

Dominik Perler*

Was ist eine Person?

Überlegungen zu Leibniz

DOI 10.1515/dzph-2016-0027

Abstract: Leibniz holds that we cannot give an account of the synchronic and diachronic identity of a person without appealing to a substance. This paper analyses his reasons for this anti-Lockean thesis. It first looks at his theory of substance, paying particular attention to his commitment to the Principle of Sufficient Reason: the existence of a well-ordered series of mental states cannot be sufficiently explained without reference to a substance. The paper then examines the distinction Leibniz draws between the substance as the “real person” and the “appearing person” that comes into existence through reflexive consciousness. It argues that there can be no appearing person without a real person and looks at the relationship between these two types of person. Leibniz’s distinction is still relevant because it shows that questions concerning the metaphysical constitution of a person need to be carefully distinguished from questions concerning the psychological construction of a personality.

Keywords: Leibniz, Locke, person, substance, identity, rationalism, principle of sufficient reason, consciousness

1 Einleitung: Person ohne Substanz?

Es scheint selbstverständlich, dass wir uns selber und unsere Mitmenschen nicht bloß als materielle Gegenstände betrachten, auch nicht bloß als Organismen, sondern als Personen. Als Personen schreiben wir uns Handlungen zu, und als Personen machen wir uns auch gegenseitig für unsere Handlungen verantwortlich. Ebenso selbstverständlich scheint es, dass wir uns selbst und andere als Personen betrachten, die über die Zeit hinweg eine Identität bewahren. Genau

*Kontakt: Dominik Perler, Institut für Philosophie, Humboldt-Universität zu Berlin, Unter den Linden 6, 10099 Berlin; perlerd@philosophie.hu-berlin.de

deshalb ziehen wir jemanden für eine frühere Handlung zur Verantwortung. So sagen wir etwa, dass sich ein Verbrecher auch nach vielen Jahren noch vor Gericht für seine frühere Tat verantworten muss, weil er *dieselbe* Person ist, die früher diese Tat begangen hat. Stünde eine ganz andere Person vor Gericht, wäre es abwegig, sie zur Rechenschaft zu ziehen.

Doch was macht jemanden zu einem bestimmten Zeitpunkt zu einer Person? Und was garantiert, dass jemand über die Zeit hinweg eine Person bleibt, ja sogar dieselbe Person? Diese Fragen nach der synchronen und der diachronen Identität einer Person werden in der gegenwärtigen Debatte häufig mit Rückgriff auf ein Erklärungsmodell beantwortet, das John Locke skizziert hat. Ihm zufolge ist eine Person ein denkendes Wesen, das nicht bloß einzelne Gedanken und andere geistige Zustände hat, sondern auch über ein *Bewusstsein* von ihnen verfügt.¹ Dank des Bewusstseins kann sich eine Person als etwas begreifen, das alle diese Zustände erlebt, und sie kann sogar eine Verbindung zwischen früheren und gegenwärtigen Zuständen herstellen. Das heißt für den Fall des Verbrechers: Er war zum Zeitpunkt der Tat eine Person, weil er nicht bloß mechanisch Bewegungen ausführte, sondern ein Bewusstsein von der Absicht hatte, Menschen zu töten; und er ist vor Gericht immer noch dieselbe Person, weil er diese frühere Absicht wieder ins Bewusstsein zurückrufen kann. Das Bewusstsein ist gleichsam das vereinende Band, das frühere und gegenwärtige Zustände zusammenführt und miteinander verknüpft. Durch diese Verknüpfung entsteht über die Zeit hinweg eine Einheit von Zuständen und damit auch eine einheitliche Person.

Diese rein psychologische Bestimmung einer Person wirft natürlich eine Reihe von Problemen auf. Was genau ist hier unter dem Bewusstsein zu verstehen? Welche Struktur hat es? Und wie kann es Zustände miteinander verknüpfen? So wichtig diese Fragen auch sind, sie lassen sich aus der Sicht Lockes ausschließlich durch eine Analyse der geistigen Zustände beantworten. Es ist nicht erforderlich, auf einen Träger dieser Zustände oder gar auf eine zugrundeliegende Substanz zu verweisen. Locke weist entschieden die Ansicht zurück, eine Person könne mit einer Substanz gleichgesetzt werden, ja er hält es sogar für dubios, eine Substanz anzunehmen, die allen geistigen Zuständen als unsichtbarer Träger zugrundeliegt.² Wenn es überhaupt eine Substanz gibt, so ist sie irrelevant für die Bestimmung einer Person. Es könnte nämlich gut sein, dass das Bewusstsein aufgrund eines radikalen Gedächtnisverlusts zu einem bestimmten Zeitpunkt abbricht und durch den Aufbau eines neuen Gedächtnisses wieder neu ansetzt. Dann gäbe es zwei Einheiten von geistigen Zuständen und damit auch

¹ Vgl. Locke (1975), II.xxvii.9, 335.

² Vgl. ebd., II.xxvii.13, 337–338; dazu konzis Thiel (2011), 97–120.

zwei Personen in einer einzigen Substanz. Oder es könnte auch sein, dass es zwar ein durchgehendes Gedächtnis gibt, die unsichtbare zugrundeliegende Substanz jedoch zu irgendeinem Zeitpunkt durch eine andere Substanz ersetzt wird. Dann gäbe es eine einzige Einheit von geistigen Zuständen und damit auch eine einzige Person in zwei Substanzen.

Diese Überlegungen Lockes haben in der neueren Diskussion zu wilden Spekulationen über die Verpflanzung und Aufteilung von Personen Anlass gegeben.³ Könnte es nicht sein, so fragen Derek Parfit, Sydney Shoemaker und viele andere, dass eine Einheit von Zuständen von einem Träger, etwa von einem Gehirn, in einen anderen Träger verpflanzt wird? Und könnte es nicht auch sein, dass eine Einheit sich aufspaltet und auf zwei Gehirne verteilt wird? So unterschiedlich die Antworten auf diese Fragen auch ausfallen, in einem Punkt stimmen sie überein: Sie gehen alle davon aus, dass eine Person ausschließlich mit Verweis auf die durch das Bewusstsein geschaffene Einheit von Zuständen zu bestimmen ist. Auf eine Substanz darf nicht verwiesen werden.

Genau gegen diese Annahme erhob bereits Leibniz Einspruch, indem er an einem substanztheoretischen Personenbegriff festhielt. Aus seiner Sicht können wir gar nicht verstehen, was eine Person ist, wenn wir nicht auf eine bestimmte Art von Substanz rekurrieren und deren besondere Aktivität in den Blick nehmen. Im Folgenden möchte ich diesen Ansatz darstellen und diskutieren, indem ich zunächst die methodischen und metaphysischen Überlegungen erläutere, die Leibniz zu seiner substanztheoretischen Auffassung veranlasst haben (Abschnitt 2). Danach werde ich seine Bestimmung der Person vor dem Hintergrund dieser Auffassung analysieren und einige Schwierigkeiten genauer in den Blick nehmen (Abschnitte 3 und 4). Schließlich möchte ich auf das besondere Potenzial hinweisen, das diese Bestimmung in methodischer Hinsicht immer noch besitzt (Abschnitt 5). Dabei verfolge ich ein zweifaches Ziel. Zum einen möchte ich Leibniz' Theorie der Person, die im Vergleich zu jener Lockes nur wenig Beachtung gefunden hat, rekonstruieren und so weit wie möglich auch plausibilisieren. Zum anderen möchte ich verdeutlichen, dass sie auf einige systematische Punkte aufmerksam macht, die auch heute noch ernst zu nehmen sind.

³ Eine Sammlung der wichtigsten Beiträge bietet Quante (1999). Für eine kritische Diskussion vgl. ders. (2007), 115–134.

2 Die Notwendigkeit von Substanzen

Es scheint zunächst, als nähme Leibniz dogmatisch die Existenz von Substanzen an und setzte die geistigen Substanzen einfach mit Personen gleich. Vom *Discours de métaphysique* bis zu den späten *Nouveaux Essais* nennt er diese Substanzen immer wieder „Personen“ und seine eigene Substanz sogar „das Ich“ (*le moy*), das über die Zeit hinweg existiert.⁴ Doch warum sollte man Substanzen annehmen? Wir erfahren doch immer nur einzelne Zustände. Und warum sollte man zudem annehmen, dass Substanzen dauerhaft existieren? Wir erfahren doch nur eine Abfolge von Zuständen, aber nichts Dauerhaftes, was ihnen zugrundeliegt.

Leibniz ist sich dieses naheliegenden Einwandes durchaus bewusst. In einem Brief an Arnauld geht er folgendermaßen auf ihn ein:

Es muss notwendigerweise einen Grund für die wahre Aussage geben, dass wir kontinuierlich existieren, d. h., dass ich, der ich in Paris war, jetzt in Deutschland bin. Wenn es nämlich keinen Grund dafür gibt, könnte man ebenso gut sagen, dass dies jemand anders ist. Es ist wahr, dass meine innere Erfahrung mich *a posteriori* von dieser Identität überzeugt hat, aber es muss auch einen Grund *a priori* dafür geben. Es ist nun unmöglich, einen anderen Grund als den folgenden zu finden: Sowohl meine Attribute bezüglich des früheren Zeitpunkts und Zustands als auch jene bezüglich des darauf folgenden Zeitpunkts und Zustands sind Prädikate desselben Subjekts – sie sind in demselben Subjekt. Was bedeutet es aber zu sagen, dass das Prädikat im Subjekt ist, außer dass der Begriff des Prädikats in gewisser Weise im Begriff des Subjekts eingeschlossen ist?⁵

Hier fällt zunächst eine methodische Annahme auf. Leibniz glaubt, dass es nicht ausreicht, auf die innere Erfahrung zu verweisen, wenn gefragt wird, warum man heute noch derselbe sei wie gestern. Die innere Erfahrung verdeutlicht zwar, dass es eine geordnete Abfolge von geistigen Zuständen gibt, und sie erfasst diese Abfolge sogar als eine Einheit – doch sie zeigt nicht an, warum diese Einheit besteht. Daher muss man nach einem Grund *a priori* suchen, d. h. nach einem Grund, der die geordnete Abfolge der Zustände erklärt.⁶ Die entscheidende

⁴ Vgl. exemplarisch *Discours de métaphysique* § 34 (A VI.4, 1584); Brief an Arnauld, undatiert 1686 (GP II, 45); *Nouveaux Essais* II.274 (A VI.6, 232). Leibniz' Werke werden hier und im Folgenden durchweg aus der Akademieausgabe (Leibniz 1923 ff.) unter der Sigle A bzw. aus der Gerhard-Ausgabe (ders. 2008) unter der Sigle GP zitiert.

⁵ Brief an Arnauld vom Juni 1686 (GP II, 43); ähnlich auch Brief vom 14.7.1686 (GP II, 53). Sämtliche Übersetzungen stammen von mir.

⁶ Entscheidend ist dabei nicht, dass dieser Grund unabhängig von der Erfahrung gegeben ist. Leibniz bedient sich hier noch der traditionellen Gegenüberstellung von *a priori* und *a posteriori*, der zufolge ein vorausgehender (d. h. apriorischer) Grund das erklärt, was danach (d. h. aposteriorisch) daraus folgt.

Frage lautet dann: Warum gibt es überhaupt eine solche Abfolge von Zuständen? Was macht sie möglich? Hier wird deutlich, dass sich Leibniz auf das berühmte Prinzip vom zureichenden Grund beruft. Es reicht nicht aus, dass etwas in der Erfahrung auf eine bestimmte Weise gegeben ist, man muss auch einen Grund dafür angeben, warum es genau so gegeben ist. Führte man keinen Grund an, nähme man einfach eine nackte Tatsache an. Doch eine solche Tatsache darf im Rahmen einer rationalistischen Untersuchung nicht akzeptiert werden. Leibniz verpflichtet sich also auf folgendes erstes Prinzip:

P1: Für alles, auch für die erfahrbare Einheit von geistigen Zuständen, muss ein Grund angegeben werden.

Was ist nun ein angemessener oder gar ein zureichender Grund? Leibniz meint, es könne nur den folgenden Grund geben: Wenn man auf einzelne Zustände verweist, verwendet man Prädikate, die von einem einzigen Subjekt ausgesagt werden, ja sogar in einem einzigen Subjekt eingeschlossen sind. Dieses Subjekt bezeichnet nichts anderes als eine persistierende Substanz, und genau diese Substanz ist für die Einheit der Zustände verantwortlich. Konkret heißt dies: Wenn Leibniz, der soeben aus Paris nach Hannover zurückgekehrt ist, auf einen Gedanken zur Infinitesimalrechnung verweist, der ihm gerade eingefallen ist, aber auch auf seine Müdigkeit und auf seine Rückenschmerzen nach der langen Kutschenfahrt, dann verwendet er Prädikate für geistige Zustände, die von einem einzigen Subjekt ausgesagt werden; und das sprachliche Subjekt bezeichnet nichts anderes als eine Substanz, die alle diese Zustände hat.

Nun mag man sofort erwidern, dass vielleicht zahlreiche Prädikate von einem einzigen Subjekt ausgesagt werden. Aber warum sollte es hier eine Entsprechung von sprachlichem Subjekt und zugrundeliegender Substanz geben? Und warum sollte es genau eine Substanz geben? In der älteren, von Russell und Couturat geprägten Forschung ist argumentiert worden, Leibniz gehe einfach von einer prädikativen Struktur aus, die für sämtliche Aussagen gelte, und wende diese auf Aussagen über die eigenen Zustände an.⁷ Für diese Aussagen gelte dann eine Isomorphie-These. Das heißt: Genau wie auf der sprachlichen Ebene Prädikate immer von einem Subjekt ausgesagt werden und in ihm eingeschlossen sind, sind auch auf der metaphysischen Ebene Zustände oder Eigenschaften

⁷ Russell behauptete sogar, dass sämtliche metaphysischen Aussagen – nicht nur jene über die eigenen Zustände – auf dieser Struktur beruhen. Russell (1937), v: „No candid reader of the ‚Opusculum‘ can doubt that Leibniz’s metaphysics was derived by him from the subject-predicate logic.“

immer in einer Substanz eingeschlossen. Dieser „logizistische Ansatz“, wie er in der Forschung genannt wird,⁸ erweckt allerdings den Eindruck, als projizierte Leibniz einfach die Struktur prädikativer Aussagen auf die Welt. Doch warum, so kann man sogleich fragen, sollte diese Projektion korrekt sein? Warum sollten Zustände tatsächlich in einer Substanz eingeschlossen sein? Zur Beantwortung dieser Fragen muss man näher betrachten, wie Leibniz das Verhältnis von Substanz und Zuständen metaphysisch erklärt.

Seit seiner frühen, scholastisch geprägten Ausbildung hat sich Leibniz immer wieder kritisch mit der scholastischen Lehre von den Akzidenzien auseinandergesetzt, wie sie vor allem in jesuitischen Kreisen diskutiert wurde. Gemäß dieser Lehre sind reale Akzidenzien eigenständige Entitäten, die zwar in Gegenständen vorkommen und ihnen inhärieren, aber auch jederzeit von ihnen abgetrennt und sogar auf andere Gegenstände übertragen werden können. Das Paradebeispiel für eine solche Übertragung war der Fall der Transsubstantiation: Im Abendmahl wird ein Stück Brot durch den Leib Christi ersetzt, ohne dass die Akzidenzien verändert werden.⁹ Dies bedeutet, dass die Akzidenzien als eigenständige Entitäten von einem Gegenstand auf einen anderen übergehen. Genau diese Auffassung lehnt Leibniz ab, und zwar nicht aus theologischen Gründen, sondern aus metaphysischen.¹⁰ Es ist seiner Ansicht nach abwegig, Eigenschaften wie Farbe, Größe oder Gestalt als abtrennbare Akzidenzien, ja als eigenständige Dinge aufzufassen. So gibt es nicht das Braunsein oder das Viereckigsein an sich, das einmal an diesen und ein andermal an jenen Gegenstand angeschlossen wird. Es gibt nur das Braunsein als Zustand oder Beschaffenheit eines bestimmten Gegenstandes, etwa eines Stücks Brot. Technisch gesprochen: Es gibt keine realen Akzidenzien, sondern nur Modi;¹¹ und Modi, also Zustände oder Zustandsweisen, sind immer Zustände *von etwas*. Dies gilt auch für geistige Zustände. Es gibt nicht das Müde-sein oder das Denken an die Infinitesimalrechnung als eigenständige Entitäten;

8 Vgl. eine kritische Diskussion in Mercer (2001), 3–9.

9 Besonders verbreitet war diese Annahme in der scotistischen und ockhamistischen Tradition, die von einer Realdistinktion zwischen dem Brot und den Akzidenzien sprach; vgl. Adams McCord (2010), 197–226.

10 Bereits im Jahr 1668 beschäftigte er sich mit dem Problem der Transsubstantiation und schrieb eine Abhandlung über dieses Problem. Wie Mercer (2001), 82–89, verdeutlicht, prägte diese frühe Auseinandersetzung mit einem theologischen Problem seine gesamte metaphysische Theorie.

11 Bereits in den frühen *Vorarbeiten zur Characteristica universalis* (A VI.2, 488) verwendet Leibniz diese Terminologie und definiert Eigenschaften explizit als Modi. Freilich bedienten sich bereits einige scholastische Philosophen (z. B. Suárez) dieser Terminologie und betonten, dass einige Eigenschaften keine abtrennbaren Akzidenzien seien; vgl. Pasnau (2011), 244–275.

dies sind lediglich Modi. Leibniz legt sich somit auf folgendes zweites Prinzip fest:

P2: Geistige Zustände sind nicht reale Akzidenzien, sondern Modi, und sie können daher nur als Zustände von etwas und in etwas existieren.

Angesichts dieser These ist es nicht erstaunlich, dass Leibniz sagt, geistige Zustände seien immer in etwas eingeschlossen, denn Modi existieren ja immer an oder gar in etwas – in einer Substanz. Man könnte sogar gegen Russell und Couturat die Auffassung vertreten, dass diese metaphysische These die Grundlage für die logische These zur Struktur von Aussagen bildet und nicht etwa umgekehrt. Da nämlich Modi immer an oder in einer Substanz sind, müssen auch die sprachlichen Prädikate immer an oder in einem Subjekt sein. Andernfalls könnte eine prädikative Aussage das, was in der Welt der Fall ist, nicht korrekt darstellen.¹²

Nun könnte man zustimmen, dass es nicht so etwas wie freischwebende geistige Zustände geben kann, sondern nur Zustände einer Substanz. Aber warum sollte man annehmen, dass es für alle Zustände bzw. Modi, die wir an uns erfahren, über die Zeit hinweg eine *einzig*e Substanz gibt? Warum könnte nicht in jeder Sekunde eine neue Substanz auftauchen, sodass wir eine Abfolge von Substanzen mit je eigenen Modi hätten? Wir erfahren doch nicht eine durchgängig existierende Substanz.

Leibniz würde sofort darin zustimmen, dass wir keine Erfahrung von einer persistierenden Substanz haben. Als Rationalist verwies er jedoch auch hier nicht auf die Erfahrung, sondern auf das Prinzip vom zureichenden Grund. Es muss einen Grund dafür geben, dass die Modi wohlgeordnet und nicht chaotisch nacheinander auftreten, und dieser Grund muss in einem Aktivitäts- und Ordnungsprinzip bestehen, das über die Zeit hinweg existiert. Dies kann nicht ein rein äußeres Prinzip sein, denn sonst wären alle Zustände nur passive Zustände, die von außen hervorgebracht werden. Für aktive Zustände muss es ein inneres Prinzip geben. Genau dieses Prinzip ist die Substanz. Bereits im ersten Satz der *Principes de la Nature et de la Grace* charakterisiert Leibniz die Substanz als „ein Seiendes, das zur Handlung fähig ist“.¹³ Entscheidend ist dabei, dass er die Sub-

¹² Es ist daher fraglich, ob das Inklusionsprinzip rein logisch oder auch metaphysisch begründet wird. Zu diesem Prinzip vgl. Mates (1986), 84–87, und Adams (1994), 57–71. Leibniz vertritt freilich nicht nur die schwache These, dass Prädikate von einem Subjekt ausgesagt werden, sondern auch die starke These, dass sie sich von ihm ableiten lassen. Metaphysisch gesehen heißt dies: Modi sind nicht nur an oder in einer Substanz, sondern sie lassen sich auch aus ihr ableiten, denn sie gehen in einem Entwicklungsprozess aus ihr hervor.

¹³ GP VI, 598, § 1.

stanz nicht einfach als einen Träger für die Modi bestimmt. Wichtig ist, dass sie etwas Aktives ist, das handelt und die Modi in einer bestimmten Abfolge hervorbringt. Dies lässt sich leicht veranschaulichen. Angenommen, Leibniz stieg in Hannover aus der Kutsche aus, dachte an das letzte Gespräch, das er in Paris geführt hatte, fasste dann den Entschluss, eine Abhandlung über Metaphysik zu schreiben, und begann zu schreiben. Warum gab es diese Zustände? Und warum traten sie in dieser Reihenfolge auf? Die simple Antwort lautet: Es musste eine und nur eine Substanz geben, die wie ein innerer Motor alle diese Zustände vor dem Hintergrund früherer Zustände hervorbrachte und koordinierte.¹⁴ Wäre in jeder Sekunde eine neue Substanz aufgetaucht, wäre es vollkommen unverständlich, warum genau *diese* Zustände in *dieser* Reihenfolge vorlagen. Leibniz hält also folgendes drittes Prinzip für unverzichtbar:

P3: Nur wenn es ein aktives, koordinierendes und persistierendes Prinzip gibt, können geistige Zustände in einer bestimmten Reihenfolge auftreten.

Leibniz behauptet sogar, dass dieses Prinzip von Anfang an von allen Zuständen „Spuren“ (*traces*) oder „Markierungen“ (*marques*) hat.¹⁵ Alle Zustände sind in potentieller Weise von Anfang an gegeben und werden nach und nach manifest. Dies ist natürlich eine starke These, die verdeutlicht, dass unter der Aktivität der Substanz streng genommen nichts anderes als die Aktivierung von etwas Potentiellem, aber bereits real Vorhandenem zu verstehen ist. Entscheidend ist hier nicht die detaillierte Begründung dieser These, sondern nur ihre Grundaussage: Es könnte gar keine geordnete Abfolge von Zuständen geben, wenn es kein Prinzip gäbe, das sie potentiell in sich enthält und in geordneter Abfolge manifest werden lässt. Nimmt man kein solches Prinzip an, stellt man die geordnete Abfolge von Zuständen einfach als eine nackte Tatsache fest.

Betrachtet man nun alle drei Prinzipien, wird deutlich, warum Leibniz an einer Substanztheorie festhält. Erstens reicht es aus seiner Sicht nicht aus, einfach auf geistige Zustände zu verweisen, die man durch innere Erfahrung oder irgendein Bewusstsein feststellt. Man muss erklären, warum eine solche Erfahrung überhaupt möglich ist. Zweitens reicht es auch nicht aus, einfach auf iso-

¹⁴ Natürlich könnte man auch annehmen, dass sie von einem äußeren Motor – etwa von Gott – hervorgebracht wurden. Gegen diese occasionalistische Annahme, die Gott zum einzigen Handlungsprinzip macht, spricht aus Leibniz' Sicht nicht nur, dass dann alle Zustände unterschiedslos passive Zustände wären, sondern auch, dass dann Gott durch ein „ununterbrochenes Wunder“ (Brief an Arnauld vom 14.7.1686; GP II, 57) immer in die Welt eingreifen und jeden einzelnen Zustand hervorbringen müsste. Zur Kritik am Occasionalismus vgl. Garber (2009), 189–194.

¹⁵ Vgl. Brief an Arnauld, undatiert 1686 (GP II, 39).

lierte Zustände zu verweisen, die irgendwie auftauchen. Wer so vorgeht, hypostasiert Zustände zu eigenständigen Entitäten; er macht sie zu realen Akzidenzien. Drittens reicht es auch nicht aus, einfach eine geordnete Abfolge von Zuständen festzustellen, ohne anzugeben, was eine solche Ordnung überhaupt möglich macht. Wenn man alle drei Erklärungslücken schließen will, muss man unweigerlich eine aktive, persistierende und ordnende Substanz annehmen.

3 Reale und erscheinende Person

Nun ist hoffentlich deutlich geworden, warum eine Person nicht ohne Verweis auf eine Substanz bestimmt werden kann. Ist eine Person also nichts anders als eine Substanz, oder genauer gesagt, ist sie nichts anderes als eine *geistige* Substanz, weil ja nur eine solche Substanz *geistige* Zustände hervorbringt? Und existiert über die Zeit hinweg dieselbe Person, weil dieselbe geistige Substanz persistiert? Das scheint in der Tat Leibniz' Position zu sein.

Allerdings lässt sich dagegen einwenden, dass er Person und geistige Substanz nicht einfach gleichsetzt. Er scheint vielmehr zwischen den beiden zu unterscheiden. So hält er im *Discours de métaphysique* fest:

Da die intelligente Seele aber erkennt, was sie ist, und „ICH“ sagen kann, was viel bedeutet, verbleibt und subsistiert sie nicht nur metaphysisch mehr als die anderen, sondern sie verbleibt auch moralisch dieselbe und schafft dieselbe Persönlichkeit (*le même personnage*).¹⁶

Man könnte diese Stelle so verstehen, dass es durchaus eine persistierende Substanz gibt, nämlich die intelligente Seele, jedoch nur als Grundlage für eine Person. Eine Person im strengen Sinn entsteht erst, wenn die Substanz ‚ich‘ sagt und ganz bestimmte Zustände hat. Leibniz erläutert dann, um welche Zustände es sich handelt. Er spricht von reflexiven Zuständen und nennt als die wichtigsten jene der Erinnerung. Konkret heißt dies, dass in seinem eigenen Fall erst dann eine Person entstand, als seine geistige Substanz Erinnerungen von seiner Kindheit in Leipzig hatte und die frühesten, wieder wach gewordenen Zustände mit späteren verband. Das Wort ‚ich‘ bezeichnete dann die so geschaffene Einheit von früheren und späteren Zuständen. Die aktive Substanz war also durchaus erforderlich, aber sie war nicht an sich bereits eine Person. Sie ermöglichte vielmehr die Entstehung einer Person. Das heißt natürlich, dass man genau zwischen Substanz und Person unterscheiden muss.

¹⁶ *Discours de métaphysique* § 34 (A VI.4, 1584).

Es ist verlockend, Leibniz ein solches Distinktionsmodell zuzuschreiben, und einige Interpreten haben dies auch explizit getan. So behauptete Edwin Curley, Leibniz vertrete im *Discours de métaphysique* im Grunde eine lockeanische Theorie, die lediglich durch eine Substanztheorie angereichert sei.¹⁷ Genau wie bei Locke sei nämlich auch bei ihm die Erinnerung, durch die geistige Zustände miteinander verkettet werden, von entscheidender Bedeutung. Erst durch die Erinnerung als eine besondere Form des Bewusstseins entstehe eine Person, die für ihre Taten zur Verantwortung gezogen werde und somit moralisch relevant sei.

Hier ist allerdings Vorsicht geboten. Mindestens drei Einwände sprechen gegen ein simples Distinktionsmodell. Erstens ist zu beachten, dass Leibniz immer wieder die ganze Substanz – nicht die durch die Erinnerung gestiftete Einheit – als Person bezeichnet. Er behauptet sogar, dass sich durch die geringste Veränderung in der Substanz eine andere Person ergäbe. So schreibt er an Arnauld:

Im Übrigen gilt: Wenn sich im Leben einer Person und sogar in diesem ganzen Universum etwas anders ergäbe als es sich tatsächlich ergibt, würde uns nichts davon abhalten zu sagen, dass dies eine andere Person oder ein anderes mögliches Universum wäre als jenes, das Gott gewählt hat.¹⁸

Leibniz illustriert dies mit dem Beispiel Adams. Wenn sich Adam entschieden hätte, nicht in den Apfel zu beißen, und wenn er dann nicht zusammen mit Eva aus dem Paradies vertrieben worden wäre, sondern glücklich darin weitergelebt hätte, hätte eine andere Person dort weitergelebt. Zur Person Adams gehört alles, was er je gedacht und getan hat. Wenn wir von einer möglichen Welt reden, in der Adam glücklich im Paradies weiterlebte, reden wir also nicht mehr von derselben Person. Wichtig ist hier weniger der Punkt, dass es keine Identität einer Person über mögliche Welten hinweg gibt,¹⁹ sondern die Grundthese, dass eine Person nichts anderes ist als eine bestimmte Substanz mit allen Zuständen, die sie je hatte und haben wird. Eine Person ist also nicht das, was erst durch die Erinnerung geschaffen wird. Andernfalls würde ja nur das zur Person Adams gehören, was Adam in seiner Erinnerung zu einer Einheit zusammenführte. Doch von

¹⁷ Vgl. Curley (1982), 314–316. Erst in den späteren *Nouveaux Essais* sieht Curley eine Abwendung von der Position Lockes.

¹⁸ Brief an Arnauld vom 14.7.1686 (GP II, 53).

¹⁹ Vgl. dazu prägnant Adams (1994), 53–57.

einer Differenz zwischen der Substanz Adam und der Person Adam, die durch Erinnerung erst geschaffen wurde, ist hier nicht die Rede.²⁰

Zweitens gilt es einen terminologischen Punkt zu beachten. Im *Discours de métaphysique*, wo es darum geht, dass etwas erst geschaffen wird, spricht Leibniz nicht von Person (*personne*), sondern von Persönlichkeit (*personnage*).²¹ Das ist ein kleiner, aber feiner Unterschied. *Un personnage* ist die Persönlichkeit oder auch die öffentliche Person, die jemand gezielt schafft und die auch öffentlich belohnt oder bestraft wird; sie ist moralisch und auch rechtlich relevant. Im 17. Jahrhundert war dies vor allem die öffentliche Person am königlichen Hof, die sich in dieser Rolle präsentierte und auch in dieser Rolle belohnt oder bestraft wurde. Heute könnte man von *personnage* sprechen, wenn sich jemand in den sozialen Netzwerken präsentiert. Er oder sie stellt sich dann gezielt vor, schreibt sich bestimmte Eigenschaften zu und wird in dieser Rolle von anderen gelobt oder getadelt. In dieser Selbstpräsentation werden einige Erlebnisse etwas ausführlicher dargestellt und andere diskret verschwiegen. Was dermaßen präsentiert wird, ist aber nicht die reale Person, sondern nur die in der Öffentlichkeit dargestellte Person. Ähnlich kann man auch mit Blick auf Leibniz sagen: Er betont, dass die Substanz etwas schafft, was sie mit dem Wort ‚ich‘ benennt. Um dieses „Etwas“ zu kreieren, braucht sie Erinnerungen, die frühere Zustände mit gegenwärtigen zusammenführen. Was so entsteht, ist jedoch nur die im eigenen Geist konstruierte und nach außen dargestellte Person, nicht die reale. Somit gibt es durchaus zwei Dinge, die hier unterschieden werden müssen, aber nicht die Substanz und die Person, sondern die reale Person und die konstruierte.

Schließlich gilt es noch einen dritten Punkt zu beachten. Wenn erst durch die Erinnerung eine Person entstünde, gehörte all das nicht zu einer Person, was nicht durch die Erinnerung zurückgeholt und mit gegenwärtigen Zuständen verknüpft wird. Gäbe es also Lücken in der Erinnerung, gäbe es auch frühere

20 In der Liste von Thesen, die Leibniz an den Landgrafen von Hessen-Reinfels schickte, wird dies ebenfalls deutlich. Er hält in These 13 fest, dass „der individuelle Begriff von jeder Person ein für allemal das beinhaltet, was ihr je widerfahren wird“ (GP II, 12). Der Begriff der Person ist nichts anderes als der Begriff der Substanz, der alle zukünftigen Zustände einschließt.

21 Leibniz beachtet sorgfältig diesen Unterschied, wenn er in § 31 (A VI.4, 1579) zunächst von der Person (*personne*) spricht, deren Begriff alle Zustände enthält, und erst in § 34 (A VI.4, 1584) die Persönlichkeit (*personnage*) einführt, die durch Reflexion geschaffen wird. In den späteren *Nouveaux Essais* wird dieser Unterschied etwas verwischt, weil Leibniz sich dort der Terminologie Lockes bedient und häufig nur noch von *personne* spricht. Aber auch dort unterscheidet er, wie weiter unten noch gezeigt wird, genau zwischen realer Person (*personne* im metaphysischen Sinn) und einer durch Reflexion geschaffenen Person (*personne* im psychologischen Sinn bzw. *personnage*).

Zustände, die man der Person nicht zuschreiben dürfte. Ja, das wären dann gar nicht Zustände dieser Person. Da man eine Person aber nur für ihre eigenen Zustände und Taten zur Verantwortung ziehen darf, könnte man sie dann für die nicht erinnerten Zustände und Taten auch nicht zur Verantwortung ziehen. Das ist das Hauptproblem einer lockeanischen Erinnerungstheorie, auf das Leibniz selber aufmerksam macht.²² Er hält es für abwegig, dass nur das zu einer Person gehört, was durch die Erinnerung gleichsam zurückgeholt wird. Daher ist er der Auffassung, dass die eigene Erinnerung keine entscheidende Rolle spielt, und erläutert dies am Beispiel einer Krankheit, durch die es Erinnerungslücken gibt:

Wenn so eine Krankheit die kontinuierliche Verbindung von bewussten Zuständen unterbrochen hätte, so dass ich jetzt nicht mehr wüsste, wie ich zum gegenwärtigen Zustand gekommen bin, obwohl ich mich noch an weiter Entferntes erinnern könnte, dann könnte das Zeugnis anderer meine Gedächtnislücke füllen. Man könnte mich aufgrund dieses Zeugnisses sogar bestrafen, wenn ich in dem Zeitraum, den ich kurz nach der Krankheit vergaß, mit Absicht etwas Schlechtes getan hätte.²³

Veranschaulichen wir dies mit einem fiktiven Beispiel. Angenommen, Leibniz habe seinen Diener in Paris zu Unrecht beschuldigt, ihn bestohlen zu haben. Zu dieser Zeit habe er sich aber in der Anfangsphase eines schlimmen Fieberzustandes befunden und sei sofort zur Genesung nach Hannover gebracht worden. Als er dort wieder aus dem Fieberzustand erwachte, habe er sich nicht mehr an seine frühere Beschuldigung erinnern können. Wäre nun die Erinnerung konstitutiv für seine Person, würde diese Beschuldigung auch nicht zu seiner Person gehören. Er müsste sich dafür also auch nicht verantworten. Doch genau diese Ansicht weist Leibniz zurück: Entscheidend ist nicht, ob man sich an die frühere Tat erinnern kann oder nicht; schließlich gibt es noch Mitmenschen, die uns an das erinnern können, was wir früher getan haben. Und selbst wenn kein Mitmensch sich erinnern kann, gibt es immer noch Gott, der am Tag des Jüngsten Gerichts alles in Erinnerung rufen kann – Gott vergisst nichts. Entscheidend ist also nicht die eigene Erinnerung. Entscheidend ist vielmehr, ob man das, was man früher getan hat, *absichtlich* getan hat oder nicht. Das heißt für das fiktive Beispiel: Wenn Leibniz sich zum Zeitpunkt der Beschuldigung noch in einem einigermaßen gesunden Zustand befand und genau wusste, dass sein Diener ihn nicht bestohlen hatte, dann ist er für seine Tat zur Verantwortung zu ziehen – eigene Erinnerung hin oder her. Wenn er sich aber schon mitten im Fieberzustand

²² Dieses Problem steht seit der Kritik von Butler und Reid immer wieder im Zentrum der Debatte; vgl. Thiel (2011), 190–221, u. Garrett (2003).

²³ *Nouveaux Essais* II.279 (A VI.6, 236).

befand und einfach dahinfaselte, liegt keine Absicht vor, und dann ist er auch nicht zur Verantwortung zu ziehen.

Wichtig sind hier nicht so sehr die genauen Bedingungen, die für absichtliches Handeln und damit auch für Verantwortlichkeit vorliegen müssen. Entscheidend ist vielmehr ein metaphysischer Punkt: Zu einer Person gehören nicht bloß jene Zustände, die durch die Erinnerung zurückgeholt und mit gegenwärtigen Zuständen zu einer Einheit verbunden werden. Zu einer Person gehören alle Zustände, die eine geistige Substanz je hervorgebracht hat. Einige dieser Zustände hat sie absichtlich hervorgebracht; dann ist sie später für sie zur Verantwortung zu ziehen. Andere hat sie nicht absichtlich hervorgebracht; dann ist sie auch nicht zur Verantwortung zu ziehen. Entscheidend ist also nicht, ob Zustände zweiter Stufe (d. h. Gedanken an frühere Gedanken oder Taten) vorliegen, sondern welche Qualität die Zustände erster Stufe haben, nämlich ob sie absichtlich hervorgebracht wurden oder nicht.

Welches Fazit lässt sich daraus ziehen? Es schien zunächst, als unterschiede Leibniz zwischen der bloßen Substanz und der Person, die erst durch die Erinnerung geschaffen wird. Nun ist hoffentlich deutlich geworden, dass dies nicht der Fall ist. Trotzdem kann man natürlich nicht leugnen, dass Leibniz eine Unterscheidung trifft. Welche Differenz ist dann relevant? Wie bereits angedeutet, geht es um die Unterscheidung zwischen realer Person und konstruierter Person – zwischen *personne* und *personnage*. Die reale Person wird durch die geistige Substanz konstituiert, ja, sie ist nichts anderes als diese Substanz. Die konstruierte Person hingegen entsteht erst durch Erinnerungen und ist so reichhaltig oder auch so dürrig wie die jeweilige Erinnerung. Um genau zu verstehen, wie sich diese beiden Arten von Person zueinander verhalten, empfiehlt es sich, einen kurzen Blick auf die verschiedenen Zustände einer geistigen Substanz zu werfen. Diese Zustände kann man am besten im Rahmen eines Schichtenmodells verstehen.

Eine Substanz hat in der ersten und untersten Schicht eine Menge von diffusen Zuständen, die Leibniz „kleine Perzeptionen“ nennt. Mit diesen Zuständen erfasst sie eine Menge von Ereignissen, ohne dass sie eine gezielte oder gar bewusste Wahrnehmung hätte. Leibniz gibt dafür ein anschauliches Beispiel:²⁴ Wenn wir am Meeresstrand stehen, nehmen wir ein lautes Rauschen wahr – aber wir nehmen nicht jedes Geräusch jeder einzelnen Welle gezielt oder bewusst wahr. Wenn wir überhaupt etwas bewusst wahrnehmen, so nur das Gesamtrauschen. Erst wenn wir uns auf eine Welle konzentrieren, haben wir eine bewusste Wahrnehmung von ihrem Geräusch. Dieses Geräusch wird dann gleichsam aus

²⁴ *Nouveaux Essais*, Préface (A VI.6, 54).

dem Gesamtrauschen hervorgehoben und zum Objekt unserer Aufmerksamkeit gemacht. Leibniz spricht daher von „hervorgehobenen“ und „bemerkten Perzeptionen“.²⁵ Mit diesen Zuständen befinden wir uns in der zweiten Schicht der gesamten Substanz, nämlich in jener der bewussten Wahrnehmungen. Auch in dieser Schicht liegen immer noch objektgerichtete Zustände vor. Wenn wir die Welle gezielt wahrnehmen, richten wir uns ja auf das Geräusch der Welle, nicht auf die eigene Wahrnehmung. Ausgehend von dieser Wahrnehmung können wir dann auch zahlreiche andere objektgerichtete Zustände bilden. So können wir an die Welle denken, indem wir sie als einen physikalischen Gegenstand erfassen, oder wir können auf etwas hoffen, etwa darauf, dass die Welle nicht zu nahe an uns herankommt. Wir können sogar moralisch relevante Gedanken fassen. Wenn wir etwa ein kleines Kind sehen, das zu nahe an die Welle herangeht, können wir den Gedanken fassen, dieses Kind zu schützen und dafür sogar unser eigenes Leben auf das Spiel zu setzen. Auch dies ist immer noch ein Zustand erster Stufe, freilich einer, der bereits eine Evaluation der Gesamtsituation beinhaltet. Nun können wir darüber hinaus noch Zustände zweiter Stufe bilden. Wir können nämlich erfassen, dass wir gerade das Tosen einer riesigen Welle hören; und wir können uns daran erinnern, dass wir im letzten Urlaub schon einmal ein ähnliches Tosen gehört haben. Wir können uns zudem daran erinnern, dass auch damals ein kleines Kind allzu nahe an die Welle heranging und dass wir uns damals in die Fluten stürzten, um das Kind zu retten. Wir verknüpfen nun diesen früheren Zustand mit dem gegenwärtigen und sagen: „Ja, das bin ich, der schon damals ein Kind rettete und nun ebenfalls wieder ins Wasser springen würde, um auch dieses Kind zu retten.“ Wenn wir derart vorgehen und frühere Zustände erster Stufe mit gegenwärtigen verbinden, dann erreichen wir die höchste Schicht der gesamten Substanz, nämlich jene Schicht, in der eine Person explizit benannt und in Aussagen beschrieben wird.

Was ist nun *personne* und was ist *personnage*? Die plausibelste Antwort lautet: Die gesamte geistige Substanz mit allen Zuständen ist die reale Person, also die *personne*. Alle Zustände sind ja in dieser Substanz und werden in geordneter Abfolge von ihr hervorgebracht. Wäre nur ein Zustand anders, als er in Wirklichkeit ist, wäre eine andere Person präsent. Das hingegen, was durch die Erinnerung und somit durch Zustände zweiter Stufe zu einer besonderen Einheit verknüpft wird, ist die konstruierte Person, also *le personnage*. Ein solches Konstrukt wäre ohne die Verwendung des Wortes ‚ich‘ nicht möglich, denn wir bezeichnen mit diesem Wort ein einheitliches Ding, dem wir erinnerte

25 Vgl. ebd. (A VI.6, 56); *Principes de la Nature et de la Grace* § 4 (GP VI, 599–600) und *Monadologie* § 24 (GP VI, 611).

und gegenwärtige Zustände zuschreiben. Das heißt aber nicht, dass erst dadurch ein Bezugsobjekt für ‚ich‘ entstand. Das Ich, verstanden als reale Person, gab es schon lange vorher und wird es auch immer geben, solange die geistige Substanz existiert. Das Einzige, was durch die Verwendung des Wortes ‚ich‘ entsteht, ist „die Erscheinung des Ichs“ (*l'apparence du soy*). Leibniz bringt dies an einer Stelle in den *Nouveaux Essais* auf den Punkt:

Was das Ich betrifft, so wird es angebracht sein, es von der Erscheinung des Ichs und vom reflexiven Bewusstsein (*consciosité*) zu unterscheiden. Das Ich bewirkt die reale und physische Identität, und die Erscheinung des Ichs, die wahrheitsgemäß erfolgt, fügt die persönliche Identität hinzu.²⁶

Offensichtlich muss man sorgfältig zwischen dem Ich und der Erscheinung des Ichs unterscheiden. Das Ich ist nichts anderes als die persistierende Substanz, die immer aktiv ist und Zustände hervorbringt. Zwischen dem früheren und dem späteren Ich besteht eine „reale Identität“, denn es ist immer dieselbe Substanz, die aktiv ist. Die Erscheinung des Ichs hingegen ist genau das, was durch reflexives Bewusstsein entsteht:²⁷ denn erst wenn die Substanz darüber reflektiert, dass sie denkt, entsteht eine Erscheinung von ihr; und wenn sie durch die Erinnerung frühere Zustände mit gegenwärtigen verbindet, entsteht sogar eine Erscheinung von etwas, das über die Zeit hinweg existiert. Das heißt freilich nicht, dass es dann eine Erscheinung im Sinne eines bloßen Scheins gibt. Unter der „Erscheinung des Ichs“ ist hier vielmehr das Ich bzw. die Substanz zu verstehen, die gerade aufscheint und sich zeigt. Leibniz meint sogar, wie die zitierte Stelle verdeutlicht, dass es sich um eine veridische Erscheinung handelt; das Ich erscheint wahrheitsgemäß so, wie es tatsächlich ist.²⁸ Aber natürlich erscheint nur wenig, nämlich genau das, was durch die jeweilige Reflexion gerade erfasst wird. Zwischen einer früheren und einer späteren Erscheinung des Ichs besteht dann keine „reale Identität“, sondern eine andere Form der Identität. Leibniz nennt sie *iden-*

²⁶ *Nouveaux Essais* II.279 (A VI.6, 237).

²⁷ Dieses höherstufige Bewusstsein (*consciosité* bzw. *conscientia*) ist sorgfältig von dem basalen Bewusstsein zu unterscheiden, das jeden aufmerksamen Zustand auszeichnet. Leibniz betont, dass nur geistige Substanzen höherstufiges Bewusstsein haben können. Dadurch unterscheiden sie sich als reflexive Lebewesen grundlegend von allen anderen Lebewesen, die nur basales Bewusstsein haben. Vgl. zu den verschiedenen Arten von Bewusstsein Barth (2011).

²⁸ Leibniz gesteht zu, dass die Erscheinung trügerisch sein kann, wenn sie auf der Erinnerung lange zurückliegender Zustände des Ichs beruht. Wenn aber unmittelbar präsente Zustände erfasst werden, kann sie seiner Ansicht nach nicht trügerisch sein; vgl. *Nouveaux Essais* II.27.13 (A VI.6, 238). Er legt sich offensichtlich auf eine Transparenzthese fest: Was aktuell erscheint, ist so unverhüllt und unmittelbar gegeben, dass es keinen Irrtum geben kann.

tité personnelle, weil er sich hier der Terminologie Lockes bedient; aber er sollte wohl besser von der *identité du personnage* sprechen, denn es geht ja nur um die Identität der Person, die durch das reflexive Bewusstsein geschaffen wird und erscheint. Kurz gesagt: Es geht um die Identität der konstruierten Person. Entscheidend ist freilich, dass es diese Person ohne die reale Person, d. h. ohne das reale Ich oder die reale Substanz, gar nicht geben kann. Nähme man einfach eine konstruierte Person an, ohne sie in einer Substanz zu verankern und ohne zu erklären, wie sie durch Reflexionen dieser Substanz entstehen kann, nähme man einfach eine nackte Tatsache an – eine Todsünde für einen Rationalisten.

4 Ein Austausch von Substanzen?

Bislang ist deutlich geworden, dass sich Leibniz klar von Locke abgrenzt, weil er die Existenz einer persistierenden geistigen Substanz für eine notwendige Voraussetzung dafür hält, dass es eine Einheit von geistigen Zuständen geben kann. Er glaubt sogar, dass diese Zustände als Modi gleichsam an die Substanz geschweißt sind und nicht von ihr abgetrennt werden können. Diese These scheint er aber an einer Stelle in den *Nouveaux Essais* aufzugeben. Er geht dort auf die Hypothese Lockes ein, dass die zugrundeliegende Substanz ausgetauscht werden könnte und die Einheit von geistigen Zuständen – Lockes Person – trotzdem erhalten bliebe. Seine knappe Replik lautet:

Mein Herr, Sie scheinen zu behaupten, dass diese erscheinende Identität erhalten werden könnte, wenn es keine reale Identität gäbe. Ich würde glauben, dass dies durch die absolute Macht Gottes vielleicht der Fall sein könnte. Gemäß der Ordnung der Dinge aber setzt die erscheinende Identität für die Person, die sich als dieselbe fühlt, die reale Identität voraus, und zwar in jedem nächsten Schritt, der von einer Reflexion oder einem Empfinden des Ichs begleitet wird.²⁹

Leibniz scheint hier einzuräumen, dass Gott die reale Identität, die durch eine persistierende Substanz garantiert wird, zerstören, und die erscheinende Identität, die durch die Verknüpfung von früheren und gegenwärtigen Zuständen entsteht, trotzdem erhalten könnte. Konkret heißt dies: Als Leibniz in Hannover aus der Kutsche stieg, hätte Gott seine Substanz zerstören und durch eine andere Substanz ersetzen können. Dann hätte es nicht mehr eine reale Identität zwischen der Person in Paris und der Person in Hannover gegeben; eine ganz

²⁹ *Nouveaux Essais* II.279 (A VI.6, 236).

andere Person wäre aus der Kutsche gestiegen. Die Erinnerungen an die Gespräche in Paris und an andere frühere Zustände wären aber nicht zerstört worden. Auch die gegenwärtigen Zustände wären nicht verändert worden. Gott hätte die ganze Einheit von Zuständen unangetastet gelassen. Dann hätte sich die reale Person bzw. „das Ich“ verändert, die erscheinende Person bzw. „die Erscheinung des Ichs“ wäre aber unverändert geblieben.

Doch wie soll das möglich sein? Bereits Margaret Wilson stellte diese Frage und meinte, Leibniz habe sie offen gelassen.³⁰ Andere Kommentatoren gingen noch weiter und warfen Leibniz eine Inkonsistenz vor. So stellte Nicholas Jolley kritisch fest, das Zugeständnis, dass Gott die Substanz austauschen könnte, widerspreche Leibniz' eigenen fundamentalen Annahmen;³¹ und Samuel Scheffler bemerkte, Leibniz müsse angesichts des Zugeständnisses an Locke wohl oder übel seine Position ändern und dürfe nicht mehr behaupten, dass die Identität einer erscheinenden (oder konstruierten) Person immer die Identität einer realen Person voraussetze.³² Diese kritischen Äußerungen sind durchaus verständlich. Leibniz scheint sich viel zu stark an Locke anzunähern, wenn er eingesteht, dass es einen Austausch der realen Person geben könnte. Um seine Position konsistent zu verteidigen, müsste er darauf insistieren, dass ein solcher Austausch prinzipiell unmöglich ist – selbst für Gott.

Ist Leibniz also gezwungen, die von Locke präsentierte Hypothese kategorisch abzulehnen, wenn er seine eigene Position aufrechterhalten will? Es lohnt sich, diese Hypothese, die Leibniz selber nicht ausbuchstabiert, etwas zu vertiefen. Was genau könnte Gott bewirken, wenn er in die Welt eingriffe? Zunächst steht fest, dass er nicht eine nackte Substanz, d. h. eine Substanz ohne Zustände, austauschen könnte. Da Zustände immer Modi und nicht reale Akzidenzien sind, wie bereits gezeigt wurde, können sie prinzipiell nicht von einer Substanz abgetrennt werden. Wer etwa annimmt, Gott hätte zu dem Zeitpunkt, als Leibniz in Hannover aus der Kutsche stieg, die Substanz austauschen und alle Zustände unverändert lassen können, argumentiert ähnlich wie ein scholastischer Theologe, der meint, Gott könne im Abendmahl die Substanz des Brotes austauschen und alle Eigenschaften unverändert lassen. Wenn hier etwas ausgetauscht wird, so ist es die *gesamte* Substanz mit allen ihren Zuständen und Eigenschaften. Dieser Austausch ist freilich so perfekt, dass eine Substanz geschaffen wird,

³⁰ Wilson (1999), 381, und eine ausführliche Rekonstruktion des Einwandes in Bobro (2004), 41–55.

³¹ Vgl. Jolley (1984), 138. Allerdings sieht Jolley im Zugeständnis nur einen „Flirt“ mit der Position Lockes, der nicht ernsthaft weiterverfolgt wird.

³² Vgl. Scheffler (1976), 237.

deren Zustände zwar numerisch von den früheren Zuständen verschieden sind, qualitativ aber genau gleich. Gott hätte also in Hannover die bestehende Substanz mit ihren Zuständen zerstören und eine neue Substanz mit neuen Zuständen erschaffen können, freilich mit Zuständen, die genau die gleichen Inhalte gehabt hätten wie die zerstörten.

Was hätte Gott dann geschaffen? Offensichtlich nicht einen veränderten Leibniz, sondern eine ganz andere Person, die allerdings dem echten Leibniz vollständig geglichen hätte. Kurz gesagt: Gott hätte einen Leibniz-Doppelgänger geschaffen. Da sich aber das gesamte Universum ändert, wenn auch nur eine einzige Substanz verändert wird, hätte Gott eine andere Welt geschaffen – eine mögliche Welt, die weniger vollkommen gewesen wäre als die reale Welt. In dieser möglichen Welt hätte der Leibniz-Doppelgänger mithilfe der Erinnerung die früheren Zustände mit den gegenwärtigen verknüpft und eine Einheit konstruiert, die jener, die der reale Leibniz in der realen Welt konstruierte, vollständig geglichen hätte. Somit hätte Gott durchaus eine „erscheinende Identität“ erhalten können, wie im Zitat festgehalten wird, aber nicht etwa, indem er in der realen Welt die reale Person einfach ausgetauscht und die erscheinende Person aufrechterhalten hätte. Vielmehr hätte er eine *andere* reale Person geschaffen und damit auch eine *andere* erscheinende Person, die aber gleich beschaffen gewesen wäre wie ihr Gegenpart in der realen Welt.

Leibniz muss also keineswegs seine Grundannahmen aufgeben, wenn er Locke zugesteht, dass Gott in die Welt eingreifen und eine geistige Substanz zerstören könnte. Er kann daran festhalten, dass jede Zerstörung einer solchen Substanz, d. h. einer realen Person, auch zur Zerstörung der entsprechenden erscheinenden Person führen würde. Mithilfe seiner Theorie der möglichen Welten kann er aber behaupten, dass Gott einen perfekten Doppelgänger für die reale Person und damit auch einen perfekten Doppelgänger für die erscheinende Person erschaffen könnte – einen Doppelgänger, der von der Person in dieser Welt fast ununterscheidbar wäre. Allerdings dürfte der Doppelgänger nicht vollständig ununterscheidbar sein; andernfalls wäre er mit der Person in dieser Welt identisch.³³ Er dürfte nur hinsichtlich der Einheit, die durch die Verbindung von früheren und gegenwärtigen Zuständen entsteht, ununterscheidbar sein. Das bedeutet für das Beispiel: Hätte man Leibniz und seinen Doppelgänger gefragt, welches Ich ihnen erscheint, hätten beide die gleiche Geschichte erzählt. Trotzdem hätte sich der Doppelgänger in mindestens einem (vielleicht auch nur unbe-

³³ Dies gilt gemäß dem berühmten Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren, das Leibniz gleich zu Beginn des Kapitels über die Identität von Personen einführt; vgl. *Nouveaux Essais* II.27.3 (A VI.6, 230–231). Vgl. zu diesem Prinzip Rodriguez-Pereyra (2014).

wussten) Zustand von dem Leibniz in dieser Welt unterscheiden müssen. Nur so wäre gewährleistet gewesen, dass er tatsächlich eine *andere* Person gewesen wäre. Der Unterschied hätte aber für den Inhalt der jeweiligen Erscheinung keine Rolle gespielt. Daher wäre der Eindruck entstanden, als hätte Gott nur die reale Person ausgetauscht, die erscheinende Person aber unverändert gelassen. Dieser Eindruck hätte aber nicht dem entsprochen, was metaphysisch der Fall war. Metaphysisch kann es nie einen Austausch der realen Person ohne einen Austausch der erscheinenden Person geben.

5 Ausblick

Ich hoffe, es ist deutlich geworden, dass Leibniz nicht auf naive Weise auf eine Substanztheorie zurückgreift, um zu erklären, was eine Person ist und was ihre Identität über die Zeit hinweg garantiert. Zudem ist hoffentlich klar geworden, dass Leibniz Locke in einem Punkt durchaus zustimmt: Es ist wichtig, darauf zu achten, welche Zustände durch reflexives Bewusstsein – vor allem durch Erinnerung – erfasst und zu einer Einheit zusammengeführt werden. Dem reflexiven Bewusstsein kommt eine wichtige Rolle zu. Das heißt aber nicht, dass es für die *reale* Person konstitutiv wäre. Es ist nur konstitutiv für die jeweils *erscheinende* Person, die sich dank der Erinnerung als etwas Einheitliches zeigt.

Was ist daran heute noch interessant? Ich möchte zum Schluss auf zwei Punkte hinweisen, die nicht nur in historischer, sondern auch in systematischer Hinsicht Beachtung verdienen. Der erste Punkt betrifft die soeben genannte Unterscheidung zwischen realer und erscheinender Person. In gegenwärtigen Debatten (vor allem in der Sozialpsychologie) wird häufig darauf hingewiesen, dass wir vor allem darauf achten sollten, wie wir uns zu einem bestimmten Zeitpunkt und auch über die Zeit hinweg als Personen begreifen, welche Zustände und Charaktereigenschaften wir uns in der Interaktion mit den Mitmenschen zuschreiben. Deshalb müsse immer in den Blick genommen werden, wie jemand sich selber auffasse, wie er oder sie sich selber in einem sozialen Kontext Zustände und Eigenschaften zuschreibe.³⁴ Häufig wird dann von biographischen oder narrativen Konzeptionen der Person gesprochen, die metaphysischen Konzeptionen gegenübergestellt werden. Gelegentlich wird sogar behauptet, es sei abwegig, metaphysische Konzeptionen zu entwickeln, denn entscheidend sei hier nicht, wie eine Person als ein Gegenstand in der Welt neben anderen Gegen-

34 Vgl. exemplarisch Lamiell (2009) sowie Crocker/Canevello (2012).

ständen beschrieben und kategorisiert werde. Wichtig sei vielmehr, wie sie sich selbst durch autobiographische Erzählungen beschreibe und in dieser Narration erschaffe.³⁵

Mit Blick auf Leibniz scheint es mir irreführend, hier eine narrative Konzeption gegen eine metaphysische auszuspielen. Beide Konzeptionen sind wichtig, aber sie zielen auf zwei unterschiedliche Probleme ab. Die metaphysische Konzeption versucht genau zu fassen, was etwas überhaupt zu einer Person macht. Die Grundfrage lautet dann: Welche besonderen Eigenschaften und Fähigkeiten muss ein Lebewesen haben, damit es eine Person ist? Hat man diese Frage beantwortet, kann man auch auf die weitere Frage eingehen, ob nur Menschen oder vielleicht auch Menschenaffen und andere hoch entwickelte Säugetiere den Status einer Person haben. Leibniz gibt auf diese Folgefrage eine eindeutige Antwort. Für ihn sind (neben Gott und Engeln) nur menschliche Lebewesen Personen, weil nur sie als *geistige* Substanzen über Denkfähigkeit verfügen. Er zieht eine klare Linie zwischen Menschen, die allein geistige Substanzen sind und genau diese Fähigkeit haben, und allen anderen Lebewesen.³⁶ Diese kategoriale Differenz kann man natürlich bestreiten. So kann man fragen, ob tatsächlich nur Lebewesen mit Denkfähigkeit Personen sind. Warum sollte genau diese Fähigkeit und nicht eine andere, etwa die Emotions- oder die Interaktionsfähigkeit, ausschlaggebend sein? Und selbst wenn man zugesteht, dass die Denkfähigkeit ausschlaggebend ist, kann man immer noch fragen, ob tatsächlich nur Menschen diese Fähigkeit besitzen. Warum sollten wir das zielgerichtete Verhalten von Schimpansen, das auf Lernprozessen beruht, nicht auch als Manifestation einer Denkfähigkeit auffassen? Sobald wir diese Probleme aufwerfen, fragen wir nach den konstitutiven Fähigkeiten von Personen und müssen genau erläutern, was wir unter diesen Fähigkeiten verstehen. Im Idealfall können wir dann ein metaphysisches Bild entwerfen, auf dem alle Fähigkeiten verzeichnet sind und die konstitutiven von den nicht-konstitutiven Fähigkeiten unterschieden werden. Dies ist ein wichtiges und lohnendes Projekt.

Ein ganz anderes Projekt ist es, eine konkrete Person, die wir aufgrund bestimmter Fähigkeiten bereits als solche identifiziert haben, in den Blick zu nehmen und zu fragen, welche Zustände und Eigenschaften sie sich selber zuschreibt, vielleicht auch, wie sich diese Selbstzuschreibung zu dem verhält,

³⁵ Einige Autoren behaupten sogar, man könne eine Person gar nicht unabhängig von derartigen Erzählungen bestimmen, denn sie seien konstitutiv für eine Person; vgl. einen Überblick in Schechtman (2011).

³⁶ Zur kategorialen Einteilung der Substanzen vgl. Barth (2014). Zum Unterschied zwischen geistigen und tierischen Substanzen vgl. Perler (2009).

was andere ihr zuschreiben. Wir können auch fragen, wie sich diese Person durch Erinnerungen an frühere Erlebnisse eine bestimmte Biographie zulegt, wie sie in der Erinnerung einige Erlebnisse auslöst, andere umdeutet und wieder andere hinzuerfindet. Und wir können dann das Bild, das die Person von sich selbst entwirft, mit jenem vergleichen, das andere von ihr zeichnen: dann werden wir nicht nur interessante Unterschiede feststellen, sondern auch die Konstruktionsmechanismen für eine Biographie. Dies scheint mir ebenfalls ein wichtiges und lohnendes Projekt zu sein. Doch sollte man die beiden Projekte nicht miteinander verwechseln und nicht das eine gegen das andere ausspielen. Es ist eine Sache, nach den konstitutiven Bedingungen für eine *Person* zu fragen, eine ganz andere jedoch, die Entstehung einer *Persönlichkeit* zu untersuchen. Wie man von Leibniz lernen kann, lässt sich das zweite Projekt nicht ohne das erste durchführen. Man muss nämlich zuerst verstehen, welche besonderen Fähigkeiten eine Person auszeichnen, um dann analysieren zu können, wie sie diese Fähigkeiten einsetzt, um sich bestimmte Zustände und Eigenschaften zuzuschreiben.

Der zweite Punkt, den es auch heute noch zu beachten gilt, betrifft das methodische Vorgehen. Ich hoffe, es ist deutlich geworden, dass das Prinzip vom zureichenden Grund die treibende Kraft für Leibniz ist: Nichts darf als eine nackte Tatsache angenommen werden. Für alles muss ein Grund angegeben werden, auch wenn dieser Grund nicht immer empirisch zugänglich ist. Wenn man dieses rationalistische Prinzip beachtet, lässt sich eine vorschnelle Kritik an der Substanztheorie zurückweisen. So ist es nicht angemessen, in empiristischer Weise zu argumentieren, man könne noch so tief in sich hineinblicken wie man wolle, man finde dort keine Substanz.³⁷ Die persistierende Substanz wird nämlich nicht als ein beobachtbarer Gegenstand angenommen, sondern als ein Erklärer für die Tatsache, dass einzelne Zustände in geordneter Reihenfolge auftauchen. Sie wird sogar als *notwendiger* Erklärer angenommen, denn ohne sie wäre das Auftauchen der Zustände nichts anderes als eine nackte Tatsache. Sie wird aber nicht einfach als ein unsichtbares Fundament für alle Zustände postuliert, sondern als eine Kraft, die diese Zustände hervorbringt. Dies scheint mir wichtig, um eine naive Auffassung von Substanz zurückzuweisen. Eine Substanz ist kein passives Substrat, sondern eine aktive Kraft. In zugespitzter Form könnte man sogar sagen, dass Leibniz eine Krafttheorie vertritt und darauf aufmerksam macht, dass man keine geordnete Abfolge von Zuständen erklären kann, ohne dass man eine ordnende Kraft annimmt. Wie in der physikalischen Welt muss es auch in der geistigen Welt eine stets aktive, persistierende Kraft geben.

37 Dies ist bekanntlich der Vorwurf, den Hume in *Treatise* 1.4.6 (Hume 2007, 165) erhebt.

Natürlich darf man hier als Rationalist nicht Halt machen und muss weiter fragen: Was ist der Grund dafür, dass es geistige Substanzen als persistierende Kräfte gibt? Was ist der Grund dafür, dass diese Substanzen in einer bestimmten Ordnung bestimmte Zustände hervorbringen? Und was ist der Grund dafür, dass sie in dieser Aktivität aufeinander abgestimmt sind? Leibniz zögert nicht, auf diese Fragen eine Antwort zu geben: Es muss eine übergeordnete ordnende Kraft geben, nämlich Gott, der jede einzelne Substanz mit Aktivität ausstattet und alle Substanzen aufeinander abstimmt. Damit beißt Leibniz natürlich in den theistischen Apfel. Je nach Einstellung zum Theismus wird dieser Apfel heute den einen süß und den anderen bitter schmecken. Vielen wird er wohl eher bitter schmecken, weil die Annahme einer übergeordneten göttlichen Substanz unweigerlich die Frage aufwirft, wie die Existenz einer solchen Substanz, die selbstbegründend sein soll, überhaupt bewiesen werden kann.³⁸ Doch gerade wenn man sich gegenüber dem Theismus kritisch verhält, stellt die rationalistische Methode eine Herausforderung dar. Denn sobald man Leibniz darin zustimmt, dass es unzulässig ist, nackte Tatsachen anzunehmen, bleibt die Kernfrage bestehen: Welchen Grund gibt es für die Existenz persistierender, aktiver und ordnender Substanzen? Einfach festzustellen, dass diese Substanzen nun einmal existieren und Teil der Natur sind, kann keine befriedigende Antwort sein. An weiteren metaphysischen Erklärungen kommt man hier nicht herum – mit oder ohne Gott.³⁹

Literatur

- Adams, R. M. (1994), *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford.
- Adams McCord, M. (2010), *Some Later Medieval Theories of the Eucharist. Thomas Aquinas, Giles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham*, Oxford.
- Barth, C. (2011), *Leibnizian Conscientia and its Cartesian Roots*, in: *Studia Leibnitiana* 43, 216–236.
- Barth, C. (2014), *The Great Chain of Souls: Leibniz on Soul Unitarism and Soul Kinds*, in: Corcilius, K., u. Perler, D. (Hg.), *Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz*, Berlin, 271–298.
- Bobro, M. E. (2004), *Self and Substance in Leibniz*, Dordrecht.

³⁸ Die ontologischen Gottesbeweise, die Leibniz präsentiert, gehen von anfechtbaren Annahmen aus und werfen zahlreiche Folgeprobleme auf; vgl. Adams (1994), 113–156.

³⁹ Frühere Fassungen dieses Aufsatzes habe ich in Berlin, Heidelberg und Mainz vorgestellt, eine französische Version in Brüssel. Ich danke den Diskussionsteilnehmer/innen an allen vier Orten für wertvolle Nachfragen, Stephan Schmid und Christian Barth für ausführliche schriftliche Kommentare.

- Crocker, J., u. Canevello, A. (2012), *Self and Identity. Dynamics of Persons and Their Situations*, in: Deaux, K., u. Snyder, M. (Hg.), *The Oxford Handbook of Personality and Social Psychology*, Oxford, 263–286.
- Curley, E. (1982), *Leibniz on Locke on Personal Identity*, in: Hooker, M. (Hg.), *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis, 302–326.
- Garber, D. (2009), *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford.
- Garrett, D. (2003), *Locke on Personal Identity, Consciousness, and „Fatal Errors“*, in: *Philosophical Topics* 31, 95–125.
- Hume, D. (2007), *A Treatise of Human Nature*, hg. v. Norton, D. F., u. Norton, M. J., Oxford.
- Jolley, N., (1984), *Leibniz and Locke. A Study of the New Essays on Human Understanding*, Oxford.
- Lamiell, J. T. (2009), *The Characterization of Persons: Some Fundamental Conceptual Issues*, in: Corr, P. J., u. Matthews, G. (Hg.), *The Cambridge Handbook of Personality Psychology*, Cambridge, 72–86.
- Leibniz, G. W. (1923 ff.), *Sämtliche Schriften und Briefe*, hg. v. d. Berlin-Brandenburgischen Akad. d. Wiss., Berlin [A].
- Leibniz, G. W. (2008), *Die philosophischen Schriften*, hg. v. Gerhardt, C. I. [Berlin 1879], Hildesheim [GP].
- Locke, J. (1975), *An Essay concerning Human Understanding*, hg. v. Nidditch, P. H., Oxford.
- Mates, B. (1986), *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*, Oxford.
- Mercer, C. (2001), *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge.
- Pasnau, R. (2011), *Metaphysical Themes 1274–1671*, Oxford.
- Perler, D. (2009), *Graduelle oder kategorische Unterschiede? Leibniz über das Verhältnis von Tieren und Menschen*, in: Barke, E., Wernsted, R., u. Breger, H. (Hg.), *Leibniz neu denken, Studia Leibnitiana Sonderheft 38*, Stuttgart, 75–95.
- Quante, M. (Hg.) (1999), *Personale Identität*, Paderborn.
- Quante, M. (2007), *Person*, Berlin.
- Rodriguez-Pereyra, G. (2014), *Leibniz's Principle of Identity of Indiscernibles*, Oxford.
- Russell, B. (1937), *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London.
- Schechtman, M. (2011), *The Narrative Self*, in: Gallagher, S. (Hg.), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford, 394–418.
- Scheffler, S. (1976), *Leibniz on Personal Identity and Moral Personality*, in: *Studia Leibnitiana* 8, 219–240.
- Thiel, U. (2011), *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford.
- Wilson, M. (1999), *Leibniz: Self-Consciousness and Immortality in the Paris Notes and After [1976]*, in: *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton, N. J., 373–387.