

bereitet. Da gerade diese Bedeutungsverschiebung für den Vergleich der augustinischen und der eckhartschen Seelenlehre von zentraler Wichtigkeit ist, erscheint es umso verwunderlicher, dass J. den einschlägigen Aufsatz von Andreas Speer, „Im Verborgenen des Geistes: *abditum mentis* bei Augustinus und Meister Eckhart“ (in: M. Pfeifer/S. Ropic [Hgg.], *Das Selbst und sein Anderes* [FS K. E. Kaehler], Freiburg i. Br. 2009, S. 56–80), nicht zur Kenntnis genommen hat.

Unter inhaltlichen Gesichtspunkten handelt es sich insgesamt um ein durchaus lesenswertes Buch, das sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede zwischen Augustins und Eckharts Entwürfen einer philosophisch-theologischen Anthropologie und Geistmetaphysik erkennbar werden lässt. Dass der Schwerpunkt der Arbeit stärker auf Augustinus liegt, mag eine Erklärung dafür sein, dass der Autor mit der philologisch korrekten Zitierweise von Eckharts Werken offenbar weniger vertraut ist. Während die deutschen Predigten nach der offiziellen Zählweise der kritischen Kohlhammer-Ausgabe durchnummeriert werden (z. B. „Pr. 6“), bevor die entsprechende Seitenzahl des DW-Bandes genannt wird, fehlen diese beiden Angaben bei den lateinischen *Sermones* gänzlich. Stattdessen wird ausschließlich die Nummer des betreffenden Randparagrafen in den LW IV angeführt, was zu irreführenden Angaben wie „Sermo 239“ (S. 265) führt. Weit schwerer als diese philologischen Ungenauigkeiten in der Zitierweise wiegt jedoch der Umstand, dass die Lesbarkeit des Buches durch eine deutlich über das vertretbare Maß hinausgehende Anzahl sprachlicher Fehler beeinträchtigt wird. Dabei handelt es sich keineswegs nur um versehentlich nicht korrigierte Druckfehler, sondern um systematisch immer wiederkehrende Schwächen in Rechtschreibung und Interpunktion. So wird beharrlich „dass“ und „das“ verwechselt (auf S. 161 gleich dreimal!), während bei substantivierten Ausdrücken häufig die Großschreibung fehlt (S. 90: „[...] so spiegelt sie ein zeitliches auseinander wieder [sic!]“; S. 101: „ein aufblitzen Gottes“). Hinsichtlich der Zeichensetzung fällt auf, dass Kommata regelmäßig dort gesetzt werden, wo nach den Regeln der Grammatik keine zu stehen haben (z. B. bei „sowohl – als auch“ vor dem „als“), dafür aber an anderer Stelle, nämlich vor Nebensätzen und bestimmten erweiterten Infinitivkonstruktionen, nicht selten fehlen. Es spricht nicht gerade für die Sorgfalt des verlagsinternen Lektorats, dass diese offenkundigen sprachlichen Mängel nicht rechtzeitig vor der Drucklegung erkannt und behoben wurden. Umso ärgerlicher ist die Tatsache, dass dem Leser für ein mit derartiger Nachlässigkeit verlegtes Buch der unverhältnismäßig hohe Preis von 44,90 Euro abverlangt wird.

Trotz dieser Abstriche hinsichtlich der formalen Qualität des Textes und kleinerer Lücken in der von J. berücksichtigten Forschungsliteratur sei das Buch all jenen Lesern empfohlen, die die geistesgeschichtliche Traditionslinie „Augustinus – Meister Eckhart“ unter anthropologischen Gesichtspunkten näher in den Blick nehmen möchten.

M. ROESNER

BENDER, SEBASTIAN: *Leibniz' Metaphysik der Modalität* (Quellen und Studien zur Philosophie; 130). Berlin / Boston: De Gruyter 2016. 279 S., ISBN 978-3-11-045341-6 (Hardback); 978-3-11-045494-9 (PDF); 978-3-11-045391-1 (EPUB); ISSN 0344-8142.

Die Monographie „Leibniz' Metaphysik der Modalität“ von Sebastian Bender (wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin) ist die erste systematische Arbeit in deutscher Sprache, die sich ausschließlich und detailliert mit der Theorie der Modalität bei Leibniz auseinandersetzt. Das Besondere an dieser Arbeit ist, dass sie nicht nur eine umfangreiche Darstellung der – wie so oft bei Leibniz – unterschiedlichen und nur schwer zu verknüpfenden Ansätze zu einer Theorie der Modalität präsentiert und sondiert, sondern diese zudem in einen Gesamtkontext von spinozistischem Nezessitarismus – diesem ist ein ganzes Kapitel gewidmet (27–70) – auf der einen Seite und Descartes' modalem Voluntarismus (75–79) auf der anderen Seite einordnet. In der Studie geht der Autor drei zentralen Fragen nach: Wie gründen die Ideen in der Essenz Gottes (71–119)? Was ist das Verhältnis zwischen möglichen Individuen und möglichen Welten (119–208)? Welche Strategien verfolgt Leibniz um dem Nezessitarismusvorwurf zu entgehen (209–256)?

In einem ersten systematischen Teil zu Leibniz' Theorie der Modalität geht der Autor der Frage nach, was *possibilia* in einem Leibniz'schen Setting eigentlich sind und, vor allem, was ihr ontologischer „Ort“ ist. *Possibilia* sind Ideen und Kombinationen von Ideen, die der göttliche Intellekt durch Kontemplation mittels Selbstreflexion auf die göttliche Essenz generiert. Ursache der *possibilia* ist die göttliche Essenz selbst und nicht, wie Descartes behauptet, der göttliche Wille. Bender behauptet also, dass „Gott die Inhalte seiner Ideen nicht primitiverweise haben kann“ (103), sondern diese aus seiner Selbsterkenntnis folgen. Aufgrund der Sicht Leibniz' auf die göttliche Essenz, die im Sinne der *differentia rationis ratiocinatae* als in sich differenziert aufgefasst wird, ist es Leibniz möglich, diese zwar als grundsätzlich einfach, aber doch als eine unendliche Ansammlung kompatibler Attribute zu bestimmen, die unterscheidbar, nicht jedoch trennbar sind (112). Dem geschöpflichen und damit endlichen Intellekt ist diese unendliche Fülle göttlicher Attribute nicht ersichtlich, Gott erkennt diese jedoch kraft seiner Selbsterkenntnis und vermag sie zu differenzieren. Entscheidend ist an dieser Stelle, dass sich Leibniz dem traditionellen Verständnis anschließt, dass im Falle Gottes nicht zwischen einem Subjekt und dessen Attributen unterschieden werde könne, sondern beides zusammenfalle. Durch die Erkenntnis der eigenen Essenz gehen nun, entsprechend den unendlich vielen Attributen der göttlichen Essenz, unendlich viele Ideen im göttlichen Intellekt hervor, gewissermaßen als begriffliche Repräsentationen (der Begriff des Hervorgehens darf hier in keiner Weise zeitlich, sondern lediglich im Sinne eines logischen Nacheinander aufgefasst werden). Die Fülle der unendlich vielen Ideen im göttlichen Intellekt wird durch Gottes „kombinatorische Aktivität“ (120) zu Essenzen oder möglichen individuellen Substanz geformt und es sind diese aus unendlich vielen Ideen bestehenden möglichen individuellen Substanzen, die als *truthmaker* für modale Wahrheiten in Anspruch genommen werden. Diese sind es auch, welche mögliche Welten als komplexe, ideelle Gebilde im Intellekt Gottes konstituieren.

Auch mögliche Welten werden, wie mögliche individuelle Substanzen, durch Kombination im Intellekt Gottes hervorgebracht. Allerdings macht Bender innerhalb der Schriften Leibniz' eine Spannung bezüglich des Hervorbringens der möglichen Welten aus. Zwei Möglichkeiten bieten sich an: Zum einen entsteht in einigen Schriften der Eindruck, als wären die möglichen individuellen Substanzen den möglichen Welten in dem Sinne vorgeordnet, als dass letztere durch neue Kombinationen ersterer hervorgebracht werden. Diese Möglichkeit bezeichnet Bender als „humeanische Konzeption“ möglicher Welten (125). Die andere Möglichkeit, der Autor nennt sie die „holistische Konzeption“ (ebd.), besteht darin, mögliche Welten als den möglichen individuellen Substanzen vorgeordnete Strukturen aufzufassen. Eine mögliche individuelle Substanz als begrifflich-ideelles Gebilde im göttlichen Intellekt kann demnach nicht ohne andere mögliche individuelle Substanzen derselben möglichen Welt kontempliert werden. Bender wendet sich gegen beide Konzeptionen und behauptet demgegenüber, mögliche individuelle Substanzen und mögliche Welten bedingen sich gegenseitig. „Gott kann keine Ideen von Individuen formen, ohne zugleich an ganze Welten zu denken. Und genauso wenig kann er Ideen ganzer möglicher Welten denken, ohne dabei auch die Ideen der Individuen, die in diesen Welten vorkommen, zu denken“ (160 f.). Leider wird in diesem Abschnitt (besonders auf Seite 128) der Unterschied zwischen (aktualen) individuellen Substanzen und möglichen individuellen Substanzen häufig verwischt (obwohl dem Autor die immense Bedeutung des Unterschieds durchaus bewusst ist, siehe z. B. Seite 184) – eine Unterscheidung, welche für die Architektonik der Metaphysik Leibniz' von großer Bedeutung ist, da nur eine Teilmenge aller möglichen individuellen Substanzen auch (aktuelle) individuelle Substanzen sind, nämlich diejenigen, welche die beste aller möglichen Welten konstituieren.

Wenn mögliche Welten Aggregate möglicher individueller Substanzen sind, dann stellt sich die Frage, wieso ausgerechnet ein bestimmtes und kein anderes Aggregat möglicher individueller Substanzen eine mögliche Welt konstituiert. Grund dafür ist nach Leibniz, dass nur diejenigen möglichen individuellen Substanzen eine mögliche Welt konstituieren können, die untereinander kompossibel sind. Der Autor geht in einem weiteren Teil seiner Arbeit nun der Theorie der Kompossibilität nach. Aus der Sekundärliteratur entnimmt Bender zwei Bestimmungen der Theorie: Kompossibilität könnte zum einen eine

besondere Form der logischen Konsistenz sein (170–174). Zum anderen sind mögliche individuelle Substanzen dann kompossibel, wenn sie sich „unter bestimmten Gesetzen in einer Welt vereinigen lassen“ (175). Beide Positionen widersprechen dem Autor zufolge entweder der ontologischen Unabhängigkeit individueller Substanzen (und es scheint angemessen, Leibniz nicht zu unterstellen, er habe einen revolutionär anderen Substanzbegriff verwendet als die Tradition) oder der These, mögliche individuelle Substanzen seien weltgebunden, könnten also nur Teil genau einer möglichen Welt sein (178).

Bender präsentiert nun eine Theorie, welche beide Thesen konsistent zusammendenken könne (182–190). Das Problem besteht darin, dass Leibniz in einigen Passagen schreibt, dass Gott auch eine einzelne individuelle Substanz hätte erschaffen können. In anderen Passagen dagegen vertritt Leibniz vehement die These, dass keine mögliche individuelle Substanz in mehr als genau einer möglichen Welt vorkommen könne. Benders These lautet, dass tatsächlich mögliche individuelle Substanzen nur im Verbund mit ihnen, um David Lewis' Begriff zu verwenden, *worldmates* vorkommen, also weltgebunden sind. Dies aber gelte eben nur für mögliche, nicht aber für (aktuale) individuelle Substanzen. Letztere können nach Bender auch ohne *worldmates* existieren (185). Demnach könne Gott „mehrere vollständige Begriffe [gemeint sind mögliche individuelle Substanzen] aus unterschiedlichen möglichen Welten herausgreifen und die entsprechenden [aktualen individuellen] Substanzen existieren lassen“ (186). Der Autor versucht also, vermeintlich widersprüchliche Passagen in den Schriften Leibniz' kompatibel zu machen. Ein alternatives Vorgehen bestünde darin, diesen Widerspruch im Gesamtsystem zu belassen und mit Leibniz' Opportunismus zu begründen. Durch die Fülle an Schriften mit ganz unterschiedlichen Adressaten sind solche Widersprüche nicht zu vermeiden. Zudem scheint Bender an dieser Stelle den Zusammenhang von möglichen individuellen Substanzen als begrifflich-ideeller Gebilde im göttlichen Intellekt und aktualen individuellen Substanzen (beispielsweise Monaden) nicht so eng anzusetzen, wie es einige Texte Leibniz' suggerieren; der Autor bezeichnet dieses Verhältnis selbst als Korrespondenz (188). Wenn nun aber die möglichen Substanzen unendlich fein bestimmte begriffliche Gebilde sind und sich in ihnen begrifflich die gesamte Welt, deren Teil sie sind, „spiegelt“ und zudem eine aktuelle Substanz in irgendeiner Weise zu der ihr zugehörigen möglichen Substanz in einem Verhältnis der Korrespondenz steht (eine weitere Schwierigkeit besteht darin, das Verhältnis der Korrespondenz zwischen beiden Arten von Entitäten näher zu spezifizieren, eine Aufgabe, der sich Bender nicht stellt, die sich jedoch auch nicht innerhalb dieser Studie abhandeln lässt), dann kann Bender nicht erklären, wieso letztere bloß weltgebunden, erstere aber auch einzeln und weltungebunden vorkommen können.

Im letzten Teil seiner Arbeit widmet sich der Autor dem Vorwurf, Leibniz' Theorie sei eine Form des spinozistischen Nezzesarismus, indem Gott die aktuelle Welt als die beste aller möglichen Welten aufgrund seiner Natur notwendigerweise erschaffen müsse (210). Bender formuliert nun drei Strategien, die Leibniz zum Entschärfen des Nezzesarismusvorwurfes konzipiert und die allesamt zum Ziel haben, aufzuzeigen, dass die Welt kontingenterweise existiert. Zum einen, so Bender, führe Leibniz in den 1670er und 1680er Jahren die Unterscheidung zwischen intrinsischer und extrinsischer Notwendigkeit ein. Etwas ist dann intrinsisch notwendig, wenn aus seiner Essenz seine Existenz folgt, und es ist extrinsisch notwendig, wenn seine Existenz aus etwas anderem folgt, das wiederum intrinsisch notwendig ist (217). „Unsere Welt ist zwar extrinsisch notwendig, weil sie aus der Existenz Gottes folgt, sie ist aber nicht intrinsisch notwendig, weil die von Gott geschaffenen Dinge nicht aufgrund ihrer eigenen Essenzen existieren“ (218). Zum anderen bedient sich Leibniz in den 1680er und 1690er Jahren einer weiteren Strategie, um den Notwendigkeitsbegriff zu explizieren. Nach dieser ist „S ist P“ genau dann kontingenterweise wahr, „wenn der Begriff des Prädikats zwar im Begriff des Subjekts enthalten ist, sich dies aber nicht in endlich vielen Schritten beweisen lässt“ (220). Dementsprechend ist etwas notwendig, wenn es in einer finiten Analyse auf Identitätsaussagen zurückgeführt werden kann, und dies scheint im Fall der Welt nicht der Fall zu sein. Nach Bender sind jedoch diese beiden Strategien nicht überzeugend, da sie sich „eines höchst idiosynkratischen [sic] Begriffs der Kontingenz [...] bedienen, der kaum etwas mit ‚echter‘ Kontingenz zu tun hat“ (223), und der Autor meint mit „echter“

Kontingenz offenbar unsere alltagsintuitive Verwendung des Begriffs. Aus diesem Grund wendet er sich der dritten Strategie zu, nach der Gottes Auswahl der zu erschaffenden Welt kontingent sei, Gott also nicht mit Notwendigkeit qua seiner Allgüte das Beste erschaffen müsse. Nach Bender geht Leibniz in seiner Spätphase „in vielen Kontexten davon aus, dass das *Prinzip des Besten* – also das Prinzip, das Gott stets das Beste tut – ein *kontingentes* Prinzip ist“ (228). Sollte dieses Prinzip jedoch kontingent sein, dann ist es auch das Prinzip vom zureichenden Grund, von dem Leibniz an vielen Stellen behauptet, es sei selbst ein notwendiges Prinzip (229). Die Frage, die nach Meinung des Autors am Ende offenbleibt, ist diejenige, ob Gott selbst einen Grund hatte, „dass *das PZG* [Prinzip vom zureichenden Grund] *selbst* wahr ist“ (255). Damit tritt gegen Ende des Buches eine Spannung offen zutage, die alle Kapitel im Hintergrund begleitete: Ist der Leibniz'sche Rationalismus, dessen Kulminationspunkt ja gerade das Prinzip vom zureichenden Grund ist, kompatibel mit dem Theismus, der gleichermaßen essenzieller Bestandteil der Metaphysik Leibniz' ist? Und resultieren aus dieser Spannung nicht alle vermeintlichen Inkonsistenzen in Leibniz' Werk, die, was der Autor am Ende offenlässt, möglicherweise gar nicht konsistent zu machen sind (256)?

Die Lektüre der Studie ist (ausgenommen einige wenige Passagen) überaus gewinnbringend, was sowohl am klaren Aufbau wie auch der sprachlichen Schärfe des Autors liegt. Besonders überzeugend ist die Einbettung der Leibniz'schen Theorie in einen größeren Gesamtkontext (Spinoza, Descartes, aber auch David Lewis' Theorie). Eine Antwort auf die Frage, ob und inwiefern explanatorischer Rationalismus und Theismus (was auch immer darunter *en detail* zu verstehen ist) sich miteinander vereinbaren lassen, bleibt der Autor uns schuldig. Wir dürfen darauf gespannt sein! J. L. PROPACH

PALMQUIST, STEPHEN R.: *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason*. Malden (Mass.) [u. a.]: John Wiley & Sons 2016 [2015]. XXIX/604 S., ISBN: 978-1-118-61920-9 (Hardback); 978-1-118-61928-5 (PDF); 978-1-118-61931-5 (EPUB).

Über lange Zeit galt unter Interpreten der Religionsschrift als ausgemacht, dass Kant Religion auf Moral reduzieren würde. Neuere Ansätze stellen sich dieser reduktiven Lesart entgegen und versuchen demgegenüber zu zeigen, dass Moral der Religion „as a necessary supplement to humanity's moral weakness“ (xiv) bedarf. Palmquist (= P.) kann für den von ihm vorgelegten Gesamtkommentar zur Religionsschrift nicht nur auf zahlreiche eigene Vorarbeiten zurückgreifen, er stellt sich mit seinem Projekt auch bewusst in eine Reihe von neueren englischsprachigen Kommentaren – Firestone/Jacobs (2008), DiCenso (2012) sowie Pasternack (2014) – und lässt sich auf einen kritischen Dialog mit ihnen ein (vgl. xvi). Der von P. vorgelegte Kommentar verfolgt einen durchgehend textgestützten Ansatz (vgl. xvi) und greift dazu auf die revidierte Übersetzung von Pluhar (2009) zurück. Die grundlegende These, der zufolge das Kant'sche Religionsverständnis „serious and specific implications for real, empirical religion“ (xiv; vgl. 4 f.; 6) habe, soll in minutiösen Analysen der einzelnen Textabschnitte erhärtet werden – allerdings ohne dabei jemals den Anspruch zu erheben, eine umfassende Darstellung der Kant'schen Ethik, Epistemologie oder Theologie bieten zu können oder auch nur zu wollen. Auf diese Weise soll „religion as an experienced reality“ (6) jenseits aller moralisch verflachenden oder religiös überzogenen Interpretationen zur Geltung gebracht und Kants ebenso komplexes wie dynamisches Religionsverständnis herausgearbeitet werden.

Der Kommentar zu den beiden Einleitungen (vgl. 1–40) verortet die Religionsschrift nicht nur in ihrem spezifisch historischen Kontext, er klärt auch, warum Kant „religion as final purpose of morality“ (7; vgl. 20; 32) verstehen kann, obwohl sich das freie Subjekt bei moralischen Entscheidungen nicht zwingend auf Gott berufen muss – was insbesondere mit Blick auf säkulare Gesellschaften von Interesse sein dürfte (vgl. 8–11). Wenn nach P. dennoch gelten soll, dass „religion completes what ethics alone leaves undetermined“ (15; vgl. 16–21; 46), müssen auch die Beziehungen zu den anderen drei Kritiken und damit die Architektonik der Kant'schen Argumentation (vgl. 16) insgesamt berücksichtigt werden. In den beiden folgenden Abschnitten geht P. auf Kants pointierte, dabei aber durchaus konstruktive Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und