Nominalismus.

#### 3.3.1.2.3 Nominalismus

Eine weitere Alternative besteht nach Plantinga darin, die Existenz platonischer Objekte schlichtweg abzulehnen und einen Nominalismus zu vertreten, den Plantinga als *Concretism* bezeichnet.<sup>406</sup> Interessanterweise behauptet Plantinga, dass „[...] the sovereignty of God is the best argument I know for nominalism.“<sup>407</sup> Der Vorteil des Nominalismus besteht nach Plantinga in der Leugnung der Existenz der platonischen Objekte, so dass das Aseitäts-/Souveränitätsproblem in Bezug auf Abstrakta erst gar nicht auftritt, denn dann gäbe es keine Entitäten, die von Gott unabhängig existierten und von denen Gott beispielsweise für das Erschaffen einer Welt abhinge.<sup>408</sup> Dass der Nominalismus tatsächlich eine Strategie ist, die Aseität und Souveränität Gottes zu gewährleisten, zeigt sich bei theistischen Philosophen wie William Lane Craig. Dieser vertritt aus explizit theistischen Gründen in diversen Veröffentlichungen der vergangenen Jahre eine Form des Nominalismus.<sup>409</sup>

<sup>406</sup>Vgl. PLANTINGA: *Does God have a Nature?*, 64.

<sup>407</sup>Ebd., 36. Ähnliches formuliert Peter van Inwagen in INWAGEN: *A Theory of Properties*.

<sup>408</sup>Vgl. PLANTINGA: *Does God have a Nature?*, 63.

<sup>409</sup>Siehe dazu CRAIG: *A Nominalist Perspective On God and Abstract Objects* und DERS.: *Anti-Platonism*. Für einen Überblick über die Kontroverse über Craigs These siehe YANDELL: *Response to William Lane Craig*; GOULD/DAVIS: *Response to William Lane Craig*; WELTY: *Response to William Lane Craig*; SHALKOWSKI: *Response to William Lane Craig*; OPPY: *Respon-*

### 3.3 Alvin Plantingas Aktualismus

Allerdings ergibt sich nach Plantinga das Problem, dass, wenn der Nominalismus wahr sei, Gott keine Natur (im klassischen Sinne) besäße.<sup>410</sup> Daraus folgert Plantinga:

For if God has no nature, then no property is essential to him, so that for any property *P* he has, it is possible that he should have existed but lacked *P*. [...] [*E*]xistence is a property he has; but if it is not essential to him, he could have existed, but lacked it – i.e., existed and not existed.<sup>411</sup>

Wenn Gott also kein Wesen besitzt, besitzt er, laut Plantinga, keine Eigenschaft essenzieller- bzw. notwendigerweise. Dies gelte dann auch für die Eigenschaft der Existenz. Aus dem Ablehnen der Existenz von Abstrakta folge also, dass Gott kein Wesen und folglich keine Eigenschaft essenziellerweise besitze und daher nicht notwendigerweise existiere. Eine Folgerung, der sich die meisten Theisten verweigern würden; gehört doch die Behauptung, Gott sei das *ens necessarium* zum Kernbestand traditioneller theistischer Metaphysik. Angemerkt sei hier allerdings, dass einige Religionsphilosophen eine nominalistische Lösung dieses Problems präsentieren, daher Plantingas Argument nicht als K.o.-Kriterium für jede Form des theistischen Nominalismus zu gelten hat.<sup>412</sup> Ein weiteres Argument für den theistischen Nominalismus lautet:

[S]cience requires arithmetic but concretism precludes its possibility. Physicists tell us that there are only finitely many elementary particles in the universe; presumably there are only finitely many ways of combining these particles into concrete objects, so that there are only finitely many concrete objects. The theorems of arithmetic, however, will hold only if there are infinitely many objects. Nominalism is thus a variance with arithmetic.<sup>413</sup>

Diesen Einwand gegen den Nominalismus hält Plantinga jedoch, obwohl er den Nominalismus selbst ablehnt, für wenig zielführend. So sei es in einem nominalistischen Universum möglich, dass Gott jede Woche einen Engel erschafft. Wenn die Zeit keinen Anfang besitzt, existieren folglich unendlich viele Engel. Jede natürliche Zahl könnte dann einem Engel zugeordnet sein, so dass

se to William Lane Craig und SMITH: Craig's Nominalism and the High Cost of Preserving Divine Aseity.

<sup>410</sup>Plantinga erwähnt nicht, dass ein Nominalist zwar die Existenz von Universalien, also abstrakten multilokal exemplifizierbaren Entitäten, ablehnt, aber Eigenschaften im Sinne von *tropes* interpretieren kann.

<sup>411</sup>PLANTINGA: Does God have a Nature?, 62.

<sup>412</sup>Vgl. MANN: Divine Simplicity; DERS.: Simplicity and Properties. A Reply to Morris; HUGHES: On a Complex Theory of a Simple God. An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology und HUGHES: The Nature of God. An Introduction to the Philosophy of Religion.

<sup>413</sup>PLANTINGA: Does God have a Nature?, 65.

### 3 Drei Theorien der Modalität

we could identify *zero* with the angel most recently created, *one* with the next most recently created, and so on, thus bringing about a stunning *rapprochement* of arithmetic with angelology.<sup>414</sup>

Dieser wohl nicht ganz ernst gemeinte Vorschlag zeigt, dass der Nominalismus grundsätzlich die Möglichkeit birgt, das oben genannte arithmetische Problem zu lösen.

Das Hauptargument, welches Plantinga gegen den Nominalismus als Lösung zur Verhältnisbestimmung von (SAI) und (P) ins Feld führt, besteht darin, dass der Nominalismus, entgegen dem anfänglich postulierten Vorzug ebenfalls nicht Gottes Souveränität und Aseität zu garantieren vermag und somit seinen vermeintlichen Vorzug gegenüber realistischen Konzeptionen verliert. Auch für Gott, so Plantinga, gibt es bestimmte Propositionen, deren Wahr- oder Falschheit nicht in seiner Macht steht. Selbst wenn also, wie der Nominalismus behauptet, keine Universalien existieren, so ist es dennoch, auch für Gott, notwendigerweise wahr, dass alles, was beispielsweise rot ist, auch farbig ist. Wenn es aber notwendige Wahrheiten gibt, dann auch solche, die auch Gott nicht falsch machen kann. So heißt es bei Plantinga:

If there are any necessary truths and if they are pretty much the ones we think they are, then there will be about as many truths outside God's control on the nominalist view as on the realist view.<sup>415</sup>

Allerdings wirft Craig in *God and Abstract Objects* Plantinga vor:

In the end he opts for a conception of divine sovereignty that does not require everything to be within God's control. He leaves unanswered the question of whether the existence of abstract objects depends upon or can be explained by God's nature or activity.<sup>416</sup>

Offensichtlich, so Craig, kann Plantinga selbst nicht erklären, wie (SAI) im Angesicht vermeintlicher Abstrakta garantiert werden könne. Tatsächlich ist dies eine erhebliche Schwäche der Lösung, die Plantinga gibt. Sein theologischer Anti-Realismus bleibt bis hinein in die Spätschriften der 2000er und 2010er Jahre unklar.

Der Nominalismus erweist sich nach Plantinga entgegen dem anfänglichen Eindruck eben doch nicht als eine Position, die besonders geeignet ist, mit der *sovereignty-aseity intuition* vereinbar zu sein. Nachdem sich der Nominalismus als Strategie als wenig hilfreich erwiesen hat, beschäftigt sich Plantinga mit Descartes' Lösungsansatz: dem Possibilismus, der weiter oben bereits unter dem Schlagwort des modalen Voluntarismus auftauchte (siehe Kapitel 3.2).

<sup>414</sup>Ebd., 66.

<sup>415</sup>Ebd., 87.

<sup>416</sup>CRAIG: *God and Abstract Objects. The Coherence of Theism: Aseity*, 122–123, Fußnote 3.

### 3.3 Alvin Plantingas Aktualismus

#### 3.3.1.2.4 Descartes' Possibilismus

Descartes geht, wie auch Leibniz, davon aus, dass Modalitäten in Essenzen fundieren (siehe Kapitel 3.2). Während Leibniz behauptet, dass Essenzen Gedanken Gottes sind, die letztlich in dessen Verstand fundieren, vertritt Descartes einen modalen Voluntarismus, demzufolge die Essenzen durch Dekrete Gottes und damit durch den göttlichen Willen gesetzt werden. Für Descartes, wie für alle neuzeitlichen theistischen Rationalisten, folgt aus der Souveränität und Aseitität Gottes, dass alles, auch die Abstrakta wie Zahlen, Mengen, Propositionen, Sachverhalte etc., ontologisch von der Existenz Gottes abhängen und keine ungeschaffenen, notwendigen und ewigen platonischen Objekte existieren, worin, mit Jürgen Moltmann gesprochen, ein „Rest von Despotismus im Gottesbegriff“<sup>417</sup> enthalten ist, demzufolge Gott im Sinne eines „absolutistischen Monarchen im Himmel“<sup>418</sup> verstanden wird. Aus der Annahme von Gottes Souveränität und Aseitität folgt, dass beispielsweise jede wahre Proposition auch hätte falsch sein können, hätte Gott es so veranlasst. Am häufigsten spricht Descartes von *ewigen* Wahrheiten, also von Propositionen, die ewig wahr sind. Diese Propositionen sind nach Descartes nicht aus sich selber heraus ewig/notwendig<sup>419</sup> wahr, sondern weil Gott dies veranlasst hat. Vor Augen hat Descartes dabei insbesondere logische, mathematische und arithmetische Wahrheiten.<sup>420</sup> Daraus ergibt sich nach Plantinga nun aber folgende Schwierigkeit: „[I]f God could have done this, then the eternal truths could have been false; and if they could have been false, then they aren't necessary.“<sup>421</sup> Die Position, dass es keine notwendigen Wahrheiten, also notwendigerweise wahren Propositionen gibt, nennt Plantinga *Universal Possibilism*.<sup>422</sup> Wichtig ist dabei zu berücksichtigen, dass Descartes nicht behauptet, für Gott sei das logisch Unmögliche möglich, sondern lediglich, dass Gott das Unmögliche auch hätte möglich machen *können*. Den *Universal Possibilism* unterscheidet Plantinga von einer weniger extremen Position, dem sogenannten *Limited Possibilism*. Dieser besagt Folgendes:

[H]e [Descartes, JLP] suggests that while the eternal truths are indeed necessary, it is God who has made them so and he could have made them contingent instead. Call this view ‚limited possibilism.‘<sup>423</sup>

<sup>417</sup>MOLTMANN: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, 120.

<sup>418</sup>Ebd., 122.

<sup>419</sup>Diese Begriffe werden bei Descartes meistens synonym verwendet.

<sup>420</sup>Vgl. AT I, 135–147 und AT I, 147–150.

<sup>421</sup>PLANTINGA: Does God have a Nature?, 99–100.

<sup>422</sup>Vgl. ebd., 102.

<sup>423</sup>Ebd., 103.

Der universelle Possibilismus behauptet also für jede vermeintlich notwendig wahre Proposition  $p$ , dass  $p$  in Wirklichkeit bloß möglicherweise wahr sei. Der limitierte Possibilismus behauptet demgegenüber, dass  $p$  in Wirklichkeit bloß möglicherweise notwendig ist. Plantinga macht darauf aufmerksam, dass Descartes diese Unterscheidung so nicht berücksichtigte, wobei er aus seinen Schriften ableitet, dass Descartes wohl eher den universellen Possibilismus vertrat.<sup>424</sup>

Die eigentliche Schwierigkeit, die sich aus dem Possibilismus, welcher Art auch immer, ergibt, ist: Sollte der Possibilismus wahr sein, hieße das, dass „God has no nature – not, indeed, because there are no properties to have, but because none of his properties is essential to him.“<sup>425</sup>

Wenn wir der modalen Charakterisierung von Essenzen folgen, sind essenzielle Eigenschaften solche, die ein Individuum  $x$  notwendigerweise besitzt. Angenommen, bei  $P$  handelte es sich um eine essenzielle Eigenschaft, dann besäße  $x$   $P$  in jeder möglichen Welt, in der  $x$  existiert. Wenn aber die Aussage „ $x$  besitzt  $P$  notwendigerweise“ selbst nicht notwendigerweise wahr sein muss, und das folgt aus Descartes' Possibilismus, dann kann  $P$  keine essenzielle Eigenschaft von  $x$  sein. Folglich kann  $x$  über keine Essenz bzw. Essenzen (Plantinga spricht hier meist im Plural), über keine Natur verfügen. Daher stellt Plantinga die Frage: „[S]hould we follow Descartes in giving full sway to the sovereignty-aseity intuition, thus denying that God has a nature?“<sup>426</sup> Plantingas Antwort auf diese Frage und abschließendes Urteil über Descartes' Possibilismus lautet: „We should therefore assert forthrightly that God has a nature and that not everything is possible – even for him.“<sup>427</sup> Descartes möchte der Intuition, Gott müsse, wenn er metaphysisches Abschluss- und Ursprungsprinzip sein soll – wie es der theistische Rationalismus erfordert – Souveränität und Aseität zugesprochen werden, gerecht werden. Der Possibilismus Descartes' ist eine radikale Reaktion auf die Schwierigkeit der Beziehung von platonischen Objekten zu einem souveränen und *a se* existierenden Gott. Indem Descartes der *sovereignty-aseity intuition* gerecht zu werden bemüht ist, gerät eine andere Intuition aus dem Blick, um die Descartes selbst wusste, die ihn aber nicht davon überzeugte, den Possibilismus aufzugeben.<sup>428</sup> Es ist dies „the intuition that some propositions are impossible“<sup>429</sup>. Beide Intuitionen stehen also im Konflikt miteinander. Plantinga hält die Intuition, es gebe mindestens eine unmöglicherweise wahre Proposition offensichtlich für so hieb- und stichfest, dass der Possibilismus Descartes' darunter zusammenfällt. So schreibt Plantinga: „Ob-

<sup>424</sup>Vgl. PLANTINGA: Does God have a Nature?, 112.

<sup>425</sup>ebd., 126.

<sup>426</sup>Ebd., 126.

<sup>427</sup>Ebd., 140.

<sup>428</sup>Vgl. AT I, 152–154.

<sup>429</sup>PLANTINGA: Does God have a Nature?, 139.

### 3.3 Alvin Plantingas Aktualismus

vously not everything is possible; obviously, for example, it is impossible that God be omniscient and at the same time not know anything at all.<sup>430</sup> Weil es nach Plantinga derart offensichtlich ist, dass manche Proposition unmöglicherweise wahr ist, muss der Possibilismus Descartes' falsch sein.

#### 3.3.1.3 Plantingas theologischer Anti-Realismus

Aus der Souveränität und Aseitität Gottes folgt nicht notwendigerweise, dass es keine platonischen Objekte geben könne, sondern lediglich, dass, sollten solche platonischen Objekte existieren, diese dem Machtbereich Gottes nicht entzogen sein dürften. Eine Modifikation ist also verlangt: Gottes Souveränität und Aseitität müssen also auch gegenüber platonischen Abstrakta bestehen, sollte es solche geben. Deren Existenz muss ontologisch von der Existenz Gottes abhängen, so dass gilt, dass Gottes Existenz eine notwendige Bedingung für die Existenz der platonischen Objekte ist. Und gleichzeitig darf Gott für das Erschaffen, für seine Überzeugungen, für sein Wissen etc. keiner Objekte bedürfen, für deren Existenz er selbst nicht die notwendige Bedingung ist. Plantinga wurde bereits mehrfach als platonischer Philosoph bezeichnet. An dieser Stelle soll untersucht werden, welche Position Plantinga zur Verhältnisbestimmung von göttlicher Souveränität und Aseitität auf der einen Seite und der Existenz von Abstrakta auf der anderen Seite einnimmt; was also der Begriff „Anti-Realismus“ genau bedeutet. In *How to Be an Anti-Realist* aus dem Jahr 1982 schreibt Plantinga: „I think, that a proposition *exists* because God thinks or conceives it.“<sup>431</sup> Plantinga ist der Überzeugung, dass Propositionen, Zahlen, Mengen, Wahrheiten, Falschheiten etc. bloß deshalb existieren, weil sie gedacht werden.<sup>432</sup> Nun existieren beispielsweise unendlich viele natürliche Zahlen. Und ebenso existieren unendlich viele Propositionen, denn für jede natürliche Zahl  $n \in \mathbb{N}$  existiert beispielsweise die Proposition „ $n$  ist von Tennō Naruhito verschieden.“<sup>433</sup> Demnach kann offensichtlich kein menschlicher; besser: endlicher Intellekt dafür verantwortlich sein, dass unendlich viele Propositionen, Zahlen etc. existieren, denn das Denkvermögen endlicher Intellekte selbst ist endlich.<sup>434</sup> Wie aber kann man dennoch Anti-Realist im Hinblick auf diese unendlich vielen Objekte sein? Plantingas Antwort darauf ist

<sup>430</sup>Ebd., 139.

<sup>431</sup>PLANTINGA: *How to Be an Anti-Realist*, 70.

<sup>432</sup>So verweist er in *How to Be an Anti-Realist* explizit auf eine Passage aus Thomas von Aquins *De Veritate* 1,6, in der er behauptet, dass Wahrheiten bloß „durch“ den göttlichen Intellekt existieren.

<sup>433</sup>Vgl. PLANTINGA: *Where the Conflict Really Lies*, 288.

<sup>434</sup>Vgl. ebd., 288.

### 3 Drei Theorien der Modalität

kurz: „Easily enough: by being theists.“<sup>435</sup> Denn ein unendlicher Intellekt, wie derjenige Gottes, hat *per definitionem* das Vermögen, unendlich viele Gedanken zu denken. Plantinga stützt den Anti-Realismus also durch den Theismus. Propositionen, Zahlen etc. sind Gedanken Gottes. Klar ist nun: Plantinga ist der Überzeugung, dass Abstrakta ihre Existenz der mentalen Aktivität Gottes verdanken.

In der gegenwärtigen Debatte zur Verhältnisbestimmung von Gottes Aseität und Souveränität einerseits und der Existenz von Abstrakta andererseits existieren zwei Theorierahmen, für welche die mentale Aktivität Gottes die ontologische Fundierung für die Abstrakta ist. Es handelt sich dabei um die von Thomas Morris, Christopher Menzel und William Lane Craig als *Absolute Creationism*<sup>436</sup> bezeichnete Position sowie um den *Divine Conceptualism*. Kann Plantingas Anti-Realismus in einem dieser beiden Theorierahmen verortet werden? Um darauf eine Antwort geben zu können, sollen beide Positionen hier kurz umrissen und der Unterschied zwischen ihnen herausgestellt werden:

ABSOLUTE CREATIONISM: Es existieren vom menschlichen Bewusstsein ontologisch unabhängige Abstrakta; diese sind durch die mentale Aktivität des göttlichen Intellekts verursacht.

DIVINE CONCEPTUALISM: Es existieren vom menschlichen Bewusstsein ontologisch unabhängige Abstrakta; diese sind mit Gedanken, die der göttliche Intellekt kontempliert, identisch.<sup>437</sup>

Gemäß dem *Absolute Creationism* produziert oder erschafft Gott die Abstrakta durch seine mentale Aktivität – es besteht also zwischen Denkendem und Gedachtem eine kausale Beziehung –, während nach dem *Divine Conceptualism* eine Identität von Abstrakta mit mentalen Zuständen des göttlichen Intellekts behauptet wird.<sup>438</sup> Für Craig ist der *Divine Conceptualism* keine Form des Platonismus mehr. Er schreibt: „[I]f concepts are divine thoughts, then Platonism has been sacrificed.“<sup>439</sup> Der Konzeptualismus sei deshalb keine Unterart des Platonismus, weil Abstrakta mit Gedanken identifiziert werden. Gedanken aber seien konkrete Entitäten, nämlich mentale Zustände. Folglich würden Abstrakta mit Konkreta identifiziert. Tatsächlich stimme ich hier Craig zu. Noch mehr: Ich halte den *Divine Conceptualism* im Letzten für eine Form

<sup>435</sup> PLANTINGA: How to Be an Anti-Realist, 70.

<sup>436</sup> Vgl. CRAIG: God and Abstract Objects. The Coherence of Theism: Aseity, 122–122. Paul Gould und Richard Davis bezeichnen diese Theorie als *Modified Theistic Activism*, vgl. GOULD/DAVIS: Modified Theistic Activism.

<sup>437</sup> Vgl. CRAIG: God and Abstract Objects. The Coherence of Theism: Aseity, 126.

<sup>438</sup> Der *Divine Conceptualism* ist der Kritik Gottlob Freges am Psychologismus nicht ausgesetzt, da nach dem *Divine Conceptualism* Abstrakta Intersubjektivität zugesprochen werden muss, weil sie mit den Gedanken eines einzigen göttlichen Intellekts identisch sind.

<sup>439</sup> CRAIG: God and Abstract Objects. The Coherence of Theism: Aseity, 124.

### 3.3 Alvin Plantingas Aktualismus

des Nominalismus, weswegen auch Leibniz' Konzeptualismus aufs Beste mit seinem Nominalismus harmoniert.<sup>440</sup>

Welcher dieser beiden Positionen ist Plantinga zuzuordnen? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir die entsprechenden Spuren in den relevanten Werken Plantingas sichern. In *How to Be an Anti-Realist*<sup>441</sup> aus dem Jahr 1982 heißt es beispielsweise:

*How could there be truths totally independent of minds or persons? [...] How could there be propositions no one has ever so much as grasped or thought of? [...] How could there be truths, or for that matter, falsehoods, if there weren't any person to think or believe or judge them?*<sup>442</sup>

Creative anti-realism, I said, is the claim that truth is not independent of mind; and divine creative anti-realism is the view that *truth is not independent of God's noetic activity*.<sup>443</sup>

In *Warranted Christian Belief* aus dem Jahr 2000 und in *Where the Conflict Really Lies* aus dem Jahr 2011 finden sich folgende Passagen:

[W]e now see what is most important about all the furniture of heaven and earth – namely, that it has been created by God. We can even come to see, if we reflect, what is most important about *numbers, propositions, properties, states of affairs, and possible worlds*: namely, that they *really are divine thoughts or concepts*.<sup>444</sup>

So perhaps *the most natural way to think about abstract objects*, including numbers, is as *divine thoughts*.<sup>445</sup>

It is therefore extremely tempting to think of *abstract objects* as ontologically dependent upon mental or intellectual activity in such a way that either they *just are thoughts*, or else at any rate couldn't exist if not thought of.<sup>446</sup>

According to classical versions of theism, *sets, numbers and the like*, as I argued above, are *best conceived as divine thoughts*.<sup>447</sup>

Sprechen diese Passagen nun dafür, dass Plantinga dem *Absolute Creationism* oder aber dem *Divine Conceptualism* zugeordnet werden kann? Es gibt einige Passagen, in denen Plantinga überhaupt nicht zwischen beiden Positionen dif-

<sup>440</sup>Craig hält offenbar dennoch an der Bezeichnung „Realismus“ in Bezug auf den *Divine Conceptualism* fest. So behauptet er in *God over All*, dass der Konzeptualismus eine Form eines nicht-platonischen Realismus sei, vgl. DERS.: *God Over All. Divine Aseity and the Challenge of Platonism*, 72.

<sup>441</sup>In *How to Be an Anti-Realist* wendet sich Plantinga insbesondere gegen den Realismus Rortys.

<sup>442</sup>PLANTINGA: *How to Be an Anti-Realist*, 67–68. (Hervorhebung durch den Autor.)

<sup>443</sup>Ebd., 69. (Hervorhebung durch den Autor.)

<sup>444</sup>PLANTINGA: *Warranted Christian Belief*, 281. (Hervorhebung durch den Autor.)

<sup>445</sup>DERS.: *Where the Conflict Really Lies*, 288. (Hervorhebung durch den Autor.)

<sup>446</sup>Ebd. 288. (Hervorhebung durch den Autor.)

<sup>447</sup>Ebd., 291. (Hervorhebung durch den Autor.)

ferenziert.<sup>448</sup> Allerdings zeigen die sieben obigen Zitate m.E. klar, dass Plantinga Konzeptualist ist. Insbesondere die späten Schriften machen deutlich, dass Plantinga göttliche Gedanken mit Abstrakta wie Propositionen und Zahlen identifiziert.<sup>449</sup> In einem seiner frühesten Werke, *God, Freedom, and Evil* aus dem Jahr 1974, schreibt Plantinga:

What He [God, JLP] creates are the heavens and the earth and all that they contain. *But He has not created states of affairs.* There are, for example, the state of affairs consisting in God's existence and the state of affairs consisting in His nonexistence. That is, there is such a thing as the state of affairs consisting in the existence of God, and there is also such a thing as the state of affairs consisting in the nonexistence of God, just as there are the two propositions *God exists* and *God does not exist*. [...] And God has not created either one of them since there never was a time at which either did not exist.<sup>450</sup>

Hier wird Plantingas ablehnende Haltung gegenüber dem *Absolute Creationism* deutlich, wenn er schreibt, dass „He [God, JLP] has not created states of affairs.“<sup>451</sup> Es ist nicht die mentale Aktivität des göttlichen Intellekts, welche die Abstrakta kausal hervorbringt.

Plantinga wendet sich zum einen deutlich vom platonischen Theismus ab, indem er behauptet, die Existenz der Abstrakta verdanke ihre Existenz der mentalen Aktivität Gottes. Zum anderen lehnt er in *God, Freedom, and Evil* den *Absolute Creationism* vehement ab. Gemeinsam mit den oben angeführten Passagen aus *How to Be an Anti-Realist*, *Warranted Christian Belief* und *Where the Conflict Really Lies* wird deutlich, dass es gute Gründe für die Annahme gibt, dass Plantinga dem *Divine Conceptualism* zuzuordnen ist. Plantinga identifiziert Abstrakta schlicht und einfach mit Gedanken Gottes, was jedoch zur Konsequenz führt, dass Abstrakta in Wirklichkeit Konkreta, nämlich Gedanken, sind. Es spricht also einiges dagegen, Plantinga als genuin platonischen Philosophen zu bezeichnen. Zugleich ist Plantinga bemüht, platonische Intuitionen zu wahren, indem er darauf beharrt, dass unsere Rede von Abstrakta keine *façon de parler* im Sinne des Fiktionalismus ist, sondern tatsächlich über *etwas* spricht.

<sup>448</sup>Vgl. CRAIG: *God Over All. Divine Aseity and the Challenge of Platonism*, 73 und OPPY: *Abstract Objects? Who Cares!*, 180.

<sup>449</sup>Auch William Lane Craig ist in *God and Abstract Objects* dieser Auffassung, vgl. CRAIG: *God and Abstract Objects. The Coherence of Theism: Aseity*, 170.

<sup>450</sup>PLANTINGA: *God, Freedom, and Evil*, 38–39 (Hervorhebung durch den Autor).

<sup>451</sup>Ebd., 38.

### 3.3 Alvin Plantingas Aktualismus

#### 3.3.1.4 Resümee

Das Ausgangsproblem bestand darin, dass die beiden Aussagen

- (SAI) (A) Gott ist mit Blick auf seine Existenz von nichts von ihm Verschiedenem abhängig und (S) alles von Gott Verschiedene ist mit Blick auf seine Existenz von Gott abhängig.
- (P) Es existieren notwendige, ewige und ungeschaffene abstrakte Objekte.

nicht gemeinsam wahr sein können. Plantinga scheint (P) mit der Zeit immer deutlicher durch den *Divine Conceptualism* zu substituieren, in der Hoffnung, platonische Intuitionen innerhalb von (SAI) bewahren zu können und doch den Widerspruch zwischen Theismus und Platonismus zu überwinden. In Kapitel 5.3.2 werde ich deswegen über Plantingas *conceptualistic turn* sprechen und die hier begonnenen Überlegungen, insbesondere im Verhältnis zu Plantingas Theismus, fortsetzen. Widmen wir uns hier nun der Sachverhaltsontologie Plantingas, welche für seine Theorie der Modalität fundamental ist, sind mögliche Welten für Plantinga doch mögliche maximale *Sachverhalte*.

#### 3.3.2 Plantingas Aktualismus als eine Sachverhaltsontologie

Die zentralen Entitäten der *pure semantics* der Modallogik sind mögliche Welten. Diese identifiziert Plantinga mit Sachverhalten. Was aber ist ein Sachverhalt genau? Ich werde mich im Folgenden an der Sachverhaltsontologie von Armstrong orientieren, ohne dabei sein gesamtes ontologisches Commitment teilen zu wollen. Die Ausführungen Armstrongs zu einer möglichen Sachverhaltsontologie sind klar und präzise und dienen hier dazu, Plantingas Ausführungen theoretisch zu untermauern, da Plantinga selbst keine ausführliche Sachverhaltsontologie präsentiert, sondern sich, wie mir scheint, auf die Vorarbeit anderer – wie beispielsweise Armstrong – stützt. Anders als beispielsweise Stalnakers Sachverhaltskonzeption erscheint mir Armstrongs Theorie deswegen besonders gut geeignet, Plantingas konzeptionellen Mangel auszugleichen, da Armstrong, genauso wie Plantinga, davon ausgeht, dass Sachverhalte Eigenschaften involvieren. Dies wird insbesondere dann wichtig werden, wenn wir Plantingas Theorie der individuellen Essenzen betrachten. Armstrongs Konzeption soll hier weder breit dargelegt, noch kritisch ausgeleuchtet werden, sondern dient lediglich als Erklärungsrahmen für Plantingas Theorie der Modalität, die fundamental auf einer Sachverhaltsontologie aufbaut.

Sachverhalte sind komplexe Entitäten, die aus mindestens einem Individuum und mindestens einer Universalie und/oder Relation bestehen. Ein Sachverhalt ist also das Exemplifizieren einer Universalie und/oder einer Rela-

tion durch ein Individuum.<sup>452</sup> So heißt es in Armstrongs Werk *A World of States of Affairs*:

A state of affairs exists if and only if a particular (at a later point to be dubbed a *thin* particular) has a property or, instead, a relation holds between two or more particulars.<sup>453</sup>

Entscheidend ist, dass ein Sachverhalt nicht auf die *in* ihm enthaltenen Individuen, Universalien und/oder Relationen reduzierbar ist.<sup>454</sup> Deshalb sind Sachverhalte auch keine mereologischen Summen. So heißt es bei Armstrong weiter:

States of affairs hold their constituents together in a non-mereological form of composition, a form of composition that even allows the possibility of having different states of affairs with identical constituents.<sup>455</sup>

Sachverhalte können nämlich dieselben Konstituenten aufweisen und dennoch verschieden sein, was für mereologische Summen so nicht gilt. So ist der Sachverhalt, *dass B'Elanna Torres Tom Paris liebt* vom Sachverhalt, *dass Tom Paris B'Elanna Torres liebt* distinkt, obwohl beide Sachverhalte dieselben Konstituenten aufweisen. Zwei mereologische Summen mit denselben Elementen sind nach dem Extensionalitätsprinzip dagegen identisch.

Welche Argumente lassen sich allerdings dafür ins Feld führen, dass es nicht auf ihre Elemente zurückführbare Sachverhalte als eigenständige ontologische Kategorie gibt?<sup>456</sup>

- (37) Sehen wir auf der Straße zwei sich grüßende Offiziere, so nehmen wir nicht zwei Offiziere und einen Gruß bzw. die zweistellige Relation ... *grüßt* ... getrennt voneinander wahr, sondern wir nehmen alles drei als *einen* Zusammenhang wahr. Sachverhalte als irreduzible ontologische Kategorie können die vortheoretische und alltägliche Intuition, dass die Dinge zusammenhängen, ontologisch untermauern.<sup>457</sup> So lässt sich mit Wittgenstein sagen: „Im Sachverhalt hängen die Gegenstände ineinander, wie die Glieder einer Kette.“<sup>458</sup>
- (38) Einige Sachverhalte (nämlich bestehende Sachverhalte bzw. Tatsachen) fungieren als *truthmakers*.<sup>459</sup>

<sup>452</sup>Vgl. REICHER: Introduction, 7–8 und ARMSTRONG: Questions about States of Affairs, 39 und 42–44.

<sup>453</sup>DERS.: A World of States of Affairs, 1.

<sup>454</sup>Eine nicht-reduktionistische Sachverhaltsontologie vertritt im deutschsprachigen Raum explizit Erwin Tegtmeier in TEGTMEIER: Grundzüge einer kategorialen Ontologie.

<sup>455</sup>ARMSTRONG: A World of States of Affairs, 118.

<sup>456</sup>Für weitere Argumente siehe zusammenfassend REICHER: Introduction, 20–24.

<sup>457</sup>Vgl. MEIXNER: States of Affairs – The Full Picture, 51.

<sup>458</sup>TLP, 2.03, 12.

<sup>459</sup>Vgl. ARMSTRONG: Universals. An Opinionated Introduction, 88 und DERS.: A World of States of Affairs, 116–119.

### 3.3 Alvin Plantingas Aktualismus

Die Annahme von Sachverhalten scheint also deshalb plausibel zu sein, weil es etwas geben muss, das Universalien und/oder Relationen und Einzeldinge „zusammenhält“<sup>460</sup>. Wie dieses Zusammenhalten genauer zu bestimmen ist, ob also der Zusammenhalt der Sachverhalt selbst ist oder ob es einen internen oder externen Konnektor neben den Konstituenten gibt, kann an dieser Stelle nicht ausführlich besprochen werden.<sup>461</sup> Wenn es dennoch gute Argumente für das Vorhandensein von Sachverhalten gibt, dann stellt sich die Frage, wie genau Sachverhalte ontologisch zu bestimmen sind und welche Arten von Sachverhalten es gibt. Da Plantinga dieser Frage m.W. bloß unzureichend nachgeht, werde ich mich an den Charakterisierungen anderer Autoren orientieren. Zunächst scheint es sinnvoll, zwischen

(39) bestehenden Sachverhalten

und

(40) nicht-bestehenden Sachverhalten

zu unterscheiden, denn es existiert offensichtlich der Sachverhalt, *dass Barack Obama nicht mit Donald Trump identisch ist* und scheint ganz anders beschaffen als der Sachverhalt, *dass Barack Obama ein hervorragender Konzertpianist ist*. Bei ersterem handelt es sich um eine Instanz von (39), während der zweite Sachverhalt offensichtlich eine Instanz von (40) ist. Bestehende Sachverhalte werden auch als Tatsachen bezeichnet. Jede Tatsache ist ein Sachverhalt, aber nicht jeder Sachverhalt ist eine Tatsache. Tatsachen bilden also eine Teilmenge der Sachverhalte.<sup>462</sup> Das Verhältnis von Tatsache zu nicht-bestehendem Sachverhalt wird in Kapitel 5.3.3 relevant werden, denn die Unterscheidung zwischen dem bestehenden Sachverhalt, welcher mit der aktuellen Welt identisch ist, und dem konkreten Universum, bleibt bei Plantinga unklar.

Nun existieren einige andere ontologische Strukturen, die in engem Zusammenhang mit Sachverhalten stehen. Es sind dies: Ereignisse und Propositionen. Ereignisse sind zeitlich geordnete Sequenzen von Sachverhalten.<sup>463</sup> Zwischen Propositionen, den Fregeschen *Gedanken*, und Sachverhalten besteht ein enger Zusammenhang. Wie ist dieser Zusammenhang zu bestimmen? Identisch können beide nicht sein, da Propositionen wahr oder falsch sind, während Sachver-

<sup>460</sup>Bei Armstrong heißt es: „The instantiation of universals by particulars is just the state of affairs itself.“ (ebd., 119)

<sup>461</sup>Für eine detaillierte Besprechung dieser Problematik siehe VALLICELLA: Three Conceptions of States of Affairs.

<sup>462</sup>Vgl. MEIXNER: States of Affairs – The Full Picture.

<sup>463</sup>Vgl. ebd., 58. Die Auffassung, dass Ereignisse Exemplifikationen von Eigenschaften sind, vertritt beispielsweise Jaegwon Kim in KIM: Events as Property Exemplifications.

halte bestehen oder nicht bestehen<sup>464</sup> beziehungsweise aktual oder nicht-aktual sind.<sup>465</sup> Zudem gehen die meisten Philosophen davon aus, dass für jede Proposition gilt, dass sie ein Abstraktum ist, während nicht für jeden Sachverhalt dasselbe zutreffend ist. So scheinen zumindest die Tatsachen, also die bestehenden Sachverhalte, Konkreta zu sein. Zudem scheinen Sachverhalte Propositionen logisch vorgeordnet zusein. „[T]he proposition *that A*, if it is true, is always true *because* the state of affairs *that A* obtains“, und es kann niemals der Fall sein, „that the state of affairs *that A* obtains because the proposition *that A* is true.“<sup>466</sup> Die Beziehung von Sachverhalt und Proposition wird in Kapitel 5.3.3 von Bedeutung sein.

Wie aber lässt sich nun Plantingas Position in diese allgemeine Charakterisierung von Sachverhalten einordnen? Plantinga vertritt die These, dass Tatsachen lediglich eine Teilmenge der Sachverhalte seien. Dies ist wesentlich, denn das bedeutet, dass mögliche und bestehende, also aktuelle Sachverhalte innerhalb seiner Theorie vorkommen. So heißt es in *The Nature of Necessity*:

There are such things as states of affairs; among them we find some that obtain, or are actual, and some that do not obtain. So, for example, *Kareem Abdul-Jabbar's being more than seven feet tall* is a state of affairs, as is *Spiro Agnew's being President of Yale University*. Although each of these is a state of affairs, the former but not the latter obtains, or is actual. And although the latter is not actual, it is a possible state of affairs; in this regard it differs from *David's having travelled faster than the speed of light* and *Paul's having squared the circle*. The former of these last two items is causally or naturally impossible; the latter is impossible in that broadly logical sense.<sup>467</sup>

Nach Plantinga existieren also bestehende und nicht-bestehende, aktuelle und nicht-aktuelle Sachverhalte. Letztere lassen sich nochmals in mögliche und unmögliche Sachverhalte unterscheiden.<sup>468</sup> Zusammenfassend ergibt sich also folgendes Bild:

<sup>464</sup>Vgl. PLANTINGA: *God, Freedom, and Evil*, 35; PUNTEL: *Structure and Being. A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy*, 163; ARMSTRONG: *Questions about States of Affairs*, 45 und MEIXNER: *States of Affairs – The Full Picture*, 53.

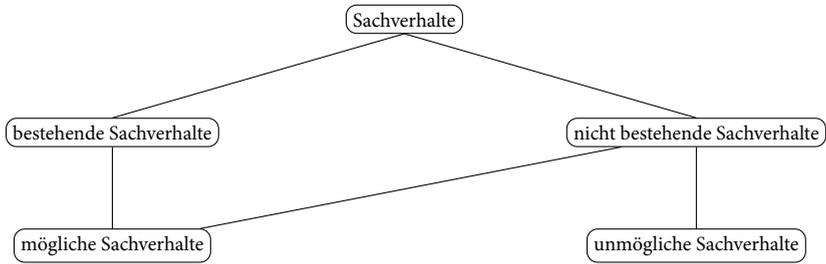
<sup>465</sup>Vgl. PLANTINGA: *Self-Profile*, 88.

<sup>466</sup>MEIXNER: *States of Affairs – The Full Picture*, 54.

<sup>467</sup>PLANTINGA: *The Nature of Necessity*, 44.

<sup>468</sup>Plantingas Beispiel für einen nicht-aktualen, aber möglichen Sachverhalt ist *Spiro Agnew's being President of Yale University*. Sein Beispiel für einen notwendigerweise nicht-aktualen, unmöglichen Sachverhalt lautet *9's being prime*, vgl. ebd., 62–63 und 71 und DERS.: *Actualism and Possible Worlds*, 144.

### 3.3 Alvin Plantingas Aktualismus



Plantinga verfolgt, entgegen der Strategie Lewis', ein nicht-reduktionistisches und aktualistisches Programm. Plantinga glaubt an die Existenz notwendigerweise existierender abstrakter Objekte, die, wie wir in Kapitel 3.3.1.3 sahen, existieren, da Gott sie denkt. Neben Zahlen, Eigenschaften usw. zählt Plantinga auch Sachverhalte dazu. Darin liegt wohl das Spezifikum von Plantingas Konzeption: Für alle Sachverhalte, egal ob es sich um bestehende oder nicht-bestehende, mögliche oder unmögliche Sachverhalte handelt, gilt also, dass es sich bei diesen allesamt um Abstrakta handelt (bzw. um Konkreta, nämlich um mentale Zustände des göttlichen Intellekts, welche die Rolle von Abstrakta übernehmen).<sup>469</sup> Es lässt sich also für Plantinga nicht konstatieren, dass er bestehende mit konkreten und nicht-bestehende mit abstrakten Sachverhalten identifiziert, während beispielsweise bei Meixner mancher Sachverhalt konkret ist, weil er besteht, also eine Tatsache ist.<sup>470</sup> Worin Beziehung und Unterschied zwischen bestehenden und nicht-bestehenden Sachverhalten bestehen, lässt Plantinga unbeantwortet.

Plantinga behauptet folgerichtig, dass sogar die aktuelle Welt, als bestehender maximaler Sachverhalt, eine abstrakte Entität sei. Bei diesem Sachverhalt handelt es sich aber doch offensichtlich um einen (mindestens auch) konkreten Sachverhalt. Wie aber kann dann Plantinga behaupten, dass alle Sachverhalte – bestehende und nicht-bestehende – Abstrakta seien? Er sieht einen deutlichen Unterschied zwischen dem bestehenden, abstrakten, maximalen und möglichen Sachverhalt, der mit der aktuellen Welt identisch ist auf der einen und dem physikalischen Universum auf der anderen Seite. So schreibt er in *Actualism and Possible Worlds*:

A possible world, therefore, is a state of affairs, and is hence an abstract object. So  $\alpha$ , the actual world, is an abstract object. It has no center of mass; it is neither a concrete object nor a mereological sum of concrete objects; indeed  $\alpha$  [...] has no spatial parts at all.<sup>471</sup>

Das Universum, im Unterschied zum bestehenden maximalen möglichen Sachverhalt, der ja notwendigerweise besteht, existiert für Plantinga kontingenter-

<sup>469</sup>Vgl. ebd., 148.

<sup>470</sup>Vgl. MEIXNER: States of Affairs – The Full Picture, 53.

<sup>471</sup>PLANTINGA: Actualism and Possible Worlds, 144.

weise. Für die aktuelle Welt als notwendigerweise existierenden Sachverhalt besteht nicht die Möglichkeit, nicht zu existieren, sehr wohl aber die Möglichkeit, realisiert oder nicht realisiert zu werden.<sup>472</sup> So heißt es deshalb in *God, Freedom, and Evil*:

What He [God, JLP] did was to perform actions of a certain sort – creating the heavens and the earth, for example – which resulted in the *actuality* of certain states of affairs. God *actualizes* states of affairs. He actualizes the possible world that does in fact obtain; He does not create it.<sup>473</sup>

Das konkrete Universum ist also für Plantinga die Realisierung eines abstrakten Sachverhaltes und als solches konkret und kontingent.<sup>474</sup> Die Sachverhalte selbst, also die möglichen Welten und eben auch der bestehende Sachverhalt, der mit der aktuellen Welt identisch ist, existieren als Abstrakta ungeschaffen und notwendigerweise, was deutlich aus folgender Passage hervorgeht:

What He [God, JLP] creates are the heavens and the earth and all that they contain. But He has not created states of affairs. There are, for example, the state of affairs consisting in God's existence and the state of affairs consisting in His nonexistence. That is, there is such a thing as the state of affairs consisting in the existence of God, and there is also such a thing as the state of affairs consisting in the nonexistence of God, just as there are the two propositions *God exists* and *God does not exist*.<sup>475</sup>

Plantinga selbst sagt, es sei eigentlich sinnvoller, anstatt von „Schöpfung“, von „Realisierung“ zu sprechen.<sup>476</sup> Es scheint vor diesem Hintergrund angemessener zu sein, mit „Schöpfung“ die mentale Aktivität des göttlichen Intellekts selbst zu bezeichnen. Das Erschaffen des Universums ist dann bloß die „Realisierung“ dieser göttlichen Gedanken.<sup>477</sup>

Ähnlich wie bei Leibniz, bei dem zuweilen das Verhältnis zwischen ideellem und monadischem Bereich unklar bleibt (siehe Kapitel 3.2.3.3), stellt sich die Frage, was Schöpfung für Plantinga eigentlich genau ist. Es ist ja, wie gezeigt worden ist, nicht der Übergang von einem nicht-bestehenden zu einem bestehenden Sachverhalt, denn bei beiden handelt es sich, laut Plantinga, um Abstrakta. Schöpfung muss dann als eine Art von Übergang des Gedachten in den „Bereich“ des Denkenden verstanden werden. Man merkt an etlichen Stellen, dass Aktualität und Konkretheit für Plantinga doch zusammenhängen. Allerdings vermag Plantinga diese Intuition in der Sachverhaltsontologie, die seiner Theorie der Modalität fundamental zugrunde liegt, nicht zu modellie-

<sup>472</sup>Plantinga versteht unter Möglichkeit stets logische Möglichkeit (bei manchen Autoren auch metaphysische genannt), vgl. PLANTINGA: *The Nature of Necessity*, 2–9.

<sup>473</sup>DERS.: *God, Freedom, and Evil*, 39.

<sup>474</sup>Vgl. ebd., 39, Fußnote 16.

<sup>475</sup>Ebd., 38.

<sup>476</sup>Vgl. PLANTINGA: *God, Freedom, and Evil*, 39, Fußnote 16.

<sup>477</sup>Vgl. ebd., 38–39.

### 3.3 Alvin Plantingas Aktualismus

ren. Stattdessen reißt seine Sachverhaltsontologie beides weit auseinander, so dass am Ende die aktuelle Welt als maximaler möglicher Sachverhalt und das konkrete Universum unverbunden nebeneinander stehen. Obwohl Plantinga sicherlich keine idealistische Theorie vertritt, scheint doch die Anfrage gerechtfertigt, ob es, soll die Sachverhaltsontologie nach wie vor für seine Theorie der Modalität fundamental sein, nicht angemessener wäre, das konkrete Universum mit dem bestehenden maximalen möglichen Sachverhalt, der mit unserer aktuellen Welt identisch ist, zu identifizieren.

#### 3.3.2.1 Mögliche Welten

Nach Plantinga sind mögliche Welten Sachverhalte. Im vorherigen Kapitel wurde gezeigt, dass Plantinga unter Sachverhalten notwendigerweise existierende Abstrakta versteht. Sachverhalte sind, wie Propositionen und Eigenschaften, für Plantinga „essentially incapable of life, activity or causal relationships.“<sup>478</sup> Allerdings ist nicht jeder Sachverhalt eine mögliche Welt, vielmehr muss dieser mögliche Sachverhalt dafür *maximal* sein. In *The Nature of Necessity* erläutert Plantinga, was darunter zu verstehen ist:

A possible world, then, is a possible state of affairs – one that is possible in the broadly logical sense. But not every possible state of affairs is a possible world. To claim that honour, a state of affairs must be *maximal* or *complete*. [...] a state of affairs *S* is *complete* or *maximal* if for every state of affairs *S'*, *S* includes *S'* or *S* precludes *S'*.<sup>479</sup>

Eine mögliche Welt ist also ein möglicher Sachverhalt, der maximal bzw. vollständig ist, also ein Sachverhalt, für den gilt, dass er entweder jeden anderen möglichen Sachverhalt ein- oder ausschließt.<sup>480</sup> Ein Sachverhalt *S* schließt einen Sachverhalt *S\** ein, wenn es unmöglich ist, dass *S*, nicht aber *S\** der Fall ist. So schließt beispielsweise der Sachverhalt, *dass Angela Merkel im Jahr 2016 Bundeskanzlerin der Bundesrepublik Deutschland war*, den Sachverhalt, *dass die Bundesrepublik Deutschland im Jahr 2016 eine Bundeskanzlerin hatte*, oder, *dass im Jahr 2016 mindestens eine Frau existierte*, oder *dass Papst Franziskus*

<sup>478</sup> DERS.: Self-Profile, 88.

<sup>479</sup> DERS.: *The Nature of Necessity*, 45–46.

<sup>480</sup> Vgl. ebd., 44. Eine weitere Einteilung von Sachverhalten, die für die Konstruktion möglicher Welten in Betracht kommt, ist zu finden in POLLOCK: *Plantinga on Possible Worlds*, 122. Pollock differenziert zwischen *transienten* und *nicht-transienten* Sachverhalten. „*Nixon's running for president in 1970* and *Nixon's running for president at some time* are states of affairs which, if they obtain at one time, obtain at all times. States of affairs of the latter sort are *non-transient*. Only non-transient states of affairs enter into the construction of possible worlds.“ (ebd., 122) So lautet Pollocks Definition einer möglichen Welt auch: *S* ist eine mögliche Welt gdw. *S* ein nicht-transienter möglicher Sachverhalt ist, und für alle nicht-transienten möglichen Sachverhalte *S'* gilt: Wenn es möglich ist, dass sowohl *S* als auch *S'* eintreten, dann sind *S* und *S'* notwendigerweise so beschaffen, dass, wenn *S* der Fall ist, es auch *S'* ist, vgl. ebd., 122.

im Jahr 2016 nicht Bundeskanzlerin der Bundesrepublik Deutschland war usw. ein.  $S$  schließt  $S^*$  aus, wenn es unmöglich ist, dass sowohl  $S$  und  $S^*$  der Fall sind. So schließt der Sachverhalt, dass die Britische Ostindien-Kompanie 1819 ihre erste Handelsniederlassung überhaupt in Singapur errichtete, den Sachverhalt, dass die Britische Ostindien-Kompanie im Jahr 1799 unterging, oder den Sachverhalt, dass die Britische Ostindien-Kompanie 1819 ihre erste Handelsniederlassung überhaupt in Batavia errichtete, aus.<sup>481</sup>

Plantinga definiert nun einen maximalen Sachverhalt  $S^{Max}$ , für den gelten muss, dass  $S^{Max}$  entweder jeden möglichen Sachverhalt  $S$  ein- oder ausschließt. „And a possible world is a state of affairs that is both possible and maximal.“<sup>482</sup> Plantingas Bestimmung möglicher Welten als maximale mögliche Sachverhalte erinnert an das Kombinieren des göttlichen Intellekts, das im Kapitel zu Leibniz präsentiert worden ist (siehe Kapitel 3.2.3.1.2) Auch hier ist es das Kriterium der Maximalität, welches neben der Konsistenz herangezogen wird, um aus den „feineren“ Bestandteilen, den *conceptus completi*, größere Strukturen zu formen. Bei Plantinga kommt im Unterschied noch das mereologische Element des Ein- bzw. Ausgeschlossenenseins hinzu. Alle möglichen Sachverhalte, ob einfache, triviale oder hochkomplexe, sind in diesen Prozess involviert. Mögliche Welten sind also für Plantinga notwendigerweise existierende abstrakte Gebilde, die Haufen von kompatiblen möglichen Sachverhalten sind, so dass jeder mögliche Sachverhalt entweder Teil oder nicht Teil dieses Haufens ist.

Um Welten detaillierter zu strukturieren, führt Plantinga den Terminus *book* ein und meint damit die Menge der Propositionen (im Folgenden mit  $B$  abgekürzt), welche in einer spezifischen möglichen Welt wahr sind.

The set of propositions true in a given world  $W$  is the *book* on  $W$ . Books, like worlds, have a maximality property: for any proposition  $p$  and book  $B$ , either  $B$  contains  $p$  or  $B$  contains  $\bar{p}$ , the denial of  $p$ .<sup>483</sup>

Die Menge  $B$  gegeben  $w$  ist demzufolge die Menge aller Propositionen, die  $w$  zugeordnet werden. Für jede der in  $B$  enthaltenen Propositionen  $p$  gilt das Kriterium der Konsistenz. So gilt für jede in  $B$  enthaltene Proposition  $p$ , dass entweder  $p$  oder die Negation von  $p$ , also  $\neg p$ <sup>484</sup> in  $B$  enthalten ist, niemals beide zugleich.

Der Sachverhalt, dass *Descartes ein Philosoph ist* ist wirklich, gdw. die Proposition *Descartes ist ein Philosoph* wahr ist. Es ist unmöglich, dass die Proposition *Descartes ist ein Philosoph* wahr, der Sachverhalt, dass *Descartes ein*

<sup>481</sup> Vgl. PLANTINGA: The Nature of Necessity, 45.

<sup>482</sup> DERS.: Actualism and Possible Worlds, 144.

<sup>483</sup> Ebd., 145.

<sup>484</sup> Plantinga verwendet  $\bar{p}$  synonym zu  $\neg p$ .

### 3.3 Alvin Plantingas Aktualismus

*Philosoph ist* aber nicht wirklich ist. Nach Plantinga besteht also zwischen der Aktualität von Sachverhalten und der Wahrheit von Propositionen ein eindeutiger Zusammenhang. „Actuality, for states of affairs, is like truth for propositions; just as some propositions are true and other false, so some states of affairs are actual and others unactual.“<sup>485</sup> Wie also Wahrheit und Falschheit Eigenschaften von Propositionen sind, sind Aktualität und bloße Möglichkeit Eigenschaften von Sachverhalten (für den Zusammenhang von Sätzen und Propositionen siehe auch Kapitel 3.3.2).

Mögliche Welten sind für Plantinga nicht konkrete raumzeitlich isolierte Universen, sondern Sachverhalte einer spezifischen Art, nämlich maximale mögliche Sachverhalte. Mögliche Welten sind zwar für Plantinga mögliche Sachverhalte einer spezifischen Art, aber als Sachverhalte sind sie allesamt abstrakte Entitäten, die notwendigerweise und damit in jeder möglichen, also auch der aktuellen Welt, vorkommen. Damit ist auch verständlich, wieso Plantingas Theorie als aktualistische Konzeption innerhalb der Theorien der Modalität zu klassifizieren ist: Mögliche Welten als Sachverhalte und damit als aktuelle abstrakte Entitäten genügen der fundamentalen Behauptung des Aktualismus, dass alles, was existiert, aktual sei (dies gilt auch dann, wenn man Plantinga dem *Divine Conceptualism* zuordnet, denn dann sind mögliche Welten allesamt aktuelle mentale Zustände des göttlichen Intellekts).

#### 3.3.2.2 Mögliche Individuen

How can the actualist understand

(27) there could have been an object distinct from each object that actually exists.

if he holds that  $\psi(W)$ , for any  $W$ , is a subset of  $\psi(\alpha)$ ?<sup>486</sup>

Diese Frage Plantingas in *Actualism and Possible Worlds* kann als Leitfrage dieses Kapitels betrachtet werden. Wir haben weiter oben festgestellt, dass Sachverhalte, wenn man eine Sachverhaltsontologie vertritt, zwar eine irreduzible ontologische Kategorie bilden, diese jedoch Komposita sind und folglich Teile besitzen. Wenn nun mögliche Welten maximale mögliche Sachverhalte sind, dann stellt sich die Frage, was die „Elemente“ möglicher Sachverhalte sind. Bei realisierten Sachverhalten sind es Individuen und Universalien-, Eigenschaften- oder Relationenexemplifizierungen. Bei nicht-realisierten Sachverhalten sind es mögliche Individuen und Universalien, Eigenschaften oder Relationen. Mögliche Individuen „existieren *in* einem Sachverhalt oder *in* einer möglichen

<sup>485</sup> PLANTINGA: Self-Profile, 88.

<sup>486</sup> DERS.: Actualism and Possible Worlds, 155.

Welt<sup>487</sup>, so dass der Sachverhalt nicht realisiert sein könnte, ohne dass die darin enthaltenen Individuen nicht auch realisiert wären. Wenn nun ein aktueller Sachverhalt aus Individuen und Universalen, bzw. Eigenschaften, besteht, ein möglicher Sachverhalt aus möglichen Individuen und Universalien, bzw. Eigenschaften, besteht, und es nach Plantinga keine möglichen Individuen gibt, muss er einen „Ersatz“ für Letztere anbieten.

Als solcher dienen Plantinga individuelle unexemplifizierte Essenzen, auf welche bereits innerhalb der Ausführungen zu Plantingas Theorie der Eigenamen in Kapitel 3.3.1.1 eingegangen wurde. „[T]here aren't any things that do not exist [mit existieren ist bei Plantinga generell aktual-sein gemeint, JLP]. What there are instead are unexemplified essences.“<sup>488</sup> Individuelle unexemplifizierte Essenzen sind Bündel von trivialen und nicht-trivialen essenziellen (weltindexikalischen) Eigenschaften (siehe Kapitel 3.3.1.1). Diese Essenzen sind für Plantinga als Abstrakta notwendig und existieren folglich in allen möglichen Welten, nicht aber ihre Exemplifizierungen. Individuelle Essenzen existieren also in allen möglichen Welten, Exemplifizierungen von individuellen Essenzen bloß in einer möglichen Welt – nämlich der aktualen – und sind daher kontingent.<sup>489</sup> Essenzen existieren also, genauso wie Zahlen, Mengen, Propositionen, Sachverhalte, Eigenschaften etc. notwendigerweise und ewig. Wenn Plantinga dem *Divine Conceptualism* zugeordnet werden kann, dann existieren die Essenzen notwendigerweise und ewig, weil Gott notwendigerweise und ewig existiert und die Essenzen mit seinen Gedanken identisch sind.

Die Rolle von *D*-Elementen, also von Individuen in möglichen Welten, übernehmen bei Plantinga individuelle unaktualisierte Essenzen. Während Kripke in Bezug auf die *D*-Elemente von  $\mathfrak{M}^+ = \langle W, D, R, \delta, \kappa \rangle$  (siehe dazu Kapitel 2.3.1) noch von einem Individuenbereich spricht, spricht Plantinga von einem Essenzenbereich (*essential domain*), weil *D* für Plantinga, nicht wie für Lewis, die Menge aller konkreten Individuen in raumzeitlich isolierten Universen repräsentiert.<sup>490</sup> Dies weist eine gewisse systematische Parallele zu Leibniz auf, denn auch dieser würde *D* als Menge der Essenzen (*conceptus completi*) interpretieren. Allerdings unterscheiden sich die Essenzen bei Leibniz von denen bei Plantinga dadurch, dass sie gemäß dem Hyperessenzialismus eigenschaftlich (bzw. begrifflich) vollständig bestimmt sind (siehe dazu Kapitel 3.2.3.1.2), während Plantingas unaktualisierte Essenzen eigenschaftliche „Leerstellen“ aufweisen, die im Falle aktualisierter Essenzen Platz für akzidentelle

<sup>487</sup>EVERS: Gott und mögliche Welten, 219. Siehe dazu auch WIECKOWSKI: Gott in möglichen Welten. Eine Analyse des modalen ontologischen Arguments für die Existenz Gottes von Alvin Plantinga, 30–31.

<sup>488</sup>PLANTINGA: Self-Profile, 92.

<sup>489</sup>Vgl. DIVERS: Possible Worlds, 174.

<sup>490</sup>Vgl. PLANTINGA: Actualism and Possible Worlds, 156.

### 3.3 Alvin Plantingas Aktualismus

Eigenschaften lassen. Allerdings ist wohl die Frage angebracht, welche Leerstellen überhaupt übrig blieben, sollte man eine individuelle Essenz einmal „auspacken“? Dieser Frage wird in Kapitel 5.3.3 nachgegangen.

Für Plantinga gilt: Wäre Barack Obama nicht entsprechend seiner Essenz realisiert worden, so wäre seine Essenz unexemplifiziert, existierte aber dennoch – ähnlich wie platonische Formen unabhängig von Exemplifizierungen existieren – notwendigerweise und folglich in jeder möglichen Welt.<sup>491</sup> Daher schreibt Plantinga in *Actualism and Possible Worlds*:

Associated with each possible world  $W$ , furthermore, is the set  $\psi_E(W)$ , the set of essences exemplified in  $W$ .  $\psi_E(W)$  is the *essential* domain of  $W$ ; and  $U_E$  the union of  $\psi_E(W)$  for all worlds  $W$  is the set of essences.<sup>492</sup>

Die unexemplifizierten Essenzen sind der „Ersatz“ für reine Possibilia und gewährleisten transmundane Individuenidentität, denn es sind die unaktualisierten Essenzen eines Individuums, die von Welt zu Welt identisch bleiben (siehe dazu Kapitel 2.3.4 und 2.3.2).

#### 3.3.3 Resümee

Für Plantinga sind mögliche Welten maximale mögliche Sachverhalte, die als Abstrakta bzw. als Konkreta in Form göttlicher Gedanken, ungeschaffen, ewig und, vor allem, notwendigerweise und deshalb in jeder anderen möglichen Welt, existieren. Diese Sachverhalte werden durch Eigenschaften und individuelle Essenzen bevölkert. Letztere können Bestandteile unterschiedlicher möglicher Welten sein, können also transmundan identisch vorkommen.

Einige Fragen hinsichtlich Plantingas Konzeption möglicher Welten und individueller Essenzen sind in diesem Kapitel gestellt, aber kaum beantwortet worden: Wie verhält sich der aktuelle bestehende mögliche und maximale Sachverhalt zum konkreten Universum? Was sind eigentlich akzidentelle Eigenschaften eines Individuums? Sind diese von weltindexikalischen Eigenschaften nicht doch zu unterscheiden? Diese Fragen werden im evaluierenden Kapitel 5.3.3 nochmals aufgegriffen.

Plantingas Theorie der Modalität scheint generell einen Hinketuß zu haben: Plantinga bedarf zur Erläuterung seines Möglichkeitsbegriffs des Begriffs der möglichen Welt. Diesen definiert er innerhalb seiner Sachverhaltsontologie durch die Begriffe des Ein- und Ausgeschlossenenseins von Sachverhalten. Zur Explikation des Ein- und Ausgeschlossenenseins von Sachverhalten verwen-

<sup>491</sup>Vgl. ebd., 155.

<sup>492</sup>Ebd., 156.

### 3 *Drei Theorien der Modalität*

det Plantinga selbst wieder den Möglichkeitsbegriff (siehe Kapitel 3.3.2.1). Es scheint sich also um eine *petitio principii* zu handeln.<sup>493</sup>

<sup>493</sup>Vgl. MEIXNER: Einführung in die Ontologie, 126–127.

## 4 Spielarten des Theismus

Wenn sich diese Studie mit dem Zusammenspiel von unterschiedlichen Theorien der Modalität mit Spielarten des Theismus befasst, müssen diese Spielarten inhaltlich voneinander abgegrenzt werden, was in vielen Fällen willkürlich wirken mag und den philosophie- und theologiehistorischen Quelle u.U. nicht immer gerecht wird. Allerdings ist diese Abgrenzung aus systematischen Gründen für diese Studie unverzichtbar. Zunächst soll geklärt werden, in welchem intellektuellen und kulturellen Klima sich der Begriff „Theismus“ entwickelt hat (Kapitel 4.1). Anschließend werden sowohl der personale (Kapitel 4.2) wie auch der klassische Theismus (Kapitel 4.3) und abschließend der Panentheismus (Kapitel 4.4) skizzenhaft dargestellt und voneinander abgegrenzt.<sup>1</sup>

Theismen sind metaphysische Theorien oder Konzeptionen vom Wesen Gottes. Konzeptionen über das Wesen Gottes setzen voraus, dass über Gottes Wesen überhaupt wahrheitsfähige Aussagen getroffen werden können. Es traten immer schon Philosophen und Theologen auf, welche sich für eine radikale Unbeschreibbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes aussprachen. Einige taten dies aufgrund agnostizistischer Tendenzen, andere wiederum aus theologischen Gründen: entweder, um die Welt-Gott-Differenz zu radikalieren – schließlich wohne Gott in unzugänglichem Licht<sup>2</sup> – oder aber, weil Gott, gedacht als das undifferenzierte Eine, nicht Objekt begrifflich-sprachlichen Denkens sein könne, da das Begriffsbilden stets Differenz voraussetze (*genus proximum et differentia specifica*). Die Lehre von einer radikalen Unbeschreibbarkeit Gottes ist jedoch nicht intelligibel:<sup>3</sup> Sie behauptet, dass Aussagen über das Wesen Gottes notwendigerweise unzutreffend sind. Dies führt allerdings zu folgender Kontradiktion: Die Aussage „Für  $x$  gilt, dass alle Aussagen über  $x$  unzutreffend sind“ ist selbst eine Aussage über  $x$  und damit selbst unzutreffend. Plantinga

<sup>1</sup> Da es die Aufgabe dieser Studie ist, die drei bisher dargestellten Theorien der Modalität auf ihr Verhältnis zu unterschiedlichen Spielarten des Theismus hin zu untersuchen und es eine schier unüberschaubare Anzahl von ganz unterschiedlichen Theismen gibt, muss hier eine Auswahl getroffen werden. Deshalb können in dieser Studie insbesondere nicht der Prozesstheismus, verschiedene Arten des Pantheismus, Hartshornes neoklassischer Theismus und unterschiedliche Polytheismen berücksichtigt werden.

<sup>2</sup> Vgl. 1. Tim 6, 16.

<sup>3</sup> Vgl. MORRIS: *The Concept of God*, 10–16.

ist daher zurecht der Auffassung, dass eine radikale Unbeschreibbarkeitsthese „fatally ensnarled in self-referential absurdity.“<sup>4</sup>

Zudem sollte die Unbeschreibbarkeit Gottes nicht mit einer unscharfen oder fragmentarischen Erkenntnis verwechselt werden. Zwar ist es möglich, dass Gottes Wesen so beschaffen ist, dass einige (möglicherweise sogar die meisten) unserer Begriffe nicht auf es zutreffen – beispielsweise kann er Eigenschaften besitzen, welche unsere begrifflichen Schemata nicht zu treffen vermögen.<sup>5</sup> Allerdings: Zu behaupten, dass keiner unserer Begriffe (wenigstens auf analoge Art und Weise) auf Gott zuträfe und sein Wesen beschreibe, ist nicht bloß, wie oben dargestellt, selbstwidersprüchlich, sondern würde gleichzeitig das Ende jeder philosophischen Rede über Gott bedeuten. Zurecht behauptet Plantinga: „It is a piece of sheer confusion to say that there is such a person as God, but none of our concepts apply to him.“<sup>6</sup> Auch Armin Kreiner kommt am Ende seiner Ausführungen in *Das wahre Antlitz Gottes* zu dem Schluss, dass sich eine radikale Unbeschreibbarkeitslehre nicht von einer nicht-theistischen – bzw. stärker formuliert – atheistischen Position unterscheiden lassen könne.<sup>7</sup>

Es ist die Sorge, dass Offenbarungsinhalte durch die Vernunft überflüssig gemacht werden könnten, die Theologen und Philosophen immer wieder dazu veranlasst, einer starken Unbeschreibbarkeitslehre, trotz der ihr innewohnenden logischen Widersprüche, zuzustimmen. Und tatsächlich gab es, beispielsweise in Form des theologischen Rationalismus des 18. Jahrhunderts, die Gefahr einer Vereinnahmung und Verdrängung von Offenbarungszugunsten von Vernunftwahrheiten. Bei all dieser Gefahr bleibt doch zu sagen, dass sowohl der Theismus wie auch der religiös vollzogene Gottesglaube von der Wahrheit einer ontologischen Aussage ausgehen, welche sich auf das göttliche Wesen bezieht.<sup>8</sup> Wird der Wahrheitsgehalt solcher Aussagen grundsätzlich geleugnet, verliert der Theismus – und damit letztlich der religiöse Glaube über-

<sup>4</sup> PLANTINGA: *Does God have a Nature?*, 26.

<sup>5</sup> Auch Peter Knauer ist der Überzeugung, dass Gott und Welt nicht wiederum durch ein gemeinsames Begriffssystem umfassen würden, denn dann wäre Gott nicht mehr dasjenige, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, vgl. KNAUER: *Der Glaube kommt vom Hören*, 59.

<sup>6</sup> PLANTINGA: *Does God have a Nature?*, 22. Hier offenbart sich bereits Plantingas Hang zum personalen Theismus.

<sup>7</sup> Vgl. KREINER: *Das wahre Antlitz Gottes*, 72–73. Siehe auch das Gleichnis vom unsichtbaren Gärtner in FLEW u. a.: *Theologie und Falsifikation. Ein Symposium*.

<sup>8</sup> Auch theologische Aussagen wie trinitätstheologische und christologische setzen voraus, dass Gott bzw. dem Logos, Prädikate gerechtfertigterweise zugesprochen werden können, so dass Aussagen wie „Die Essenz Gottes und die Essenz des Vaters sind identisch“ oder „Christus besitzt eine Seele“ tatsächlich ontologische Aussagen sind.

## 4.1 Der Theismus der Neuzeit

haupt<sup>9</sup> – sein Fundament und sein Unterscheidungskriterium zu atheistischen Überzeugungen.<sup>10</sup>

Deswegen gehen die folgenden Kapitel davon aus, dass Gott tatsächlich unbegreifbar, nicht aber unbeschreibbar ist, auch wenn diese Beschreibung nicht den Anspruch der Vollständigkeit erheben kann.

### 4.1 Der Theismus der Neuzeit

Die Begriffe „Theismus“ und „Deismus“<sup>11</sup> sind in der frühen Neuzeit noch synonym verwendet worden. Die semantische Ausdifferenzierung des Begriffspaars war bis hinein ins 18. Jahrhundert noch nicht abgeschlossen.<sup>12</sup> Heutzutage ist die Auffassung verbreitet, dass sich Theismus und Deismus dadurch unterscheiden, dass der Gott der Deisten zwar die Welt erschaffen und die Naturgesetze festgelegt, „danach“ jedoch auf jede Intervention verzichtet habe, während der theistische Gott in der Welt interveniere, Wunder wirke und Gebete erhöhe.<sup>13</sup> Allerdings ist beispielsweise bei Leibniz, der wohl dem Theismus zuzurechnen ist, von Interventionen, Wundern und Gebeterhörungen nur wenig zu lesen. Gerade hier ist Leibniz äußerst zurückhaltend, wenn nicht sogar skeptisch. Wieso sollte auch ein maximal vortreffliches Wesen in sein eigenes Werk, seine Schöpfung, im Nachhinein eingreifen? Die einzigen „absoluten“ Wunder – so bezeichnet Leibniz allein Gott vorbehaltene Wunder (während Engel Wunder „niederer“ Art [„inferieure“<sup>14</sup>] wirken können) in Auseinandersetzung mit Nicolas Malebranche, den er in seinen Pariser Jahren 1672–1676 wohl mehrfach traf – sind die Schöpfung und die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu, also die Inkarnation.<sup>15</sup>

Der Terminus „Theismus“ ist eine Wortneuschöpfung der britischen Neuzeit und wird zuallererst in Ralph Cudworths Werk *The True Intellectual Sys-*

<sup>9</sup> Plantinga ist der Meinung, dass niemand Gott vertrauen könne, ihm dankbar sein könne etc., sollte nicht eine Person existieren, welcher dieses Vertrauen und der Dank entgegengebracht werde – also wenn nicht eine Proposition über einen spezifischen ontologischen Sachverhalt wahr sei, vgl. PLANTINGA: Reason and Belief in God, 18.

<sup>10</sup> Vgl. KENNY: The Unknown God. Agnostic Essays, 36.

<sup>11</sup> Bis Diderot und Kant gab es vermutlich keine Differenz zwischen Theismus und Deismus. Letzterer behauptet, der Deist glaube an Gott und der Theist glaube an einen lebendigen Gott, vgl. KrV AA III, B 659–661.

<sup>12</sup> Vgl. DALFERTH: Die Wirklichkeit des Möglichen, 257.

<sup>13</sup> Vgl. PETERS: Models of God, 280–281.

<sup>14</sup> Vgl. GP VII, 377.

<sup>15</sup> Vgl. ML 413. In der Korrespondenz mit Samuel Clarke wird zudem die Vernichtung der Schöpfung als Wunder bezeichnet: „créer ou d’annihiler“ (GP VII, 377). Siehe auch ADAMS: Leibniz. Determinist, Theist, Idealist, 94–99.

tem of the Universe<sup>16</sup> aus dem Jahre 1678 erwähnt, einem groß angelegten Entwurf, in dem Cudworth dem mechanistischen Atheismus der frühen Empiristen ein platonisch geprägtes, theistisches System entgegenstellt.<sup>17</sup> Inhaltlich wurde dieser Begriff stets gegen den Atheismus gebraucht. So hatten sich auch die *Cambridge Platonists*, deren führender Kopf Cudworth war – allesamt britische Philosophen und Theologen des 17. Jahrhunderts – dem Kampf gegen einen mechanistischen Atheismus verschrieben.<sup>18</sup>

Der Begriff „Atheismus“ wird jedoch in diesem Kontext noch anderes verstanden, als es die heutige Verwendung nahe legt: die Ablehnung bestimmter religiöser Überzeugungen – beispielsweise der Vorhersehung Gottes. Erst später wurde mit diesem Begriff auch jene Position bezeichnet, welche die Existenz eines göttlichen Wesens verneint. Es kam allerdings durchaus vor, dass der Theismus Kritik an religiösen Überzeugungen übte und gleichzeitig atheistischen Positionen widersprach. So bestanden inhaltliche Differenzen sowohl zwischen Theismus, wie auch den religiösen Grundüberzeugungen, wie auch dem Atheismus. Mit Dalferth lässt sich polemisierend zusammenfassen: „[...] [S]o ist der philosophische [neuzeitliche, JLP] Theismus parasitär bezogen auf die atheistische Bestreitung einer religiösen Gottesauffassung.“<sup>19</sup>

Von großer Bedeutung ist die Verbindung und Beeinflussung des neuzeitlichen Theismus durch antitrinitarisches Denken beispielsweise sozinianischer Provenienz.<sup>20</sup> Die Beeinflussung des Deismus/Theismus durch unitarisches und antitrinitarisches Gedankengut<sup>21</sup> kann eine Erklärung dafür sein, dass die Trennlinie zwischen natürlicher und übernatürlicher Gotteslehre zur selben Zeit schärfer gezogen wurde und schließlich der Eindruck entstehen konnte, dass es sich beim Trinitätstraktat lediglich um einige zusätzliche Annahmen zum Theismus handle. Das würde bedeuten, dass der aufkommende neuzeitliche Unita-

<sup>16</sup> CUDWORTH: *The True Intellectual System of the Universe* (1678).

<sup>17</sup> Cudworth war ein wahrer Meister der Neologismen, so geht nicht bloß der Begriff „theism“, sondern auch der Begriff „philosophy of religion“ auf ihn zurück – ein Begriff, der in deutscher Sprache m.W. erst im Titel der 1772 erschienenen Schrift Sigismund von Storchenaus’ *Philosophie der Religion* (STORCHENAU: *Philosophie der Religion*) auftaucht.

<sup>18</sup> Siehe dazu DALFERTH: *The Historical Roots of Theism*.

<sup>19</sup> DERS.: *Die Wirklichkeit des Möglichen*, 259.

<sup>20</sup> Siehe dazu BENRATH: *Antitrinitarier*, 168.

<sup>21</sup> Für diesen großflächigen Einfluss unitarischen, genauer sozinianischen Gedankengutes gibt es zwei Gründe: (a) Als die durch Fausto Sozzini gegründete protestantische (sozinianische) Kirche in Polen 1658 durch die Gegenreformation zerschlagen wurde und alle Sozinianer unter Androhung der Todesstrafe das Land verlassen mussten, zerstreute sich die antitrinitarische Gemeinde und verbreitete somit ihre Lehre in ganz Europa. (b) Sozinianer besaßen ein hohes internationales Ansehen. Sie gehörten in vielen Fällen der intellektuellen Oberschicht an und standen im Ruf, besonders gebildet zu sein, vgl. ebd., 173 und FRANK: *Zu den Anfängen des Deismus*, 230.

## 4.2 Der personale Theismus

rismus die Trennung von theistischen Gotteskonzepten zu religiösen Überzeugungen förderte.

Dass der sozinianische Unitarismus einen massiven Einfluss auf die europäische Geistesgeschichte hatte und damit unmittelbar metaphysische Gottesbegriffe prägte, ist kaum von der Hand zu weisen. So ist ein massiver Einfluss der sozinianischen Schriften – paradigmatisch ist die Schrift *De Deo et eius attributis* des Sozinianers Johannes Crell aus dem Jahr 1630 zu nennen – auf Persönlichkeiten wie Isaac Newton und Gottfried Wilhelm Leibniz nachgewiesen. Entsprechend ist es kein Zufall, dass Leibniz seine Schrift *Defensio trinitatis contra Wissowatium* im Jahre 1669 gegen den Theologen und Sozinianer Andrzej Wiszowaty verfasst (siehe dazu auch Kapitel 5.2.1.2).<sup>22</sup>

## 4.2 Der personale Theismus

Die These dieses Abschnitts lautet, dass diejenige Spielart des Theismus, welche ich im Folgenden als personalen Theismus bezeichnen werde, bereits im neuzeitlichen Theismus angelegt ist und zum klassischen Theismus in einem Konkurrenzverhältnis steht.<sup>23</sup>

In Brian Davies' *An Introduction to the Philosophy of Religion* findet sich erstaunlicherweise eine Passage über eine Konzeption, die er als „Theistic Personalism“<sup>24</sup> bezeichnet.<sup>25</sup> Wieso ist die Einführung des Begriffes des personalen Theismus überhaupt sinnvoll? Führen wir uns folgende Ausführungen von Paul Moser, Alvin Plantinga und Richard Swinburne vor Augen, die als Charakterisierungen des personalen Theismus gelten können:

In any case, to establish the existence of *God*, properly speaking, the arguments need to establish the existence of a *personal agent who is worthy of worship* and is thus morally perfect and hence perfectly toward all persons.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Vgl. SNOBELEN: Isaac Newton, Socinianism and “The One Supreme God”.

<sup>23</sup> Vgl. DAVIES: *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 9 und SCHÄRTL: *Introduction. Rethinking the Concept of a Personal God*, 29.

<sup>24</sup> DAVIES: *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 9. Der Begriff ‚theistischer Personalismus‘ wird hier nicht als Übersetzung des von Davies verwendeten Begriffes gebraucht, da er die Assoziation mit einer christlich-philosophischen Position des Existenzialismus wecken würde, wie bereits Thomas Schärtl in SCHÄRTL: *Introduction. Rethinking the Concept of a Personal God*, 24 bemerkt.

<sup>25</sup> Auch bei Philip Clayton findet sich ein ähnlicher Begriff für eine Spielart des Theismus. Hier taucht der Begriff des *minimalen personalen Theismus* im Rahmen seiner Darstellung des neuzeitlichen metaphysischen Theismus auf, vgl. CLAYTON: *Das Gottesproblem. Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie*, 377–378.

<sup>26</sup> MOSER: *The Evidence for God*, 152. (Hervorhebung durch den Autor.)

#### 4 Spielarten des Theismus

According to Christian and theistic views of God, he is a *person*. He is thus a being who has knowledge; he also has affections (he loves some things, hates others); he has ends and aims, and acts on the basis of his knowledge to achieve his ends. Furthermore, God is all-powerful, all-knowing, and wholly good. These properties are essential to him [...]. Still further, God is a necessary being.<sup>27</sup>

I take the proposition ‚God existsgrq [...] to be logically equivalent to ‚there exists a *person* without a body (i.e. a spirit) who is eternal, is perfectly free, omnipotent, omniscient, perfectly good, and the creator of all things.‘<sup>28</sup>

That God is a *person*, yet one without a body, seems the most elementary claim of theism.<sup>29</sup>

Neben den klassischen Attributen der Allmacht, Allwissenheit, Allgüte, Körperlosigkeit und Ewigkeit fällt unverzüglich auf, dass Gott in diesen Fällen primär durch Personalität bestimmt ist. Daher scheint es tatsächlich sinnvoll zu sein, einen *terminus technicus* für solche Spielarten des Theismus zu verwenden, welche die Personalität Gottes derart in den Fokus rücken. Hier ist nicht gemeint, dass die Bestimmung Gottes als Person schlechterdings und ausschließlich dem personalen Theismus zu eigen ist. Für die gesamte Tradition der mittelalterlichen Theologie und Philosophie galt Gott selbstverständlich *auch* als Person – man bedenke bloß die Verquickung von Substantialität und Personalität, welche der „Import“ des boethianischen Personenbegriffes innerhalb der trinitätstheologischen Debatten in die theologische Gotteslehre mit sich brachte. Weder bei Anselm noch bei Thomas findet sich allerdings innerhalb der rein philosophischen Gotteslehre explizit das Attribut der Personalität Gottes. So geht Thomas von Aquin dem Person-Sein Gottes erst in der 27. *quaestio* seiner *Summa theologiae* nach und erst *quaestio* 29 trägt den Titel *De personis divinis* und handelt von den trinitarischen Personen.<sup>30</sup> Ob man daher Brian Davies’ steiler These zustimmen möchte, „[...] according to classical theism, God is not a person“<sup>31</sup>, ist fraglich, denn auch innerhalb klassisch-theistischer Konzeptionen ist Gott personal. Es ist also nicht die Personalität Gottes alleine, sondern deren Stellung im Gesamtgefüge der göttliche Attribute, welche den personalen Theismus von anderen Spielarten des Theismus unterscheidet und es nahelegt, diesen in dieser Studie als eine gesonderte Form des Theismus zu betrachten.

Der Gott der Bibel scheint nicht vorrangig als metaphysisches Prinzip, als Perfektionen besitzend, als einfache Substanz in Erscheinung zu treten, son-

<sup>27</sup> PLANTINGA: *Where the Conflict Really Lies*, 66.

<sup>28</sup> SWINBURNE: *The Existence of God*, 8. (Hervorhebung durch den Autor.)

<sup>29</sup> DERS.: *The Coherence of Theism*, 101. (Hervorhebung durch den Autor.)

<sup>30</sup> Siehe STh I, q 29.

<sup>31</sup> DAVIES: *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 8.

## 4.2 Der personale Theismus

dern als Affizierbarer, Handelnder, Liebender, kurz: als Beziehungswesen und damit als Person. Damit der Graben zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott des biblischen Zeugnisses überwunden werden kann, scheinen personale Theisten Gott primär als Person bestimmen zu wollen. Von Seiten des personalen Theismus wird einer klassisch-theistischen Gotteskonzeption häufig vorgeworfen, letztere verunmögliche – ganz besonders durch das starre Moment einer strengen Lehre von der Einfachheit Gottes, und daraus folgend seiner Außer- oder Überzeitlichkeit und seiner Unveränderlichkeit – die Beziehungsfähigkeit Gottes zu seinen Geschöpfen.<sup>32</sup> Aus diesem Grund sei der klassische Theismus unvereinbar mit dem biblischen Zeugnis und mit der religiösen und spirituellen Praxis.

Wie schon der Name verrät, nimmt der personale Theismus seinen Ausgangspunkt beim Personenbegriff. So stellt Richard Swinburne zu Beginn seiner Ausführungen zu den Eigenschaften Gottes die Frage, was eine Person eigentlich sei. „We first learn what a person is by having examples pointed out to us – we ourselves are said to be persons [...]“<sup>33</sup> Gottes Personalität wird in Ähnlichkeit zu unserer eigenen menschlichen Personalität charakterisiert.<sup>34</sup> Gott wird als ein höchstes personales Wesen bezeichnet, welches liebt und in Beziehungen zu sich selbst und zu seinen Geschöpfen steht. Diese Person ist allerdings, im Unterschied zu uns, körperlos: „[A] person without a body, a nonembodied person“<sup>35</sup>. Wenn man mit der aristotelischen Tradition davon ausgeht, dass Personen über einen Körper verfügen müssen, steht Swinburnes These vor folgender Schwierigkeit:

- (1) Gott ist körperlos.
- (2) Gott ist eine Person.
- (3) Alle Personen besitzen notwendigerweise einen Körper.
- (4) (1) oder (2) ist falsch.

Personale Theisten wie Swinburne behaupten, dass (1) und (2) wahr sind. Damit Gott nicht zu einer unmöglichen Entität wird, muss der personale Theist zeigen, dass (3) und damit die Annahme, Körperlichkeit sei eine essenzielle Eigenschaft von Personen, falsch ist. Sollte nämlich (3) eine wahre Prämisse sein, müsste entweder (1) oder (2) falsch sein. Für die Falschheit von (2) sprechen sich einige Theisten aus, welche Gott aufgrund seiner Einfachheit mit einer Eigenschaft identifizieren, dann aber vor der Schwierigkeit stehen, wie eine personale Beziehung zu einer Eigenschaft möglich sein soll.<sup>36</sup> Dass (1) falsch

<sup>32</sup> Vgl. PLANTINGA: *Does God have a Nature?*, 28–37.

<sup>33</sup> SWINBURNE: *The Coherence of Theism*, 102.

<sup>34</sup> Zur Analogizität des Personenbegriffs bei Swinburne siehe ebd., 248–256.

<sup>35</sup> Ebd., 101.

<sup>36</sup> Vgl. DAVIES: *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 8.

#### 4 Spielarten des Theismus

sei, behaupten ebenfalls einige Religionsphilosophen, die sich damit allerdings in der Nähe des Pantheismus verorten.<sup>37</sup> Da ein personaler Theist dies für gewöhnlich nicht wünscht und auch nicht bereit ist, (2) aufzugeben, besteht die einzige andere Strategie darin, zu zeigen, dass (3) ungültig ist. Ich werde hier nicht auf die Menge an Literatur und Positionen innerhalb der Philosophie des Geistes eingehen können. Entscheidend ist, dass Autoren wie Swinburne der Überzeugung sind, dass die Körperlichkeit keine essenzielle Eigenschaft von Personen ist, also eindeutig (3) ablehnen, um das gemeinsame Wahrsein von (1) und (2) zu garantieren. Überraschend ist deshalb auch nicht, dass Swinburne in *Dualism Intact* eine Variante eines starken Dualismus vertritt, nach der eine Person nicht notwendigerweise mit ihrem Körper identisch ist.<sup>38</sup> Auch in *Personal Identity* wird diese Position deutlich. Dort schreibt Swinburne: „The supposition that a person might become disembodied [...] seems coherent.“<sup>39</sup>

Wird innerhalb einer Konzeption Gottes die Personalität Gottes stark betont, hat dies unmittelbaren Einfluss auf andere Attribute: Im Fall Swinburnes führt die Betonung der Personalität Gottes dazu, dass der Eternalismus durch ein temporalistisches Konzept Gottes ersetzt werden muss. Bei Plantinga ist zu beobachten, dass der Verzicht auf die strenge Einfachheit zugunsten der Personalität Gottes dazu führt, dass er sowohl die Unveränderlichkeit ablehnen, als auch eine interventionistische Theorie des Handelns Gottes vertreten muss.<sup>40</sup> Mit John Bishop und Ken Perszyk lässt sich also sagen:

The classical theist tradition, however, ascribes *further* attributes to God that do not fit comfortably with the view that God is a person. For example, classical theism takes God to be simple, atemporal, immutable, impassible and necessary. None of these metaphysical attributes could apply to finite persons: they may thus seem essentially *non-personal*. Unsurprisingly, then, philosophers who have developed the personal omniGod understanding of divinity have had difficulty accommodating these further metaphysical attributes, modifying them and, sometimes, effectively abandoning them, or at least some of them.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> So beispielsweise JANTZEN: *God's World, God's Body* und FORREST: *A Way of Picturing God*. Eine Zusammenfassung der Thematik ist im Kapitel *Der Kosmos als Körper Gottes* in KREINER: *Das wahre Antlitz Gottes* zu finden.

<sup>38</sup> Vgl. SWINBURNE: *Dualism Intact*.

<sup>39</sup> SHOEMAKER/SWINBURNE: *Personal Identity*, 24.

<sup>40</sup> So beispielsweise in PLANTINGA: *Where the Conflict Really Lies*. Interessanterweise fällt bei Plantinga auf, dass es bei ihm eine Entwicklung von einer klassisch-theistischen hin zu einer personal-theistischen Konzeption Gottes gibt, vgl. DERS.: *God and other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*; DERS.: *The Nature of Necessity* und DERS.: *Where the Conflict Really Lies*.

<sup>41</sup> BISHOP/PERSZYK: *The Divine Attributes and Non-Personal Conceptions of God*, 609.

## 4.2 Der personale Theismus

Da sich also die starke Betonung von Gottes Personalität mit den klassischen Attributen der Gotteslehre beißt, müssen diese Attribute abgeschwächt oder ganz negiert werden. Das lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

- (a) Die starke Unveränderlichkeit Gottes wird abgeschwächt oder ganz gelehnet.
- (b) Der Eternalismus wird zugunsten des Temporalismus aufgegeben.
- (c) Non-interventionistische Modelle des Handelns Gottes müssen durch interventionistische ersetzt werden.

(a) Die Unveränderlichkeit Gottes konfliktiert mit der Personalität Gottes, denn Personen sind dadurch gekennzeichnet, dass sie handeln. Wenn Personen handeln, planen, Entscheidungen treffen und zwischen alternativen Handlungszielen wählen, dann zieht dies notwendigerweise eine Veränderung mit sich. Zudem bezeichnet Swinburne Gott als absolut freie Person, daher sagt er zurecht: „Being perfectly free is incompatible with being immutable in the strong sense.“<sup>42</sup>

(b) Wenn besonderes Gewicht auf die Personalität Gottes gelegt wird – wie es der personale Theismus tut – dann hat dies unmittelbare Auswirkungen auf das Verhältnis Gottes zur Zeit. Personen zeichnen sich dadurch aus, dass sie kommunizieren, handeln, sich erinnern, reflektieren, entscheiden, Intentionen und Bewusstsein besitzen.<sup>43</sup> Solche Eigenschaften setzen zeitliche Abfolgen und Abläufe voraus. Erinnerungen beziehen sich auf Vergangenes, Intentionen zielen meistens auf Zukünftiges ab. Daher folgert Richard Gale: „[S]uch a timeless reality [gemeint ist ein außer- oder überzeitlich existierender Gott, JLP] is not a person.“<sup>44</sup> Der Sempiternalismus, wenn nicht sogar der Temporalismus, sind folgerichtige Modifizierungen der Verhältnisbestimmung Gottes zur Zeit, wenn die Personalität Gottes als Kernattribut betrachtet wird.<sup>45</sup> Es ist nur konsequent, wenn viele personale Theisten aus der Abschwächung oder gar Negierung der göttlichen Unveränderlichkeit und Atemporalität, darauf

<sup>42</sup> SWINBURNE: *The Coherence of Theism*, 222.

<sup>43</sup> Vgl. ROBINSON: *Eternity and Freedom. A Critical Analysis of Divine Timelessness as a Solution of the Foreknowledge/Free Will Debate*, 163–164. Daniel Dennett gibt in DENNETT: *Conditions of Personhood* Bedingungen für Person-Sein an, etwa über Rationalität, Bewusstseinszustände, verbale Kommunikation verfügen usw. Auch diese Bedingungen implizieren Existenz in der Zeit.

<sup>44</sup> GALE: *On the Nature and Existence of God*, 54.

<sup>45</sup> Eine Strategie, die bemüht ist, durch die Analogielehre die Personalität Gottes und den Eternalismus konsistent zu machen, ist in Gefahr, dass die mit dem Begriff ‚Person‘ assoziierten Eigenschaften vor dem Hintergrund der Analogielehre ihre intelligible Bedeutung verlieren, vgl. KREINER: *Das wahre Antlitz Gottes*, 405–406.

#### 4 Spielarten des Theismus

schließen, dass Gott nicht einfach sein könne, denn sowohl Temporalität, wie auch Veränderbarkeit setzen Teile voraus. Und da alles, was Teile besitzt, nicht einfach ist, könne Gott folglich nicht einfach sein.<sup>46</sup>

(c) Brian Davies betont in seinen Ausführungen, dass es besonders die Konzeption der Schöpfung sei, welche klassische von personalen Theisten unterscheide. Der klassische Theismus tendiere dazu, die ontologische Abhängigkeit alles Geschöpflichen von Gott hervorzuheben – also die Aseitität und Souveränität Gottes zu betonen. Gott wirke demgemäß in allem und alles ist zu jedem Moment ontologisch vom stetigen Erschaffen im Sinne der *creatio continua* abhängig. Gott sei gewissermaßen der „Projektor“, der den „Film der Welt“ permanent am Laufen hält. Davies ist der Überzeugung, innerhalb des personalen Theismus erscheine Gott demgegenüber als außenstehender Betrachter, der bei Bedarf – angetrieben durch seine Liebe, seine Aktivität, sein Bezogensein auf die Geschöpfe – gewissermaßen nachträglich in die Schöpfung eingreife.<sup>47</sup> Und tatsächlich schreibt Plantinga in *Where the Conflict Really Lies*:

According to Christian belief, however, it is also true that God sometimes does things differently, he sometimes deviates from the usual way in which he treats the stuff he has made. [...] In short, God regularly causes events in the world. Divine action of this sort is action beyond creation and conservation; we could think of it as *special* divine action.<sup>48</sup>

Davies ist bemüht aufzuzeigen, dass der klassische Theismus nicht von solchen speziellen Eingriffen ausgehe. In Anbetracht der Aseitität und Souveränität Gottes und damit der absoluten ontologischen Abhängigkeit der Welt von Gott scheint es zweifelhaft, davon auszugehen, dass Gott in das eingreife, welches er selbst in jedem Moment erschaffe.<sup>49</sup> Eine These, der beispielsweise Leibniz beipflichtet, wenn er gegen Wunder, die traditionell als das Paradebeispiel göttlicher Interventionen betrachtet wurden, aber auch in Bezug auf Malebranches okasionalistische Alternative zum Cartesianismus, seine Lehre von der prästabilierten Harmonie anführt.<sup>50</sup> Es habe keinen Sinn, von einem zusätzlichen

<sup>46</sup> Vgl. PLANTINGA: *Does God have a Nature?*, 47.

<sup>47</sup> Vgl. DAVIES: *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 11.

<sup>48</sup> PLANTINGA: *Where the Conflict Really Lies*, 68.

<sup>49</sup> Auch Karl Rahner steht einer solchen Konzeption kritisch gegenüber. So schreibt er in *Grundkurs des Glaubens*: „Gott kann als unsagbares Geheimnis in seiner Welt nicht antreffbar sein [...]“ (RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 89) und in *Das Problem der Hominisation*: „Für die Metaphysik ist Gott [...] der transzendente, tragende Grund von allem, nicht aber ein Demiurg, dessen Tun innerhalb der Welt geschieht.“ (DERS.: *Die Hominisation als theologische Frage*, 80). Nach seiner Auffassung wirkt Gott die Welt, nicht aber in der Welt. Er ist Urheber der Kette der Zweitursachen, interveniert aber nicht innerhalb der Kette der Zweitursachen, vgl. DERS.: *Grundkurs des Glaubens*, 94.

<sup>50</sup> Vgl. DM § 16/GP IV, 441f./A 6.4, 1554f. und M § 78/GP VI, 620; M § 80/GP VI, 620f.; M § 87/GP VI, 622 und M § 88/GP VI, 622.

## 4.2 Der personale Theismus

Eingreifen Gottes zu sprechen, da Gott bereits zu jedem Zeitpunkt im Sinne der *creatio continua* eingreife. Täte er es nicht, wäre die Welt nicht mehr existent. So schreibt Davies: „[...] God cannot literally intervene in his own created order.“<sup>51</sup> Ein solches Eingreifen bedeutete, die ursprüngliche Schöpfung sei nicht – um Leibniz' Worte zu verwenden – die beste aller möglichen Schöpfungen, sondern bedürfe der nachträglichen Korrektur.<sup>52</sup> Leibniz verwendet in seiner Korrespondenz mit Samuel Clarke die Metapher der Uhr und des Uhrmachers:

[J]e soutiens que c'est une montre qui va sans avoir besoin de sa correction: autrement il faudroit dire que Dieu se ravise. Dieu a tout prévu, il a remedié à tout par avance. Il y a dans ses ouvrages une harmonie, une beauté déjà préétablie.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> DAVIES: An Introduction to the Philosophy of Religion, 4.

<sup>52</sup> Personalität als Kernattribut des personalen Theismus hat auch auf genuin theologischem Gebiet weitreichende Folgen. Personale Theisten neigen zu einer sozialen Trinitätslehre, vgl. SCHÄRTL: Introduction. Rethinking the Concept of a Personal God, 28–29. Diese Tendenz ergibt sich aus der Bestimmung von menschlichen Personen als Beziehungswesen. Es scheint für Personen essenziell zu sein, dass sie auf andere Menschen bezogen sind, bereits ihre Existenz verdanken sie der Relation zwischen anderen Personen. Übertragen auf die Trinität, also die Lehre der Einzigkeit des göttlichen Wesens in drei göttlichen Personen, folgt die Pluralität der göttlichen Personen aus der schlechthinigen Wesensbestimmung von Personen als relationale Wesen. Bei Swinburne, der sowohl als Vertreter des personalen Theismus wie auch einer radikalen sozialen Trinitätslehre bezeichnet werden muss, bringt eine ursprüngliche Gottheit, angetrieben durch die essenzielle Eigenschaft der Allgüte, eine zweite göttliche Person hervor. Dieselbe Gottheit bringt dann alleine, oder mit der zweiten göttlichen Person (je nach dem, ob man das *filioque* akzeptiert oder nicht), als ein Ursprung die dritte göttliche Person hervor. Diese Hervorgänge geschehen, da eine liebende Gemeinschaft einen höheren axiologischen Wert besitzt, als eine einzige Gottheit bzw. eine Dualität, vgl. SWINBURNE: The Christian God, 174–177. Swinburnes Trinitätslehre hat einen subordinatianistischen bzw. arianischen Geschmack und gilt als ein Pardestück sozialer Trinitätslehre, siehe dazu HASKER: Metaphysics and the Tri-Personal God, 147–154. Swinburne verwendet in einem frühen Artikel aus dem Jahr 1988 explizit das Verb *to create* im Gegensatz zu *to generate* und *to process*, um die innertrinitarischen Hervorgänge zu beschreiben, vgl. SWINBURNE: Could there be More than One God?, 233. Sollte der personale Theismus vom neuzeitlichen Theismus mit seinem unitarischen Beeinflussungen abstammen, so muss die Trinität für den personalen Theisten tatsächlich ein schwer zu implementierendes Konzept sein. So schreibt Thomas Schärtl in *Introduction: Rethinking the Concept of a Personal God*: „If it is true that personal theism originated as an Enlightenment phenomenon then a Trinitarian shaping of the concept of God has not been a natural ingredient“ (SCHÄRTL: Introduction. Rethinking the Concept of a Personal God, 29). Siehe dazu auch DERS.: Einfachheit Gottes und die Trinität.

<sup>53</sup> GP VII, 358. „[I]ch bestehe darauf, daß sie [die Schöpfung] eine Uhr ist, die funktioniert ohne von ihm repariert werden zu müssen. Man müßte ja sonst sagen, daß sich Gott eines Besseren besinne. Gott ist allem zuvorgekommen und hat allem im voraus abgeholfen. In seinen Werken gibt es eine bereits prästabilierte Harmonie und Schönheit.“ (Übersetzung nach CLARKE/LEIBNIZ: Der Leibniz-Clarke Briefwechsel, 29)

#### 4 Spielarten des Theismus

Im Falle Gottes als dem *ens perfectissimum* ist es ausgeschlossen, dass dieser etwas erschafft, sich anschließend eines Besseren besinnt und die „Uhr“ nachträglich verbessert.

Während innerhalb der klassisch-theistischen Konzeption die Personalität Gottes innerhalb des Traktates der Trinität thematisiert wird, verlagert sich diese aufgrund der unitarischen Resttendenzen innerhalb des personalen Theismus in die Gotteslehre.<sup>54</sup> Paul Tillich schreibt in seiner *Systematischen Theologie*:

Er [Gott] ist nicht eine Person, aber er ist auch nicht weniger als eine Person. Es sollte nicht vergessen werden, daß die klassische Theologie den Begriff *persona* für die trinitarischen Hypostasen gebrauchte, nicht aber für Gott selbst. [...] Der übliche Theismus hat Gott zu einer himmlischen, ganz vollkommenen Person gemacht, die über Welt und Menschheit thront. Der Protest des Atheismus gegen eine solche Person ist berechtigt. [...] Das Symbol [gemeint ist hier ein symbolischer Begriff, JLP] ‚Persönlicher Gott‘ ist irreführend.<sup>55</sup>

Wenn der personale Theismus tatsächlich ein Überbleibsel des Theismus der Neuzeit und Frühaufklärung ist – und so lautete ja die eingangs aufgestellte These –, dann erscheint eine trinitarische Konzeption Gottes stets als Fremdkörper. Um allerdings die Relationalität Gottes dennoch gewährleisten zu können – und so erfordert es das biblische Zeugnis und die religiöse Praxis –, wird diese nun als Kernattribut in das Wesen Gottes hinein verlegt. Was also die Trinitätslehre innerhalb einer klassisch-theistischen Konzeption Gottes übernimmt, wird innerhalb des personalen Theismus der klassischen Attributenlehre zugewiesen.<sup>56</sup> So ist Ingo Dalferth in seinem Fazit zuzustimmen, dass die Trinitätslehre im personalen Theismus bloß zu einem, nötigenfalls auch entbehrlichen, Zusatz verkommt, da die Funktion der Trinitätslehre bereits innerhalb der *theologia naturalis* (also gewissermaßen im Traktat *De Deo uno*) abgedeckt ist.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Dass die Frage nach der Personalität Gottes in der Tradition Teil der Frage nach den göttlichen Personen ist, übersieht Armin Kreiner erstaunlicherweise, vgl. KREINER: Das wahre Antlitz Gottes, 240–252.

<sup>55</sup> TILlich: Systematische Theologie, 283.

<sup>56</sup> Bemerkenswerterweise tritt allerdings der personale Theismus innerhalb moderner Theologien häufig explizit trinitarisch, genauerhin sozial trinitarisch auf, vermutlich um die unitarischen Tendenzen des personalen Theismus mit dem biblischen Zeugnis vereinbar zu machen, worauf weiter oben bereits eingegangen worden ist.

<sup>57</sup> Vgl. DALFERTH: Die Wirklichkeit des Möglichen, 263.

## 4.2 Der personale Theismus

### 4.2.1 Der offene Theismus

Der offene Theismus kann als eine Fortentwicklung und Radikalisierung des personalen Theismus betrachtet werden.<sup>58</sup> Zum einen, weil die Personalität Gottes noch stärker in den Mittelpunkt des Gotteskonzeptes gerückt, zum anderen, da die Souveränität Gottes zugunsten der menschlichen Freiheit weiter geschmälert wird.<sup>59</sup> Der offene Theismus wird mit Clark Pinnock, William Hasker, David Basinger, John Sanders und Richard Rice in Verbindung gebracht. Allerdings sind seine Grundintuitionen bereits in der gesamten Theologie- und Philosophiegeschichte enthalten<sup>60</sup> – was sind diese?

- (5) Zeitlichkeit ist Teil des göttlichen Wesens.
- (6) Gott ist veränderbar.
- (7) Gott besitzt kein Wissen über Zukünftiges.
- (8) Gott schränkt seine Souveränität zugunsten der menschlichen Freiheit ein.

(5) Der offene Theismus vertritt üblicherweise eine *A*-Theorie innerhalb der Philosophie der Zeit, geht also von der ontologischen Vorrangstellung der Gegenwart aus. Sowohl der Vergangenheit wie auch der Zukunft kommt kein ontologischer Status zu, bloß die Gegenwart existiert im strengen Sinne. Demgegenüber geht die *B*-Theorie davon aus, dass alle Zeitpunkte ontologisch gleichberechtigt sind. Aussagen, welche beispielsweise zukünftige Indices beinhalten, sind demnach *jetzt* bereits wahr, weil zukünftige Ereignisse bereits existieren. Die *B*-Theorie scheint allerdings mit der Offenheit der Zukunft unvereinbar, da bereits jetzt schon Propositionen über zukünftige Handlungen einer Person entweder wahr oder falsch, und damit festgelegt zu sein scheinen. Aus diesem Grund lehnt der offene Theismus die *B*-Theorie ab. Nun könnte man also den offenen Theismus als „eine Ausdehnung der *A*-Theorie der Zeit auf abstrakte Entitäten und auf Gott“<sup>61</sup> betrachten. Auch wenn dies noch nicht notwendigerweise bedeuten müsste, dass Gottes Verhältnis zur Zeit deshalb als temporalistisches gedacht werden muss, so sprechen sich die meisten offenen Theisten dafür aus, dass Gott, insbesondere mit Blick auf das biblische Zeugnis, als in

<sup>58</sup> Vgl. SCHÄRTL: Introduction. Rethinking the Concept of a Personal God, 13.

<sup>59</sup> Allerdings ist zu bemerken, dass in der laufenden Auseinandersetzung um die verschiedenen Formen des Theismus noch begriffliche Unklarheiten herrschen. So zählt Oliver Wiertz den offenen Theismus beispielsweise zu einer von zwei Formen des klassischen Theismus, vgl. WIERTZ: Classical Theism.

<sup>60</sup> So beispielsweise im Gnadestreit um die Vereinbarkeit der Vorsehung Gottes mit der menschlichen Freiheit in den Streitigkeiten zwischen Molinisten und Banezianisten.

<sup>61</sup> GRÖSSL: Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit, 143.

der Zeit existierend und wirkend gedacht werden müsse. Pinnock formuliert dies dann folgendermaßen:

God is a temporal agent. [...] Scripture presents God as temporally everlasting, not timelessly eternal. It depicts God planning and deliberating, acting and reacting within the temporal.<sup>62</sup>

(6) Zugunsten des Zeugnisses der Schrift wird Gott von seiner Außerzeitlichkeit „befreit“, er ist ein zeitlich Handelnder und als solcher besitzt er zeitliche Teile und Eigenschaften, die zeitlich indiziert sind. Sollte er zeitliche Teile besitzen, kann von Gott nicht mehr behauptet werden, dass er einfach sei. Aus der Ablehnung der *simplicitas Dei* folgt dann auch die Modifizierung der Unveränderlichkeit. Pinnock spricht, anstatt von Unveränderlichkeit, von einer veränderlichen Treue.<sup>63</sup> Einerseits sei die Liebe eine essenzielle Eigenschaft Gottes, welche nicht veränderlich sei, andererseits müsse Gott die Möglichkeit von Veränderung zugesprochen werden, da er ansonsten nicht Person sein könne. Es scheint, als ob der offene Theismus zu einer schwachen Interpretation der Unveränderlichkeit Gottes tendiert. Diese behauptet, dass Gott mindestens eine essenzielle und eine akzidentelle Eigenschaft besitzt. Erstere ist unveränderlich, letztere veränderlich.

(7) Wenn Gott innerhalb der Zeit existiert und die *A*-Theorie wahr ist, dann kann Gott notwendigerweise kein Wissen um Zukünftiges besitzen, denn Wissen bezieht sich stets auf Existierendes. Daraus ist allerdings nicht zu schlussfolgern, dass Gott deshalb nicht allwissend sei, weil er ja schließlich nicht im Besitz allen Wissens sei. Da Aussagen über Zukünftiges nach der *A*-Theorie keinen Wahrheitswert besitzen, weil sie unterbestimmt sind, ist es für Gott logisch unmöglich, deren Wahrheitswerte zu kennen. Gott kann daher als allwissend bezeichnet werden, weil er alle prinzipiell wissbaren Sachverhalte weiß. In diesem Sinne ist die Zukunft sowohl für Gott als auch für seine Geschöpfe offen, weswegen die Rede von einer göttlichen Vorsehung oder Vorherwissen sinnlos ist. William Hasker formuliert dies folgendermaßen:

[...] God is open to us his creatures, to the world he has made, and to the future. We in turn need to be open toward God and toward the future he is creating for us.<sup>64</sup>

(8) Wenn die Zukunft sowohl für Gott als auch für seine Geschöpfe offen ist, kann Gott menschliche Handlungen nicht vorherwissen. Damit sind die menschlichen Handlungen nicht durch das göttliche Wissen prädeterniert, sondern frei. Die Sorge, dass die menschliche Freiheit angesichts eines allwis-

<sup>62</sup> PINNOCK: *Most Moved Mover. A Theology of God's Openness*, 96.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., 86.

<sup>64</sup> HASKER: *Providence, Evil and the Openness of God*, 97.

### 4.3 Der klassische Theismus

senden und außerzeitlich existierenden Gottes auf der Strecke bleibt, ist verständlich. Um das zu verhindern, muss der offene Theist allerdings einen Preis zahlen: Er muss die *B*-Theorie der Zeit ablehnen,<sup>65</sup> muss den Eternalismus preisgeben, muss folglich die Offenheit der Zukunft auch für Gott annehmen und muss damit Gottes absolute Souveränität über die Schöpfung beschneiden. Gott geht – um es mit einige offenen Theisten zu formulieren – mit der Schöpfung das Risiko ein, seine Ziele und Absichten nicht zu erreichen. So büßt Gott freiwillig Teile seiner Souveränität zugunsten der Freiheit seiner Geschöpfe ein.

### 4.3 Der klassische Theismus

In den gegenwärtigen (analytischen) religionsphilosophischen Debatten wird der Begriff des klassischen Theismus häufig verwendet.<sup>66</sup> Verwunderung entsteht dann, wenn man feststellt, dass sich unter diesem Label äußerst verschiedene und häufig sogar einander widersprechende Konzeptionen verbergen.

Ich werde in dieser Studie die von Michael Bergmann und Jeffrey Brower als *aseity-dependence doctrine*<sup>67</sup> oder von Plantinga als *sovereignty-aseity intuition*<sup>68</sup> bezeichnete Position als wesentliches Merkmal des klassischen Theismus betrachten. Darunter verstehe ich:

(SAI) (A) Gott ist mit Blick auf seine Existenz von nichts von ihm Verschiedenem abhängig und (S) alles von Gott Verschiedene ist mit Blick auf seine Existenz von Gott abhängig.

Auf der einen Seite existiert ausschließlich Gott *a se*. Gleichzeitig ist nur er allein vollkommener Souverän. Gottes Aseitität steht in Beziehung zu seiner ontologischen „Selbstgenügsamkeit“. Gottes Souveränität betrifft die „Kontrolle“ über alles von ihm Verschiedene. Das eine Mal steht die Frage im Mittelpunkt, ob etwas existiert, das Gott für seine Existenz benötigt, wie beispielsweise ein Stuhl für seine Existenz der Stuhlbeine bedarf oder wie ein Mensch

<sup>65</sup> Was nicht bedeutet, dass er zwangsläufig eine lupenreine *A*-Theorie vertreten *muss* – es sind auch Zwischenvarianten möglich, vgl. GRÖSSL: Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit, 142–143.

<sup>66</sup> Siehe u.a. OAKES: Classical Theism and Pantheism. A Victory for Process Theism?; KELLY: The God of Classical Theism and the Doctrine of the Incarnation; CRAIN: Must a Classical Theist Be an Immaterialist?; PETERS: Models of God; GÖCKE: Panentheism and Classical Theism; BURNS: Classical and Revisionary Theism on the Divine as Personal. A Rapprochement?; LATASER: The Improbability of Classical Theism und POUIVET: Against Theistic Personalism. What Modern Epistemology Does to Classical Theism.

<sup>67</sup> Vgl. BERGMANN/BROWER: A Theistic Argument Against Platonism (and in Support of Truthmakers and Divine Simplicity), 358.

<sup>68</sup> Vgl. PLANTINGA: Does God have a Nature?, 34.

der Eigenschaft *ein rationales Lebewesen sein* für seine Existenz bedarf. Das andere Mal geht es um die Frage, ob etwas existiert, über das Gott keine Kontrolle hat wie bspw., dass die Aussage „Alles was blau ist, ist auch farbig“ notwendigerweise wahr ist, ob Gott dies möchte oder nicht. Muss Gott als Souverän vollständige Kontrolle über notwendige Wahrheiten haben – wie dies Descartes' Voluntarismus behauptet – oder aber sind einige notwendige Wahrheiten im Wesen Gottes selbst „angelegt“, oder aber existieren diese Wahrheiten unabhängig und unerschaffen und gleichewig mit Gott? Ein klassischer Theist, ob er nun Cartesianer, Thomist, Anselmianer, o.ä. ist, wird Gottes Aseität und Souveränität unterschiedlich ausdrücken. In jedem dieser Fälle jedoch nimmt Gott eine absolut einzigartige ontologisch explanatorische und fundierende Sonderstellung ein. (SAI) liegt also die Intuition zugrunde, dass Gott der Inbegriff des fundamentalsten metaphysischen Prinzips ist.<sup>69</sup> Durch seine absolute Souveränität und Aseität unterscheidet sich Gott von allem von ihm Verschiedenen. Wenn in Bezug auf den klassischen Theismus häufig der Begriff der „Gott-Welt-Differenz“ auftaucht, ist genau das damit gemeint: Zwischen Gott und Welt existiert deswegen ein radikaler Unterschied, da Gott als einzige Entität *a se* existiert und absoluter Souverän über alles von ihm Verschiedene ist.

(SAI) wurde im Laufe der Philosophiegeschichte immer wieder unterschiedlich artikuliert. Wohl bekanntester und metaphysisch rigorosester Ausdruck von (SAI) ist Thomas von Aquins Lehre von der Einfachheit Gottes. Diese besaß in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie noch eine wesentliche Bedeutung, allerdings spielt sie bei Vertretern des neuzeitlichen Theismus, wie Descartes, Spinoza und Leibniz, keine zentrale Rolle mehr.<sup>70</sup> Selbstverständlich taucht die Einfachheit im Kontext der Aseität von Gott und Substanzen auch bei den neuzeitlichen Rationalisten auf, allerdings ist zu konstatieren, dass Einfachheit bei diesen Autoren nicht mehr dermaßen statisch verstanden wird, wie dies bei Thomas der Fall ist.<sup>71</sup> Zumindest Spinoza und Leibniz können Einfachheit mit einer irgendwie gearteten Strukturiertheit in Einklang bringen, doch mehr dazu in Kapitel 5.2.1.2. Bergmann und Brower dagegen, aber auch Plantinga, halten die Lehre von der Einfachheit Gottes für inkonsistent, denn sie führe dazu, dass alle Eigenschaften Gottes miteinander und Gott mit ihnen identisch sein müsse.<sup>72</sup> Trotz dieser möglicherweise zu vorschnel-

<sup>69</sup> Vgl. SCHÄRTL: Introduction. Rethinking the Concept of a Personal God, 27–28.

<sup>70</sup> Die scotische Trinitätslehre, welche zwar an der Einfachheit Gottes festhält, dennoch von einer Formaldistinktion in Gott ausgeht, kann als mittelalterliche, klassisch-theistische Vorbereitung dieser Auffassung gelesen werden.

<sup>71</sup> Vgl. AT VIII, 53, 25; E1p12 und 13 und M § 1/GP VI, 607.

<sup>72</sup> Vgl. BERGMANN/BROWER: A Theistic Argument Against Platonism (and in Support of Truth-makers and Divine Simplicity), 358, Fußnote 3 und PLANTINGA: Does God have a Nature?, 46–47.

len Ablehnung der Lehre von der Einfachheit existiert eine beeindruckende Anzahl von Publikationen der jüngeren Zeit zur Rehabilitierung dieser traditionellen Umsetzung von (SAI).<sup>73</sup> Als solche wird die Lehre von der Einfachheit Gottes daher im folgenden Kapitel thematisiert. Dies geschieht gewissermaßen als Vorarbeit für die Ausführungen zu Leibniz' Verständnis von Gottes Einfachheit in Kapitel 5.2.3.

#### 4.3.1 Die Lehre von der Einfachheit Gottes als Ausdruck der *Aseity-Dependence*

##### *Doctrine*

Für die zentrale Stellung der Lehre von der Einfachheit Gottes innerhalb der christlichen Lehre, aber besonders innerhalb einer theistischen Metaphysik, spricht ihre Positionierung in Konzeptionen großer klassischer Theisten wie Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin.<sup>74</sup> Nicht umsonst behandelt

<sup>73</sup> Siehe u.a. MANN: *Divine Simplicity*; DERS.: *Simplicity and Immutability in God*; MORRIS: *On God and Mann. A View of Divine Simplicity*; DERS.: *Dependence and Divine Simplicity*; MANN: *Simplicity and Properties. A Reply to Morris*; STUMP/KRETMANN: *Absolute Simplicity*; LEFTOW: *Is God an Abstract Object?*; DERS.: *Divine Simplicity*; VALLICELLA: *Divine Simplicity. A New Defense*; BROWER: *Making Sense of Divine Simplicity*; DOLEZAL: *God without Parts. Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*; SMITH: *The Oneness and Simplicity of God*; BARRETT: *Divine Simplicity. A Biblical and Trinitarian Account* und SCHÄRTL: *Divine Simplicity*.

<sup>74</sup> Mit der Lehre von der Einfachheit Gottes ist die Lehre von der Einzigkeit Gottes verbunden. Plotin liefert eine stringente Argumentation für die Einzigkeit Gottes. In *Enn. V*, 4 heißt es: „Was von solcher Beschaffenheit ist [die absolut Einfachheit des Einen, JLP], das kann nur Eines sein. Gäbe es nämlich noch ein anderes von der gleichen Beschaffenheit, so würden die beiden eins sein. Denn wir reden ja nicht von zwei Körpern oder verstehen unter dem Einen den ersten Körper; kein Einfaches kann ein Körper sein, und der Körper ist etwas Werdendes, aber kein Urgrund, der Urgrund dagegen ist ungeworden. Wenn also jenes Zweite nicht körperlich wäre sondern wahrhaft Eines, so wäre es eben gleich dem Ersten. Wenn also nach dem Ersten noch etwas anderes existieren mag, so kann das nicht mehr ein Einfaches sein.“ Plotin macht eine entscheidende Annahme: Jede Vielheit verlangt nach einem diese Vielheit einigenden Prinzip, vgl. *Enn. V*, 3, 16. Was aber spricht dafür? Es galt bereits für die Vorsokratiker, dass eine Erklärung für eine Vielheit einfacher sein müsste als die zu erklärende Vielheit selbst. Solange diese Erklärung selbst noch komplex ist, müsste diese komplexe Erklärung einer einfacheren Erklärung bedürfen, bis schließlich eine Erklärung gefunden wird, die nicht mehr komplex ist. Da jede Vielheit also ein diese Vielheit vereinheitlichendes Prinzip verlangt, muss es, möchte man nicht in einen infiniten Regress der Prinzipien geraten, ein erste Prinzip geben, welches selbst absolut einfach ist und deswegen keines weiteren Prinzipes als Einheitskonstituent seiner Teile und als Erklärung bedarf, vgl. *Enn. V*, 4, 2. Zwei erste und einfache Prinzipien können nicht existieren, da diese ununterscheidbar wären. Eine ähnliche Argumentationsfigur findet sich bei Johannes Brinktrine. Hier heißt es: „Die

#### 4 Spielarten des Theismus

Thomas von Aquin die *simplicitas Dei* sowohl in der *Summa Theologiae*<sup>75</sup> als auch in der *Summa contra Gentiles* zu Beginn seiner Abhandlungen zu den Eigenschaften Gottes. Innerhalb der theologischen Summe geht der *quaestio* über die Einfachheit lediglich die Fragen nach der Art und dem Gegenstand der Theologie voraus. Und auch bei Anselm steht die Einfachheit Gottes zwar nicht am Beginn seiner Ausführungen im *Monologion* und *Proslogion*, nehmen darin aber dennoch eine zentrale inhaltliche Position ein.

Doch was sagt diese Lehre eigentlich aus? Gott besteht weder aus physischen noch metaphysischen Teilen. Er ist kein Kompositum, wie dies innerweltliche Dinge allesamt zu sein scheinen. Gott ist nicht aus Akt und Potenz, Materie und Form oder aus Existenz und Essenz zusammengesetzt. Er ist weder von seinem Wesen, noch von seinen Eigenschaften, weder von seiner Existenz, noch von seiner Natur verschieden. In Gott gibt es keine ontologische Unterscheidung von Substanz, Wesen, Natur und seinen Eigenschaften.<sup>76</sup> Gott *ist* also sein Wesen, seine Natur, seine Existenz, seine Eigenschaften. Wegen der Essenz-Existenz-Koinzidenz im Falle Gottes existiert dieser notwendigerweise, denn Gottes Existenz ist in seiner Essenz enthalten.<sup>77</sup> Außerdem folgt aus der Lehre von der Einfachheit Gottes, dass Gott unveränderlich ist, denn Veränderung ist nichts weiter als die Neukonfiguration von Teilen. Da Gott keine Teile besitzt, ist er folglich unveränderlich. Weil Gott nicht aus Teilen besteht, be-

Annahme mehrerer Götter ist mit der absoluten Einfachheit Gottes unvereinbar. Jeder dieser Götter hätte nämlich 1. etwas, worin er mit den anderen Göttern übereinstimmte, 2. etwas, wodurch er sich von den übrigen unterschiede. Die absolute Einfachheit der Gottheit ginge somit verloren.“ (BRINKTRINE: Die Lehre von Gott, 125) Man kann Plotins Argumentation also folgendermaßen zusammenfassen:

- (i) Jede Vielheit verlangt nach einem vereinheitlichenden und erklärenden Prinzip.
- (ii) Um einen infiniten Regress zu vermeiden, muss es ein erstes Prinzip geben, welches einfach ist, daher keines anderen Prinzips als Einheitskonstituent seiner selbst und als Erklärung bedarf und erstes Prinzip aller Vielheiten ist.
- (iii) Es kann nur ein einziges solches erstes einfaches Prinzip geben, weil, gäbe es zwei Einfache, diese ununterscheidbar und damit identisch wären.

Könnte es aber nicht zwei verschiedene einfache Prinzipien geben, welche als Einheitskonstituenten für zwei verschiedene Vielheiten in Betracht kämen? Plotin verneint diese Möglichkeit. Wären die beiden Vielheiten in irgendeiner Art verbunden oder überlappend so könne es erneut nur ein erstes Prinzip geben, welches die Vielheiten eint [(3)]. Wenn sich die gemeinten Vielheiten nicht überlappten, so könnte über jene von unserer Wirklichkeit getrennte Vielheit keine Aussage getroffen werden, vgl. EYJÓLFUR: Plotinus, 72–73.

<sup>75</sup> Vgl. STh I, q 3.

<sup>76</sup> Vgl. STh I, q 3, a 4.

<sup>77</sup> Vgl. AT VII, 63-70.

steht er auch nicht aus zeitlichen Teilen. Da temporale Entitäten aus zeitlichen Teilen bestehen, ist Gott also atemporal.

Wie verhält sich die Lehre von der Einfachheit Gottes zu (SAI)? Gott existiert *a se*, da er kein Kompositum ist und daher für seine Existenz keiner Teile bedarf. Da in Gott Essenz und Existenz ineinsfallen, liegt der Grund für seine Existenz in ihm selbst. Zudem ist ein absolut einfacher Gott Souverän: Für alles von Gott Verschiedene gilt, dass es aus Essenz und Existenz zusammengesetzt ist. Das bedeutet, dass es prinzipiell möglich ist, dass eine Essenz ohne Existenz vorkommt – unter Existenz ist hier aktual-sein verstanden. Und tatsächlich existiert beispielsweise die Essenz des Pegasus, ist aber offensichtlich nicht aktualisiert, Essenz und Existenz kommen in diesem Fall also nicht zusammen. Was ist Ursache dafür, dass Essenzen realisiert werden, also einer Essenz Existenz hinzugefügt wird? Bloß Entitäten, welche bereits realisiert sind, bei denen also bereits Existenz zur Essenz hinzugefügt worden ist, sind in der Lage, diesen „Übergang“ zu gewährleisten. So fügt bloß ein aktueller Bildhauer der Essenz einer Skulptur durch sein handwerkliches Tun Existenz hinzu, er aktualisiert deren Essenz gewissermaßen.<sup>78</sup> Damit ein infiniter Regress vermieden werden kann, muss postuliert werden, dass es ein einziges Wesen gibt, in dessen Fall der Essenz nicht „nachträglich“ Existenz hinzugefügt wird, sondern beides identisch ist. Bloß dann kann erklärt werden, wieso überhaupt etwas existiert bzw. aktual ist. In diesem Sinne ist also Gott Souverän alles von ihm Verschiedenem, da nichts aktuellerweise existierte, existierte Gott nicht. Die Lehre von der Einfachheit Gottes ist also eine Möglichkeit, jedoch eine äußerst radikale, um Gottes vollständige Aseitität und Souveränität und damit (SAI) zu gewährleisten.

Die Lehre von der Einfachheit Gottes bietet außerdem eine Lösung des Problems an, welches sich einstellt, möchte man zugleich an (SAI) und an der Existenz von Abstrakta in einem platonisch-frege'schen Sinne festhalten. Zu den Abstrakta zählen je nach ontologischer Theorie Zahlen, Mengen, Relationen, Propositionen, Sachverhalte, Eigenschaften, Universalien, Formen, Ideen, Substanzen, Modalitäten, mögliche Welten, Possibilia usw. Wenn solche Entitäten existieren – es gibt auch ontologische Theorien, welche die Existenz aller möglichen Abstrakta ablehnen und deren Funktionen durch Konkreta zu ersetzen versuchen – gibt es einen „platonischen Himmel“, in welchem nicht in der Raumzeit existierende, notwendige, ewige und ungeschaffene Entitäten „hausein“. Diese Entitäten wären als ungeschaffene und notwendige Objekte ontologisch völlig unabhängig; ihre Existenz widerspräche also eindeutig (S), denn sie wären ja der Kontrolle Gottes vollständig entzogen. Wenn es Abstrakta gibt,

<sup>78</sup> Im Falle des Bildhauers geschieht das Aktualisieren freilich dadurch, dass bereits aktuelle Komponenten neu arrangiert oder in eine neue Form gebracht werden.

dann scheinen zumindest einige von ihnen weder von Gott verursacht, ontologisch von ihm abhängig noch durch göttliche Vernichtung nihilierbar zu sein. Gleichzeitig wäre die Natur Gottes von der Existenz dieser Abstrakta abhängig; gilt doch, dass eine Entität  $x$   $F$  besitzt, weil ein Abstraktum  $F$ -heit existiert, welches  $x$  exemplifiziert. Die göttliche Eigenschaft der Allmacht beispielsweise hat genau eine einzige Exemplifizierung: Gott. Gott exemplifiziert also die Eigenschaft der Allmacht und könnte nicht allmächtig sein, gäbe es nicht die von Gott unabhängig existierende ungeschaffene Eigenschaft der Allmacht. Eine solche Abhängigkeit Gottes von einer von ihm verschiedenen Entität ist mit (A) unvereinbar.<sup>79</sup>

Wenn die Existenz von Abstrakta sowohl (A) als auch (S) widerspräche, hätte der Theist eigentlich einen guten Grund, die Existenz solcher Entitäten abzulehnen und Nominalist zu werden.<sup>80</sup> Wir haben bereits in Kapitel 3.3.1.2 gesehen, dass es allerdings unterschiedliche Gründe gibt, als Theist nicht Nominalist zu werden. Und in der Tat haben die meisten klassischen Theisten den Nominalismus abgelehnt und stattdessen versucht, einen Weg zu finden, wie (SAI) mit der Annahme von Abstrakta doch zu vereinbaren sein könnte, insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses von Eigenschaften wie Allgüte, Allwissenheit etc. zur göttlichen Natur. Die Lehre von der *simplicitas Dei* stellt nun genau einen solchen Versuch dar.<sup>81</sup> Betrachten wir nun die Ausführungen Anselms zur Einfachheit Gottes im *Monologion*, wie auch im *Proslogion*:

Quid ergo? Si illa summa natura tot bona est: eritne composita tam pluribus bonis, an potius non sunt plura bona, sed unum bonum, tam pluribus nominibus significatum? Omne enim compositum, ut subsistat, indiget iis ex quibus componitur, et illis debet quod est; quia quidquid est, per illa est, et illa quod sunt, per illud nun sunt; et idcirco penitus summum non est. Si igitur illa natura composita est pluribus bonis, haec omnia

<sup>79</sup> Am Beispiel der Gerechtigkeit formuliert Anselm das Problem wie folgt: „Videtur igitur participatione qualitatis, iustitiae scilicet, iusta dici summe bona substantia. Quod si ita est, per aliud est iusta, non per se“ (Monol. I, 30).

<sup>80</sup> Vgl. PLANTINGA: Does God have a Nature?, 36.

<sup>81</sup> Eine andere Position, die auch an der ontologischen Unabhängigkeit von Abstrakta festhält und gleichzeitig dadurch die Souveränität und Aseität Gottes nicht beeinträchtigt sieht, scheint mir der Palamismus zu sein. Gregorios von Palamas konzipierte gegen Barlaam von Kalabrien eine Konzeption der Energien Gottes. Diese werden als abstrakte, ungeschaffene und gleichzeitig nicht mit Gott identische Entitäten interpretiert. Eine solche ontologische „Zwischenebene“ scheint philosophisch nicht besonders befriedigend, um das Abhängigkeitsverhältnis der Abstrakta von Gott zu analysieren, da die Frage des Wesens der abstrakten Energien schwierig zu bestimmen ist. Angemerkt sei, dass es nicht der Anspruch Palamas' war, eine konsistente philosophische Theorie abstrakter Entitäten vorzulegen, sondern sein Interesse die theologische Rechtfertigung und Fundamentierung des unter Messilianismusverdacht stehenden Hesychasmus war, vgl. MEYENDORFF: A Study of Gregory Palamas, 202. Ein ähnlicher Ansatz findet sich im Übrigen auch bei Maximus Confessor und einigen anderen Kirchenvätern.

### 4.3 Der klassische Theismus

quae omni composito insunt, in illam incidere necesse est. [...] Cum igitur illa natura nullo modo composita sit, et tamen omnimodo tot illa bona sit, necesse est ut illa omnia non plura, sed unum sint. Idem igitur est quodlibet unum eorum quod omnia, sive simul sive singula. Ut cum dicitur iustitia vel essentia, idem significat quod alia, vel omnia simul vel singula.<sup>82</sup>

Si igitur non est iusta nisi per iustitiam, nec iusta potest esse nisi per se: quid magis conspicuum, quid magis necessarium, quam quod eadem natura est ipsa iustitia [...].<sup>83</sup>

Ergo vita et sapientia et reliqua non sunt partes tui, se omnia sunt unum, et unumquodque horum est totum quod es, et quod sunt reliqua omnia. Quoniam ergo nec tu habes partes nec tua aeternitas quae tu es: nusquam et numquam est pars tua aut aeternitatis tuae, sed ubique totus es, et aeternitas tua tota est semper.<sup>84</sup>

Zweierlei wird hier deutlich: Zum einen sind die Eigenschaften Gottes in Wirklichkeit allesamt eine einzige, nennen wir diese Eigenschaft  $\mathcal{D}$ . Zum anderen legt Anselm großen Wert darauf, dass Gott nicht diese eine Eigenschaft besitzt, sondern, dass Gott diese Eigenschaft *ist*. Gott hinge ansonsten – wie Anselm im Monologion XVI darlegt<sup>85</sup> – von dieser Eigenschaft ab. Eine solche Abhängigkeit wäre mit (A) unvereinbar. Diese Position wurde bereits in Kapitel 3.3.1.2 als Identifikationismus bezeichnet. Im zweiten Zitat aus dem *Monologion* buchstabiert Anselm diese Ansicht am Beispiel der Gerechtigkeit aus, allerdings ließe sich die Gerechtigkeit durch jede andere göttliche Eigenschaft

<sup>82</sup> Monol. I, 31. „Was nun? Wenn diese höchste Natur so viele Güter ist, wird sie dann nicht aus so vielen Gütern zusammengesetzt sein, oder sind es etwa nicht mehrere Güter, sondern ein einziges Gut, das mit so vielen Namen bezeichnet wird? Denn jedes Zusammengesetzte bedarf, um bestehen zu können, der Dinge, aus denen es zusammengesetzt ist, und verdankt ihnen, was es ist; denn was immer es ist, ist es durch diese, und was diese sind, sind sie nicht durch jenes; und deshalb ist es durchaus nicht das Höchste. Wenn also diese Natur aus mehreren Gütern zusammengesetzt ist, dann fällt notwendig auf sie das alles, was jedem Zusammengesetzten anhaftet. [...] Da also diese Natur in keiner Weise zusammengesetzt ist und dennoch durchaus jene vielen Güter ist, so sind notwendig alle jene (Güter) nicht mehrere, sondern *eines*. Dasselbe ist also jedes beliebige *eine* von ihnen wie alle, sei es zugleich oder einzeln. So wenn sie Gerechtigkeit oder Wesenheit genannt wird, bezeichnet es dasselbe wie die anderen, sei es alle zugleich oder jedes einzelne.“

<sup>83</sup> Monol. I, 30. „Wenn sie [die höchste Natur, JLP] also nicht gerecht ist außer durch die Gerechtigkeit und nicht gerecht sein kann außer durch sich: was ist dann mehr einleuchtend, was mehr notwendig, als daß diese Natur die Gerechtigkeit selbst ist [...].“

<sup>84</sup> Prosl. I, 114f. „Also das Leben und die Weisheit und das übrige sind nicht Teile von Dir, sondern alles ist Eins und ein jedes von ihnen ist das Ganze, das Du bist und das alles übrige ist. Weil aber weder Du Teile hast noch Deine Ewigkeit, die Du bist, so gibt es nirgends und niemals einen Teil von Dir oder von Deiner Ewigkeit, sondern überall bist Du ganz und Deine Ewigkeit ist immer ganz.“

<sup>85</sup> „Videtur igitur participatione qualitatis, iustitiae scilicet, iusta dici summe bona substantia. Quod si ita est, per aliud est iusta, non per se.“ (Monol. I, 30).

#### 4 Spielarten des Theismus

ersetzen. Wäre Gott nicht mit  $\mathfrak{D}$  identisch, sondern stünde zu ihr in einem Verhältnis der Teilhabe oder Exemplifizierung, könnte Gott  $\mathfrak{D}$  nur besitzen, wenn auch die Eigenschaft selbst unabhängig von Gott existierte, was wiederum (A) widerspräche. Die beiden Implikationen der Lehre von der Einfachheit Gottes lauten also:

- (AO) Für alle essenziellen intrinsischen Eigenschaften Gottes, gilt, dass sie identisch sind.<sup>86</sup>
- (GP) Gott ist mit einer Eigenschaft identisch.

Es soll sich also laut (AO) bei der Allgüte, Allmacht und allen weiteren essenziellen intrinsischen Eigenschaften Gottes um dieselben Eigenschaft handeln. William Lane Craig bringt allerdings die mit (AO) verbundenen Schwierigkeiten folgendermaßen auf den Punkt:

It [die Lehre von der Einfachheit Gottes, JLP] implies not merely that God does not have parts, but that He does not possess even distinct attributes. In some mysterious way His omnipotence is His goodness, for example.<sup>87</sup>

Doch ist eine solche Schlussfolgerung der Lehre von der Einfachheit Gottes nicht vollkommen kontraintuitiv? Bezieht sich nicht der Sprecher, wenn er beispielsweise in seiner religiösen Praxis die Begriffe ‚Allgüte Gottes‘ und ‚Allmacht Gottes‘ verwendet, auf zwei distinkte Eigenschaften? Tatsächlich folgt aus der Lehre der Einfachheit Gottes die numerische Identität zwischen den Eigenschaften Gottes. Was wir als unterschiedlich erfassen, ist in Wirklichkeit eins. Es könnten allerdings auch Betrachtungsweisen ein und derselben Sache sein, menschliche Erwägungen verschiedener Manifestationen der einen absolut einfachen Gottheit.<sup>88</sup> Thomas von Aquin bemerkt:

Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionales perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter: in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter.<sup>89</sup>

Da der menschliche Intellekt Gott bloß aus den Geschöpfen erkennt, erscheint es uns, als habe Gott distinkte Vollkommenheiten. Das, was auf Seiten der Geschöpfe als differenziert erscheint, ist jedoch in Wahrheit eins. Mit Thomas von

<sup>86</sup> In einem klassisch-theistischen Setting besitzt Gott ausschließlich essenzielle intrinsische Eigenschaften.

<sup>87</sup> CRAIG: *Time and Eternity. Exploring God's Relationship to Time*, 30.

<sup>88</sup> Vgl. STUMP: *Aquinas*, 99 und STUMP/KRETMANN: *Absolute Simplicity*, 356.

<sup>89</sup> STh I, q 13, a 4. „Weil nun unser Verstand Gott aus den Geschöpfen erkennt, so bildet er die Begriffe, in denen er seine Gotteserkenntnis ausspricht, entsprechend den von Gott den Geschöpfen mitgeteilten Vollkommenheiten. Diese Vollkommenheiten finden sich ursprünglich in Gott, und zwar in vollkommener Einheit und Einfachheit, in den Geschöpfen dagegen getrennt und vielfältig.“

### 4.3 Der klassische Theismus

Aquin kann man also, ähnlich wie beim prominenten Beispiel von Morgen- und Abendstern, zwischen Extension und Intension von Termini, die auf göttliche Attribute Bezug nehmen, unterscheiden.<sup>90</sup> So schreibt Eleonore Stump in *Aquinas*:

What the doctrine of simplicity requires one to understand about all the designations for the divine attributes is that they are all identical in reference but different in sense, referring in various ways to the one actual entity which is God himself or designating various manifestations of it.<sup>91</sup>

So wie ‚der Morgenstern‘ und ‚der Abendstern‘ auf dasselbe Objekt, die Venus, referieren, also koextensional sind, ist doch die Intension unterschiedlich (der leuchtende Himmelskörper am Morgenhimmel, der leuchtende Himmelskörper am Abendhimmel). Ähnlich verhält es sich mit den göttlichen Attributen. Durch ein solches Erklärungsschema ist zumindest (AO) weniger problematisch. Allerdings stellt sich das weitaus größere Problem der Lehre von der Einfachheit Gottes für Stump im Kontext der Freiheit Gottes, denn „it looks as if accepting God’s absolute simplicity as a datum leads to the conclusion that God has no alternative to doing what he does.“<sup>92</sup> Da diese Debatte den Rahmen dieser Studie sprengen würde, kann sie bloß am Rande erwähnt werden und nicht detailliert dargestellt werden.<sup>93</sup>

In Bezug auf (GP) stellt sich unmittelbar die Frage, wie die Identität Gottes mit einer Eigenschaft mit der Auffassung vereinbar sein soll, Gott sei der Schöpfer und Erhalter der Wirklichkeit, Liebender und Mitleidender seiner Kreaturen, Denkender und Wissender. Denn wie kann eine Eigenschaft rational handeln, wissen, kausal wirken, geschweige denn liebes- und leidensfähig sein, scheinen doch Eigenschaften der Liebe, rationaler Kalkulation und kausalem Wirken zu entbehren? Auch die Anschlussfähigkeit an den Gott der religiösen Überlieferungen wäre damit problematisch, denn in welcher Weise soll der Mensch Beziehung haben zu einer Eigenschaft; wie kann das Geschöpf eine Eigenschaft lieben und sogar anbeten? Wie kann eine Eigenschaft einen Bund mit einem Volk schließen? Dies sind alles Charakteristika, die wir Personen, nicht aber Eigenschaften zuschreiben. Es scheint also zu gelten: Wenn Gott eine Person ist, dann kann er keine Eigenschaft sein, *vice versa*.<sup>94</sup> Entweder ist Gott also eine Person oder eine Eigenschaft, aber niemals beides zugleich. Wenn man davon ausgeht, dass Gott Person ist und gleichzeitig an der Einfachheit

<sup>90</sup> Vgl. STUMP: *Aquinas*, 100.

<sup>91</sup> Ebd., 99.

<sup>92</sup> Ebd., 100.

<sup>93</sup> Verwiesen sei auf die Ausführung in STUMP/KRETMANN: *Absolute Simplicity und Stump: Aquinas*, 100–101.

<sup>94</sup> Vgl. PLANTINGA: *Does God have a Nature?*, 47.

#### 4 Spielarten des Theismus

Gottes festhalten möchte, kommt man also um folgende Kontradiktion nicht herum:

- (9) Gott ist eine Person. [Annahme 1 des personalen Theismus]
- (10) Für alle  $x$  gilt, wenn  $x$  eine Person ist, dann ist  $x$  keine Eigenschaft. [Annahme 2 des personalen Theismus]
- (11) Gott ist einfach. [Lehre von der Einfachheit Gottes]
- (12) Wenn Gott einfach ist, dann ist Gott eine Eigenschaft. [Annahme des Identifikationismus]
- (13) Gott ist eine Eigenschaft. [Modus ponens aus (11) und (12)]
- (14) Gott ist nicht nicht eine Eigenschaft. [doppelte Negation aus (13)]
- (15) Wenn Gott eine Person ist, dann ist Gott nicht eine Eigenschaft [universelle Beseitigung (10)]
- (16) Gott ist keine Person. [Modus tollens aus (14) und (15)]
- (17) Gott ist eine Person und Gott ist keine Person. [Konjunktion aus (9) und (16)]

Um die unangenehme Kontradiktion in (17) aufzulösen, könnte der personale Theist (9) negieren – allerdings zeichnet gerade das Akzeptieren von (9) den personalen Theisten gegenüber anderen Theisten aus. Also ist er gezwungen, (11) stark zu modifizieren oder ganz abzulehnen, was, wie weiter oben bereits gezeigt, viele personale Theisten tun.<sup>95</sup>

<sup>95</sup> Einige personale Theisten möchten sowohl an der Lehre von der *simplicitas Dei*, als auch an der Personalität Gottes festhalten, indem sie dafür argumentieren, dass eine Eigenschaft nicht notwendigerweise abstrakt sein müsse. Brian Leftow betrachtet die Personalität ebenfalls als Kernattribut eines jeden Theismus, allerdings argumentiert er in seinem Artikel *Is God an Abstract Object* dafür, nicht von Gottes Identität mit einer Eigenschaft darauf zu schließen, dass er eine abstrakte Entität sei, sondern vielmehr, dass das Wesen Gottes eine Person sei, siehe ähnlich auch SMITH: *The Oneness and Simplicity of God*, 97. Leftow schreibt: „Plantinga [in *Does God have a Nature?*, JLP] assumes that if God = God’s nature, God has all the attributes usually associated with God’s nature and no attributes previously associated with the title ‚God‘ which are incompatible with attributes usually associated with God’s nature. But why assume this? [...] Even if the Identical Thesis is true, it does not follow that God is any sort of abstract object. Further, the claim that God has abstract-entity features is independently plausible. [...] So far from demonstrating an incoherence in the concept of God, the Identity Thesis could help to explain why God has features which no other apparently concrete being seems able to have“ (LEFTOW: *Is God an Abstract Object?*, 393–394). William Vallicella ist der Überzeugung, dass die klassische Unterteilung in Eigenschaften als abstrakte und Individuen als konkrete Entitäten schlichtweg haltlos sei. Er argumentiert dafür, dass manche Individuen identisch mit Eigenschaften seien und dies insbesondere für Gott gelte, vgl. VALLICELLA: *Divine Simplicity. A New Defense*, 512. Eine Zusammenfassung, einschließlich Kritik dieser Ansätze ist zu finden in Barry Smith’ SMITH: *The Oneness and Simplicity of God*, 87–119.

### 4.3 Der klassische Theismus

Trotz der Schwierigkeit, die Lehre von der Einfachheit Gottes mit der gleichzeitigen Behauptung vereinbar zu machen, dass Gott liebesfähig und der Schöpfer der Welt sei und deshalb angebetet und verherrlicht werden solle, kann diese Lehre auf der anderen Seite das Verhältnis zwischen göttlichen Eigenschaften und göttlicher Natur mittels Identifikation lösen und umgeht damit sowohl die Schwierigkeiten jedes platonischen Theismus als auch die *bootstrapping objection* des *Absolute Creationism*. Allerdings ist der zu zahlende metaphysische Preis erheblich: Die Lehre von der Einfachheit Gottes muss alle göttlichen Attribute miteinander identifizieren und kann daher den Unterschied zwischen Allmacht und Allgüte Gottes bloß auf der Ebene der Intensionen erklären. Zudem ist der Identifikationismus eine unangenehme Konsequenz der Lehre von der Einfachheit Gottes, an dessen Ende die Identifikation Gottes mit einer Eigenschaft steht. Wie ein solcher Gott noch handeln und erschaffen können soll, bleibt letztlich unklar.

#### 4.3.2 Exkurs: Gott ohne Personalität

Die Konsequenzen folgender Aussage entbehren nicht einer gewissen Ironie:

(18) „God is a person.“

(19) führte dazu, dass der Engländer John Biddle zwischen 1644 und 1662 mehrfach wegen Häresie ins Gefängnis gesperrt wurde und dort schlussendlich starb. (18) findet sich so, oder in anderen Varianten, vielfach in Werken gegenwärtiger prominenter personaler Theisten.<sup>96</sup> Zugegebenermaßen ist dieser direkte Vergleich unfair, schreibt doch John Biddle als Vater des englischen Unitarismus im Kontext trinitätstheologischer Spekulationen des 17. Jahrhunderts. Und doch ist es erstaunlich, dass das englische Parlament an (18) derart Anstoß nahm, dass es Biddle letztendlich das Leben kostete. Es zeigt, dass es noch in der frühen Neuzeit, zumindest im Umkreis anti-unitarischer und antisozinianischer Debatten, problematisch sein konnte, Gott als Person zu bezeichnen. In diesem Exkurs soll skizzenhaft untersucht werden, ob und wenn ja, welche apersonalen Konzeptionen Gottes gegenwärtig diskutiert werden. Zunächst jedoch muss dem Einwand begegnet werden; jede apersonale Konzeption Gottes konfligiere aufs Schärfste mit dem religiösen Leben und der spirituellen Praxis der Menschen. Bloß ein personaler Gott kann, so ein häufiger Einwand, angebetet werden und darin besteht ein wesentlicher Teil religiöser Praxis – daher sei eine apersonale Konzeption Gottes abzulehnen. John Bishop und Ken Perszyk versuchen diesen Einwand mithilfe der Unterscheidung von

<sup>96</sup> So beispielsweise in SWINBURNE: *The Coherence of Theism*, 104 und 195; DERS.: *The Existence of God*, 8 und PLANTINGA: *Where the Conflict Really Lies*, 66.

religiöser Psychologie und Ontologie zu entkräften, denn ihre eigene Konzeption Gottes, nämlich die euteleologische, ist eine apersonale Konzeption des Wesens Gottes und hat folglich mit demselben Einwand zu ringen.<sup>97</sup> In *Concepts of God and Problems of Evil* entgegen beide:

But this may be to confuse what is essential to religious *psychology* with what is essential to religious *understanding*: relating to God as person to person may be psychologically essential even though God is not to be understood as a person. Nonpersonal conceptions of the divine, then, should not *ipso facto* be excluded – though one may expect, in defence of any given non-personal conception, some explanation of the psycho-spiritual sanity of relating in profoundly personal ways to what is not in fact a person.<sup>98</sup>

Und in *The Divine Attributes and Non-personal Conceptions of God* heißt es:

For a start, we think it is important not to confuse the psychological and spiritual aptness of relating to God as if he were a person – and accordingly using personal language to describe God – with the intellectual necessity of understanding God actually to be a person. It is quite coherent, we think, to relate to God as person in prayer and worship, and to accept that this way of relating is fitting for the human condition, while maintaining that God in reality is not a person and transcends personhood. Furthermore, our status as persons created in the image of God does not entail that God is a person. Indeed, typically, the kind of reality an image has differs from the kind of reality that belongs to what it ,images'.<sup>99</sup>

Bishop und Perszyk sind also offensichtlich der Überzeugung, man könne zu Gott in einer tiefen persönlichen Beziehung stehen, ohne dass Gott deshalb in einem ontologischen Sinne Person sein müsse. Sich in der spirituellen Praxis also an Gott als Person zu richten, ist der menschlichen Natur als Beziehungswesen durchaus angemessen. Beide Autoren halten es allerdings für einen Fehlschluss, dadurch auf die ontologische Beschaffenheit Gottes als Person zu schließen.<sup>100</sup>

Nicholas Rescher hat in dem 2016 erschienenen Beitrag *Why is There Anything at All?* im Jahrbuch für Philosophie eine komprimierte Zusammenfassung seiner Argumente für das *Principle of Optimality* präsentiert und damit (möglicherweise) eine weitere apersonale Konzeption des Göttlichen vorgelegt. Dieses Prinzip besagt, dass „contingent reality is what it is because that is somehow for the best.“<sup>101</sup> Die Erklärung für die Existenz von allem, was ist, kann nicht innerhalb der Reihe der Seienden gefunden werden. Es kann nur „outside

<sup>97</sup> Siehe dazu BISHOP/PERSZYK: A Euteleological Conception of Divinity and Divine Agency. Siehe ebenfalls COCKAYNE: Personal and Non-Personal Worship.

<sup>98</sup> BISHOP/PERSZYK: *Concepts of God and Problems of Evil*, 117.

<sup>99</sup> DERS.: *The Divine Attributes and Non-Personal Conceptions of God*, 611.

<sup>100</sup> Siehe dafür insbesondere DERS.: *God as Person. Religious Psychology and Metaphysical Understanding*.

<sup>101</sup> RESCHER: *Why is There Anything at All? Leibnizian Ruminations on Ultimate Questions*, 226.

### 4.3 Der klassische Theismus

the realm of fact“ gesucht und im Bereich „of value“<sup>102</sup> gefunden werden. Wieso aber dient für Rescher bloß dieses Prinzip als Antwort auf die Frage, wieso überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts existiert?

The answer here lies in the principle itself. The principle is literally self-explaining. Realization of the Optimality Principle is itself the best alternative in accounting for the prevailing order of things.<sup>103</sup>

Wenn das *Principle of Optimality* wahr ist, dann ist es auch tatsächlich selbsterklärend und selbsterhaltend, denn die Gültigkeit dieses Prinzips entspricht dem Inhalt des Prinzips, denn es ist besser, dass das Prinzip gilt als, dass es nicht gibt.<sup>104</sup> So wie im Wesen des *ens necessarium* die Existenz enthalten ist, so folgt aus der Wahrheit des Prinzips der Optimalität, dass dieses Prinzip auch aktuell ist. Die Realisierung dieses Prinzips steht außer Frage, wenn das Prinzip selbst wahr ist. Sollte das Prinzip jedoch falsch sein, so steht auch seine Realisierung in Frage. An dieser Stelle möchte ich nicht auf die Diskussion um die Wahrheit oder Falschheit des Prinzips eingehen,<sup>105</sup> sondern lediglich erwähnen, dass Rescher an einer Stelle dezidiert auf das Verhältnis dieses Prinzips zur Gottesfrage eingeht. Er behauptet dort, dass

divinity and optimality are ‚joined at a hip‘ so to speak. The self-reliance of optimality and the self-engenderment of a *causa sui* divinity could be seen as comprising different aspects of one selfsame fundamental factor: the fusion of optimalism with the idea of a loving God.<sup>106</sup>

Dass also Gott und das *Principle of Optimality* so eng beieinander liegen sollen, liegt daran, dass sowohl Gott wie auch jenes Prinzip sich selbst verwirklichen. Und wenn *Deus caritas est*, dann ist auch im Falle Gottes „value and being [...] inseparable“<sup>107</sup>. Gegen diese Verbindung von Gotteskonzept und dem *Principle of Optimality* richtet sich Uwe Meixner, wenn er schreibt:

[...] I believe in God – which means [...] that I do not believe that divinity and optimality are „joined at the hip,“ [...]]. The belief that they are „joined at the hip,“ is a serious metaphysical error, prevalent in the Western history of thought and prone to lead to atheism, an error for which Neo-Platonism is mainly responsible.<sup>108</sup>

<sup>102</sup>Ebd., 226.

<sup>103</sup>Ebd., 228.

<sup>104</sup>Vgl. MEIXNER: Critical Comments on Nicholas Rescher’s “Why Is There Anything At All? Leibnizian Ruminations on Ultimate Questions”, 537.

<sup>105</sup>Siehe dazu u.a. ebd.

<sup>106</sup>RESCHER: Why is There Anything at All? Leibnizian Ruminations on Ultimate Questions, 232.

<sup>107</sup>Ebd., 232.

<sup>108</sup>MEIXNER: Critical Comments on Nicholas Rescher’s “Why Is There Anything At All? Leibnizian Ruminations on Ultimate Questions”, 541.

#### 4 Spielarten des Theismus

Während Rescher selbst offen lässt, ob nun Gott wegen des *Principle of Optimality* existiert oder *vice versa*, scheint es für die Wahrheit des Prinzips keine bessere Erklärung zu geben als die, dass Gott die Wahrheit dieses Prinzips dekretiert habe.<sup>109</sup> Rescher selbst behauptet, dass beides – das Prinzip und der Theismus – geistesverwandt seien, obwohl für die Wahrheit des *Principle of Optimality* die Existenz Gottes keine notwendige Bedingung sei.<sup>110</sup> Die Wahrheit des Prinzips selbst hinge von keiner anderen Wahrheit oder dem Bestehen eines Sachverhaltes ab. Alles, was existiert, existiere überhaupt und sei so beschaffen, wie es aktuellerweise beschaffen ist, nur weil das *Principle of Optimality* wahr und aktual sei. In diesem Sinne sei das Prinzip *a se* (A) und übe volle Souveränität über alles Existierende aus, weil alles Existierende den Grund seiner spezifischen Existenz in demselben Prinzip hätte (S). (SAI) wäre also in diesem Falle gewährleistet.<sup>111</sup> Reschers *Principle of Optimality* übernimmt also gewissermaßen die Gottesrolle ohne dabei auch nur in geringster Weise personale Züge zu tragen.

Durch Bishops und Perszyks Unterscheidung von religiöser Psychologie und Ontologie ist es durchaus möglich, den gravierendsten Einwand gegenüber jeder apersonalen Konzeption Gottes zu entkräften: dass nämlich eine solche dem alltäglichen religiösen Vollzug von Menschen nicht gerecht werden könne und somit eine apersonale Konzeption als legitime Alternative zu üblichen Theismen zu etablieren, wie dies sowohl Rescher als auch Bishop und Perszyk selbst durch ihre euteleologische Konzeption tun.

#### 4.4 Der Panentheismus

„All the cool kids want to be panentheists.“<sup>112</sup> Dieses Statement Oliver Crisp spiegelt sehr treffend eine Tendenz der gegenwärtigen Debatten innerhalb der Religionsphilosophie wider:<sup>113</sup> Der Panentheismus, so die landläufige Auffassung,

[...] is intended to be a mediating position between theism and pantheism. On theism, God and the universe are distinct, whereas on pantheism, God and the universe are iden-

<sup>109</sup>Vgl. MEIXNER: Critical Comments on Nicholas Rescher's "Why Is There Anything At All? Leibnizian Ruminations on Ultimate Questions", 541.

<sup>110</sup>Vgl. RESCHER: Replies to Commentators, 109.

<sup>111</sup>Einen ähnlichen Ansatz vertritt auch John Leslie beispielsweise in LESLIE: Infinite Minds. A Philosophical Cosmology und DERS.: A Way of Picturing God.

<sup>112</sup>CRISP: Against Mereological Panentheism, 23.

<sup>113</sup>Laut John Cooper ist Charles Hartshorne die „main source of the term's current popularity“ (COOPER: Panentheism, The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present, 183).

#### 4.4 Der Panentheismus

tical. Panentheism wishes to take a *via media* by claiming that the universe is in God, but God is more than the universe.<sup>114</sup>

Der Panentheismus ist also bemüht einerseits das „Deus, sive Natura“<sup>115</sup> des Pantheismus und andererseits die radikale, ontologisch ausbuchstabierte Gott-Welt-Differenz des klassischen Theismus, die sich insbesondere in der Aseitigkeit Gottes manifestiert, zu vermeiden. Das *en* garantiere – so die Vertreter des Panentheismus –, dass das Absolute nicht durch etwas Außergöttliches, d.h. durch Schöpfung begrenzt und somit in seiner Absolutheit gefährdet sei. „Wenn Gott [...] ab-solut ist, also wörtlich: losgelöst von allem, dann kann es neben und außer ihm nichts Wirkliches geben, weil sonst diese Absolutheit unterlaufen würde [...]. Darum kann es, wenn es wirklich Wirkliches gibt, das nicht Gott ist, dieses Wirkliche nur in Gott geben.“<sup>116</sup> Zudem vermeide der Panentheismus die Identifizierung von Gott und Welt und garantiere somit ausreichenden Selbststand geschaffener Wirklichkeit gegenüber der göttlichen Natur.

Darüber hinaus sei der Panentheismus in der Lage, Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften zu integrieren; eine Aufgabe, welche der klassische Theismus aufgrund seiner starren metaphysischen Vorgaben nicht nachkommen könne.<sup>117</sup>

Durch das *en* garantiere der Panentheismus für einen theoretischen Rahmen, der besser als das klassisch-theistische oder pantheistische Paradigma geeignet sei, wichtigen metaphysischen und religionsphilosophischen, aber ebenso religiösen und theologischen Anforderungen unter den Vorzeichen des modernen Wissenschaftsverständnisses zu genügen. So scheint der Panentheismus innerhalb der gegenwärtigen Religionsphilosophie, gerade wenn es um eine angemessene Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses oder der Beziehung zwischen Religion und Naturwissenschaften geht, an Zustimmung zu gewinnen.<sup>118</sup> Ein besonderes Feature des Panentheismus scheint darüber hinaus, dass er mit ganz unterschiedlichen religiösen Traditionen, insbesondere „östlicher“ Provenienz, kompatibel zu sein scheint, wie Philip Claytons und Loriliai

<sup>114</sup>MULLINS: The Difficulty with Demarcating Panentheism, 326.

<sup>115</sup>E4p4.

<sup>116</sup>MÜLLER: All-Einheit christlich. Eine kleine Provokation mit Folgen, 107–108.

<sup>117</sup>Vgl. BRIERLEY: The Potential of Panentheism for Dialogue Between Science and Religion, 647.

<sup>118</sup>Siehe insbesondere CLAYTON/PEACOCKE: In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World und BRIERLEY: The Potential of Panentheism for Dialogue Between Science and Religion. Dazu kritisch THOMAS: Problems in Panentheism.

Biernackis Anthologie *Panentheism across the World's Traditions* eindrücklich zeigt.<sup>119</sup>

Ob man mit John Cooper behauptet, „that the history of panentheism is largely the history of Neoplatonism“<sup>120</sup>, sei dahingestellt; allerdings weist Cooper eindrucksvoll nach, wie weit die Wurzeln des Panentheismus in die „westliche“ Philosophie- und Theologiegeschichte zurückreichen. Der Begriff ‚Panentheismus‘ (‚Pan+en+theismus‘) findet sich so jedoch erstmals in Friedrich Wilhelm Joseph Schellings Schrift *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* aus dem Jahr 1809. Zwanzig Jahre später greift dann Karl Christian Friedrich Krause in *Der zur Gewissheit der Gotteseerkenntnis als des höchsten Wissenschaftsprinzips emporleitende Theil der Philosophie* diesen Begriff erneut auf, der dann im 20. Jahrhundert durch Philosophen wie Alfred North Whitehead, Charles Hartshorne, William Reese und Philip Clayton eine deutliche Renaissance innerhalb der (analytischen) Religionsphilosophie erfuhr.

Handelt es sich beim Panentheismus allerdings überhaupt um eine Theoriengruppe, die sich *clare et distincte* von anderen Formen von Theismen unterscheiden lässt? Tatsächlich verneinen einige Philosophen diese Frage und konfrontieren das panentheistische Paradigma mit dem sogenannten *Demarcation Problem*. Dieses besteht darin, dass der Panentheismus als Konzeption Gottes derart vage sei, dass es sich bei ihm in Wahrheit gar nicht um *eine*, distinkte Form des Theismus handle.<sup>121</sup> Ryan Mullins bringt das *Demarcation Problem* wie folgt auf den Punkt:

One of the most notorious difficulties for panentheism is its vagueness. It is incredibly difficult to pin down exactly what panentheism is and how it differs from rival models of God.<sup>122</sup>

Viele der gegenwärtigen Beiträge zum Panentheismus kreisen daher thematisch um das *Demarcation Problem*.<sup>123</sup> Um die Grundintuitionen dieser Form des Theismus herauszustellen, wurde bisher die singularische Form *Panentheismus* verwendet. Sie suggeriert jedoch eine Einheitlichkeit und Homogenität dieser Konzeption, die so nicht stehengelassen werden kann. Ganz im Gegen-

<sup>119</sup>BIERNACKI/CLAYTON: *Panentheism across the World's Traditions*, aber auch CLAYTON: *Panentheisms East and West*.

<sup>120</sup>COOPER: *Panentheism, The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*, 19.

<sup>121</sup>Siehe dazu u.a. PETERSON: *Whither Panentheism?* und GÖCKE: *There Is No Panentheistic Paradigm*.

<sup>122</sup>MULLINS: *The Difficulty with Demarcating Panentheism*, 325.

<sup>123</sup>PETERSON: *Whither Panentheism?*; GREGERSEN: *Three Varieties of Panentheism*; TOWNE: *The variety of panentheisms*; GÖCKE: *Panentheism and Classical Theism*; GASSER: *God's Omnipresence in the World: On Possible Meanings of 'en' in Panentheism*; STENMARK: *Panentheism and its Neighbours* und MULLINS: *The Difficulty with Demarcating Panentheism*.

#### 4.4 Der Panentheismus

teil erscheint es ob der Vielzahl an unterschiedlichen panentheistischen Konzeptionen schwierig, von *dem* Panentheismus zu sprechen, denn die semantische Ausbuchstabierung des *en* ist äußerst vielschichtig: Einige plädieren für eine mereologische<sup>124</sup>, andere dagegen für eine raumzeitliche Interpretation<sup>125</sup> des *en*, eine dritte Strömung wiederum buchstabiert das Verhältnis von Gott und Welt analog zur Beziehung von Leib und Seele<sup>126</sup> oder als dasjenige eines geeinten Organismus aus<sup>127</sup> etc. Um das Ziel dieser Studie erreichen zu können, ist es unerlässlich, die Pluralität der Panentheismen zu kategorisieren. Im Folgenden werde ich mich daher an einer durch Godehard Brüntrup vorgeschlagen dreiteiligen Taxonomie orientieren:<sup>128</sup>

Panentheismen der Kategorie (1) behaupten, dass die Welt in Gott enthalten, also *in* Gott sei, ohne dass Gott und Welt identisch seien. Gott und Welt bilden folglich eine Einheit in Differenz, allerdings besteht hier keine wechselseitige Beziehung zwischen Welt und Gott. Prominente Beispiele für Panentheismen der Kategorie (1) sind u.a. Gotteskonzeptionen, die innerhalb der Metrik partizipationstheoretischer Metaphysik operieren, in denen also das *en* als „the ‚in‘ of participation“<sup>129</sup> interpretiert wird: Bei Thomas von Aquin hat beispielsweise die Welt in ihrem Sein an Gott als *esse ipsum subsistens*<sup>130</sup> teil, und bei Leibniz ist das Monadische das, was es ist durch seine Teilhabe an den Vollkommenheiten des *ens perfectissimum*. Im Rahmen von Panentheismen der Kategorie (1) ist die Beziehung zwischen Gott und Welt, ähnlich wie beim klassischen Theismus, asymmetrisch und die Unveränderlichkeit Gottes gewährleistet. Worin aber besteht dann eigentlich der Unterschied zwischen Panentheismen der Kategorie (1) und dem klassischen Theismus? Für Göcke betrifft das entscheidende Charakteristikum des Panentheismus und das zureichende Unterscheidungskriterium gegenüber dem klassischen Theismus den modalen Status der Schöpfung. So heißt es:

<sup>124</sup>So beispielsweise MOLTMANN: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre und NAGASAWA: Modal Panentheism.

<sup>125</sup>So u.a. MULLINS: The Difficulty with Demarcating Panentheism.

<sup>126</sup>Siehe u.a. GRIFFIN: Panentheism: A Postmodern Revelation und COOPER: Panentheism, The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present, 18–19.

<sup>127</sup>Vgl. CASE-WINTERS: Toward a Theology of Nature. Preliminary Intuitions, 252–254.

<sup>128</sup>Vgl. BRÜNTRUP: Prozesstheologie und Panentheismus. Niels Henrik Gregersen schlägt ebenfalls eine dreiteilige Taxonomie vor, welche in wesentlichen Punkten mit Brüntrups Kategorisierung übereinstimmt. Lediglich zu Brüntrups erster Kategorie weisen weder Gregersons *soteriological, expressivist*, noch sein *dipolar panentheism* Parallelen auf. Dagegen scheint Brüntrups zweite Kategorie Überschneidungen mit Gregersons *soteriological panentheism* und seine dritte Kategorie mit Gregersons *bipolar panentheism* zu haben, vgl. GREGERSEN: Three Varieties of Panentheism, 21.

<sup>129</sup>CLAYTON: Pantheisms East and West, 184.

<sup>130</sup>Vgl. STh I, q 4, a 2.

#### 4 Spielarten des Theismus

The conclusion that on classical theism the world is an extrinsic and contingent property of God while according to pantheism it is an intrinsic and essential property of God enables us to specify what it means to say that the world is 'outside of' God, respectively, that it is 'in' God in a way that demarcates classical theism and pantheism unambiguously: that the world is *outside* of God means that the world is an extrinsic or contingent property of God and that the world is *in* God means that it is an intrinsic or essential property of God.<sup>131</sup>

Das Erschaffen der Welt ist für den klassischen Theismus laut Göcke also eine kontingente Eigenschaft Gottes, da er es auch nicht hätte unterlassen können. Dem Wesen Gottes wird durch das Erschaffen nicht etwas hinzugefügt, denn Gott ist das vollkommenste Seiende. Würde das Erschaffen dem Wesen Gottes etwas hinzufügen, hätte ihm folglich „vorher“ etwas gefehlt. Deshalb ist das Erschaffen einer Welt im Falle des klassischen Theismus eine extrinsische und kontingente Eigenschaft Gottes. Für den Pantheismus, so Göcke, gilt demgegenüber, dass das Erschaffen eine intrinsische und notwendige Eigenschaft Gottes ist, die fester Bestandteil des göttlichen Wesens ist, woraus folgt, dass, existierte die Welt nicht, Gott ebenfalls nicht existierte.<sup>132</sup> Existierte keine Welt, so fehlte eine notwendige intrinsische Eigenschaft Gottes, Gott wäre mit Gott also nicht mehr identisch und folglich – ganz Quines Diktum „No entity without identity“<sup>133</sup> verpflichtet – nicht weiter existent. Dennoch bleibt im Falle von Pantheismen der Kategorie (1) Gott unveränderlich und durch dasjenige, was in der Welt geschieht, unberührt.

Pantheismen der Kategorien (2) und (3) behaupten darüber hinaus, dass durch das *en* eine wechselseitige Beziehung zwischen Gott und Welt ausgedrückt sei. Bei Jürgen Moltmann heißt es beispielsweise:

Wie Gott durch sein Handeln aus sich herausgeht und seine Welt prägt, so prägt seine Welt durch ihre Reaktionen, Aberrationen und Eigeninitiativen auch ihn: gewiß nicht auf die gleiche Weise, doch ohne Zweifel auf ihre Weise. Ist Gott Liebe, dann verströmt er nicht nur, sondern dann erwartet er auch und braucht Liebe [...].<sup>134</sup>

Gott wirkt nicht bloß auf die Welt ein, sondern das „Geschaffene, das Gott freisetzt, [...] [entfaltet, JLP] ein Feedback auf Gott. Die Macht, die etwas schafft, bleibt nicht unberührt und unbeeinflusst von dem, was sie geschaffen hat.“<sup>135</sup> Gewissermaßen gilt also für Pantheismen der Kategorie (2) und (3): „God requires a world“<sup>136</sup>. Pantheismen der Kategorie (2) akzeptieren darüber hinaus die *creatio ex nihilo*, wie beispielsweise die Konzeptionen von Philip

<sup>131</sup>GÖCKE: Pantheism and Classical Theism, 66.

<sup>132</sup>Vgl. ebd., 66–67.

<sup>133</sup>QUINE: Ontological Relativity and Other Essays, 23.

<sup>134</sup>MOLTMANN: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, 114.

<sup>135</sup>MÜLLER: All-Einheit christlich. Eine kleine Provokation mit Folgen, 111.

<sup>136</sup>HARTSHORNE: A Natural Theology for our Time, 64.

## 4.5 Fazit

Clayton oder Jürgen Moltmann.<sup>137</sup> Dagegen lehnen Panentheismen der Kategorie (3) die *creatio ex nihilo* ab und argumentieren häufig innerhalb eines prozessphilosophischen Rahmens, in dem Gott und Welt ewig koexistieren<sup>138</sup> und Schöpfung als *creatio ex profundis* verstanden wird.<sup>139</sup>

Die hier dargestellte dreiteilige panentheistische Taxonomie soll im Folgenden als Grundlage für diese Studie dienen. Das *en* ermöglicht dem Panentheismus erstaunliche konzeptionelle Andockstellen sowohl für den modalen Realismus David Lewis', wie Yujin Nagasawa in seiner Studie *Modal Panentheism* überzeugend aufweist (siehe Kapitel 5.1.2) als auch für Leibniz' *Ars Combinatoria* (siehe Kapitel 5.2.3.4).

## 4.5 Fazit

Wie eingangs bereits erwähnt, scheint die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Formen des Theismus gekünstelt und hält häufig der philosophie- und theologiehistorischen Realität nicht stand. Dennoch ist sie für diese Studie unerlässlich.

Natürlich wäre es unangemessen zu behaupten, dass Personalität im klassischen Theismus keine Rolle spielt. Allerdings scheint der personale Theismus bereit dem Attribut der Personalität eine dermaßen große Rolle einzuräumen, dass andere göttliche Attribute modifiziert oder sogar negiert werden. Wenn zugunsten der Personalität Gottes, beispielsweise aufgrund des biblischen Zeugnisses, die Atemporalität Gottes geleugnet wird, Gott also über zeitliche Teile verfügt, hat dies unmittelbare Konsequenzen für seine Einfachheit und Unveränderlichkeit. Kurz gesagt ordnet der klassische Theismus die Personalität (SAI) unter, während der personale Theismus bereit ist, (SAI) zugunsten der Personalität abzuschwächen. Der Panentheismus demgegenüber scheint deutlich enger am klassischen Theismus orientiert; allerdings wird die ontologische Gott-Welt-Differenz aufgegeben, welche insbesondere (SAI) zu eigen ist.

<sup>137</sup>Vgl. COOPER: *God and Contemporary Science*, 19–21; CLAYTON: *Open Panentheism and Creatio Ex Nihilo* und MOLTSMANN: *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*.

<sup>138</sup>Vgl. HARTSHORNE: *The Divine Relativity: A Social Conception of God*.

<sup>139</sup>Vgl. KELLER: *Face of the Deep. A Theology of Becoming* und DERS.: "Nothingsomething" on my Mind. *Creation ex Nihilo or ex Profundis?*



## 5 Theorien der Modalität und Spielarten des Theismus

Bisher wurden die drei modalen Theorien Lewis', Leibniz' und Plantingas mit ihren sehr unterschiedlichen ontologischen Voraussetzungen untersucht. Anschließend wurden der personale und klassische Theismus und der Panentheismus skizziert. In diesem abschließenden Kapitel wird untersucht werden, welche Theorie der Modalität sich gerne zu welcher Spielart des Theismus „gesellt“. Bei jedem möglichen „Theoriepäarchen“ stellen sich Schwierigkeiten ein, die gelöst werden müssen. Dennoch gibt es Kombinationen von Theorien der Modalität und Theismen, welche harmonischer sind als andere, denn in manchen Theorien der Modalität ist bereits eine Affinität zu einer Spielart des Theismus angelegt, *vice versa*. Es werden im Folgenden nicht alle möglichen „Paare“ besprochen, sondern ausschließlich vielversprechende mögliche Kombinationen.

Da Lewis behauptet, dass bloß Entitäten, welche keine akzidentellen intrinsischen Eigenschaften besitzen transmundan identisch vorkommen können, ist eine Kombination von modalem Realismus und personalem Theismus hochproblematisch. Gott muss als notwendigerweise existierendes Wesen transmundan identisch vorkommen. Allerdings hatten wir in Kapitel 4.2 gesehen, dass der personale Theismus beispielsweise Gottes Unveränderlichkeit leugnet, um ausreichend Raum für personale Charakteristika wie wechselnde Affektionen und Intentionen zu schaffen. Wenn er dies tut, dann bedeutet das, dass Gott akzidentelle intrinsische Eigenschaften besitzt und folglich in einem Lewis'schen Setting nicht transmundan identisch vorkommen kann. Da eine notwendige Entität jedoch in allen möglichen Welten existieren muss, wäre Gottes notwendige Existenz in einem modal-realistischen und personal-theistischen Setting nicht garantierbar. So werde ich in Kapitel 5.1.1 zunächst den modalen Realismus auf seine Kompatibilität mit dem klassischen Theismus überprüfen. Im Anschluss wird in Kapitel 5.1.2 Yujin Nagasawas modaler Panentheismus untersucht, welcher panentheistische Intuitionen mit dem modalen Realismus David Lewis' zusammenbringt.

Im Falle Leibnizens bieten sich Verbindungen in Richtung aller in dieser Studie untersuchten Spielarten des Theismus an, so dass sowohl klassisch-, personal- und panentheistische Anschlussmöglichkeiten an Leibniz' *Ars Combinatoria* untersucht werden. Ich werde insbesondere der Frage nachgehen, wie Leibniz gleichzeitig die Einfachheit Gottes und die Vielheit der Ideen zusammendenkt und zudem, wie die Ideen, die Gott denkt, eigentlich von Gott on-

tologisch abhängen. Ich werde in Kapitel 5.2.1 die These vertreten, dass diese in der Selbsterkenntnis Gottes fundieren und damit nicht bloß der Bereich der individuellen Substanzen, sondern bereits der gesamte ideelle Bereich, also der Bereich des Möglichen, im absoluten Sinne von Gott ontologisch abhängig ist und somit dem Paradigma der allumfassenden Souveränität und Aseitigkeit Gottes innerhalb des klassischen Theismus gerecht wird. Dadurch, dass Leibniz Gott primär als Intellekt und damit als Denkenden bestimmt, für ihn Personalität und Denken essenziell zusammenhängen, bietet Leibniz' Konzeption auch Anschlussmöglichkeiten für eine gemäßigte personal-theistische Konzeption Gottes. Diese Spuren werden in Kapitel 5.2.2 untersucht. Erstaunlicherweise lässt sich Leibniz' gesamte Metaphysik als eine Metaphysik der Perfektion und Partizipation lesen und damit pantheistisch deuten, denn alles Seiende ist insofern *in* Gott, als dass es an den göttlichen Vollkommenheiten partizipiert. Die pantheistische Affinität der Leibniz'schen Theorie der Modalität wird in Kapitel 5.2.3 diskutiert. Leibniz' Gotteskonzeption changiert also zwischen klassischem Theismus und einer Form des Non-Standard-Theismus und weist dabei durchaus minimal-personal-theistische Tendenzen auf.

Da Plantinga an der Gott-Welt-Differenz vehement festhält, verzichte ich in dieser Studie darauf, zu untersuchen, inwiefern sich Formen des Pantheismus zu Plantingas sachverhaltontologischer Theorie der Modalität verhalten. Im Hinblick auf Plantingas Modaltheorie und deren Verhältnis zu den Spielarten des Theismus vertrete ich die These, dass es sich im Falle Plantingas um einen gleichzeitigen *turn* weg vom klassischen, hin zum personalen Theismus handelt, worin auch der Grund für seine Wende hin zu einem immer expliziter artikulierten *Divine Conceptualism* liegt. Daher werde ich in Kapitel 5.3 Anschlussmöglichkeiten der Modaltheorie Plantingas sowohl zum klassischen als auch zum personalen Theismus untersuchen und in Kapitel 5.3.3 abschließend zwei kritische Anfragen an seine Konzeption formulieren.

### 5.1 Lewis' Theorie der Modalität und Spielarten des Theismus

Wir haben in Kapitel 3.1 gesehen, dass Lewis' modaler Realismus davon ausgeht, dass

- (CW) alle möglichen Welten konkrete, raumzeitlich jedoch isolierte Universen und deshalb ontologisch egalitär sind,
- (IA) Aktualität indexikalisch analysiert werden muss und
- (CP) keine Overlaps von Individuenbereichen möglicher Welten bestehen.

Beim modalen Realismus handelt es sich um eine Theorie der Modalität, die im hohen Maße der Intuition gerecht wird, dass sich modale Aussagen auf *et-*

was beziehen und die Rede über mögliche Welten und Possibilia nicht bloß eine *façon de parler* ist. Modale Operatoren quantifizieren über Individuen und Welten, welche genauso real und konkret sind wie wir und unsere Welt, die jedoch allesamt kausal und raumzeitlich isoliert sind. Diese Stärken des modalen Realismus erklären auch, wieso viele Philosophen trotz der ontologischen Freizügigkeit am modalen Realismus festhalten. Ist es möglich, die Stärken des modalen Realismus zu nutzen und gleichzeitig Theist zu sein? Wichtig ist dabei, zu berücksichtigen, dass modaler Realist zu sein nicht automatisch bedeutet, andere metaphysische Grundpositionen Lewis', wie seinen Atheismus, seine Theorie der Kausalität oder seine Position innerhalb der Philosophie des Geistes vertreten zu müssen.<sup>1</sup>

Auf den ersten Blick sind der modale Realismus und der klassische Theismus nur schwer miteinander zu vereinen. Zu groß ist die Spannung zwischen der These des modalen Realismus, dass kein Individuum transmundan identisch vorkommen kann, und der These des klassischen Theismus, dass Gott als *a se* und deshalb notwendig existierende Entität in allen möglichen Welten vorkommen muss. Im Folgenden werde ich zunächst eine Lösungsstrategie diskutieren, welche sich an der modalen Theorie Takashi Yagisawas orientiert. Anschließend werde ich unter Rekurs auf Ross Cameron und Michael Almeida untersuchen, ob Lewis' Theorie nicht selbst eine Lösungsmöglichkeit bereithält, das Konsistenzproblem zwischen modalem Realismus und klassischem Theismus zu bewältigen.

In einem zweiten Teil wird untersucht werden, wie sich der modale Realismus mit dem Panentheismus verträgt. Zu diesem Zweck wird der modale Panentheismus Yujin Nagasawas dargestellt und diskutiert.

### 5.1.1 Klassisch-theistische Intuitionen: Der modale Realismus und Gottes transmundane Individuenidentität

In einem engen konzeptionellen Verhältnis zur Aseität und Souveränität Gottes steht dessen notwendige Existenz.<sup>2</sup> Ein notwendigerweise existierendes Wesen muss in jeder möglichen Welt existieren. Gott muss also in jeder möglichen Welt existieren, ansonsten stünde er „außerhalb“ des logischen Raumes. Allerdings: „[N]o sense can be made of the idea that God stands *outside* of the set of worlds in order to select one for actualization.“<sup>3</sup> Deshalb schreibt Stephanie Lewis in *Where (in Logical Space) Is God?*:

<sup>1</sup> Vgl. MILLER: Moderate Modal Realism.

<sup>2</sup> Vgl. O'CONNOR: Theism and Ultimate Explanation. The Necessary Shape of Contingency, 155.

<sup>3</sup> KRAAY: Theism, Possible Worlds, and the Multiverse, 358.

To say that something out there in logical space can have causal impact on *all* the possible worlds, indeed, created them, but is itself a member of no single world, is profoundly, fundamentally, completely, and utterly inconsistent with David's modal realist metaphysics of possible worlds.<sup>4</sup>

In Bezug auf die Einfachheit Gottes ergibt sich daher innerhalb eines modal-realistischen Settings ein fundamentales Problem: Wenn der modale Realismus David Lewis' Overlaps der Individuenbereiche möglicher Welten ablehnt, also an weltgebundenen Individuen festhält und folglich transmundane Individuenidentität ablehnt, wie kann Gott dann als notwendigerweise existierendes Wesen in allen möglichen Welten existieren?

In einem modal-realistischen Setting ist es naheliegend zu behaupten, dass Gottes notwendige Existenz darin besteht, dass er in jeder möglichen Welt Counterparts besitzt. Gott müsste, sollte weiterhin die anselmianische Definition Gültigkeit beanspruchen können, mit der Summe aller Counterpart-Gottheiten identisch sein (wäre er nur mit einer Teilmenge dieser identisch, ließe sich etwas Größeres als Gott denken, was nicht möglich ist). Allerdings scheinen Individuen, deren Teile *in* unterschiedlichen möglichen Welten existieren, für Lewis unmögliche Individuen zu sein. So schreibt Lewis in *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*:

[...] I must grant that there are individuals consisting of parts from several worlds. But such a cross-world sum is not a possible individual. There is no way for the whole of it to be actual. No matter which world is actual, at most a proper part of it actually exists. It is not in any world, in the sense just discussed, for it is not part of any world. But it is partly in each of many worlds, overlapping different worlds in virtue of different ones of its parts.<sup>5</sup>

Ein solches Individuum, welches die mereologische Summe all seiner Counterparts ist, kann als Ganzes niemals aktual sein, denn in einem Lewis'schen Setting ist bloß jeder Counterpart relativ zu sich selbst aktual, während alle anderen Counterparts nicht-aktual sind. In diesem Sinne bezeichnet Lewis solche Individuen als unmögliche Individuen.<sup>6</sup> Allerdings ist diese Behauptung daran geknüpft, dass (IA) gültig ist. Nur wenn ‚aktual‘ indexikalisch interpretiert wird, ist Gott, sofern mit der Summe seiner selbst und all seiner Counterparts identisch, ein unmögliches Individuum. Denn dann wäre stets bloß ein Teil, nämlich genau ein Counterpart Gottes aktual, relativ zu eben der Welt, deren Teil er ist. Alle anderen Teile wären nicht aktual, folglich auch Gott als Ganzes nicht. Gott wäre also insofern ein unmögliches Individuum, als dass er als Ganzes niemals aktual sein könnte. Wenn allerdings (IA) gelegnet würde, dann könnte Gott als das Ganze, verstanden als Summe Gottes und seiner Coun-

<sup>4</sup> LEWIS: *Where (in Logical Space) Is God?*, 218.

<sup>5</sup> LEWIS: *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, 39–40.

<sup>6</sup> Vgl. VANCE: *Classical Theism and Modal Realism Are Incompatible*, 563.

terparts, aktual sein. Allerdings liegt eine weitere Schwierigkeit nahe: Ich hatte bereits in Kapitel 3.1.4 herausgearbeitet, dass die Counterpartrelation eine Ähnlichkeitsrelation ist. Die Counterparts Gottes (wohlgemerkt ist das, was wir als ‚Gott‘ bezeichnen, aus der Perspektive einer anderen möglichen Welt ebenfalls bloß ein Counterpart) sind also allesamt diejenigen Individuen ihrer eigenen Welt, welche dem Gott *unserer* Welt unter spezifischen Hinsichten am meisten ähnlich sind. Die Hinsichten sind im Falle Gottes recht eindeutig: Es kommen bloß die göttlichen Vollkommenheiten als Kandidaten in Frage. Allerdings steht man vor folgendem Problem: In einer möglichen Welt *w*, die unserer Welt sehr unähnlich ist, da in ihr bloß ein Elementarteilchen existiert, muss entweder genau dieses Elementarteilchen, als Counterpart *unseres* Gottes, ein Teil Gottes sein oder aber Gott besitzt in dieser Welt keinen Counterpart, da keine unter entscheidenden Hinsichten ausreichende Ähnlichkeit zwischen Gott und dem Elementarteilchen besteht. Ersteres scheint völlig haltlos zu sein, letzteres dagegen würde bedeuten, dass damit Gottes notwendige Existenz auf der Strecke bliebe. Die counterparttheoretische Strategie stellt also für den klassischen Theisten unter keinen Umständen eine gangbare Option dar.

Takashi Yagisawa ist modaler Realist im Sinne von David Lewis, bejaht jedoch explizit Overlaps möglicher Welten und lehnt somit (CP) ab.<sup>7</sup> So heißt es in *Worlds and Individuals, Possible and Otherwise* in Anlehnung an eine perdurantistische Interpretation von diachroner Identität, erweitert um eine modale Dimension:

The earthworm extends in modal space. So it has other modal stages at other possible worlds. Some of these modal stages are thicker oval hyperdiscs, some are longer oval hyperdiscs, and others are entirely differently shaped. The earthworm is the modal-dimensional *hyperworm* consisting of all of those modal stages. Modality, unlike time, is not one-dimensional and objects which extend modally generally have irregular multi-dimensional shapes.<sup>8</sup>

Yagisawa geht also davon aus, dass Individuen nicht bloß aus raumzeitlichen, sondern ebenso aus modalen Teilen bestehen. So, wie sich körperlich ausge dehnte Individuen über die Raumzeit ausbreiten, breiten sie sich nach Yagisawa auch über den möglichen Raum, also gewissermaßen über unterschiedliche mögliche Welten, aus. Somit ist transmundane Individuenidentität in einem ausreichenden Maße gewährleistet, ohne gleichzeitig den modalen Realismus als Ganzes aufgeben zu müssen. Auf die Aussage „Die Venus ist möglicher-

<sup>7</sup> Yagisawas Auffassung von (CW) weicht jedoch leicht von Lewis ab; allerdings müssen diese Feinheiten für die folgenden Erörterungen beiseitegeschoben werden. Siehe dafür allerdings YAGISAWA: *Worlds and Individuals, Possible and Otherwise*, 45–46.

<sup>8</sup> Ebd., 104.

weise nicht der Morgenstern“ übertragen bedeutet dies, dass die Venus eine aus raumzeitlich-modalen Teilen bestehende Entität ist, welche raumzeitliche Teile und Teile in unterschiedlichen Bereichen des modalen Raumes, also unterschiedlichen möglichen Welten, besitzt, und, dass diese Teile unterschiedliche Eigenschaften besitzen (so besitzt ein modaler Teil die Eigenschaft *der Morgenstern sein*, während ein anderer modaler Teil diese Eigenschaft nicht besitzt). Überträgt man Yagisawas Konzeption nun auf das Individuum Gott, bedeutet dies, dass Gott aktuelle modale Teile in allen möglichen Welten besäße – eine Annahme die einerseits mit der Lehre von der Einfachheit Gottes konfligiert und zudem dazu führt, dass (IA) negiert werden müsste, möchte man nicht mit Lewis behaupten müssen, dass Gott ein unmögliches Individuum ist.<sup>9</sup> Denn (IA) verhindert, dass ein Individuum über unterschiedliche Teile in unterschiedlichen Welten verfügt, welche allesamt aktual sind. Gott bestünde also, würde (IA) nicht negiert werden, aus unendlich vielen Teilen und in jeder Welt wäre die Aussage „Gott besitzt ausschließlich diesen einen aktualen Teil“ notwendigerweise wahr: Eine für den klassischen Theisten unzumutbare Konsequenz. So müsste er also die sich an Yagisawa orientierende Lösungsstrategie, genauso wie die counterparttheoretische, (IA) ablehnen. Jedoch ist es durchaus legitim, den modalen Realismus à la Lewis zu modifizieren, wie bereits Richard Miller treffend herausgearbeitet hat. Die unterschiedlichen Grundannahmen des modalen Realismus, wie die indexikalische Analyse von Aktualität, der Welten-Konkretismus und auch die Counterparttheorie, sind lose miteinander verbunden, können also voneinander getrennt werden, ohne dass dies für die anderen Bestandteile problematisch ist.<sup>10</sup> Allerdings hat diese (legitime) Form des modalen Realismus nicht mehr viel mit dem Lewis’schen „Original“ zu tun.

Da sowohl die counterparttheoretische Analyse der notwendigen Existenz Gottes als auch die an Yagisawa orientierte Lösungsstrategie in die Ablehnung von (IA) münden und daher erheblich vom orthodoxen modalen Realismus à la Lewis abweichen, bietet es sich meiner Meinung nach an, in Lewis’ eigener Konzeption nach möglichen Schlupflöchern zu suchen, um die transmundane Individuenidentität Gottes doch in einem orthodoxen Lewis’schen modalrealistischen Setting gewährleisten zu können. Und tatsächlich schreibt Lewis in einer Fußnote in *On the Plurality of Worlds*:

A universal can safely be part of many worlds because it hasn’t any accidental intrinsics. But mightn’t the same be said of some simple particulars [...]? [...] If they haven’t [any

<sup>9</sup> Vgl. LEWIS: *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, 39–40.

<sup>10</sup> Vgl. MILLER: *Moderate Modal Realism*. Siehe auch Phillip Bricker in BRICKER: *Absolute Actuality and the Plurality of Worlds* und DERS.: *Concrete Possible Worlds*, 122–125.

## 5.1 Lewis' Theorie der Modalität und Spielarten des Theismus

accidental intrinsic properties, JLP], then they too could safely be shared between overlapping worlds.<sup>11</sup>

Akzidentelle intrinsische Eigenschaften sind akzidentelle Eigenschaften wie *an der linken Hand fünf Finger haben, rund sein* etc. (siehe Kapitel 2.3.3), die ein Individuum hat, weil es ist, wie es ist, obwohl es hätte anders sein können. Extrinsische Eigenschaften sind solche, die ein Individuum besitzt, weil es in einem bestimmten Verhältnis zu anderem steht, wie beispielsweise die Eigenschaften *Großmutter sein* oder *2445 km von Takadanobaba entfernt sein*.<sup>12</sup> Oder, mit David Lewis' Worten:

If something has an intrinsic property, then so does any perfect duplicate of that thing; whereas duplicates situated in different surroundings will differ in their extrinsic properties.<sup>13</sup>

Da Gott lediglich essenzielle Eigenschaften besitzt, solche, die er in jeder möglichen Welt besitzt, in der er vorkommt – und er kommt in jeder Welt vor, da er aufgrund der Aseitität notwendigerweise existiert –, besitzt er keine intrinsischen akzidentellen Eigenschaften und könnte somit transmundan identisch vorkommen, was das oben aufgeworfene Problem zu lösen scheint. (CP) gilt also für Gott nicht, da (CP) bloß für Individuen gilt, welche über akzidentelle intrinsische Eigenschaften verfügen.<sup>14</sup> Ross Cameron schreibt deshalb in *God Exists at Every (Modal Realist) World: Response to Sheehy*:

Hence the theist modal realist has no more problem in claiming God to be a necessary existent than Lewis has in claiming the numbers to be necessary existents: which is to say, she has no problem at all.<sup>15</sup>

Desweiteren unterscheidet Lewis im Postskriptum zu *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic* zwischen drei Arten, wie ein Individuum überhaupt existieren kann:

- (1)  $x$  existiert in einer möglichen Welt  $w$ , wenn es Teil von  $w$  ist.<sup>16</sup>
- (2)  $x$  existiert partiell in einer möglichen Welt  $w$ , wenn mindestens ein Teil von  $x$  in  $w$  vorkommt.<sup>17</sup>

<sup>11</sup> LEWIS: *On the Plurality of Worlds*, 205, Fußnote 6.

<sup>12</sup> Allerdings sind nicht alle relationalen Eigenschaften extrinsische Eigenschaften, so ist die Eigenschaft *längere Beine als Arme haben* eine akzidentelle intrinsische Eigenschaft der meisten Menschen, obwohl es sich um eine relationale Eigenschaft handelt.

<sup>13</sup> LEWIS: *Extrinsic Properties*, 197.

<sup>14</sup> Vgl. CAMERON: *God Exists at Every (Modal Realist) World. Response to Sheehy*, 99–100.

<sup>15</sup> Ebd., 97.

<sup>16</sup> Vgl. LEWIS: *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, 40. Ähnliches findet sich 1970, also zwei Jahre nach Veröffentlichung von *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, in DERS.: *Anselm and Actuality*.

<sup>17</sup> Vgl. DERS.: *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, 40.

- (3) „[...] [A]n individual exists *from the standpoint of a world* iff it belongs to the least restricted domain that is normally – modal metaphysics being deemed abnormal – appropriate in evaluating the truth at that world of quantifications.“<sup>18</sup>

Die meisten Possibilia „bewohnen“ bei Lewis eine mögliche Welt, sie existieren also vollständig *in* einer Welt. Die Menge der natürlichen Zahlen dagegen existiert für Lewis weder vollständig noch partiell in möglichen Welten, sondern vom Standpunkt *jeder* möglichen Welt aus. So schreibt Lewis: „There will be many sets that even exist from the standpoint of all worlds, for instance the numbers.“<sup>19</sup> In diesem Sinne ist Lewis dann auch bereit, Mengen als notwendigerweise existierende Entitäten zu akzeptieren, da diese nämlich vom Standpunkt jeder Welt aus existieren.<sup>20</sup> Lewis unterscheidet offenbar streng zwischen der Existenz *in* einer möglichen Welt und der Existenz *from the standpoint of every world*. Es ist für Lewis ausgeschlossen, dass etwas in allen möglichen Welten existiert, aber beispielsweise Mengen und Propositionen können für Lewis vom Standpunkt aller möglichen Welten aus existieren. Wieso diese Art der Existenz nicht auf Gott übertragen? Zumindest Ross Cameron scheint dem nicht abgeneigt, wenn er schreibt:

Now Lewis was an atheist, but it's natural to suppose that, for the theist, an atemporal non-spatial God should be said to exist from the standpoint of every world.<sup>21</sup>

In einem Beitrag über die Lewis'sche Rekonstruktion des *unum argumentum* des Anselm von Canterbury schreibt Michael Almeida über Gottes Existenz vom Standpunkt jeder möglichen Welt aus:

Objects that *exist from the standpoint of* all possible worlds – things such as numbers, properties, propositions and events – do not *exist in* any possible worlds. The distinction is a particularly important one for the Anselmian argument, since God might be among the objects that exist in reality – that exist from the standpoint of every possible world – but do not exist in any possible world.<sup>22</sup>

Es ist also mit Lewis nicht möglich zu behaupten, dass Gott *in* allen möglichen Welten existiert. Stattdessen könnte Gott, wie Mengen oder Propositionen, vom Standpunkt jeder möglichen Welt aus existieren. Das hätte zur Folge, dass

[a] God that creates all of reality and exists from the standpoint of every possible worlds might well be greater than any being – however great that being is in its own world(s) – that *exists in* some possible world or other in metaphysical space. [...] A being that

<sup>18</sup> LEWIS: Counterpart Theory and Quantified Modal Logic, 40.

<sup>19</sup> Ebd., 40.

<sup>20</sup> Vgl. LEWIS: Counterpart Theory and Quantified Modal Logic, 40.

<sup>21</sup> CAMERON: God Exists at Every (Modal Realist) World. Response to Sheehy, 97.

<sup>22</sup> ALMEIDA: Lewis, 160.

## 5.1 Lewis' Theorie der Modalität und Spielarten des Theismus

exists from the standpoint of every world would have the properties of being worthy of devotion and worship, being a proper object of veneration, praise, love, petition and prayer.<sup>23</sup>

Nach Almeida wäre Gott also deshalb der Anbetung und Verherrlichung würdig, weil er, wenn er Schöpfer ist und vom Standpunkt jeder möglichen Welt aus existiert, nicht größer gedacht werden kann und damit das vortrefflichste Individuum überhaupt ist: „[...] [I]f God exists from the standpoint of every possible worlds, then God exists in the right way for theists.“<sup>24</sup>

Allerdings hat diese Strategie ihren Preis: Gott rückt in die Nähe von Abstrakta wie Mengen und Propositionen. Insbesondere für den personalen Theisten ist das unmöglich, denn weder Mengen noch Propositionen haben einen Willen, einen Intellekt, Intentionen, können lieben, erschaffen und kausal wirksam sein.<sup>25</sup> Anders als Almeida behauptet, schlägt hier also zumindest die Kritik personaler Theisten wie Plantinga und Morris mit voller Wucht ein, dass nämlich Abstrakta nicht in der Lage sind, die Gottesrolle angemessen zu übernehmen.<sup>26</sup> Kurz: Weder Mengen noch Propositionen sind Personen. Camerons (und wenn man so will Almeidas) Strategie ist also besonders für personale Theisten unzumutbar, weswegen es dem personalen Theismus schwerfallen sollte, sich als Spielart des Theismus dem Lewis'schen modalen Realismus beizugesellen.

Für den klassischen Theisten, aber auch für den Panentheisten, ist es dagegen weniger herausfordernd, die Konsequenz der Cameron'schen (und Almeida'schen) Konzeption, die Gott ontologisch in die Nähe von apersonalen Entitäten wie Mengen oder Propositionen rückt, zu „schlucken“, weil das Attribut der Personalität entweder deutlich weniger Betonung erfährt, oder aber sogar ganz gezeugnet wird. Das Maß an Gott zugesprochener Personalität korreliert also mit der Bereitschaft, Gott ontologisch in die Nähe von Mengen oder Propositionen zu rücken: Je mehr Abstraktum, desto weniger Personalität.

Alle drei hier thematisierten Lösungsstrategien haben mit eigenen Problemen zu kämpfen. Gott schlicht mit der Menge all seiner Counterparts, ihn selbst eingeschlossen, zu identifizieren, würde dazu führen, dass jeder Counterpart aktual relativ zu der Welt ist, deren Teil er ist. Gott als Ganzes wäre dagegen nicht aktual, sondern ein Mixtum aus aktualen und nicht-aktualen Teilen und somit für Lewis ein unmögliches Individuum. Die an Yagisawa orientier-

<sup>23</sup> Ebd., 173.

<sup>24</sup> Ebd., 160.

<sup>25</sup> Vgl. LEWIS: Counterpart Theory and Quantified Modal Logic, 40 und DERS.: On the Plurality of Worlds, 205, Fußnote 6.

<sup>26</sup> Vgl. PLANTINGA: Does God have a Nature?, 47 und MORRIS: On God and Mann. A View of Divine Simplicity, 307.

te Strategie führt dazu, (IA) abzulehnen, so dass vom orthodoxen Lewis'schen modalen Realismus nicht viel übrig bleibt. Die Spurensuche in Lewis' eigenem Werk offenbarte eine andere mögliche Strategie, die hier unter Rekurs auf Cameron und Almeida expliziert wurde, aber, genauso wie die Lehre von der Einfachheit Gottes, zur Folge hat, dass Gott ontologisch in die Nähe zu Abstrakta gerückt wird. Somit kann die personal-theistische Kritik Plantingas und Morris ihre gesamte Wucht entfalten, denn: Wie sollte ein Abstraktum erschaffen, wollen, intendieren, lieben und anbetungswürdig sein? Man gewönne also auf der einen Seite alle explanatorischen Vorteile des modalen Realismus, müsste gleichzeitig allerdings der personal-theistischen Kritik mit guten Argumenten begegnen, wie dies beispielsweise John Bishop und Ken Perszyk, vor dem Hintergrund ihrer apersonalen Gotteskonzeption, tun (siehe dazu Seite 179–180).

### 5.1.2 Panentheistische Intuitionen: Nagasawas modaler Panentheismus

Yujin Nagasawa vertritt in seinem Artikel *Modal Panentheism* eine Form des Nicht-Standard-Theismus, welche explizit die modalmetaphysischen Grundannahmen des modalen Realismus David Lewis' teilt. Nagasawa ist sehr darum bemüht, dass sein modaler Panentheismus

coheres with the Anselmian definition of God as that than which no greater can be thought [...] and preserves some of the great-making properties that are commonly ascribed to God [...].<sup>27</sup>

Nagasawa setzt die Lewis'schen modalen Charakteristika (CW), (IA) und (CP) explizit voraus.<sup>28</sup> Zudem behauptet er, dass „God is the totality of all possible worlds.“<sup>29</sup> Was versteht Nagasawa unter dem Begriff der Totalität? In einem Abschnitt, in welchem der Autor über den Unterschied zwischen modalem Pantheismus und modalem Panentheismus spricht, erwähnt er, dass der modale Pantheismus Gott mit der aktualen Welt identifiziere, während die aktuelle Welt für den modalen Panentheisten „only a proper part of God“<sup>30</sup> sei. An einer anderen Stelle spricht Nagasawa von der Identität Gottes mit der Summe all dessen, was existiert. Vor dem Hintergrund von (CW) bedeutet das also:

<sup>27</sup> NAGASAWA: *Modal Panentheism*, 103.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 91, 93 und 97.

<sup>29</sup> Ebd., 91.

<sup>30</sup> Ebd., 93. Problematisch an dieser Unterscheidung ist jedoch, dass es nach einem so verstandenen Pantheismus in einem modal-realistischen Setting möglich wäre, dass es unendlich viele pantheistische Gottheiten gäbe, welche jeweils mit einer möglichen Welt, die relativ zu sich selbst aktual wäre, identisch wären. Üblicherweise sind Pantheisten, zumindest innerhalb der westlichen Philosophie, Monotheisten. Daher könnte sich das Unterscheidungskriteriums Nagasawas zwischen modalem Pantheismus und Pantheismus als zu schwach erweisen.

Gott ist innerhalb des modalen Panentheismus die mereologische Summe (*fusion*) aller möglichen Welten (und deren Teile und deren Teile usw.), so dass jede mögliche Welt ein Teil Gottes ist.<sup>31</sup> Der modale Panentheismus steht mit dieser Charakterisierung von vornherein nicht vor dem Problem Gottes, transmundane Identität gewährleisten zu müssen, so existiert Gott nicht in allen möglichen Welten, denn jede mögliche Welt ist ein Teil von ihm.

Zunächst argumentiert Nagasawa dafür, dass der modale Panentheismus mit der anselmianischen Definition Gottes kompatibel sei. Was sind seine Argumente? Nagasawa behauptet, dass der klassische Theismus den Begriff der Größe in der anselmianischen Definition Gottes im Rahmen der *omni*-Eigenschaft bestimmt.<sup>32</sup> Gott ist also deshalb dasjenige, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden könne, da er „an omniscient, omnipotent, omnibenevolent, immutable, impassible, eternal, necessarily existent, omnipresent, independent, unsurpassable, personal cause of the universe“<sup>33</sup> sei. Der modale Pantheismus legt nun eine andere Interpretation der anselmianischen Definition vor. Für den Panentheisten gilt, dass die Größe einer Entität relativ dazu definiert ist, wieviel die Entität quantitativ und/oder qualitativ umfasst. In diesem Sinne ist die Entität *a*, welche die Entitäten *b*, *c* und *d* umfasst, größer als die Entität, welche bloß die Entitäten *b* und *c* umfasst. Gott ist deshalb das, worüber hinaus nichts größeres gedacht werden könne, weil er, wenn er die Totalität aller möglichen Welten ist, die gesamte Realität überhaupt umfasst und es daher mit logischer Notwendigkeit keine von Gott distinkte Entität geben kann, welche größer ist.<sup>34</sup> „[B]ecause the totality of all possible worlds is, by definition, that than which no greater can be thought“<sup>35</sup> kann der modale Panentheismus, wie der traditionelle Theismus mit seiner Lehre von den *omni*-Eigenschaften, aus der anselmianischen Definition abgeleitet werden. Einen Vorteil seines modalen Panentheismus sieht Nagasawa allerdings darin, dass dieser nicht bloß der anselmianischen Definition genüge, sondern, dass auch ein modal-panentheistisch gedachter Gott über die *omni*-Eigenschaften der Allwissenheit, der Allmacht und der Allgüte verfüge, weil er, sofern mit der Totalität aller möglichen Welten identisch, alle Exemplifizierungen dieser Eigenschaften umfasst.<sup>36</sup> Zudem ist Gott omnipräsent und ewig, da er alle Raum-Zeit-Punkte umfasst.

<sup>31</sup> Vgl. NAGASAWA: Modal Panentheism, 94.

<sup>32</sup> Siehe dafür Nagasawas ausführliche Studie zur *Perfect-Being-Theology in Maximal God*. Vgl. insbesondere DERS.: Maximal God. A New Defence of Perfect Being Theism, 80–82.

<sup>33</sup> DERS.: Modal Panentheism, 92.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 92–93.

<sup>35</sup> Ebd., 94.

<sup>36</sup> Vgl. NAGASAWA: Modal Panentheism, 95.

Sowohl Pantheisten als auch Panentheisten sind mit dem Problem der Einheit konfrontiert. Wenn Gott identisch mit der aktualen Welt oder mit allen möglichen Welten ist, was sorgt dann für das Moment der Einheit Gottes, besteht er dann doch offensichtlich aus einer Vielheit? Nagasawa ist der Meinung, dass Pantheisten und Panentheisten üblicherweise durch Rekurs auf kausale Relationen zwischen den Konstituenten Gottes diese Einheit sicherstellen. Eine rein kausale Beziehung zwischen den Konstituenten kommt im Falle des modalen Panentheismus jedoch nicht in Frage, legt er seinem Panentheismus doch eine Lewis'sche Interpretation möglicher Welten zugrunde. Weil Lewis davon ausgeht, dass mögliche Welten kausal isoliert sind, kann zwischen den möglichen Welten als Konstituenten Gottes keine kausalen Relationen bestehen. Nagasawa ist allerdings der Überzeugung, dass

modal pantheists may be able to maintain a stronger unity [als der klassische Pantheismus, JLP] by appealing to a unity that is based on modality. If our world is a four-dimensional object consisting of space and time, then perhaps the totality of all possible worlds is equivalent to logical space or a five-dimensional object consisting of space, time, and modality. God, according to this view, is the most encompassing being because it extends maximally in space, time, and modality. Nothing can extend further than such a being.<sup>37</sup>

Allerdings, und das macht Nagasawa sehr deutlich, unterscheidet sich der modale Panentheismus hinsichtlich der göttlichen Attribute vom personalen Theismus dadurch, dass letzterer davon ausgeht, dass Gott eine Person sei und über einen freien Willen verfüge. Nagasawa fügt hinzu, dass Gott innerhalb des modalen Panentheismus dadurch gekennzeichnet sei, dass er die gesamte Realität, also eben auch alle personalen und freien Wesen, umfasse und daher ein zumindest partiell personales und ein partiell freies Wesen sei.<sup>38</sup>

Bisher wurde bloß gezeigt, dass der modale Panentheismus laut Nagasawa mit der anselmianischen Definition Gottes vereinbar ist und zudem eine Teilmenge der Attribute, die traditionellerweise Gott prädiert werden, Gott ebenso zuspricht. Jedoch besteht hinsichtlich der notwendigen Existenz Gottes eine Schwierigkeit innerhalb der Konzeption Nagasawas: Gott kann, wenn der modale Panentheismus wahr sein sollte, nicht (vollständig) in allen möglichen Welten existieren, Gott ist gewissermaßen ein *scattered object*. Dies bedeutet, dass eine moderne Explizierung notwendiger Existenz als Existenz in allen möglichen Welten Nagasawa nicht mehr zur Verfügung steht. Was ist aber der explanatorische Mehrwert des modalen Panentheismus? Die Antwort Nagasawas lautet kurz und bündig:

<sup>37</sup> NAGASAWA: Modal Panentheism, 94.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 96.

## 5.1 Lewis' Theorie der Modalität und Spielarten des Theismus

One of the main reasons to prefer modal pantheism to traditional theism is that it offers answers to many difficult problems in the philosophy of religion, answers that are not available to traditional theism. Such problems include the problem of evil, the problem of no best possible world, the fine-tuning problem, the timing problem for the beginning of the universe, and the question why there is anything at all.<sup>39</sup>

Der modale Panentheismus kann nach Nagasawa alle diese Probleme lösen. Die Argumente dafür ähneln sich allesamt sehr, so dass ich im Folgenden lediglich das zum Theodizee-Problem ausführen werde.

Das Theodizee-Problem ergibt sich für den modalen Panentheisten nicht, da dieser mit David Lewis davon ausgeht, dass jeder mögliche Sachverhalt in genau einer möglichen Welt exemplifiziert ist. Daher ist es nicht vermeidbar, dass auch Sachverhalte exemplifiziert sind, die moralische Übel enthalten, weil es sich bei diesen um logisch mögliche Sachverhalte handelt. Hierin kann man durchaus einen Vorteil von Nagasawas Theorie sehen, denn hier wird ähnlich wie in Leibniz' Metaphysik, die Existenz von Übeln nicht dadurch gerechtfertigt, dass sie bestimmte Zwecke erfüllen, sondern dadurch, dass sie nicht logisch vermeidbar sind. So wie bei Leibniz könnte auch bei Nagasawa die Frage auftauchen, wieso Gott in der aktuellen Welt Leid zugelassen hat. Anders als der Leibnizianer, der Gott gewissermaßen als Selektionskriterium heranziehen muss, um zu erklären, wieso ausgerechnet diese Welt aktual ist, kann der modale Panentheist hierauf guten Gewissens antworten, dass gemäß (CW) alle möglichen Welten ontologisch gleichberechtigt sind, es also keinen zureichenden Grund dafür gibt, wieso Gott der Welt, deren Bewohner wir sind, Leid erspart haben sollte. Dies bedeutete nämlich gleichzeitig, dass andere mögliche Welten mehr Leid enthalten und folglich unsere Counterparts mehr leiden müssten, als sie dies bereits tun.<sup>40</sup>

Generell ist Nagasawa der Überzeugung, dass „all of these ‚mysteries‘ [gemeint sind die Probleme, die sich dem Theismus stellen, JLP] arise because we assume erroneously that the actual world is the only possible world that exists.“<sup>41</sup> Wenn jedoch (CW) und (IA) wahr sind, dann treten diese Probleme nicht auf. Daher scheint der modale Panentheismus die vorzuziehende Position zu sein, denn „[o]nce we give up such an assumption [gemeint ist das Gegenteil von (CW) und (IA)], JLP] these mysteries disappear.“<sup>42</sup> Allerdings, so Nagasawa, steht der modale Panentheismus selbst vor folgendem Problem:

Modal pantheism says that God is identical with the totality of all possible worlds. However, the totality of all possible worlds includes all possible instances of evil, inclu-

<sup>39</sup> Ebd., 96.

<sup>40</sup> Vgl. NAGASAWA: Modal Panentheism, 97

<sup>41</sup> Ebd., 100.

<sup>42</sup> Ebd.

ding the very worst possible instances of evil, and God is not an evil being. Therefore, modal pantheism is false.<sup>43</sup>

Das Problem könnte man als *reversed problem of evil* bezeichnen, denn für den modalen Panentheisten ist Gott mit der Totalität aller unendlich vielen möglichen Welten, welche auch moralische Übel enthalten, identisch. Daraus folgt, dass Gott unendlich viele Übel umfasst. Ein Wesen, welches unendlich viele Übel umfasst, kann es wohl kaum wert sein, angebetet und verehrt zu werden.<sup>44</sup> Das *reversed problem of evil* „is intractable“<sup>45</sup> für den modalen Panentheismus, gibt Nagasawa offen zu.

Wie aber verhält sich der modale Panentheismus zum Attribut der Aseitität? Wir hatten in Kapitel 4.3 gesehen, dass der klassische Theismus in der *aseity-dependence doctrine* kulminiert und behauptet, dass

(SAI) (A) Gott mit Blick auf seine Existenz von nichts von ihm Verschiedenem abhängig und (S) alles von Gott Verschiedene mit Blick auf seine Existenz von Gott abhängig ist.

Auch innerhalb des modalen Panentheismus Nagasawas spielt (SAI) eine Rolle. So schreibt Nagasawa:

The modal pantheistic God is also independent because, as the totality of all possible worlds, its existence does not rely ontologically on any other existents. In fact, there is nothing external to God as there is nothing outside the totality of all possible worlds.<sup>46</sup>

Wenn Gott tatsächlich mit der Totalität aller möglichen Welten identisch wäre, gäbe es *per definitionem* nichts, von dem Gott abhängen könnte, da der logische Raum in einem Lewis'schen Sinne alles enthält, was überhaupt existiert. Und: Aufgrund der Identität Gottes mit allen möglichen Welten, und weil Gott innerhalb des modalen Panentheismus ein notwendiges Wesen ist, hinge alles, was existiert, von der Existenz Gottes ab.<sup>47</sup> Sowohl (A) als auch (S) scheinen innerhalb des modalen Panentheismus erfüllt zu sein. Ähnlich wie innerhalb des klassischen Theismus Gott mit seinem Wesen identisch ist, so ist Gott innerhalb des modalen Panentheismus mit allen möglichen Welten identisch, welche, wie wir gesehen haben, insgesamt die Rolle der göttlichen Attribute und

<sup>43</sup> NAGASAWA: Modal Panentheism, 101.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 102.

<sup>45</sup> Ebd., 103.

<sup>46</sup> Ebd., 96.

<sup>47</sup> Vgl. NAGASAWA: Modal Panentheism, 96. Gott existiert deshalb notwendigerweise, weil er in jeder möglichen Welt existiert. Er existiert in jeder möglichen Welt, weil Gott mit jeder möglichen Welt identisch ist und Identität die wohl stärkste Form von *in etwas existieren* ist. Diese Form der Omnipräsenz unterscheidet sich allerdings, wie Nagasawa ausdrücklich sagt, von der klassisch interpretierten Omnipräsenz dadurch, dass Gott nicht vollständig in jeder möglichen Welt existiert, sondern nur teilweise, vgl. ebd., 96, Fußnote 11.

somit des göttlichen Wesens übernehmen. Somit lässt sich eine interessante Ähnlichkeit zwischen der klassischen Lehre von der Einfachheit Gottes (Identität von Wesen und Existenz Gottes) und der modal-panentheistischen Lehre von der Identität Gottes mit allen möglichen Welten konstatieren.

Abschließend lässt sich sagen, dass, wie der Name *Modaler Panentheismus* schon sagt, Nagasawas Position eine gelungene Verbindung des modalen Realismus à la David Lewis mit einer deutlich panentheistischen Intuition ist. Denn wenn Gott die mereologische Summe aller möglichen Welten ist, dann sind alle möglichen Welten und damit alles, was überhaupt existiert, ‚in‘ Gott. Das ‚in‘ muss in diesem Kontext mereologisch gedeutet werden, denn es sind nicht bloß die möglichen Welten in Gott, sondern auch alle Teile von möglichen Welten und auch deren Teile. Allerdings muss sich der modale Panentheismus, wie Nagasawa sehr deutlich und fair herausarbeitet, dem *reversed problem of evil* stellen.

Da Nagasawa selbst immer wieder die konzeptionelle Nähe des modalen Panentheismus zum klassischen Theismus betont, scheint es sinnvoll, dies an dieser Stelle zu prüfen.<sup>48</sup> Während Nagasawa sehr bemüht ist, die *omni*-Eigenschaften des klassischen Theismus in den modalen Panentheismus zu integrieren, fällt die *simplicitas Dei* vom Tisch. Wenn Gott tatsächlich mit der Totalität aller möglichen Welten in Lewis' Sinne identisch ist, besitzt Gott Teile und ist demnach weder metaphysisch noch physisch einfach.<sup>49</sup> Während also die Einheit Gottes innerhalb des modalen Panentheismus gewährleistet zu sein scheint, ist die Einfachheit Gottes innerhalb dieser Konzeption logisch ausgeschlossen. Da die Lehre von der Einfachheit Gottes bloß *eine* Form der Explizierung von (SAI) ist, und weiter oben gezeigt worden ist, dass Nagasawas Theorie die *sovereignty-aseity intuition* einfangen kann, ist sein Entwurf durchaus mit dem klassischen Theismus, welcher in (SAI) kulminiert, vereinbar. Gleichzeitig kann Nagasawas modaler Panentheismus sogar personal-theistische Intuitionen integrieren, ohne *omni*-Eigenschaften zu negieren, wie es der personale Theismus auf Kosten der Betonung der Personalität Gottes zu tun gezwungen ist. So schreibt er:

[...] [I]t [modal Panentheism, JLP] entails that God encompasses all possible persons and all beings with free will. In this sense, perhaps God is a partially personal being or a partially free being even though it is not a free person in itself.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Vgl. ebd., 92, 95.

<sup>49</sup> Vgl. ebd., 93, 102–103.

<sup>50</sup> Ebd., 96.

Zwar betont der modale Pantheismus die Personalität Gottes nicht, allerdings ist Gott ihm zufolge zumindest in dem Sinne personal, als dass er auch Personen umfasst.<sup>51</sup> Daher kann folgendes Argument formuliert werden:

- (4) Wenn der modale Pantheismus wahr ist, ist Gott die mereologische Summe aller möglichen Welten und ihrer Teile und deren Teile usw.
- (5) Der modale Pantheismus ist wahr. [Annahme des modalen Pantheismus]
- (6) Wenn  $x$   $y$  beinhaltet und  $y$  die Eigenschaft  $P$  besitzt, dann besitzt auch  $x$   $P$ . [mereologische Prämisse]
- (7) Gott ist die mereologische Summe aller möglichen Welten und ihrer Teile und deren Teile usw. [Modus ponens aus (4) und (5)]
- (8) Eine der möglichen Welten beinhaltet mindestens ein Individuum, das personal ist. [Annahme, die wohlbegründet zu sein scheint, da zumindest wir personal sind]
- (9) Gott ist personal. [Substitution und Modus ponens aus (6), (7) und (8)]

Weil Gott das größte und vortrefflichste Individuum ist, umfasst es doch alles Existierende und gibt es folglich nichts Größeres was gedacht werden kann, ist es anbetungswürdig. Weil es personal ist, kann es geliebt werden. Weil alles, was überhaupt existiert, in Gott ist, ist Gott absoluter Souverän und existiert im strengen Sinne *a se*. Der modale Pantheismus stellt also ein recht robustes theistisches Konzept dar, das offenbar mit vielen Spielarten des Theismus wesentliche Intuitionen teilt und sie ontologisch implementieren kann. Und gleichzeitig vermag Nagasawa seinen Theismus mit einem orthodoxen modalen Realismus à la Lewis und dessen explanatorischen Vorzügen verbinden zu können. Das macht seine Konzeption zu einem echten Allrounder, allerdings mit einem Hinkebein, nämlich dem unlösbaren *reversed problem of evil*.

### 5.1.3 Fazit

Möchte man klassischer Theist sein und gleichzeitig von den Vorteilen des modalen Realismus profitieren, so steht man vor der Schwierigkeit, Gottes transmundane Identität wahren zu müssen. Es scheinen zwei Lösungsstrategien zur Verfügung zu stehen: Die erste Option besteht darin, dass man den Lewis'schen modalen Realismus derart modifiziert, dass man sowohl die indexikalische Analyse von Aktualität negiert, als auch mit Yagisawa, Gott als ein Individuum bestimmt, welches aus unendlich vielen modalen Teilen zusammengesetzt ist, für deren jeden gilt, dass er in einer möglichen Welt existiert. So existiert Gott in jeder möglichen Welt, weil in jeder möglichen Welt ein modaler Teil

<sup>51</sup> Vgl. CLAYTON: Pantheisms East and West, 185.

## 5.2 Leibniz' Theorie der Modalität und Spielarten des Theismus

Gottes existiert. Da die Lehre von der Einfachheit Gottes bloß eine Explikation der klassisch-theistischen *aseity-dependence doctrine* ist, bedeutet die Tatsache, dass Gott aus modalen Teilen besteht, noch nicht notwendigerweise, dass die an Yagisawa angelehnte Konzeption mit dem klassischen Theismus unvereinbar sein muss. Da es sich bei Lewis' Theorie um eine reduktionistische Konzeption handelt, welche Modalitäten auf *brute facts* reduziert, könnte es schlicht und einfach ein *brute fact* sein, dass jeder modale Teil Gottes Teil einer möglichen Welt ist. Da es sich dabei um einen *brute fact* handelt, ist die Frage „Bedarf Gott all seiner modalen Teile, um mit sich selbst identisch zu sein?“ nicht mehr sinnvoll stellbar, denn es besteht gar nicht die Möglichkeit, dass einer der modalen Teile Gottes in einer möglichen Welt nicht existiert. Somit ist, trotz metaphysischer Komplexität Gottes, dessen Aseität gewahrt. Allerdings ist man gezwungen, den modalen Realismus à la Lewis zu modifizieren.

Die zweite Option besteht darin, im Lewis'schen Werk selbst, gemeinsam mit Ross Cameron und Michael Almeida, nach einer Antwort auf das Problem der transmundanen Individuenidentität Gottes in einem modal-realistischen Setting zu suchen. Offensichtlich gesteht Lewis selbst Entitäten, welche über keinerlei akzidentelle intrinsische Eigenschaften verfügen, transmundane Individuenidentität zu. Da Gott aufgrund der Essenz-Existenz-Koinzidenz über keine solchen, sondern bloß über essenzielle intrinsische Eigenschaften verfügt, kann er transmundan identisch existieren. Der Preis dafür ist allerdings, dass er ontologisch in die Nähe zu Zahlen und Universalien gerückt wird – eine Konsequenz, welche für jeden personalen Theisten unzumutbar ist.

Möchte der Panentheist von den Vorzügen des modalen Realismus als Theorie der Modalität profitieren und diese mit seinem Panentheismus verknüpfen, sieht er sich erst gar nicht in der Zwangslage des klassischen Theisten, die transmundane Individuenidentität Gottes innerhalb seiner Konzeption zu garantieren. Stattdessen kann er, wie Nagasawa, behaupten, dass Gott die Totalität aller möglichen Welten sei und somit in jeder möglichen Welt teilweise existiere.<sup>52</sup> Wie gezeigt wurde, kann Nagasawas modaler Panentheismus, nach welchem alles in Gott ist, weil alles, was existiert – nämlich alle möglichen Welten – in Gott ist, die *omni*-Eigenschaften und Anselms Gottesdefinition in seiner Konzeption aufrecht erhalten. Er kann außerdem Gottes personale Züge, wie sie der personale Theismus stark betont, garantieren.

## 5.2 Leibniz' Theorie der Modalität und Spielarten des Theismus

Im folgenden Kapitel möchte ich das komplexe Verhältnis von Leibniz' Theorie der Modalität zu unterschiedlichen Spielarten des Theismus untersuchen. Es

<sup>52</sup> Vgl. NAGASAWA: Modal Panentheism, 96, Fußnote 11.

handelt sich um ein komplexes Verhältnis, weil sich im Werk Leibnizens, zum einen vermutlich wegen dessen bloßen Umfangs, zum anderen wegen Leibniz' „Opportunismus“, der Sprache und Inhalt häufig auf an den Adressaten anpasst, gute Andockmöglichkeiten für alle drei in dieser Studie untersuchten Spielarten des Theismus finden lassen.

Gott ist für Leibniz primär Intellekt; Gott ist Denker. Das Denken Gottes, so wird im Folgenden gezeigt, ist Grund und Ursache der möglichen und deswegen auch der wirklichen Dingen. Wenn Leibniz schreibt, dass „Deus esse personam seu substantiam intelligentem“<sup>53</sup> und das ‚seu‘ als nicht-ausschließende Disjunktion gelesen wird, wird deutlich, dass Denken und Personalität für Leibniz in einem austauschbaren Verhältnis zueinander stehen. Dass Gott primär Intellekt ist deutet an, dass er für Leibniz deutliche personale Züge trägt: Für Leibniz denken ausschließlich nicht notwendigerweise menschliche Personen, weil bloß sie reflektieren können. In diesem Sinne ist Gott für Leibniz eindeutig personal.

Was sind die Anknüpfungspunkte für den klassischen Theisten?<sup>54</sup> Gott ist für Leibniz das *ens perfectissimum*<sup>55</sup>, er ist Grund und Ursache aller Dinge<sup>56</sup> und er allein existiert *a se*<sup>57</sup>. Die *sovereignty-aseity intuition* ist also bei Leibniz vollständig ausgeprägt.

Erstaunlicherweise finden sich auch deutlich pantheistische Züge bei Leibniz, besonders seine Metaphysik der Perfektion kann in diese Richtung gedeutet werden, existiert doch alles Existierende bloß, insofern es an den Vollkommenheiten Gottes teilhat und diese nachahmt. Wegen des von Philip Clayton als das „in‘ of participation“<sup>58</sup> bezeichneten Verhältnisses der Dinge zu Gott kann Leibniz als ein Vertreter einer Form des Non-Standard-Theismus gelesen werden.

Im Falle Leibnizens muss also konstatiert werden, dass sein Werk zu allen in dieser Studie behandelten Spielarten des Theismus eine gewisse Affinität besitzt. Daher werde ich im Kapitel 5.2.1 zunächst den klassisch-theistischen Affinitäten der Leibniz'schen Theorie der Modalität auf den Zahn fühlen. In Kapitel 5.2.2 prüfe ich, in welchem Sinne Leibniz' Gott personal ist und in Kapitel

<sup>53</sup> A 6.3, 475.

<sup>54</sup> In Charles Hartshornes und William Reeses Werk *Philosophers Speak of God* wird Leibniz, neben Descartes, zu den klassischen Theisten gezählt, vgl. HARTSHORNE/REESE: *Philosophers Speak of God*, 133–142. Auch Daniel Dombrowski klassifiziert Leibniz deutlich als klassischen Theisten, vgl. DOMBROWSKI: *A History of the Concept of God. A Process Approach*, 65.

<sup>55</sup> Vgl. A 6.3, 574–579.

<sup>56</sup> Vgl. A 6.3, 573.

<sup>57</sup> Vgl. A 6.4, 1649.

<sup>58</sup> CLAYTON: *Pantheisms East and West*, 184.

5.2.3 werde ich dann die panentheistischen Intuitionen der Leibniz'schen Metaphysik der Perfektion untersuchen.

### 5.2.1 Klassisch-theistische Intuitionen: Das Verhältnis von göttlichen Ideen und Gottes Intellekt in Leibniz' Metaphysik

Die grundlegende These dieses Kapitels lautet: Leibniz' Theorie der Modalität, seine *Ars Combinatoria*, ist aufs Beste mit dem Paradigma des klassischen Theismus, nämlich (SAI), vereinbar. Denn alles, was möglich und damit alles, was aktual ist (denn was aktual ist, muss auch möglich sein) verdankt seine Existenz dem Denken des göttlichen Intellekts. Somit gilt: Existierte Gott nicht, existierte notwendigerweise nichts Mögliches und folglich nichts Wirkliches. Existierte dagegen nichts Wirkliches und/oder nichts Mögliches, wäre es dennoch möglich, dass Gott existierte.

In diesem Kapitel soll es um die Frage gehen, wie Leibniz das ontologische Gefälle zwischen Gott und den Ideen und damit den möglichen Dingen begreift; schließlich sind letztere für Leibniz die basalen Bausteine seiner Theorie der Modalität, denn alles, was möglich ist – nämlich die *conceptus completi* und die möglichen Welten –, ist nichts weiter als eine maximalkonsistente Kombination von Ideen. Zunächst werde ich untersuchen, was Leibniz unter dem Begriff ‚Idee‘ eigentlich versteht. Wie gezeigt wird, kennt Leibniz' Metaphysik nämlich zwei äußerst unterschiedliche Verwendungen dieses Begriffes – nämlich zum einen in Bezug auf die göttlichen Ideen, zum anderen in Bezug auf die der Geistmonade. Anschließend werde ich dafür argumentieren, dass Leibniz der Auffassung ist, dass göttliche Gedanken, also konkrete Entitäten, die Rolle von Abstrakta – also auch von Ideen – übernehmen. In diesem Sinne lässt sich Leibniz dem *Divine Conceptualism* zuordnen.<sup>59</sup> Im zweiten Teil wird gezeigt, dass Leibniz, anders als Thomas, unter der Einfachheit Gottes keineswegs eine strukturlose *simplicitas* versteht, sondern im Gegenteil Gott als Subjekt unendlich vieler Attribute charakterisiert. Abschließend argumentiere ich dafür, dass die Ideen, die Gott denkt, nicht einfach *brute facts* sind, die er in seinem Intellekt vorfindet, sondern dass diese, PSR entsprechend, in der

<sup>59</sup> An dieser Stelle ist auf Husserls Unterscheidung von *noesis* und *noema* in HUSSERL: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, §§ 87–96 hinzuweisen. Für Leibniz dagegen fällt Denkkakt und Inhalt des Denkens zumindest im Falle des göttlichen Denkens stets zusammen. Husserl Unterscheidung kann also in einem Leibnizianischen Setting ausschließlich im monadisch-geistigen Bereich Anwendung finden. Die Ideen, die eine Geistmonade als angeboren besitzt, sind für Leibniz Dispositionen und keine Modi des Denkens. Sie sind also aktive Streben nach der Realisierung von wahren Gedanken, nicht aber Denkkakte, siehe dazu ausführlich PROPACH: Ideen bei Leibniz. Das Verhältnis zwischen den Ideen im göttlichen Intellekt und den Ideen des menschlichen Geistes.

göttlichen Selbsterkenntnis, also in der Erkenntnis seiner aus unendlich vielen Vollkommenheiten bestehenden Natur fundieren.

Durch diese drei Teile wird gezeigt, dass Leibniz (SAI) dadurch gerecht wird, dass sich alles Existierende – sowohl das Mögliche als auch das Aktuale – dem Denken und letztlich der Selbsterkenntnis Gottes verdankt und damit ontologisch radikal von Gott abhängig ist. Diese Abhängigkeit ist eine Gemeinsamkeit, welche sowohl das klassisch-theistische Paradigma von Gottes absoluter Souveränität und Aseität wie auch Leibnizens Theorie der Modalität Leibnizens aufweist. In der Gemeinsamkeit dieser Intuition zeigt sich daher m.E. eine starke Affinität zwischen beiden Theorierahmen.

### 5.2.1.1 Leibniz als Vertreter des *Divine Conceptualism*

Der Intellekt Gottes beinhaltet Ideen. Auch die geschaffene Geistmonade verknüpft im Apperzipieren Perzeptionen mit Ideen, verfügt also offensichtlich auch über solche. Wie aber kann der Begriff der Idee näher bestimmt werden? Sowohl innerhalb der Leibniz'schen Schriften als auch in der neuzeitlich-rationalistischen Metaphysik lassen sich zwei grundverschiedene Charakterisierungen von Ideen finden:

- (M) Eine Idee ist ein Modus des Denkens.
- (D) Eine Idee ist eine Disposition.

In Bezug auf den Ideenbegriff innerhalb Leibnizens Werk spricht Jonathan Bennett von einer „unresolved tension“<sup>60</sup>. Diese Ambiguität lässt sich jedoch m.E. durch die Unterscheidung von (M) und (D) auflösen. Bevor ich im Folgenden dafür argumentieren werde, dass (M) im Hinblick auf die Ideen des göttlichen Intellekts, (D) dagegen im Hinblick auf die Ideen der Geistmonaden angemessene Charakterisierungen darstellen, sollen in aller Kürze sowohl (M) als auch (D) inhaltlich näher bestimmt werden.

Descartes unterscheidet zwischen Substanzen, Attributen und Modi insbesondere aufgrund ihrer ontologischen Abhängigkeit. Ohne Substanzen existieren keine Attribute und ohne Attribute existieren keine Modi. Das bedeutet, entsprechend der Transitivität: Ohne Substanzen existieren keine Modi. Das Denken ist das Attribut der *res cogitans*, ein spezifischer Denkakt der *res cogitans* dagegen ist ein Modus des Denkens. In diesem Sinne sei hier (M) verstanden.<sup>61</sup>

Wie aber ist (D) zu verstehen? „Fähigkeiten [synonym dazu Dispositionen, JLP] sind bei Leibniz keine reine Potentialitäten, sondern permanente aktive

<sup>60</sup> REMNANT/BENNETT: *New Essays on Human Understanding*. Abridged Edition, xxiii.

<sup>61</sup> Vgl. AT VIII, 25.

Strebungen nach Realisierung bestimmter Ziele. [...] Ideen [in diesem Sinne, JLP] bestehen in Strebungen nach der Realisierung wahrer Gedanken [...].“<sup>62</sup> In den gegen John Locke, aber auch, was häufig unterschlagen wird, gegen Nicolas Malebranche, gerichteten *Nouveaux Essais* aus dem Jahr 1704 (publiziert erst posthum 1765) behauptet Leibniz, dass die Geistmonade über unendlich viele angeborene Ideen verfüge.<sup>63</sup> Wie aber sollte eine endliche Entität wie eine Geistmonade in der Lage sein, unendlich viele Denkakte simultan durchzuführen? Genau dies müsste schließlich der Fall sein, würden die Ideen der Geistmonade im Sinne von (M) interpretiert werden. Es lässt sich also folgendes Argument formulieren:

- (10) Das Denken der Geistmonade ist zu keinem Zeitpunkt ihrer Existenz unendlich modifizierbar. [Endlichkeit der erschaffenen Entitäten]
- (11) Es ist nicht der Fall, dass Ideen keine Modifikationen des Denkens sind. [Indirekter-Beweis-Annahme]
- (12) Ideen sind Modifikationen des Denkens. [Doppelte Negation II aus (11) = (M)]
- (13) Die Geistmonade verfügt zu jedem Zeitpunkt ihrer Existenz über unendlich viele Ideen. [Lehre von den angeborenen Ideen]
- (14) Das Denken der Geistmonade ist zu jedem Zeitpunkt ihrer Existenz unendlich modifiziert. [Substitution durch (12) in (13)]
- (15) Das Denken der Geistmonade ist zu keinem Zeitpunkt ihrer Existenz unendlich modifizierbar und das Denken der Geistmonade ist zu jedem Zeitpunkt ihrer Existenz unendlich modifizierbar. [Konjunktion aus (10) und (14)]
- (16) Ideen sind keine Modifikationen des Denkens. [Indirekter Beweis aus (11)-(15)]

Weil Monaden endliche Entitäten sind [(10)], kann nicht (M), sondern bloß (D) im Falle der Geistmonaden die angemessene Charakterisierung von Ideen sein. Denn nur (D) kann erklären, wieso die Geistmonade nach Leibniz über unendlich viele angeborene Ideen verfügt, obwohl (10) wahr ist, während (M) gemeinsam mit (10) und (13) zwangsläufig zur Kontradiktion (16) führt. Die Geistmonade verfügt tatsächlich über unendlich viele Strebungen nach der Realisierung wahrer Gedanken. Bloß ein Bruchteil dieser Strebungen erreicht jemals sein Ziel.

Im Falle Gottes scheint dagegen (D) fragwürdig, denn sollte (D) angemessen sein, bedeutete dies, dass in Gott Potentialitäten und Strebungen nach etwas noch nicht Realisiertem existieren. Diese Vorstellung widerspricht der Auffassung, Gott sei das *ens perfectissimum*, denn was vollkommen ist, kann kaum

<sup>62</sup> BARTH: Intentionalität und Bewusstsein in der Frühen Neuzeit. Die Philosophie des Geistes von René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz, 273.

<sup>63</sup> Vgl. NE 1, 1, § 5/GP V, 73.

nach etwas Streben, was nicht bereits realisiert ist. Im Falle Gottes scheint also (M) angebracht, weil es für den vortrefflichsten und atemporalen Intellekt Gottes möglich ist, sich in unendlicher Art und Weise zu modifizieren.<sup>64</sup>

Im Folgenden wird argumentiert, dass die Ideen im göttlichen Intellekt mit Gedanken Gottes, also Modi des Denkens [(M)], identisch sind, so dass Leibniz dem sogenannten *Divine Conceptualism* zugeordnet werden kann. Die Geistmonade dagegen verfügt bloß über die Strebungen, ihren Geist entsprechend der Modifikationen des göttlichen Intellekts zu modifizieren. Ein vollständiges Realisieren aller dieser Strebungen ist der Geistmonade aufgrund ihrer zeitlichen und endlichen Verfasstheit jedoch niemals möglich – gelänge es ihr, sie wäre gemäß PII mit Gott identisch.

Ich habe versucht zu zeigen, dass im Fall der Geistmonaden Ideen am angemessensten als aktive Strebungen nach der Realisierung wahrer Gedanken, im Falle Gottes dagegen als Denkakte charakterisiert werden. Die Position, laut der Ideen keine eigenständigen platonischen Objekte sind, sondern, wie im Fall Gottes, von mentaler Aktivität abhängen, wird in der gegenwärtigen Debatte mit dem Label *Absolute Creationism* oder *Divine Conceptualism* bezeichnet.<sup>65</sup> Der *Absolute Creationism* geht davon aus, dass die mentale Aktivität Gottes Ideen und Abstrakta kausal hervorbringt, während der *Divine Conceptualism* behauptet, dass Ideen und Abstrakta mit der mentalen Aktivität Gottes identisch sind.<sup>66</sup> Dem *Absolute Creationism* wie auch dem *Divine Conceptualism* und anderen Spielarten des *Conceptualism* liegt die Intuition zugrunde, dass Abstrakta und Ideen durch Denken konstituiert werden. Es sind nicht ontologisch freischwebende und unabhängige Entitäten eines „platonischen Himmels“, sondern sie existieren bloß ontologisch abhängig von einem Geist oder mehreren Geistern. Ich vertrete im Folgenden die Position, dass Leibniz nicht dem *Absolute Creationism*, sondern dem *Divine Conceptualism* zugeordnet werden muss.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Siehe dazu ausführlicher PROPACH: Ideen bei Leibniz. Das Verhältnis zwischen den Ideen im göttlichen Intellekt und den Ideen des menschlichen Geistes.

<sup>65</sup> Ich halte mich dabei an Bezeichnungen, welche William Lane Craig in CRAIG: God and Abstract Objects. The Coherence of Theism: Aseity verwendet. Zumindest für den *Absolute Creationism* sind auch andere Bezeichnung geläufig, etwa *Theistic Activism*, (beispielsweise Thomas Morris und Christopher Menzel in MORRIS/MENZEL: Absolute Creation) oder *Modified Platonism* (beispielsweise in CRAIG: God and Abstract Objects. The Coherence of Theism: Aseity, 121).

<sup>66</sup> Der *Divine Conceptualism* unterscheidet sich von anderen Spielarten des *Conceptualism* dadurch, dass nicht die mentale Aktivität von endlichen Entitäten, wie beispielsweise menschlichen Geistern, mit Abstrakta oder Ideen identifiziert wird, sondern dass es die Denkakte eines unendlichen Verstandes, also Gottes Intellekts, sind.

<sup>67</sup> Wie dies auch Massimo Mugnai in MUGNAI: Leibniz's Nominalism and the Reality of Ideas in the Mind of God, 163 tut.

Als Nominalist leugnet Leibniz die Existenz abstrakter Entitäten. Die *domain* seiner Metaphysik umfasst also bloß Konkreta, nämlich individuelle Substanzen mit ihren Perzeptionen, Strebungen und/oder Apperzeptionen. Vertreter des *Absolute Creationism* behaupten in anti-platonischer Manier, dass Abstrakta kausal hervorgebracht werden, aber akzeptieren dennoch die Existenz „echter“ Abstrakta. Daher ist der *Absolute Creationism* mit dem Nominalismus Leibnizens nicht vereinbar.<sup>68</sup> Der *Divine Conceptualism* demgegenüber kann, obwohl diese Zuordnung erstaunlicherweise nirgendwo begegnet, als Nominalismus bezeichnet werden.<sup>69</sup> Denn ihm zufolge existieren gar keine „echten“ Abstrakta, sondern bloß mentale Zustände; Denkakte, die mit diesen Abstrakta identisch sind. Das Argument lässt sich wie folgt zusammenfassen:

- (17) Wenn ein Abstraktum oder eine Idee existieren, dann sind sie mit einem Denkakto identisch. [These des *Divine Conceptualism*]
- (18) Wenn etwas ein Denkakto ist, dann ist es ein Konkretum.<sup>70</sup>
- (19) Wenn ein Abstraktum oder eine Idee existieren, dann sind sie Konkreta. [Transitivität der strikten Implikation aus (17) und (18)]

(17) ist die grundlegende Behauptung des *Divine Conceptualism*. (18) ist eine gut begründbare metaphysische These, denn ein mentaler Zustand ist ein konkretes Vorkommnis und kein Abstraktum. Wenn also der *Divine Conceptualism* wahr sein sollte, dann sind Abstrakta in Wirklichkeit Konkreta, nämlich konkrete mentale Zustände, d.h. Denkakte. Das, was als Abstraktum erscheinen mag, beispielsweise eine Idee, ist in Wirklichkeit ein Konkretum, das gewissermaßen die Rolle und Funktion eines Abstraktums übernimmt, aber kein Abstraktum ist. Dann lässt sich sogar sagen, dass in gewisserweise die Possibilia aktuelle Objekte sind, nämlich aktuelle mentale Zustände des göttlichen Intellekts.<sup>71</sup> Somit harmoniert also der *Divine Conceptualism*, anders als der *Absolute Creationism*, bestens mit dem Nominalismus Leibnizens.<sup>72</sup>

Daneben hat der *Absolute Creationism* mit den Schwierigkeiten der *bootstrapping objection* zu kämpfen, wie sie insbesondere Michael Bergmann und Jeffrey Brower formulieren. In *A Theistic Argument Against Platonism* schreiben Bergmann und Brower:

If a view such as theistic activism is true, then every property (or exemplifiable) will be a product of God's creative activity. But this implies the general principle that, for any property *F*, God's creating *F* is a prerequisite for, and hence logically prior to, *F*. Notice,

<sup>68</sup> Vgl. ebd., 163.

<sup>69</sup> Massimo Mugnai schlägt vor, anstatt von Nominalismus von Konzeptionalismus hinsichtlich Leibniz' Position zu sprechen, vgl. ebd., 166.

<sup>70</sup> Vgl. YANDELL: Response to Greg Welty, 97.

<sup>71</sup> Vgl. MUGNAI: Leibniz's Nominalism and the Reality of Ideas in the Mind of God, 163.

<sup>72</sup> Vgl. MATES: The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language, 246.

however, that in order to create *F*, God must have the property of being able to create a property. Here is where the trouble begins.<sup>73</sup>

Wenn der *Absolute Creationism* davon ausgeht, dass Abstrakta durch die mentale Aktivität Gottes kausal hervorgebracht werden, wie kann Gott dann über die Eigenschaft *in der Lage sein, eine Eigenschaft zu erschaffen* verfügen, muss er diese doch als Abstraktum zunächst erschaffen, um sie anschließend zu exemplifizieren? Die *bootstrapping objection* reißt den *Absolute Creationism* also unweigerlich in den Strudel einer *petitio principii*. Trifft die *bootstrapping objection* jedoch auch den *Divine Conceptualism*? Um eine Eigenschaft erschaffen zu können, muss Gott die Eigenschaft *in der Lage sein, eine Eigenschaft zu erschaffen* zuvor exemplifizieren. Aber ist es wirklich der Fall, dass der *Divine Conceptualism* davon ausgehen muss, dass Gott, bevor er denkt, die Eigenschaft *in der Lage sein, zu denken* exemplifizieren muss? Dazu schreibt William Craig in *God Over All* Folgendes:

Thus, the conceptualist should insist that it is false that in order to conceive a property *F*, God must have the property being able to conceive a property. To be sure, in order to conceive *F*, God must be able to conceive a property, but He need not have the property being able to conceive a property in order to be able to conceive a property.<sup>74</sup>

Dem Denken Gottes können, wenn man den *Divine Conceptualism* voraussetzt, keine Eigenschaften oder Universalien logisch vorangehen – somit auch nicht die dispositionelle Eigenschaft *in der Lage sein, zu denken* –, weil Eigenschaften und Universalien selbst mit dem Denken des göttlichen Intellekts identisch sind. So entkommt also der *Divine Conceptualism* der *bootstrapping objection*. Da Leibniz als einer der letzten Systemdenker gilt, wusste er sicherlich um die Schwierigkeiten, welche der *Absolute Creationism* bereitet. Und auch deshalb ist es naheliegend, Leibniz dem *Divine Conceptualism* zuzuordnen.<sup>75</sup>

Allerdings generiert der *Divine Conceptualism* seine eigenen Schwierigkeiten. Aus ihm „it threatens to lead to the attribution to God of inappropriate thoughts: bawdy thoughts, banal thoughts, malicious thoughts, silly thoughts, and so forth.“<sup>76</sup> Zudem stellt sich folgende Frage:

<sup>73</sup> BERGMANN/BROWER: A Theistic Argument Against Platonism (and in Support of Truthmakers and Divine Simplicity), 366.

<sup>74</sup> CRAIG: God Over All. Divine Aseity and the Challenge of Platonism, 80.

<sup>75</sup> Es liegt auf der Hand, dass die Vereinnahmung einer philosophiehistorischen Position durch gegenwärtige Konzeptionen stets problematisch und vereinfachend bleiben muss. Auf sie wird in diesem Falle jedoch nicht verzichtet, da die in Kauf genommene Vereinfachung für die folgende Untersuchung sogar gewünscht und zweckdienlich ist.

<sup>76</sup> OPPY: Response to Greg Welty, 105.

## 5.2 Leibniz' Theorie der Modalität und Spielarten des Theismus

what about banal and silly thoughts? Here the worry highlights what seems to me another unattractive feature of conceptualism. Why in the world should we think that God is constantly thinking the non-denumerable infinity of banal and silly propositions or states of affairs that there are?<sup>77</sup>

Wenn unendlich viele mögliche Welten mit einer Vielzahl von Übeln und unendlich viele Propositionen existieren, welche banale, alberne, schädliche, unzüchtige etc. Sachverhalte ausdrücken, diese jeweils mit einer Teilmenge der göttlichen Gedanken identisch sind, muss Gott Banales, Albernes, Schädliches und Unzüchtiges denken. Wieso sollte jedoch der vortrefflichste Intellekt solche Gedanken denken? Greg Weltys Antwort auf Craigs Kritik ist deutlich:

An omniscient God has knowledge of the full range of thoughts that we humans can have and will have. We don't surprise Him by our ,bawdy thoughts, banal thoughts, malicious thoughts, silly thoughts, and so forth' (105). His holiness is assured, as He doesn't intend these thoughts as we intend them. He is like the parent who already knows all the ways the child can go astray.<sup>78</sup>

Wenn Gott allwissend ist, dann denkt und weiß er alles, was denk- und wissbar ist. Dass Gott Banalitäten, Tautologien usw. weiß, halte ich für nicht weiter problematisch, wenn Gott tatsächlich einen Intellekt besitzt, der unendlich viele Inhalte in sich birgt. Schädliche, böse oder unzüchtige Gedanken bereiten dagegen durchaus Probleme, weil solche Gedanken zu haben mit Gottes Allgüte konfligieren könnte. Allerdings erwähnt Welty, dass Gott nicht beabsichtigt diese Gedanken zu haben, sondern Gott eben all dasjenige denkt, was logisch denkbar ist. Unser moralischer Status beim Denken solcher Gedanken hängt dagegen von unserer Absicht ab. Wenn wir mit moralisch fragwürdiger Intention solche Gedanken denken, sind die Gedanken selbst moralisch fragwürdig. Da Gott die schädlichen, bösen oder unzüchtigen Gedanken aufgrund seiner Allgüte niemals fragwürdig intendieren kann, könnte Gott solche Gedanken denken, ohne, dass es seiner Allgüte abträglich wäre.

Eine andere Schwierigkeit, welcher der *Divine Conceptualism* ausgesetzt ist, formuliert William Craig in *God and Abstract Objects* folgendermaßen:

The Platonist's ontological assay of the rose and of the fire truck includes the color redness as a constituent of each. In contrast to property instances, properties as universals are taken by realists to be wholly present in all the things exemplifying them. The difficulty, then, for conceptualism is that God's thoughts, as concrete objects, are not universals but particulars and so cannot be wholly present in spatially separated objects.<sup>79</sup>

Wenn Gottes Gedanken zwar als Abstrakta und Universalien fungieren, jedoch in Wahrheit Konkreta, nämlich göttliche Gedanken sind, dann stellt sich zu-

<sup>77</sup> CRAIG: *God and Abstract Objects. The Coherence of Theism*: Aseity, 205.

<sup>78</sup> WELTY: *Response to Critics*, 110.

<sup>79</sup> CRAIG: *God and Abstract Objects. The Coherence of Theism*: Aseity, 207.

recht die Frage, wie, wenn Gedanken Konkreta sind, diese durch Individuen exemplifiziert werden können. Der platonische Realist geht bekanntlich davon aus, dass ein und dieselbe Eigenschaft/Universalie durch distinkte Individuen exemplifiziert wird und die Eigenschaft/Universalie daher multilokal vorkommen kann. Gottes Gedanken können als Konkreta nicht Eigenschaften in einem realistischen Sinne (Universalien) sein, so Craig, denn Konkreta können beispielsweise nicht multilokal vorkommen. Hierin stimmt ich ihm vollkommen zu, allerdings behauptet ein *Divine Conceptualist* wie Leibniz und Welty lediglich, dass Konkreta, nämlich die Gedanken Gottes, die *Rolle* oder die *Funktion* von Universalien übernehmen und nicht tatsächlich Universalien sind. Ganz im Gegenteil: Zumindest Leibniz ist in Hinblick auf Universalien ein lupenreiner Nominalist und ein Konzeptionalist mit Blick auf Abstrakta im Allgemeinen und auf Universalien und Relationen im Speziellen.<sup>80</sup> In der Tat kann der Konzeptionalismus nicht behaupten, Gedanken Gottes als Konkreta könnten multilokal vorkommen. Stattdessen besteht eine Ähnlichkeit zwischen den Ideen Gottes und den geschaffenen Entitäten, so dass, wie es Leibniz formuliert, deren Maß an Realität mit ihrer Ähnlichkeit zu Gott korreliert.<sup>81</sup> So sind die Ideen, welche die Geistmonade denkt, von denen Gottes notwendigerweise distinkt (aufgrund des Mangels an Multilokalität in einem nominalistischen Setting), diesen aber mehr oder weniger ähnlich. Die Aufgabe, die in einem realistischen Setting multilokal vorkommende Universalien erfüllen, muss also der Konzeptionalismus durch Ähnlichkeitsrelationen lösen. Allerdings ist dadurch die ontologisch ohnehin geheimnisvolle Eigenschaft von Universalien – deren potentielles multilokales Vorkommen – für den *Divine Conceptualist* außen vor. Man kann das Argument sogar umkehren und behaupten, dass der *Divine Conceptualism* den Vorteil hat, aus der Perspektive endlicher Entitäten durch den Funktionalismus alle Vorteile eines Universalienrealismus beizubehalten, jedoch aus der Perspektive Gottes – aus der objektiv-ontologischen Perspektive – nicht in die Erklärungsnot der Realisten zu geraten, was eigentlich eine Universalie sei und wie diese multilokal und multitemporal in unterschiedlichen Individuen exemplifiziert sein soll. Der Doppelaspekt des *Divine Conceptualism* als Realismus auf der „Subjektebene“ und als Nominalismus auf der ontologisch-objektiven Ebene bildet gerade den theoretischen Mehrwert des *Divine Conceptualism*, da auf ontologischer Ebene der metaphysisch sparsame Nominalismus gilt, auf der Ebene der endlichen Entitäten jedoch der Realismus. Daher kann das von Craig Kritisierte als Vorzug des *Divine Conceptualism* verstanden werden. Ob man mit Plantinga den *Divine Conceptualism* als eine Form des Anti-Realismus klassifiziert, oder

<sup>80</sup> Vgl. GP II, 438.

<sup>81</sup> Vgl. GP VII, 303 und T § 31/GP VI, 68.

aber mit Craig behauptet, dieser sei „a realist view of mathematical objects [und anderer Abstrakta, JLP], but [...] a non-Platonic realism“<sup>82</sup> ist bloß eine Geschmacksfrage: Für Plantinga ist der *Divine Conceptualism* eine Form des Anti-Realismus, weil dieser in Wirklichkeit die Existenz von Abstrakta leugnet und diese durch Konkreta, nämlich die Gedanken Gottes ersetzt, während Craig ihn dem Realismus zuordnet, weil, anders als innerhalb fictionalistischer Theorierahmen, Abstrakta hier tatsächlich *etwas* sind, nämlich mentale Gebilde.

Paul Gould und Richard Brian Davis machen darauf aufmerksam, dass der *Divine Conceptualism* einer Intuition nicht gerecht würde, welche ihr *Modified Theistic Activism* philosophisch gut untermauern könne. Bei Goulds und Davis' *Modified Theistic Activism* handelt es sich um eine Theorie, welche weiter oben bereits unter anderem Namen präsentiert worden ist: Es ist der *Absolute Creationism*.<sup>83</sup> Gould und Davis sind der Auffassung, dass die Beziehung zwischen Denkendem und Gedachtem stets eine kausale und produktive Relation sei. Daher sind beide, anders als Leibniz und Welty, der Meinung, dass Abstrakta geschaffene Objekte seien.<sup>84</sup> Tatsächlich ist und bleibt es eine Schwierigkeit für den *Divine Conceptualism*, die Beziehung zwischen Intellekt und dessen Inhalten genauer zu bestimmen, weil für diese Verhältnisbestimmung die Beziehung von Verursachendem und Verursachtem ausfällt. Was aber ist die Alternative, führt doch die Behauptung, alle Abstrakta seien geschaffene Objekte, unmittelbar ins Epizentrum der *bootstrapping objection*?<sup>85</sup> Ist also folglich der *Divine Conceptualism*, wengleich auch er mit konzeptionellen Schwierigkeiten zu ringen hat – und welche philosophische Konzeption hat dies nicht –, dem *Absolute Creationism* aufgrund seiner internen Schwierigkeiten im Dunstkreis der *bootstrapping objection*, nicht vorzuziehen?

Jedoch formulieren Gould und Davis einen weiteren Einwand gegen den *Divine Conceptualism*:

The idea is that true creation involves creating the plan as well as the end product, and on TCR [gemeint ist Welty's *Theistic Concept Realism*, also eine Form des *Divine Conceptualism* JLP], the set of prior plans from which God chooses is a brute given independent of God's creative activity. But, if God produces His thoughts, God can be understood as the creator of the plan as well as the end product of creation.<sup>86</sup>

Der *Absolute Creationism* könne also plausibel machen, dass Gott nicht bloß die Schöpfung erschafft, sondern auch den „Bauplan“ der Schöpfung, was der

<sup>82</sup> CRAIG: *God Over All. Divine Aseity and the Challenge of Platonism*, 72.

<sup>83</sup> Vgl. DERS.: *God and Abstract Objects. The Coherence of Theism: Aseity*, 126.

<sup>84</sup> Vgl. GOULD/DAVIS: *Modified Theistic Activism*, 62–62.

<sup>85</sup> Vgl. CRAIG: *Response to M. Gould and Richard Brian Davis* und WELTY: *Response to M. Gould and Richard Brian Davis*.

<sup>86</sup> GOULD/DAVIS: *Response to Greg Welty*, 100.

*Divine Conceptualism* nicht könne, da die Gedanken, welche der „Bauplan“ der Schöpfung sind, nicht kausal hervorgebracht würden und deren Genese nicht als Produkt einer spezifischen Handlung beschrieben werden könne. Dieses Argument halte ich aus folgendem Grund für nicht stichhaltig: ‚Schöpfung‘ ist ein Begriff für eine spezifische ontologische Relation, welche ein ontologisches Dependenzgefüge zwischen Schöpfer und Schöpfung zum Ausdruck bringt. Genau dieses Dependenzgefüge ist im Falle des *Divine Conceptualism* gegeben, denn existierte Gott nicht, existierten seine Gedanken und damit auch die „Blaupausen“ oder „Pläne“ der Schöpfung und damit die Schöpfung selbst nicht. Zwar wird der „Bauplan“ der Schöpfung nicht durch eine Handlung produziert, er ist allerdings selbst eine Handlung, denn er ist ein komplexer Gedanke, ein Denkakkt, ein Kontemplieren.

Klassische Theisten, die an der Aseität und Souveränität Gottes festhalten, stehen vor der Schwierigkeit, wie sie die Existenz von Propositionen, Ideen, Universalien, möglichen Welten, Mengen usw. mit der Aseität und Souveränität Gottes vereinbaren können, denn diese scheinen doch abstrakte, ewige, notwendigerweise existierende Entitäten zu sein, die folglich für ihre Existenz keiner anderen Entität bedürfen und deshalb, wie Gott, *a se* existieren. Diese Schwierigkeit löst Leibniz durch den *Divine Conceptualism* und kann somit Theismus und die Existenz von Abstrakta (bzw. von Konkreta, welche die Rolle von Abstrakta übernehmen) miteinander vereinbaren.

Leibniz' System ist eines, dessen metaphysischen Brennpunkt Gott als *ens perfectissimum* bildet. Auf ihn geht das gesamte Fragen nach zureichenden Gründen zurück. Gott spielt bei Leibniz also deshalb die explanatorische „Hauptrolle“, weil von ihm alles andere ontologisch abhängt. Dächte Gott nicht, existierte nichts von Gott Verschiedenes. Gott ist also im vollsten Sinne Souverän; sowohl über den ideellen, als auch über den monadischen, mithin auch über den phänomenalen Bereich, weil beide vom ideellen Bereich ontologisch abhängen. Er existiert *a se*, weil der Grund für sein Dasein allein in seiner notwendigen Existenz liegt, während der Grund für die Existenz von allem von Gott Verschiedenem letztlich in Gott liegt. So existieren die Ideen, verstanden als Denkakkte des göttlichen Intellekts, ausschließlich, weil Gott sie denkt.

#### 5.2.1.2 Leibniz' Lehre von der Einfachheit Gottes

In Kapitel 3.2 haben wir bereits gesehen, dass für alle neuzeitlichen Rationalisten modale Wahrheiten und Possibilia in Essenzen fundieren. Darüber, worin diese Essenzen wiederum fundieren, gehen die Meinungen auseinander: Während Descartes' modaler Voluntarismus den Willen Gottes als Fundament für die Einzelessenzen ausmacht, behauptet Leibniz, der den modalen Voluntarismus als inkohärent verwirft, dass die Essenzen im Verstand Gottes fundieren.

In den folgenden Kapiteln möchte ich die These vertreten, dass Leibniz der Überzeugung ist, dass die Inhalte des göttlichen Intellekts nicht *brute facts* sind, sondern dass die Inhalte selbst wiederum in der Natur Gottes fundieren. Somit fundieren Essenzen unmittelbar in Gottes Verstand aber mittelbar in Gottes Natur. Genau an dieser Stelle zeigt sich ein Grundproblem der Philosophie überhaupt: In welchem Verhältnis stehen Einheit/Einfachheit und Vielheit zueinander? Wenn die Pluralität der Inhalte des göttlichen Verstandes aus der Natur bzw. aus der Selbsterkenntnis Gottes resultiert, so stellt sich die Frage, wie aus einer einfachen Entität durch ihre Selbsterkenntnis Vielheit entsteht.

Im Folgenden werden die Begriffe ‚Natur‘, ‚Wesen‘ und ‚Essenz‘ synonym verwendet, obwohl diese innerhalb der Leibnizianischen Metaphysik üblicherweise scharf unterschieden werden.<sup>87</sup> Im Falle Gottes bietet sich aufgrund der Existenz-Essenz-Koinzidenz jedoch diese Synonymie an. Leibniz spricht von Gott – insbesondere innerhalb der Monadologie – als von der *substance suprême* und der *substance nécessaire*.<sup>88</sup> Im einzigartigen Fall Gottes fällt die sonst übliche Unterscheidung von Essenz und Substanz in eins, da Gottes Essenz seine Existenz ist, *vice versa*. Für Leibniz ist die göttliche Essenz bzw. die göttliche Natur „the ‚aggregate‘ (cf. A VI,iii,574) or conjunction of all perfections.“<sup>89</sup>

Während Thomas von Aquin an der absoluten metaphysischen Einfachheit Gottes festhält, dass nämlich die Vollkommenheiten Gottes in Wahrheit nur eine einzige Vollkommenheit sind und dass Gott mit dieser Vollkommenheit identisch ist, da in Gott, aufgrund der *simplicitas Dei*, Wesen und Existenz koinzidieren, scheint Leibniz den Begriff der *simplicitas Dei* anders zu verstehen.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Interessanterweise werden in vielen Standardlexika des 17. Jahrhunderts beide Begriffe jedoch synonym verwendet, vgl. LP, 739.

<sup>88</sup> Vgl. M §§ 38 und 40/GP VI, 613.

<sup>89</sup> ADAMS: Leibniz. Determinist, Theist, Idealist, 113. Ludger Jansen weist dieses Verhältnis bereits bei Thomas von Aquin nach, vgl. JANSEN: Die Struktur der Substanz bei Thomas von Aquin.

<sup>90</sup> Vgl. STh I, q 1, a 7; STh I, q 3, a 7 und STh I, q 3, a 4. Allerdings gibt es innerhalb der Schriften Leibnizens auch Gegenbeispiele für diese Auffassung, so schreibt Leibniz in *Quod ens perfectissimum sit possibile* aus dem Jahr 1676: „[...] denn es gibt einen einzigen Grund der Dinge. Er allein enthält die Bedingungen aller Dinge und es ist offensichtlich, dass die Bedingungen aller Dinge dieselben sind. Und so ist es die Essenz auch. Vorausgesetzt, dass die Essenz das Aggregat aller ersten Bedingungen ist, so ist die Essenz aller Dinge dasselbe, und die Dinge unterscheiden sich bloß dem Modus nach, so wie ein und dieselbe Stadt sich unterscheidet, einmal vom höchsten Punkt und einmal von einem Feld aus betrachtet.“ (A 6.3, 573, Übersetzung durch den Autor.) Diese Ambivalenz lässt sich in Leibnizens Werkes wohl kaum auflösen, es gilt vielmehr, diese auszuhalten. Allerdings machen insbesondere Leibniz' Überlegungen zum dogmatischen Traktat von der Dreifaltigkeit (vgl. A 6.1, 526.), obwohl eindeutig in einem theologischen Kontext, deutlich, dass Leibniz eine strenge Lehre von der Einfachheit Gottes, die behauptet, in Gott gebe es keinerlei Komplexität, ablehnt. Auch vielfältige Formulierungen im Umkreis der Unendlichkeit Gottes und anderen göttlichen Attri-

Obwohl Leibniz keine dezidiert vom göttlichen Wesen handelnde und sich auf das Verhältnis zwischen der Vielheit der Vollkommenheiten und der Einfachheit des göttlichen Wesens richtende Schrift verfasst hat, bietet es sich an, bei diesen Überlegungen auf eine Schrift zu rekurrieren, die ebenfalls das Thema von Einfachheit und Vielheit, allerdings in einem theologischen Kontext, behandelt. Gemeint ist Leibniz' Traktat *Defensio trinitatis contra Wissowatum* aus dem Jahre 1669. Leibniz schreibt diese Schrift gegen den Theologen und Sozinianer (zum Sozinianismus siehe Kapitel 4.1) Andrzej Wiszowaty (1608–1678). Da die Sozinianer u.a. wegen der Einfachheit Gottes die christliche Trinitätslehre ablehnten, wirft die Kritik Leibnizens am Sozinianismus ein Licht darauf, wie er selbst das Verhältnis von der Einfachheit des göttlichen Wesens und einer gleichzeitigen Vielheit „in“ Gott versteht, wenngleich dies auch hier an den trinitarischen Personen und nicht an den Vollkommenheiten dargestellt wird. Da m.W. keine Schrift Leibnizens existiert, welche explizit das Verhältnis von der Vielheit der Vollkommenheiten und der Lehre von der Einfachheit des göttlichen Wesens thematisiert, scheint die trinitätstheologische Schrift am besten dazu geeignet, das Verhältnis von der Einfachheit des göttlichen Wesens und der Vielheit der Vollkommenheiten, analog zum Verhältnis der Einfachheit des göttlichen Wesens zur Vielheit der trinitarischen Personen, zu skizzieren.<sup>91</sup> Gegen die Sozinianer bestreitet Leibniz die Widersprüchlichkeit der Lehre von der Einfachheit des göttlichen Wesens auf der einen und der Trinitätslehre auf der anderen Seite. Leibniz schreibt in dem Traktat Folgendes:

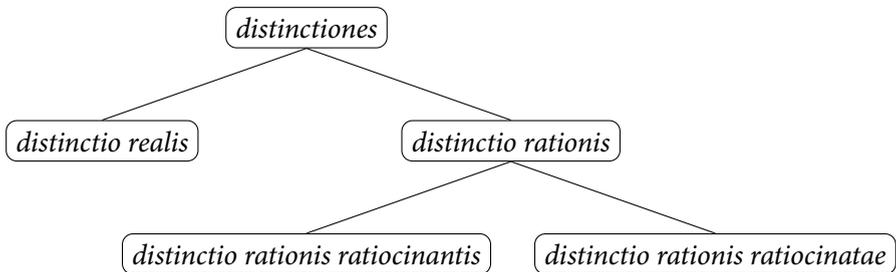
Non potest dici DEUM ita strictissimè unum esse, ut non dentur in eo realiter seu ante operationem mentis distincta. Si enim mens est, impossibile est quin sint in eo: intelligens, intellectum, et intellectio [...]. Cum enim formaliter differant, erit eorum differentia rationis ratiocinatae, talis autem differentia habet fundamentum in re, erunt igitur in DEO tria fundamenta realiter distincta.<sup>92</sup>

buten, lassen darauf schließen, dass Leibniz, ähnlich wie Spinoza, das göttliche Wesen radikal anders denkt als beispielsweise Thomas von Aquin.

<sup>91</sup> Es ist darauf hinzuweisen, dass der Schritt weg von der Trinitätslehre hin zur Attributenlehre die Gefahr in sich birgt, Begriffe univok zu transferieren. Da Leibniz m.E. jedoch keine Schrift über das Verhältnis von Attributen und Wesen Gottes verfasst hat, gehe ich, im vollen Bewusstsein der Problemlage, aber im Mangel an Alternativen, das Risiko dieser Analogie ein.

<sup>92</sup> A 6.1, 526. „Gott kann nicht in so strengem Sinne Eines genannt werden, dass es in ihm realerweise, bzw. vor einer Operation des Geistes, nichts Distinktes geben würde. Wenn er nämlich Geist ist, so muss es in ihm Denkendes, Gedachtes und Denkakt geben [...]. Weil sie sich nämlich formal voneinander unterscheiden, gibt es eine *differentia rationis ratiocinatae* zwischen ihnen; ein solcher Unterschied hat aber ein Fundament in der Sache. Deshalb gibt es in Gott drei real voneinander verschiedene Fundamente.“ (Übersetzung nach BENDER: Leibniz' Metaphysik der Modalität, 111)

Wenn nun Leibniz sagt, dass „[n]on potest dici DEUM ita strictissimè unum esse“, dann fällt auf, dass er von *unum* und nicht, wie Thomas, von *simplex* spricht.<sup>93</sup> Offensichtlich ist Gott in einem solchen Sinne *unum*, dass er nicht zugleich *simplex* sein muss. Leibniz scheint also Thomas' *simplicitas*-Lehre in Bezug auf das göttliche Wesen und die dieses Wesen ausmachenden Vollkommenheiten nicht zu teilen, die ja darin besteht, dass diese Vollkommenheiten in Wahrheit identisch sind und bloß durch eine *distinctio rationis* unterschieden werden. Entscheidend ist, dass Leibniz, anders als Thomas, eine Art von Vielheit im göttlichen Wesen selbst annimmt. Für Leibniz besitzt die Vielheit der Namen der göttlichen Vollkommenheiten ein *fundamentum in re* im göttlichen Wesen. Daher spricht Leibniz im obigen Zitat von einer *distinctio rationis ratiocinatae* zwischen den Vollkommenheiten Gottes, ein Terminus, welchen Leibniz von Suárez übernimmt.<sup>94</sup> Es handelt sich dabei um eine begriffliche Unterscheidung, welcher jedoch ein *fundamentum* in der Sache selbst entspricht, die also nicht eine bloß gedachte Unterscheidung ist. Generell kann zwischen folgenden Distinktionen unterschieden werden.<sup>95</sup>



Zur *distinctio realis* schreibt Descartes in den *Principia philosophiae*:

*Realis* [distinctio, JLP] propriè tantùm est inter duas vel plures substantias: & has percipimus à se mutuò realiter esse distinctas, ex hoc solo quòd unam absque altarâ clarè & distinctè intelligere possimus.<sup>96</sup>

Dadurch, dass wir zwei Dinge klar und deutlich als voneinander unabhängig erkennen, erfassen wir, dass zwischen den beiden Dingen eine echte Differenz,

<sup>93</sup> Vgl. STh I, q 3, a 7.

<sup>94</sup> Disp. VII, 1, 4. Für weitere Einflüsse Suárez' auf Leibniz' Denken siehe ARIEW: Descartes and Leibniz as Readers of Suárez. Theory of Distinctions and Principle of Individuation.

<sup>95</sup> An dieser Stelle werden einige weitere *distinctiones*, mit denen Leibniz vertraut war, ausgespart, so beispielsweise die *distinctio modalis* bei Suárez und Descartes oder die *distinctio formalis* bei Duns Scotus.

<sup>96</sup> AT VIII, 28. „Die *distinctio realis* besteht eigentlich bloß zwischen zwei oder mehreren Substanzen: Wir erfassen zwei Substanzen dadurch als real unterschieden, daß wir die eine unabhängig von der anderen klar und deutlich begreifen können.“ (Übersetzung durch den Autor.)

eine *differentia realis*, besteht. Eine *distinctio rationis ratiocinantis* besteht dagegen beispielsweise zwischen dem Abend- und dem Morgenstern. Es handelt sich dabei nicht um eine Realdistinktion, da die Ausdrücke ‚Morgenstern‘ und ‚Abendstern‘ extensionsgleich sind, beide referieren auf die Venus. Allerdings drücken beide Termini unterschiedliche Gedanken im Frege’schen Sinne aus, es handelt sich also bei der Unterscheidung zwischen Morgen- und Abendstern um eine verstandesmäßige und begriffliche Distinktion, der jedoch kein *fundamentum in re* entspricht.

Zwischen den göttlichen Vollkommenheiten kann es sich, wenn man der Lehre von der *simplicitas Dei* des Thomas von Aquin folgt, weder um eine *distinctio realis*, noch um eine *distinctio rationis ratiocinatae*, sondern bloß um eine *distinctio rationis ratiocinantis* handeln. Leibniz dagegen vertritt die Auffassung, dass zwischen den trinitarischen Personen – und, wenn die hier vorausgesetzte Analogie zutrifft, zwischen den göttlichen Vollkommenheiten – eine *distinctio rationis ratiocinatae* besteht. Diese Distinktion, welche eine Begriffsdistinktion ist, die allerdings einem Fundament in der Sache entspricht, unterscheidet sich von der Realdistinktion dadurch, dass es sich

um die ‚Erhabenheit‘ eines Gegenstandes (‚eminentia‘) [handelt], die von uns nur auf dem Wege unterscheidender Prädikation expliziert werden kann [...]. Ein Ding begegnet uns dabei in seiner Seinsfülle, die sich der Repräsentation in einem einzigen unserer Begriffe entzieht.<sup>97</sup>

Während Thomas durchaus auch von einer begrifflichen Unterscheidung hinsichtlich des göttlichen Wesens spricht – beispielsweise unterscheiden wir zwischen der Allmacht und Allwissenheit Gottes –, leugnet Thomas dezidiert, dass einer solchen begrifflichen Unterscheidung ein Fundament in der Sache selbst, im Wesen Gottes, entspricht – es handelt sich für ihn allein um eine *distinctio rationis ratiocinantis*. Es sind also die Subformen der *distinctio rationis*, welche den Unterschied zwischen Leibniz und Thomas in Hinblick auf die *simplicitas Dei* verdeutlichen.

Wenn Leibniz in Bezug auf das göttliche Wesen von einer *differentia rationis ratiocinatae* ausgeht, folgt daraus, dass Gott nicht in Thomas’ Sinne einfach ist, sondern den begrifflichen Unterscheidungen ein Fundament und damit eine Pluralität im göttlichen Wesen selbst entspricht. Ich habe im Kapitel 4.3.1 nachgewiesen, dass die Lehre von der Einfachheit Gottes, wie sie paradigmatisch bei Thomas von Aquin begegnet, die metaphysische Funktion übernimmt, die Aseität und damit Vollkommenheit Gottes zu garantieren. Muss dann nicht, wer von einer Vielheit innerhalb des göttlichen Wesens spricht, auch von der

<sup>97</sup> MARSCHLER: Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext, 344.

Vollkommenheit und Aseität Gottes lassen? Leibniz schreibt dazu ebenfalls im Traktat *Defensio trinitatis contra Wissowatium*:

Neque hoc imperfectionem in DEO infert, quia multitudo et compositio per se imperfecta non est, nisi quatenus continet separabilitatem, et ita corruptibilitatem totius.<sup>98</sup>

Bei Thomas folgt die Einfachheit Gottes aus seiner Aseität, denn würde Gott aus Teilen bestehen, so wäre seine Existenz von der Existenz seiner Teile abhängig, folglich existierte er nicht *a se*. Die Lehre von der Einfachheit Gottes garantiert bei Thomas also die Aseität und damit die Vollkommenheit Gottes. Für Leibniz demgegenüber scheint Komposition nicht notwendigerweise Unvollkommenheit zu implizieren. Unvollkommen ist ein Kompositum nur dann, wenn eine Trennbarkeit und damit eine Zerstörbarkeit prinzipiell möglich ist. Strukturierte Entitäten sind also dann unvollkommen, wenn ihre Strukturelemente, ihre Teile, möglicherweise separierbar sind und damit die Integrität der Entität möglicherweise verloren gehen könnte. Eine solche Separierbarkeit ist aber im Falle Gottes für Leibniz aufgrund der Existenz-Essenz-Koinzidenz nicht möglich.<sup>99</sup> Daher ist Leibniz auch bereit, im Falle des göttlichen Wesens von einer *differentia rationis ratiocinatae* zu sprechen, also von einer Begriffsunterscheidung, welche ein *fundamentum in re* besitzt, da es die Seinsfülle des göttlichen Wesens ist, welche nicht in einem Begriff repräsentierbar ist, sondern welche sich in unterschiedlichen Begriffen ausdrückt.

Wenn also die Analogie zwischen dem Verhältnis von göttlichem Wesen und trinitarischen Personen, welches Leibniz in der Schrift *Defensio trinitatis contra Wissowatium* thematisiert, und dem Verhältnis von Vollkommenheiten und dem einen Wesen Gottes adäquat ist, dann könnte diese Analogie zusätzlich auf das Verhältnis der Strukturelemente der individuellen Substanzen und deren metaphysischer Einfachheit (siehe dazu Kapitel 3.2.3.2) ausgedehnt werden. Leibniz bestimmt zu Beginn seiner *Monadologie* die Substanzen als einfach, „c'est à dire, sans parties.“<sup>100</sup> Da Leibniz mit dem Problem der Individuation spätestens seit seiner 1663 für den Disputationsakt verfassten Schrift *De principio individui*<sup>101</sup> bestens vertraut war, wird ihm klar gewesen sein, dass, wenn die individuellen Substanzen allesamt metaphysisch einfach sind, sich ein spinozistischer Substanzmonismus kaum vermeiden lässt, denn es ließe sich kein Unterscheidungsmerkmal für die Pluralität von individuellen Sub-

<sup>98</sup> A 6.1, 526. „Dies hat auch keine Unvollkommenheit in Gott zur Folge, weil Vielheit und Komposition nicht an sich unvollkommen sind, sondern nur insofern, als sie Trennbarkeit und somit Zerstörbarkeit des Ganzen enthalten.“ (Übersetzung nach BENDER: Leibniz' Metaphysik der Modalität, 111)

<sup>99</sup> Vgl. A 6.4, 1649.

<sup>100</sup> M §1/GP VI, 607. „[D]as heißt, ohne Teile.“

<sup>101</sup> Siehe A 6.1, 12–19.

stanzen angeben, da  $n$ -viele einfache individuelle Substanzen ununterscheidbar und damit, dem PII gemäß, identisch wären. Ein ähnliches Argument führt Leibniz in den *Nouveaux Essais* gegen Lockes These vom Geist als einer *tabula rasa* an. Wären menschliche Geister tatsächlich anfänglich ohne angeborene Ideen, worin sollten diese sich dann unterscheiden? Nach dem PII wären sie folglich ein einziger Geist, eine Konsequenz, die weder Leibniz noch Locke akzeptieren würden.<sup>102</sup> Folglich bedarf es einer Art von Strukturiertheit auch in den metaphysisch einfachen Substanzen. Für diese Struktur sorgen die Perzeptionen, Apperzeptionen und Appetitionen einer individuellen Substanz.<sup>103</sup> Das bedeutet, dass Leibniz auch im Falle der Einfachheit der Substanzen unter Einfachheit keine strukturlose *simplicitas* versteht, sondern auch im Fall der individuellen Substanzen Einfachheit mit Pluralität für vereinbar und sogar, zum Schutz vor dem Spinozismusverdacht, notwendig hält.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass Leibniz, wenn wir sowohl seine Verhältnisbestimmung von Einfachheit des göttlichen Wesens und trinitarischen Personen in der Schrift *Defensio trinitatis contra Wissowatium* wie auch seine Argumente hinsichtlich des Individuationsproblems der Substanzen analog auf die Beziehung von Gottes Einfachheit zur Pluralität seiner Vollkommenheiten beziehen, das Wesen Gottes keinesfalls im Sinne der thomistischen Lehre von der Einfachheit Gottes versteht. Gott besitzt nicht nur ein einziges Attribut, welches uns bloß aufgrund der *distinctio rationis ratiocinantis* als differenziert erscheint, sondern das göttliche Wesen ist strukturiert und besteht nach Leibniz aus unendlich vielen Attributen: „*Attributa Dei infinita*“<sup>104</sup>. Der Begriff ‚*infinita*‘ kann hier zum einen die Attribute Gottes qualitativ bestimmen; es sind Attribute, die keiner Limitierung unterworfen sind. Andererseits kann ‚*infinita*‘ quantitativ verstanden werden. Im Falle Leibnizens sind m.E. beide Übersetzungen zutreffend. Gott „besitzt“ (treffender ist eigentlich „ist“) folglich unendlich viele nicht limitierte Attribute bzw. Vollkommenheiten. Der Gedanke ist äußerst spekulativ, jedoch mag es fast so erscheinen, als könne das göttliche Wesen bei Leibniz im Sinne einer *trope bundle theory* verstanden werden. Es ist identisch mit der Summe der unendlich vielen (einfachen) Attribute, besser: Vollkommenheiten. Da in Leibnizens Nominalismus kein Platz für Universalien usw. ist, können diese Vollkommenheiten durchaus im Sinne von *tropes* und das göttliche Wesen als ein Bündel von realdistinkten, aber nicht trennbaren *tropes* verstanden werden.<sup>105</sup>

<sup>102</sup>Vgl. NE 2, 1, § 2/GP V, 99–101.

<sup>103</sup>Vgl. M §§ 13, 14 und 15/GP VI, 608f.

<sup>104</sup>A 6.3, 514.

<sup>105</sup>Dass *trope*-ähnliche Entitäten Teil der Metaphysik Leibnizens sind, vertritt u.a. Donald Mertz in MERTZ: *Moderate Realism and its Logic*.

Im folgenden Kapitel (Kapitel 5.2.1.3) wird es darum gehen, wie die Vielheit der Ideen innerhalb des göttlichen Intellektes aus der Vielheit der göttlichen Vollkommenheiten folgt. Die These, dass die Ideen in den Vollkommenheiten und damit im göttlichen Wesen fundieren, wird gegen einige Einwände, u.a. von Samuel Newlands, verteidigt.

### 5.2.1.3 Das asymmetrische Fundierungsverhältnis zwischen den Ideen des göttlichen Intellektes und der göttlichen Essenz

Unter den Rationalisten des 17. und 18. Jahrhunderts war es *common sense* zu behaupten, dass alles ontologisch radikal von Gott abhängt. Entgegen einer Form des Platonischen Theismus, wonach modale Wahrheiten unabhängig vom göttlichen Wesen existieren, beharren diese darauf, dass modale Wahrheiten unmittelbar in Essenzen und mittelbar in Gott fundiert sein müssen. Zu Beginn von Kapitel 3.2 haben wir bereits gesehen, dass Descartes den göttlichen Willen als alleinige Ursache der modalen Wahrheiten betrachtet. Leibniz lehnt Descartes' modalen Voluntarismus entschieden ab und schlägt den göttlichen Verstand als mittelbares, die göttliche Essenz als unmittelbares Fundament modaler Wahrheiten vor. So schreibt Leibniz in den *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis* aus dem Jahr 1684: „[...] absoluta Attribute Dei, nempe causas primas atque ultimam rerum rationem [...]“<sup>106</sup> Doch auf welche Weise lässt sich das Verhältnis der Essenzen und des göttlichen Wesens, die Abhängigkeit ersterer von letzterem, explizieren?

Für Leibniz gilt, dass „God acts primarily by thinking“<sup>107</sup> und während das Wesen des Denkens für Descartes Bewusstsein ist, ist das Wesen des Denkens für Leibniz das Reflektieren.<sup>108</sup> So lässt sich zunächst die These aufstellen, dass Gott primär durch Reflektieren, d.h. seine Selbstreflexion, agiert. In der Schrift *De reminiscencia et de reflexione mentis in se ipsum* aus dem Jahr 1676 schreibt Leibniz folgendes über den Geist:

<sup>106</sup>A 6.4, 590. „[...] die absoluten Attribute Gottes sind offenbar die ersten Ursachen und die letzten Dinge [...]“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>107</sup>NACHTOMY: Possibility, Agency, and Individuality in Leibniz's Metaphysics, 24.

<sup>108</sup>Ich orientiere mich bei den folgenden Gedanken an der Auffassung, dass das Herzstück der Leibniz'schen Philosophie des Geistes der Begriff der Reflexion ist. Dieser sogenannte *Reflective Approach* wird insbesondere von Robert McRae in MCRÆ: Leibniz. Perception, Apperception, and Thought und Mark Kulstad in KULSTAD: Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection vertreten. Diese Auffassung ist allerdings nicht ganz unumstritten, siehe dazu BARTH: Leibnizian Conscientia and its Cartesian Roots und DERS.: Intentionalität und Bewusstsein in der Frühen Neuzeit. Die Philosophie des Geistes von René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz, 312–313.

Operatio mentis maxime mira mihi illa videtur, cum cogito me cogitare, et inter cogitandum, hoc ipsum jam noto, quod de cogitatione mea cogitem, et paulo post miror hanc triplicationem reflexionis [...].<sup>109</sup>

Der Geist ist also Leibniz zufolge in der Lage, über sich selbst nachzudenken. Allerdings liegt das Spezifikum des Geistes darin, über ein iteratives Selbstreflektionsvermögen zu verfügen. Der Geist denkt über sich selbst nach und denkt über dieses Nachdenken nach und kann dann über das Nachdenken über das Nachdenken nachdenken usw. Das Nachdenken des Geistes über sich selbst, das Nachdenken über das Nachdenken über sich selbst usw. kommen aufgrund der Endlichkeit des menschlichen Geistes irgendwann zu einem Ende. Der Grund dafür liegt darin, dass der zeitlich verfasste menschliche Geist bloß endlich viele Selbstreflexionsprozesse durchführen kann. Gott als atemporale Entität dagegen besitzt die Fähigkeit, unendlich viele iterative Reflexionsprozesse simultan durchzuführen. Es ist verständlicherweise äußerst problematisch, im Falle Gottes, den Leibniz immer wieder als atemporal charakterisiert, von „Iteration“ und „Prozess“ zu sprechen. Im Falle Gottes ist der iterierende Prozess nämlich ein einziger Erkenntnisakt. Von „Prozess“ zu sprechen ist insbesondere im Falle Gottes problematisch, unterliegt Gott für Leibniz doch keinen raumzeitlichen Bedingungen. Damit sind diskursive Prozesse für Gott unmöglich. Allerdings gilt sowohl für endliche Geister als auch für Gott, dass wir es bei iterativen Reflexionsprozessen mit einem merkwürdigen Phänomen zu tun haben. Wenn wir daran denken, dass Barack Obama einen Körper besitzt, dann denken wir gleichzeitig mit, dass Obama räumlich ausgedehnt und in der Zeit existiert. Letztere Gedanken sind offenbar in ersterem „enthalten“. Alexander Pruss formuliert dies folgendermaßen:

The central point of the account is that a simple cognitive act can be simultaneously directed to more than one known thing. We might say that if I think of something as material, *eo ipso* I think of it as temporal and spatial. But my grasping it as material need not be a mental act composed of two other acts. Rather, I think of it as material and *thereby* I think of it as temporal and spatial, rather than thinking of it as temporal and inferring that it is extended and spatial. In one sense there are two thinkings, of extension and spatiality, and in another there is one thinking and two *objects* of thought. This fits with the phenomenology. My thought that Fred is material does not appear to be *composed* of two sub-thoughts, even though the two thoughts are in some way „contained“ in it.<sup>110</sup>

<sup>109</sup>A 6.3, 516. „Die Operation meines Geistes scheint mir höchst wunderlich zu sein: Nämlich, dass ich, wenn ich denke, dass ich denke, bemerke, dass ich über mein Denken nachdenke und mich ein wenig später über die Verdreifachung meines Denkens wundere [...].“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>110</sup>PRUSS: *Actuality, Possibility, and Worlds*, 275–276.

Dies würde bedeuten, dass iterative Selbsterkenntnis zwar tatsächlich unterschiedliche Erkenntnisprozesse beinhaltet, es sich aber dennoch um einen einzigen Erkenntnisvorgang handelte. Und tatsächlich zeigt sich dieses Bild in unserer Erfahrungswirklichkeit: Wenn wir solche Selbstreflexionsprozesse durchlaufen, scheint es sich nicht um einen diskursiven Prozess zu handeln, obwohl wir, gewissermaßen nachträglich, den Prozess in seine Bestandteile auflösen können, sondern vielmehr um einen einzigen Erkenntnisakt, den viele Menschen durchaus als „intuitiv“ bezeichnen würden. Wie dem auch sei: Ich halte es nicht für problematisch, Gott als einem atemporalen Wesen, iterative Selbsterkenntnis zuzusprechen, vorausgesetzt, man tilgt von Beginn an jede Assoziation zu Zeitlichkeit, Prozessualität oder Veränderbarkeit.

Selbstreflexion ist Selbsterkenntnis, Selbsterkenntnis ist Kenntnis. Über letztere schreibt Leibniz in der Schrift *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis*:

Est ergo cognitio vel obscura vel clara; et clara rursus vel confusa vel distincta; et distincta vel inadaequata vel adaequata, item vel symbolica vel intuitiva: et quidem si simul adaequata et intuitiva sit, perfectissima est.<sup>111</sup>

Leibniz unterscheidet zunächst zwischen dunkler und klarer Erkenntnis. Letztere unterscheidet er in verworrene und deutliche Erkenntnis. Deutliche Erkenntnis kann entweder inadäquat oder adäquat und symbolisch oder intuitiv sein. Eine vollkommene Erkenntnis, so Leibniz, ist diejenige, welche zugleich adäquat und intuitiv ist. Vollkommene Selbstreflexion als vollkommene Selbsterkenntnis muss also eine intuitive und adäquate Erkenntnis von sich selbst sein. Wann aber ist eine Erkenntnis adäquat? Leibniz gibt uns in den Meditationen ein gutes Beispiel an die Hand: Wir haben eine inadäquate Erkenntnis von Gold, wenn wir zwar die komplexe Idee des Goldes erfassen, nicht jedoch die komplexen Ideen, welche die Idee des Goldes konstituieren. So haben wir zwar eine Erkenntnis des Goldes, also beispielsweise seiner Schwere. Diese Erkenntnis ist für Leibniz durchaus eine klare Erkenntnis, aber sie ist inadäquat, weil sie gewissermaßen nicht vollständig ist. Eine adäquate Erkenntnis des Goldes ist also erst dann möglich, hätten wir eine klare Erkenntnis aller Konstituenten von Gold. Leibniz allerdings ist äußerst skeptisch, dass eine adäquate Erkenntnis für den Menschen jemals möglich sein kann.<sup>112</sup> Eine Erkenntnis ist intuitiv, wenn sie nicht symbolisch ist. Sie ist symbolisch, wenn zwischen der

<sup>111</sup>A 6.4, 585f. „Eine Erkenntnis ist nun entweder dunkel oder klar; die klare wiederum entweder verworren oder deutlich, und deutliche entweder inadäquat oder adäquat, und gleichfalls entweder symbolisch oder intuitiv. Die vollkommenste Erkenntnis ist diejenige, die zugleich adäquat und intuitiv ist.“ (Übersetzung nach LEIBNIZ: Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik, 9.)

<sup>112</sup>Vgl. A 6.4, 587

Beschaffenheit des erkannten Gegenstandes und den diesen repräsentierenden (mental) Symbolen eine Ähnlichkeit besteht.<sup>113</sup> Eine Erkenntnis ist also dann intuitiv, wenn das, was erkannt wird, eine Beschaffenheit aufweist, welche nicht durch Symbole repräsentiert werden kann, es sich also beispielsweise um strukturlose, einfache Erkenntnisgegenstände handelt. ‚Erkenntnis‘ ist offensichtlich für Leibniz ein „größerer“ Begriff als ‚Denken‘, denn Denken beinhaltet für Leibniz notwendigerweise Symbole.<sup>114</sup> Alles Denken ist also ein Erkennen, aber nicht jedes Erkennen ist Denken, denn die intuitive Erkenntnis kommt ohne Symbole aus, ist also Erkenntnis, aber nicht Denken. Als ein Beispiel intuitiver Erkenntnis kann die Selbsterkenntnis des Ichs dienen. Im 30. Paragraphen der *Monadologie* heißt es dazu:

C'est aussi par la connoissance des verités necessaires et par leurs abstractions, que nous sommes élevés aux Actes reflexifs, qui nous font penser à ce qui s'appelle Mo y [...].<sup>115</sup>

Als atemporale Entität vermag der göttliche Intellekt eine iterative Selbstreflexion mit unendlich vielen Erkenntnis Schleifen „simultan“ durchzuführen. In dieser Selbsterkenntnis Gottes, der wesentlich Denkender ist, fundieren bei Leibniz die möglichen Dinge. Um diese These zu begründen, ist es im Folgenden notwendig, zu klären, was Leibniz unter den Attributen Gottes versteht, behauptet er doch, Gott sei das Subjekt aller positiven Attribute.<sup>116</sup> Wenn die möglichen Dinge, die Essenzen, in der Selbsterkenntnis Gottes fundieren, dann muss geklärt werden, was Gott denn eigentlich erkennt, wenn er sich selbst erkennt. Was also sind die Attribute Gottes, die Gott durch die Selbsterkenntnis erkennt? In der Schrift *Quod ens perfectissimum sit possibile* aus dem Jahr 1676 findet sich eine knappe Definition des Begriffs des Attributes: „A t t r i b u t u m est praedicatum necessarium quod per se concipitur, seu quod in alia plura resolvi non potest.“<sup>117</sup>

Um diese dichte Definition zu verstehen, ist es unerlässlich, einen Blick auf Leibnizens Verständnis von *praedicatum* zu werfen. Ein Attribut ist für Leibniz ein *praedicatum* oder anders, eine Eigenschaft, welche eine primäre essenzielle

<sup>113</sup>Vgl. A 6.4, 587f. und NACHTOMY: Possibility, Agency, and Individuality in Leibniz's Metaphysics, 36.

<sup>114</sup>Vgl. GP VII, 192 und ISHIGURO: Leibniz's Philosophy of Logic and Language, 44.

<sup>115</sup>M § 30/GP VI, 612. „Durch die Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten und durch ihre Abstraktionen steigen wir auch zu den reflexiven Akten auf, die uns dazu bringen an das zu denken, was man ‚Ich‘ nennt [...].“

<sup>116</sup>Vgl. A 6.3, 514.

<sup>117</sup>A 6.3, 574. „Ein A t t r i b u t ist ein notwendiges Prädikat, welches aus sich selbst heraus greifbar ist oder welches nicht in mehrere andere aufgelöst werden kann.“ (Übersetzung durch den Autor.)

und nicht-reziproke Eigenschaft einer Substanz ist. Leibniz unterscheidet zwischen drei Arten essenzieller Eigenschaften:

- (20) Nicht-primäre essenzielle Eigenschaften
- (21) Primäre essenzielle Eigenschaften
- (22) Reziproke essenzielle Eigenschaften

Nicht-primäre essenzielle Eigenschaften sind essenzielle Eigenschaften, die sich abermals in andere essenzielle Eigenschaften auflösen lassen. Die Eigenschaft *ein Mensch sein* lässt sich beispielsweise in die Eigenschaften *vernunftbegabt sein* und *ein Lebewesen sein* auflösen.<sup>118</sup> Dagegen sind primäre essenzielle Eigenschaften solche, die einfach sind und sich nicht weiter auflösen lassen. Es sind gewissermaßen die basalen Eigenschaften. Reziproke essenzielle Eigenschaften dagegen sind Eigenschaften, durch welche man die gesamte Substanz bzw. Essenz (siehe dazu Seite 217), welche im Besitz dieser Eigenschaft ist, erkennt.<sup>119</sup>

Die primären essenziellen Eigenschaften können durch uns Menschen bloß analogerwise verstanden, nicht aber begrifflich analysiert werden. Das macht Leibniz in seiner Schrift *Introductio ad encyclopaediam arcanam*, verfasst zwischen 1683 und 1685, deutlich. Dort heißt es:

Non videtur satis in potestate humana esse Analysis Conceptuum, ut scilicet possimus pervenire ad notiones primitivas, seu ad ea quae per se concipiuntur.<sup>120</sup>

Unsere Begriffe dieser Eigenschaften müssen als analoge Begriffe verstanden werden, denn jeder univok zur Repräsentation einer primären essenziellen Eigenschaft verwendete Begriff ist unmöglich, denn

[w]eil sie keine Struktur aufweisen, repräsentieren einfache Begriffe (*notiones primitivae*) also streng genommen überhaupt nicht. Wir Menschen sind lediglich in der Lage, arbiträr festgelegte Stellvertreter zu definieren, die für einfache Begriffe bzw. Attribute stehen, ohne dass sie diese repräsentieren würden.<sup>121</sup>

Ohad Nachtomy bietet drei Argumente für Leibniz' Position an, laut der die einfachen, positiven Attribute Gottes nicht durch den Menschen erkennbar sind. Ich werde mich im Folgenden jedoch bloß auf die ersten beiden Argumente beziehen, da diese m.E. am wesentlichsten sind.<sup>122</sup> Zum einen ein theo-

<sup>118</sup>Vgl. BENDER: Leibniz' Metaphysik der Modalität, 90.

<sup>119</sup>Vgl. LOEMKER: Gottfried Wilhelm Leibniz. Philosophical Papers and Letters, 205, Fußnote 2.

<sup>120</sup>A 6.4, 530. „Eine Begriffsanalyse, durch die wir in der Lage wären, zu primitiven Begriffen zu gelangen, d.h. zu solchen Begriffen, die durch sich selbst begriffen werden, liegt offenbar nicht in der menschlichen Fähigkeit.“ (Übersetzung nach BENDER: Leibniz' Metaphysik der Modalität, 95.)

<sup>121</sup>Ebd., 97.

<sup>122</sup>Vgl. NACHTOMY: Leibniz on Possible Individuals, 38–40.

logisches Argument: Gott, „der ein unzugängliches Licht bewohnt“<sup>123</sup>, kann durch den endlichen Verstand nicht vollständig analysiert und begrifflich erfasst werden (siehe dazu Seite 155–157). Zum anderen entwirft Leibniz ein Argument, ausgehend davon, dass sprachliche Begriffe Symbole sind, die etwas repräsentieren. Repräsentation funktioniert für Leibniz bloß durch eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen Symbol und repräsentiertem Objekt, in diesem Fall also zwischen einem sprachlichen Symbol und einem einfachen göttlichen Attribut. Weil aber ein menschliches Symbol immer strukturiert ist, während die Attribute Gottes einfach und damit strukturlos sind, können diese niemals durch Symbole repräsentiert werden.<sup>124</sup> Wenn das zu Repräsentierende keine Struktur aufweist, kann es folglich kein repräsentierendes Symbol dazu geben. Kein sprachliches Symbol kann also für sich in Anspruch nehmen, ein göttliches Attribut zu repräsentieren.<sup>125</sup>

Wenn nun Leibniz’ in *Quod ens perfectissimum sit possibile* davon spricht, dass ein Attribut ein Prädikat bzw. eine Eigenschaft ist, die notwendig ist, durch sich selbst begriffen wird und nicht in andere Eigenschaften auflösbar ist, dann ist klar, dass Leibniz unter einem Attribut eine primäre, essenzielle Eigenschaft versteht.<sup>126</sup> Und wenn Leibniz in *Seu attributis Dei* aus dem Jahr 1676 schreibt: „Attributa Dei infinita, sed eorum nullum essentiam Dei involvit totam.“<sup>127</sup>, dann wird zudem deutlich, dass diese primären essenziellen Eigenschaften im Falle Gottes notwendigerweise nicht-reziprok sind.

Wenden wir uns nun Leibniz’ Definition von Essenzen zu. Diese findet sich ebenfalls in *Quod ens perfectissimum sit possibile* und lautet, „[e] s s e n t i a est id omne quod in re per se concipitur, id est aggregatum omnium attributorum.“<sup>128</sup> Wenn wir hierin nun Leibnizens Definition von Attributen substituieren (siehe dazu Seite 226), dann ist klar, wieso Leibniz in Kapitel 2.3.1 als Vertreter einer kombinatorischen Theorie von Essenzen, Possibilia und möglichen Welten bezeichnet worden ist:<sup>129</sup> Eine Essenz ist eine Kombination, ein Aggregat von Attributen – das göttliche Wesen, die göttliche Essenz, ist also ein Aggregat aller einfachen, positiven Attribute.

<sup>123</sup> 1. Tim 6,16.

<sup>124</sup> Für eine ausführliche Besprechung der menschlichen Symbole und ihres Repräsentationscharakters bei Leibniz siehe RUTHERFORD: *Philosophy and Language in Leibniz*.

<sup>125</sup> Vgl. NACHTOMY: *Leibniz on Possible Individuals*, 39.

<sup>126</sup> Vgl. BENDER: *Leibniz’ Metaphysik der Modalität*, 91.

<sup>127</sup> A 6.3, 514. „Die Attribute Gottes sind unendlich, aber keines von ihnen beinhaltet die gesamte Essenz Gottes“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>128</sup> A 6.3, 574. „Eine E s s e n z ist all das, was sich an einem Ding durch sich selbst begreifen lässt, d.h. das Aggregat aller Attribute.“ (Übersetzung nach BENDER: *Leibniz’ Metaphysik der Modalität*, 92.)

<sup>129</sup> Siehe dazu auch A 6.4, 306.

Gottes Wesen besteht also aus der Summe aller primären essenziellen Eigenschaften (dass das göttliche Wesen bloß aus essenziellen Eigenschaften besteht, folgt aus der theistischen Grundannahme, dass Gott unveränderlich ist und notwendigerweise existiert). In *De formis seu attributis Dei* aus dem Jahr 1676 schreibt Leibniz: „Attributa Dei infinita [...]“<sup>130</sup> Da „infinita“ hier zugleich als inhaltliche, qualitative (siehe dazu Kapitel 5.2.3.1), wie auch als quantitative Bestimmung der Attribute verstanden werden kann, scheint Leibniz Gott als *ens perfectissimum* zu denken, dessen Wesen ein unendliches Bündel von primären essenziellen, nicht-reziproken Eigenschaften ist.<sup>131</sup> Als inhaltliche Bestimmungen der primären essenziellen Eigenschaften kommen m.E. bloß die göttlichen Vollkommenheiten in Frage. Leibniz schreibt in *Quod ens perfectissimum existit*: „P e r f e c t i o n e m voco omnem qualitatem simplicem quae positiva est.“<sup>132</sup> Aus dem Kontext der Schrift geht hervor, dass Leibniz hier über die Vollkommenheiten des *ens perfectissimum* spricht. Diese sind also die positiven und einfachen Qualitäten – oder Eigenschaften – also die primären essenziellen Eigenschaften Gottes.

Weiter oben wurde bereits erwähnt, dass Leibniz in den *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis* erwähnt, dass eine vollkommene Erkenntnis intuitiv sei. Die Selbsterkenntnis bzw. Selbstreflexion Gottes, des *ens perfectissimum*, muss vollkommen und somit intuitiv sein. Dies folgt nicht bloß aus der *perfect-being-theology* Leibnizens, sondern auch aus der Definition der göttlichen Attribute. Die symbolische Erkenntnis – so hatten wir auf Seite 225 gesehen – ist die Erkenntnis von strukturierten Dingen und Konzepten. Da aber die Attribute als primäre essenzielle Eigenschaften absolut einfache, basale, nicht analysierbare Eigenschaften sind und daher über keinerlei Struktur verfügen, können sie nicht symbolisch, sondern bloß intuitiv erkannt werden. So schreibt Leibniz in *Ens perfectissimum existit* über die Vollkommenheiten, also die Attribute Gottes: „Perfectiones, sive formae simplices, sive qualitates absolutae positivae, sunt indefinibiles sive irresolubiles [...]“<sup>133</sup> Eine begriffliche Erfassung dieser Attribute auf symbolischem Wege ist also unmöglich. Im Gegen-

<sup>130</sup> A 6.3, 514. „Die Attribute Gottes sind unendlich [...]“ oder aber „Der Attribute Gottes gibt es unendlich viele [...]“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>131</sup> Für das Argument Leibnizens, dass ein solches aus einfachen Attributen bestehendes Wesen möglich ist, also konsistent gedacht werden kann, siehe A 6.3, 572. Für eine ausführliche Rekonstruktion des Argumentes siehe ADAMS: Leibniz. Determinist, Theist, Idealist, 142–151 und, weniger ausführlich, NACHTOMY: Leibniz on Possible Individuals, 37.

<sup>132</sup> A 6.3, 577. „Ich bezeichne als V o l l k o m m e n h e i t alle einfachen Eigenschaften, die positiv sind.“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>133</sup> A 6.3, 375. „Die Vollkommenheiten oder die einfachen Ideen, oder die absoluten einfachen Qualitäten, sind undefinierbar oder unauflösbar [...]“ (Übersetzung durch den Autor.)

satz zu uns kann Gott seine Attribute jedoch *intuitiv* als „*mental images*“<sup>134</sup> erfassen. Und dieses „image will presumably be a quality of consciousness, a quality actually exemplified in some consciousness [...]“<sup>135</sup> In *De origine rerum ex formis* schreibt Leibniz: „[...] ex conjunctione autem formarum simplicium possibilium resultant modificati ones, id est ideae, ut ex essentia proprietates.“<sup>136</sup> Die Ideen stehen in einem ähnlichen Verhältnis zu den göttlichen Perfektionen wie Eigenschaften zu Essenzen. Daher kann Leibniz in den *Nouveaux Essais* schreiben:

L'idée de l'*absolut* est en nous interieurement comme celle de l'Estre: ces absolus ne sont autre chose que les attributs de Dieu, et on peut dire qu'ils ne sont pas moins la source des idées, que Dieu est luy même le principe des Estres.<sup>137</sup>

Ideen resultieren aus Perfektionen, wie Eigenschaften aus Essenzen resultieren. Anders gesagt: „Durch Reflexion auf seine eigenen Attribute bildet Gott alle einfachen Begriffe.“<sup>138</sup> Oder mit den Worten Robert Adams: „Leibniz is supposing that the conjunction of all the simplest, purest attributes constitutes the essence of God, and apparently also that all such attributes occur in the analysis of the essence of every finite thing.“<sup>139</sup>

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass Gottes Essenz bei Leibniz aus unendlich vielen einfachen und positiven Attributen (Perfektionen, Vollkommenheiten) besteht, also anders als bei beispielsweise Thomas von Aquin keine unstrukturierte, absolut einfache Entität ist. Durch die intuitive Erkenntnis seiner eigenen Essenz – also der unendlich vielen primären essenziellen, nicht-reziproken Eigenschaften bzw. Vollkommenheiten – bilden sich im göttlichen Intellekt die einfachen Ideen, die *notiones primitivae*. Durch Kombination dieser einfachen Ideen zu geordneten Strukturen entstehen die generellen *conceptus* oder *notiones* als geordnete Mengen (Sequenzen) solcher einfachen Ideen. Aus diesen und anderen Ideen generiert der göttliche Intellekt durch weitere „Kombinationsprozesse“ *conceptus* oder *notiones completi*, welche maximal konsistente geordnete Mengen (Sequenzen) von *conceptus generale* und *notiones primitivae* sind. Bei ersteren handelt es sich um Mengen von Ideen,

<sup>134</sup> ADAMS: God, Possibility, and Kant, 437.

<sup>135</sup> Ebd., 437.

<sup>136</sup> A 6.3, 521. „[...] aus der Konjunktion der einfachen *formes* [d.h. Perfektionen] resultieren Modifikationen, also Ideen, wie Eigenschaften aus Essenzen resultieren.“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>137</sup> NE 2, 17, § 3/GP V, 145. „Die Idee des Absoluten ist wie die des Seins in uns: diese Absolutheiten sind nichts anderes als die Vollkommenheiten Gottes, und man kann sagen, daß sie nicht weniger die Quelle der Ideen sind, als Gott selbst der Anfang (das Prinzip) der Seienden ist.“

<sup>138</sup> BENDER: Leibniz' Metaphysik der Modalität, 102.

<sup>139</sup> ADAMS: Leibniz. Determinist, Theist, Idealist, 129.

welche allerdings nicht durch ihre Maximalkonsistenz individuiert sind; streng genommen sind sie bloß „größere“ komplexe Ideen; *Gold* ist zum Beispiel ein *conceptus generale*; siehe dazu Seite 71. Die *conceptus completi* bilden die Individuen des ideellen Bereiches, die möglichen Substanzen bzw. die Possibilia. Modale Wahrheiten fundieren also unmittelbar in geordneten Ideenmengen und/oder einfachen Ideen, welche mit mentalen Zuständen des göttlichen Intellekts identisch sind, und mittelbar in der göttlichen Essenz. Sie verdanken ihre Existenz also der Selbstreflexion Gottes.<sup>140</sup> Die modalen Wahrheiten über Gott, also beispielsweise die modale Wahrheit, dass er notwendigerweise existiert, ist nicht in seinem Intellekt, also in seinen Ideen, sondern in seiner Essenz selbst fundiert. Leibniz kann eine *petitio principii* vermeiden, indem er auf die Existenz-Essenz-Koinzidenz im einzigartigen Fall Gottes verweist. In *De contingentia* schreibt Leibniz: „In Deo existentia non differt ab Essentia [...]“.<sup>141</sup> Weil die göttliche Essenz aufgrund der Existenz-Essenz-Koinzidenz „selbsterklärend ist, eignet sich Gottes Essenz hervorragend als Regressstopper. Der Grund, weshalb sie so ist, wie sie ist, liegt einfach in ihr selbst.“<sup>142</sup>

Samuel Newlands behauptet in *Leibniz and the Ground of Possibility*, dass „God has a primitively rich intellect“.<sup>143</sup> Für ihn sind die Ideen im göttlichen Intellekt *brute facts*, für die gilt, dass es keinen zureichenden Grund für ihre Existenz als Inhalte des göttlichen Intellektes gibt. Gott denkt, was er denkt, „without forcing the content of those thoughts to be reflected elsewhere in the divine nature.“<sup>144</sup> Diese Annahme widerspricht jedoch aufs Heftigste dem Fundamentalprinzip des Rationalismus, nämlich PSR.<sup>145</sup> Newlands lehnt damit die oben vertretene These ab, dass das göttliche Wesen selbst ontologisches Fundament der einfachen Ideen ist. Newlands Argument verstehe ich wie folgt (es findet sich in dieser halbformalen Form so nicht im Original).<sup>146</sup>

- (23) Wenn der Grund für das, was Gott denkt, sein eigenes Wesen ist, dann würden keine göttlichen Ideen von Unvollkommenheiten im göttlichen Intellekt existieren.
- (24) Offensichtlich existieren göttliche Ideen von Unvollkommenheiten, wie die Ideen von Körpern und Schmerz.
- (25) Es ist nicht der Fall, dass keine göttlichen Ideen von Unvollkommenheiten im göttlichen Intellekt existieren. [Doppelte Negation aus (24)]

<sup>140</sup>Vgl. MUGNAI: Leibniz's Nominalism and the Reality of Ideas in the Mind of God, 164.

<sup>141</sup>A 6.4, 1649. „In Gott unterscheidet sich Existenz nicht von Essenz [...]“ (Übersetzung nach BENDER: Leibniz' Metaphysik der Modalität, 107.)

<sup>142</sup>Ebd., 107.

<sup>143</sup>NEWLANDS: Leibniz and the Ground of Possibility, 170.

<sup>144</sup>Ebd., 178.

<sup>145</sup>Newlands weist selbst auf diese Schwierigkeit hin, vgl. NEWLANDS: Leibniz and the Ground of Possibility, 180–181.

<sup>146</sup>Vgl. ebd., 180.

- (26) Gottes Wesen kann nicht der Grund für das sein, was Gott denkt, weil das göttliche Wesen keine Unvollkommenheiten besitzt. [Modus tollens aus (23) und (25)]

Wenn das Argument tragfähig wäre, dann wäre tatsächlich erwiesen, dass die Selbsterkenntnis Gottes nicht das mittelbare und abschließende Fundament wäre, welches als zureichender Grund die Existenz der einfachen Ideen erklärt. Und in der Tat folgt aus Leibniz' Gotteskonzeption des *ens perfectissimum*, dass Gott nicht über Ideen von Unvollkommenheiten verfügen kann, wenn die Ideen im Wesen Gottes fundierten. Denn dann müsste Gottes Wesen mindestens eine Unvollkommenheit beinhalten, was mit seiner Existenz als *ens perfectissimum* konfligierte. Tatsächlich existieren aber Ideen von Unvollkommenheiten, folglich kann Gottes Wesen nicht Ursache für die Ideen sein. Die Ideen muss Gott gewissermaßen in seinem Intellekt vorfinden. Allerdings bin ich der Überzeugung, dass Gott die Ideen von Unvollkommenheiten nicht unmittelbar, sondern mittelbar denkt. Daher behaupte ich, dass (20) falsch ist, da zwar das Antezedenz von (20) wahr, das Konsequenz jedoch falsch ist. Wenn das Antezedenz einer Implikation wahr, das Konsequenz jedoch falsch ist, ist die Implikation als Ganze falsch. Wieso aber ist das Konsequenz von (20) falsch? Die Ideen der Unvollkommenheiten sind m.E. keine einfachen, sondern komplexe Ideen. Weiter oben wurde darauf hingewiesen, dass es sich bei Leibniz' Theorie der Modalitäten um eine kombinatorische Theorie handelt. Während also die einfachen, primären, Ideen tatsächlich bloß Vollkommenheiten (einfache, positive und absolute Qualitäten) „repräsentieren“ und deshalb niemals Ideen von Unvollkommenheiten sind – denn dann müsste tatsächlich Gottes Wesen Unvollkommenheiten beinhalten – handelt es sich bei Ideen von Unvollkommenheiten um komplexe, nämlich negierte Ideen.

Bei Leibniz lässt sich ein „shift“<sup>147</sup> im Hinblick auf seine Lehre vom Übel konstatieren. Noch in jungen Jahren lehnt er die traditionelle Provationstheorie entschieden ab, in seiner Spätphilosophie tritt er dagegen als einer der letzten großen Verteidiger dieser These auf, was jedoch nicht darüber hinwegtäuscht, dass Leibniz ab der Mittel- und Spätphase eine Theorie des Übels als Negation bzw. Limitierung vertritt. Erstaunlicherweise ist Leibniz jedoch stets bemüht, diese so aussehen zu lassen, als handele es sich dabei um eine traditionelle Privationstheorie und sie in das Geflecht traditioneller christlich-philosophischer Theorien einzubetten.<sup>148</sup> Wenn man sich am „späten“ Leibniz orientiert, wird deutlich, dass die Unvollkommenheiten bloß Negationen der Vollkommenhei-

<sup>147</sup>NEWLANDS: Leibniz on Privations, Limitations, and the Metaphysics of Evil, 282.

<sup>148</sup>Vgl. ebd., 282–301. Siehe dazu auch PROPACH: The Puzzle of Metaphysical Evil and Theodicy in Leibniz.

ten sein können.<sup>149</sup> Daher scheint es mir legitim, die Ideen von Unvollkommenheiten als Negationen von Ideen von Vollkommenheiten zu betrachten. Dann aber ist das Konsequenz von (20) und somit (20) als Ganzes falsch und das Argument nicht valide: Dann ist der Grund für die Existenz der Ideen von Unvollkommenheiten nicht die göttliche Natur selbst, sondern die erste Stufe der *Ars Combinatoria*, die Negation der einfachen Ideen, welche unmittelbar aus der Erkenntnis der einfachen Attribute Gottes resultieren. Es lässt sich also mit Ohad Nachtomy abschließend sagen:

God's reflections may be seen as mental operations on his simple forms or attributes, so that he is thinking or conceiving all the permutations and combinations among them. In this way, God's thinking on himself constitutes the realm of all logical possibilities.<sup>150</sup>

Durch die Reflexion Gottes auf sein aus unendlich vielen, einfachen und positiven Attributen bestehendes Wesen „entstehen“ die einfachen Ideen, die selbst keinerlei repräsentationalen Charakter besitzen, weil sie selbst noch strukturlos sind. Doch durch die Kombination dieser Ideen im göttlichen Intellekt entstehen repräsentationsfähige vollständige Konzepte. Aus den einfachen Attributen des göttlichen Wesens entstehen so mögliche Individuen. Oder, um es nochmals mit Ohad Nachtomy zu sagen: „[I]ndividual forms are the products of God's operations on his universal forms.“<sup>151</sup>

Nun stellt sich allerdings eine gravierende Schwierigkeit: Wenn Gottes Attribute allesamt positive und einfache Attribute sind und die Ideen durch die Reflexion Gottes auf sich selbst „entstehen“, also das Resultat der intuitiven Erfassung dieser Attribute sind, wieso kann es dann überhaupt Kombinationen von Ideen geben, die nicht konsistent sind? Folgt nicht aus den Vollkommenheiten Gottes und der Einfachheit der einfachen Ideen, dass es nur ein einziges „Superkonzept“ geben kann?<sup>152</sup> „If all the attributes – simple and complex – are compatible, how could this process produce more than one big concept, consisting of all attributes?“<sup>153</sup> Auch Bertrand Russell schreibt in *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, dass „any collection of simple ideas would be

<sup>149</sup>Christliche Philosophen wie Augustinus und Thomas von Aquin haben mehrheitlich eine Theorie des Übels als Privation vertreten, während der Neuplatonismus das Übel als Negation bzw. Limitierung verstand. Dass die meisten christlichen Philosophen die neuplatonische Variante ablehnten liegt daran, dass, sollte diese adäquat sein, jedes Seiende außer Gott *per definitionem* böse sein muss, da es stets limitiert/finis ist. Dagegen geht die Theorie des Übels als Privation davon aus, dass alle Seienden teleologisch ausgerichtet sind und aus Freiheit dieses ihnen zugedachte gute Ziel realisieren oder auch nicht realisieren können. Daher ist jedes Übel ein Mangel an Realisierung des guten *telos*.

<sup>150</sup>NACHTOMY: Possibility, Agency, and Individuality in Leibniz's Metaphysics, 25.

<sup>151</sup>DERS.: Leibniz on Possible Individuals, 54.

<sup>152</sup>Vgl. BENDER: Leibniz' Metaphysik der Modalität, 101.

<sup>153</sup>NACHTOMY: Leibniz on Possible Individuals, 38.

compatible, and therefore every complex idea would be possible.“<sup>154</sup> Und in einem Brief an Herzogin Sophie von Hannover schreibt Leibniz selbst: „[...] toutes des formes simples sont compatibles entre elles.“<sup>155</sup> Darüber hinaus heißt es in den Vorarbeiten zur *Characteristica universalis*:

Illud tamen adhuc hominibus ignotum est, unde oriatur incompossibilitas diversorum, seu qui fieri possit ut diversae essentiae invicem pugnent, cum omnes termini pure positivi videantur esse compatibles inter se.<sup>156</sup>

Leibniz war sich also offenbar dieses Problems selbst bewusst. Und tatsächlich existiert ein Lösungsversuch, und zwar in den *Nouveaux Essais sur L'Entendement humain*.<sup>157</sup> Dort behauptet Leibniz, dass eine komplexe Idee nicht einfach eine Kombination einfacher Ideen sei. Vielmehr sei eine komplexe Idee „a construct obtained by logical operations on simple ideas.“<sup>158</sup> Dass komplexe Ideen Kombinationen von einfachen Ideen mittels logischer Junktoren sind, liegt auf der Hand. Es könnten ansonsten beispielsweise keine Ideen von Unvollkommenheiten existieren, da die einfachen Ideen, wie weiter oben gezeigt worden ist, allesamt positiv sind. Die Ideen der Unvollkommenheiten existieren bloß, weil sie komplexe Ideen sind, nämlich Negationen einfacher Ideen. Ideen von Unvollkommenheiten sind das Produkt einer Negation einfacher positiver Ideen, und somit für Leibniz keine einfachen Ideen mehr, sondern komplexe (siehe dazu Kapitel 3.2.3.1.1). Gott weiß also um die einfachen Ideen unmittelbar durch seine Selbsterkenntnis, um die Ideen von Unvollkommenheiten mittelbar durch die *Ars Combinatoria*.<sup>159</sup> In diesem Sinne müssen die Fähigkeiten zu kombinieren und zu negieren als basale Fähigkeiten des göttlichen Verstandes vorausgesetzt werden; Leibniz spricht in den *Nouveaux Essais* sogar davon, dass „que l'acte de nier est une chose positive.“<sup>160</sup> Zwar sind beide Fähigkeiten grundlegend für die gesamte *Ars Combinatoria*, jedoch leuchtet mir ein, dass deren Vorhandensein wiederum als *brute facts* hingenommen werden muss. Während also Newlands die einfachen Ideen als *brute facts* annehmen muss, muss die hier präsentierte Interpretation voraussetzen, dass der göttliche Verstand über die Fähigkeiten des Kombinierens und Negierens ba-

<sup>154</sup>RUSSELL: A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, 22.

<sup>155</sup>GP IV, 296. „[...] alle einfachen Ideen sind miteinander kompatibel.“ (Übersetzung durch den Autor)

<sup>156</sup>GP VII, 195. „Bis jetzt weiß niemand, woher die Unvereinbarkeit unterschiedlicher Begriffe herrührt, oder aber wie unterschiedliche Essenzen miteinander um Verwirklichung wetteifern. Alle völlig positiven Begriffe scheinen doch miteinander vereinbar zu sein.“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>157</sup>Vgl. NE 2, 8, § 2/GP V, 117 und NE 3, 1, § 4/GP V, 255.

<sup>158</sup>ISHIGURO: Leibniz's Philosophy of Logic and Language, 56.

<sup>159</sup>Für Leibniz' Konzeption von Negation siehe ausführlich FICHANT: L'origine de la négation.

<sup>160</sup>NE 2, 8, § 2/GP V, 117. „Allerdings ist der Akt der Verneinung selbst etwas Positives.“

salerweise verfügt. Beide These konfliktieren letztlich mit PSR. M.E. ist die hier vertretene Position jedoch deshalb vorzuziehen, weil PSR hier immer noch eine größere Reichweite besitzt als in Newlands eigener Konzeption.

### 5.2.1.4 Resümee

In diesem Abschnitt wurde die These verteidigt, dass Leibniz dem *Divine Conceptualism* zuzurechnen ist und annimmt, dass Ideen mentale Entitäten sind, welche bloß deshalb existieren, weil ein Intellekt – nämlich der göttliche – sie denkt. Es wurde gezeigt, dass Leibniz ein grundlegend anderes Verständnis der göttlichen Einfachheit vertritt als dies, paradigmatisch, Thomas von Aquin tut. Einfachheit, Komplexität und Strukturiertheit Gottes schließen sich für Leibniz nicht aus. Diese Intuition wird nicht bloß in Leibniz' Verhältnisbestimmung von göttlichem Wesen und trinitarischen Personen und von Einfachheit der individuellen Substanzen und deren Perzeptionen (bzw. im Fall der Geistmonaden zusätzlich der Apperzeptionen) deutlich, sondern lässt sich ebenfalls auf die Beziehung von Gott zu seinen Vollkommenheiten übertragen. Gott ist für Leibniz das Aggregat unendlich vieler einfacher und positiver Attribute, die zwar real distinkt, aber aktuellerweise niemals trennbar sind. Zudem wurde eine Strategie präsentiert, wie man das Fundierungsverhältnis der Ideen, das im ersten Teil bereits durch den *Divine Conceptualism* als ontologische Fundierung gedeutet worden ist, näher bestimmen kann. Was ist der Grund dafür, dass Gott denkt, was er denkt? Die Antwort lautete: Was Gott denkt ist Resultat seiner Selbsterkenntnis. Die einfachen Ideen „repräsentieren“ die einfachen und positiven Attribute Gottes und durch deren Kombination „entsteht“ der ideelle Bereich mit seinen Strukturen von komplexen Ideen, *conceptus completi* und möglichen Welten.

Für Leibniz ist Gottes Aseitität und Souveränität von zentralster metaphysischer Bedeutung. Denn schlichtweg alles von Gott Verschiedene verdankt sich zuletzt der Selbsterkenntnis Gottes und der daraus resultierenden mentalen Aktivität, d.h. der Kombinatorik des göttlichen Intellekts. Die radikale ontologische Abhängigkeit von allem von Gott Verschiedenem ist eine deutliche Schnittstelle zur klassisch-theistischen *aseity-dependence doctrine* und aufs beste mit (SAI) zu vereinbaren.

Allerdings bedeutet dies keinesfalls, dass nicht möglicherweise andere Theismen existieren, die ebenfalls verlässliche Anknüpfungspunkte zu Leibniz' Metaphysik und Theorie der Modalität bereitstellen. Daher wird im folgenden Kapitel untersucht, ob, und wenn ja, wie sich der personale Theismus zu Leibniz' Metaphysik verhält.

5.2.2 Personal-theistische Intuitionen: Leibniz' minimal-  
personales Gotteskonzept

Der Begriff ‚personal‘ lässt sich semantisch unterschiedlich füllen. M.E. ist es sinnvoll, zumindest zwischen einer *minimalen* und einer *maximalen* Charakterisierung von Personalität zu unterscheiden. Ich definiere beide folgendermaßen:

(P<sup>min.</sup>) *x* ist *minimal* personal, wenn *x* über Intellekt und Willen verfügt.

(P<sup>max.</sup>) *x* ist *maximal* personal, wenn *x* über Intellekt und darüber hinaus über Affektionen verfügt.

Aussagen wie „*x* ist denkend“ sind, wenn sie auf personale Entitäten angewendet werden, nicht sinnlos, wie dies beispielsweise der Fall wäre, wendete man diese auf Zahlen an.<sup>161</sup> Wenn man die Frage stellt, wie Leibniz' Gott zu bestimmen ist, leuchtet unmittelbar ein, dass Leibniz Gott als personal im Sinne von (P<sup>min.</sup>) bestimmt, denn in seiner Metaphysik ist die Gottesrolle zuallererst die des Alles-Denkenden. So schreibt Leibniz in der gegen Spinoza gerichteten Schrift *De arcanis sublimium vel de summa rerum* aus dem Jahr 1676:

Deus non est quiddam Metaphysicum, imaginarium, incapax cogitationis, voluntatis, actionis, qualem nonnulli faciunt, ut idem futurum sit ac si diceres Deum esse naturam, fatum, fortunam, necessitatem, Mundum, sed Deus est Substantia quaedam, Persona, Mens. [...] Ostendum est Deus esse personam seu substantiam intelligentem.<sup>162</sup>

Gott ist also in einem *minimalen* Sinn personal, weil Leibniz ihn insbesondere als Denkenden charakterisiert. Zumindest, wenn man das „seu“ als einschließende Disjunktion liest, ist klar, dass Personalität und Intellektualität in Leibniz' Philosophie stets zusammenfallen. „God acts primarily by thinking“<sup>163</sup>. Er *denkt* den gesamten ideellen Bereich und damit alles, was überhaupt möglich ist. Dieser Bereich, so hatten wir bereits in Kapitel 3.2.3.1 gesehen, bildet die ontologische Grundlage für den monadischen und phänomenalen Bereich. Leibniz' Gotteskonzept erfüllt also die Definition (P<sup>min.</sup>). „Er [Gott, JLP] ist, in minimalistischer Weise, als ‚Schöpfergott‘ und als ‚personal‘ zu verstehen.“<sup>164</sup> Weil Gott primär denkend-rational ist, ist er nicht affektiv: Obwohl Leibniz

<sup>161</sup>Vgl. SCHNEIDER: Leibniz' Metaphysik. Oder: Wie wird aus einem platonischen Himmel ein Gott?

<sup>162</sup>A 6.3, 474f. „Gott ist nicht ein metaphysisches, eingebildetes Etwas, des Denkens, des Wollens, der Handlung unfähig, wie manche behaupten, so dass es dasselbe ist zu sagen, dass Gott die Natur, das Schicksal, das Glück, die Notwendigkeit, die Welt ist. Sondern Gott ist Substanz, Person, Geist. [...] Es sollte gezeigt werden, dass Gott eine Person oder eine intelligente Substanz ist.“ (Übersetzung durch den Autor.) Siehe auch A 6.3, 269f.

<sup>163</sup>NACHTOMY: Possibility, Agency, and Individuality in Leibniz's Metaphysics, 24.

<sup>164</sup>SCHNEIDER: Leibniz' Metaphysik. Oder: Wie wird aus einem platonischen Himmel ein Gott?

durchaus von Gott als Liebe spricht, so ist darunter keinesfalls eine Art von Affektion gemeint, sondern, dass Gott aufgrund seiner eigenen Wesensbestimmung stets das Bessere dem Schlechteren vorziehen *will*.<sup>165</sup> Daher erfüllt Leibniz' Gotteskonzeption offenbar nicht ( $P^{max}$ ).

Es wäre sehr naheliegend, Leibniz personal-theistische Züge zu unterstellen, gerade deshalb, weil dies möglicherweise seinen vortheoretischen persönlichen Überzeugungen entspräche.<sup>166</sup> Allerdings trägt Gott aus innertheoretischen Gründen personale Züge. Denn am Ende von Leibniz' metaphysischer „Schöpfungserzählung“ entsteht eine Welt von Lebendigem und Geistigem; von Seelen, Geistern und Entelechien, die der Aktion und Spontaneität fähig sind.<sup>167</sup> Und wenn der Schöpfer mindestens im selben ontologischen Rang wie das Erschaffene stehen muss, folgt daraus, „dass der zureichende Grund – ontologisch gewendet – von etwas „seelisch-geistigem“ nur etwas ebenso „seelisch-geistiges“ sein kann [...]“.<sup>168</sup> Wenn also bereits die Schöpfung, d.h. der monadische Bereich, geistig-seelische Entitäten umfasst, dann muss – zumindest wenn man davon ausgeht, dass etwas niemals vollständig durch etwas von niedrigerem ontologischen Rang erklärt und/oder hervorgebracht werden kann – der zureichende Grund für die Schöpfung, d.h. Gott, selbst mindestens auch geistig-seelisch und somit personal sein.<sup>169</sup>

Was bedeutet dies für Leibniz' Verhältnis zum personalen Theismus? In Kapitel 4.2 wurde herausgearbeitet, dass der personale Theismus die Personalität Gottes als Kernattribut auffasst. Diese besondere Stellung der Personalität, so hatten wir gesehen, führt dazu, dass andere göttliche Attribute modifiziert oder sogar ganz abgelehnt werden müssen. Diese Modifikationen betreffen folgende Punkte:

- (27) Abschwächung oder Leugnung der göttlichen Unveränderlichkeit.
- (28) Preisgabe des Eternalismus zugunsten des Temporalismus.
- (29) Interventionistische Modelle des Handelns Gottes werden durch non-interventionistische Modelle ersetzt.

Dass sich Leibniz weder (27) noch (29) zu eigen macht, wird aus der Lehre von der prästabilierten Harmonie deutlich, denn diese widerspricht der Vorstellung von einem Gott, der im Nachhinein in sein eigenes Werk eingreifen

<sup>165</sup>Vgl. M § 90/GP VI, 622f.

<sup>166</sup>Zu Leibniz' persönlichen religiösen Überzeugungen siehe STRICKLAND: Leibniz on God and Religion, 2–11.

<sup>167</sup>Vgl. PNG § 1/GP VI, 598.

<sup>168</sup>SCHNEIDER: Leibniz' Metaphysik. Oder: Wie wird aus einem platonischen Himmel ein Gott?

<sup>169</sup>Ein solches Prinzip (*the principle of ontological rank*) formuliert beispielsweise Lorenz Puntel in PUNTEL: Structure and Being. A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy, 454.

muss.<sup>170</sup> Zudem ist eine solche These mit Leibniz' Konzeption Gottes als *ens perfectissimum* nicht vereinbar (siehe dazu Kapitel 5.2.3).<sup>171</sup> Da für Leibniz Zeit bloß ein *ens mentale* ist, welches *conceptus completi* kokonstituiert, keinesfalls aber etwas Reales ist, trifft (28) auf Leibniz' Denken ebenfalls nicht zu.<sup>172</sup> Leibniz' Gott ist atemporal<sup>173</sup> und unveränderlich.<sup>174</sup> Daher ist es für extreme personale Theisten, welche, um die Personalität Gottes in den Vordergrund zu rücken, für (27), (28) oder (29) plädieren, nicht möglich, Leibniz' Theorie der Modalität ohne weiteres zu adaptieren. Gleichwohl ist Leibniz' Konzeption durchaus mit einem minimalen personalen Theismus kompatibel, der die Personalität Gottes nicht durch anthropomorphe Eigenschaften wie Affektionen, Interventionen, Veränderlichkeit oder Zeitlichkeit betont, sondern durch Gottes noetische Aktivität. In welcher Weise eine solche Form des personalen Theismus dann noch von unterschiedlichen Formen des klassischen Theismus unterscheidbar ist, bleibt zweifelsohne fraglich.

### 5.2.3 Panentheistische Intuitionen: Leibniz' Metaphysik der Perfektion

Im folgenden Kapitel wird Leibniz' Metaphysik der Perfektion im Mittelpunkt der Untersuchung stehen. Was versteht er eigentlich unter einer Perfektion, einer Vollkommenheit? Was bedeutet es für ihn, dass Gott das *ens perfectissimum* ist? Wie verhalten sich die Eigenschaften der geschaffenen Entitäten zu den göttlichen Vollkommenheiten? Besonders die letzte Frage führt uns zu panentheistischen Intuitionen in Leibniz' Philosophie, denn das „in‘ of participation“<sup>175</sup> ist laut Clayton ein starkes Indiz für den Panentheismus. Bei Leibniz partizipiert alles Geschaffene an Gott, insofern seine Realität ausschließlich so groß ist, wie es an den göttlichen Vollkommenheiten teilhat und diese nachahmt. In diesem Sinne kann Leibniz's Metaphysik zumindest zur ersten Gruppe an Panentheismen gezählt werden, die Godehard Brüntrup vorschlägt (siehe Seite 187).<sup>176</sup>

In vielen Schriften unterschiedlicher religiöser Traditionen wird Gott als ein vollkommenes Wesen beschrieben. Mit Anselm von Canterbury nimmt diese religiöse Intuition konkrete philosophische und wissenschaftliche Gestalt an. Im *Proslogion* heißt es: „Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius

<sup>170</sup>Vgl. NE 4, 10/GP V, 415–424; GP IV, 484f. und A 6.6, 440.

<sup>171</sup>Siehe dafür ausführlich ADAMS: Leibniz. Determinist, Theist, Idealist, 113–134.

<sup>172</sup>Vgl. GP VI, 492–492.

<sup>173</sup>Vgl. C 76 und RESCHER: G.W. Leibniz's Monadology, 67 und 143.

<sup>174</sup>Vgl. GP VI, 439.

<sup>175</sup>CLAYTON: Pantheisms East and West, 184.

<sup>176</sup>Vgl. BRÜNTRUP: Prozesstheologie und Panentheismus und REMÉNYI: More than a Person. Reflecting on God's Relationship to Creation, 52.

cogitari possit.<sup>177</sup> Bei Duns Scotus wird die Vollkommenheit mit der Unendlichkeit gepaart und Gott als unendliches Seiendes bestimmt, so dass seine Vollkommenheit uneingeschränkt, weil ohne Limit, ist.<sup>178</sup> Descartes spricht von Gott als einem vollkommenem Seienden.<sup>179</sup> In diese Reihe einer *perfect-being-theology* kann auch Leibniz eingeordnet werden.

Es ist zwar Spekulation, jedoch kann mit Descartes vermutet werden, dass am Beginn dieser Gedankenfigur schlicht die Intuition steht, dass ich selbst mich stets als ein endliches Wesen *erfahre*. So schreibt Descartes in der dritten Meditation:

[H]oc est, dum in meipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam & ab alio dependentem, remque ad majora & majora sive meliora indefinite aspirantem; sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite & potentia tantum, sed reipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse.<sup>180</sup>

Im selben Akt, in dem ich mich selbst also als ein endliches Ding begreife, erfasse ich zugleich, dass ich abhängig bin von einem Wesen, das selbst unendlich ist. Jedoch weist Descartes darauf hin, dass trotz dieser Intuition der Schluss ungültig ist, dass das Unendliche eine Negation des Endlichen sei: Descartes weist unermüdlich darauf hin, dass es sich gerade umgekehrt verhält. Das Endliche ist nichts weiter als eine Limitierung, d.h. eine Negierung des unendlich Seienden, dessen Idee wir als angeborene Idee in uns tragen und die nicht Produkt unserer eigenen endlichen Imagination sein kann. So schreibt Descartes wenige Seiten vor der oben zitierten Passage:

[N]am contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantiâ infinitâ quàm in finitâ, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quàm finiti, hoc est Dei quàm mei ipsius.<sup>181</sup>

<sup>177</sup> Prosl. I, 84. „Und zwar glauben wir, daß Du [Gott, JLP] etwas bist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann.“

<sup>178</sup> Vgl. Scotus, Duns, *Opus Oxoniense*, i, d.3, q.1.

<sup>179</sup> Vgl. AT VII, 46.

<sup>180</sup> AT VII, 51. „Solange ich also die Schärfe des Geistes auf mich selbst ausrichte, sehe ich nicht nur ein, daß ich ein unvollständiges und von einem anderen abhängiges Ding bin, und zwar ein Ding, das unbegrenzt zu immer Größerem und noch Größerem, bzw. Besseren zu gelangen versucht; sondern ich sehe zugleich auch ein, daß der, von dem ich abhängе, alles dies Größere nicht nur unbegrenzt und der Möglichkeit nach sondern tatsächlich unendlich in sich hat, und demnach Gott ist.“

<sup>181</sup> AT VII, 45. „[D]enn im Gegenteil sehe ich ganz offenkundig ein, daß in der unendlichen Substanz mehr Realität als in der endlichen ist, und daß demnach die Erfassung des Unendlichen gewissermaßen früher in mir ist als die des Endlichen, das heißt: die Erfassung Gottes früher als die meiner selbst.“

### 5.2.3.1 Vollkommenheit und Unendlichkeit

Bei Descartes und den anderen genannten Autoren fällt schnell auf, dass Vollkommenheit und Unendlichkeit zwar unterschieden werden, aber stets in einen Zusammenhang treten. Was ist der Grund dafür? Philip Clayton weist in *The Problem of God in Modern Thought* zurecht darauf hin, dass die Unendlichkeit Gottes stets einer Bestimmung durch die Vollkommenheiten bedarf:

Perfection had within the Western theology a prophylactic function: one tended to forbid any argument from infinity that reduces God's perfection. But it also functioned as a positive criterion, insofar as one ascribed to God only those levels or types of infinity that explicitly increased his perfection. Infinite infinity is not a perfection; perfect infinity is.<sup>182</sup>

Ein Beispiel für die Modifikation der Unendlichkeit Gottes aufgrund seiner Vollkommenheiten bietet die göttliche Allmacht. Bereits in Kapitel 3.3.1.2 wurde darauf hingewiesen, dass Descartes zwar davon ausgeht, dass die Allmacht Gottes prinzipiell ohne Einschränkungen bleibt, so dass selbst die ewigen Wahrheiten bloß möglicherweise notwendigerweise wahr sind; Gott hätte diese Wahrheiten also prinzipiell falsch sein lassen können. Allerdings – so der berechtigte Einwand Alvin Plantingas – kann Gott selbst nicht über die Macht verfügen, beispielsweise die Proposition „Es ist möglich, dass Gott nicht existiert“ wahr zu machen. Diese Proposition ist in allen möglichen Welten und daher notwendigerweise falsch. Gottes Macht ist also dahingehend beschränkt, dass er es nicht vermag, nicht länger Gott zu sein. Somit limitiert die Vollkommenheit die Unbegrenztheit von Gottes Allmacht, insofern es besser ist, dass Gott existiert, als dass er nicht existiert. Weil Existenz – zumindest für die vorkantischen Rationalisten – eine Vollkommenheit ist, wird bei Descartes also die unendliche Macht Gottes durch die Vollkommenheit der Existenz beschränkt.<sup>183</sup>

Im Folgenden wird erörtert, was eigentlich eine Vollkommenheit ist, bevor dann anhand einiger Textbelege die Semantik dieses Begriffs bei Leibniz untersucht wird.

### 5.2.3.2 *Perfect-Being-Theology*

Eine Vollkommenheit ist der unbegrenzte Besitz einer Eigenschaft, die zu besitzen besser ist als sie nicht zu besitzen. Nun wird auch deutlich, wieso nicht nur die Unendlichkeit Gottes der Vollkommenheit, sondern auch die Vollkommenheit der Unendlichkeit bedarf. Es ist die Eigenschaft der Unbegrenztheit, der Unendlichkeit, welche auf die Vollkommenheit angewendet wird. Es geht

<sup>182</sup>CLAYTON: *The Problem of God in Modern Thought*, 154.

<sup>183</sup>Vgl. ebd., 155.

im Falle Gottes nicht darum, eine Eigenschaft begrenzt, sondern sie ohne Limitierung zu besitzen. Im Begriff der Vollkommenheit als einer Eigenschaft, die in unbegrenzter und damit unendlicher Art und Weise besessen wird, ist der Begriff der Unendlichkeit also bereits enthalten. Sogleich stellt sich jedoch die Frage, was eine solche Eigenschaft näherdings ist, von welcher gesagt werden kann, dass es besser ist, sie zu besitzen, als sie nicht zu besitzen. Thomas Morris versteht unter solchen Eigenschaften Bewusstsein, Güte, Handlungsfreiheit, Wissen, Macht, Existenz oder ontologische Unabhängigkeit, so dass Gott als *ens perfectissimum* „a thoroughly benevolent conscious agent with unlimited knowledge and power who is the necessary existent, ontologically independent creative source of all else“<sup>184</sup> ist. Und ganz ähnlich heißt es bereits bei Descartes:

Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a quâ tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum.<sup>185</sup>

Obwohl dergleichen in der Tradition wie in der gegenwärtigen Debattenlandschaft häufig vorgetragen wird, darf nicht unterschlagen werden, dass die Antwort auf die Frage, was überhaupt eine Eigenschaft ist, von welcher es besser ist, sie zu besitzen, als sie nicht zu besitzen, zu unterschiedlichen Zeiten wohl unterschiedlich beantwortet wird. Die plotinische Einsicht, dass das Vollkommene das Eine sei, oder die thomistische Forderung nach der strengen metaphysischen Einfachheit des Vollkommenen, wie sie seine Lehre von der *simplicitas Dei* fordert, ist in einem Zeitalter, in dem Pluralität und Diversität zur politischen und gesellschaftlichen Agenda gehören, kaum noch verständlich zu machen.<sup>186</sup>

### 5.2.3.3 Leibnizens Bestimmungen von Vollkommenheit

Interessanterweise lässt sich zumindest für Leibniz konstatieren, dass Diversität tatsächlich eine Vollkommenheit darstellt, sofern diese mit der Einfachheit von Gesetzen einhergeht.<sup>187</sup> Bloße Diversität allerdings, ohne Gesetze und damit ohne Ordnung, stellt auch für ihn keinen ontologischen Wert dar.

<sup>184</sup>MORRIS: *Our Idea of God. An Introduction to Philosophical Theology*, 40.

<sup>185</sup>AT VII, 45. „Unter dem Namen Gott verstehe ich eine bestimmte unendliche, unabhängige, höchste Einsicht fähige, allmächtige Substanz, von der sowohl ich selbst, als auch alles andere, was es auch sei, geschaffen ist [...]“

<sup>186</sup>Vgl. CLAYTON: *The Problem of God in Modern Thought*, 159.

<sup>187</sup>Vgl. DM § 6/GP IV, 431.

5.2.3.3.1 Vollkommenheit als Mangel an Limitierung

In den Kapiteln 5.2.1.2 und 5.2.1.3 wurde bereits auf das interessante Verhältnis zwischen der Pluralität der Ideen im göttlichen Intellekt und der Essenz Gottes eingegangen. Wie wir gesehen haben, hält Leibniz nicht an der Lehre von der Einfachheit Gottes und damit an der Einfachheit der göttlichen Essenz, wie sie paradigmatisch Thomas von Aquin vertreten hat, fest. Vielmehr verfügt Gott über unendlich viele Attribute. Seine Essenz ist die „conjunction of all perfections“<sup>188</sup>, welche durch die *distinctio rationis ratiocinatae* begrifflich unterschieden werden können. Dieser Unterscheidung ist ontologisch begründet, sie hat also ein *fundamentum in re*. So schreibt Leibniz in der Schrift *De formis seu attributis Dei* aus dem Jahr 1676:

Attributa Dei infinita, sed eorum nullum essentiam Dei involvit totam; nam essentia Dei in eo consistit, ut sit subjectum omnium attributorum compatibilium. [...] Ad quodlibet attributum dum alia referuntur omnia, resultant in eo modificationes, unde fit ut eadem Essentia Dei in quodlibet Mundi genere expressa sit tota adeoque Deus infinitis se manifestet modis.<sup>189</sup>

Und im 41. Paragraphen der *Monadologie* heißt es ganz ähnlich:

[...] [L]a p e r f e c t i o n n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là, ou il n'y a point de bornes, c'est à dire en Dieu, la perfection est absolument infinie.<sup>190</sup>

Gottes Essenz besteht aus unendlich vielen Attributen, Eigenschaften, Vollkommenheiten, oder, um es mit Robert Adams zu sagen: „[T]he divine essence is a conjunction of all the simple, positive attributes out of which all other predicates are constructed.“<sup>191</sup> So sehr Thomas' und Leibniz' Konzeption auch voneinander abzuweichen scheinen, muss doch darauf hingewiesen werden, dass die Intuition hinter beiden Konzeptionen dieselbe ist: Bei Thomas ist Gott dadurch gekennzeichnet, dass er, anders als andere innerweltliche Dinge, kein Kompositum, sondern ohne jegliche physischen, mereologischen und metaphysischen Teile ist. Gott besteht bei Thomas also nicht aus Teilen; ist nicht, wie anderes

<sup>188</sup> ADAMS: Leibniz. Determinist, Theist, Idealist, 113.

<sup>189</sup> A 6.3, 514. „Die Attribute Gottes sind unendlich, aber keines von ihnen beinhaltet die gesamte Essenz Gottes; denn die Essenz Gottes besteht darin, dass sie das Subjekt aller kompatiblen Attribute ist. [...] Wenn alle weiteren Attribute zueinander in Beziehungen stehen, ergeben sich daraus Modifikationen, aus denen sich ergibt, dass dieselbe Essenz Gottes als Ganzes in jeder Art von Welt ausgedrückt ist, so dass Gott sich selbst in unendlich vielen Modi manifestiert.“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>190</sup> M § 41/GP VI, 613. „[...] [D]ie Vollkommenheit nichts anderes ist als die Größe der an sich genommenen positiven Realität, sobald man die Grenzen oder Schranken bei den Dingen, die dergleichen haben, beiseite setzt. Und da, wo es keine Schranken gibt, das heißt in Gott, ist die Vollkommenheit absolut unendlich.“

<sup>191</sup> ADAMS: Leibniz. Determinist, Theist, Idealist, 116.

innerweltliches Seiendes aus *actus* und *potentia*, aus Form und Materie zusammengesetzt, sondern *actus purus*. Das alles folgt bei Thomas aus der göttlichen Aseitität, denn für Thomas gilt, dass das, was Teile hat, in seiner Existenz von etwas von ihm Verschiedenem abhängig ist. Das kann Gott betreffend aufgrund der Aseitität nicht der Fall sein; er kann keine Teile besitzen. Ähnlich verhält es sich für Leibniz: Das unendlich vollkommene Seiende kann von nichts abhängig sein, weil es keine Limitierung kennt.<sup>192</sup> Obwohl sich Einfachheit und Unendlichkeit Gottes konzeptionell unterscheiden, haben sie eine intuitive Gemeinsamkeit. In beiden Fällen nämlich ist das Wesen Gottes von nichts anderem limitiert, das eine mal durch die Einfachheit des göttlichen Wesens, das andere mal durch seine Unendlichkeit. In beiden Fällen ist also Gottes Aseität voll und ganz gewährleistet.

#### 5.2.3.3.2 Vollkommenheit als das Besitzen aller einfachen, positiven und absoluten Eigenschaften

In der kurzen Schrift *Ens perfectissimum existit*, wie *De formis seu attributis Dei* von 1676, findet sich eine weitere Bestimmung von Vollkommenheit. Dort schreibt Leibniz:

P e r f e c t i o n e m voco omnem qualitatem simplicem quae positiva est et absoluta, [...]. Qualitas autem ejusmodi quia simplex est, ideo est irresolubilis sive indefinibilis, alioqui enim vel non una erit simplex qualitas, sed plurium aggregatum [...].<sup>193</sup>

Die wesentlichen Kennzeichen einer Vollkommenheit sind also:

- (A) Einfachheit: Es handelt sich bei Vollkommenheiten um Eigenschaften, die einfach, d.h. nicht weiter analysierbar und auf andere Eigenschaften reduzierbar sind. Es sind die in Kapitel 5.2.1.2 erwähnten primären, nicht-reziproken essenziellen Eigenschaften, welche die göttliche Essenz kokonstituieren.
- (B) Positivität: Leibniz ist der Überzeugung, dass Vollkommenheiten positive Eigenschaften sind, d.h. es sich bei diesen Eigenschaften nicht um die Negationen positiver Eigenschaften handelt. So wie Descartes<sup>194</sup> geht auch Leibniz davon aus, dass die Vollkommenheiten ontologisch vorrangig und negative Eigenschaften ihre Limitierungen sind.

<sup>192</sup>Für Leibniz ist alles Geschaffene metaphysisch übel, da alle Perfektionen endlicher Entitäten stets limitiert sind und ihre Essenzen stets auch Negierungen göttlicher Vollkommenheiten beinhalten. Siehe dazu PROPACH: The Puzzle of Metaphysical Evil and Theodicy in Leibniz.

<sup>193</sup>A 6.3, 577. „Ich bezeichne als V o l l k o m m e n h e i t alle einfachen Eigenschaften, die positiv und absolut sind [...]. Folglich ist eine einfache Eigenschaft daher unauflösbar oder undefinierbar, denn ansonsten handelte es sich nicht um eine einfache Eigenschaft, sondern um ein Aggregat [...].“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>194</sup>Vgl. AT VII, 45.

- (C) Absolutheit: Vollkommenheiten sind absolut. Robert Adams weist in *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist* nach, dass Leibniz den Begriff ‚absolut‘ in unterschiedlichen Bedeutungsnuancen verwendet;<sup>195</sup> hier im Sinne von ‚uningeschränkt‘<sup>196</sup>, da im Sinne von ‚bedingungslos‘<sup>197</sup> und ein andermal im Sinne von ‚unbegrenzt‘<sup>198</sup>.

#### 5.2.3.3.3 Vollkommenheit als Grad an Realität

Desweiteren bestimmt Leibniz Vollkommenheiten als „Größe“ der Essenz. So schreibt Leibniz in *De rerum originatione radicali*: „[...] est enim perfectio nihil aliud essentiae quantitas.“<sup>199</sup> Und der Grad der Vollkommenheiten einer Entität, also die „Größe“ ihrer Essenz, korreliert mit dem Grad an Realität derselben Entität. So schreibt Leibniz im Mai 1677 an Arnold Eckhard: „P e r f e c t i o mihi est quantitas seu gradus realitatis.“<sup>200</sup> Daher ist, ähnlich wie für Descartes, Gott als *ens perfectissimum* zugleich das Realste, also das *ens realissimum*. An diesem Punkt wird ersichtlich – und dieser Gedanke ist für jedes platonisch gefärbte Partizipationsdenken maßgeblich –, dass alles Seiende in dem Maße seiend ist, in dem es vollkommen ist. Anders formuliert: Endliche Seiende sind seiend bloß, soweit sie an den Vollkommenheiten des *ens perfectissimum* teilhaben.

#### 5.2.3.3.4 Vollkommenheit als Repräsentationsfähigkeit

In der Schrift *Les Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison* aus dem Jahr 1714 wird Vollkommenheit im Kontext der Erkenntnis- und Repräsentationsfähigkeit bestimmt. Im 13. Paragraphen schreibt Leibniz:

Mais comme chaque perception distincte de l’Ame comprend une infinité de perceptions confuses, qui enveloppent tout l’univers, l’Ame même ne connoît les choses dont elle a perception, qu’autant qu’elle en a des perceptions distinctes et relevées; et elle a de la perfection, à mesure de ses perceptions distinctes.<sup>201</sup>

<sup>195</sup>Vgl. ADAMS: Leibniz. Determinist, Theist, Idealist, 115–119.

<sup>196</sup>Vgl. C 51f.

<sup>197</sup>Vgl. A 6.2, 397.

<sup>198</sup>Vgl. A 6.3, 502.

<sup>199</sup>GP VII, 303. „[...] denn die Vollkommenheit ist nichts anderes als die Größe der Essenz.“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>200</sup>GP I, 225, Fußnote 2. „V o l l k o m m e n h e i t bedeutet für mich Quantität oder aber Grad an Realität.“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>201</sup>PNG § 13/GP VI, 604. „Da aber jede deutliche Perzeption der Seele eine unendliche Anzahl verworrener Perzeptionen einschließt, die das ganze All in sich einhüllen, kann die Seele sogar die Dinge, von denen sie eine Perzeption hat, nur insoweit erkennen, als sie deutliche und ins Bewußtsein gehobene Perzeptionen besitzt; und Vollkommenheit kommt ihr nach dem Maße ihrer deutlichen Perzeptionen zu.“

Und im fünfzigsten Paragraphen der *Monadologie* heißt es ganz ähnlich:

Et une Creature est plus parfaite qu'une autre en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison à p r i o r i de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre.<sup>202</sup>

Vollkommenheit korreliert also mit dem Maß an Repräsentationsfähigkeit. Eine individuelle Substanz  $x$  ist also genau dann vollkommener als eine individuelle Substanz  $y$ , wenn die Perzeptionen von  $x$  die Welt klarer ausdrücken als die Perzeptionen von  $y$ . Die Vollkommenheit einer individuellen Substanz korreliert also mit der Klarheit, mit der sie alle anderen Substanzen mittels ihrer Perzeptionen repräsentiert und ausdrückt.<sup>203</sup> Dagegen ist die Vollkommenheit einer möglichen Welt  $w$  die Summe aller Vollkommenheiten aller möglichen Substanzen in  $w$ .<sup>204</sup> Es gilt also:

1. Die Vollkommenheit einer möglichen Welt  $w$  = die Summe der Vollkommenheiten aller möglichen Substanzen, welche  $w$  kokonstituieren.
2. Die Vollkommenheit einer (möglichen) Substanz  $x$  in  $w$  = der Grad an Klarheit, mit welcher  $x$  alle (möglichen) Substanzen in  $w$  durch ihre Perzeptionen repräsentiert.

Immer wieder weist Leibniz darauf hin, dass der deutlichste Unterschied zwischen Gott und Endlichem darin besteht, dass Gott allein das Vermögen besitzt, alle Essenzen, und damit alles mögliche Seiende überhaupt, zu erfassen und gedanklich zu repräsentieren. Dagegen haben die Geistmonaden als „Spitze“ der endlichen Substanzen zwar Einsicht in den ideellen Bereich, doch dieser ist

<sup>202</sup>M § 50/GP VI, 615. „Und ein Geschöpf ist vollkommener als ein anderes, insofern man in ihm etwas findet, das dazu dient, Gründe *a priori* für das anzugeben, was in dem anderen vorgeht; und in diesem Falle sagt man, daß es auf das andere einwirkt.“

<sup>203</sup>Für eine ausführliche Besprechung des Begriffs ‚ausdrücken‘ siehe SWOYER: Leibnizian Expression.

<sup>204</sup>Vgl. RESCHER: The Philosophy of Leibniz, 27–28. Zu beachten ist, dass die Vollkommenheit einer möglichen Welt nicht bloß die Summe aller Vollkommenheiten ihrer möglichen Substanzen ist, sondern ebenfalls aus der spezifischen Konfiguration dieser Substanzen resultiert. Angenommen die mögliche Welt  $w$  mit den beiden möglichen Substanzen  $x$  und  $y$ , die jeweils einen Vollkommenheitswert von 0, 2 haben, aber deren Kostellation als „worldmates“ bloß einen Vollkommenheitswert von 0, 1 besitzt, besitzt einen Vollkommenheitswert von 0, 3. Dagegen ist es möglich, dass die beiden möglichen Substanzen  $a$  und  $b$ , welche die mögliche Welt  $v$  kokonstituieren bloß jeweils einen Vollkommenheitswert von 0, 1 besitzen, ihre Konstellation als „worldmates“ jedoch ein großes Gut bereitstellt, dessen Vollkommenheitswert 0, 5 beträgt. In der Summe beträgt der Vollkommenheitswert von  $v$  dann 0, 7 und ist demnach höher als derjenige von  $w$ . Die Vollkommenheit einer Welt kann also nicht bloß durch Betrachtung ihrer Konstituenten allein bestimmt werden, sondern zeigt sich auch in ihrer gegenseitigen Konstellation. Da für Leibniz alles mit allem in einer Welt zusammenhängt gilt ein „Vollkommenheitsholismus“, vgl. MERCER: Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development, 183f.

niemals vollständig, sondern meistens verworren. Die Geistmonade ist eben bloß eine „petite divinité“<sup>205</sup>. Wenn nun Vollkommenheit für Leibniz auch mit der Fähigkeit der Repräsentation korreliert, ist klar, wieso Gott auch in diesem Sinne das *ens perfectissimum* sein muss – er allein repräsentiert *alles* auf vollständige Weise in seinem Intellekt.

#### 5.2.3.3.5 Resümee

Leibniz scheint den Begriff der Vollkommenheit im Laufe der Zeit sehr unterschiedlich bestimmt zu haben. Mal bezeichnet Leibniz Gott als *ens perfectissimum*, weil allein seine Essenz das Aggregat aller unendlich vielen Vollkommenheiten, er für Leibniz also das Subjekt aller Vollkommenheiten ist.<sup>206</sup> Dann wieder bestimmt Leibniz die Vollkommenheiten als einfache, positive und absolute Eigenschaften, die zu besitzen besser ist als sie nicht zu besitzen. Dann wieder steht die Vollkommenheit im direkten Bezug zum Maß an Realität einer Entität: Gott wird also nicht bloß als *ens perfectissimum*, sondern auch als *ens realissimum* bestimmt; besser gesagt: Beides fällt innerhalb der Metaphysik Leibnizens in eins. An anderer Stelle korreliert Vollkommenheit mit Repräsentations- und Erkenntnisvermögen. Gemeinsam ist all diesen Bestimmungen von Perfektion, dass sie die ontologische Sonderstellung Gottes und seine Vorrangstellung gegenüber allem von ihm Verschiedenen zum Ausdruck bringen. Allerdings scheint es mir, dass besonders die Beziehung von Vollkommenheit zu Repräsentation und Erkenntnis für Leibniz eine wesentliche Rolle spielt. Nicht bloß, weil sie in Leibniz’ „reifer“ Spätphase besonders präsent ist, sondern auch, weil kaum ein anderer Philosoph so vehement Wert darauf legt, Gott als Intellekt, als „perfectly rational mind“<sup>207</sup> zu begreifen, wie dies Leibniz tut.

#### 5.2.3.4 Vollkommenheit und Partizipation

Der Unterschied zwischen Gott und endlichen Entitäten wird bei Leibniz ganz unterschiedlich ausgedrückt: Mal ist es das Gegensatzpaar von Aseitität und ontologischer Abhängigkeit, mal von vollständiger und unvollständiger Repräsentationsfähigkeit. Der Unterschied ließe sich jedoch auch durch das Gegensatzpaar Teilgebendes und Teilhabendes ausdrücken. Es wurde im vorherigen Kapitel herausgestellt, dass Leibniz Gott primär als *ens perfectissimum* bestimmt. Gott unterscheidet sich dadurch von allen endlichen Seienden, dass

<sup>205</sup>M § 83/GP VI, 622.

<sup>206</sup>Vgl. A 6.3, 579.

<sup>207</sup>NACHTOMY: Leibniz on Possible Individuals, 32.

nur er allein alle Vollkommenheiten in unbegrenzter Weise besitzt. Das endliche Seiende besitzt nur von Gott allein her Sein, Weisheit, Macht, kurz: alle positiven Eigenschaften, indem es an den Vollkommenheiten Gottes partizipiert. Daher kann mit Philip Clayton formuliert werden: „Finally, perfection and participation belong indissolubly together.“<sup>208</sup>

Im 48. Paragraphen der *Monadologie* verwendet Leibniz den Begriff der *imitatio*, um das Verhältnis der Partizipation des Endlichen, dem Teilhabenden, am *ens perfectissimum*, dem Teilgebenden, zum Ausdruck zu bringen. Dort heißt es:

Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits, et dans les Monades créées ou dans les *Entelechies* [...] ce n'en sont que des imitations à mesure qu'il y a de la perfection.<sup>209</sup>

Und im *Discours de Métaphysique* im neunten Paragraphen heißt es ganz ähnlich:

On peut même dire que toute substance porte en quelque façon le caractere de la sagesse infinie et de la toute-puissance de Dieu, et l'imité autant qu'elle en est susceptible. Car elle exprime quoyque confusement tout ce qui arrive dans l'univers, passe, present ou avenir, ce qui a quelque ressemblance à une perception ou connoissance infinie; et comme toutes les autres substances expriment celley à leur tour et s'y accommodent, on peut dire qu'elle étend sa puissance sur toutes les autres à l'imitation de la toute-puissance du Createur.<sup>210</sup>

Jede Art von eigenschaftlichen Bestimmungen der individuellen Substanzen ist bereits eine Art von Nachahmung. „[E]verything in the created world was understood to be a manifestation of the divinity.“<sup>211</sup> Wenn eine individuelle Substanz keine Bestimmungen, also keine Eigenschaften, besäße, also Gott nicht nachahmte und dadurch an seinen Vollkommenheiten nicht partizipierte, existierte sie schlicht gar nicht. Daher eben korreliert auch das Maß an Vollkommenheit für Leibniz mit dem Maß an Realität. Die endlichen Substanzen bei Leibniz sind dadurch gekennzeichnet, dass sie das *ens perfectissimum* nachahmen, und dass in diesem niemals vollständigen Nachahmen Gottes (sonst wäre

<sup>208</sup>CLAYTON: *The Problem of God in Modern Thought*, 163.

<sup>209</sup>M § 48/GP VI, 615. „In Gott aber sind diese Attribute absolut unendlich oder vollkommen, während sie in den geschaffenen Monaden oder *Entelechien* [...] nur Nachahmungen je nach dem Maße ihrer Vollkommenheit sind.“

<sup>210</sup>DM § 9/GP IV, 434/A 6.4, 1542. „Man kann sogar sagen, daß jede Substanz in gewisser Weise das Gepräge der unendlichen Weisheit und der Allmacht Gottes trägt und ihn nachahmt, soweit sie dazu fähig ist. Denn sie drückt wenn auch verworren, alles aus, was sich im Weltall in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ereignet, was eine gewisse Ähnlichkeit mit einer unendlichen Perzeption oder Erkenntnis hat. Und da alle anderen Substanzen diese eine auf ihre Weise ausdrücken und sich ihr anpassen, kann man sagen, daß sie ihre Macht auf alle anderen in Nachahmung der Allmacht des Schöpfers ausdehnt.“

<sup>211</sup>MERCER: *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, 185.

es keine Imitation, sondern eine Identifikation) der Grund für die Existenz der entsprechenden Substanzen zu suchen ist. In der Schrift *De rerum originatione radicali* schreibt Leibniz:

[...] [O]mnia possibilis, seu essentiam vel realitatem possibilem experientia, pari jure ad essentiam tendere pro quantitate essentiae seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt [...].<sup>212</sup>

Alle möglichen Welten „dienen“ sich also gewissermaßen dem Schöpfergott an, um erschaffen zu werden, wobei das Maß ihres Erfolgs mit der in einer entsprechenden Welt enthaltenen Vollkommenheit korreliert. Die Vollkommenheit einer Welt *w* ist die Summe aller Vollkommenheiten aller möglicher Substanzen und ihrer Konstellation in *w*. Eine mögliche Substanz ist umso vollkommener – so zumindest beschreibt es Leibniz im 48. Paragraphen der *Monadologie* – je mehr sie in der Lage ist, das *ens perfectissimum* nachzuahmen und an den Vollkommenheiten Gottes zu partizipieren, wenn sie erschaffen würde.<sup>213</sup> Es wird also die Welt erschaffen, deren enthaltene mögliche Substanzen in ihrer Konstellation insgesamt die göttliche Substanz stärker nachahmen als alle anderen möglichen Substanzen in allen anderen möglichen Welten. Die möglichen Substanzen, welche die beste aller möglichen Welten kokonstituieren, sind deswegen diejenigen, welche *summa summarum* am meisten an den Vollkommenheiten Gottes teilhaben und ihn so bestmöglich imitieren.<sup>214</sup> Leibniz' These, dass das Maß an Realität des Seienden mit dem Maß korreliert, indem das Seiende an den Vollkommenheiten Gottes partizipiert und diese imitiert, mag, wie eben die *Methexis*-Relation in der platonischen Philosophie auch, geheimnisvoll erscheinen. Dass der Partizipationsgedanke allerdings bestens mit der pantheistischen These harmoniert, nach der das Seiende auf irgendeine Art und Weise *in* Gott ist, liegt auf der Hand, denn es partizipiert ja *an* (*to participate in sth.*) den Perfektionen Gottes.<sup>215</sup> Durch den Gedanken der Partizipation wird die klassisch-theistische radikale Distinktion von Gott und Welt in Frage gestellt, da die Welt an Gott als dem unendlich vollkommenen Wesen partizipiert. In diesem Sinne ist die Welt *in* Gott.<sup>216</sup>

<sup>212</sup>GP VII, 303. „[...] [A]lles Mögliche oder alles, was eine Wesenheit oder eine mögliche Realität ausdrückt, strebt mit gleichem Rechte nach Dasein – je nach der Größe der Wesenheit oder Realität oder nach dem Grade der Vollkommenheit [...].“ (Übersetzung durch den Autor.)

<sup>213</sup>Vgl. M § 48/ GP VI, 615.

<sup>214</sup>Zur zentralen Lehre von der Gottebenbildlichkeit innerhalb der Philosophie Leibnizens siehe CRAIG: *The Mind of God and the Works of Man*.

<sup>215</sup>Vgl. CLAYTON: *Pantheisms East and West*, 184.

<sup>216</sup>Siehe dazu auch Philip Claytons Erläuterungen des Verhältnisses von Welt und Gott in der Philosophie Schellings. Obwohl es hochproblematisch ist, Leibniz und Schelling in diesem Punkt zu parallelisieren, scheint mir der Gedankengang Claytons in gewisser Art und Weise

Göcke bestimmt, wie bereits in Kapitel 4.4 bemerkt, in *Panentheism and Classical Theism* den modalen Status der Schöpfung als Distinktionskriterium zwischen klassischem Theismus und Panentheismus, wobei der klassische Theismus nach Göcke das Erschaffen als extrinsische akzidentelle Eigenschaft, während der Panentheismus hingegen als intrinsische essenzielle Eigenschaft Gottes versteht. Erstaunlicherweise geht Göcke, sich dabei auf Jordan Howard Sobel beziehend, explizit auf Leibniz ein und attestiert ihm, er sei klassischer Theist, weil er an der Kontingenz der Schöpfung festhalten wolle, diese allerdings in etwas Notwendigem zu fundieren versuche.<sup>217</sup> In Kapitel 3.2.3.1.2 habe ich allerdings erläutert, dass Leibniz zwei unterschiedliche Arten von Notwendigkeit unterscheidet: die intrinsische und die hypothetische Notwendigkeit. Intrinsisch notwendig ist eine Substanz, deren Essenz ihre Existenz beinhaltet.<sup>218</sup> Hypothetisch notwendig ist eine Substanz, wenn ihre Existenz notwendigerweise aus einer Substanz folgt, die intrinsisch notwendigerweise existiert. Die Schöpfung existiert für Leibniz aus hypothetischer, nicht aber aus intrinsischer Notwendigkeit.<sup>219</sup> Für Leibniz existiert die Schöpfung keineswegs, wie Göcke annimmt, kontingenter-, sondern notwendigerweise *ex hypothesi*. Ihre Existenz folgt nicht aus ihrer Essenz, aber sie folgt notwendigerweise aus etwas, was intrinsisch notwendig ist, nämlich aus Gott. Ist damit allerdings gesagt, dass das Erschaffen eine intrinsische essenzielle Eigenschaft Gottes sei? Keinesfalls: Die hypothetische Notwendigkeit verhindert, dass das Erschaffen der aktualen Welt eine intrinsische essenzielle Eigenschaft Gottes ist. Für die panentheistische Äquivalenz „Ohne Welt kein Gott und ohne Gott keine Welt“ scheint mir Leibniz, obwohl eindeutig bereits Elemente eines Non-Standard-Theismus wie dem Panentheismus bei ihm vorhanden sind, (noch) zu sehr ein klassischer Theist zu sein. Gott spielt in der Metaphysik Leibnizens eine derart zentrale und alles andere fundierende und tragende Rolle, dass er sich eine solche „panentheistische Äquivalenz“ schlicht nicht „leisten“ kann. Denn diese würde die gesamte metaphysische Architektonik drohen auf den Kopf zu stellen, ist doch Gott in Leibniz' System der alles zusammenhaltende Eckstein.

Dennoch bleibt das *in* der Partizipation eine starke panentheistische Intuition innerhalb der Metaphysik Leibnizens. Die Korrelation von Maß an Partizipation und Maß an Imitation der göttlichen Vollkommenheit und Realität durch die endlichen Substanzen macht dies deutlich. In diesem Sinne sind tatsächlich alle von Gott verschiedenen Entitäten *in* Gott. „Western pantheists,

durchaus auf Leibniz übertragbar, vgl. DERS.: *The Problem of God in Modern Thought*, 477–481.

<sup>217</sup>Vgl. GÖCKE: *Panentheism and Classical Theism*, 74–75.

<sup>218</sup>Vgl. GP VII, 302–308 und DM § 13/GP IV, 436–439/A 6.4, 1546–1549.

<sup>219</sup>Vgl. DM § 13/GP IV, 436–439/A 6.4, 1546–1549.

and even many classical theists, have affirmed that all finite things exist only through participation in the divine.<sup>220</sup> Dies gilt offenbar auch für die Metaphysik Leibnizens.

Doch das Verhältnis der Partizipation ist nicht bloß auf den substanziellen monadischen Bereich beschränkt, sondern es lässt sich auch auf den ideellen Bereich in Leibniz' Metaphysik übertragen. In den Kapiteln 3.2.3.1.4 und 5.2.1.3 wurde herausgearbeitet, dass die individuellen Substanzen ihre Existenz ihren korrespondierenden „Bauplänen“, den *conceptus completi*, verdanken. Die vollständigen Konzepte wiederum verdanken ihre Existenz dem Denken des göttlichen Intellekts. Die ideellen Strukturen, dazu gehören neben den *conceptus completi* und den möglichen Welten auch die einfachen und komplexen Ideen, sind *in* Gott, werden *in* seinem Intellekt kontempliert. Der ideelle Bereich, welcher dem substanziellen Seienden ontologisch übergeordnet ist, ist *in* Gott, wie Gedanken *in* einem Geist sind. Weil der ideelle Bereich ontologische Bedingung für die Existenz des monadischen und damit ebenso des phänomenalen Bereiches ist, gilt, dass alles Seiende entweder unmittelbar (die Ideen) oder mittelbar (die individuellen Substanzen und die Phänomene) *in* Gott ist. Das eine Mal, da es wie das Gedachte im Denkenden ist, das andere mal, da es an den Vollkommenheiten Gottes partizipiert.

#### 5.2.4 Fazit

Thomas Williams schreibt in seiner Einführung zum klassischen Theismus in *Models of God and Alternative Ultimate Realities*: „Classical theists thus typically understand God's perfection as requiring simplicity, eternity, immutability, and impassibility, and not merely his perfection in knowledge, power, and goodness.“<sup>221</sup> All diese Attribute treffen in einem Leibniz'schen Setting auf Gott zu. Bloß die Einfachheit Gottes fällt unter den Tisch bzw. wird stark modifiziert. Es wurde allerdings darauf hingewiesen, dass Leibniz' These, Gottes Essenz bestünde aus unendlich vielen primären essenziellen Eigenschaften, die in Gott notwendigerweise koexistieren, die zwar entsprechend der *distinctio rationis ratiocinatae* differenziert werden können, aber niemals singular vorkommen, eine ähnliche Funktion innerhalb der Gotteskonzeption einnimmt, wie es die Lehre von der Einfachheit des göttlichen Wesens bei Thomas tut: Gottes volle Souveränität und Aseität zu garantieren. Denn dadurch, dass das Aktuale im Möglichen und letzteres wiederum in den primären essenziellen Eigenschaften des göttlichen Wesens fundiert, ist sowohl die Abhängigkeit alles von Gott Verschiedenem garantiert als auch Gottes Existenz *a se*. Gott ist und

<sup>220</sup>CLAYTON: Pantheisms East and West, 189.

<sup>221</sup>WILLIAMS: Introduction to Classical Theism, 97.

bleibt der zentrale Eckstein der Leibniz'schen Metaphysik.<sup>222</sup> Darin besteht die klassisch-theistische Tendenz der Theorie der Modalität Leibnizens.<sup>223</sup>

Allerdings trägt Leibniz' Gotteskonzeption ebenfalls stark personale Züge. Zwar spricht Leibniz den Tieren, anders als Descartes, den Besitz einer Seele nicht ab. Allerdings haben sie für ihn nicht Teil am ideellen Bereich – sie sind des Apperzipierens nicht fähig, denken also nicht. Person-Sein hängt für Leibniz am intellektuellen, rationalen Vermögen, Perzeptionen mit Ideen zu verknüpfen, also zu apperzipieren.<sup>224</sup> Darin sind sich menschliche Personen und Gott ähnlich. Für eine Gotteskonzeption, in welcher sich Gottes Souveränität und Aseität dadurch artikuliert, dass das göttliche Denken, also Gottes Verstandesaktivität, der ontologische Grund für die Existenz der möglichen und aktuellen Dinge ist, spielt deshalb die Personalität Gottes eine zentrale Rolle.<sup>225</sup>

Erstaunlicherweise schreibt Walter Schulz in *Der Gott der Neuzeitlichen Metaphysik*: „Gott und Mensch werden vergleichbar, insofern sie gemessen werden an der Möglichkeit eines rationalen Überblickes über das geordnete Ganze.“<sup>226</sup> So findet sich in einem Brief Leibnizens an Antoine Arnauld vom 9. Oktober 1687 eine ähnliche Passage:

Et c'est cette société ou République générale des Esprits sous ce souverain Monarque, qui est la plus noble partie de l'univers, composée d'autant de petits Dieux, sous ce grand Dieu. Car on peut dire que les esprits créés ne diffèrent de Dieu que de plus à moins, du fini à l'infini.<sup>227</sup>

Die Eigenschaften des menschlichen Geistes werden in dieser Passage als von den Eigenschaften Gottes nicht kategorial, sondern bloß graduell verschieden bestimmt. Zwischen ihnen besteht folglich zwar keine Identitätsbeziehung, wohl aber eine Ähnlichkeitsrelation. Wenn Walter Schulze über die Beziehung von Gott und Mensch in der neuzeitlichen Metaphysik schreibt, dass Gott und Mensch durch ihren rationalen Überblick über das Ganze vergleichbar werden, dann gilt dies ganz sicher für Leibniz. Denn wenn tatsächlich zwischen dem Denken Gottes und dem Denken des Menschen, also zwischen den personalen Eigenschaften beider, kein kategorialer, sondern bloß ein gradueller Unterschied besteht, so wie sich die Geschwindigkeit eines Shinkansen-Zuges und

<sup>222</sup>Siehe dafür ausführlich HOLZE: Gott als Grund der Welt im Denken des G.W. Leibniz.

<sup>223</sup>Vgl. PRUSS: Actuality, Possibility, and Worlds, 279–281.

<sup>224</sup>Siehe dazu ausführlich BOBRO: Self and Substance in Leibniz, 22–38.

<sup>225</sup>Vgl. F 339–343/GP II, 124–126.

<sup>226</sup>SCHULZ: Der Gott der Neuzeitlichen Metaphysik, 78.

<sup>227</sup>F 340/GP II, 125. „Und es ist diese Gemeinschaft oder allgemeine Republik der Geister unter diesem obersten Monarchen, die der edelste Teil des Universums ist, zumal es aus so vielen kleinen Göttern unter diesem großen Gott zusammengesetzt ist. Denn man kann sagen, daß die geschaffenen Geister sich nur dem Grade nach – wie weniger und mehr, wie endlich und unendlich – von Gott unterscheiden.“ (F 341.)

diejenige des Lichtes zueinander verhalten, dann werden Gott und Mensch tatsächlich vergleichbar.<sup>228</sup> Und erstaunlicherweise ist der Vergleich dann ein Vergleich zwischen personalen Wesen.

Ebenfalls überraschend sind die panentheistischen Tendenzen der Philosophie Leibniz'. Besonders seine Metaphysik der Perfektion bestimmt den Grad an Realität des Endlich Seienden in dessen Grad an Partizipation an den göttlichen Vollkommenheiten. Es hat sich gezeigt, dass die endlichen Substanzen insofern *in* Gott sind, als dass sie ihr Sein dadurch erhalten, dass sie Gott nachahmen. Ebenfalls ist alles *in*, da der gesamte ideelle Bereich, der dem monadischen ontologisch vorgeordnet ist, *in* Gott ist, wie Gedanken *in* einem Intellekt sind.

Leibniz' *Ars Combinatoria* und Metaphysik garantieren also für alle in dieser Studie untersuchten Spielarten des Theismus geeignete Anknüpfungspunkte: Die starke ontologische Dependenz zwischen Gott und Welt kann die klassisch-theistischen Intuitionen einfangen. Die Bestimmung Gottes als Denkender und Leibniz' Definition von Personen als denkend nötigt dazu, Gott, innerhalb eines Leibniz'schen Settings als Person zu denken. Die unterschiedlichen Arten der Verortung des *in*, einmal als *in* der Partizipation, einmal als Existenz der Possibilia *in* dem göttlichen Intellekt, scheint Leibniz sogar als Kryptopanentheist zu „outen“. Ziel dieses Kapitels war es allerdings nicht, Leibniz auf eine dieser Richtungen festzuschreiben, lediglich aufzuzeigen, dass Leibniz, was tatsächlich am schieren Umfang seines Werkes liegen mag, sehr unterschiedlich adaptiert werden kann, was Fluch und Segen zugleich ist.

### 5.3 Plantingas Theorie der Modalität und Spielarten des Theismus

In diesem Kapitel vertrete ich die These, dass sich bei Plantinga zwei große parallele Entwicklungszusammenhänge erkennen lassen: Zum einen die Abkehr von klassisch-theistischen Tendenzen hin zu einem extremen personalen Theismus – diese Abkehr werde ich im Folgenden als *personal theistic turn* bezeichnen – zum anderen eine immer explizitere Affinität zum *Divine Conceptualism*. Daher spreche ich in diesem Zusammenhang von Plantingas *conceptualistic turn*. Diese Entwicklungen stehen meiner Meinung nach in einem eindeutigen Verhältnis zueinander: Plantingas *personal theistic turn* ist Grund für seinen *conceptualistic turn*.

<sup>228</sup>Vgl. SCHULZ: Der Gott der Neuzeitlichen Metaphysik, 78.

5.3.1 Plantingas *Personal Theistic Turn*

Es lässt sich in Plantingas Werken m.E. ein zeitgleiches Zunehmen personal-theistischer und Abnehmen klassisch-theistischer Tendenzen bemerken.

Im Frühwerk *God and other Minds* aus dem Jahr 1967 tauchen die Begriffe ‚Person‘ oder ‚personal‘ im Kontext Gottes gar nicht auf. Stattdessen dominieren hier klassisch-theistische Tendenzen, wenn Plantinga schreibt, „that God is uncreated and in no way causally dependent upon anything else.“<sup>229</sup> In *The Nature of Necessity* aus dem Jahr 1974 tauchen die Begriffe ‚Person‘ bzw. ‚personal‘ lediglich an zwei Stellen auf, allerdings unter einem spekulativen Vorzeichen: Gäbe es göttliche Personen, wie unterschieden sich diese von menschlichen?<sup>230</sup> Mit personal-theistischer Intention verwendet Plantinga den Begriff ‚personal‘ in einem schwachen Sinne m.W. erstmals in dem im selben Jahr wie *The Nature of Necessity* erschienen Buch *God, Freedom, and Evil*. Dort heißt es unmittelbar zu Beginn der Einleitung:

To believe that God exists is simply to accept a proposition of a certain sort – a proposition affirming that there is a personal being who, let’s say, has existed from eternity, is almighty, perfectly wise, perfectly just, has created the world, and loves his creatures.<sup>231</sup>

Plantinga vertritt hier die These, dass an die Wahrheit der Aussage „Gott existiert“ zu glauben fundamental von dem Glauben *in* Gott (im Sinne des *Credo in Deum*) verschieden sei. Daher schreibt er wenig später: „[T]he fundamental truth about reality is truth about a *Person*. So believing in God is more than accepting the proposition that God exists.“<sup>232</sup> Außer in einer Prämisse seines teleologischen Argumentes tauchen in diesem Werk die Begriffe der Person und der Personalität nicht weiter auf.<sup>233</sup>

In *Does God have a Nature?* aus dem Jahre 1980 argumentiert Plantinga vehement gegen Thomas’ Lehre von der Einfachheit Gottes. Wäre Thomas’ These wahr, so Plantinga, könnte Gott nicht Person sein: Gottes Eigenschaften wären, wenn Gott tatsächlich einfach wäre, eine einzige und Gott wäre mit dieser identisch und daher eine Eigenschaft und keine Person mehr. Offensichtlich ist hier die personal-theistische Intuition bereits so groß, dass sie als Argument gegen die Lehre von der Einfachheit Gottes in Position gebracht wird.<sup>234</sup>

Spätestens mit der Veröffentlichung von *Reason and Belief in God* im Jahr 1983 beginnt Plantingas Hinwendung zur *Reformed Epistemology* und ein Hin-

<sup>229</sup> PLANTINGA: *God and other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, 182.

<sup>230</sup> Vgl. DERS.: *The Nature of Necessity*, 7 und 67.

<sup>231</sup> DERS.: *God, Freedom, and Evil*, 2–2.

<sup>232</sup> Ebd., 2.

<sup>233</sup> Vgl. PLANTINGA: *God, Freedom, and Evil*, 83–84.

<sup>234</sup> Vgl. DERS.: *Does God have a Nature?*, 57–58.

wenden zum personalen Theismus.<sup>235</sup> In dem 2011 erschienen Buch *Where the Conflict Really Lies* ist dann der Zenit personal-theistischer Intuitionen bei Plantinga vollständig erreicht. An dutzenden Stellen verwendet Plantinga die Begriffe ‚Person‘ oder ‚personal‘ mit eindeutig personal-theistischer Intention. Gott wird hier primär als Person gekennzeichnet, während seine anderen klassischen Attribute unverkennbar in den Hintergrund geraten.<sup>236</sup>

Im Folgenden versuche ich nun anhand einiger ausgewählter Schriften aus den 1970er bis 2010er Jahren meine spekulative These zu stützen, dass Plantinga spätestens ab 1974 zumindest implizit dem *Divine Conceptualism* zuzurechnen ist und, wenn dies der Fall ist, Plantingas Theorie der Modalität sowohl Anknüpfungspunkte mit dem klassischen als auch mit einem moderaten personalen Theismus besitzt.

### 5.3.2 Plantingas *Conceptualistic Turn*

In der Frühphase Plantingas scheint ein platonischer Theismus in seinen Werken noch deutlich spürbar.<sup>237</sup> So schreibt er in *God, Freedom, and Evil* aus dem Jahr 1974:

What He [God, JLP] creates are the heavens and the earth and all that they contain. *But He has not created states of affairs.* There are, for example, the state of affairs consisting in God's existence and the state of affairs consisting in His nonexistence. That is, there is such a thing as the state of affairs consisting in the existence of God, and there is also such a thing as the state of affairs consisting in the nonexistence of God, just as there are the two propositions *God exists* and *God does not exist*. [...] And God has not created either one of them since there never was a time at which either did not exist.<sup>238</sup>

Sachverhalte als abstrakte Objekte existieren also ungeschaffen. Sie sind nicht durch das göttliche Denken kausal hervorbracht, wie der *Absolute Creationism* behauptet. Ein wenig später schreibt Plantinga dann in einer weiter oben bereits zitierten Passage:

<sup>235</sup>Vgl. PLANTINGA: *Reason and Belief in God*. Bereits in den Jahren 1981 und 1982 veröffentlicht Plantinga Artikel, die sich dem Thema widmen, vgl. DERS.: *Is Belief in God Properly Basic?* und DERS.: *The Reformed Objection to Natural Theology*.

<sup>236</sup>Vgl. DERS.: *Where the Conflict Really Lies*, 12f., 26, 38–40, 46, 63–67, 84, 97, 111, 117, 127, 196, 267f., 303, 342–345, 403, 417, 432, 482, 498, 527 und 563.

<sup>237</sup>In Plantingas Frühphase zählen für mich vor allem die in den 1970er Jahren vertretenen Positionen (insbesondere in *The Nature of Necessity* und *God, Freedom, and Evil*). Zur Mittelphase zähle ich die Werke der 1980er Jahre (insbesondere *Does God have a Nature?* und *How to Be an Anti-Realist*) und mit der Spätphase beziehe ich mich auf die Werke, die nach 2000 erschienen sind (insbesondere auf *Warranted Christian Belief* und *Where the Conflict Really Lies*).

<sup>238</sup>Ebd., 38–39. (Hervorhebung durch den Autor.)

### 5.3 Plantingas Theorie der Modalität und Spielarten des Theismus

What He did was to perform actions of a certain sort – creating the heavens and the earth, for example – which resulted in the *actuality* of certain states of affairs. God *actualizes* states of affairs. He actualizes the possible world that does in fact obtain; *He does not create it.*<sup>239</sup>

Das Bild, das hier gezeichnet wird, kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Abstrakta existieren ungeschaffen und Gott aktualisiert ein Abstraktum, einen maximalen möglichen Sachverhalt. Im Zitat wird deutlich, dass Plantinga jede Form des *Absolute Creationism* ablehnt. Abstrakta sind nicht erschaffen – auch nicht durch die mentale Aktivität des göttlichen Intellekts. Allerdings bin ich der Überzeugung, dass sich die obigen Zitate auf zweierlei Art und Weise lesen lassen: Entweder legt Plantinga ein Bekenntnis für den platonischen Theismus ab, oder aber er hat implizit ein konzeptualistisches Bild von Abstrakta im Hinterkopf. Natürlich lässt sich dies nicht abschließend entscheiden. Allerdings führe ich zwei Argumente dafür ins Feld, dass Plantinga den platonischen Theismus ablehnt, um dann gewissermaßen *ex negativo* auf die einzige Alternative zu schließen – dass Plantinga wohl oder übel Konzeptualist sein muss (den *Absolute Creationism* lehnt er ja in *God, Freedom, and Evil* eindeutig ab).

In *How to Be an Anti-Realist* aus dem Jahr 1982 zeigt sich deutlich, dass Plantinga davon ausgeht, dass die noetische Aktivität des göttlichen Intellekts Grund für die Existenz der Abstrakta ist.<sup>240</sup> So schreibt er: „I think, that a proposition exists because God thinks or conceives it.“<sup>241</sup> Insbesondere gegen Ende seines Artikels wird dadurch, dass Plantinga immer wieder davon spricht, die mentale Aktivität Gottes sei der Grund für die Existenz der Abstrakta, deutlich, dass er dem platonischen Theismus eine Absage erteilt. Ein platonischer Theist würde derartiges nicht betonen, existierten ihm zufolge die Abstrakta ja gerade unabhängig von Gottes Denken. Der Grund für Plantingas Ablehnung des platonischen Theismus dürfte wohl in den klassisch-theistischen Tendenzen der Frühschriften *God and other Minds* und *The Nature of Necessity* zu finden sein. Denn wenn Gott *a se* existiert, kann der platonische Theismus nicht wahr sein.<sup>242</sup> Es ist also nicht besonders kontrovers zu behaupten, dass Plantinga mit Sicherheit ähnliche Gedanken in *God, Freedom, and Evil* im Kopf hatte. Wenn dies der Fall sein sollte, kann ausgeschlossen werden, dass Plantinga in den oben zitierten Passagen aus *God, Freedom, and Evil* dem platonischen Theismus das Wort redet, welcher der Aseität Gottes aufs Heftigste widerspricht. Es scheint also plausibel, anzunehmen, dass Plantinga bereits in *God, Freedom, and Evil* implizit davon ausgeht, dass die mentale Aktivität und die Abstrakta

<sup>239</sup>PLANTINGA: *God, Freedom, and Evil*, 39. (Hervorhebung durch den Autor.)

<sup>240</sup>Vgl. DERS.: *How to Be an Anti-Realist*, 69–70.

<sup>241</sup>Ebd., 70.

<sup>242</sup>Vgl. PLANTINGA: *Does God have a Nature?*, 36.

zusammenhängen – und zwar nicht auf kausale Art und Weise, wie der *Absolute Creationism* nahelegt, sondern im Sinne des *Divine Conceptualism*. Dies passte aufs Vortrefflichste sowohl zu den klassisch-theistischen Tendenzen der frühen Schriften als auch zu den oben zitierten Passagen aus *God, Freedom, and Evil*.

In der Spätphase dominiert, dieses Mal tatsächlich explizit und eindeutig, der *Divine Conceptualism*. Abstrakta werden dort mit der mentalen Aktivität des göttlichen Intellekts identifiziert. Daher schreibt Plantinga in *Warranted Christian Belief*:

[W]e now see what is most important about all the furniture of heaven and earth – namely, that it has been created by God. We can even come to see, if we reflect, what is most important about *numbers, propositions, properties, states of affairs, and possible worlds*: namely, that *they really are divine thoughts or concepts*.<sup>243</sup>

Während die Passagen aus *God, Freedom, and Evil* gewissermaßen *ex negativo* auf Plantingas möglichen *Divine Conceptualism* hinweisen, da letzterer die einzig verbleibende Alternative ist, nachdem sowohl der platonische Theismus als auch der *Absolute Creationism* ausgeschlossen wurden, so ist das Zitat aus *Warranted Christian Belief* unmissverständlich.<sup>244</sup> Nehmen wir dann noch die bereits auf Seite 141 zitierten Passagen aus *Where the Conflict Really Lies* hinzu, ergibt sich ein deutliches Bild: „

So perhaps the most natural way to think about abstract objects, including numbers, is as divine thoughts.<sup>245</sup> According to classical versions of theism, sets, numbers and the like, as I argued above, are best conceived as divine thoughts.<sup>246</sup>

Für Plantinga, genauso wie für Leibniz, sind Abstrakta in Wahrheit göttliche Gedanken. Dies bedeutet, dass Plantinga, dessen Denken auf den ersten Blick platonische Züge trägt, sich nach einer eingehenden Beschäftigung als Konzeptualist zeigt. Folgende Tabelle soll diese Entwicklung zusammenfassen:

1970er Jahre	1980er Jahre	2000er/2010er Jahre
<i>God, Freedom, and Evil</i> (1974) <i>The Nature of Necessity</i> (1974)	<i>Does God have a Nature?</i> (1980) <i>How to Be an Anti-Realist</i> (1982)	<i>Warranted Christian Belief</i> (2000) <i>Where the Conflict Really Lies</i> (2011)
Platonischer Theismus oder <i>Divine Conceptualism</i>	<i>sovereignty-aseity intuition</i> , vs. platonischer Theismus	<i>Divine Conceptualism</i>

<sup>243</sup> PLANTINGA: *Warranted Christian Belief*, 281. (Hervorhebung durch den Autor.)

<sup>244</sup> Plantinga entfaltet seine Variante des *Divine Conceptualism* leider nicht weiter. So heißt es in *How to Be an Anti-Realist*: „You will no doubt be happy to learn that I don't propose to develop this view here [gemeint ist der *Divine Conceptualism*, JLP]; life (and time) is short and philosophy is long.“ (DERS.: *How to Be an Anti-Realist*, 69). Leider bleibt eine grundlegende theoretische Darlegung seiner Position auch in der Spätphase aus.

<sup>245</sup> DERS.: *Where the Conflict Really Lies*, 288.

<sup>246</sup> Ebd., 291.

### 5.3 Plantingas Theorie der Modalität und Spielarten des Theismus

Wenn es tatsächlich der Fall ist, dass Plantinga hinsichtlich der Beziehung zwischen Abstrakta und Gott bereits in der Frühphase gar keinen platonischen Theismus, sondern den *Divine Conceptualism* im Hinterkopf hatte, lassen sich aus dieser Tatsache m.E. zwei Schlüsse ziehen:

Der *Divine Conceptualism* vermag die klassisch-theistische *aseity-dependence doctrine* aufzufangen. Obwohl der *Divine Conceptualism* mit eigenen Schwierigkeiten zu ringen hat (siehe dazu Seite 213-216), kann er, anders als der platonische Theismus, die Aseität und Souveränität Gottes auch gegenüber Abstrakta (die sich innerhalb des *Divine Conceptualism* als Konkreta herausstellen) wahren und verstrickt sich, anders als der *Absolute Creationism*, nicht in der *bootstrapping objection*. Durch das Wahren der vollen Souveränität und Aseität Gottes mittels konzeptualistischer Tendenzen, die, wenn wir der obigen Spekulation Vertrauen schenken, bereits in den Frühwerken Plantingas implizit enthalten sind, wird ein Anknüpfungspunkt mit dem klassischen Theismus gewährleistet. Da mögliche Welten für Plantinga Sachverhalte sind, Sachverhalte Abstrakta und Abstrakta in Wahrheit Gedanken des göttlichen Intellekts sind, sind mögliche Welten und Essenzen – die fundamentalen Kategorien der Plantinga'schen Modalmetaphysik – von Gott ontologisch radikal abhängig. Die anfänglich platonischen Tendenzen der Philosophie Plantingas, die im Widerstreit mit der Souveränität und Aseität Gottes und damit mit dem klassischen Theismus stehen, fallen dann wie ein Kartenhaus in sich zusammen. Stattdessen entlarvt sich Plantingas Theorie der Modalität aus dieser Perspektive als sachverhaltsontologische Adaption der Leibnizianischen Modaltheorie.

Der *Divine Conceptualism* vermag es allerdings auch, personal-theistischen Paradigmen zu genügen. Wir hatten bereits in Kapitel 5.2.2 die Definition von minimaler Personalität eingeführt:

( $P^{min.}$ )  $x$  ist *minimal personal*, wenn  $x$  über einen Intellekt verfügt.

Wenn Plantinga tatsächlich in der Frühphase bereits implizit Konzeptualist ist, ist Gott auf jeden Fall in dem Sinne personal, wie er Denkender ist und über einen Intellekt verfügt. Dies wird aus einer insbesondere gegen Richard Rorty gerichteten Passage aus *How to Be an Anti-Realist* äußerst deutlich, wenn Plantinga dort schreibt:

*How could there be truths totally independent of minds or persons? [...] How could there be propositions no one has ever so much as grasped or thought of? [...] How could there be truths, or for that matter, falsehoods, if there weren't any person to think or believe or judge them?*<sup>247</sup>

Wahrheit und Falschheit existieren bloß abhängig von Personen oder von einer Person, welche diese denken. Aus der Disjunktion „or“ wird deutlich, dass

<sup>247</sup>PLANTINGA: *How to Be an Anti-Realist*, 67–68. (Hervorhebung durch den Autor.)

für Plantinga, ähnlich wie für Leibniz, Personen dadurch gekennzeichnet sind, dass sie über Geist verfügen. Jedoch fällt auf, dass Plantinga ab der Mittelphase, mindestens aber doch in seiner Spätphase, das Attribut der Personalität Gottes dermaßen betont, dass Gott nicht bloß im minimalen Sinn Person ist, sondern über Affekte verfügt, in der Welt interveniert etc.

Wenn Plantinga tatsächlich dem *Divine Conceptualism* zuzurechnen ist und mögliche Welten und auch Essenzen – die essenziellen „Zutaten“ seiner Modalmetaphysik – Gedanken Gottes sind, dann ist die „reine“ Theorie der Modalität Plantingas, obwohl seit der Mittelphase extreme personal-theistische Züge in den Vordergrund seiner Philosophie treten, sowohl mit der klassisch-theistischen *aseity-dependence doctrine* als auch mit personal-theistischen Intuitionen vereinbar.

Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass der *Divine Conceptualism*, wenn Plantinga tatsächlich diesem zuzurechnen ist, in der Früh- und Mittelphase noch verborgen und erst in der Spätphase offen zutage tritt. Selbstverständlich kann es sich um ein allmähliches Bewusstwerden handeln, allerdings ist es vor dem Hintergrund der extrem personal-theistischen Tendenzen des späten Plantinga durchaus legitim, das Offenlegen konzeptualistischer Intuitionen mit seinem *personal theistic turn* in Verbindung zu bringen. Je deutlicher Plantingas extremer personaler Theismus zutage tritt, desto stärker tut dies auch der *Divine Conceptualism*. Je mehr Plantinga noch dem klassisch-theistischen Paradigma verpflichtet ist, desto schwächer sind seine expliziten konzeptualistischen Tendenzen. Je stärker letztere werden, desto mehr wendet sich Plantinga vom klassischen Theismus ab, bis in den Spätwerken sowohl der extreme personale Theismus wie auch ein expliziter *Divine conceptualism* vorherrscht. Grund für diese skalierenden Veränderungen scheint das personale Potential des *Divine Conceptualism* zu sein. Je weniger Konzeptualismus, desto weniger Raum für Gottes Personalität, *vice versa*. Obwohl Plantinga vermutlich tatsächlich keine echten platonisch-theistischen Tendenzen aufweist, lassen Ambivalenz und Uneindeutigkeit hinsichtlich des platonischem Theismus und *Divine Conceptualism* in der Frühphase noch ausreichend Raum für klassisch-theistische Tendenzen. Diese verschwinden umso mehr, je stärker der *Divine Conceptualism* zutage tritt.

Obwohl der personale Theismus des späten Plantingas gut zum *Divine Conceptualism* passt, sollte nicht vergessen werden, dass letzterer mit klassisch-theistischen Tendenzen ebenfalls gut harmoniert. Daher halte ich es für unwahrscheinlich, dass der extreme personale Theismus des späten Plantinga bereits in den Frühwerken angelegt ist und sich bloß noch entfalten musste. Der Grund für den *personal theistic turn* Plantingas muss meiner Meinung nach in etwas anderem als seiner Theorie möglicher Welten und individueller Essenzen gesucht werden. Obwohl psychologisierende Spekulationen grundsätzlich

hoch problematisch sind, scheint es mir in diesem Falle gerechtfertigt, ja alternativlos, zu vermuten, dass Plantingas radikale Hinwendung zum extremen personalen Theismus nicht als Entfaltung einer in den Anfängen angelegten theoretischen Reflexion, sondern vermutlich aus einer persönlich-existenziellen Entwicklung heraus erklärbar ist.

#### 5.3.3 Kritische Anfragen an die Konzeption Plantingas

Weil die Theorie der Modalität Plantingas, die auf den Begriffen ‚mögliche Welt‘ und ‚individuelle Essenz‘ beruht sowohl mit personal- als auch mit klassisch-theistischen Intuitionen vereinbar zu sein scheint, möchte ich an dieser Stelle den Blick auf die Frage richten, ob es überhaupt vernünftige Gründe gibt, sich als personaler oder klassischer Theist Plantingas Modaltheorie zuzuwenden. Als klassischer Theist besteht die Möglichkeit, sich Lewis' modalen Realismus mit kleinen „kosmetischen“ Modifizierungen zueigen zu machen oder aber Leibnizens Theorie der Modalität zu adaptieren. Als personaler Theist ist Leibniz' Theorie mit ihren minimal-personal-theistischen Tendenzen eine gute Alternative.

Tatsächlich sehe ich einige gravierende Schwierigkeiten innerhalb der Plantinga'schen Theorie, denen ich an dieser Stelle ansatzweise nachgehen möchte und die möglicherweise der Grund sein könnten, wieso sowohl ein klassischer als auch ein personaler Theist dieser Theorie meiden sollten. Es handelt sich um zwei kritische Anfragen an seine Theorie. Beide hängen mit seiner sachverhaltsontologischen Grundposition zusammen, also genau dem metaphysischen „Stück“ seiner Theorie, in dem tatsächlich radikale Abweichungen von Leibniz' *Ars Combinatoria* bestehen. Im Folgenden stelle ich also zwei Anfragen an die metaphysische Architektonik Plantingas, welche meines Erachtens auf Unstimmigkeiten im Gedankengebäude hinweisen und nahelegen, sowohl als personaler als auch als klassischer Theist nach einer geeigneten Alternative Umschau zu halten:

- (30) Das Verhältnis zwischen individuellen Essenzen und konkreten Individuen bleibt unklar.
- (31) Das Verhältnis zwischen möglichen Welten, der aktualen Welt als bestehendem Sachverhalt und dem konkreten Universum bleibt unklar.

(30) Plantinga legt darauf Wert, dass Entitäten essenzielle und akzidentelle Eigenschaften besitzen.<sup>248</sup> Was Plantinga unter essenziellen Eigenschaften versteht, wurde bereits in Kapitel 3.3 behandelt. Was aber sind eigentlich akzidentelle Eigenschaften für Plantinga? Akzidentelle Eigenschaften sind solche wie

<sup>248</sup>Vgl. PLANTINGA: *The Nature of Necessity*, 118–121.

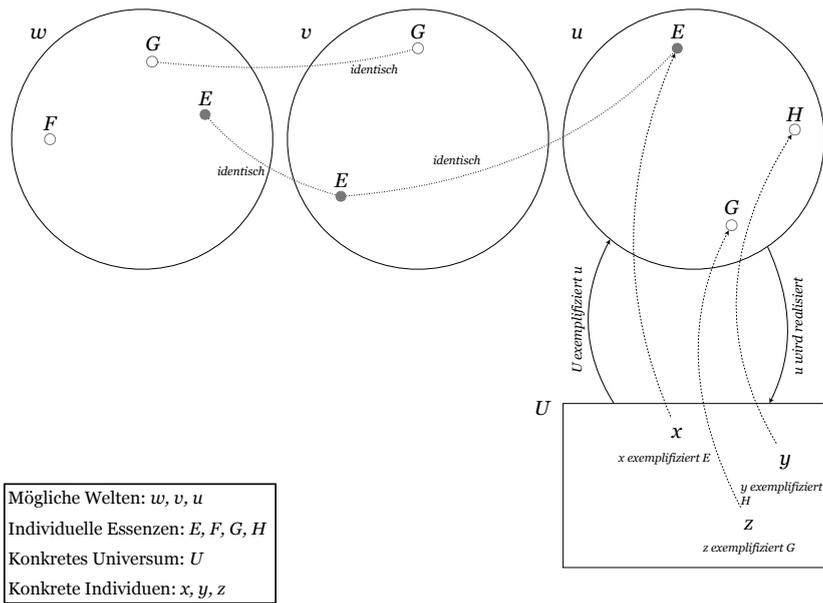
beispielsweise Hillary Clintons Eigenschaft *die US-Wahl 2016 nicht gewonnen haben*. Diese ist, anders als Hillarys Clintons essenzielle Eigenschaft *ein rationales Lebewesen sein*, eine Eigenschaft, welche Hillary nicht in jeder Welt besitzt, in der sie vorkommt, denn es scheint möglich, dass sie die Wahl hätte gewinnen können. Nun stellt sich die Frage, ob nicht alle vermeintlicherweise akzidentellen Eigenschaften eines Individuums in Wirklichkeit weltindexikalische Eigenschaften sind. Zwischen der akzidentellen Eigenschaft *die US-Wahl 2016 nicht gewonnen haben* und der weltindexikalischen Eigenschaft *die US-Wahl 2016 in w nicht gewonnen haben* besteht für ein Individuum in *w* offenbar kein Unterschied. Allerdings sind weltindexikalische Eigenschaften laut Plantinga Teil der individuellen Essenz, welche das aktuelle Individuum Hillary Clinton exemplifiziert. Wenn sich in einem Plantinga'schen Setting alle akzidentellen Eigenschaften tatsächlich als weltindexikalische Eigenschaften erweisen sollten und letztere eine individuelle Essenz kokonstituieren, droht dann nicht Plantingas Konzeption selbst die Differenz zwischen akzidentellen und essenziellen Eigenschaften, an der Plantinga viel zu liegen scheint, zu nivellieren? Droht seine Konzeption nicht in einen Hyperessenzialismus à la Leibniz oder Lewis abzurutschen, wenn kein plausibles Unterscheidungskriterium zwischen akzidentellen und weltindexikalischen Eigenschaften angegeben werden kann? Und, sollte Plantingas Konzeption tatsächlich hyperessenzialistische Züge tragen, wie kann Plantinga dann noch an der Transweltidentität festhalten – wurde ja auf den Seiten 35-36 bereits auf den engen Zusammenhang von Hyperessenzialismus und der Ablehnung von transmundaner Individuenidentität hingewiesen? Robert Stalnaker formuliert ähnliche Bedenken in *Anti-Essentialism* aus dem Jahr 1979, wenn er schreibt:

[...] [T]he so-called world-indexed properties invented by Alvin Plantinga are unobjectionable examples of essential properties. Call the actual world *Kronos*. Then *being snub-nosed-in-Kronos* is defined as the property that something has in *any* world if and only if it has, in *Kronos*, the ordinary accidental property of being snub-nosed. All snub-nosed people are essentially snub-nosed-in-Kronos, but being saddled with such an essential property puts no constraints on the qualitative characteristics that an individual might have had.<sup>249</sup>

Die akzidentellen, also weltindexikalischen Eigenschaften eines Individuums, so Stalnaker, erweisen sich allesamt als seine essenzielle Eigenschaften. In diesem Sinne handelt es sich bei Plantingas Konzeption, zumindest auf der Ebene der Essenzen, nicht aber auf der Ebene der diese Essenzen exemplifizierenden Individuen, um einen Hyperessenzialismus. In folgendem Schaubild soll versucht werden, das Verhältnis von individuellen Essenzen und den diese exemplifizierenden konkreten Individuen darzustellen:

<sup>249</sup>STALNAKER: *Anti-essentialism*, 73.

### 5.3 Plantingas Theorie der Modalität und Spielarten des Theismus



(Abb. 1: Verhältnis von möglichen maximalen Sachverhalten zum konkreten Universum in Plantingas Theorie der Modalität)

Die individuelle Essenz  $E$  in Abb. 1 kommt sowohl in der möglichen Welt  $w$  als auch in  $v$  und  $u$  vor. Das bedeutet, würden  $w, v$  oder  $u$  realisiert, würde  $E$  exemplifiziert werden.  $E$  ist ein Bündel von essenziellen und weltindexikalischen Eigenschaften. Die Realisierung des maximalen möglichen Sachverhaltes  $u$  ist das konkrete Universum  $U$ , worauf in (28) ausführlicher eingegangen wird.  $U$  beinhaltet die Exemplifizierungen  $x, y$  und  $z$  der individuellen Essenzen  $E, G$  und  $H$ .

Angenommen, zwei weltindexikalische Eigenschaften, welche  $E$  kokonstituiert, sind die Eigenschaften *ungerade sein in  $v$*  und *gerade sein in  $u$* . Diese sind als weltindexikalische Eigenschaften in dem Sinn essenzielle, dass sowohl  $E$  in  $u$  als auch  $E$  in  $w$  ebenso wie  $E$  in  $v$  die weltindexikalischen Eigenschaften *ungerade sein in  $v$*  und *gerade sein in  $u$*  besitzt. Was geschieht mit den weltindexikalischen Eigenschaften, wenn nun  $u$  durch das konkrete Universum  $U$  realisiert wird? Inwiefern besitzt  $x$ , welches  $E$  in  $U$  exemplifiziert, diese Eigenschaften? Was bedeutet es für ein konkretes Individuum, weltrelative Eigenschaften wie *ungerade sein in  $u$*  und *gerade sein in  $u$*  in  $U$  zu exemplifizieren? In diesem Fall

exemplifiziert  $x$  offensichtlich bloß die Eigenschaft *gerade sein*. Würde  $v$  realisiert, so besäße  $x$  die Eigenschaft *ungerade sein*. Es handelt sich bei der durch  $x$  exemplifizierten Eigenschaft also offenbar um eine akzidentelle Eigenschaft, denn  $x$  hätte, wäre beispielsweise die mögliche Welt  $v$  realisiert worden, die Eigenschaft *ungerade sein* exemplifiziert. Offenbar exemplifiziert  $x$  nur diejenigen weltindexikalischen Eigenschaften, die  $E$  kokonstituieren, welche den Index  $u$  beinhalten. Dieses Bündel kommt transmundan identisch vor und besitzt alle diese Eigenschaften in allen möglichen Welten, in denen es überhaupt vorkommt. Konkrete Individuen, also Exemplifizierungen individueller Essenzen, kommen nicht transmundan identisch vor und besitzen als konkrete Individuen diejenigen weltindexikalischen als akzidentelle Eigenschaften, welche Teil der Essenz sind, die sie exemplifizieren und welche den Index der Welt aufweisen, welche realisiert ist. Dann ist auch verständlich, wieso Plantinga, obwohl doch weltindexikalische auch essenzielle Eigenschaften sind, einen Unterschied zwischen beiden sieht. Denn ein konkretes Individuum besitzt die essenzielle Eigenschaft der Selbstidentität der Essenz, die es exemplifiziert, ebenfalls essenziellerweise, da es nicht nicht mit sich selbst identisch sein kann. Die weltindexikalischen Eigenschaften der Essenz, die ein konkretes Individuum exemplifiziert und welche denselben Index aufweisen, wie die mögliche Welt, die durch ein konkretes Universum realisiert wird, sind dagegen bloß akzidentelle Eigenschaften. Denn das Individuum muss diese Eigenschaften nicht besitzen, denn wäre eine andere mögliche Welt realisiert worden, besäße es andere akzidentelle Eigenschaften.

Es ergibt sich also eine merkwürdige Gemengelage: Auf der einen Seite herrscht auf der Ebene der individuellen Essenzen meines Erachtens ein Hyperessenzialismus vor, der Plantinga eigentlich zur Ablehnung transmundaner Individuenidentität zwingen müsste (siehe Seite 35-36); allerdings beruht sein gesamtes modalmetaphysisches System darauf, dass individuelle Essenzen in unterschiedlichen Welten vorkommen können. Auf der anderen Seite sind Exemplifizierungen von Essenzen weltgebunden und besitzen alle weltindexikalischen Eigenschaften derjenigen Essenz, welche sie exemplifizieren, die den Index der Welt führen, die realisiert wird, als akzidentelle Eigenschaften.

Obwohl diese Gemengelage tatsächlich problematisch wirkt, handelt es sich möglicherweise bei Plantingas Konzeption – zumindest auf der Ebene der individuellen Essenzen – um eine Theorie, in der Hyperessenzialismus und transmundane Individuenidentität vereinbar sind. Leider kann dieser überaus spannenden Frage in dieser Studie nicht weiter nachgegangen werden, allerdings sei darauf hingewiesen, dass ein Hyperessenzialismus mit Plantingas *free-will-defense* aufs Heftigste konfligierte.

(31) In (30) wurde bereits auf darauf hingewiesen, dass Plantinga zwischen einer möglichen Welt als einem maximalen möglichen Sachverhalt ( $w$ ,  $v$  und  $u$  in Abb. 1) und dem diesen realisierenden konkreten Universum ( $U$  in Abb. 1) unterscheidet. So schreibt er in *Actualism and Possible Worlds*:

A possible world, therefore, is a state of affairs, and is hence an abstract object. So  $\alpha$ , the actual world, is an abstract object. It has no center of mass; it is neither a concrete object nor a mereological sum of concrete objects; indeed  $\alpha$  [...] has no spatial parts at all.<sup>250</sup>

Plantinga behauptet, dass alle Sachverhalte – die aktuelle Welt als bestehender maximaler Sachverhalt eingeschlossen – abstrakte Entitäten seien.<sup>251</sup> Handelt es sich aber bei dem möglichen maximalen Sachverhalt, der mit der aktuellen Welt identisch ist, nicht um einen (mindestens auch) konkreten Sachverhalt? Wie kann dann aber Plantinga behaupten, dass alle Sachverhalte – bestehende und nicht-bestehende – Abstrakta seien? Offensichtlich widerspricht seine Konzeption der vortheoretischen Intuition, dass die aktuelle Welt auch ein konkreter Sachverhalt ist. Wenn Plantinga tatsächlich dem *Divine Conceptualism* zugeordnet werden kann, wofür ich in Kapitel 5.3.2 argumentiert habe, dann ist die aktuelle Welt ein Gedanke, den Gottes Intellekt denkt. In diesem Sinne wäre dann der bestehende Sachverhalt, die aktuelle Welt, tatsächlich konkret – nämlich ein konkreter Gedanke; doch sagt uns die *folk ontology*, dass die aktuelle Welt in einem anderen Sinn konkret ist, als ein Gedanke, den ein Geist denkt.

Das konkrete Universum, im Unterschied zum bestehenden maximalen möglichen Sachverhalt, existiert für Plantinga zudem kontingenterweise. Für die aktuelle Welt als notwendigerweise existierendem Sachverhalt besteht dagegen nicht die Möglichkeit, nicht zu existieren, aber sehr wohl die Möglichkeit, realisiert oder nicht realisiert zu werden.<sup>252</sup> So heißt es deshalb in *God, Freedom, and Evil*:

What He [God, JLP] did was to perform actions of a certain sort – creating the heavens and the earth, for example – which resulted in the *actuality* of certain states of affairs. God *actualizes* states of affairs. He actualizes the possible world that does in fact obtain; He does not create it.<sup>253</sup>

Schöpfung ist also für Plantinga das Aktualisieren oder Realisieren eines abstrakten Sachverhaltes.<sup>254</sup> Die Sachverhalte selbst, also die möglichen Welten

<sup>250</sup> PLANTINGA: *Actualism and Possible Worlds*, 144.

<sup>251</sup> Vgl. ebd., 144.

<sup>252</sup> Plantinga versteht unter Möglichkeit stets logische Möglichkeit (bei manchen Autoren auch metaphysische Möglichkeit genannt), vgl. DERS.: *The Nature of Necessity*, 2–9.

<sup>253</sup> DERS.: *God, Freedom, and Evil*, 39.

<sup>254</sup> Vgl. ebd., 39, Fußnote 16. Analog dazu ist eine Person die Exemplifikation einer individuellen Essenz, vgl. ebd., 188.

und eben auch der bestehende Sachverhalt, der mit der aktuellen Welt identisch ist, existieren gemäß dem *Divine Conceptualism* als Gedanken des göttlichen Intellekts von Ewigkeit her. Das Erschaffen des Universums ist dann bloß das Realisieren dieser göttlichen Gedanken.<sup>255</sup>

Daraus, dass Plantinga behauptet, dass beide – bestehende und nicht-bestehende Sachverhalte – Abstrakta sind bzw. die Rolle von Abstrakta übernehmen, ergibt sich folgende Schwierigkeit: Es bleibt unklar, was genau der Unterschied zwischen bestehenden und nicht-bestehenden Sachverhalten ist, wenn für einen Sachverhalt nicht gilt, dass, wenn er besteht, er auch konkret ist. Ähnlich wie bei Leibniz, bei dem zuweilen das Verhältnis zwischen ideellem und monadischem Bereich unklar bleibt (siehe Kapitel 3.2.3.3), stellt sich auch im Hinblick auf Plantinga die Frage, was Schöpfung für ihn eigentlich genau ist. Es ist ja, wie gezeigt worden ist, gerade nicht der Übergang von einem nicht-bestehenden zu einem bestehenden Sachverhalt, also einer Tatsache, denn bei beiden handelt es sich doch laut Plantinga um Abstrakta bzw. Konkreta, welche die Rolle von Abstrakta übernehmen. Schöpfung muss dann als eine Art von Übergang des Gedachten in den Bereich des Denkenden verstanden werden, was auch immer das genau bedeutet. Wenn Plantinga tatsächlich Konzeptualist ist, ist Schöpfung der Übergang von gedanklichen zu substanziellen Individuen. Die Natur dieses Übergangs bleibt allerdings auch bei Plantinga rätselhaft, wie dies aber vermutlich bei jeder „Schöpfungsgeschichte“, auch der metaphysischen, der Fall ist.

#### 5.3.4 Fazit

Neben den grundsätzlichen Einwänden gegen Plantingas Theorie der Modalität habe ich in diesem Kapitel versucht zu zeigen, dass sich bei Plantinga zum einen eine Entwicklung weg vom klassischen hin zum personalen Theismus, die durch seinen *conceptualistic turn* begleitet wird, findet. Zudem habe ich darauf hingewiesen, dass Plantingas „reine“ Theorie der Modalität, die er insbesondere in den 1970er Jahren ausgearbeitet hat, noch so viele klassisch-theistische Tendenzen beinhaltet, dass sie isoliert durchaus mit dem klassischen Theismus vereinbar ist. Je mehr man allerdings Plantingas spätere Schriften in den Blick nimmt, desto deutlicher wird seine Abkehr von diesem klassisch-theistischen Paradigma. Der Grund dafür, so wurde argumentiert, ist allerdings nicht bereits in der Theorie der Modalität gelegt, sondern tritt erst nach und nach, ab den 2000er Jahren dann deutlich, hervor. Obwohl psychologisierende Erklärungen hochproblematisch sind, scheint im Falle Plantingas’ *personal theistic turn* eine solche jedoch durchaus angebracht.

<sup>255</sup>Vgl. PLANTINGA: *God, Freedom, and Evil*, 38–39.

## 6 Schlussbemerkungen

*Alles kann, nichts muss?!* lautet der Titel dieser Studie. In der Tat negieren alle behandelten Theorien der Modalität den Nezeitarismus Spinozas und gehen davon aus, dass Möglichkeiten nicht bloß ein Erkenntnisdefizit menschlicher Geister sind, sondern tatsächlich *existieren*. Wie diese Existenz ausbuchstabiert wird, hängt dann, wie wir gesehen haben, ganz entscheidend von der metaphysischen Architektonik der entsprechenden Philosophie ab und unterscheidet sich folglich stark voneinander. Ziel dieser Studie war es, diese Unterschiede hinsichtlich ihres Verhältnisses zu verschiedenen Spielarten des Theismus zu untersuchen. Erstaunlicherweise haben sich dabei Kombinationen ergeben, die zumindest mir zu Beginn der Studie niemals in den Sinn gekommen wären. In diesem abschließenden Kapitel möchte ich in aller Kürze die Ergebnisse der Studie zusammenfassen, persönlich Stellung beziehen und benennen, welche metaphysischen „Hausaufgaben“ am Ende dieser Studie unerledigt bleiben mussten.

Innerhalb des ersten Teils der Studie konnte gezeigt werden, dass sich die drei hier behandelten Theorien der Modalität stark voneinander unterscheiden und dennoch in wesentlichen Punkten Ähnlichkeiten und konzeptionelle Parallelen aufweisen. Weil Leibniz, ähnlich wie Lewis, einen Realismus gegenüber Possibilia und möglichen Welten vertritt und gleichzeitig wie Plantinga davon ausgeht, dass diese mit mentalen und gedanklichen Strukturen innerhalb des göttlichen Intellekts identisch sind, stand er hier gewissermaßen als „Vermittler“ zwischen diesen beiden gegenwärtigen metaphysischen Theorien. Die grundsätzlichen Differenzen und Ähnlichkeiten zwischen Lewis' Leibniz' und Plantingas Modaltheorien sollen in der umseitigen Tabelle noch einmal schablonenhaft und stark vereinfacht zusammengefasst werden:

## 6 Schlussbemerkungen

	D. LEWIS	G.W. LEIBNIZ	A. PLANTINGA
Mögliche Individuen...	... sind Konkreta, die aktual relativ zu derjenigen möglichen Welt sind, deren Teil sie sind.	... sind maximal-konsistente Mengen von Ideen, d.h. <i>conceptus completi</i> .	... sind individuelle Essenzen, d.h. Bündel essenzieller und weltindexikalischer Eigenschaften.
Mögliche Welten...	... sind Mengen von zueinander in raumzeitlichen Relationen stehenden möglichen Individuen.	... sind kompossible Mengen von <i>conceptus completi</i> .	... sind maximale mögliche Sachverhalte.
Aktual...	... ist ein indexikalischer Term. In jeder möglichen Welt gilt, dass die Aussage „Dies ist die aktuelle Welt“ wahr ist.	... sind ausschließlich individuelle Substanzen, ihre Perzeptionen, Appetitionen, und ggf. Apperzeptionen.	... ist ein möglicher maximaler Sachverhalt, für welchen gilt, dass er der Fall ist.
Der ontologische Unterschied zwischen konkreter Welt und möglichen Welten ...	... besteht nicht, denn alle möglichen Welten sind als Konkreta ontologisch egalitär und aufgrund der Indexikalität von Aktualität relativ zu sich aktual.	... besteht darin, dass mögliche Welten als komplexe ideelle Gebilde mentale Entitäten sind, während die konkrete Welt aus unendlich vielen Substanzen besteht. Mögliche Welten sind gewissermaßen „tote“ Entitäten, die konkrete Welt dagegen ist lebendig, geistig und denkend.	... besteht darin, dass die aktuelle Welt als bestehender maximaler möglicher Sachverhalt ein Abstraktum ist (beziehungsweise die Rolle eines Abstraktums übernimmt), während das konkrete Universum eine Realisierung dieses Abstraktums ist, in dem konkrete Individuen, welche die aktuelle Welt konstituierenden Essenzen exemplifizieren, vorkommen.
Transmundan identisch...	... können bloß Entitäten vorkommen, welche über keine akzidentellen, intrinsischen Eigenschaften verfügen, bspw. Zahlen, Mengen, etc.	... kommt aufgrund des Hyperessenzialismus und aus „theodizeischen“ Gründen kein <i>conceptus completus</i> vor.	... können Essenzen vorkommen, da diese Bündel essenzieller und weltindexikalischer Eigenschaften sind.
„x besitzt möglicherweise $P$ “ ist wahr gdw. ...	... wenn $x$ mindestens einen Counterpart in einer anderen möglichen Welt besitzt, welcher $P$ besitzt.	...mindestens ein <i>conceptus completus</i> in einer möglichen Welt vorkommt, der die Idee $P$ beinhaltet und in seiner Welt demjenigen <i>conceptus completus</i> unter spezifischen Hinsichten am ähnlichsten ist, welcher $x$ als „Bauplan“ zugeordnet und Teil der besten möglichen Welt ist.	... die individuelle Essenz von $x$ die weltindexikalische Eigenschaft $P$ in $w$ beinhaltet.
„x besitzt notwendigerweise $P$ “ ist wahr gdw. ...	... alle Counterparts von $x$ $P$ besitzen.	... all diejenigen <i>conceptus completi</i> in anderen möglichen Welten, die dem <i>conceptus completus</i> , welcher $x$ als „Bauplan“ zugeordnet ist und welcher Teil der besten möglichen Welt ist, unter spezifischen Hinsichten am ähnlichsten sind, die Idee $P$ beinhalten.	... $P$ eine essenzielle Eigenschaft ist, welche Teil der individuellen Essenz von $x$ ist.
Modalitäten fundieren...	... in dem, was in anderen konkreten Welten der Fall ist.	... in den komplexen Kombinationen von Gedanken, die Gott denkt. Was Gott denkt, fundiert wiederum in der Selbstreflexion Gottes auf seine eigene, aus unendlich vielen Vollkommenheiten bestehende Natur.	... in maximalen möglichen Sachverhalten, welche, wenn Plantinga dem <i>Divine Conceptualism</i> zugeordnet werden kann, Gedanken Gottes sind.

Im zweiten Teil wurden, ausgehend von einer kurzen historischen Verortung der Theismus-Debatte, Spielarten des Theismus skizziert. Damit das abschließende Kapitel, in dem Anknüpfungspunkte zwischen den drei Theorien der Modalität und unterschiedlichen Spielarten des Theismus ermittelt und auf ihre je eigenen Schwierigkeiten untersucht wurden, überhaupt möglich war,

mussten die verschiedenen Theismen letztlich arbiträr charakterisiert werden. Daher kann dieser Studie sicher zurecht der Vorwurf gemacht werden, dass sie viele der Nuancen der skizzierten Spielarten des Theismus übergeht und nicht beachtet. Zudem musste ich mich innerhalb dieser Studie auf einige der Spielarten des Theismus beschränken, so dass insbesondere für die gegenwärtige Debatten wichtige Positionen außen vor blieben: Neben prozesstheologischen gehören dazu sicher auch pantheistische Konzeptionen. Jedoch waren diese bedauerliche Art der Vereinfachung und auch eine Limitierung notwendig, um zum einen der Komplexität der Zusammenhänge von Theismus und Modaltheorien überhaupt Herr zu werden, zum anderen um zu vermeiden, dass diese Studie zu einer *never ending story* würde. So mussten an einigen Punkten bewusst willkürlich Themen ausgeklammert werden. In folgender Tabelle sollen die Ergebnisse von Kapitel 5 noch einmal verkürzt auf den Punkt gebracht werden:

K o n t i n u i t ä t e n

D i s k o n t i n u i t ä t e n

K l a s s i s c h e r T h e i s m u s

D. LEWIS	G. W. LEIBNIZ	A. PLANTINGA	D. LEWIS	G. W. LEIBNIZ	A. PLANTINGA
<p>Lewis akzeptiert transmundane Individuenidentität für Entitäten ohne akzidentelle intrinsische Eigenschaften. Gott, der alle seine Eigenschaften essenziellerweise besitzt, kann also trotz Counterparttheorie in allen möglichen Welten und somit notwendigerweise existieren.</p> <p>Die Modifikationen des „orthodoxen“ modalen Realismus durch D. Cameron und M. Almeida bieten Vereinbarungsstrategien zwischen modalem Realismus und klassischem Theismus.</p>	<p>Dadurch, dass alles substantielle Seiende bloß existiert, weil es entsprechend seinen ideellen „Bauplänen“ erschaffen wurde und diese Baupläne durch das göttliche Denken existieren, existiert alles Seiende ontologisch radikal abhängig von Gott. Somit kann Leibniz Gottes Souveränität und Aseität garantieren und die Differenz zwischen Gott und Welt aufrechterhalten.</p>	<p>Zumindest, wenn Plantinga zum <i>Divine Conceptualism</i> gerechnet werden kann, existieren mögliche Welten bloß deshalb, weil Gott sie denkt. Alles Mögliche und deshalb alles Wirkliche verdankt seine Existenz also der mentalen Aktivität Gottes. Somit kann Plantinga die Gott-Welt-Differenz aufrechterhalten.</p>	<p>Gott kann in einem Lewis'schen Setting bloß in allen möglichen Welten existieren, wenn er eigenschaftsähnlich wird. Eine eigenschaftsähnliche Entität kann jedoch nicht lieben, nicht kausal wirken, etc.</p>	<p>Wenn Gott das <i>ens necessarium</i> ist, existiert er in allen möglichen Welten. In Leibniz' Setting kann Gott jedoch nicht in möglichen Welten existieren, vielmehr existieren letztere in Gottes Intellekt.</p>	<p>Spätestens mit den Schriften der Spätphase wendet sich Plantinga einem extremen personalen Theismus zu.</p> <p>Modifikationen des klassischen Theismus beginnen allerdings bereits in den 1980er Jahren, spätestens in <i>Does God have a Nature?</i>, in dem Plantinga die Atemporalität und Einfachheit Gottes ablehnt.</p>

## 6 Schlussbemerkungen

K o n t i n u i t ä t e n

D i s k o n t i n u i t ä t e n

	D. LEWIS	G. W. LEIBNIZ	A. PLANTINGA	D. LEWIS	G. W. LEIBNIZ	A. PLANTINGA
P e r s o n a l e r T h e i s m u s		Innerhalb von Leibniz' Metaphysik nimmt Gott die Rolle des Alles-Denkenden ein. Weil für Leibniz Denken und Personalität zusammenfallen, ist Leibniz' Gott (minimal) personal.	Ähnlich wie Leibniz behauptet auch Plantinga, dass Abstrakta, wie mögliche Welten, am besten als Gedanken Gottes verstanden werden. Gott ist also auch in diesem Fall Denkender und in diesem Sinne personal.	Der extrem-personale Gott ist ein sich veränderndes Wesen. Individuen, die sich verändern, besitzen akzidentelle intrinsische Eigenschaften und können daher für Lewis niemals in unterschiedlichen Welten existieren. Somit kann Gott nicht notwendigerweise, d.h. in allen möglichen Welten, existieren.	Leibniz' Konzeption ist aufgrund der starken klassisch-theistischen „Resttendenzen“ nicht in der Lage, durch den extremen personalen Theismus vereinbart zu werden. Gott ist in Leibnizens Metaphysik atemporal, unveränderlich und interveniert nicht in die Welt.	Der extreme personale Theismus der Spätphase Plantingas scheint nicht in konzeptioneller Kontinuität zu seinen metaphysischen Frühschriften zu stehen. Der extreme personale Theismus des späten Plantinga schwebt also gewissermaßen im modalmetaphysisch „leeren“ Raum.
P a n e n t h e i s m u s	Nagasawas modaler Panentheismus ist eine gelungene Adaption von Lewis' modalem Realismus. Gott ist ihm zufolge die Summe aller möglichen Welten. Damit existiert nichts (weder aktuales noch mögliches), was nicht <i>in</i> Gott wäre. So ist Gott stets das größtmögliche Wesen.	Leibniz' Gott ist das <i>ens perfectissimum</i> . Alles ist <i>in</i> Gott, insofern alles von Gott verschiedene bloß insofern existiert, wie es an den Vollkommenheiten Gottes teilhat.  Die ideellen Entitäten sind den Substanzen unmittelbar ontologisch vorgeordnet. Alle ideellen Entitäten sind unmittelbar <i>in</i> Gott, wie Gedanken <i>in</i> einem Intellekt sind.		Wenn, wie Nagasawa behauptet, Gott die Summe aller möglichen Welten ist, existiert er nicht vollständig in jeder möglichen Welt. Es kann dann ein Wesen gedacht werden, welches in allen möglichen Welten vollständig existiert, welches größer wäre.	Zwar steckt in Leibnizens Metaphysik der Perfektion tatsächlich ein panentheistisches Potential, allerdings ist das Gefälle zwischen Gott und Welt bei Leibniz aufgrund der ontologischen Dependenz noch derart groß, dass von einem Auflösen der Gott-Welt-Differenz nicht die Rede sein kann. Allerdings kann Leibniz als Kryptopanentheist bezeichnet werden.	Die Gott-Welt-Differenz ist sowohl in Plantingas Frühphase als auch seiner personal-theistischen Spätphase für seine Philosophie von zentraler Bedeutung.

Tatsächlich halte ich die Leibniz'sche Modaltheorie in vielerlei Hinsicht für äußerst robust: Leibniz' Konzeption vermag das Reden über Modalitäten tatsächlich in etwas Realem und Aktuellem zu fundieren, nämlich in den Gedankenkomplexionen des göttlichen Intellekts.<sup>1</sup> Die Theorie schafft es also, die in Kapitel 2.1 angeführten vorthoretischen modalen Alltagsintuitionen, die *folk ontology*, gut zu fundieren. Gleichzeitig muss Leibniz' Theorie nicht, wie die Le-

<sup>1</sup> Zudem kann Leibniz' Theorie der Modalität akzeptiert werden, ohne auch Leibniz' substanzmetaphysische Gedanken übernehmen zu müssen.

wis', zwischen Aktualität und Existenz unterscheiden. Zumindest, wenn Leibniz dem *Divine Conceptualism* zuzurechnen ist – wofür sein Nominalismus meines Erachtens eindeutig spricht – ist alles, was möglich ist, auch aktual: Es sind aktuale mentale Zustände des göttlichen Intellekts. Leibniz' *Divine Conceptualism* hat den Vorteil, Gottes volle Souveränität auch über vermeintliche Abstrakta zu garantieren, indem er in anti-realistischer Manier die Abstrakta auf Konkreta, nämlich mentale Zustände, zurückführt. So umgeht Leibniz' Theorie sowohl die Schwierigkeiten der *bootstrapping objection*, in welche der *Absolute Creationism* gerät, und muss nicht Gottes Souveränität zugunsten von Abstrakta aufgeben, wozu der platonische Theismus gezwungen ist. Ich habe in dieser Studie gegen Samuel Newlands argumentiert, dass es sich bei Leibniz' Theorie letzten Endes um eine Art von *deity theory* handelt. Die Selbsterkenntnis Gottes, die Reflexion über Gottes eigene Essenz, ist der Grund für die Existenz der Ideen, *conceptus completi* und möglichen Welten und damit sowohl des monadischen als auch des phänomenalen Bereiches.

Zudem muss Leibniz Aktualität nicht wie Lewis indexikalisch, sondern kann sie ‚aktual‘ – auch das genügt unseren vortheoretischen Intuitionen über Aktualität – als definite Kennzeichnung interpretieren. Genau einer von Gottes komplexen Gedankenkomplexionen wurde durch Schöpfung ein aus Substanzen bestehener Bereich zugeordnet.<sup>2</sup> Dieser Bereich ist die Welt in der wir leben. Das, was aktual ist, wurde deswegen aus dem Bereich des Möglichen in den des Wirklichen übertragen, weil es das Beste ist, was Gott denkt und er aufgrund seiner eigenen Natur dazu verpflichtet ist, stets das Bessere dem Schlechteren vorzuziehen. Obwohl Leibniz' metaphysische „Schöpfungsgeschichte“ und damit auch seine Theodizee seit Voltaire der Lächerlichkeit preisgegeben ist, halte ich ein vorschnelles Beiseiteschieben für übereilt. Die Leibniz'sche Theodizee hat meiner Meinung nach nichts von ihrem Charme eingebüßt, wofür eine Vielzahl aktueller Publikationen spricht.<sup>3</sup>

Andererseits hat natürlich auch Leibnizens Position mit ernsthaften Schwierigkeiten zu kämpfen: Sie tendiert, wie Lewis' modaler Realismus, zu einer counterparttheoretischen Interpretation modaler Aussagen und ist damit äußerst kontraintuitiv. Unsere Möglichkeiten entlarven sich bei genauerem Hinsehen als Bestandteile von individuellen Konzepten, die den uns als Substanzen zugeordneten Konzepten ähnlich, jedoch von ihnen verschieden sind und

<sup>2</sup> Vgl. PRUSS: *Actuality, Possibility, and Worlds*, 279.

<sup>3</sup> Siehe beispielsweise PLANTINGA: *Which Worlds Could God Have Created?*; BLUMENFELD: *Is the Best Possible World Possible?*; GALE: *On What God Chose. Perfection and God's Freedom*; HOWARD-SNYDER/HOWARD-SNYDER: *How an Unsurpassable Being Can Create a Surpassable World*; BLUMENFELD: *Perfection and Happiness in the Best Possible World*; HOWARD-SNYDER/HOWARD-SNYDER: *The Real Problem of No Best World* oder KRAAY: *Creation, Actualization and God's Choice Among Possible Worlds*.

nicht das Glück gehabt haben, durch Gott erschaffen worden zu sein. Leibniz' Lehre von den vollständigen Konzepten führt über den Hyperessenzialismus dazu, dass jedes Individuum alle seine Bestimmungen und Eigenschaften essenziellerweise besitzt. Hat Gott also einmal eine Welt zur Erschaffung erwählt, läuft die „Geschichte“ dieser Welt mit Notwendigkeit *ex hypothesi* ab. Deshalb führt Leibniz' Theorie über kurz oder lang in eine Prädestinationslehre mit, zumindest aus theologischer Perspektive, fragwürdigen und hochproblematischen Konsequenzen.<sup>4</sup>

Bei allen problematischen Punkten verfügt Leibniz' *Ars Combinatoria*, anders als Plantingas und Lewis' Theorie, jedoch über Anknüpfungspunkte für alle in dieser Studie behandelten Spielarten des Theismus. Ein Leibnizianer tut sich also leicht mit der Suche nach einer konkreten Form des Theismus, welche zu seiner Modaltheorie passt. Man könnte sogar mit Alexander Pruss behaupten, dass einer der Vorteile einer Leibniz'schen Konzeption darin besteht, dass es sich dabei nicht um eine vollkommen neuartige Ontologie handelt.<sup>5</sup> Frühestens seit Mittelplatonikern wie Philo, spätestens aber seit Augustinus „verschieben“ sich die platonischen Ideen hinein in den göttlichen Geist und werden als Gedanken Gottes zu „Bauplänen“ der Schöpfung. In diese alte Traditionskette reiht sich Leibniz eindeutig an. Seine Theorie der Modalität bedarf also keiner radikalen Neukonzeption wie Lewis' modaler Realismus. Lewis' Theorie ist nicht bloß extrem kontraintuitiv, indem sie behauptet, es existierten unendlich viele konkrete Universen, sondern sie sieht sich auch in der ungünstigen Position, dass der Anschluss an traditionelle Theorien (fast) unmöglich ist.<sup>6</sup> Kurz gesagt: Leibniz' Theorie hat naturgemäß eine intrinsische Hinordnung zum Theismus (welcher Provenienz auch immer) und damit zu einer langen und reichen philosophischen Tradition, während eine Verbindung zum Theismus bei Lewis' modalem Realismus stets künstlich und gewollt erscheint.

Grundüberzeugung der Leibniz'schen Theorie ist, dass alles, was aktuellerweise existiert, als geordnetes und deshalb strukturiertes Ganzes seinen Ursprung in etwas Denkendem und Ordndendem hat. Das deckt sich meiner Meinung nach mit unserer alltäglichen Überzeugung, dass Ordnung und Struktur keine objektiven Fakten sind, sondern stets von denkerischer Aktivität abhängen. Leibniz' System gerät allerdings, und im wahrsten Sinne des Wortes Gott sei Dank, nicht in eine konstruktivistische Schieflage, ist es doch ein einziger, unendlich vollkommener Intellekt, dem sich Ordnung und Struktur verdanken und der insofern Objektivität gewährleistet. Dieser göttliche Intellekt ist der

<sup>4</sup> Vgl. ANTOGNAZZA: *Philosophical Theology and Christian Doctrines*.

<sup>5</sup> Vgl. PRUSS: *Actuality, Possibility, and Worlds*, 280.

<sup>6</sup> Es gibt durchaus ähnliche Gedanken bereits in der Antike, bei einigen Vorsokratikern und auch in Platons *Timaios*.

metaphysische Eckstein, auf den alle Gedanken des metaphysischen und theologischen Programms Leibnizens aufbauen. Zumindest dann, wenn man den Theismus nicht für eine angestaubte, naive, vielleicht sogar gefährliche oder im besten Fall nur noch philosophiehistorisch relevante Konzeption hält, ist Leibniz' Metaphysik der Modalität, mit ihren extremen theozentrischen Ausrichtung, immer noch eine attraktive Theorie.

Welche metaphysischen „Hausaufgaben“ bleiben am Ende dieser Studie unerledigt? Die von mir in Kapitel 5.2.1.3 präsentierte Theorie der Fundierung der Ideen in der Selbsterkenntnis Gottes steht vor der Frage, wieso überhaupt Ideen existieren, welche gemeinsam nicht konsistent sind. Wenn Gott tatsächlich seine aus einfachen und positiven Attributen bestehende Essenz durch sein Denken, das für Leibniz essenziell Reflektieren ist, erkennt, und die Ideen „semantische Reflektionen“ dieser Ideen sind, dann müssen auch diese Ideen selbst allesamt einfach und positiv sein. Wenn der göttliche Intellekt „anschließend beginnt“, die einfachen Ideen durch Konjunktion zu komplexen Ideen, *conceptus completi* und möglichen Welten aufgrund der Maximalkonsistenz und Kompossibilität zu kombinieren, kann es bloß eine einzige Menge aller kombinierbaren Ideen geben, die aufgrund ihrer Positivität allesamt konsistent sein müssten. Denn weil in Gottes Essenz keine sich ausschließenden Attribute enthalten sein können – er wäre sonst ein unmögliches Objekt – können auch die einfachen Ideen nicht widersprüchlich sein. Somit müssen sie allesamt konsistent sein. Deswegen müsste die Menge aller einfachen Ideen maximalkonsistent sein und ein einziges „Superkonzept“ bilden. Dies hätte jedoch eine Form des Nezessitarismus zur Folge, dem sich Leibniz Zeit seines Lebens vehement verwehrt. Offenbar sind für Leibniz Negation und Konjunktion unmittelbar aus PC resultierende mentale Operationen. Durch beide Operationen ist es möglich, dass einander widersprechende Ideen im göttlichen Intellekt gedacht werden. In welcher Weise jedoch Negation und Konjunktion aus PC folgen, konnte in dieser Studie nicht untersucht werden.

Zudem bleibt unbeantwortet, wieso Gott als *substance suprême* über keinen *conceptus completus* verfügt. Ansonsten gilt in Leibniz' Theorie, dass allen Substanzen, welche gemeinsam die beste mögliche Welt konstituieren, genau ein *conceptus completus* zugeordnet ist. Wieso also ist im Falle Gottes die Parallelität von *conceptus completus* und Substanz aufgehoben? Besteht hierin nicht gewissermaßen eine Form der „*conceptual bootstrapping objection*“? Was war zuerst: Gottes Konzept als Grund für seine Substantialität oder Gottes Intellekt als Grund für sein Konzept? Möglicherweise ist im Falle Gottes tatsächlich eine Ausnahme angebracht, ist doch in Leibniz' Metaphysik Gott das einzige Wesen, aus dessen Essenz seine Existenz absolut notwendig folgt. Somit wäre der Unterschied von göttlicher Essenz, also dem göttlichen *conceptus com-*

*pletus*, und seiner Existenz als denkender vollkommener Intellekt unzulässig. Vielmehr müssten beide identisch sein.

Im Falle von Plantingas Theorie der Modalität blieb eine überaus interessante Frage unbeantwortet: Wie gelingt es Plantinga, trotz des essenziellen Charakters der weltindexikalischen Eigenschaft an der transmundanen Individuenidentität festzuhalten? Und wenn alle weltindexikalischen Eigenschaften in Wirklichkeit essenzielle Eigenschaften sind, was sind dann eigentlich noch die akzidentellen Eigenschaften eines Individuums? Folgt nicht aus der Identifikation von weltindexikalischen und essenziellen Eigenschaften und dem Fehlen „echter“ akzidenteller Eigenschaften innerhalb der Konzeption Plantingas ein Hyperessenzialismus? Und welche Folgen hätte ein Hyperessenzialismus für Plantingas Lösungsvorschlag zum Theodizee-Problem, der *free-will-defense*?

## 7 Symbolindex

### 7.1 Allgemeine Symbole

Mengen werden mit großen lateinischen Buchstaben bezeichnet, beispielsweise:  $X, W, D$ .

Prädikate werden mit großen lateinischen Buchstaben bezeichnet, meist sind dafür die folgenden Zeichen vorgesehen:  $P, Q, R$ .

Aussagesätze einer aussagenlogischen Sprache werden mit den großen lateinischen Buchstaben  $A$  und  $B$  bezeichnet.

Elemente von Mengen werden stets mit kleinen lateinischen Buchstaben, manchmal mit Indices versehen, bezeichnet, beispielsweise:  $w, v, d_1$ .

Funktionen/Abbildungen werden stets mit griechischen Buchstaben bezeichnet, beispielsweise:  $\kappa, \delta, \gamma$ .

$\wedge$	Konjunktion
$\neg$	Negation
$\neg$	Komplement (gemeint ist die Negation einer begrifflichen Bestimmung und nicht einer Eigenschaft; dieses Symbol findet ausschließlich in Kapitel 3.2.3.1 Verwendung)
$\vee$	Einschließende Disjunktion
$\Upsilon$	Ausschließende Disjunktion
$\rightarrow$	Implikation
$=$	Identität
$\equiv$	Äquivalenz
$\exists$	Existenzquantor

## 7 Symbolindex

$\forall$	Allquantor
$\diamond$	Möglichkeitsoperator
$\square$	Notwendigkeitsoperator
$\subseteq$	Teilmengenzeichen
$\cap$	Mengendurchschnitt
$\cup$	Mengenvereinigung
$\in$	Elementschaftszeichen
$\{, \}$	Mengenklammern
$\langle, \rangle$	Tupelklammern
$\{ \dots \mid \dots \}$	Menge der Elemente, welche ...
$\{x_1, \dots, x_n, \dots\}$	Menge der Elemente $x_1, \dots, x_n, \dots$
$\wp(X)$	Potenzmenge der Menge $X$
$\mathbb{N}$	Menge der natürlichen Zahlen

### 7.2 Spezielle Symbole in Kapitel 3.1

$I(x, w)$	$x$ ist Teil von $w$
$W(w)$	$w$ ist eine mögliche Welt
$A(x)$	$x$ ist aktual
$C(x, y)$	$x$ ist Counterpart von $y$

## 8 Literatur

- ADAMS, Robert Merrihew: God, Possibility, and Kant, in: *Faith and Philosophy* 17.4 (2000), 425–440.
- Leibniz. Determinist, Theist, Idealist, Oxford: Oxford University Press, 1994.
  - Moral Necessity, in: Donald RUTHERFORD und Jan A. COVER (Hrsg.): *Leibniz. Nature and Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 2005, 181–193.
  - Phenomenalism and Corporeal Substance in Leibniz, in: *Midwest Studies in Philosophy* 8.1 (1983), 217–257.
  - Theories of Actuality, in: *Noûs* 8.3 (1974), 211–231.
- ALMEIDA, Michael J.: Lewis, in: Graham OPPY (Hrsg.): *Ontological Arguments*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, 155–175.
- ANTOGNAZZA, Maria Rosa: *Leibniz: An Intellectual Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Leibniz's Metaphysical Evil Revisited, in: Samuel Newlands Larry JORGENSEN (Hrsg.): *New Essays on Leibniz's Theodicy*, Oxford: Oxford University Press, 2014, 112–134.
  - Philosophical Theology and Christian Doctrines, in: DERS. (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Leibniz*, Oxford: Oxford University Press, 2018, 735–755.
- ARIEW, Roger: Descartes and Leibniz as Readers of Suárez. Theory of Distinctions and Principle of Individuation, in: Benjamin HILL und Henrik LAGERLUND (Hrsg.): *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- ARMSTRONG, David Malet: *A Combinatorial Theory of Possibility*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- *A Theory of Universals. Universals and Scientific Realism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
  - *A World of States of Affairs*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
  - *Nominalism and Realism. Universals and Scientific Realism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
  - Questions about States of Affairs, in: Maria Elisabeth REICHER (Hrsg.): *States of Affairs*, Frankfurt am Main: Ontos, 2009, 39–50.
  - The Nature of Possibility, in: *Canadian Journal of Philosophy* 16.4 (1986), 575–594.
  - *Truth and Truthmakers*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
  - *Universals. An Opinionated Introduction*, Boulder: Westview Press, 1989.

- ARTHUR, Richard T. W.: Leibniz's Syncategorematic Actual Infinite, in: Ohad NACHTOMY und Reed WINEGAR (Hrsg.): *Infinity in Early Modern Philosophy*, Cham: Springer, 2018, 155–179.
- BACKUS, Irena: *Leibniz. Protestant Theologian*, Oxford: Oxford University Press USA, 2014.
- BALTIMORE, Joseph: Modal Realism, Counterpart Theory, and Unactualized Possibilities, in: *Metaphysica* 15 (2014), 209–217.
- BARRETT, Jordan P.: *Divine Simplicity. A Biblical and Trinitarian Account*, Minneapolis: Fortress Press, 2017.
- BARTH, Christian: *Intentionalität und Bewusstsein in der Frühen Neuzeit. Die Philosophie des Geistes von René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2017.
- Leibnizian Conscientia and its Cartesian Roots, in: *Studia Leibnitiana* 43.2 (2011), 216–236.
- BENDER, Sebastian: *Leibniz' Metaphysik der Modalität (Quellen und Studien zur Philosophie 130)*, Berlin/New York: De Gruyter, 2016.
- On Worlds, Laws and Tiles. Leibniz and the Problem of Compossibility, in: Gregory BROWN und Yual CHIEK (Hrsg.): *Leibniz on Compossibility and Possible Worlds*, Cham: Springer, 2016, 65–90.
- BENNETT, Daniel: Essential Properties, in: *Journal of Philosophy* 66.15 (1969), 487–499.
- BENNETT, Jonathan: *A Study of Spinoza's 'Ethics'*, Indianapolis: Hackett, 1984.
- BENRATH, Gustav Adolf: Antitrinitarier, in: Gerhard MÜLLER (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 3, Berlin/New York: de Gruyter, 1978, 168–174.
- BERGMANN, Michael und Jeffrey BROWER: A Theistic Argument Against Platonism (and in Support of Truthmakers and Divine Simplicity), in: *Oxford Studies in Metaphysics* 2 (2006), 357–386.
- BIERNACKI, Loriliai und Philip CLAYTON: *Panentheism across the World's Traditions*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- BISHOP, John und Ken PERSZYK: A Euteleological Conception of Divinity and Divine Agency, in: Thomas SCHÄRTL, Christian TAPP und Veronika WEGENER (Hrsg.): *Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie (=STEP) 7)*, Münster: Aschendorff, 2016, 211–225.
- Concepts of God and Problems of Evil, in: Andrei A. BUCKAREFF und Yujin NAGASAWA (Hrsg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford: Oxford University Press, 2016, 106–127.
- God as Person. Religious Psychology and Metaphysical Understanding, in: Thomas SCHÄRTL, Christian TAPP und Veronika WEGENER (Hrsg.): *Rethin-*

- king the Concept of a Personal God. *Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie (=STEP) 7), Münster: Aschendorff, 2016, 227–241.
- The Divine Attributes and Non-Personal Conceptions of God, in: *Topoi* 36.4 (2017), 609–621.
- BLANK, Andreas: *Der Logische Aufbau von Leibniz' Metaphysik* (Quellen und Studien zur Philosophie 51), Berlin/New York: de Gruyter, 2001.
- BLUMENFELD, David: Is the Best Possible World Possible?, in: *Philosophical Review* 84.2 (1975), 163–177.
- Leibniz's Theory of the Striving Possibles, in: R. S. WOOLHOUSE (Hrsg.): *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, London/New York: Routledge, 1994, 1–13.
  - Perfection and Happiness in the Best Possible World, in: Nicholas JOLLEY (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 382.
- BOBRO, Marc Elliott: *Self and Substance in Leibniz*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- BRICKER, Phillip: Absolute Actuality and the Plurality of Worlds, in: *Philosophical Perspectives* 20 (2006), 41–76.
- Concrete Possible Worlds, in: Theodore SIDER, O'LEARY-HAWTHORNE und Dean W. ZIMMERMAN (Hrsg.): *Contemporary Debates in Metaphysics*, Oxford: Basil Blackwell, 2008, 111–134.
  - Island Universes and the Analysis of Modality, in: G. PREYER und F. SIEBELT (Hrsg.): *Reality and Humean Supervenience. Essays on the Philosophy of David Lewis*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2001, 27–55.
- BRIERLEY, Michael W.: The Potential of Panentheism for Dialogue Between Science and Religion, in: Philip CLAYTON und Zachary SIMPSON (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 635–651.
- BRINKTRINE, Johannes: *Die Lehre von Gott*, Bd. 1, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1953.
- BROWER, Jeffrey: Making Sense of Divine Simplicity, in: *Faith and Philosophy* 25.1 (2008), 3–30.
- BROWN, Gregory: Leibniz on the Possibility of a Spatial Vacuum, the Connectedness Condition on Possible Worlds, and Miracles, in: Gregory BROWN und Yual CHIEK (Hrsg.): *Leibniz on Compossibility and Possible Worlds*, Cham: Springer, 2016, 201–226.
- BROWN, Gregory und Yual CHIEK: Introduction, in: DERS. (Hrsg.): *Leibniz on Compossibility and Possible Worlds*, Cham: Springer, 2016, 1–20.
- BRÜNTRUP, Godehard: Prozesstheologie und Panentheismus, in: Godehard BRÜNTRUP, Ludwig JASKOLLA und Tobias MÜLLER (Hrsg.): *Prozess – Reli-*

- gion – Gott. Whiteheads Religionsphilosophie im Kontext seiner Prozessmetaphysik, Freiburg i. Br.: Karl Alber, im Erscheinen.
- BUNT, Harry: *Mass Terms and Model-Theoretic Semantics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- BURKHARDT, Hans: Substances, Attributes, and Modes – Substantial Structures in Descartes, Spinoza and Leibniz, in: Christian KANZIAN und Muhammed LEGENHAUSEN (Hrsg.): *Substance and Attribute. Western and Islamic Traditions in Dialogue*, Frankfurt am Main: Ontos, 2007, 7–23.
- BURNS, C. Delisle: Leibniz and Descartes, in: *The Monist* 26.4 (1916), 524–533.
- BURNS, Elizabeth: Classical and Revisionary Theism on the Divine as Personal. A Rapprochement?, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 78.2 (2015), 151–165.
- CAMERON, Ross: God Exists at Every (Modal Realist) World. Response to Sheehy, in: *Religious Studies* 45 (2009), 95–104.
- CANTOR, Georg: Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre, in: *Mathematische Annalen* 46 (1895), 481–512.
- CARNAP, Rudolf: *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg: Felix Meiner, <sup>3</sup>1961. – *Meaning and Necessity*, Chicago: University of Chicago Press, <sup>5</sup>1970.
- CASE-WINTERS, Anna: Toward a Theology of Nature. Preliminary Intuitions, in: *Religiologiques* 11 (1995), 249–267.
- CHIHIRA, Charles S.: *The Worlds of Possibility. Modal Realism and the Semantics of Modal Logic*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- CLARKE, Samuel und Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: *Der Leibniz-Clarke Briefwechsel*, übers. u. hg. v. Schüller, V., Berlin: Akademie Verlag, 1991.
- CLAYTON, Philip: *Das Gottesproblem. Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1996.
- Open Panentheism and Creatio Ex Nihilo, in: *Process Studies* 37.1 (2008), 166–183.
- Pantheisms East and West, in: *Sophia* 49.2 (2010), 183–191.
- *The Problem of God in Modern Thought*, Cambridge: William B. Eerdmans, 2000.
- CLAYTON, Philip und Arthur PEACOCKE: *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids (MI): William B. Eerdmans, 2004.
- COCKAYNE, Joshua: Personal and Non-Personal Worship, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 12.1 (2020), 1–20.
- COOPER, John W.: *God and Contemporary Science*, Edinburgh: William B. Eerdmans, 1997.
- *Panentheism, The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*, Nottingham: Apollos, 2007.

- COPI, Irving M.: Essence and Accident, in: *Journal of Philosophy* 51.23 (1954), 706–719.
- CORREIA, Fabrice: (Finean) Essence and (Priorean) Modality, in: *Dialectica* 61.1 (2007), 63–84.
- COVER, Jan A. und O’LEARY-HAWTHORNE: Leibnizian Essentialism, Transworld Identity, and Counterparts, in: *History of Philosophy Quarterly* 9.4 (1992), 425–444.
- COVER, Jan A. und John O’LEARY-HAWTHORNE: *Substance and Individuation in Leibniz*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- COWLING, Sam: The Modal View of Essence, in: *Canadian Journal of Philosophy* 43.2 (2013), 248–266.
- CRAIG, Edward: *The Mind of God and the Works of Man*, Oxford: Oxford University Press, 1987.
- CRAIG, William Lane: A Nominalist Perspective On God and Abstract Objects, in: *Philosophia Christi* 13.2 (2011), 305–320.
- Anti-Platonism, in: Paul M. GOULD (Hrsg.): *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, New York: Bloomsbury, 2014, 113–126.
  - God and Abstract Objects. *The Coherence of Theism: Aseity*, Cham: Springer, 2017.
  - *God Over All. Divine Aseity and the Challenge of Platonism*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
  - Response to M. Gould and Richard Brian Davis, in: Paul M. GOULD (Hrsg.): *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, New York: Bloomsbury, 2014, 68–70.
  - *Time and Eternity. Exploring God’s Relationship to Time*, Wheaton: Crossway, 2001.
- CRAIN, Steven D.: Must a Classical Theist Be an Immaterialist?, in: *Religious Studies* 33.1 (1997), 81–92.
- CRISP, Oliver D.: Against Mereological Panentheism, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 11.2 (2019), 23–41.
- CUDWORTH, Ralph: *The True Intellectual System of the Universe (1678)*, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1964.
- CURLEY, Edwin M.: The Root of Contingency, in: Harry G. FRANKFURT (Hrsg.): *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1972.
- D’AGOSTINO, F. B.: Leibniz on Compossibility and Relational Predicates, in: *Philosophical Quarterly* 26.103 (1976), 125–138.
- DALFERTH, Ingolf: *Die Wirklichkeit des Möglichen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

- DALFERTH, Ingolf: The Historical Roots of Theism, in: Sven ANDERSEN (Hrsg.): Traditional Theism and its Modern Alternatives, Aarhus: Aarhus University Press, 1994, 15–43.
- DAVIES, Brian: An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- DELLA ROCCA, Michael: Essentialism. Part 1, in: Philosophical Books 37.1 (1996), 1–13.
- DENNETT, Daniel C.: Conditions of Personhood, in: Amelie Oksenberg RORTY (Hrsg.): The Identities of Persons, Berkeley: University of California Press, 1976.
- DIVERS, John: Possible Worlds, London/New York: Routledge, 2002.
- DOLEZAL, James E.: God without Parts. Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness, Eugene: Pickwick Publications, 2011.
- DOMBROWSKI, Daniel A.: A History of the Concept of God. A Process Approach, New York: Suny Press, 2016.
- EDEL, Susanne: Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz. Die Kabbala als tertium comparationis für eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995.
- EVERS, Dirk: Gott und mögliche Welten, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- EYJÓLFUR, Emilsson: Plotinus, London/New York: Routledge, 2017.
- FARA, Michael und Timothy WILIAMSON: Counterparts and Actuality, in: Mind 114 (2005), 1–30.
- FICHANT, Michel: L'origine de la négation, in: Les Etudes Philosophiques 1 (1971), 29–55.
- FINE, Kit: Essence and Modality, in: Philosophical Perspectives 8 (1994), 1–16.  
 – Semantics for the Logic of Essence, in: Journal of Philosophical Logic 29 (2000), 543–584.  
 – The Logic of Essence, in: Journal of Philosophical Logic 24 (1995), 241–273.
- FLEW, Antony, Richard M. HARE und Basil MITCHELL: Theologie und Falsifikation. Ein Symposium, in: Ingo DALFERTH (Hrsg.): Sprachlogik des Glaubens, München: Kaiser Verlag, 1974, 84–95.
- FORBES, Graeme: The Metaphysics of Modality, Oxford: Clarendon Press, 1985.
- FORREST, Peter: A Way of Picturing God, in: Andrei BUCKAREFF und Yujin NAGASAWA (Hrsg.): Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine, Oxford: Oxford University Press, 2016, 21–40.
- FRANK, Günter: Zu den Anfängen des Deismus, in: Theologie und Philosophie 72 (1997), 216–230.
- GALE, George: On What God Chose. Perfection and God's Freedom, in: Studia Leibnitiana 8.1 (1976), 69–87.

- Physics, Metaphysics, and Natures. Leibniz’s Later Aristotelianism, in: Nicholas RESCHER (Hrsg.): *Leibnizian Inquiries. A Group of Essays*, Lanham: University Press of America, 1989, 95–102.
- GALE, Richard: *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- GARBER, Daniel: Leibniz and Fardella. Body, Substance and Idealism, in: Paul LODGE (Hrsg.): *Leibniz and His Correspondents*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 123.
- Leibniz. Body, Substance, Monad, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- GASSER, Georg: God’s Omnipresence in the World: On Possible Meanings of ‘en’ in Panentheism, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 85 (2019), 43–62.
- GEACH, Peter: *Providence and Evil*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- GÖCKE, Benedikt Paul: Panentheism and Classical Theism, in: *Sophia* 52.1 (2013), 61–75.
- There Is No Panentheistic Paradigm, in: *The Heythrop Journal* 56 (2015), 1–8.
- GOLDENBAUM, Ursula: Ein Lutheraner am katholischen Kurmainzischen Hof, in: Wenchao LI, Hans POSER und Hartmut RUDOLPH (Hrsg.): *Leibniz und die Ökumene*, Stuttgart: Franz Steiner, 2013, 17–32.
- GORMAN, Michael: The Essential and the Accidental, in: *Ratio* 18.3 (2005), 276–289.
- GOULD, Paul M.: The Problem of God and Abstract Objects, in: *Philosophia Christi* 13.2 (2011), 255–274.
- GOULD, Paul M. und Richard Brian DAVIS: Modified Theistic Activism, in: Paul M. GOULD (Hrsg.): *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, New York: Bloomsbury, 2014, 51–64.
- Response to Greg Welty, in: Paul M. GOULD (Hrsg.): *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, New York: Bloomsbury, 2014, 99–100.
- Response to William Lane Craig, in: Paul M. GOULD (Hrsg.): *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, New York: Bloomsbury, 2014, 128–130.
- GREGERSEN, Niels Henrik: Three Varieties of Panentheism, in: Philip CLAYTON und Arthur PEACOCKE (Hrsg.): *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World*, Grand Rapids (MI): William B. Eerdmans, 2004, 19–35.
- GRIFFIN, David Ray: Panentheism: A Postmodern Revelation, in: Philip CLAYTON und Arthur PEACOCKE (Hrsg.): *In Whom We Live and Move and Have*

- Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids (MI): William B. Eerdmans, 2004, 36–47.
- GRIFFIN, Michael: *Leibniz, God and Necessity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- GRÖSSL, Johannes: *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie (=STEP) 3)*, Münster: Aschendorff, 2015.
- HARTSHORNE, Charles: *A Natural Theology for our Time*, La Salle: Open Court, 1967.
- *The Divine Relativity: A Social Conception of God*, New Haven: Yale University Press, 1948.
- HARTSHORNE, Charles und William L. REESE: *Philosophers Speak of God*, Amherst/New York: Humanity Books, 2000.
- HASKER, William: *Metaphysics and the Tri-Personal God*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- *Providence, Evil and the Openness of God*, London/New York: Routledge, 2004.
- HAZEN, Allen: *Counterpart-Theoretic Semantics for Modal Logic*, in: *The Journal of Philosophy* 76 (1979), 319–335.
- *One of the Truths about Actuality*, in: *Analysis* 39 (1979), 1–3.
- HEIDEGGER, Martin: *Der Satz vom Grund*, in: *Les Etudes Philosophiques* 12.4 (1957), 408–408.
- HESS, Leopold: *Supersentialism and Necessitarianism. Between Spinoza and Lewis*, in: *Polish Journal of Philosophy* 5.1 (2011), 79–95.
- HINTIKKA, Jaakko: *Leibniz on Plenitude, Relations and the 'Reign of Law'*, in: Harry G. FRANKFURT (Hrsg.): *Leibniz: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1972, 155–190.
- HOLZE, Erhard: *Gott als Grund der Welt im Denken des G.W. Leibniz (Studia Leibnitiana, Sonderheft 20)*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991.
- HOWARD-SNYDER, Daniel und Frances HOWARD-SNYDER: *How an Unsurpassable Being Can Create a Surpassable World*, in: *Faith and Philosophy* 11.2 (1994), 260–268.
- *The Real Problem of No Best World*, in: *Faith and Philosophy* 13.3 (1996), 422–425.
- HUGHES, Christopher: *On a Complex Theory of a Simple God. An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology*, Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- HUGHES, Gerard: *The Nature of God. An Introduction to the Philosophy of Religion*, London/New York: Routledge, 1995.

- HUSSERL, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 3/1 (Husserliana), Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- IJJAS, Anna, Johannes GRÖSSL und Ludwig JASKOLLA: Theistic Multiverse and Slippery Slopes. A Response to Klaas Kraay, in: *Theology and Science* 11.1 (2013), 62–76.
- INWAGEN, Peter van: A Theory of Properties, in: Dean ZIMMERMAN (Hrsg.): *Oxford Studies in Metaphysics*, Bd. 1, Clarendon Press, 2004, 107–138.
- Indexicality and Actuality, in: *The Philosophical Review* 89 (1980), 403–426.
- INWAGEN, Peter Van: *An Essay on Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 1983.
- ISHIGURO, Hidé: *Leibniz’s Philosophy of Logic and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, <sup>2</sup>1990.
- Substances and Individual Notions, in: Ernest Sosa (Hrsg.): *The Philosophy of Nicholas Rescher. Discussion and Replies*, Dordrecht/Boston/London: Reidel, 1979, 125–137.
- JANSEN, Ludger: Die Struktur der Substanz bei Thomas von Aquin, in: Antonella BALESTRA, Holger GUTSCHMIDT und Gianluigi SEGALERBA (Hrsg.): *Substantia – Sic et Non. Eine Geschichte des Substanzbegriffs von der Antike bis zur Gegenwart in Einzelbeiträgen*, Frankfurt am Main: Ontos, 2008, 181–209.
- JANTZEN, Grace: *God’s World, God’s Body*, London: Westminster Press, 1984.
- JECH, Thomas: *Set Theory*, New York: Academic Press, 1978.
- JOLLEY, Nicholas: Leibniz and Phenomenalism, in: *Studia Leibnitiana* 18.1 (1986), 38–51.
- JORÁTI, Julia: Divine Faculties and the Puzzle of Impossibility, in: Gregory BROWN und Yual CHIEK (Hrsg.): *Leibniz on Compossibility and Possible Worlds*, Dordrecht: Springer, 2016, 175–199.
- KAPLAN, David: Demonstratives. An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals, in: Joseph ALMOG, John PERRY und Howard WETTSTEIN (Hrsg.): *Themes From Kaplan*, Oxford: Oxford University Press, 1989, 481–563.
- Quantifying In, in: *Synthese* 19 (1968), 178–214.
- KELLER, Catherine: “Nothingsomething” on my Mind. Creation ex Nihilo or ex Profundis?, in: Thomas Jay OORD (Hrsg.): *Theologies of Creation. Creatio Ex Nihilo and Its New Rivals*, New York: Routledge, 2015, 31–40.
- *Face of the Deep. A Theology of Becoming*, New York: Routledge, 2003.
- KELLY, Charles J.: The God of Classical Theism and the Doctrine of the Incarnation, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 35.1 (1994), 1–20.

- KENNY, Anthony: *The Unknown God. Agnostic Essays*, London: Continuum Press, 2004.
- KIM, Jaegwon: *Events as Property Exemplifications*, in: Myles BRAND und Douglas WALTON (Hrsg.): *Action Theory*, Dordrecht/Boston/London: Reidel, 1976, 310–326.
- KNAUER, Peter: *Der Glaube kommt vom Hören*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1991.
- KNEBEL, Sven K.: *Necessitas moralis ad optimum: Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten*, in: *Studia Leibnitiana* 23.1 (1991), 3–24.
- KRAAY, Klaas J.: *Creation, Actualization and God's Choice Among Possible Worlds*, in: *Philosophy Compass* 3.4 (2008), 854–872.
- *Theism and Modal Collapse*, in: *American Philosophical Quarterly* 48.4 (2011), 361–372.
- *Theism, Possible Worlds, and the Multiverse*, in: *Philosophical Studies* 147.3 (2010), 355–368.
- KREINER, Armin: *Das wahre Antlitz Gottes*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2006.
- KRIPKE, Saul Aaron: *Naming and Necessity*, Cambridge (USA): Harvard University Press, 1980.
- KULSTAD, Mark: *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, München: Philosophia, 1991.
- KULSTAD, Mark A.: *A Closer Look At Leibniz's Alleged Reduction of Relations*, in: *Southern Journal of Philosophy* 18.4 (1980), 417–432.
- KUTSCHERA, Franz: *Grundbegriffe der Metaphysik von Leibniz im Vergleich zu Begriffsbildungen der heutigen Modallogik*, in: *Studia Leibnitiana-Sonderheft* 8 (1979), 93–107.
- LATASTER, Raphael: *The Improbability of Classical Theism*, in: *Essays in the Philosophy of Humanism* 25.1 (2017), 53–70.
- LATZER, Michael: *Leibniz's Conception of Metaphysical Evil*, in: *The Leibniz Review* 3.1 (1993), 17–18.
- LEFTOW, Brian: *Divine Simplicity*, in: *Faith and Philosophy* 23 (2006), 365–380.
- *God and Necessity*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- *Is God an Abstract Object?*, in: *Noûs* 24 (1990), 581–598.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik*, übers. u. hg. v. Herbert, H., Stuttgart: Reclam, 1966.
- LESLIE, John: *A Way of Picturing God*, in: Andrei BUCKAREFF und Yujin NAGASAWA (Hrsg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysic of the Divine*, Oxford: Oxford University Press, 2016, 50–63.
- *Infinite Minds. A Philosophical Cosmology*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

- LEWIS, David: Anselm and Actuality, in: DERS. (Hrsg.): *Philosophical Papers*, Bd. 1, Oxford: Oxford University Press, 1983, 10–25.
- Counterfactuals, Cambridge (USA): Harvard University Press, 1973.
  - Counterpart Theory and Quantified Modal Logic, in: DERS. (Hrsg.): *Philosophical Papers*, Bd. 1, Oxford: Oxford University Press, 1983, 26–46.
  - Counterparts of Persons and Their Bodies, in: DERS. (Hrsg.): *Philosophical Papers*, Bd. 1, Oxford: Oxford University Press, 1983, 47–54.
  - Extrinsic Properties, in: *Philosophical Studies* 44.2 (1983), 197–200.
  - Mathematics is Megethology, in: *Philosophia Mathematica* 1 (1993), 3–23.
  - New Work for a Theory of Universals, in: *Australasian Journal of Philosophy* 61.4 (1983), 343–377.
  - Nominalistic Set Theory, in: *Noûs* 4 (1970), 225–240.
  - On the Plurality of Worlds, Basil Blackwell, 1986.
  - Parts of Classes, Oxford: Basil Blackwell, 1991.
  - Truth in Fiction, in: *American Philosophical Quarterly* 15.1 (1978), 37–46.
- LEWIS, Stephanie: Where (in Logical Space) Is God?, in: Barry LOEWER und Jonathan SCHAFFER (Hrsg.): *A Companion to David Lewis*, Oxford: Wiley Blackwell, 2015, 206–219.
- LOEMKER, Leroy E.: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Philosophical Papers and Letters*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, <sup>2</sup>1989.
- LOSSKY, N.: Leibniz' Lehre von der Reinkarnation als Metamorphose, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 40.2 (1931), 214–226.
- LOUX, Michael J. und Thomas M. CRISP: *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, London/New York: Routledge, 2017.
- LOVEJOY, Arthur: *Die große Kette der Wesen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1936.
- MACDONALD, Ross G.: Leibniz and Renaissance Neoplatonism, in: Albert HEINEKAMP (Hrsg.): *Leibniz et la Renaissance (Studia Leibnitiana Supplementa 23)*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1989, 125–134.
- MANN, William: Divine Simplicity, in: *Religious Studies* 18 (1982), 451–471.
- Simplicity and Immutability in God, in: *International Philosophical Quarterly* 23.3 (1983), 267–276.
  - Simplicity and Properties. A Reply to Morris, in: *Religious Studies* 22 (1986), 343–353.
- MARCUS, Ruth Barcan: Essentialism in Modal Logic, in: *Noûs* 1.1 (1967), 91–96.
- MARSCHLER, Thomas: *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext*, Münster: Aschendorff Verlag, 1997.

- MATES, Benson: *Leibniz on Possible Worlds*, in: Harry G. FRANKFURT (Hrsg.): *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1972, 335–364.
- *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, Oxford: Oxford University Press, 1986.
- MATTHEWS, Gareth B.: *Aristotelian Essentialism*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990), 251–262.
- MCDANIEL, Kris: *Modal Realism with Overlap*, in: *Australasian Journal of Philosophy* 82.1 (2004), 137–152.
- *Modal Realisms*, in: *Philosophical Perspectives* 20 (2006), 303–331.
- MCDONOUGH, Jeffrey K.: *Leibniz and the Puzzle of Impossibility. The Packing Strategy*, in: *Philosophical Review* 119.2 (2010), 135–163.
- MCRAE, Robert: *Leibniz. Perception, Appreception, and Thought*, Toronto: University of Toronto Press, 1991.
- MEIXNER, Uwe: *Axiomatic Formal Ontology*, Dordrecht: Springer, 1997.
- *Critical Comments on Nicholas Rescher’s “Why Is There Anything At All? Leibnizian Ruminations on Ultimate Questions”*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 2.123 (2016), 531–542.
  - *David Lewis*, Münster: Mentis, 2006.
  - *Einführung in die Ontologie*, Darmstadt: WBG, 2004.
  - *States of Affairs – The Full Picture*, in: Maria Elisabeth REICHER (Hrsg.): *States of Affairs*, Frankfurt am Main: Ontos, 2009, 51–70.
- MERCER, Christia: *Leibniz’s Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- MERTZ, D. W.: *Moderate Realism and its Logic*, New Haven: Yale University Press, 1996.
- MESSINA, James und Donald D. RUTHERFORD: *Leibniz on Compossibility*, in: *Philosophy Compass* 4.6 (2009), 962–977.
- MEYENDORFF, John: *A Study of Gregory Palamas*, Bd. 2, Leighton Buzzard: Faith Press, 1974.
- MILLER, Richard B.: *Moderate Modal Realism*, in: *Philosophia* 28.1-4 (2001), 3–38.
- MOLTMANN, Jürgen: *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München: Kaiser, 1980.
- MONDADORI, Fabrizio: *Leibniz and the Doctrine of Inter-World Identity*, in: *Studia Leibnitiana* 7.1 (1975), 21–57.
- *Reference, Essentialism, and Modality in Leibniz’s Metaphysics*, in: *Studia Leibnitiana* 5.1 (1973), 74–101.
  - *Understanding Superessentialism*, in: *Studia Leibnitiana* 17 (1985), 162–190.
- MORRIS, Thomas V.: *Dependence and Divine Simplicity*, in: *Philosophy of Religion* 23 (1988), 161–174.

- On God and Mann. A View of Divine Simplicity, in: *Religious Studies* 21.3 (1985), 299–318.
- Our Idea of God. An Introduction to Philosophical Theology, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.
- The Concept of God, Oxford: Oxford University Press, 1987.
- MORRIS, Thomas V. und Christopher MENZEL: Absolute Creation, in: *American Philosophical Quarterly* 23.4 (1986), 353–362.
- MOSER, Paul: The Evidence for God, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- MUGNAI, Massimo: Essences, Ideas, and Truths in God’s Mind and in the Human Mind, in: Maria Rosa ANTOGNAZZA (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Leibniz*, Oxford: Oxford University Press, 2018, 11–26.
- Leibniz on Individuation. From the Early Years to the ‘Discourse’ and Beyond, in: *Studia Leibnitiana* 33.1 (2001), 36–54.
- Leibniz’s Nominalism and the Reality of Ideas in the Mind of God, in: Albert HEINEKAMP, Wolfgang LENZEN und Martin SCHNEIDER (Hrsg.): *Mathesis Rationis. Festschrift für Heinrich Schepers*, Münster: Nodus Publikationen, 1990, 153–167.
- Leibniz’s Theory of Relations, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992.
- MÜLLER, Klaus: All-Einheit christlich. Eine kleine Provokation mit Folgen, in: Thomas MARSCHLER und Thomas SCHÄRTL (Hrsg.): *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie (=STEP) 6)*, Münster: Aschendorff, 2016, 97–116.
- MULLINS, Ryan T.: The Difficulty with Demarcating Panentheism, in: *Sophia* 55.3 (2016), 325–346.
- NACHTOMY, Ohad: Leibniz on Possible Individuals, in: *Studia Leibnitiana* 34.1 (2002), 31–58.
- Possibility, Agency, and Individuality in Leibniz’s Metaphysics, Dordrecht: Springer, 2007.
- NAGASAWA, Yujin: Maximal God. A New Defence of Perfect Being Theism, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Modal Panentheism, in: Andrei A. BUCKAREFF und Yujin NAGASAWA (Hrsg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford: Oxford University Press, 2016, 91–105.
- NEUMANN, Hanns-Peter: Monadentheorie und Monadologie, in: Friedrich BEIDERBECK, Wenchao LI und Stephan WALDHOFF (Hrsg.): *Gottfried Wilhelm Leibniz. Rezeption, Forschung, Ausblick*, Stuttgart: Franz Steiner, 2020, 497–536.
- NEWLANDS, Samuel: Leibniz and the Ground of Possibility, in: *Philosophical Review* 122.2 (2013), 155–187.

- NEWLANDS, Samuel: Leibniz on Privations, Limitations, and the Metaphysics of Evil, in: *Journal of the History of Philosophy* 52.2 (2014), 281–308.
- O’CONNOR, Timothy: *Theism and Ultimate Explanation. The Necessary Shape of Contingency*, Boston/Oxford: Wiley-Blackwell, 2008.
- OAKES, Robert A.: Classical Theism and Pantheism. A Victory for Process Theism?, in: *Religious Studies* 13.2 (1977), 167–173.
- OPPY, Graham: Abstract Objects? Who Cares!, in: Paul M. GOULD (Hrsg.): *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, New York: Bloomsbury, 2014, 169–181.
- Response to Greg Welty, in: Paul M. GOULD (Hrsg.): *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, New York: Bloomsbury, 2014, 104–106.
  - Response to William Lane Craig, in: Paul M. GOULD (Hrsg.): *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, New York: Bloomsbury, 2014, 134–136.
- PARKINSON, George Henry Radcliffe: *Leibniz on Human Freedom*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1970.
- *Philosophy and Logic*, in: Nicholas JOLLEY (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, 1995, 199–223.
- PARSONS, Terence: Essentialism and Quantified Modal Logic, in: *Philosophical Review* 78.1 (1969), 35–52.
- PERLER, Dominik: Das Problem des Neccessitarismus, in: Michael HAMPE und Robert SCHNEPF (Hrsg.): *Baruch de Spinoza. Ethik*, Berlin: Akademie Verlag, 2006, 59–80.
- PETERS, Ted: Models of God, in: *Philosophia* 35 (2007), 273–288.
- PETERSON, Gregory R.: Whither Pantheism?, in: *Zygon* 36.3 (2001), 395–405.
- PICHLER, Aloys: *Die Theologie des Leibniz aus sämtlichen gedruckten und vielen noch ungedruckten Quellen*, Bd. 1, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965.
- PINNOCK, Clark: *Most Moved Mover. A Theology of God’s Openness*, Carlisle: Paternoster Press, 2001.
- PLANTINGA, Alvin: Actualism and Possible Worlds, in: *Theoria* 42.1-3 (1976), 139–160.
- *De Re et de Dicto*, in: *Noûs* 3.3 (1969), 235–258.
  - *Does God have a Nature?*, Milwaukee: Marquette University Press, 1980.
  - *God and other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca: Cornell University Press, 1967.
  - *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1974.
  - How to Be an Anti-Realist, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 56.1 (1982), 47–70.

- Is Belief in God Properly Basic?, in: *Noûs* 15.1 (1981), 41–51.
  - Reason and Belief in God, in: Alvin PLANTINGA und Nicholas WOLTERSTORFF (Hrsg.): *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, 16–93.
  - Self-Profile, in: James TOMBERLIN und Peter van INWAGEN (Hrsg.): *Alvin Plantinga*, Dordrecht/Boston/London: Reidel, 1985, 3–97.
  - The Boethian Compromise, in: *American Philosophical Quarterly* 15.2 (1978), 129–138.
  - *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, 1974.
  - The Reformed Objection to Natural Theology, in: *The Christian Scholars Review* 11 (1982), 187–198.
  - *Warrant. The Current Debate*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
  - *Warranted Christian Belief*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
  - *Where the Conflict Really Lies*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
  - Which Worlds Could God Have Created?, in: *Journal of Philosophy* 70 (1973), 539–552.
  - *World and Essence*, in: *Philosophical Review* 79.4 (1970), 461–492.
- POLLOCK, John: *Plantinga on Possible Worlds*, in: James TOMBERLIN und Peter van INWAGEN (Hrsg.): *Alvin Plantinga*, Dordrecht: Priceton University Press, 1985, 121–144.
- POSER, Hans: *Leibniz' Philosophie. Über die Einheit von Metaphysik und Wissenschaft*, Hamburg: Felix Meiner, 2016.
- POUIVET, Roger: *Against Theistic Personalism. What Modern Epistemology Does to Classical Theism*, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 10.1 (2018), 1–19.
- PRIOR, Arthur Norman: *Modal Logic and the Logic of Applicability*, in: *Theoria* 34 (1968), 183–202.
- PROPACH, Jan Levin: *How to Distinguish Secondary from Primary Creations? A Leibnizian Elucidation of a Distinction by J.R.R. Tolkien*, in: *Hither Shore* 14 (2017), 34–45.
- *Ideen bei Leibniz. Das Verhältnis zwischen den Ideen im göttlichen Intellekt und den Ideen des menschlichen Geistes*, in: Manfred NEGELE und Jan Levin PROPACH (Hrsg.): *Geist-Erfahrung. Ein Beitrag zu einem Erfahrungsbegriff für die Geisteswissenschaften*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2019, 153–176.
  - *Leibniz's Worlds. The Connection between the Best Possible World and the Monadic Realm*, in: *Synthesis Philosophica*, 68.2 (2019), 415–431.
  - *The Puzzle of Metaphysical Evil and Theodicy in Leibniz*, in: Aleksandra HOROWSKA (Hrsg.): *The Labyrinths of Leibniz's Philosophy*, New York: Peter Lang, im Erscheinen.

- PRUSS, Alexander Robert: *Actuality, Possibility, and Worlds*, London: Continuum Press, 2011.
- PUNTEL, Lorenz B.: *Structure and Being. A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy*, University Park (PA): Pennsylvania State University Press, 2008.
- QUINE, Willard Van Orman: *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 1969.
- *Set Theory and its Logic*, Cambridge (USA): Harvard University Press, <sup>3</sup>1971.
  - *Three Grades of Modal Involvement*, in: DERS. (Hrsg.): *The Ways of Paradox and other Essays*, New York: Random House, 1966, 156–174.
- RAHNER, Karl: *Die Hominisation als theologische Frage*, in: Paul OVERHAGE und Karl RAHNER (Hrsg.): *Das Problem der Hominisation (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 6)*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1961, 13–90.
- *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1976.
- RAMELOW, Tilman: *Gott, Freiheit, Weltenwahl. Der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S.J. (1599–1649) und G.W. Leibniz (1646–1716)*, Leiden/Boston: Brill, 1997.
- REICHER, Maria Elisabeth: *Introduction*, in: DERS. (Hrsg.): *States of Affairs*, Frankfurt am Main: Ontos, 2009, 7–37.
- REMÉNYI, Matthias: *More than a Person. Replecting on God's Relationship to Creation*, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 12.1 (2020), 43–59.
- REMNANT, Peter und Jonathan BENNETT: *New Essays on Human Understanding. Abridged Edition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- RESCHER, Nicholas: *G.W. Leibniz's Monadology*, London/New York: Routledge, 1991.
- *Leibniz on Possible Worlds*, in: *Studia Leibnitiana* 28.2 (1996), 129–162.
  - *Leibniz. An Introduction to his Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1979.
  - *Replies to Commentators*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 1.124 (2017), 222–234.
  - *The Philosophy of Leibniz*, Englewood: Prentice-Hall, 1967.
  - *Why is There Anything at All? Leibnizian Ruminations on Ultimate Questions*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 3 (2016), 222–234.
- RIGONI, Adam und Richmond THOMASON: *The Logic of Counterpart Theory with Actuality*, in: *Journal of Philosophical Logic* 43 (2014), 1–31.
- ROBINSON, Michael: *Eternity and Freedom. A Critical Analysis of Divine Timelessness as a Solution of the Foreknowledge/Free Will Debate*, Lanham: University Press of America, 1995.

- ROCA-ROYES, Sonia: Essential Properties and Individual Essences, in: *Philosophy Compass* 6.1 (2011), 65–77.
- RODRIGUEZ-PEREYRA, Gonzalo: The Principles of Contradiction, Sufficient Reason, and Identity of Indiscernibles, in: Maria Rosa ANTOGNAZZA (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Leibniz*, Oxford: Oxford University Press, 2018, 45–64.
- RODRIGUEZ-PEREYRA, Gonzalo und Paul LODGE: Infinite Analysis, Lucky Proof, and Guaranteed Proof in Leibniz, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 93.2 (2011), 222–236.
- RUNGGALDIER, Edmund: Formal semantische Erneuerung der Metaphysik, in: *Theologie Und Philosophie* 81.3 (2006).
- RUSSELL, Bertrand: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London/New York: Routledge, 1992.
- *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London: Allen & Unwin, 8<sup>2008</sup>.
  - *A History of Western Philosophy*, New York: Simon und Schuster, 1945.
- RUSSELL, Jeffrey Sanford: Actuality for Counterpart Theorists, in: *Mind* 122 (2013), 85–134.
- RUTHERFORD, Donald D.: The Actual World, in: Maria Rosa ANTOGNAZZA (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Leibniz*, Oxford University Press, 2018, 65–85.
- RUTHERFORD, Donald P.: *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Leibniz as Idealist, in: *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* 4 (2008), 141–190.
  - Leibniz’s Analysis of Multitude and Phenomena Into Unities and Reality, in: *Journal of the History of Philosophy* 28.4 (1990), 525–552.
  - Phenomenalism and the Reality of Body in Leibniz’s Later Philosophy, in: *Studia Leibnitiana* 22.1 (1990), 11–28.
  - Philosophy and Language in Leibniz, in: Nicholas JOLLEY (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, 1995, 224.
- SALMON, Nathan U.: *Reference and Essence*, Amherst: Prometheus Books, 1981.
- SCHÄRTL, Thomas: Divine Simplicity, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 10.2 (2018), 53–90.
- Einfachheit Gottes und die Trinität, in: Thomas MARSCHLER und Thomas SCHÄRTL (Hrsg.): *Gottes Eigenschaften. Ein Gespräch zwischen analytischer Philosophie und systematischer Theologie (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie (=STEP) 6)*, Münster: Aschendorff, 2016, 379–409.
  - Introduction. Rethinking the Concept of a Personal God, in: Thomas SCHÄRTL, Christian TAPP und Veronika WEGENER (Hrsg.): *Rethinking the*

- Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie (=STEP) 7), Münster: Aschendorff, 2016, 1–25.
- SCHMUTZ, Jacob: *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540–1767*, Brussel: PhD diss., Université Libre de Bruxelles, 2003.
- SCHNEIDER, Christina: *Leibniz' Metaphysik. Ein formaler Zugang*, München: Philosophia Verlag, 2001.
- *Leibniz' Metaphysik. Oder: Wie wird aus einem platonischen Himmel ein Gott?*, in: Benedikt Paul GÖCKE (Hrsg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Bd. 3: *Theologie und Metaphysik*, Münster: Aschendorff, 2019, 37–56.
  - *Leibniz' ideelle, phänomenale und monadische Welt. Zur Tragfähigkeit seines metaphysischen Koordinatensystems*, in: Herbert BREGER, Jürgen HERBST und Sven ERDNER (Hrsg.): *VIII. Internationaler Leibniz-Kongress. Einheit in der Vielheit. Nachtragsband*. Hannover, 24. bis 29. Juli 2006, Hannover: Gottfried Wilhelm Leibniz Gesellschaft, 2007, 931–936.
- SCHULZ, Walter: *Der Gott der Neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen: Neske Verlag, 1957.
- SHALKOWSKI, Scott A.: *Response to William Lane Craig*, in: Paul M. GOULD (Hrsg.): *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, New York: Bloomsbury, 2014, 132–133.
- SHOEMAKER, Sydney und Richard SWINBURNE: *Personal Identity*, Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- SIMONS, Peter: *Parts*, Oxford: Clarendon Press, 1987.
- SMITH, Barry: *The Oneness and Simplicity of God*, Eugene: Pickwick Publications, 2014.
- SMITH, R. Scott: *Craig's Nominalism and the High Cost of Preserving Divine Aseity*, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 9.1 (2017), 87–107.
- SNOBELEN, Stephen David: *Isaac Newton, Socinianism and "The One Supreme God"*, in: Martin MULSOW und Jan ROHLS (Hrsg.): *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, Bd. 134 (Brill's Studies in Intellectual History), Leiden/Boston: Brill, 2005, 241–298.
- STALNAKER, Robert: *Anti-essentialism*, in: DERS. (Hrsg.): *Ways a World Might Be. Metaphysical and Anti-Metaphysical Essays*, Oxford: Clarendon Press, 2003, 71–85.
- STEINBERG, Jesse R.: *Leibniz, Creation and the Best of All Possible Worlds*, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 62.3 (2007), 123–133.
- STENMARK, Mikael: *Panentheism and its Neighbours*, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 85 (2019), 23–41.

- STORCHENAU, Sigismund von: *Philosophie der Religion*, Bd. 1, Augsburg: Gebrüder Veith, 1772.
- STRICKLAND, Lloyd: God's Problem of Multiple Choice, in: *Religious Studies* 42 (2006), 141–157.
- Leibniz on God and Religion, London: Bloomsbury, 2016.
- STUMP, Eleonore: *Aquinas*, London/New York: Routledge, <sup>2</sup>2005.
- STUMP, Eleonore und Norman KRETZMANN: Absolute Simplicity, in: *Faith and Philosophy* 2 (1985), 353–381.
- SWINBURNE, Richard: Could there be More than One God?, in: *Faith and Philosophy* 5.3 (1988), 225–241.
- Dualism Intact, in: *Faith and Philosophy* 13 (1996), 68–77.
  - *The Christian God*, Oxford: Oxford University Press, 1994.
  - *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press, <sup>2</sup>1993.
  - *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, <sup>2</sup>1992.
- SWOYER, Chris: Leibnizian Expression, in: *Journal of the History of Philosophy* 33.1 (1995), 65–99.
- TEGTMEIER, Erwin: *Grundzüge einer kategorialen Ontologie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, 1992.
- THOMAS, Owen C.: Problems in Panentheism, in: Philip CLAYTON und Zachary SIMPSON (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 652–664.
- TILlich, Paul: *Systematische Theologie*, Bd. 1, Berlin/New York: de Gruyter, 1987.
- TOWNE, Edgar A.: The variety of panentheisms, in: *Zygon* 40.3 (2001), 779–786.
- VALLICELLA, William F.: Divine Simplicity. A New Defense, in: *Faith and Philosophy* 9 (1992), 508–525.
- Three Conceptions of States of Affairs, in: *Noûs* 34.2 (2000), 237–259.
- VANCE, Chad: Classical Theism and Modal Realism Are Incompatible, in: *Religious Studies* 52.4 (2016), 561–572.
- VOLTAIRE: *Œuvres Complètes*, Bd. 22, Paris: Garnier Frères, 1879.
- WELTY, Greg: Response to Critics, in: Paul M. GOULD (Hrsg.): *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, New York: Bloomsbury, 2014, 107–111.
- Response to M. Gould and Richard Brian Davis, in: Paul M. GOULD (Hrsg.): *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, New York: Bloomsbury, 2014, 66–68.
  - Response to William Lane Craig, in: Paul M. GOULD (Hrsg.): *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, New York: Bloomsbury, 2014, 130–132.
- WERNER, Philipp: *David Lewis und seine mereologische Interpretation der Zermelo-Fraenkelschen Mengenlehre*, Berlin/New York: de Gruyter, 2015.

- WIECKOWSKI, Bartosz: Gott in möglichen Welten. Eine Analyse des modalen ontologischen Arguments für die Existenz Gottes von Alvin Plantinga, Münster: LIT, 1999.
- WIERTZ, Oliver: Classical Theism, in: Thomas SCHÄRTL, Christian TAPP und Veronika WEGENER (Hrsg.): Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie (=STEP) 7), Münster: Aschendorff, 2016, 35–61.
- WILDMAN, Nathan: Modality, Sparsity, and Essence, in: *Philosophical Quarterly* 63.253 (2013), 760–782.
- WILLIAMS, Thomas: Introduction to Classical Theism, in: Jeanine DILLER und Asa KASHER (Hrsg.): *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, Springer, 2013, 195–204.
- WILSON, Margaret D.: Compossibility and Law, in: Steven NADLER (Hrsg.): *Causation in Early Modern Philosophy*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1993, 119–133.
- Possible Gods, in: *Review of Metaphysics* 32.4 (1979), 717–733.
  - The Phenomenalisms of Leibniz and Berkeley, in: Ernest Sosa (Hrsg.): *Essays on the Philosophy of George Berkeley*, Dordrecht/Boston/London 1987.
- YAGISAWA, Takashi: *Worlds and Individuals, Possible and Otherwise*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- YANDELL, Keith: Response to Greg Welty, in: Paul M. GOULD (Hrsg.): *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, New York: Bloomsbury, 2014, 97–98.
- Response to William Lane Craig, in: Paul M. GOULD (Hrsg.): *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects*, New York: Bloomsbury, 2014, 127–128.
- ZALTA, Edward N.: A (Leibnizian) Theory of Concepts, in: *Logical Analysis and History of Philosophy* 3 (2000), 137–183.
- Essence and Modality, in: *Mind* 115.459 (2006), 659–693.

Kann Gott tun, was er will oder will Gott, was seinem Wesen entspricht? Ist Gott an notwendige Prinzipien gebunden oder ist notwendig, was Gott dekretiert? Derartige Fragen nach dem Verhältnis von Modalitäten und Gotteskonzepten sind Bestandteil unzähliger Debatten und reichen weit in die Philosophie- und Theologiegeschichte zurück.

Die vorliegende Studie untersucht zunächst die Modalmetaphysiken G.W. Leibniz', D. Lewis' und A. Plantingas samt ihren sehr unterschiedlichen ontologischen Voraussetzungen. Im Anschluss werden die in der gegenwärtigen analytisch-religionsphilosophischen Debatte dominanten Formen des Theismus analysiert: der klassische und personale Theismus und der Panentheismus. Das Kernstück dieser Studie bildet die Analyse von Konsistenzen und Inkonsistenzen, die zutage treten, will man aus metaphysisch-ontologischen Gründen diese unterschiedlichen Formen des Theismus mit den Modaltheorien Lewis', Leibniz' oder Plantingas verbinden.

## DER AUTOR

Jan Levin Propach studierte Katholische Theologie und Philosophie in Paderborn und München. Er ist seit 2016 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Augsburg sowie seit 2018 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der LMU München und Visiting Research Fellow an der Waseda University (Tokyo).