*Émilie Du Châtelet und die deutsche Aufklärung*. Edited by Ruth Hagengruber and Hartmut Hecht. Wiesbaden: Springer, 2019, 79–98.

Metaphilosophie und das Prinzip des Widerspruchs:

Leibniz, Wolff und Châtelet

Andreas Blank

1 Einleitung

Im Vorwort zu ihren *Institutions de Physique* (1740) kündigt Emilie du Châtelet an, sie werde die zentralen Auffassungen von Leibniz darstellen und sich dabei an die Kapitel über das Prinzip des Widerspruchs, das Prinzip des zureichenden Grundes, das Mögliche und Unmögliche und einige weitere halten, von denen, wie sagt, ein Schüler von Wolff ihr Auszüge angefertigt hatte.[[1]](#footnote-1) Zu Beginn des betreffenden Kapitels bemerkt sie in methodologischer Hinsicht: „Alle unsere Erkenntnisse entstehen nach und nach auseinander und sind gegründet auf bestimmte Prinzipien, deren Wahrheit selbst man kennt, ohne darüber reflektieren, weil sie durch sich selbst evident sind.“[[2]](#footnote-2) Welche Art der Evidenz hat Châtelet hier im Sinn? Und wie ist es zu verstehen, dass sie im Folgenden durchaus für die Gültigkeit von Grundsätzen wie dem Prinzip des Widerspruchs argumentiert, obwohl sie solche Grundsätze als ohne Reflexion bekannt betrachtet? In diesem Essay möchte ich dafür argumentieren, dass ihr Blickwinkel auf Leibniz durch die Philosophie von Wolff spezifische Aspekte der Metaphilosophie von Leibniz grundlegend für ihre eigene Auffassung der methodologischen Rolle der Vernunftprinzipien macht. Wie sich herausstellen wird, liegt dies daran, dass Wolff Leibniz’ Überlegungen zur Rolle der inneren Erfahrung—der Erfahrung, die wir mit unserem eigenen Denken machen—in viel weitreichenderer Weise zur Grundlage seiner Ontologie gemacht hat, als dies bei Leibniz selbst der Fall ist. Eine Untersuchung der (durch Wolff vermittelten) Differenzen und Parallelen zwischen Leibniz’ und Châtelets Auffassungen des Prinzips des Widerspruchs, die das Thema der folgende Seiten sein wird, kann deshalb dazu beitragen, den methodologischen Status der Vernunftprinzipien in Châtelets Denken zu klären.

Es wird nützlich sein, mit einem Überblick über die Formulierungen zu beginnen, die Leibniz dem Prinzip des Widerspruchs gibt:

(1) Jede widerspruchsfreie Aussage ist wahr, jede widersprüchliche falsch.[[3]](#footnote-3)

(2) Jede Aussage ist entweder wahr oder falsch.[[4]](#footnote-4)

(2.1) Eine Aussage kann nicht zugleich wahr und falsch sein.[[5]](#footnote-5)

(2.2) Eine Aussage kann nicht weder wahr noch falsch sein.[[6]](#footnote-6)

(3) A ist A und nicht nicht-A.[[7]](#footnote-7)

Da Leibniz von einem einzigen Prinzip spricht, führt die Annahme nicht weiter, er habe ein logisches Prinzip (oder zwei logische Prinzipien: das Prinzips des Widerspruchs und das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten) und ein ontologisches Prinzip (das Prinzip der Identität) nur unter einen gemeinsamen Titel gestellt.[[8]](#footnote-8) Das Prinzip des Widerspruchs kann nicht auf seine logischen Formulierungen reduziert werden kann, und logische und ontologische Überlegungen stehen in einem engen systematischen Zusammenhang. Für den Bereich der affirmativen Aussagen gilt nach Leibniz, dass eine widerspruchsfreie Aussage eine explizit oder implizit identische Aussage ist. Eine identische Aussage ist eine Aussage, deren Prädikatbegriff im Subjektbegriff explizit oder implizit enthalten ist,[[9]](#footnote-9) und die drei weitere Bedingungen erfüllt: Erstens dürfen Prädikatbegriff und Subjektbegriff keine miteinander unvereinbaren Begriffe (*notions incompatibles*) enthalten.[[10]](#footnote-10) Zweitens darf der Prädikatbegriff keine *incompatibilia*enthalten.[[11]](#footnote-11) Drittens darf auch der Subjektbegriff keine unvereinbaren Begriffe enthalten, denn ein Begriff, der Begriffe enthält, die nicht zusammen möglich (*compossible*) sind, ist nicht widerspruchsfrei.[[12]](#footnote-12)

Nach Formulierung (1) macht die Widerspruchsfreiheit einer Aussage die Wahrheit dieser Aussage aus. Aus den oben dargestellten Bedingungen für die Widerspruchsfreiheit einer Aussage ergibt sich, dass diese Widerspruchsfreiheit nur entweder gegeben oder nicht gegeben sein kann. Daraus kann gefolgert werden, dass eine Aussage (ein Gedanke) nur entweder wahr oder falsch sein kann. Auf diese Weise lassen sich Aussage (2) und damit auch die in (2) enthaltenen Teilaussagen (2.1) und (2.2) als Folgen von Aussage (1) auffassen. Dies erklärt, weshalb Leibniz das traditionell vom Prinzip des Widerspruchs unterschiedene Prinzip des ausgeschlossenen Dritten ausdrücklich zu den Aussagen rechnet, die im Prinzip des Widerspruchs enthalten sind.[[13]](#footnote-13)

Der einzige Anhaltspunkt dafür, dass Leibniz auch Aussage (3) zu den Formulierungen des Prinzips des Widerspruchs rechnet, findet sich im zweiten Schreiben an Clarke:

Das große Fundament der Mathematik ist das Prinzips des Widerspruchs oder der Identität, d.h. dass eine Aussage nicht wahr und falsch zur gleichen Zeit sein kann, und dass folglich gilt, A ist A und kann nicht nicht-A sein.[[14]](#footnote-14)

Der Satz „A ist A“ wird hier als eine Folge der in (2) enthaltenen Aussage (2.1) verstanden, und er wird gleichgesetzt mit dem Satz „A ist nicht nicht-A“. Aussage (1) und Aussage (3) ergänzen sich also inhaltlich in der Weise, dass in (3) die Widerspruchsfreiheit alles Seienden, in (1) die Widerspruchsfreiheit aller wahren Aussagen festgelegt wird.

Für die Leibniz-Interpretation stellen sich komplexe Fragen hinsichtlich der systematischen Stellung des Prinzips des Widerspruchs: In welcher Weise hängt das Prinzip von Leibniz’ analytischer Urteilstheorie ab? In welcher Weise hängt die analytische Urteilstheorie von der Theorie der Repräsentation des Universums in jeder einfachen Substanz ab?[[15]](#footnote-15) So interessant diese Fragen für das Verständnis des logischen Aufbaus von Leibniz’ Philosophie sind, so wenig tragen sie zum Verständnis der Rolle des Prinzips des Widerspruchs bei Wolff und Châtelet bei. Dennoch möchte ich dafür argumentieren, dass Leibniz’ Überlegungen in einer anderen Weise relevant für das Verständnis von Wolff und Châtelet sind. Wie sich zeigen lässt, spiegeln sich zentrale Aspekte von Leibniz’ metaphilosophischen Auffassungen in Wolffs und Châtelets Auffassung von der Begründung des Prinzips des Widerspruchs wider.

2 Hypothesen und innere Erfahrung

An früherer Stelle habe ich diese Aspekte von Leibniz’ Metaphilosophie mit Strawsons Begriff einer deskriptiven Metaphysik in Verbindung gebracht. „deskriptiven“ Metaphysik, die die impliziten Strukturen unseres alltäglichen Verständnisses der Welt offenlegt. Dies steht in Kontrast zu einer Interpretation, die Leibniz’ Philosophie vom Standpunkt einer „revisionäre“ Metaphysik im Sinne Strawsons sieht:[[16]](#footnote-16) einer Metaphysik, die das alltägliche Verständnis der Welt durch ein ganz anderes, spekulatives ersetzt. Strawson wurde—sicherlich mit einiger Berechtigung—dafür kritisiert, dass er seine Unterscheidung nicht ausreichend erläutert hat.[[17]](#footnote-17) Dennoch scheint der Gegensatz, den er im Sinn hat, etwas ebenso einfaches wie grundlegendes Sinn zu haben: es handelt sich um den Gegensatz zwischen einer Philosophie, die gedankliche Inhalte, die bereits im menschlichen Geist vorhanden sind, bewusst macht, klärt und expliziert, und einer Philosophie, die gedankliche Inhalte, die bereits im menschlichen Geist vorhanden sind, durch ganz andere Inhalte ersetzt und sie damit korrigiert. Strawson stellt Leibniz im Wesentlichen auf die Seite der revisionären Metaphysik.[[18]](#footnote-18) Dennoch sollte hier auch an Strawsons Einsicht erinnert werden, dass kein wirklicher Philosoph je eine Metaphysik entwickelt hat, die ausschließlich einem dieser beiden Typen angehört.[[19]](#footnote-19) Neben Elemente eines revisionären Vorgehens treten bei Leibniz Elemente einer deskriptiven Begründung metaphysischer Aussagen. Diese deskriptiven Elemente in Leibniz’s Auffassung der Metaphysik treten besonders deutlich im Kontrast zu Tage, den er zwischen spekulativen Hypothesen und inneren Erfahrungen zieht—ein Kontrast, der auch für Wolff (und damit, vermittelt durch Wolff, für Châtelet) von zentraler Bedeutung ist.

Die hypothetischen und revisionären Aspekte von Leibniz’ Philosophie sind gut dokumentiert.[[20]](#footnote-20) So spricht Leibniz in der Korrespondenz mit Lady Masham davon, dass die Hypothese der prästabilierten Harmonie eine mögliche Hypothese und den alternativen Theorien des psychophysischen Interaktionismus und des Okkasionalismus überlegen und *daher* bewiesen sei.[[21]](#footnote-21) Auch im *Système Nouveau* fasst Leibniz die Theorie der prästabilierten Harmonie als etwas auf, was in dem Sinn mehr als eine bloße Hypothese ist, dass es nicht möglich erscheint, die Dinge auf eine andere Weise zu erklären.[[22]](#footnote-22) Diese Auffassung des metaphysischen Systems als der besten verfügbaren Hypothese findet sich bereits in der Korrespondenz mit Arnauld[[23]](#footnote-23) und auch in späteren Schriften an verschiedenen Stellen[[24]](#footnote-24). In einem Brief an de Volder spricht Leibniz davon, dass auch wenn die Unmöglichkeit der cartesianischen Auffassung der Materie nicht wirklich bewiesen wäre, wir dennoch damit zufrieden sein könnten, Begriffe zu entwickeln, die mit der Erfahrung übereinstimmen, die in der Praxis nützlich sind, und die geeignet sind, Probleme zu lösen.[[25]](#footnote-25) Ähnlich fasst Leibniz das Kontinuitätsprinzip als eine Hypothese auf, die wenn auch nicht zu beweisen, so dennoch klar ist, und die mit anderen solchen Hypothesen und den Phänomenen gut übereinstimmt.[[26]](#footnote-26) Im *Eclaircissement du nouveau système* und später in der Korrespondenz mit Basnage de Beauval wird schließlich die Theorie der prästabilierten Harmonie als eine metaphysische Hypothese aufgefasst, die zusätzlich einen apriorischen Grund in den Vernunftprinzipien hat.[[27]](#footnote-27) Wie Leibniz hervorhebt, ist das Ziel der hypothetisch-deduktiven Methode die Ableitung metaphysischer Sätze aus einer als Hypothesen gekennzeichneten Menge von Axiomen.[[28]](#footnote-28) Der Vorteil einer solchen Methode besteht nach Leibniz in der Reduktion der Anzahl der Aussagen, deren Beweis noch offen steht.[[29]](#footnote-29)

Anstelle eines hypothetisch-deduktiven Modells der Begründung der Metaphysik tritt jedoch in den *Nouveaux Essais* die Auffassung der metaphysischen Ideen und Wahrheiten als angeborener Ideen und Wahrheiten in den Vordergrund. Bereits in den *Quelques remarques sur le livre de Mons. Lock intitulé* *Essay of Understanding* findet sich die Konzeption eine „unmittelbaren Intuition“, mit deren Hilfe metaphysische Begriffe wie der Begriff der Existenz erkannt werden. Im *Echantillon des Reflexions sur le I. Livre de l'Essay de* *l'Entendement* (1698) kommt eine mit der Theorie der angeborenen Ideen verbundene und vom euklidischen Modell grundlegend abweichende Auffassung von der Rolle der Deduktion in der Metaphysik zum Ausdruck. Dort spricht Leibniz von der Ableitung derivativer angeborener Ideen und Wahrheiten aus den primitiven angeborenen Ideen und Wahrheiten, die ihrerseits nicht gebildet werden müssen, sondern immer schon im Verstand virtuell vorhanden sind.[[30]](#footnote-30) Vor allem aber entwickelt Leibniz mit der Theorie der angeborenen Ideen und Wahrheiten eine Auffassung von den metaphysischen Ideen und Wahrheiten, die sich von der Auffassung metaphysischer Sätze und Definitionen als bloßer Hypothesen grundlegend unterscheidet. Metaphysische Begriffe und Wahrheiten treten in der Theorie der angeborenen Ideen und Wahrheiten nicht mehr als hypothetische Axiome auf, sondern als implizite Voraussetzungen des Denkens, die auf dem Weg der Analyse erkannt werden können. So spricht Leibniz in der Zeit der *Nouveaux Essais* davon, dass wir gar keine Kenntnis des Substanzbegriffs besäßen, wenn wir nicht die innere Erfahrung unserer selbst hätten.[[31]](#footnote-31) Dies stellt die Erkenntnis des Substanzbegriffs in einen Zusammenhang mit der Theorie der angeborenen Ideen und gibt gleichzeitig ein Hinweis darauf, wie Leibniz seine Vorstellung von den angeborenen Ideen in methodologischer Hinsicht konkretisiert. Leibniz bringt die Erkenntnis der angeborenen Ideen zunächst in Zusammenhangmit dem Begriff der Reflexion. Dabei fasst er die angeborenen Ideen alsetwas auf, was nicht erst durch Reflexion entsteht, sondern in impliziter Weiseimmer schon im Geist vorhanden ist. Reflexion wird von Leibniz deshalb alsAufmerksamkeit gegenüber den angeborenen Ideen verstanden, wobei der Geistvon den Bedürfnissen des Körpers absehen muss, welche unter normalenUmständen die angeborenen Ideen verdecken.[[32]](#footnote-32) Aufmerksamkeit führt nachLeibniz zur Aktualisierung der Verstandeserkenntnis, wenn die Sinneswahrnehmungals notwendige Gelegenheitsursache hinzutritt.[[33]](#footnote-33)

Doch worin bestehtdie hier gemeinte Form der Aufmerksamkeit? Leibniz sagt, dass die angeborenen Wahrheiten der Metaphysik von der „Betrachtungder Natur unserer Seele" abhängen,die ein Seiendes und eine Substanz ist, die Einheit, Identität, Aktivität, Passivitätund Dauer besitzt.[[34]](#footnote-34) Würde die Aufmerksamkeit auf selbstevidente Weise dieEigenschaften des Geistes offenlegen, dann bliebe der Begriff der Aufmerksamkeitin methodologischer Hinsicht unbestimmt. Hier eröffnet sich jedoch die Möglichkeit, denBegriff der Reflexion mit Hilfe des Begriffs der inneren Erfahrung zukonkretisieren. Ein solches Vorgehen legt jedoch Leibniz selbst nahe, denn erschlägt für die Philosophie in Abgrenzung gegenüber der in seinen Augenunzureichenden cartesianischen Methode der klaren und deutlichen Erkenntnisausdrücklich den Beginn mit den inneren Erfahrungen vor.[[35]](#footnote-35) Nach Leibniz kennen wir unser Denken durch eine innere Wahrnehmung (*sentiment* *intérieur*)*.* Durch diese innere Wahrnehmung wird unser Denken zum Gegenstand einer Erfahrung.[[36]](#footnote-36) Aus einer einfachen Wahrnehmung (*simplex* *perceptio sive experientia*) urteilt man über dasjenige, dessen man sich in sich gewahr wird: Zum Beispiel dass ich Verschiedenes denke, dass verschiedene Erscheinungen im Geist existieren, dass ich eine bestimmte Sinneswahrnehmung habe, dass ich träume, oder dass ich, der träumt, existiere.[[37]](#footnote-37) Dem entsprechend versteht Leibniz unter den ersten Erfahrungen (*premieres experiences*) die ersten Tatsachenwahrheiten, auf welche die „unmittelbare Apperzeption unserer Existenz und unserer Gedanken" („l‘apperception immediate de nostre Existence et de nos pensees") fuhrt.[[38]](#footnote-38) Dem entsprechend definiert Leibniz bereits vor der Zeit des *Discours de Métaphysique: „*unmittelbare Erfahrungen nenne ich aber jene Aussagen, mit denen wirwahrnehmen, dass uns etwas erscheint.“[[39]](#footnote-39)Die inneren oder „unmittelbaren“ Erfahrungen, die einen methodischen Ausgangspunkt für die Metaphysik bilden, sind also Gedanken oder Aussagen über unsere Gedanken und Wahrnehmungen.

Doch auf welche Weise gelangt die Reflexion über die Tätigkeiten des Geistes hinaus und zur Natur des Geistes selbst? Wie sich bereits gezeigt hat, erfolgt die Begründung der Metaphysik nach Leibniz’ Vorstellung im Idealfall auf dem Weg der Analyse.[[40]](#footnote-40) Die Charakterisierung der inneren Erfahrungen als Aussagen über unsere Gedanken mach deutlich, dass es sich bei der Methode der Reflexion um eine Analyse von Aussagen—im Gegensatz zur Analyse von Begriffen[[41]](#footnote-41)—handeln muss. Diese Art der Analyse beginnt mit gegebenen Aussagen und führt zurück zu deren Präsuppositionen (*principia*).[[42]](#footnote-42)Die *principia* werden dabei aufgefasst als die Definitionen, Axiome und Hypothesen, aus deren Gesamtheit die gegebenen Aussagen ihrerseits als Folgesätze folgen.[[43]](#footnote-43) Die Reflexion, die zur Erkenntnis der angeborenen Begriffe und Aussagen der Metaphysik führt, ist folglich eine diskursive Tätigkeit des Verstandes, die in der Analyse von Aussagen über unsere Gedanken und Wahrnehmungen die Voraussetzungen offenlegt, unter denen diesen Aussagen stehen.

Diese Auffassung von innerer Erfahrung erklärt auch, weshalb in den Augen von Leibniz die Prinzipien und Grundbegriffe der Metaphysik mit Gewissheit verbunden sind. Nach Leibniz kann die Methode der Reflexion nicht täuschen, weil das Bewusstsein, das eine innere Aktivität begleitet, auf natürlichem Weg nicht täuschen kann.[[44]](#footnote-44) Wären diese inneren Erfahrungen nicht gewiss, gäbe es nach Leibniz keine Tatsachenwahrheiten, deren wir uns gewiss sein könnten.[[45]](#footnote-45) Deshalb glaubt Leibniz, dass die inneren Erfahrungen einen Ausgangspunkt bilden, der Gewissheit beanspruchen darf: Die Skeptiker verderben, wie er sagt, ihre guten Einsichten, indem sie ihre Zweifel zu weit, nämlich auf die unmittelbaren Erfahrungen und auf die geometrischen Wahrheiten, ausdehnen.[[46]](#footnote-46) Die Erkenntnis unserer inneren Zustände ist unmittelbar und bedarf keines weiteren Beweises: Die Aktivitäten des Geistes werden aus einfacher Perzeption erkannt, und ihre Erkenntnis setzt im Gegensatz zur Erkenntnis empirischer Phänomene keinen Beweis ihrer Realität voraus.[[47]](#footnote-47) Eine Rolle dabei spielt die Auffassung, dass obwohl die Erinnerung über eine bestimmte zeitliche Entfernung hin immer täuschen kann, die Erinnerung an das unmittelbar Vorangegangene (Leibniz spricht hier von einem „souvenir present ou immédiat“) auf natürlichem Weg nicht täuscht; als eine solche unmittelbare Erinnerung an geistige Aktivitäten interpretiert Leibniz das Bewusstsein.[[48]](#footnote-48) Allgemein formuliert Leibniz: „Jede Perzeption meines gegenwärtigen Denkens ist wahr.“[[49]](#footnote-49) Deshalb sagt Leibniz, es sei die Fülle an Evidenz einer unmittelbaren Perzeption, welche die Gewissheit eines Satzes wie „Cogito ergo sum“ ausmacht.[[50]](#footnote-50) Wenn die inneren Erfahrungen nicht gewiss (*certain*) wären, so gäbe es keine Tatsachenwahrheiten, deren man sich sicher (*asseuré*) sein kann.[[51]](#footnote-51) Im selben Sinn spricht Leibniz davon, dass die unmittelbare Erfahrung der erste Ursprung der Tatsachenwahrheiten ist, und keine Wahrheit bewiesen werden könnte, wenn man diese Erfahrung nicht zugibt.[[52]](#footnote-52) Aus diesem Grund kann er auch sagen, dass bei der Erkenntnis der angeborenen Vernunftprinzipien die Erkenntnis unseres eigenen Geistes mit der Erkenntnis der Natur der Dinge zusammenfällt.[[53]](#footnote-53)

Auch Wolff diskutiert das Verhältnis zwischen Hypothesen und Erfahrungen in der Philosophie. Wolffs Einstellung gegenüber Hypothesen ist keinesfalls in jeder Hinsicht ablehnend, doch ist er sehr viel weniger als Leibniz bereit, in der Ontologie von Hypothesen Gebrauch zu machen. Wie Wolff hervorhebt, ist es das Ziel philosophischer Hypothesen, Erklärungen von Phänomenen zu finden, in Analogie zu den Erklärungshypothesen in der Astronomie.[[54]](#footnote-54) Er schreibt Hypothesen eine zentrale Rolle für den Fortschritt in den Naturwissenschaften und in der Philosophie zu, da Hypothesen zur Beobachtung neuer Phänomene führen, die wiederum die Formulierung neuer Hypothesen führen, wenn sie mit den vorherigen Hypothesen unvereinbar sind.[[55]](#footnote-55) Allerdings möchte Wolff seine Ontologie in keiner Weise auf hypothetische Startpunkte aufbauen: „Hypothesen dürfen nicht als Prinzipien in den Beweis von Aussagen eingehen, die in der Philosophie als Lehrsätze zugelassen werden.“[[56]](#footnote-56) Darin sieht er den wesentlichen Kontrast zu Leibniz’ Methode: soweit das Bilden von metaphysischen Hypothesen angeht, denkt Wolff, dass die Hypothese der prästabilierten Harmonie kaum übertroffen werden kann. Dennoch sieht Wolff, dass auf diesem Weg bestenfalls konditionale Argumente aufgebaut werden können. *Wenn* die Theorie der prästabilierten Harmonie zuträfe, wüssten wir, welche Folgerungen wahr wären. Da diese Einsichten aber unter einem solchen Vorbehalt stehen, könnte ein solches Vorgehen nie Gewissheit vermitteln—und dies ist in den Augen von Wolff das Ziel seiner Methode.[[57]](#footnote-57)

Seine eigene Metaphilosophie ist in drei berühmten Texten dargestellt: im *Discursus praeliminiaris* seiner Logik und in der *Praefatio* und den *Prolegomena* seiner Ontologie. Tatsächlich spielt der Bezug auf alltägliche Begriffe eine wichtige Rolle in seinen methodologischen Überlegungen. In dieser Hinsicht weist Wolff ein Missverständnis zurück, das allerdings naheliegt, weil es seinen tatsächlichen Auffassungen nahekommt. Wie er sagt, wäre es ein Missverständnis anzunehmen, es ginge ihm in seiner Ontologie nur darum, alltägliche Begriffe zu explizieren.[[58]](#footnote-58) Das Missverständnis bezieht sich allerdings keinesfalls darauf, dass eine solche Aktivität Teil seiner Methodologie ist, sondern eher auf die irrtümliche Annahme, es gebe keine weiteren Elemente in seiner Methodologie. Wolffs Punkt ist, dass über eine Analyse alltäglicher Begriffe hinaus auch die Gründe angegeben werden sollten, weshalb dem Seienden die Prädikate zukommen, die ihm zugeschrieben werden.[[59]](#footnote-59) Unübersehbar ist dies mit der Idee einer axiomatisch-deduktiven Methode verbunden, die das organisierende Prinzip nahezu aller seiner Texte ist. Dabei sollte aber nicht übersehen werden, dass Wolff einwendet, dass, im Gegensatz zu den Prinzipien der Euklidischen Geometrie, die Prinzipien der Ontologie keinesfalls so selbstevident sind, dass sie ohne einen Beweis keinesfalls als wahr erkannt werden.[[60]](#footnote-60) Der Bezug auf alltägliche Begriffe ist deshalb für Wolff von grundlegender Bedeutung, weil durch diesen Bezug geklärt werden kann, in welchem Sinn metaphysische Prinzipien und Begriffe Gewissheit beanspruchen können, und wie sie die Eigenschaften, die dem Seienden zugeschrieben werden, begründen können.

Auf den ersten Blick klingt eine solche Strategie sicherlich wenig plausibel, weil unsere alltäglichen Begriffe nicht nur verworren, sondern auch allen Arten von Irrtümern ausgesetzt sein können. Deshalb ist es wichtig zu sehen, dass Wolffs Vorstellung von der Klärung alltäglicher Begriffe viel mit Leibniz’ Vorstellung der inneren Erfahrung gemeinsam hat. Wie für Leibniz geht es Wolff um die Klärung von Urteilen, die wir über unsere eigenen geistigen Aktivitäten treffen. Dabei geht er davon aus, dass solche Urteile bei allen (rational denkenden) Menschen auf gemeinsame Inhalte führen werden. Deshalb greift er hier auf den Begriff der *notiones communes* zurück[[61]](#footnote-61) (der auch bei Leibniz im Kontext der Gerechtigkeitstheorie eine wichtige Rolle spielt[[62]](#footnote-62)). Wolff fasst dabei eine *notio communis* nicht als eine platonische Idee auf, sondern versteht sie als einen gedanklichen Inhalt, der im alltäglichen Sprachgebrauch (*in sermone communi*) ausgedrückt, wenn auch nicht immer bewusst oder in genügender Klarheit und Vollständigkeit erkannt ist.[[63]](#footnote-63) Aufgabe der Philosophie ist es in den Augen von Wolff, solche Begriffe aufzuspüren und zu explizieren. Dabei spricht die Philosophie, wie er hervorhebt, aber immer von denselben Begriffen, die schon im vorphilosophischen Denken vorhanden waren. Wie Wolff argumentiert, sind diese Begriffe bereits im vorphilosophischen Denken vorhanden, weil die Universalien in der Erkenntnis des Einzelnen enthalten ist:

Weil es die Natur der Geistes ist, dass er in keiner Weise etwas von einem beliebigen Seienden wegdenken kann, was er als in ihm enthalten beobachtet …; und da die Universalien in den Einzeldingen, die wir wahrnehmen, enthalten sind;[[64]](#footnote-64) so sind die konfusen Begriffe, die den im allgemeinen Sprachgebrauch verwendeten ontologischen Termini entsprechen, durch die natürlich Kraft des Geistes erworben, wenn wir den uns begegnenden Dingen dasjenige zuschreiben, was in ihnen ist, und wenn wir uns erinnern, dass wir ihnen solches auch früher zugeschrieben haben.[[65]](#footnote-65)

Diese Auffassung vom Verhältnis zwischen allgemeinem Sprachgebrauch und philosophischer Analyse impliziert, dass das vorphilosophische Denkens bereits etwas enthält, was Wolff „natürliche Ontologie“ nennt:

Die gewöhnlichen ontologischen Begriffe konstituieren eine Art natürliche Ontologie, Die natürliche Ontologie lässt sich definieren als der Komplex aus konfusen Begriffen, die den abstrakten Termini entsprechen mit deren Hilfe wir generelle Urteile über das Seiende ausdrücken, und die durch den Gebrauch der gewöhnlichen Fähigkeiten des Geistes erworben werden.[[66]](#footnote-66)

Dem entsprechend hat die Ontologie nicht die Aufgabe, die alltägliche Weltsicht durch eine vermeintlich überlegene Konzeption der Grundstruktur der Realität zu ersetzen, sondern vielmehr etwas zu explizieren, was im menschlichen Geist schon vorhanden ist: „So wie die Logik als Kunst eine distinkte Explikation der natürlichen Logik ist, so kann die distinkte Explikation der natürlichen Ontologie als Ontologie als Kunst bezeichnet werden.“[[67]](#footnote-67) Damit kommt Wolff der deskriptiven Seite von Leibniz’ Methodologie außerordentlich nahe. In einem frühen Text fasst Leibniz diese Seite seiner Methodologie so zusammen: „[P]hilosophen übertreffen andere Menschen nicht immer darin, dass sie andere Dinge wahrnehmen, sondern darin, dass sie sie in einer anderen Weise wahrnehmen, nämlich mit den Augen des Geistes, mit Reflexion und Aufmerksamkeit, und indem sie Dinge miteinander vergleichen.“[[68]](#footnote-68) Und wie bei Leibniz ist für Wolff die Gewissheit der Startpunkte des philosophischen Argumentationsgangs etwas, was mit der Unbezweifelbarkeit bestimmter Erfahrungen zusammenhängt: „[I]n der Ontologie ist nur zulässig, was hinreichend expliziert und durch unbezweifelte Erfahrung und Beweis gestützt ist …“[[69]](#footnote-69)

3 Innere Erfahrung und das Prinzip des Widerspruchs

In welcher Weise sind diese metaphilosophischen Überlegungen nun relevant für Leibniz’ und Wolffs Auffassungen zum Prinzip des Widerspruchs? Wegen ihrer unterschiedlichen Einstellung zu philosophischen Hypothesen wird die Antwort wird für Leibniz etwas anders aussehen als für Wolff, während sich substantielle Parallelen aus der gemeinsamen Betonung der Rolle von unbezweifelbaren Erfahrungen ergeben. Und sowohl die Unterschiede als auch die Gemeinsamkeiten zwischen Leibniz und Wolff spiegeln sich in Châtelets Behandlung des Prinzips wider.

Zunächst könnte es so aussehen, als würde Leibniz philosophische Prinzipien wie das Prinzip des Widerspruchs allein auf die Seite eines hypothetischen Vorgehens in der Philosophie stellen. In seinem Brief an Foucher von 1686 stellt Leibniz die analytische Urteilstheorie und das Prinzip des Widerspruchs, dem zufolge zwei sich widersprechende Aussagen nicht zugleich wahr sein können und etwas in sich widersprüchliches nicht existieren kann, als solche unbewiesene Hypothesen dar.[[70]](#footnote-70) Noch einmal formuliert Leibniz die Idee eines hypothetisch-deduktiven Vorgehens in der Philosophie in den zwischen 1693 und 1696 entstandenen *Quelques remarques sur le livre de Mons. Lock* *intitulé Essay of Understanding.* Dort betrachtet er das Prinzip des Widerspruchs als ein *axiome primitif,* ohne das es keinen Unterschied zwischen wahr und falsch geben würde. Alles, ausgenommen dieses Prinzip und die unmittelbaren Erfahrungen, ist, wie Leibniz an dieser Stelle sagt, beweisbar.[[71]](#footnote-71) Dies bringt er wiederum unmittelbar in Verbindung mit der euklidischen Methode. Dabei macht er deutlich, dass es sich hier um eine Zurückführung auf eine geringe Zahl von Prämissen handelt, die ihrerseits hypothetisch sind: „Euklid hat recht damit gehabt, einige Axiome für zugestanden zu nehmen, nicht in der Weise, als wären sie wirklich ursprünglich und unbeweisbar, sondern weil er sich aufgehalten hätte, wenn er erst nach einer exakten Diskussion der Prinzipien zu Schlussfolgerungen hätte kommen wollen. So hat er sich entschlossen, sich damit zu begnügen, die Beweise bis zu einer kleinen Zahl von Aussagen vorangetrieben zu haben, sodass man sagen kann, wenn sie wahr sind, ist es auch alles, was er sagt.“[[72]](#footnote-72)

Dennoch vertritt Leibniz in den *Nouveaux Essais* die Auffassung, dass die Vernunftprinzipien etwas sind, worauf sich der Verstand immer schon stützt. Dies ist der Kern seiner Vorstellung von „eingeborenen“ Prinzipien:

Allerdings beginnen wir damit, uns zunächst der besonderen Wahrheiten bewusst zu werden, wie wir auch mit den zusammengesetzten und gröberen Ideen beginnen; aber nichtsdestoweniger beginnt die Ordner der Natur mit dem Einfachsten und die Begründung der speziellen Wahrheiten hängt von den allgemeineren ab, für welche sie nur die Beispiele sind. Will man daher dasjenige in Betracht ziehen, was der Anlage nach und noch vor dem deutlichen *Bemerken* in uns liegt, so muss man mit dem einfachsten anfangen. Denn die allgemeinen Prinzipien gehen in unser Denken ein und bilden dessen Seele und Zusammenhalt. Sie sind hierfür so notwendig, wie es die Muskeln und Sehnen zum Gehen sind, wenn man auch nicht daran denkt. Der Geist stützt sich jeden Augenblick auf diese Prinzipien; aber es gelingt ihm nicht so leicht, sie sich klar zu machen und sie sich deutlich und gesondert vorzustellen, weil dies eine große Aufmerksamkeit auf sein Tun erfordert …[[73]](#footnote-73)

Dem entsprechend ist er der Auffassung, dass der entscheidende Beweis der eingeborenen Prinzipien „in dem Nachweis besteht, dass ihre Gewissheit lediglich aus dem stammt, was in uns selbst liegt.“[[74]](#footnote-74) In diesem Sinn betrachtet er diese Prinzipien als etwas, was in unreflektierter Weise immer schon im menschlichen Geist vorhanden ist und durch philosophisches Nachdenken nur bewusst gemacht werden kann:

[I]ch will noch hinzufügen, dass im Grund jedermann sie kennt, und dass man sich z.B. jeden Augenblick des Satzes des Widerspruchs bedient, ohne besonders darauf acht zu haben. Kein Mensch ist so roh, dass er nicht in einer ernsten Sache von dem Betragen eines Lügners, der sich selbst widerspricht, verletzt werden sollte. So wendet man diese Grundsätze an, ohne sie ausdrücklich ins Auge zu fassen, ungefähr, wie man in den Enthymemen die nicht besonders formulierten Vordersätze potentiell im Geiste besitzt, während man sie nicht nur der äußeren Bezeichnung nach, sondern im Denken selbst beiseitesetzt.[[75]](#footnote-75)

Deutlicher könnte eine nicht-hypothetische, deskriptive Auffassung des Prinzips des Widerspruchs nicht formuliert werden. Dennoch ist dies eine Auffassung, die Leibniz, soweit ich sehen kann, nicht in größerem Detail entwickelt hat. Dies wirft das Problem auf, ob die angeführte Erfahrung mit unseren Reaktionen auf Lügner die notwendige Allgemeinheit besitzt, um die Gewissheit des Prinzips des Widerspruchs zu sichern. Könnte es nicht wahre Widersprüche geben, die etwas anderes als Lügen sind?

Deshalb ist es interessant zu sehen, dass Wolff sich tatsächlich um den Nachweis von Erfahrungen bemüht, die den erforderlichen Charakter der Gewissheit mit sich bringen. Und dies ist genau die argumentative Strategie, die sich auch bei Châtelet findet. Um die Parallelen zwischen Wolff und Châtelet deutlich zu machen, wird es nützlich sein, die relevanten Passagen nebeneinander zu zitieren.

[Wolff] Wir erfahren die Natur unseres Geistes in der Weise dass, wenn jemand urteilt dass etwas ist, er nicht gleichzeitig urteilen kann, dass es nicht ist … Die Erfahrung, auf die wir uns berufen, ist so evident dass keine andere Erfahrung als evidenter gelten kann: denn sie steht zur Verfügung, sooft der Geist sich selbst bewusst ist … Denn we wüsste nicht dass, wenn wir irgend ein Ding sehen, wir nicht urteilen können, dass wir es nicht sehen … Wer wüsste nicht dass, wenn wir uns etwas vorstellen, wir nicht in der Lage sind, dies nicht vorzustellen?[[76]](#footnote-76)

[Châtelet] Alle Menschen stimmen [dem Prinzip] ohne Mühe zu, und es ist auch unmöglich, es zu bestreiten, ohne das eigene Bewusstsein Lügen zu strafen; denn wir spüren, dass wir unseren Geist nicht zwingen können zuzugeben, dass etwas zur selben Zeit ist und nicht ist, und dass wir keinesfalls eine Idee nicht haben können, solange wir sie haben, noch einen weißen Körper schwarz zu sehen, solange wir ihn weiß sehen.[[77]](#footnote-77)

Wolff stellt dabei ausdrücklich den Bezug zu seiner metaphilosophsichen Analyse der Rolle von Erfahrungen her:

Es ist also evident, dass wir die Erfahrung machen, dass wir nicht in der Lage sind, gleichzeitig zu urteilen, dass dasselbe sei und nicht sei … Wenn wir uns also unseres Geistes bewusst sind und auf Beispiele achten, stimmen wir ohne Beweis der in allgemeinen Termini formulierten Aussage zu: Es kann nicht geschehen, dass dasselbe zur gleichen Zeit ist und nicht …“[[78]](#footnote-78)

Wolffs Argument scheint also zu sein, dass jedes Urteil artikuliert, wie uns die Dinge zu sein scheinen. In diesem Sinn haben Urteile mit Phänomenen zu tun, deren Realität nicht bezweifelt werden kann. Deshalb können wir nicht sagen dass uns gleichzeitig etwas so erscheint und nicht so erscheint. Diese allgemeine Einsicht wird uns bereits an wenigen Beispielen unseres Denkens deutlich, und deshalb sind wir aufgrund dieser Beispiele bereits, der allgemeinen Formulierung des Prinzips des Widerspruchs zuzustimmen. Dies ist die Argumentationsstrategie, die Châtelet aufnimmt. So ist es keine Überraschung, dass auch Wolffs und Châtelets Einstellungen zur antiken Skepsis enge Ähnlichkeiten aufweisen:

[Wolff] Die Skeptiker, die eine übermäßige Vorsicht aufwenden, um voreilige Urteile zu vermeiden, negieren dennoch nicht die Phänomene …[[79]](#footnote-79)

[Châtelet] Selbst die Pyrrhonisten, die sich darum bemüht haben, alles zu bezweifeln, haben dieses Prinzip nie bestritten; sie bestritten wohl, dass es irgendeine Realität in den Dingen gebe, aber sie bezweifelten nicht, dass sie eine Idee hatten solange sie sie hatten.[[80]](#footnote-80)

Wolff und Châtelet, so könnte man sagen, wenden die Methode der inneren Erfahrung sehr viel konsequenter als Leibniz auf die Begründung des Prinzips des Widerspruchs an. Doch auch in einer weiteren Hinsicht findet sich bei Wolff und Châtelet eine Klärung von Intuitionen, von denen auch Leibniz ausgeht. Dies wird deutlich in der Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem Prinzip des Widerspruchs und den Begriffen des Möglichen und Unmöglichen. In den *Nouveaux Essais*bringt Leibniz den Satz „A ist nicht nicht-A“ in Zusammenhang mit dem Prinzip des Widerspruchs.[[81]](#footnote-81) Zunächst stellt er in der Person Théophiles fest, dass Sätze wie „Das Quadrat ist kein Kreis" oder „Die Farbe Gelb ist nicht die Süße“, die er als Beispiele für Sätze der Form „A ist nicht nicht-A“ anführt,[[82]](#footnote-82) nach dem Prinzip des Widerspruchs als dem Prinzip der identischen Aussagen wahr sind. Daraufhin schlägt Philalèthe, der die Position Lockes vertritt, vor, die Maxime „Was das selbe Ding ist, ist nicht anders“ als das Prinzip aufzufassen, auf dem die Wahrheit von Sätzen wie „Das Quadrat ist kein Kreis“ beruht. Dem hält Théophile entgegen:

Ich sehe nicht, wie der Satz: was das selbe Ding ist, ist nicht anders, der Ursprung des Prinzips des Widerspruchs sein könnte, und einfacher als dieses Prinzip; denn es scheint mir, man nehme sich mehr Freiheit zu sagen, dass A nicht Β ist, als zu sagen, dass A nicht nicht-A ist. Und der Grund, der A daran hindert Β zu sein, ist dass Β nicht-A enthält.[[83]](#footnote-83)

Dass A nicht nicht-A ist, so wäre das Argument hier zu ergänzen, folgt seinerseits aus dem Prinzip des Widerspruchs, weil nach dem Prinzip des Widerspruchs jede Aussage der Form „A ist nicht nicht-A“ wahr und jede Aussage der Form „A ist nicht-A“ falsch ist. Wenn diese Passage in dieser Weise zu verstehen ist, dann wird in ihr das Prinzip der Identität als eine Folge von (1) aufgefasst. Doch wie erklärt sich dieses Verhältnis von (1) und (3)? Was existiert oder möglich ist, nennt Leibniz das „Seiende“.[[84]](#footnote-84) Den Begriff des Seienden definiert

er in dieser Weise: „Ein Seiendes ist etwas, dessen Begriff etwas Positives enthält (...), nämlich insofern das, was wir begreifen, möglich ist und keinen Widerspruch enthält (...).“[[85]](#footnote-85) Dies wird aber in Aussage (3) ausgedrückt. Denn wenn (3) durch „A ist nicht nicht-A“ erläutert wird, und wenn „A ist nicht nicht-A“ als die gegenüber „A ist nicht B“ grundlegende Aussage betrachtet wird, wird in (3) Identität als die Widerspruchsfreiheit einer Entität, nicht als die Verschiedenheit einer Entität von einer anderen bestimmt. Tatsächlich vertritt Leibniz die Auffassung, dass das Prinzip des Widerspruchs bereits alles enthält, was in Bezug auf die Essenzen oder die möglichen Gegenstände zu wissen ist.[[86]](#footnote-86)

Dem zu folge gibt es bei Leibniz eine Argumentationsrichtung, die vom Prinzip des Widerspruchs zu einer Definition des Möglichen führt. Die Dinge liegen jedoch komplizierter, denn gleichzeitig ist Leibniz auch der Ansicht, dass das Prinzip des Widerspruchs eine Konsequenz der Definition des Möglichen bildet, der zufolge dasjenige möglich ist, für das etwas zu sein und nicht nicht etwas zu sein dasselbe ist.[[87]](#footnote-87) Wenn der Begriff des Möglichen nicht als Konsequenz des Prinzips des Widerspruchs aufgefasst wird, scheint es sich um eine hypothetische Festlegung zu handeln. Entsprechend sagt Leibniz im hypothetische Modus: „Ich nehme an (*je supposeray*), dass zwei sich widersprechende Aussagen nicht wahr sein können, und dass dasjenige, das einen Widerspruch enthält, nicht sein kann.“[[88]](#footnote-88) In diesem hypothetischen Modus lässt sich die Argumentationsrichtung in den Augen von Leibniz also umkehren. Dies ist keinesfalls eine isolierte Beobachtung, sondern eine Eigentümlichkeit, die sich an vielen Stellen von Leibniz’ Texten feststellen lässt. Fabrizio Mondadori versteht Leibniz’ System als ein Netz miteinander verknüpfter Aussagen, in dem sich die Metaphysik ebenso gut aus der Logik ableiten lässt, wie die Logik aus der Metaphysik. Diese Auffassung einer in sich geschlossenen logischen Struktur von Leibniz’ System bezeichnet Mondadori als „Leibnizian Circle“.[[89]](#footnote-89) Die Umkehrbarkeit der Argumentation vom Prinzip des Widerspruchs zu den Begriffen des Möglichen und Unmöglichen scheint ein gutes Beispiel für die Anwendbarkeit von Mondadoris Einsicht zu sein.

Auch in dieser Hinsicht sorgt Wolffs und Châtelets Interesse an unbezweifelbaren Startpunkten philosophischer Argumente für eine methodologische Klärung. Für Wolff und Châtelet sind die Begriffe des Widerspruchs, des Unmöglichen und des Möglichen Konsequenzen der unbezweifelbaren Erfahrungen, die wir mit unserem Denken machen:

[Wolff] Jemand widerspricht sich selbst, wenn er behauptet, dass dasselbe zur gleichen Zeit ist und nicht ist … [Widerspruch] ist die Gleichzeitigkeit des Affirmierens und Negierens.[[90]](#footnote-90)

*Unmöglich* wird genannt, was immer einen Widerspruch enthält … [[91]](#footnote-91)

Das *Mögliche* ist dasjenige, was keinen Widerspruch enthält, oder dasjenige, was nicht unmöglich ist.[[92]](#footnote-92)

[Châtelet] Man nennt *Widerspruch*, was dasselbe zur gleichen Zeit affirmiert und negiert.[[93]](#footnote-93)

Es folgt aus dem Gesagten, dass das Unmögliche dasjenige ist, was einen Widerspruch enthält und das Mögliche dasjenige, was ihn nicht enthält.[[94]](#footnote-94)

Châtelet ist hier expliziter als Wolff, wenn sie die Begriffe des Unmöglichen und Möglichen als eine Folgerung der Erfahrung darstellt, die Geist mit dem Bewusstsein seiner eigenen Aktivitäten macht. Der sachliche Zusammenhang dürfte allerdings auch bei Wolff deutlich sein, denn er führt das Prinzip des Widerspruchs am Beginn seines Kapitels über die allgemeinen Kennzeichen des Seienden ein. So überrascht es nicht, dass Wolff und Châtelet in gleicher Weise fordern, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Sachverhalts durch die Untersuchung der Widerspruchsfreiheit oder Widersprüchlichkeit des entsprechenden Begriffs nachzuweisen. Generell formuliert Wolff: „Bevor man also einen Widerspruch nachgewiesen hat, kann nichts zum Unmöglichen gerechnet werden.“[[95]](#footnote-95) Auch Châtelet fordert eine solche Untersuchung der Begriffe: „Aus der gerade gegebenen Definition des Unmöglichen folgt eine recht wichtige Regel, dass wir nämlich, wenn wir behaupten, eine Sache sei unmöglich, wir verpflichtet sind zu beweisen, dass dasselbe zur gleichen Zeit negiert und affirmiert wird …“[[96]](#footnote-96) Dabei geht sie auf Leibniz’ Beispiel des Begriff der schnellsten Bewegung ein, der in den Augen von Leibniz und Châtelet einen versteckten Widerspruch enthält, denn die Speichen eines bewegten Rades lassen sich ins Unendliche verlängert denken, sodass die sich die Geschwindigkeiten der äußeren Enden der Speichen unendlich gesteigert vorstellen lassen.[[97]](#footnote-97)

4. Schlussbemerkung

Die thematischen Parallelen zwischen Châtelets und Wolffs Überlegungen zum Prinzip des Widerspruchs sind substantiell und überraschen wenig, weil Châtelet diese Überlegungen ausdrücklich als Darstellung von Leibniz’ Position aus der Perspektive von Wolff betrachtet. Dennoch wird durch Châtelets Wahl von Wolffs Perspektive ein bestimmter Aspekt von Leibniz’ Metaphilosophie ausgeblendet und ein bestimmter Aspekt von Leibniz’ Metaphilosophie ins Zentrum gerückt. Ausgeblendet wird Leibniz’ Faszination mit der Leistungsfähigkeit von philosophischen Hypothesen, die sich in einigen von Leibniz’ Äußerungen zum Prinzip des Widerspruchs zeigt. Für Leibniz scheint es gar nicht ausgeschlossen zu sein, dass das Prinzip des Widerspruchs am besten als eine philosophische Hypothese betrachtet werden sollte, aus der sich interessante philosophische Konsequenzen ergeben, und die mit anderen philosophischen Hypothesen wie der analytischen Urteilstheorie und der Theorie der Repräsentation des Universums in jeder einfachen Substanz in Zusammenhang steht. Von diesem Standpunkt aus scheint das Prinzip des Widerspruchs Teil eines Herangehens zu sein, das charakteristisch für eine revisionäre Metaphysik im Sinne Strawsons ist. Gleichzeitig aber versucht Leibniz, auch die innere Erfahrung als Grundlage für das Prinzip des Widerspruchs in Anspruch zu nehmen. Nur lässt sich hier konstatieren, dass Leibniz die Anwendung seiner Konzeption der inneren Erfahrung auf das Prinzip des Widerspruchs allenfalls angedeutet, aber keinesfalls durchgeführt hat. Dennoch sind die deskriptiven Elemente von Leibniz’ Metaphilosophie hier klar erkennbar, und diese sind es, die durch Wolffs Vermittlung in Châtelets Verständnis des Prinzips des Widerspruchs finden.

Châtelets Rückgriff auf Wolffs Ontologie bringt es mit sich, dass Wolffs Einsicht, dass Hypothesen als Grundlage für philosophische Lehrsätze ungeeignet sind, auch bei Châtelet die hypothetischen Aspekte von Leibniz’ Überlegungen zum Prinzip des Widerspruchs keine Rolle spielen. Hingegen ist es Wolff gelungen zu zeigen, wie sich das Prinzip des Widerspruchs als ein grundlegendes Merkmal unserer Erfahrung mit unseren geistigen Aktivitäten aufweisen lässt. Damit ist eine Antwort auf die Ausgangsfrage dieses Essays gefunden ist. Die Art der Selbstevidenz, die Châtelet im Sinn hat, schließt ein argumentatives Herangehen an die Vernunftprinzipien nicht aus, denn es ist die Selbstevidenz bestimmter Erfahrungen, die wir mit unserem Denken machen, die dem Prinzip seine Begründung verleiht. Dass wir das Prinzip ohne Reflexion kennen, bedeutet nicht, dass Reflexion für die Einsicht in das Prinzip irrelevant wäre. Vielmehr verleiht Reflexion Einsicht in etwas, was unser Denken immer schon—und das heißt, schon vor der Reflexion—strukturiert hat. Dieser metaphilosophischen Hintergrund, der von Leibniz über Wolff zu Châtelet führt, macht deutlich, in welchem Sinn für Châtelet das Prinzip des Widerspruchs nicht-hypothetisch, sondern auf innere Erfahrungen gestützt ist. Wie für Leibniz und Wolff beschreibt nach ihrer Auffassung das Prinzip des Widerspruchs eine Struktur, die unser Denken immer schon charakterisiert, und in diesem Sinn gehört ihr Argument für das Prinzip des Widerspruchs zum Entwurf einer deskriptiven, nicht-revisionären Metaphysik.

Bibliographie und Abkürzungen

Blank A. 2001. *Der logische Aufbau von Leibniz’ Metaphysik*. Berlin—New York: De Gruyter.

Blank, A. 2005. *Leibniz: Metaphilosophy and Metaphysics, 1666*–*1686*. München: Philosophia.

Blank, A. 2004. Definitions, Sorites Arguments, and Leibniz’s *Méditation sur la notion commune de la justice*. *Leibniz Review* 14: 153–166.

Blank, A. 2006. Leibniz on Justice as a Common Concept. A Rejoinder to Patrick Riley. *Leibniz Review* 16: 205–214.

Blank, A. 2007. Dalgarno, Wilkins, Leibniz and the Descriptive Nature of Metaphysical Concepts. In *Leibniz and the English Speaking World*. Hg. v. Pauline Phemister und Stuart Brown. Dordrecht: Springer, 51–61.

Châtelet, E. de 1740. *Institutions de physique*. Paris: Prault.

Burtt, E. A. 1963. Descriptive Metaphysics. *Mind* 72: 18–39.

Châtelet, E. de 1742. *Institutions physiques. Nouvelle Edition*. 2 Bde. Amsterdam: Aux Depens de la Compagnie.

Châtelet, E. de 1743. *Naturlehre an ihren Sohn*. 2 Bde. Übers. v. B. A. v. Steinwehr. Halle—Leipzig: Rengersche Buchhandlung.

Gómez Tutor, J. I. 2004. *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*. Hildesheim: Olms.

Grey, J. & E. Robinson. Im Erscheinen. Tracing Reason’s Arc: The Principle of Sufficient Reason from Leibniz to Kant.

Haack, S. 1979. Descriptive and Revisionary Metaphysics. *Philosophical Studies* 35: 361–371.

Hagengruber, R. (Hg.) 2012. *Emilie du Châtelet Between Leibniz and Newton*. Dordrecht: Springer.

Heimsoeth, H. 1912–1914. *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz,* Gießen: Töpelmann.

Laerke, M. 2015. *Les Lumières de Leibniz. Controverses avec Huet, Bayle, Regis et More*. Paris: Classiques Garnier.

Leibniz, G. W. 1923—. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Berlin: Akademie Verlag [= A].

Leibniz, G. W. 1875–1890. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*.Hg. v. C. I. Gerhardt, 7 Bde., Berlin: Weidmann [= GP].

Leibniz, G. W. 1948. *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque* *provinciale de Hanovre*.Hg. v. G. Grua, 2 Bde., Paris: Presses Universitaires de France [= Grua]

Leibniz, G. W. 1996. *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Übers. v. E. Cassirer. Hamburg: Meiner.

Look, B. 2011. Grounding the Principle of Sufficient Reason: Leibnizian Rationalism versus the Humean Challenge. In *The Rationalists: Between Tradition and Revolution*. Hg. v. Carlos Fraenkel, Dario Perinetti und Justin Smith, Dordrecht: Springer, 201–219.

Marschlich, Α. 1997. *Die Substanz als Hypothese. Leibniz’ Metaphysik des Wissens,* Berlin: Akademie Verlag.

Martin, G. 1967. *Leibniz. Logik und Metaphysik,* 2. Aufl., Berlin—New York: De Gruyter.

Mates, Β. 1986. *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language,* New York—Oxford: Oxford University Press.

Mondadori, F. 1977. The Leibnizian Circle. *Rice University Studies* 63(4): 69–96.

Rey, A.-L. 2008. La figure du leibnizianisme dans les *Institutions de physique*. In *Émilie Du* *Châtelet: Éclairages & documents nouveaux*.Hg. v. U. Kölving and O. Courcelle. Ferney-Voltaire: Centre International d’Étude du XVIIIe Siècle, 231–242.

Riley, P. 2003. Leibniz's *Meditation sur la notion commune de la justice,* 1703–2003. *Leibniz Review* 13: 67–81.

Riley, P. 2005. Leibniz’s *Méditation sur la notion commune de la justice*: A Reply to Andreas Blank. *Leibniz Review* 15: 185–216.

Schüßler, W. 1992. *Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus). Eine Untersuchung* *zum Standpunktwechsel zwischen „système commun" und „système nouveau" und dem* *Versuch ihrer Vermittlung,* Berlin—New York: De Gruyter.

Strawson, P. F. 1959. *Individuals. An Essay on Descriptive Metaphysics,* London: Methuen.

Wilson, C. 1989. *Leibniz's Metaphysics. A Historical and Comparative Study,* Princeton: Princeton University Press.

Winter, U. 2008. *Das vernetzte Universum. Die Leibniz-Rezeption in der Naturphilosophie der* *französischen Aufklärung.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Wolff, C. 1736. *Philosophia Prima sive Ontologia*. Editio nova. Frankfurt—Leipzig: Offizina Rengeriana.

Wolff, C. 1728. *Philosophia Rationalis sive Logica*. Frankfurt—Leipzig: Offizina Rengeriana.

1. Châtelet (1740), 12-13. Alle für den vorliegenden Artikel relevanten Passagen werden unverändert aufgenommen in Châtelet (1742). Eine altertümliche deutsche Übersetzung der Ausgabe von 1742 findet sich in Châtelet (1743). Im Interesse der Genauigkeit sind, wo nicht anders vermerkt, Übersetzungen im Folgenden meine eigenen. Generell zu Châtelets Leibniz-Rezeption, siehe Rey (2008), Winter (2008), Hagengruber (2012). [↑](#footnote-ref-1)
2. Châtelet (1740), 15. [↑](#footnote-ref-2)
3. A VI, 4, 912; A VI, 4, 1654; A VI, 4, 1616; A VI, 4, 124; GP VI, 612. [↑](#footnote-ref-3)
4. GP VII, 299; A VI, 4, 1394; A VI, 4, 672; A VI, 6, 362; GP VI, 127; GP VI, 211; GP VI, 413; Grua 479. [↑](#footnote-ref-4)
5. A VI, 6, 362; GP VII, 355. [↑](#footnote-ref-5)
6. A VI, 6, 362. Dabei fasst Leibniz die Aussagen (2.1) und (2.2) als die beiden in (2) enthaltenen Teilaussagen auf. [↑](#footnote-ref-6)
7. A VI, 3, 505; GP VII, 355; vgl. A VI, 6, 82-83; A VI, 6, 362. [↑](#footnote-ref-7)
8. Entgegen Heimsoeth (1912-1914)*,* 2:209; Martin (1967)*,* 10; Mates (1986)*,* 152-154. [↑](#footnote-ref-8)
9. A VI, 4, 280-281; GP VII, 300; GP VII, 309. [↑](#footnote-ref-9)
10. A VI, 6, 83. [↑](#footnote-ref-10)
11. A VI, 4, 290. [↑](#footnote-ref-11)
12. A VI, 6, 265. Da Leibniz die negativen Aussagen als affirmative Aussagen versteht, die behaupten, dass der verneinte Prädikatbegriff im Subjektbegriff enthalten ist, lassen sich diese Kriterien auch auf die negativen Aussagen anwenden. [↑](#footnote-ref-12)
13. GP VII, 299; GP VII, 355; A VI, 6, 361-362; GP VI, 127; GP VI, 413. [↑](#footnote-ref-13)
14. GP VII, 355. [↑](#footnote-ref-14)
15. Für eine detaillierte Diskussion dieser Fragen, siehe Blank (2001), 134-140. Für Parallelen in Leibniz’ früher Metaphilosophie, siehe Blank (2005). [↑](#footnote-ref-15)
16. Für eine solche Interpretation, siehe Wilson (1989)*,* 307-311. [↑](#footnote-ref-16)
17. Siehe Burtt (1963); Haack (1979). [↑](#footnote-ref-17)
18. Strawson (1959), 9. [↑](#footnote-ref-18)
19. Ebd. [↑](#footnote-ref-19)
20. Für eine detaillierte Studie dieser Aspekte, siehe Marschlich (1997). [↑](#footnote-ref-20)
21. GP III, 355. [↑](#footnote-ref-21)
22. GP IV, 486. [↑](#footnote-ref-22)
23. GP II, 95. [↑](#footnote-ref-23)
24. GP IV, 498-499; GP IV, 500-501. [↑](#footnote-ref-24)
25. GP II, 241. [↑](#footnote-ref-25)
26. GP II, 168. [↑](#footnote-ref-26)
27. GP IV, 496; GP III, 144. [↑](#footnote-ref-27)
28. GP VII, 165; GP IV, 355; GP I, 381-382. [↑](#footnote-ref-28)
29. GP 1,381. [↑](#footnote-ref-29)
30. A VI, 6, 12. [↑](#footnote-ref-30)
31. Grua 558. [↑](#footnote-ref-31)
32. A VI, 6, 86; A VI, 6, 98. [↑](#footnote-ref-32)
33. A VI, 6, 109-111. Zur Rolle der Aufmerksamkeit, siehe Schüßler (1992),107-110. [↑](#footnote-ref-33)
34. GP III, 307. [↑](#footnote-ref-34)
35. GP IV, 327. [↑](#footnote-ref-35)
36. GP II, 121. [↑](#footnote-ref-36)
37. A VI, 4, 1502. [↑](#footnote-ref-37)
38. A VI, 6, 434. [↑](#footnote-ref-38)
39. GP IV, 329. [↑](#footnote-ref-39)
40. A VI, 4, 582. [↑](#footnote-ref-40)
41. A VI, 4, 538-540. [↑](#footnote-ref-41)
42. A VI, 4, 544-545. [↑](#footnote-ref-42)
43. A VI, 4, 341. [↑](#footnote-ref-43)
44. A VI, 6, 238-239. [↑](#footnote-ref-44)
45. Ebd. [↑](#footnote-ref-45)
46. A VI, 6, 372-373. [↑](#footnote-ref-46)
47. A VI, 4, 1502. [↑](#footnote-ref-47)
48. A VI, 6, 238-239. [↑](#footnote-ref-48)
49. A VI, 4, 530, Anm.5. [↑](#footnote-ref-49)
50. GP III, 233. [↑](#footnote-ref-50)
51. A VI, 6, 238-239. [↑](#footnote-ref-51)
52. GP IV, 329. [↑](#footnote-ref-52)
53. A VI, 6, 84. [↑](#footnote-ref-53)
54. Wolff (1728), § 126. [↑](#footnote-ref-54)
55. Ebd. [↑](#footnote-ref-55)
56. Ebd., § 128. [↑](#footnote-ref-56)
57. Ebd. [↑](#footnote-ref-57)
58. Wolff (1736), sig. b3r. [↑](#footnote-ref-58)
59. Ebd. [↑](#footnote-ref-59)
60. Wolff (1736), § 9. [↑](#footnote-ref-60)
61. Erstaunlicherweise wird die Bedeutung der Theorie der *notiones communes* für Wolffs Metaphilosophie von seinen Kommentatoren kaum hervorgehoben. So erwähnt Gómez Tutor in seiner umfassend angelegten Darstellung von Wolffs Methodologie die *notiones communes* im Kontext von Wolffs Kategorisierung von Begriffen, ohne auf ihre Rolle in der Begründung seiner Metaphysik einzugehen (Gómez Tutor (2004), 155-156). Auch erwähnt Gómez Tutor das Prinzip des Widerspruchs, ohne auf seine methodische Begründung bei Wolff einzugehen (Gómez Tutor (2004), 212). Hingegen wurde Wolffs Versuch, das Prinzip des zureichenden Grundes aus dem Prinzip des Widerspruchs abzuleiten, im Detail diskutiert; siehe Look (2011); Grey und Robinson (im Erscheinen). [↑](#footnote-ref-61)
62. Siehe Riley (2003); Blank (2004); Riley (2005); Blank (2006). Generell zur Geschichte der *notiones communes* in der frühen Neuzeit, siehe Laerke (2015), 150-158. [↑](#footnote-ref-62)
63. Wolff (1736), § 9. [↑](#footnote-ref-63)
64. Der Text verweist hierfür auf Wolff (1728), § 57. [↑](#footnote-ref-64)
65. Wolff (1736), § 19. [↑](#footnote-ref-65)
66. Ebd., § 21. [↑](#footnote-ref-66)
67. Ebd., § 23. [↑](#footnote-ref-67)
68. A VI, 2, 413; zum Kontext dieser Passage, siehe Blank (2007). [↑](#footnote-ref-68)
69. Wolff (1736), § 4. [↑](#footnote-ref-69)
70. GP 1, 382. [↑](#footnote-ref-70)
71. A VI, 6, 5. [↑](#footnote-ref-71)
72. Ebd. [↑](#footnote-ref-72)
73. Leibniz (1996), 47 (Cassirers Übersetzung). [↑](#footnote-ref-73)
74. Leibniz (1996), 37 (Cassirers Übersetzung). [↑](#footnote-ref-74)
75. Ebd. (Cassirers Übersetzung). [↑](#footnote-ref-75)
76. Wolff (1736), § 27. [↑](#footnote-ref-76)
77. Châtelet (1740), 18. [↑](#footnote-ref-77)
78. Wolff (1736), § 28. [↑](#footnote-ref-78)
79. Ebd., § 27. [↑](#footnote-ref-79)
80. Châtelet (1740), 18. [↑](#footnote-ref-80)
81. A VI, 6, 82-83. [↑](#footnote-ref-81)
82. A VI, 6, 362. [↑](#footnote-ref-82)
83. A VI, 6, 82-83. [↑](#footnote-ref-83)
84. A VI, 4, 1500. [↑](#footnote-ref-84)
85. Ebd.; GP I, 382. [↑](#footnote-ref-85)
86. A VI, 4, 1454. [↑](#footnote-ref-86)
87. A VI, 4, 1440. [↑](#footnote-ref-87)
88. GP I, 382. [↑](#footnote-ref-88)
89. Mondadori (1977). [↑](#footnote-ref-89)
90. Wolff (1736), § 30. [↑](#footnote-ref-90)
91. Ebd., § 79. [↑](#footnote-ref-91)
92. Ebd., § 85. [↑](#footnote-ref-92)
93. Châtelet (1740), 18. [↑](#footnote-ref-93)
94. Ebd., 19. [↑](#footnote-ref-94)
95. Wolff (1736), § 79. [↑](#footnote-ref-95)
96. Châtelet (1740), 21. [↑](#footnote-ref-96)
97. A VI, 4, 589. [↑](#footnote-ref-97)