

# Leibniz' Philosophie

Über die Einheit von  
Metaphysik und Wissenschaft  
Hans Poser

Herausgegeben von Wenchao Li

Meiner





Hans Poser  
**Leibniz' Philosophie**  
Über die Einheit von  
Metaphysik und Wissenschaft

Herausgegeben von Wenchao Li

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2859-8

ISBN eBook: 978-3-7873-2860-4

*www.meiner.de*

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2016. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

## Inhalt

Vorwort des Herausgebers .....	11
--------------------------------	----

### I. EINFÜHRUNG – LEBEN UND WERK

<b>Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 –1716)</b> .....	15
1. Lebensweg .....	16
2. Das Werk .....	21
3. Wirkung .....	46

### II. GRUNDLAGEN – LOGIK, MODALITÄT, ZEICHEN UND SPRACHE

<b>Zum logischen und inhaltlichen Zusammenhang der Modalbegriffe bei Leibniz</b> .....	51
1. Allgemeine Bemerkungen zur Rolle der Modalbegriffe ....	51
2. Die Bestimmung der reinen Modalbegriffe in den <i>Elementa juris naturalis</i> .....	55
3. Die Bestimmung der Modalbegriffe in den <i>Generales Inquisitiones</i> .....	59
<b>Leibniz'sche Handlungsmodi zwischen Ontologie und Deontologie</b> .....	66
1. Die systembildende Kraft von Modalbegriffen .....	66
2. Logische als ontische Modalitäten .....	69
3. Deontisch-juridische Modalitäten .....	74
4. Das Prinzip des Besten, moralische Notwendigkeit und Freiheit .....	76
5. Das Problem der Existenz .....	79
6. Die Geistmonade als handelndes Wesen .....	82
<b>Signum, notio und idea. Elemente der Leibniz'schen Zeichentheorie</b> .....	87
1. Die Bedeutung einer Zeichenkunst .....	87

2. Die Zeichenträger: signum und character . . . . .	89
3. Die Designata: notio, res und idea . . . . .	90
4. Die Denotation: expressio und analogia . . . . .	92
5. Die vollkommene Charakteristik als imago creationis . . . . .	94
6. Bereichsspezifische Charakteristiken . . . . .	95
7. Der Ursprung der Denotation und die natürlichen Sprachen . . . . .	98
8. Schlussbemerkungen . . . . .	101
<b>Der Begriff der Idee bei Leibniz . . . . .</b>	<b>103</b>
1. Von Platon zu Leibniz . . . . .	103
2. Quid sit Idea . . . . .	105
3. Idea vera und Idea falsa . . . . .	106
4. Idea, notio und die regio idearum . . . . .	107
5. Die Erkenntnis der Ideen . . . . .	110
<b>Zeichentheorie und natürliche Sprache bei Leibniz . . . . .</b>	<b>115</b>
1. Exprimere in der Monadenlehre . . . . .	116
2. Begriffstheorie . . . . .	117
3. Erkenntnistheorie und Zeichentheorie . . . . .	119
4. Zeichen und Idee . . . . .	122
5. Repraesentatio und Analogie . . . . .	123
6. Die vollkommene Characteristica als Imago creationis . . . . .	124
7. Grammatica Rationis und natürliche Sprachen . . . . .	125
8. Sprachphilosophie . . . . .	127
9. Sprache und Weltbild . . . . .	131
10. Ausblick . . . . .	133

### III. METAPHYSIK:

#### MONADENLEHRE – THEODICÉE – NOUVEAUX ESSAIS

#### **Entelechie und Monade. Zu einem Kapitel neuzeitlicher**

<b>Aristoteles-Rezeption . . . . .</b>	<b>137</b>
1. Philosophia perennis. . . . .	137
2. Aristoteles' Entelechiebegriff . . . . .	139
3. Die frühneuzeitliche Philosophie als Anti-Aristotelismus . . . . .	143
4. Leibniz' Descartes-Kritik . . . . .	147
5. Die Monade als Substanz . . . . .	149
6. Philosophia perennis renovata . . . . .	159

<b>Ens et unum convertuntur. Zur Leibniz'schen Einheit</b>	
<b>der Monade</b> .....	162
1. Ens et unum in der Tradition. ....	163
2. Leibnizens Unterscheidung von unum per se und unum per accidens .....	164
3. Ontologie und Begriffstheorie .....	166
4. Das modale Problem der Einheit .....	169
5. Die Unio als principe actif .....	170
<b>Perzeptionen und Appetitus: Die inneren Prinzipien der</b>	
<b>Monaden und ihre ontisch-epistemische Hierarchie.</b> .....	174
1. Die individuelle Substanz .....	174
2. Perzeptionen als nichtbewusste und bewusste Monadenzustände .....	178
3. Appetitus: Die innere Dynamik der Substanzen als Strebung	180
4. Die Grade der Erkenntnis als Grade der Perzeption .....	181
5. Die petites perceptions und die Gründe für ihre Existenz ..	185
6. Die Repräsentationsfunktion der Perzeptionen .....	187
<b>Der Appetitus der Monade:</b>	
<b>Die Evolution von Werden und Erkennen</b> .....	189
1. Denken als Apperzeption der Monade .....	190
2. Der vollständige Begriff der individuellen Substanz .....	192
3. Vis activa .....	194
4. Mens agit. ....	195
5. Denken und Finalität .....	197
6. Schluss .....	200
<b>Phänomenon bene fundatum. Leibnizens Monadologie als</b>	
<b>Phänomenologie</b> .....	202
1. Leibniz und die Phänomenologie .....	202
2. Leibnizens Phänomenbegriffe .....	203
3. Reale und imaginäre Phänomene .....	207
4. Metaphysik der Phänomene .....	212
<b>Leibniz' dreifaches Freiheitsproblem</b> .....	218
1. Die Freiheit Gottes .....	219
2. Die Freiheit des Individuums .....	222
3. Freiheit und durchgängige Kausalität .....	225
4. Freiheit und Instinkt .....	226

<b>Zwischen Instinkt und Vernunft.</b>	
<b>Leibniz' Konzept der Willensfreiheit in den Nouveaux Essais</b> ..	228
1. Instinkt und psychische Kausalität .....	229
2. Instinkt und Vernunft .....	231
3. Freier Wille in den Nouveaux Essais .....	235
4. Zusammenstimmung von Freiheit und Instinkt .....	238
<b>Von der Zulassung des Übels in der besten Welt.</b>	
<b>Über Leibniz' Theodizee</b> .....	247
1. Der Spott Voltairs .....	247
2. Leibniz und das Theodizeeproblem .....	248
3. Der Grundgedanke der Leibniz'schen Theodizee .....	252
4. Die Prinzipien und die möglichen Welten .....	254
5. Das Reich der Ideen und der möglichen Welten .....	257
6. Das Übel in der Welt .....	259
7. Das Freiheitsproblem .....	264
8. Der Mensch als Richter .....	266
<b>Leibniz und der Gedanke einer universellen Harmonie</b> .....	272
1. Einheit und Vielheit .....	272
2. Die musikalische Harmonie .....	274
3. Das Empfinden und Denken der Harmonie .....	277
4. Die Einheit der Monade und die prästabilisierte Harmonie ..	281
5. Die Universalharmonie .....	284
6. Die menschliche Schöpfung: Harmonie in der Vervollkommnung der Welt .....	286

#### IV. ZWISCHEN METAPHYSIK UND WISSENSCHAFT

<b>Leibniz' Metaphysik heute: Die Synthese von Panlogismus und Pandynamismus</b> .....	291
1. Der Wandel der Deutungen der Leibniz'schen Metaphysik	291
2. Die Grundlage der Dynamik .....	293
3. Die drei modalen Stufen facultas – dispositio – potentia ...	297
4. Die Leibniz'sche Verwendung der Modalia im Lichte der drei Stufen .....	298
5. Die dritte Stufe: Potentia oder vis .....	301
6. Der Ursprung der Dynamik: Potentia Dei .....	304
7. Leibniz heute .....	307

<b>Analogia und Expressio bei Leibniz</b> .....	312
1. Der Begriff der Analogie .....	313
2. Leibniz' Aussagen zur Analogie .....	314
3. Expressio und Analogia .....	320
<b>Leibnizens Theorie der Relationalität von Raum und Zeit</b> .....	323
1. Newtons Raum- und Zeitmetaphysik .....	324
2. Raum und Zeit als Ordnungsstrukturen .....	327
3. Die Widerlegung der Absolutheit von Raum und Zeit durch das Prinzip des zureichenden Grundes .....	329
4. Gegen die Substantialisierung des Raumes .....	331
5. Erkenntnistheoretische und methodologische Kritik .....	333
6. Physik und Metaphysik .....	335
<b>Die Idee der Unendlichkeit und die Dinge. Infinitum und Immensum bei Leibniz</b> .....	339
1. Infinitum, indefinitum und immensum .....	340
2. Teil und Einheit .....	342
3. Raum und Zeit .....	344
4. Dinge und Monaden .....	345
5. Die Erkennbarkeit des Unendlichen .....	347
<b>Erfinden als Wissenschaft. Leibniz' Ars inveniendi</b> .....	350
1. Projekte einer Ars inveniendi als Ars combinatoria .....	350
2. Die Leibniz'sche Ars combinatoria .....	355
3. Von der Kombinatorik zur Ars inveniendi .....	360
4. Die Infinitesimalrechnung als Paradigma .....	364
5. Einbettung und Ausweitung .....	367
6. Von den notwendigen Wahrheiten zur Kontingenz .....	371
7. Aufnahme und Weiterführung bei Christian Wolff .....	373
8. Heutige Bemühungen um eine Entwurfswissenschaft .....	376

## V. THEORIA CUM PRAXI

<b>Erfindungen für das bonum commune. Leibniz als Ingenieur</b> ..	381
1. Die Mehrung des Gemeinwohls .....	382
2. Technik als Arbeiterleichterung .....	385
3. Technik als Freisetzen für Besseres .....	388
4. Technik zur Vergrößerung des Ansehens des Erfinders ....	393

5. Technik zur Vergrößerung der Einnahmen des Erfinders und des Landesherrn .....	395
6. Theoretischer Erkenntnis, Erfindung, Dialog und Transformation in der Praxis .....	405
<b>Leibniz und seine Pläne zur Aufrichtung einer Societät der Wissenschaften .....</b>	<b>408</b>
1. Akademiepläne der Mainzer Zeit .....	409
2. Die Praxis zur Theorie: Die Berliner Societät .....	415
3. Die Akademien von Wien und St. Petersburg .....	420
<b>Die Schwierigkeit, Theorie und Praxis zu vereinen:</b>	
<b>Das Akademiekonzept und die Technikwissenschaften .....</b>	<b>423</b>
1. Die nützliche Akademie .....	423
2. Leibniz als Erfinder .....	425
3. Theoretische und praktische Wissenschaft .....	427
4. Systematik als Voraussetzung praktischer Wissenschaft ....	430
5. Die Maschinenmetapher .....	433
6. Die Erfindung des Neuen .....	437
7. Die Akademie und die Technikwissenschaften .....	439
 <b>VI. EPILOG</b>  	
<b>Propagatio fidei per scientias. Leibniz' Gründe für die Unterstützung der jesuitischen China-Mission .....</b>	<b>449</b>
1. Wissenschaft und Lebenssinn .....	449
2. Die jesuitische China-Mission .....	450
3. Die Novissima Sinica .....	452
4. Die Seinsordnung als Rechtsordnung: Die Justitia universalis .....	453
5. Die Grundprinzipien .....	455
6. Das Prinzip des Besten und die Universalharmonie .....	456
Abkürzungen der Leibniz-Schriften und Ausgaben .....	461
Nachweise erster Veröffentlichungen .....	463
Anmerkungen .....	467

## Vorwort des Herausgebers

Dreihundert Jahre nach dem Tod von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) ist sein Denken so aktuell wie eh und je. Nicht nur, dass wir in der Infinitesimalrechnung die von ihm eingeführten Symbole verwenden oder uns in allen Computersprachen seiner binären Codierung aller Begriffe und Aussagen bedienen – es sind vielmehr die Fragen nach dem Verhältnis von Ich und Welt, von Möglichkeit und Notwendigkeit, von Wissenschaft und Metaphysik, von Sein und Sollen, mit denen wir uns heute in einer wissenschaftlich-technischen Welt in ganz ähnlicher Weise konfrontiert sehen wie Leibniz.

All dieses veranlasste den Herausgeber, eine Auswahl von Hans Posers deutschsprachigen Leibniz-Aufsätzen, die um das spannungsvolle Verhältnis von Metaphysik und Wissenschaft und seine Voraussetzungen kreisen und bisher zerstreut erschienen sind, systematisch angeordnet in einem Band zusammenzuführen. Ein *Résumé* des hier Gebotenen erübrigt sich, dessen Reichtum erschließt sich mehr als holzschnittartig bereits aus der Struktur des Inhaltsverzeichnisses. So enthält der Band neben einer Einführung in Leben und Werk (I.) umfangreiche Beiträge zu den Themenbereichen Logik, Modalität, Zeichen und Sprache (II.), zur Metaphysik (III.), zu Leibniz' Wissenschaftsauffassung (IV.) sowie zu Leibniz als Erfinder, Ingenieur und Wissenschaftsorganisator (V.). Darstellungen zu Leibniz' Interesse an der jesuitischen China-Mission, zur Rechtsphilosophie und zur Universalharmonie (VI.) schließen den Band ab.

Wegen der guten Zugänglichkeit sind Beiträge zu den *Studia Leibnitiana*, deren *Supplementa* und *Sonderhefte* nicht aufgenommen. Um den geschlossenen Charakter der hier wiedergegebenen Einzelbeiträge zu wahren, wurde darauf verzichtet, Wiederholungen zu tilgen, jedoch wurden die Quellenangaben vereinheitlicht und zumeist ergänzt um Verweise auf die inzwischen erschienenen Bände der Leibniz-Akademie-Ausgabe; zur besseren Übersicht

wurden die ursprünglichen Anmerkungen kapitelweise durchnummeriert und als Endnoten angehängt. Eine Abkürzungsliste findet sich am Ende des Bandes. Die jeweiligen deutschen Fassungen der lateinischen oder französischen Leibniz-Zitate sind an die gängigen Übersetzungen angelehnt, ohne diese jeweils zu benennen. Darüber hinaus sind die Texte unter Verwendung neuer Rechtschreibung durchgesehen worden.

Der Herausgeber dankt Hans Poser für die Überlassung der Beiträge; Manfred Meiner und Marcel Simon-Gadhof danken Autor und Herausgeber für die Aufnahme ins Programm des Meiner Verlages und für die gute Betreuung.

Der Druck wurde ermöglicht durch Zuschuss der Leibniz-Stiftungsprofessur der Leibniz Universität Hannover.

Hannover/Berlin, im Mai 2016

W. Li

I.

Einführung – Leben und Werk



## Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)

Die neuzeitliche Philosophie ist in ihren beiden großen Entwicklungslinien, in der des Empirismus und der des Rationalismus, gekennzeichnet durch eine Hinwendung zum Subjekt. Das Individuum tritt uns seit der Renaissance als Kristallisationspunkt des Denkens entgegen; von ihm aus werden Sinn- und Weltverständnis entfaltet und auf menschliche Vernunft und Erfahrung als die beiden neuen Begründungsinstanzen gestützt. Lockes Tabula rasa ist die Tabula rasa eines Erkenntnissubjekts, Descartes' Meditationen sind die Selbstreflexion des einzelnen denkenden Ich. In der Leibniz'schen Philosophie schließlich kulminiert diese Entwicklung in der Ersetzung der beiden cartesischen Substanzen oder der einen spinozistischen Substanz durch eine Substantialisierung des Individuums. An die Stelle der klassischen Substanzenlehre tritt eine unendliche Fülle sich selbst bestimmender, nur ihrem eigenen inneren Gesetz unterworfenen und damit autonomer individueller Substanzen. Die inneren Gesetze erscheinen in ihrer Harmonie miteinander als Naturgesetze der Phänomene, erkennbar im Zusammenwirken von Vernunft und Erfahrung des reflektierenden Individuums. In der Leibniz'schen Monadenlehre gewinnt damit das neuzeitliche Selbstverständnis des Menschen seine angemessene Fundierung.

Dennoch erscheinen uns heute Leibniz' Monadenlehre und seine Hypothese einer prästabilierten Harmonie ebenso fremd wie seine Lösung des Theodizeeproblems als Problem des Verhältnisses von Vernunft und Glaube, von göttlicher Güte und menschlichem Leiden. Unvorstellbar erscheint es uns, unsere Welt als die beste aller möglichen zu sehen; wir neigen zu Voltaires Spott im *Candide*. Doch ist dieser Spott gerechtfertigt? Friedrich II., in seinen Urteilen nicht weniger dezidiert als Voltaire, hatte Leibniz »eine Akademie für sich« genannt, und Kant spricht bei aller Kritik von ihm als dem »berühmten Leibniz«. Leibniz ist der erste deutsche Philosoph der Neuzeit, der Weltgeltung erlangte und dessen Gedankengut für mehr als ein halbes Jahrhundert die deutsche Aufklärung bestimmte.

Aus der Universalität jener Fragen, denen Leibniz sich gewidmet hat, sollen im Folgenden zentrale Elemente seines philosophischen Denkens herausgelöst werden. Nur andeutungsweise können im Abriss seines Lebensweges seine Tätigkeiten als Mathematiker, Jurist, Historiker, Naturwissenschaftler, Techniker und Geologe berührt werden, obwohl sie sich für ihn zu einer Einheit zusammenschließen, die in ihren wechselseitigen Bezügen eine wesentliche Stütze seines Gedankengebäudes darstellt.

## 1. Lebensweg

Zwei Jahre vor Ende des Dreißigjährigen Krieges, am 21. Juni 1646, wurde Gottfried Wilhelm Leibniz in Leipzig geboren. Sein Vater war Jurist und zuletzt Professor der Moralphilosophie, seine Mutter die Tochter eines angesehenen Rechtswissenschaftlers. Leibniz' Vater verstarb früh. Er hinterließ eine umfangreiche Bibliothek, die dem Achtjährigen zugänglich gemacht wurde, nachdem er ohne fremde Hilfe Latein gelernt hatte. Als Zwölfjähriger begann er über Probleme der Logik nachzudenken. Schon damals beschäftigte ihn der Plan, eine »Art Alphabet der menschlichen Gedanken« aus Grundbegriffen und Grundaussagen allen Denkens zu entwickeln, bei dem sich »durch Verknüpfung seiner Buchstaben und der Analyse der Worte, die sich aus ihnen zusammensetzen, alles andere entdecken und beurteilen lässt«. Was sich hier abzeichnet, ist der sein ganzes Lebenswerk begleitende Gedanke eines umfassenden Zeichensystems, einer *Characteristica universalis* auf kombinatorischer Grundlage.

Noch nicht fünfzehnjährig begann Leibniz 1661 ein allgemeines, vorwiegend philosophisches Studium in Leipzig. Anregungen und eine gründliche Einführung in die Probleme der Schultradition erhielt er von dem Theologen Adam Scherzer und vor allem von dem Philosophiehistoriker Jakob Thomasius, dem Vater des Frühaufklärers Christian Thomasius. 1663 erwarb er das Baccalaureat mit der Schrift *De principio individui*; deren Probleme, das Verhältnis von Sein, Individuum und Einheit, sollten zu den Grundproblemen seines Philosophierens werden. Damals kam Leibniz erstmals mit den Schriften Bacons, Keplers, Galileis und Descartes' in Berührung.

Sein erwachendes Interesse ließ ihn für ein Semester nach Jena zu dem Mathematiker, Astronomen und Physiker Erhard Weigel wechseln. Der Pythagoreer Weigel vermittelte ihm den Gedanken einer umfassenden, durch Zahlen charakterisierbaren Harmonie der Welt. Nach der Rückkehr nach Leipzig wandte sich Leibniz dem Jurastudium zu. Weil er seines jugendlichen Alters wegen nicht zur Promotion zugelassen wurde, zog er an die Universität Altdorf bei Nürnberg, wo er 1667 mit einer so hervorragenden Leistung promovierte, dass man ihm eine Professur anbot, die er jedoch ausschlug. Danach war er in Nürnberg zeitweilig Sekretär der Rosenkreuzer, um Zugang zu deren Kunst zu finden, zu jener *Ars magna* des Raimundus Lullus, über deren Möglichkeit er als Jugendlicher gegrübelt hatte und in der der Logos zugleich als Geist, Wort und Zeichen die Synthese der Dinge erfassen sollte. Schon vor Abschluss seines Studiums hatte er seine *Dissertatio de Arte Combinatoria* (Abhandlung über die Kombinatorik) veröffentlicht, die den logischen Grundlagen einer solchen Kunst gewidmet war.

Wohl auf Empfehlung von Baron Boineburg widmete Leibniz 1667 seine kleine Schrift zur Reform des Rechtswesens, die *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (Neue Methode, die Rechtswissenschaft zu lernen und zu lehren), dem Kurfürsten Johann Philipp von Schönborn in Mainz. Dieser nahm ihn daraufhin in seine Dienste: Leibniz sollte an einer Umarbeitung des *Corpus juris* zu einem Gesetzeswerk für alle christlichen Nationen mitwirken. Schon 1670 wurde Leibniz zum Rat am Kurmainzischen Revisionsgericht ernannt, einem der wichtigsten Gerichte des Reiches. In die Mainzer Zeit fällt die Auseinandersetzung mit Fragen des Naturrechts und mit theologisch-philosophischen Problemen, veranlasst durch die von Boineburg und dem Kurfürsten gestützten Reunionsbemühungen der christlichen Konfessionen. Diese Verhandlungen sollte Leibniz im Auftrage des hannoverschen Hofes mit Spinola und Bossuet seit 1679 mit Unterbrechungen bis 1702 ergebnislos fortführen, ebenso ergebnislos wie die von 1697 bis 1706 dauernden Bemühungen um einen Zusammenschluss wenigstens der evangelischen Konfessionen. Weiter entstanden in Mainz erste Entwürfe zu einer deutschen Akademie entsprechend dem französischen und englischen Vorbild, aber unter verstärkter Einbeziehung praktischer Fragestellungen. Probleme der Wissenschaftsorganisa-

tion und der Wissenschaftssystematik beschäftigten Leibniz von da an bis zu den ausgereiften Plänen der Berliner Akademie auf der organisatorischen Seite und bis zu den Entwürfen einer *Scientia generalis* und *Characteristica universalis* als Universalwissenschaft bzw. universeller Logik und Zeichentheorie auf der systematischen Seite.

1672 reiste Leibniz in geheimer Mission mit seinem *Ägyptischen Plan*, sein *Consilium Aegyptiacum*, nach Paris, um Ludwig XIV. zu einem Krieg gegen Ägypten zu bewegen. Damit sollte die Türkengefahr für Europa gebannt und eine Beendigung der europäischen Eroberungskriege des Sonnenkönigs erreicht werden. Der Plan war ebenso erfolglos wie eine frühere Denkschrift Leibnizens zur polnischen Königswahl. Erst Napoleon besetzte Ägypten – ohne Kenntnis des Leibniz'schen Entwurfes. – Schon vor seiner Abreise hatte Leibniz in seiner *Neuen physikalischen Hypothese*, der *Hypothesis physica nova*, den Versuch unternommen, eine Bewegungslehre zu schaffen; doch in Paris sah er bald, wie wenig er in die moderne Mathematik und Physik eingedrungen war. Angeleitet von Huygens, im Umgang mit Mitgliedern der *Académie des sciences* und durch die Lektüre unveröffentlichter Manuskripte von Pascal und Descartes gelang es ihm nicht nur, die Lücken zu schließen, sondern selbst wesentlich zum Fortschritt der Mathematik beizutragen: Über die Summation unendlicher Reihen wurde er – unabhängig von Newton – zur Entwicklung der Differential- und Integralrechnung geführt. (Der Leibnizens Alter überschattende Prioritätenstreit hieraus mit dem Plagiatsvorwurf seitens der Newton-Anhänger wurde erst 1690 entfacht und 1712 zu Leibniz' Ungunsten von der *Royal Society* entschieden.) Zuvor schon hatte Leibniz eine Rechenmaschine für alle vier Grundrechnungsarten entwickelt. Als er sie 1673 der *Royal Society* anlässlich einer diplomatischen Londonreise vorführte, wurde er zu deren Mitglied gewählt. Auch philosophischen Fragen widmete sich Leibniz in Paris. Die *Confessio philosophi* (Bekenntnis des Philosophen) von 1673 ist Beleg für die Grundlegung seiner Lösung des Theodizeeproblems (der Rechtfertigung des Übels in der Welt angesichts der Güte Gottes) durch den Gedanken der unvermeidlichen Zulassung des Übels, wenn Gott unter unendlich vielen möglichen Welten die beste wählt und erschafft. Leibniz' populäre *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Versuche über die Theo-

dizee, über die göttliche Gerechtigkeit, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels) von 1710 entfalteten diesen Gedanken vor dem Hintergrund des ausgebildeten Systems. – Die Begegnung mit Männern wie Huygens, Colbert, Malebranche und Arnauld in Paris, mit Oldenburg, Boyle und Newton in London ließen Leibniz den Anschluss an die Gelehrtenrepublik finden. Sie führte schließlich zu einer grundsätzlichen Klärung der eigenen philosophischen und naturwissenschaftlichen Position. Etwa 1678 liegen für Leibniz so entscheidende Auffassungen wie die Ablehnung des Atomismus und des Substanzcharakters des Ausgedehnten fest; ebenso finden wir die Vorstellung von der Substantialität des Individuums und von dessen dynamischem, die Welt spiegelnden Charakter wie auch die Lösung des Theodizeeproblems angelegt. Die Durchgestaltung zu einem Ganzen findet sich in einem ersten Entwurf im *Discours de Métaphysique* (Metaphysische Abhandlung) und hinsichtlich der begriffstheoretischen Fundierung in den parallel entstandenen *Generales Inquisitiones de analysi notionum et veritatum* (Allgemeine Untersuchungen über die Analyse der Begriffe und Wahrheiten) von 1686. Ein Jahrzehnt später, im *Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union, qu'il y a entre l'âme et le corps* (Neues System der Natur und der Gemeinschaft der Substanzen wie der Vereinigung zwischen Körper und Seele) von 1695, veröffentlichte Leibniz erstmals eine Gesamtdarstellung seiner Metaphysik. Wenig später verwendet er die Bezeichnungen »Monade« und »prästabilierte Harmonie«, die Schlüsselbegriffe der späten Zusammenfassungen seines metaphysischen Denkens in der sogenannten *Monadologie* und den damit übereinstimmenden *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison* (Die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade) von 1714.

Leibniz' politische Mission in London und Paris wurde durch den plötzlichen Tod Boineburgs und Johann Philipps von Schönhorn hinfällig. Mittellos und ohne die erhoffte, mit Bezügen verbundene Wahl zum Mitglied der *Académie des sciences* (sie erfolgte erst 1700) trat er als Hofrat und Bibliothekar in die Dienste Johann Friedrichs von Braunschweig-Lüneburg, eines allseits aufgeschlossenen Herzogs. Der Weg nach Hannover führte ihn über London und Amsterdam, wo er mit Spinoza zusammentraf. Nach einem Besuch Leeuwenhoeks, des Erfinders des Mikroskops, gelangte

Leibniz Ende 1676 nach Hannover, das seine Wirkungsstätte bleiben sollte. Dort diente er drei Herzögen: nach dem Tode Johann Friedrichs (1679) dessen Bruder Ernst August und ab 1698 Georg Ludwig (dem späteren König Georg I. von England), die beide wenig Verständnis für das Genie an ihrem Hofe hatten – oder aus der Sicht Georg Ludwigs: für die »lebende Enzyklopädie«, die immer dann höchst eigenwillig auf nicht genehmigten Reisen war, wenn man ihrer bedurft hätte. Im Gegensatz hierzu verband Leibniz eine tiefe Freundschaft mit der Schwester Elisabeths von der Pfalz, der Herzogin Sophie, Gemahlin Ernst Augusts, und mit deren Tochter Sophie Charlotte, der späteren preußischen Königin. Die Gespräche mit letzterer waren die Grundlage der beiden großen populären Werke Leibnizens, der *Essais de Theodicée* und der Auseinandersetzung mit Lockes *Essay concerning human understanding*, den *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand) von 1703/05. Da Locke 1704 starb, veröffentlichte Leibniz das Manuskript nicht; es erschien erst 1763.

Nach dem Scheitern seiner Projekte zur Entwässerung der Harzbergwerke durch Windräder wurde Leibniz 1685 als Hofhistoriograph beauftragt, eine Geschichte des Welfenhauses zu schreiben. Bemüht um eine methodisch durch Quellen gesicherte Geschichtsschreibung, unternahm er 1687–1690 eine ausgedehnte Reise über Süddeutschland und Wien nach Rom und Neapel. In Wien erläuterte Leibniz dem Kaiser seine Pläne einer kaiserlichen Akademie, in Rom fand er schnell Zugang zu den bedeutendsten Wissenschaftlern Italiens. Ihm wurde die Stelle eines Kustos der Vatikanischen Bibliothek mit der Aussicht auf die Kardinalswürde angetragen; doch da dies an eine Konversion gebunden war, lehnte er ab. Der Hauptzweck der Reise wurde erreicht: Es gelang Leibniz, den gemeinsamen Ursprung der Welfen und des Hauses Este nachzuweisen und umfangreiches Quellenmaterial sicherzustellen, das er in den Folgejahren veröffentlichte. Die Welfengeschichte jedoch wurde nie zu Ende geführt, eine Quelle ständigen Verdrusses mit dem Herzog. Dennoch fand sich Leibniz nach der Reise auf dem Höhepunkt seiner Erfolge am Hofe: Seine staatspolitischen Schriften, seine historische Forschung und seine Gutachten führten zur Verleihung der Kurwürde an das Haus Hannover und zur Anerkennung der Erbfolge in Sachsen-Lauenburg.

In Italien entstand – gestützt auf Material aus den Harzbergwerken und aus italienischen Gruben, vom Vesuv und von den Phlegäischen Feldern – eine Naturgeschichte der Erde, die *Protogaea*, die Leibniz der Welfengeschichte voranstellen wollte. Ebenso konzipierte er 1687 eine Bewegungslehre, die *Dynamica*, von der nur ein kurzer Auszug veröffentlicht wurde. Kurz vor seinem Tode stellte Leibniz seine Auffassung noch einmal im Briefwechsel mit Samuel Clarke dar, dessen Antworten von Newton gebilligt waren. Leibniz' Auffassungen der Relativität von Raum und Zeit, der Notwendigkeit einer Voraussetzung des Prinzips des zureichenden Grundes bei aller erfahrungswissenschaftlichen Forschung und schließlich einer dynamischen Begründung der Physik haben dabei über die Physik hinaus Bedeutung für seine Philosophie.

1700 wurde endlich die von Leibniz angeregte Preußische Akademie gestiftet und Leibniz zum Präsidenten auf Lebenszeit ernannt – um doch als *persona non grata* 1711 an der Eröffnung nicht teilzunehmen. Pläne für die sächsische und für die kaiserliche Akademie zerschlugen sich aus finanziellen Gründen; die in Gesprächen mit Zar Peter dem Großen angeregte russische Akademie wurde erst nach Leibniz' Tod verwirklicht. – In den Folgejahren war Leibniz ständig auf Reisen. Als er 1712 ohne Urlaub zu nehmen nach Wien fuhr, sperrte Georg Ludwig seine Bezüge und verbot dem 1714 Zurückgekehrten, dem nach London verlegten Hof vor Abschluss der Welfengeschichte zu folgen. Leibniz, der Hannoversche und Russische Geheime Rat und Reichshofrat, starb am 14. November 1716 in Hannover; das Begräbnis fand ohne einen Vertreter des Hofes statt.

## 2. Das Werk

Das Anliegen des Rationalismus ist die Begründung der Erkenntnis durch Vernunft. Dass und wie die Welt mit den Mitteln der *ratio* erfassbar ist, sollte durch Descartes' methodische Regeln und durch Spinozas Vorgehen *more geometrico* gesichert werden. Leibniz nimmt diesen Anspruch auf, doch zugleich ist es sein Ziel, das zentrale Element des neuzeitlichen Denkens mit dem tradierten Gedankengut zu versöhnen: Die von Descartes und Spinoza verhöhnte aristotelische Logik wird von ihm in ungleich leistungs-

fähigerer Gestalt rehabilitiert; das der aristotelischen Tradition entstammende Verständnis substantieller Formen mit innerer, zielgerichteter Dynamik und die damit verbundene Finalerklärung treten neben die Kausalerklärung; die Rettung der Phänomene, vom Empirismus kritisch gegen den Rationalismus verfochten, soll ihren Platz haben in Gestalt unverzichtbarer, aber ohne Vernunft nie zu erlangender Tatsachenwahrheiten. All diese Elemente werden von Leibniz zu einem Ganzen verwoben, dessen Schlussstein die Monadenlehre bildet. Doch um zu ihr Zugang zu finden, müssen die sie tragenden Teile freigelegt werden. Weil logische und metaphysische Überlegungen bei Leibniz innigst verflochten sind, sollen seine Prinzipien aller Vernunftkenntnis und seine Auffassung von der Struktur der Begriffe an den Anfang gestellt werden. Daran erst wird sich eine Behandlung der Monadenlehre anschließen, gefolgt von einer Skizze des Theodizee- und Freiheitsproblems.

#### a) *Nichts ist ohne Grund*

Die Sicherung des Wissens ist nicht so voraussetzungslos, wie es Descartes' Methodenlehre scheinen lässt; denn wieso ist Erkenntnis überhaupt möglich, wieso ist die Welt mit der Vernunft erfassbar? Für Leibniz ist diese Frage der Ausgangspunkt, und er beantwortet sie mit seinem »großen Prinzip«: *Nihil est sine ratione sufficiente*, nichts ist ohne zureichenden Grund. Dieses *allgemeine Prinzip des Grundes* im weitesten Sinne ist, so würden wir heute sagen, die apriorische Voraussetzung aller Erkenntnis; ohne es wären weder Logik noch Mathematik, weder die cartesische Reflexion noch Lockes angeblich nur auf Erfahrung beruhende Erkenntnis möglich. Das Prinzip ist seinerseits nicht weiter begründbar, weil eine Begründung zirkulär wäre; es lässt sich allenfalls plausibel machen, denn würde es nicht gelten, könnte Gott *etwas* ohne Grund schaffen, also etwas Unbegründetes denken.

Wenngleich nichts ohne Grund ist, so sind doch die Gründe jeweils sehr unterschiedlich. Deshalb zerfällt das allgemeine Prinzip des Grundes seinerseits in das Prinzip des Widerspruchs und der Identität und das Prinzip des zureichenden Grundes im engeren Sinne. Das *Prinzip des Widerspruchs und der Identität* wird von

Leibniz unterschiedlich formuliert, mal im Sinne des Bivalenzprinzips – jede Aussage ist entweder wahr oder falsch – (*Theodizee* I § 44), mal als »Prinzip des Widerspruchs, kraft dessen wir alles als falsch bezeichnen, was einen Widerspruch einschließt, und als wahr alles das, was dem Falschen kontradiktorisch entgegengesetzt ist« (*Monadologie* § 31, vgl. 2. Brief an Clarke, § 2); schließlich in ontologischer Form: Etwas kann nicht zugleich sein und nicht sein (vgl. *Nouveaux Essais* [= NE] IV.7 § 12). Die letzte Formulierung zeigt, dass Leibniz jede logische Aussage zugleich als ontologische sieht. In der Fassung des Bivalenzprinzips gilt das Prinzip für alle Aussagen, reicht aber nicht aus, festzustellen, dass eine Aussage wahr ist. In der Fassung der *Monadologie* hingegen wird darüber hinaus für einige Fälle der Wahrheitswert einer Aussage bestimmt: Wahr sind danach Aussagen, deren Negation einen Widerspruch enthält, insbesondere also Identitäten. Da Leibniz diese Bestimmung zugleich als Definition der Notwendigkeit verwendet und die *Vernunftwahrheiten* als die notwendigen Wahrheiten definiert, ergibt sich, dass die Vernunftwahrheiten diejenigen Aussagen sind, die allein aufgrund des Widerspruchsprinzips wahr sind. Zu ihnen zählen alle mathematischen, geometrischen und logischen Aussagen, von denen Leibniz (fälschlich) annimmt, sie seien durch eine Rückführung auf identische Aussagen beweisbar. – Da das Prinzip des Widerspruchs als Grundprinzip des Denkens eine fundamentale Eigenschaft aller Wahrheiten (ihre Widerspruchsfreiheit), insbesondere der notwendigen Wahrheiten (die Widersprüchlichkeit, also Falschheit ihrer Negation) ausdrückt, kann es nicht auf göttlicher Willkür beruhen, ebensowenig wie Logik und Mathematik.

Nun gibt es Aussagen, deren Negation keinen logischen Widerspruch enthält: die kontingenten Aussagen. Die wahren kontingenten Aussagen sind die den Vernunftwahrheiten entgegengesetzten *Tatsachenwahrheiten*. Sie genügen dem *Prinzip des zureichenden Grundes* im engeren Sinne. Es besagt, dass »niemals etwas ohne eine Ursache oder einen bestimmten Grund geschieht« (*Theod.* I § 44). Es ist nicht auf das Prinzip des Widerspruchs rückführbar; es ist also nicht notwendig, sondern selbst kontingent. Damit, so können wir sagen, stellt es eine apriorische, aber nicht (logisch) notwendige Voraussetzung aller Tatsachenerkenntnis dar. Mit Nachdruck

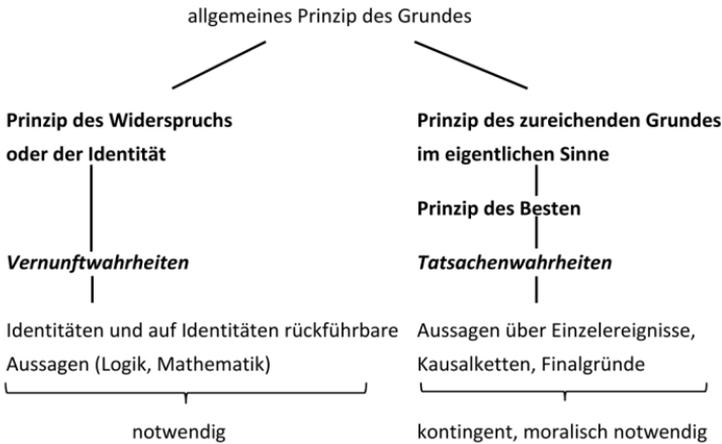
betont Leibniz, man könne nicht aufgrund von Experimenten feststellen, dass die Natur gesetzmäßig sei; vielmehr setzt jede Beobachtung und jedes Experiment deren Gesetzmäßigkeit voraus! Kants Auffassung, der Verstand schreibe der Natur die Gesetze (eigentlich: die Gesetzesform) vor, hat hier ihre Wurzeln.

Das Prinzip des zureichenden Grundes – künftig immer im engeren Sinne – gilt erstens für Sachverhalte dieser Welt, indem es ausspricht, dass jeder Sachverhalt eine kausale Ursache und damit eine nicht abreißende unendliche Kausalkette besitzt. Es gilt zweitens für menschliche Handlungen; dann spricht es aus, dass es zu jedem Handeln eine vollständige Kausalkette gibt, die auch die inneren Zustände einschließt. Schließlich gilt das Prinzip für das Handeln Gottes, denn Gott handelt nie aus Willkür; entsprechend verlangt das Prinzip finale Gründe göttlichen Handelns. Da Gott aber nur das Beste will, nennt Leibniz das Prinzip des zureichenden Grundes in dieser Gestalt das *Prinzip des Besten*, das den zureichenden Grund für die *Existenz* dieser Welt und damit eines jeden einzelnen Dinges angibt. Es besagt, dass Gott von den logisch möglichen Welten diejenige ausgewählt und geschaffen hat, die die reichste an Erscheinungen und zugleich die geordnetste ist (vgl. *Discours de Métaphysique* § 6). Gott muss diesem Prinzip nicht im Sinne einer logischen Notwendigkeit folgen, sondern nur im Sinne einer *moralischen Notwendigkeit*. Hierbei setzt Leibniz voraus, dass etwas nicht deshalb gut ist, weil Gott es will, sondern dass Gott etwas will, weil es gut ist: Gott kann das, was gut ist, ebensowenig festsetzen wie das, was logisch wahr ist. Auch wenn Leibniz hierin keine Einschränkung der Allmacht Gottes sieht, sondern nur eine Feststellung über das Wesen Gottes, wird damit ein Schritt in Richtung des Deismus und eine Lösung der Philosophie von der Bindung an den Gottesbegriff getan. Denn erstens unterscheiden sich menschliche und göttliche Vernunft nur graduell, nicht aber prinzipiell; zweitens fungiert Gott nur als Bezeichnung für das logisch und moralisch Vernünftige, nicht aber als Garant dieser Vernünftigkeit. Was bleibt, ist der die Welt schaffende und in ihrer Existenz erhaltende Gott.

Das Prinzip des zureichenden Grundes bezeichnet einmal Ursachen (*causae*), ein andermal Gründe (*rationes*). Man könnte deshalb meinen, man habe es der Sache nach mit zwei Prinzipien

zu tun; doch damit würde eine entscheidende Intention Leibnizens verfehlt: Jedes Ereignis dieser Welt, ausgedrückt in einer Tatsachenwahrheit, ist zugleich sowohl Teil einer Kausalkette als auch Ausdruck des Willens Gottes als Schöpfer dieser Welt, also Element einer finalen Begründung: *causae* sind eigentlich *rationes*. Eben darum ist die Welt für den Menschen verstehbar, obwohl er die unendlichen Begründungsketten nicht zu überschauen vermag.

Die Abhängigkeit der Prinzipien voneinander lässt sich zusammenfassend darstellen:



Damit ist die Bedeutung der Prinzipien jedoch noch nicht ausgeschöpft. Das Prinzip des Widerspruchs verlangt, dass die Negation einer wahren Aussage falsch ist. Die Negation einer Tatsachenwahrheit *T* ist also falsch, aber sie enthält keineswegs einen Widerspruch, sonst wäre *T* eine Vernunftwahrheit. So gesehen begrenzt das Prinzip des Widerspruchs nicht nur die Vernunftwahrheiten, sondern etabliert auch den Bereich der *möglichen* Aussagen, das »Reich der Möglichkeiten« oder »Reich der Ideen«, weil Leibniz Möglichkeit im Sinne des scholastischen *possibile logicum* als Widerspruchsfreiheit definiert.

## b) Das Reich der Ideen und die möglichen Welten

Das Bestehen des Reiches der Ideen ist für Leibnizens philosophisches Denken von größter Bedeutung; denn es ist die Grundlage der göttlichen Wahl wie der menschlichen Freiheit und damit seiner Lösung des Theodizeeproblems. Mit dem Rekurs auf das Reich der Ideen überwindet er Spinozas durchgängigen Determinismus; auf diesem Rekurs beruht schließlich die Ablehnung der cartesianischen Auffassung, die Welt müsse alle überhaupt möglichen Zustände irgendwann einmal annehmen. Nun erscheinen nach dem Bisherigen Bezeichnungen wie »Reich der Ideen«, »Enthaltensein eines Widerspruchs«, »Auflösung in Identitäten« oder »mögliche Welten« als bloß metaphorisch und wenig geeignet, eine solche Last metaphysischer Argumente gegen Descartes und Spinoza zu tragen. Gestützt wird dieser Eindruck durch den an platonische Dialoge gemahnenden Schlussmythos der *Theodicée*, wo Leibniz die möglichen Welten als Kammern einer Pyramide darstellt, durch die Pallas Athene den staunenden Sextus führt: In jeder Kammer ist sein Leben in anderen Varianten dargestellt, wobei das oberste Gemach, das die wirkliche Welt wiedergibt, das vollkommenste ist. Doch während Platons Mythen das Unsagbare ausdrücken sollen, haben alle eben genannten Bezeichnungen bei Leibniz eine ganz präzise Bedeutung im Rahmen seiner Begriffstheorie. Ihr wollen wir uns jetzt zuwenden.

Eine Voraussetzung des Leibniz'schen Denkens ist die Annahme, die Welt lasse sich im Prinzip (für Gott oder für ein unendliches Denken) mit wahren kategorischen Aussagen vollständig erfassen. (Kategorisch sind Aussagen des Typs »A ist B« im Gegensatz zu hypothetischen Aussagen – »Wenn A, dann B« –, zu disjunktiven – »A ist B oder C« – und zu relationalen Aussagen – »A steht zu B in der Relation R«.) Die Ausdrückbarkeit der Welt in wahren Aussagen ist letztlich dadurch gesichert, dass die Welt die Realisierung einer im Reiche der Ideen rein gedanklich, also begrifflich bestehenden möglichen Welt ist. Problematischer ist die Beschränkung auf kategorische Aussagen. Sie stellt eine einschneidende Einschränkung dar; denn nach heutigem Verständnis lassen sich Relationsaussagen nicht auf kategorische Aussagen zurückführen. Leibniz versucht denn auch keine völlige Rückführung, sondern eine Darstellung, die äußerlich

auf eine kategorische Aussage hinausläuft, während er der Sache nach betont, dass eine Relation ein »ens rationis« als Ausdruck einer gedachten Ordnung ist. (Vgl. Ishiguro, Kap. V und Mugnai, Kap. 7.)<sup>1</sup>

Die Frage, wann eine kategorische Aussage wahr ist, beantwortet Leibniz mit seinem *Wahrheitsprinzip*, das der Unterscheidung von Vernunft- und Tatsachenwahrheiten vorgeordnet ist und für beide gelten soll: »A ist B« ist wahr genau dann, wenn der Begriff B in dem Begriff A enthalten ist. Da dieses Prinzip in der Terminologie Kants die analytischen Wahrheiten betrifft (die allerdings bei Kant im Gegensatz zu Leibniz nur einen Teil der wahren Aussagen ausmachen), nennt man Leibniz' Wahrheitstheorie auch »analytische Wahrheitstheorie«; sie ist die gemeinsame Basis für Vernunft- und Tatsachenwahrheiten. Das Wahrheitsprinzip stützt sich auf das Enthaltensein von Begriffen. Dieses »innesse«, das auch schon in der Formulierung des Prinzips des Widerspruchs auftauchte, hat für Leibniz einen ganz genau angebbaren Sinn, der sich aus der Verbindung seiner Kombinatorik mit der Präzisierung einer Bemerkung Descartes' in dessen *Principia* ergibt. Dort hatte jener geschrieben, es müsse einige wenige Grundbegriffe geben, aus denen alle übrigen Begriffe zusammengesetzt seien. Diese Grundbegriffe, die bei Leibniz *prima possibilis* (erste Möglichkeiten), gelegentlich auch *termini primi*(tivi) heißen, sind als *absolut einfache Begriffe* nicht weiter zerlegbar, also nicht definierbar. Die Bildung komplexer Begriffe aus ihnen betrachtet Leibniz als Kombination im Sinne seiner *Ars combinatoria*, und zwar zunächst als Konjunktion, die er durch Nebeneinanderschreiben darstellt. Angenommen, B, C, D seien Begriffe, aus denen der Begriff A zusammengesetzt ist; dann sind »A ist B«, »A ist C«, »A ist D«, »A ist BG«, »A ist BCD« etc. wahre Aussagen über A. Um zu prüfen, ob eine Aussage »A ist B« wahr ist, müssen wir nur feststellen, ob der Begriff A in eine Konjunktion von B mit einem Rest X zerlegt werden kann: »A ist B« ist wahr genau dann, wenn  $A = XB$  (*Generales Inquisitiones* § 198; FS 301/C 398/A VI.4.786). Damit ist die Frage der Wahrheit einer Aussage auf die Struktur von Begriffen zurückgeführt; Aussagen machen nur explizit, was in einem Begriff enthalten ist: Die »innesse«-Relation hat ihre Begründung erfahren.

Die Rückführung der Wahrheitsfrage auf die Struktur von Begriffen wirft eine Reihe von Problemen auf. Zunächst stellt sich die Frage,

ob es absolut einfache Begriffe überhaupt gibt. Leibniz beantwortet sie nur in einem indirekten Existenzbeweis, dem jener für die Existenz der Monaden als unteilbaren Einheiten ganz analog ist und der später in Russells und Wittgensteins Logischem Atomismus die Existenz unzerlegbarer Elementarsätze begründen sollte: Es muss absolut einfache Begriffe geben, »denn wenn wir nichts durch sich selbst begreifen, begreifen wir überhaupt nichts. Es wäre dann nämlich so, wie wenn ich einem mich Fragenden stets mit Worten antwortete, die er nicht versteht, und dem, der mich nach der Erklärung dieser Worte fragte, wieder mit anderen Worten, die er nicht versteht; und so mag ich immer weiter gehen: er wird nichts verstehen« (FS 123 u. 506; vgl. A VI.4.277). Die Leibniz'schen absolut einfachen Begriffe sind damit etwas grundsätzlich anderes als Lockes simple ideas, die der Wahrnehmung entstammen (wie »gelb« oder »heiß«): Sie sind die gänzlich von der Erfahrung unabhängigen Atome des Denkens, also so fundamentale Begriffe wie die aristotelischen Kategorien. Beispiele, die Leibniz nennt, sind »ens« und »possibile«.

Der Inhalt der absolut einfachen Begriffe kann nur unmittelbar erkannt werden; denn wäre er definierbar, wären die Begriffe weiter zerlegbar. Daraus folgert Leibniz, dass die absolut einfachen Begriffe logisch voneinander unabhängig sind, dass also eine beliebige Konjunktion von ihnen niemals einen Widerspruch enthält. Tatsächlich ist dies ein zusätzliches Postulat. Hieran mag es liegen, dass Leibniz die von ihm geforderte Ergänzung des cartesischen ontologischen Gottesbeweises nur skizziert, nie aber durchführt: Nach Leibniz' Auffassung kann nämlich von Gottes Vollkommenheit nur dann auf seine Existenz geschlossen werden, wenn die Widerspruchsfreiheit des Begriffs Gottes als des vollkommensten Wesens bewiesen ist; das aber würde gelingen, wenn man »Gott« durch alle absolut einfachen, eine Vollkommenheit ausdrückenden Prädikate definierte und deren widerspruchsfreie Kombinierbarkeit zeigte; letzteres aber bleibt Postulat. Dennoch ist dieser Gedankengang Leibnizens aufschlussreich, zeigt er doch die enge Verflechtung logischer und metaphysischer Fragestellungen.

Die Bildung möglicher Welten kann man sich im Rahmen der Leibniz'schen Begriffstheorie folgendermaßen vorstellen: Angenommen, alle absolut einfachen Begriffe seien gegeben. Unter Verwendung der Negation und der Konjunktion als logische Verknüp-

fung, wobei auch die Bildung unendlich langer Begriffe erlaubt sein soll, lassen sich alle möglichen, d. h. widerspruchsfreien Begriffe des Reiches der Ideen bilden. Im göttlichen wie im menschlichen Denken kann es keinen Begriff geben, der damit nicht erfasst wird. Alle so gebildeten Begriffe lassen sich nun mit einer Kopula verbinden, so dass Aussagen entstehen, von denen man diejenigen, die keinen Widerspruch enthalten, als die Menge der möglichen Aussagen zusammenfassen kann. Letztere zerfällt unter der Bedingung widerspruchsfreier Vereinbarkeit von Aussagen (Leibniz spricht von »Kompossibilität«) in maximal konsistente Teilmengen; diese Mengen enthalten also alle Aussagen, die jeweils ohne Auftreten eines Widerspruchs gleichzeitig wahr sein können. Da alle Vernunftwahrheiten miteinander und mit jeder wahren oder falschen kontingenten Aussage verträglich sind, sind sie in jeder dieser Teilmengen enthalten. Da die euklidische Geometrie zu den Vernunftwahrheiten gehört, ist auch das, was begrifflich dem Raum in der geschaffenen Welt entspricht, in diesen Teilmengen enthalten; Ähnliches gilt für die Zeit als Ordnungsrelation. Schließlich gibt es keine einzige kontingente Aussage, die nicht wenigstens einer der Teilmengen angehört. Diese Teilmengen sind deshalb das, was Leibniz *mögliche Welten* nennt. Sie existieren nur im Reich der Ideen und stehen Gott zur Wahl. Da das Prinzip des zureichenden Grundes bei ihrer Bildung nicht herangezogen wurde, sind sicherlich auch sehr »chaotische« Welten darunter, bei denen man offenlassen mag, ob sie für Leibniz als realisierbare Welten in Frage kämen; die geordneten und insofern dem Prinzip des Grundes genügenden Welten sind aber in jedem Falle erfasst. Damit hat die so spekulativ erscheinende Sprechweise von den möglichen Welten im Schlussabschnitt der *Theodicée* eine begriffstheoretische Fundierung gefunden.

Von der eben vorgeführten, gänzlich abstrakten Konstruktion, deren letzter Schritt (die Bildung maximal konsistenter Mengen) von Leibniz nicht vorgenommen wurde, gelangt man auf folgendem, wieder bei Leibniz zu findenden Weg zu den *individuellen Substanzen*: Die möglichen individuellen Substanzen der möglichen Welten entsprechen denjenigen Begriffen, die nur als Subjekte, nie als Prädikate in den Aussagen auftreten – eine scholastische Bestimmung der Substanz, die Leibniz verschiedentlich übernimmt. Berücksichtigt man, dass Raum und Zeit aus der Sicht der Begriffs-

analyse Ordnungsrelationen sind, die im synthetischen Aufbau in die Bildung der zusammengesetzter Begriffe eingehen und die für alle Individuenbegriffe definiert sein müssen, so folgt, dass jede Zustandsbeschreibung eines Individuums einer möglichen Welt jedwede Zustandsbeschreibung eines jeden anderen Individuums dieser Welt enthalten muss: Der »vollständige Begriff der individuellen Substanz« (*Disc. Mét.* § 8) gibt also – wenn auch auf verschlüsselte Weise – Vergangenheit und Zukunft der betreffenden Substanz sowie die Beziehung zu jeder anderen Substanz der fraglichen möglichen Welt an. Damit haben wir im vollständigen Begriff der individuellen Substanz den Zentralbegriff jenes Anteils der Monadenlehre erreicht, dessen Verständnis durch die Leibniz'sche Begriffstheorie begründet wird.

Dennoch hat der Schlussmythos der *Theodicée* trotz der begriffstheoretischen Fundierung der möglichen Welten eine Berechtigung; denn die Konstruktion beruht auf dem der Unterscheidung von Vernunft- und Tatsachenwahrheiten vorausliegenden analytischen Wahrheitsprinzip. Dieses aber ist für menschliche (also endliche) Beweise nur auf Vernunftwahrheiten anwendbar, Tatsachenwahrheiten hingegen führen bei dem Versuch einer Analyse ins Unendliche (*Mon.* § 36): Jene unendlichen Begriffsketten, deren Bildung Teil der Konstruktion ist, sind durch menschliches Denken nicht ausschöpfbar. Die Konstruktion umreißt also einen Bereich des göttlichen Denkens. Wieso Leibniz derartige Begriffsbildungen dennoch für zulässig, ja, für erforderlich hielt, soll der nächste Abschnitt zeigen.

### c) *Menschliche Erkenntnis und Characteristica universalis*

Nur um den Preis einer Übersteigerung menschlicher Erkenntnisfähigkeit gelingt Leibniz eine Darstellung möglicher Welten und der vollständigen Begriffe individueller Substanzen; doch die Erfolge bei der Behandlung unendlicher Gegebenheiten in der Infinitesimalrechnung sah er als Legitimation für ein solches Vorgehen an. Dies heißt nicht etwa, dass menschliches Denken fähig wäre, Unendliches tatsächlich zu überschauen, sondern nur, dass es zu einer abkürzenden, »symbolischen Erkenntnis« zu gelangen vermag: Es

kann Begriffe wie »mögliche Welt« und »vollständiger Begriff einer individuellen Substanz« bilden; aber deren besondere Inhalte sind ihm weder überschaubar noch a priori einsehbar. Wenn jedoch menschliches Denken überhaupt zu einem Verständnis des Verhältnisses von Gott und Welt gelangen will, so nur auf dem Wege einer symbolischen Erkenntnis, in der Komplexes, insbesondere Unendliches, unter Verlust an Inhalt durch endliche Zeichen dargestellt wird.

Die symbolische Erkenntnis ordnet Leibniz als ein neues Element in die von ihm präzierte cartesische Stufung der Erkenntnisgrade ein: Eine Erkenntnis ist *dunkel*, wenn sie nicht genügt, eine Sache wiederzuerkennen; andernfalls ist sie *klar*. Sie ist *verworren*, wenn sich hinreichende Unterscheidungsmerkmale der Sache nicht angeben lassen (obwohl sie vorhanden sind), andernfalls *distinkt*; *distinkt* ist deshalb auch die Erkenntnis der absolut einfachen Begriffe, sofern Menschen einer solchen Erkenntnis fähig sind. Eine Erkenntnis ist *inadäquat*, wenn eine Auflösung in distinkte Begriffe nicht gegeben ist, andernfalls *adäquat*. Eine adäquate Erkenntnis besteht demnach in der Zerlegung eines Begriffes bis in die absolut einfachen Begriffe. Wird hingegen nur ein Teil der Zerlegung überschaut und durch zusammenfassende Begriffe abgekürzt, ist die Erkenntnis blind oder *symbolisch*. Die *intuitive* Erkenntnis schließlich besteht in der unmittelbaren Zusammenschau aller Elemente der Zerlegung in absolut einfache Begriffe. Von der Erkenntnis der absolut einfachen Begriffe abgesehen, bleibt die intuitive Erkenntnis Gott vorbehalten (*Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (Beobachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen); BCI, 22 ff./GP IV.422 ff./A VI.4.585 ff.). Damit wird die symbolische zur wichtigsten Form menschlicher Erkenntnis, weil alles menschliche Denken auf Zeichen angewiesen ist (GP VII.204/A VI.4.918).

Die Abstufung der Grade der Erkenntnis ruht ebenso wie die Konzeption möglicher Welten und möglicher Substanzen auf der Theorie absolut einfacher Begriffe als den Atomen allen Denkens. Damit stellt sich die bislang ausgeklammerte Frage, ob dem menschlichen Denken eine bis zu ihnen führende Analyse möglich ist und ob diese Begriffe in ihrer Gesamtheit angegeben werden können. Nach ergebnislosen Versuchen gelangte Leibniz zu der Überzeugung, dass »die Analyse der Begriffe nicht hinreichend

im menschlichen Vermögen zu liegen scheint, dass wir nämlich zu ursprünglichen Begriffen oder zu dem gelangen, was durch sich selbst eingesehen wird« (FS 77/C 514/A VI.4.530; vgl. *Meditationes*, a. a. O.). Das »menschliche Gedankenalphabet« besteht vielmehr nur aus *relativ einfachen Begriffen*, für die eine einfache Kombinatorik keineswegs die Bildung widerspruchsfreier Begriffe garantiert.

Sowohl die Widerspruchsfreiheit dieser relativ einfachen Begriffe als auch die Bedingungen ihrer Kombinierbarkeit sind allein der Erfahrung zu entnehmen. Zu den Prinzipien der Vernunft-erkenntnis müssen darum solche der Tatsachenerkenntnis hinzutreten. Wenn Leibniz von Kant und Hegel der Vorwurf gemacht wird, als Erkenntnis nur Vernunft-erkenntnis gelten zu lassen, so ist dies angesichts dieser Sachlage unberechtigt. Vielmehr stellt die Erfahrung eine unverzichtbare Quelle menschlicher Erkenntnis dar. Grundlage der Erfahrungserkenntnis sind die *elementaren Tatsachenwahrheiten* (vgl. NE IV.2 § 1). Sie sind als Bewusstseinsinhalte unmittelbar gegeben und ebensowenig weiter zerlegbar wie die Identitäten als elementare Vernunftwahrheiten. Zu den elementaren Tatsachenwahrheiten rechnet Leibniz sowohl die Wahrnehmungen als auch das cartesische »cogito ergo sum« (*De Synthesi et Analysisi universali* (Die Methode der universellen Synthesis und Analysis); BC I.41/GP VII.293/A VI.4.54032 f., bzw. NE, a. a. O.). Im Gegensatz zu den elementaren Vernunftwahrheiten werden elementare Tatsachenwahrheiten »verworren und dennoch klar« erkannt, weil sie – aus der Sicht der göttlichen Analyse – sehr wohl weiter zerlegbar sind; nur für den Menschen sind sie »nicht durch etwas Gewisses zu beweisen«. Als bloß klare Erkenntnis können sie zu Irrtümern führen, wenn sie mit Begriffen verknüpft werden, mit denen sie unvereinbar sind. Deshalb wird ein kontrollierendes Kriterium erforderlich. Leibniz sieht es in der »Übereinstimmung der Phänomene untereinander«. Dieses Kohärenzkriterium ist durch das Prinzip des zureichenden Grundes legitimiert, weil die Phänomene »nicht planlos zustande kommen, sondern eine Ursache haben« (*De Synthesi*; BC I.46/GP VII.296/A VI.4.540 f.). Im Alltag besteht das Kriterium in einem nicht weiter reflektierten Vergleich mit Gewohntem; im Wissenschaftsbetrieb dagegen hat die Übereinstimmung methodisch anhand einer »bisher bewährten Hypothese« zu erfolgen (*De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*

(Über die Methode, reale Phänomene von imaginären zu unterscheiden); BC II.125/GP.320/A VI.4.1501 f.). Das sicherste Verfahren aber ist nach Leibniz die erfolgreiche Vorhersage künftiger Phänomene aus vergangenen und gegenwärtigen. All dies, so betont er, ist jedoch kein Beweis, sondern führt nur zu »bedingter Gewissheit« oder »Wahrscheinlichkeit«.

Da die vorausgesetzten Hypothesen selbst nur bedingt gewiss sind, gilt auch für sie, dass sie nur so lange Verwendung finden, »bis eine andere bessere Hypothese auftaucht, die dieselben Phänomene besser oder eine größere Zahl von Erscheinungen ebenso gut erklärt« (A VI.4.2000). Dies hat Auswirkungen auf Leibniz' Auffassung vom Aufbau erfahrungswissenschaftlicher Theorien. Dabei gelingt es ihm, eine Konzeption zu entwickeln, die wesentlich fruchtbarer ist als diejenige Descartes' (der eine Ableitung der physikalischen Prinzipien und der Stoßgesetze aus Eigenschaften Gottes versuchte), die aber im Gegensatz zu empiristischen Begründungsversuchen den von Descartes entwickelten Begriff der physikalischen Theorie aufnimmt. Der Grundgedanke ist folgender: Naturwissenschaften sind durch Erfahrung und Induktion nicht begründbar; vielmehr setzen sie methodologische Prinzipien voraus, ohne die geordnete Erfahrungserkenntnis gar nicht möglich ist. Leibniz nennt neben dem grundlegenden Prinzip des zureichenden Grundes beispielsweise das Kontinuitätsprinzip (»Die Natur macht keine Sprünge«) und das Prinzip der Gleichheit von actio und reactio. Aus diesen Prinzipien sind nicht etwa Naturgesetze ableitbar; vielmehr sind die Prinzipien die Bedingung der Möglichkeit der Formulierung von Naturgesetzen als Hypothesen. Sie gelten deshalb a priori. Da sie keine Vernunftwahrheiten sind, sondern aus dem Prinzip des Grundes in Gestalt des Prinzips des Besten folgen, sind sie (obwohl a priori) kontingent; in der Terminologie Kants wären sie als synthetische Urteile a priori zu bezeichnen.

Naturgesetze haben zunächst den Status von Hypothesen, die durch Prognosen an der Erfahrung überprüft werden. Leibniz beschreibt für dieses Verfahren ein uns heute als hypothetisch-deduktive Methode vertrautes Vorgehen, ergänzt durch ein Verfahren, das der Mill'schen Parametervariation entspricht (A VI.4.2000–2001). Eine darüber hinausgehende apriorische Absicherung, die die Naturgesetze als moralisch notwendig erweist, ist allerdings in Ein-

zelfällen möglich, dann nämlich, wenn eine direkte Ableitung aus dem Prinzip des Besten erfolgt, so beim Fermat'schen Gesetz, beim Impulserhaltungssatz und beim Satz von der Erhaltung der kinetischen Energie. Da allerdings weder das Prinzip des Besten von Leibniz eindeutig formuliert wird noch die von ihm skizzierten Ableitungen seinen Ansprüchen an Beweise genügen, mag man darin nur einen Hinweis darauf sehen, dass das »Reich der Gründe« und das »Reich der Zwecke« einander in diesen Naturgesetzen berühren: Für jedwedes Ereignis ist sowohl eine Kausalerklärung als auch eine Finalerklärung möglich. Doch die beiden Reiche »durchdringen einander, stören einander aber nicht« (*Specimen dynamicum*; BC I.272/ GM VI.243): Erfahrungswissenschaft kann (und muss) unabhängig von Finalerklärungen betrieben werden. Worauf es Leibniz ankommt, ist der Nachweis, dass die Prinzipien erfahrungswissenschaftlicher Erkenntnis selbst nicht der Erfahrung entstammen. Darum kann er jenem Locke'schen Satz »Nichts ist im Geist, was nicht vorher in den Sinnen war« hinzufügen: »– ausgenommen der Geist selbst« (*NE* II.1 § 2). Die cartesischen eingeborenen Ideen (in Gestalt der relativ einfachen Begriffe und in Gestalt der Gesetze der kombinatorischen Logik) sind als Dispositionen in uns angelegt und werden durch Sinneseindrücke aktualisiert. Doch während die Beweise der Vernunftwahrheiten allein aus dem Verstand stammen (*NE* I.1 § 5), entstammen die elementaren Tatsachenwahrheiten der Erfahrung. Die Naturgesetze als menschliche Hypothesen nehmen eine Mittelstellung zwischen beiden ein und sind auf beide Wurzeln der Erkenntnis angewiesen (*NE* IV.11 § 1).

Auf diesem Hintergrund entwickelt Leibniz den Plan einer gänzlich neuen, umfassenden Wissenschaft. Denn wenn es gelingt, in einer Universalwissenschaft als einer enzyklopädischen *Scientia generalis* die uns zugänglichen relativ einfachen Begriffe des menschlichen Gedankenalphabets zu ermitteln, wenn es darüber hinaus gelänge, deren spezifische Verknüpfungsregeln durch Erfahrung zu gewinnen, so stünde am Ende eine *Characteristica universalis*. Sie wäre als Mittel der symbolischen Erkenntnis die alles umfassende Zeichenkunst, die es gestattet, nicht nur jedes wissenschaftliche Problem durch Zeichenoperationen zu lösen, sondern zugleich – als *Ars invendiendi*, als Erfindungskunst – nützliche neue Erkenntnisse allein »durch Rechnen« zu gewinnen. In ihr erst hätte der Jugend-

traum vom Gedankenalphabet seine Erfüllung, Weigels pythagoreische Vorstellung von der Welt als Zahlenharmonie ihre Begründung und Anwendung ebenso erfahren wie Galileis Auffassung vom Buch der Natur als in mathematischen Zeichen geschriebenenem.

d) *Die Monade als seelenhafte Substanz*

Nach der bisherigen Darstellung könnte man meinen, was als beste Welt geschaffen werde, sei die raumzeitliche Welt. Das aber trifft nach Leibniz' Auffassung erst in zweiter Linie zu; Gott als oberste Substanz schafft vielmehr eine unendliche Zahl individueller, seelenhafter Substanzen, die *Monaden*. In ihnen ist die sichtbare Körperwelt fundiert, aber ihr kommt nur eine abgeleitete Realität zu. Die Monadenlehre gilt der Beantwortung der Frage, was das Wesen der Dinge, was die Substanz ist. Unter Substanz wird traditionell dasjenige verstanden, was unvergänglich und unzerstörbar als Einheit und als beharrender Träger der wechselnden Eigenschaften für sich besteht, ohne eines anderen zu bedürfen. Auf die Substanz als das Wesen der Dinge und auf die Freilegung ihrer Eigenschaften muss deshalb alles Streben nach Erkenntnis ausgerichtet sein; denn erst hier kann es seinen letzten Fixpunkt finden. Descartes hatte die Frage nach dem Wesen der Dinge mit einer Dreisubstanzenlehre beantwortet: Die oberste Substanz ist Gott; ihr untergeordnet, weil von ihm geschaffen, sind die *res cogitans* als denkende und nicht ausgedehnte Substanz und die *res extensa* als ausgedehnte und nicht denkende Substanz. Diese Lehre schien geeignet, den beiden das neuzeitliche Denken prägenden Bezugspunkten – Vernunft und Natur – die ihnen gebührende Vorrangstellung einzuräumen: Die *res cogitans*, an der alle vernünftigen Wesen gleichermaßen teilhaben, begründet nicht nur die Gleichheit der Menschen, sie sichert als unveränderliche Substanz die Unumstößlichkeit der auf ihr ruhenden Vernunftkenntnis, und sie sichert die Autonomie des reflektierenden Ich. Die *res extensa* auf der anderen Seite schien geeignet, die neuzeitliche Naturwissenschaft zu begründen; denn durch die von Descartes intendierte Rückführung aller Eigenschaften der Materie auf Ausdehnung musste die Natur in geometrischen Begriffen darstellbar, mithin mathematisch erfassbar sein:

Hier schien die befriedigende Begründung für jene so fruchtbare Galilei'sche These vom Buch der Natur gefunden, das in mathematischen Zeichen geschrieben ist. Mit dem Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* hatte sich Descartes jedoch Probleme aufgeladen, die die ganze Substanzenlehre in Frage stellten, allen voran das Problem des Zusammenhangs von Leib und Seele. Ein wechselseitiges Einwirken beider war durch den Substanzcharakter ausgeschlossen; und Descartes' Ausweg, einen *influxus physicus* anzunehmen, war mit seinem eigenen Ansatz unverträglich. Malebranche hatte das Problem durch die Theorie der »Gelegenheitsursachen« zu lösen gesucht. Danach bewirkt Gott bei jeder Veränderung auf der einen Seite zugleich eine parallele Veränderung auf der anderen. Spinoza schließlich hatte die cartesische Dreisubstanzenlehre zugunsten eines Monismus aufgegeben; Gott allein wird Substanzcharakter zugesprochen, während Denken und Ausdehnung als Attribute Gottes gesehen werden. Leib und Seele sind damit nur zwei Betrachtungsweisen ein und desselben; sie stimmen deshalb zwangsläufig überein.

Mit allen drei Lösungen hat sich Leibniz intensiv auseinandergesetzt. Seine Kritik geht zunächst von einem Argument aus, das die Grundlagen der Physik betrifft: Erstens bedarf es zur Feststellung der Bewegung eines Körpers solcher Eigenschaften, die nicht auf Ausdehnung reduzierbar sind; denn wären alle Körpereigenschaften nur durch Ausdehnung bestimmt, ließe sich gar nicht sagen, dass es *dieser* Körper sei, der erst diese, dann jene Lage eingenommen habe. Zweitens ist die Größe der Ausdehnung nicht absolut, sondern nur relativ: Ein absoluter Raum, so argumentiert Leibniz gegen Newton im Briefwechsel mit Clarke, ist weder feststellbar, noch kann er möglich sein, weil Gott keinen Grund hätte, die Welt eher an dieser als an irgendeiner anderen Stelle des absoluten Raumes zu schaffen: Der Raum (und ebenso die Zeit) ist nur eine relationale Ordnung. Drittens verlangt die Behandlung von Bewegungs- und Stoßgesetzen, dass etwas durchaus Nichtmaterielles als konstant angesehen wird, nämlich die »lebendige Kraft«, die kinetische Energie  $mv^2$ . Wenn aber etwas Immaterielles, also fraglos Unausgedehntes, das Unveränderliche der Bewegung der Körper ist, kann die Ausdehnung nicht das Wesen der Körper ausmachen. Diesem Argument misst Leibniz weit mehr als nur physikalische Bedeutung zu,

zeigt es doch, dass man in der Physik nicht auskommen kann ohne einen Kraft- (heute: Energie-)Begriff, der an die Stelle einer Geometrisierung der Physik eine Dynamisierung setzt: Indem ein sich bewegender Massepunkt in sich in jedem Augenblick die Dynamik trägt, dem nächsten Zustand zuzustreben, enthält er ein finales Element, das der vorantreibenden Kraft der Seele entspricht. Zu diesen Kritikpunkten tritt ein metaphysisches Argument hinzu, das allerdings die Ablehnung des Atomismus voraussetzt: Da die Materie bis ins Unendliche teilbar ist, kann es in der Ausdehnung keine echte Einheit geben. Damit ist die Auffassung, Raum und Zeit, das Ausgedehnte oder die Körper könnten Substanzcharakter haben oder Attribute Gottes sein, nach Leibniz nicht mehr haltbar. Vielmehr sind Körper Erscheinungen, Phänomene. So gelangt Leibniz zu seinem durchgängigen Idealismus der Monadenlehre.

Da die Ausdehnung als Substanz ausscheidet, bleibt die *res cogitans*; sie wird jedoch von Leibniz gegenüber der cartesischen Auffassung wesentlich modifiziert. Er verlängert sie über den Bereich des Bewussten nach ›unten‹ in das Unbewusste und splittert sie auf in eine unendliche Zahl voneinander verschiedener Individuen, die Monaden. Monaden sind *Einheiten*, einfache Substanzen, die keine Teile haben (*Mon.* § 1); sie werden nur von Lebewesen – Menschen, Tieren, Pflanzen – verkörpert, niemals von anorganischen Körpern (GP II.520); die Monade ist dabei dasjenige, was einen Organismus zu einer Einheit macht. (Die seit Hegels *Geschichte der Philosophie*, Teil III.2, Kap. 1 C 1, § 2a, immer wieder anzutreffende Missdeutung, auch Unorganischem sei der Charakter von Monaden zuzusprechen, geht wohl auf Christian Wolffs Fassung der Monadenlehre zurück.) Monaden sind also immaterielle, gleichsam »metaphysische Punkte«, die als Substanzen auf natürliche Weise weder herstellbar noch zerstörbar sind. Monaden sind überdies durch einen inneren Dynamismus gekennzeichnet. Da sie sich nur hinsichtlich ihrer inneren Zustände, der *Perzeptionen*, unterscheiden, beruht dieser auf einem inneren Streben, dem *Appetitus*, der jede Monade von einer Perzeption zur nächsten nach einem ihr innewohnenden Gesetz fortschreiten lässt; deshalb nennt Leibniz Monaden auch Entelechien (*Mon.* § 14, 15 u. 18). Unter den Monaden gibt es nun je nach Art der Perzeptionen Unterschiede, die den Graden der Erkenntnis korrespondieren. Die oberste Stufe stellen Perzeptionen dar, die mit

»Selbstbewusstsein« begleitet sind und eine »reflexive Erkenntnis« beinhalten; sie heißen *Apperzeptionen*, und die der Apperzeption fähigen Monaden nennt Leibniz *vernünftige Seelen* oder »Geister«. Den nächstniedrigeren Grad bilden die distinkten und von Erinnerung begleiteten Perzeptionen; die solcher Perzeptionen fähigen Monaden heißen *Seelen*. Doch muss es auch Perzeptionen unterhalb dieser bewussten Stufe geben; denn unter Voraussetzung der Kontinuität aller Abläufe könnte ein Mensch nie aus tiefem Schlaf zu vollem Bewusstsein gebracht werden, wenn es nicht unbewusste Wahrnehmungen gäbe (§ 22–24). Diese Erweiterung der *res cogitans* in den Bereich verworren-unbewusster Wahrnehmungen führt auf dem untersten Niveau zu den *schlummernden* (einfachen, nackten) *Monaden* (§ 24), während Gott die oberste, ständig mit völliger Deutlichkeit apperzipierende *Monas monadum* ist. Dazwischen liegen die Tiermonaden und die zwischen Perzeption und Apperzeption pendelnden Geistmonaden menschlicher Individuen. Die Einbeziehung unbewusster Wahrnehmungen löst zwei Ärgernisse der cartesischen Substanzenlehre – wäre doch ein nichtdenkender, weil schlafender Mensch nicht mehr als *res cogitans* existent; und wäre doch ein Hund, da er kein Selbstbewusstsein hat, eine jaulende Maschine, wenn er den Knüppel sieht, mit dem er geschlagen wurde. Leibniz aber kann dem Hund, der Erinnerung hat, eine Tierseele zusprechen, während ein Mensch eine der Apperzeption fähige Geistmonade bleibt, auch wenn er schläft.

Monaden mit deutlichen Perzeptionen nennt Leibniz »tätig«, solche mit bloß verworrenen »leidend«. Dies führt zu einer Ordnung der Monaden; deren Erscheinungsform ist der Körper, den Leibniz auch als *Aggregat* bezeichnet. Beide Bestimmungen hängen darin zusammen, dass jeder Körper als *Aggregat* aus Teilen zusammengesetzt ist, denen Monaden niedrigerer Stufe, also mit verworreneren Perzeptionen entsprechen (§ 63–70). So kommt jeder Monade ein Körper zu, der gerade diejenigen Beziehungen ausdrückt, die zwischen den Monaden bestehen; nur die göttliche Monade bildet hiervon eine Ausnahme, denn sie ist »allein vom Körper gänzlich losgelöst« (§ 72). Das Verhältnis von Körper und Seele ist damit in der Monadenlehre als ein Hervorgehen der Erscheinung des Körpers aus dem Zustand der tätigen oder leidenden Monade bestimmt. Das cartesische Problem der Parallelität von *res cogitans*

und *res extensa* kann hier gar nicht auftreten, weil das eigentlich Reale die inneren Zustände der Monaden sind. Die Frage, wie sich die Vergänglichkeit des Leibes mit der behaupteten Unvergänglichkeit der Substanz, also mit der Unsterblichkeit der Seele verträgt, wenn jede Monade (außer der göttlichen) von der Erscheinungsform eines Körpers begleitet ist, löst Leibniz folgendermaßen: Der Tod, so meint er, bedeute nur den Übergang von einer apperzipierenden zu einer schlummernden Monade, der sehr wohl in leidender Gestalt der Teil eines organischen Körpers entspricht; hatten doch Leeuwenhoeks Mikroskope die Belebtheit des Wassertropfens ebenso gezeigt wie die Belebtheit des Spermias, so dass die Körperhaftigkeit der Seelenmonade vor der Geburt sogar empirisch aufweisbar ist. Schon 1676, Jahrzehnte vor der Monadenlehre und kurz vor dem Besuch bei Leeuwenhoek, schreibt Leibniz: »Es gibt keinen Teil der Materie, der nicht wirklich in mehrere Teile geteilt ist; daher ist kein Körper so klein, dass in ihm nicht eine Welt unendlicher Geschöpfe enthalten ist« (*Pacidius Philalethi*; C 622/A VI.3.565 f.). So führt die Monadenlehre zu der Vorstellung von einem durch und durch beseelten Universum.

Auch wenn mit der Allbeseelung das ursprüngliche Leib-Seele-Problem aufgelöst ist, kehrt es doch an anderer Stelle wieder. Substanzen sind dadurch gekennzeichnet, dass sie nicht durch Äußeres – also durch andere Substanzen – beeinflusst werden können. Eine Einwirkung der Monaden aufeinander ist also ausgeschlossen; Monaden sind, bildhaft formuliert, *fensterlos* (*Mon.* § 7). Wie aber ist dieses mit einem Tätigsein und Leiden verträglich, das sich im phänomenalen Bereich als körperlicher Organismus, also in kausalen Abhängigkeiten, manifestiert? Leibnizens Lösung hierfür ist sein Prinzip der *prästabilierten Harmonie*. Es beruht darauf, dass jede Monade – zumeist verworren und jede unter einem anderen Gesichtspunkt – das ganze Universum »ausdrückt«, »repräsentiert« oder *spiegelt* (§ 56). Diese Repräsentation umfasst alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zustände aller anderen Monaden. Sie beruht nicht etwa auf der Einwirkung der Monaden aufeinander; was phänomenal als kausale Ursache-Wirkung-Beziehung wahrgenommen wird, beruht vielmehr auf einem »idealen Einfluss«, der insofern »durch Vermittlung Gottes zustande kommt«, als Gott beim Denken der möglichen Weltläufe schon vor der

Schöpfung den Weg jeder einzelnen individuellen Substanz denkt (§ 51). Da aber »in jeder möglichen Welt alles miteinander in Verbindung steht« (*Theod.* I § 9), müssen die inneren Eigenschaften jeder individuellen Substanz auf das Ganze des möglichen Weltlaufs abgestimmt sein und ihn virtuell enthalten. Deshalb entsprechen einander die Perzeptionsfolgen der Monaden der geschaffenen Welt (als Realisierung einer gedachten möglichen Welt) im Sinne der prästabilierten Harmonie in Form eines idealen Einflusses, dem wiederum im phänomenalen Bereich der Körper ein kausaler Einfluss entspricht. Die prästabilierte Harmonie ist also primär eine Harmonie der Monaden; der Leib-Seele-Parallelismus ergibt sich als eine Folgerung aus ihr.

#### e) *Die Deutung der Monadenlehre*

Als Theorie individueller, ideeller und dynamischer Substanzen, die, obwohl fensterlos, das ganze Universum spiegeln und prästabiliert miteinander harmonisieren, birgt die Monadenlehre in der apodiktischen Kürze ihrer Aussagen Schwierigkeiten, sie als begründete Teile eines Systemzusammenhangs zu begreifen. Schon Chr. Wolff erhebt deshalb den Vorwurf, die Monadenlehre sei nicht ausreichend begründet. Diesem Vorwurf soll nun durch ihre Einordnung in das Ganze der Leibniz'schen Philosophie begegnet werden.

Generalisierend betrachtet lassen sich vier Interpretationsrichtungen der Monadologie ausmachen, die von je verschiedenen Ansatzpunkten ausgehen: Der *traditionell-metaphysischen Interpretation* (Fischer, Gurwitsch) folgend wird die Monadenlehre in die »Restprobleme Descartes« (Krüger, in: *Hauptwerke*, S. XVII) eingeordnet. Die metaphysische Substanzenlehre dient ihr zur Leitschnur der Interpretation. Die *mechanistische Deutung* (Dillmann, Gueroult) geht davon aus, dass Leibnizens physikalische Untersuchungen die eigentliche Quelle seines metaphysischen Denkens ausmachen, so dass die Monadenlehre als die späte philosophische Überhöhung einer in der *Hypothesis physica nova* angelegten und in der *Dynamica* ausgearbeiteten physikalischen Auffassung verstanden wird: Der Dynamismus der Monadenwelt entspringt der Übertragung dynamischer Modelle aus der Physik in die Metaphy-

sik. Die *mathematische Deutung* (Mahnke) sieht in der Monadenlehre (und ihrer Darstellung einer unendlichen Vielheit der Welt in der Einheit der Monade) die metaphysische Ausprägung der Integralrechnung. Die *logisch-begriffstheoretische Deutung* (Couturat, Russell, z. T. Cassirer) versteht Leibniz' Metaphysik als ableitbar aus seiner Begriffs- und Urteilslehre; sie kann dabei auf eine Vielzahl von Manuskripten – von der *Ars combinatoria* bis hin in die späten Lebensjahre Leibnizens – verweisen, die erst 1903 durch Couturat erschlossen wurden und die eine entscheidende Umorientierung des Leibniz-Verständnisses zur Folge gehabt haben.

Historisch-genetisch betrachtet ist es unmöglich, einem der Interpretationsansätze den Vorrang zu geben, denn entscheidende Schritte erfolgten teils auf den Tag parallel. Vielmehr wird man sagen müssen, dass alle vier Betrachtungsweisen, einander wechselseitig stützend und vorantreibend, von Leibniz gleichzeitig verfolgt wurden. Leibniz besaß die Fähigkeit, Anregungen der entlegensten Bereiche aufeinander zu beziehen und zu synthetisieren. Da überdies keiner der Ansätze ausreicht, die Monadenlehre insgesamt zu begründen, stellt sich allein die Frage nach dem geeignetsten Zugang. In diesem Sinne liegt ein Ausgang von der Leibniz'schen Begriffstheorie nahe.

Wir sahen, wie Leibniz den Begriffen »mögliche Welt« und »vollständiger Begriff der individuellen Substanz« lange vor der Ausformulierung der Monadenlehre einen prägnanten Sinn gab. Nach der vorgeführten Konstruktion gilt für die Substanzen einer jeden möglichen Welt, dass sie, wenn sie geschaffen werden, das Universum spiegeln, weil sie jede andere Substanz ihrer möglichen Welt aufgrund der Kompossibilitätsforderungen explizit berücksichtigen. Sie sind fensterlos, weil sie als realisierte Begriffe nur scheinbar kausal wirken, tatsächlich aber alle rationes in sich tragen: Wenn zu dem vollständigen *Begriff* der individuellen Substanz eben diese individuelle *Substanz* geschaffen wird, so bedarf sie keines Einwirkens von außen; denn sie hat alle Zustandsänderungen in sich, weil sie in ihrem vollständigen Begriff berücksichtigt sind. Die Substanzen harmonieren prästabiliert, weil sie als Begriffsgefüge prästabiliert sind. Von den Zentralthesen der Monadologie sind also durch den logisch-begriffstheoretischen Ausgangspunkt die Substantialität des Individuums, die Fensterlosigkeit der Monaden, die Spiege-

lungsthese und das Prinzip der prästabilierten Harmonie begründbar.

Vor allem zwei Bereiche finden im begriffstheoretischen Zugang keine Berücksichtigung, erstens die innere Dynamik der Monaden (der Appetitus), zweitens die Abstufung der Perzeptionen. Für beide gibt es zwar auch im Rahmen der Begriffstheorie Deutungsversuche. So spricht Leibniz gelegentlich davon, dass die Begriffe von sich aus nach Realisierung drängen: Dies ist zum Ausgangspunkt genommen worden, den Dynamismus der Monaden zu deuten. Dem steht jedoch entgegen, dass Leibniz mehrfach betont, nicht Begriffe und Ideen handelten, sondern der Geist. Das Nach-Existenz-Drängen der Begriffe ist deshalb nur der bildhafte Ausdruck einer von Gott vorgenommenen Wertung der möglichen Welten, wobei sich ihm die beste Welt ›aufzudrängen‹ scheint. Man muss deshalb im Dynamismus der Monaden einen selbständigen Anteil sehen, der aus der Übernahme des aristotelischen Entelechiedenkens erwachsen ist und mit Leibnizens Überlegungen zu den Grundlagen der Physik Hand in Hand geht. – Es bliebe schließlich zu erklären, wie die Struktur des vollständigen Begriffes einer individuellen Substanz vom Grad der Perzeption abhängt. Dies ist auf der begriffstheoretischen Folie nicht zu lösen, weil reflexive Strukturen in linearen Begriffsketten nicht erfassbar sind. Es ist deshalb notwendig, den cartesischen Stufen der Erkenntnis als dritten Anteil einen Raum in der Monadenlehre zu geben.

Zusammenfassend wird man sagen müssen, dass die Monadenlehre drei Anteile verschmilzt: einen, der auf die Leibniz'sche Auffassung von der Logik und der analytischen Wahrheitstheorie zurückgeht und auf einer Konstruktion beruht, die von absolut einfachen, dem Menschen unzugänglichen Begriffen ausgeht; einen zweiten, der dem Entelechiedenken entspringt und geeignet ist, kausale Betrachtungen der Körperwelt mit der Selbsttätigkeit des Individuums zu parallelisieren; schließlich einen dritten, der der cartesischen Stufung der menschlichen Erkenntnis Rechnung trägt. Mit dieser Synthese entwirft Leibniz ein philosophisches System, in dem er platonisches und aristotelisches Gedankengut mit den entscheidenden Durchbrüchen der Philosophie der Neuzeit verbindet: Hinsichtlich der Grundlage der Monadenlehre in den logisch möglichen Welten des Reichs der Ideen kann platonisches Gedankengut eingebracht

werden. Der Appetitus der Monaden stellt eine Aufnahme des aristotelischen Entelechiedenkens dar; und im Hinblick auf die Phänomene als Gegenstand neuzeitlicher Naturwissenschaft gilt, dass sie kausal voneinander abhängen müssen, wenn das Prinzip des zureichenden Grundes erfüllt sein soll. Die neuzeitliche Wendung zum Subjekt kommt gegenüber Descartes um einen Riesenschritt weiter: Die Individualität des Einzelnen erlangt eine noch nie dagewesene Bedeutung. Jedes Ich ist Substanz und nichts sonst ist Substanz. Und obwohl jedes Ich mit sich vollkommen allein gelassen ist und alle Veränderungen nur aus sich hervorbringt, konstituiert es zugleich das Universum, das es spiegelt. Der beseelte Kosmos voller Harmonie wiederholt sich so als Mikrokosmos in jeder Seele, beide sind aufeinander bezogen, kein Individuum wäre möglich ohne die unermessliche Zahl der anderen.

f) *Göttliche Wahl und menschliche Freiheit:*  
*Das Theodizeeproblem*

Der Anspruch, die grundsätzliche Verstehbarkeit der Welt einsehen zu können, verlangt – anders als Tertullians Lehre der doppelten Wahrheit – einen Ausgleich von Vernunft und Glauben, von göttlicher Voraussicht und menschlicher Freiheit. Wenn nach Leibnizens Auffassung göttliche und menschliche Vernunft nur graduell voneinander verschieden sind, muss dieser Anspruch mit ebenen begrifflichen Mitteln eingelöst werden, die das metaphysische Gebäude der Monadenlehre tragen. Aus dem Umkreis dieser Fragen soll hier nur das Theodizeeproblem herausgegriffen werden. Es nimmt für Leibniz die Gestalt der Frage an, wie die Güte Gottes, die sich in der Wahl der besten Welt zeigt, vereinbar ist mit dem allenthalben sichtbaren Übel in der Welt. Der Grundgedanke ist der folgende: Die beste aller möglichen Welten kann keineswegs eine Welt sein, die nur Vollkommenes enthält; denn dann bestünde sie in nichts als einer Verdoppelung Gottes, die wiederum wegen der Identität des Ununterscheidbaren mit Gott zusammenfiel. Wenn also überhaupt eine Welt von Gott geschaffen wird, so nur unter Zulassung des Übels. Dabei muss man unterscheiden zwischen dem *metaphysischen Übel* als Unvollkommenheit aller geschaffenen We-

sen hinsichtlich ihres Seinsgehaltes (*realitas, perfectio*), dem *physischen Übel* als Leiden und dem *moralischen Übel* als Sünde. Das metaphysische Übel ist unvermeidlich, denn jedes geschaffene Sein muss von geringerem Seinsgehalt als Gott sein. Da sich der Seinsgehalt im Vermögen ausdrückt, etwas zu bewirken, findet das metaphysische Übel seinen Niederschlag in der Abstufung der Monaden von der nur tätigen göttlichen Monas monadum zu den schlummernden, nur leidenden Monaden. So ist das metaphysische Übel als Mangel an metaphysischem Guten erforderlich, um das Gute, ja, um die beste Welt zu ermöglichen. Die Argumentation hinsichtlich des physischen und moralischen Übels verläuft analog; denn soweit Leiden nicht die Folge eigener Sündhaftigkeit ist (und damit Strafe oder Abschreckung), wird es von Gott nicht als Böses gewollt, sondern zugelassen, um damit einem größeren Gut zur Existenz zu verhelfen. Dasselbe Argument verwendet Leibniz zur Rechtfertigung der Sünde. Der scheinbare Widerspruch im Theodizeeproblem beruht also auf der menschlichen Unkenntnis des Zwecks des Übels. Sie hat ihren Grund darin, dass jede Monade das Universum nur verworren spiegelt und den Weltlauf nicht zu überschauen vermag.

Damit sind jedoch nicht alle Schwierigkeiten behoben, denn mit der Zulassung der Sündhaftigkeit eng verbunden ist das Freiheitsproblem. Der Mensch kann für sein Handeln nur verantwortlich gemacht und als Sünder bezeichnet werden, wenn er die Handlung frei gewollt hat. Wie aber soll menschliche Freiheit möglich sein, wenn die beste Welt von Gott gewählt ist und in den prästabiliert harmonisierenden Gesetzen über den Ablauf der inneren Zustände der Monaden festliegt? Auch hier glaubt Leibniz eine Lösung zu haben: Eine Handlung, die auf einer freien Wahl beruht, muss rückblickend betrachtet stets vollständig determiniert erscheinen, weil sonst das Prinzip des zureichenden Grundes verletzt wäre. Aber hieraus das Fehlen der Freiheit ableiten zu wollen, wäre ein Denkfehler; denn die Handlungsmöglichkeiten, die als Alternativen zu Gebote stehen, gehören (bis auf die tatsächlich verwirklichte) gar nicht dieser Welt an, sondern *anderen* möglichen Welten! Freiheit setzt voraus, in einer gegebenen Situation über diese anderen Möglichkeiten, d. h. über andere mögliche Welten zu reflektieren. Diese Reflexion mit der aus ihr resultierenden Entscheidung ist aber wieder Teil dieser Welt. Wenn Gott nun als beste eine Welt wählt, die

für jedes Individuum diese Reflexion und Entscheidung einschließt, so ist nicht etwa die menschliche Wahl von Gott im Voraus entschieden, sondern Gott sieht die freie Entscheidung der Individuen voraus: seine Wahl ist an diesem Vorherwissen orientiert und beschneidet nicht die menschliche Freiheit. Im Gegenteil, diese Welt wäre nicht die beste, wenn Gott die Freiheit sich vorbehielte: Reflektierende und verantwortlich handelnde Individuen, die das Gute zu erkennen vermögen, gäbe es sonst gar nicht, und damit entfele ein wesentlicher Grund für Gott, überhaupt eine Welt als lebendigen Spiegel seiner selbst zu schaffen.

Leibniz hat damit eine Antwort auf eine Frage gegeben, die sich erst stellt, wenn Güte und Allmacht Gottes in Zweifel gezogen sind, weil menschliches Denken den Anspruch erhebt, mit philosophischen Kategorien in den Raum des Glaubens einzudringen und das Verhältnis von Philosophie und Theologie umzukehren. Dass die Theodizee zum Problem wird, zeigt, dass aus einer Magd der Theologie eine mit dem Glauben rechtende Vernunft geworden ist. Folgerichtig wurde nach dem Vollzug dieses Prozesses und mit dem Abstecken eines Raumes der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Kant) das Theodizeeproblem gegenstandslos, und Leibnizens Lösung stieß auf Unverständnis. Doch Leibniz war weder ein atheistischer »Glöve nix«, wie ihm die hannoversche Bevölkerung nachsagte, noch ein Deist, noch jener weltfremde Optimist, den Voltaire karikiert. Es ging ihm nicht um einen Aufstand der Vernunft gegen den Glauben, sondern um die Ermöglichung des Glaubens durch den Nachweis einer Vereinbarkeit mit der Vernunft. Bei aller Kritik, die die prästabilierte Harmonie erfuhr, bot die Leibniz'sche Theodizee eine Lösung, die wenigstens bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts als tragfähig empfunden wurde, weil sie die Welt als einen harmonisch geordneten Kosmos auch dann zu begreifen gestattete, wenn dem der Augenschein so offenbar widersprach: Das menschliche Individuum als Substanz, als autonomes und freies Wesen konnte sich als vernünftiger Spiegel dieser Welt eingebettet wissen in einen Zusammenhang der Dinge, die es mit den Mitteln seines Denkens und Erfahrens nicht nur zu erkennen, sondern im Rahmen menschlicher Gegebenheiten zum Besseren, zur »Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit« zu verändern vermochte.

### 3. Wirkung

Von Leibniz' Werken sind nur ganz wenige zu Lebzeiten erschienen. Wichtige Schriften wie der *Discours de Métaphysique* für Arnauld (erstmalig 1686 veröffentlicht) oder die *Principes de la Nature et de la Grace* waren Teil der philosophischen Korrespondenz, die allerdings dem Gebrauch der Zeit folgend häufig nicht nur den Empfänger, sondern einen ganzen Kreis von Lesern erreichte. Trotz des ungeheuren Umfangs – mehr als 15000 Briefe an über 1000 Korrespondenten zählt der Nachlass – wird es schwer, den Einfluss abzuschätzen, nicht zuletzt deshalb, weil Leibniz sich in seinen Briefen der Begrifflichkeit seiner Briefpartner anpasst. Schließlich blieben so aufschlussreiche und wichtige Manuskripte wie die *Generales Inquisitiones* bis 1903 gänzlich unbekannt; weite Teile des Nachlasses sind noch heute unveröffentlicht. Dennoch war Leibnizens Wirkung von kaum zu überschätzender Breite und Intensität. Seine *Theodicée* wurde »eines der einflussreichsten Bücher in Deutschland«, ja, »das religionsphilosophische Lesebuch der gebildeten Welt« (Stammler, S. 146). In Christian Wolffs dogmatischer Adaption der Leibniz'schen Metaphysik einschließlich ihrer Grundprinzipien wurde Leibniz'sches Gedankengut zur selbstverständlichen Grundlage des aufklärerischen Denkens in Deutschland und Osteuropa. Gottscheds Literaturtheorie hat hier ihren theoretischen Hintergrund, und selbst eine Gegenposition wie die von Crusius wird in Auseinandersetzung mit Wolffs System aufgebaut. Zahlreiche Lehrstühle, zunächst vor allem im protestantischen Norden, wurden mit Wolffianern besetzt; Wolffs lateinische Schriften, teils mit dem Imprimatur in Italien nachgedruckt, öffneten der Leibniz-Wolff'schen Philosophie den Weg in die katholischen Länder: war doch das Leibniz-Wolff'sche System das erste völlig durchgebildete System der neuzeitlichen Philosophie, das zugleich der tradierten Begrifflichkeit einen Platz zuzuweisen gestattete. Neben der Übernahme zentraler Leibniz'scher Positionen gingen bei Wolff tragende und den Zusammenhalt sichernde Elemente verloren. So fehlte – weil unbekannt – die Kenntnis der formallogischen Kalküle, so wurde die Monadenlehre wieder in die Nähe des cartesischen Substanzdualismus gerückt: Man denke an die *Monadologia physica* des frühen Kant, wo Kraftpunkte mit einer räumlichen Wirkungs-

sphäre als Monaden eingeführt werden. Trotz des Rückgangs beispielsweise A.G. Baumgartens auf Leibniz bleibt das Verständnis durch Wolff bestimmt; dies gilt auch für Kant. Daran änderte die Erstveröffentlichung der *Nouveaux Essais* 1765 nichts; sie kamen zu spät, als dass sie die erkenntnistheoretische Diskussion noch nachhaltig hätten beeinflussen können. Ein unmittelbarer Einfluss dieser Schrift auf die Ausbildung von Kants kritischer Philosophie wird zwar oft behauptet, ist aber im Einzelnen schwer zu belegen. Kant kritisierte denn auch an Leibniz in seiner Preisschrift von 1796 über die *Fortschritte der Metaphysik*, jener habe die Metaphysik als eine Wissenschaft entwickelt, die vom Sinnlichen zum Übersinnlichen auf theoretisch-dogmatische Weise fortschreite, ohne auf die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis zu reflektieren; so komme es zu dem »Irrgange«, alle Erkenntnis auf bloße Vernunftbegriffe gründen zu wollen, so sei die prästabilierte Harmonie »das wunderlichste Fingent, was je die Philosophie ausgedacht hat« (a. a. O., A 75/AA XX.284; vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, A 270 ff.).

Mit der Überwindung der Wolff'schen Dogmatik in der Spätphase der deutschen Aufklärung wandelte sich das Interesse an Leibniz. Die Ausgaben von Raspe (1765) und Dutens (1768) hätten die Möglichkeit geschaffen, über die *Monadologie* und die *Theodicée* hinaus von einer exoterischen zu einer esoterischen Deutung Leibnizens – wie sich Lessing ausdrückt – vorzudringen. Tatsächlich jedoch wurde Leibniz bei Jacobi, Maimon und dem frühen Schelling im Lichte des Monismus Spinozas rezipiert und oft als Rückfall verstanden. (Goethe, heute meist aus der Leibniz-Nachfolge wieder ausgegliedert, galt lange Zeit in eben diesem Sinne als von Leibniz beeinflusst.) Wengleich Hegel Leibniz des Eklektizismus beschuldigt und ihm mangelnde Systematik vorwirft, betont er doch den Unterschied zu Spinozas Substanzenlehre und versteht Leibniz als einen notwendigen Schritt auf dem Wege des Denkens. Das Gewicht legt Hegel hierbei auf die Individualität der Monaden: »Das Wichtigste bei Leibniz liegt in den Grundsätzen, in dem Prinzip der Individualität und dem Satze der Ununterscheidbarkeit« (*Gesch. d. Philos.*, Teil III, 2. Kap. 1 C 1, § 3c). Doch kritisiert Hegel Leibniz darin, dass der Vielheit der Monaden eine nicht begründete absolute Einheit entgegengesetzt und im Begriff Gottes vorausgesetzt werde.

Ähnlich äußert sich Feuerbach im Leibniz-Band seiner *Geschichte der neueren Philosophie* (1837).

Mit den Werk-Ausgaben von Erdmann, Klopp und Gerhardt stehen einer philologisch-historischen Forschung von der Mitte des 19. Jahrhunderts an zuverlässige Texte zur Verfügung. Die Metaphysik Leibnizens bleibt jedoch zunächst der zentrale Gegenstand der Forschung, deutlich sichtbar im Werk Kuno Fischers (1855). Erst die Untersuchungen Russells, Couturats und Cassirers, verbunden mit der Edition der logischen Schriften von Leibniz durch Couturat, haben eine grundlegende Wandlung dieser Sichtweise herbeigeführt. Bedeutsamer als reine philosophiehistorische Untersuchungen sind für die Wirkungsgeschichte jene Auffassungen, die zwar nicht in einer Adaption Leibniz'schen Gedankengutes, wohl aber in einer Klärung der eigenen Position in Auseinandersetzung mit den Prinzipien der Leibniz'schen Philosophie bestehen. So brachte Cassirer Leibniz' Reflexionen naturwissenschaftlicher Methodik in den Neukantianismus ein, während Russells Analyse der Leibniz'schen Begriffs- und Urteilstheorie ihren unmittelbaren Niederschlag im Logischen Atomismus fand, der von Wittgenstein fortgeführt wurde. Husserl machte in den *Cartesischen Meditationen* den Monadenbegriff für seine phänomenologische Analyse fruchtbar, während Heidegger das Verhältnis von Logik und Ontologie und das Wesen des Satzes vom Grunde in seiner Vorlesung *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* bestimmt. Hintikkas Konzeption möglicher Welten geht im Ansatz auf Leibniz zurück – wurden doch die ersten modernen modallogischen Kalküle von Lewis und Langford explizit in Anlehnung an Leibniz'sche Vorstellungen entwickelt.

Gewiss wird man nicht sagen können, Husserls Phänomenologie oder Wittgensteins *Tractatus* beruhten auf Leibniz'schen Ideen, sowenig wie man Einsteins Relativitätstheorie als Folge der von Leibniz konzipierten Vorstellung der Relationalität von Raum und Zeit wird sehen dürfen oder Freuds Theorie des Unterbewussten als Ausprägung des Leibniz'schen Begriffs des Unbewussten. Dennoch ist es Leibniz gewesen, der die Anstöße gab, weil sein Denken gänzlich neue Wege gewiesen hat, Wege, die heute noch neue Einsichten zu erschließen vermögen.

## II.

Grundlagen – Logik, Modalität, Zeichen und Sprache



## Zum logischen und inhaltlichen Zusammenhang der Modalbegriffe bei Leibniz

»Was heist denn *Möglichkeit*, oder was heist: *können seyn*« fragt Leibniz in seiner Jugendschrift *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*<sup>1</sup> und fährt fort: »Was verstehen wir Menschen unter diesen worthen, sie werden ja etwas zu bedeuten haben«. Dieser Aufforderung zur Analyse der Modalbegriffe soll hier gefolgt werden, weniger unter dem Gesichtspunkt, was ›wir Menschen‹, sondern was Leibniz unter ihnen verstanden hat. Die Berechtigung zu einer solchen Einengung der Frage gründet sich nicht allein auf den historischen Selbstzweck, der dadurch legitimiert ist, dass Modalbegriffe zu tragenden Begriffen des Leibniz'schen Systems zu zählen sind, sondern auch darauf, dass eine historisch gewordene Antwort auf uns heute noch beschäftigende Probleme zur schärferen Sicht eben dieser modernen Problematik beizutragen vermag. Den Ausgangspunkt und die Hinleitung zu Leibniz sollen deshalb einige allgemeine Bemerkungen bilden; im Anschluss daran wird ein Definitionsschema der Modalbegriffe, das sich in den Leibniz'schen Jugendschriften findet – gewissermaßen als Modellfall – erörtert werden. Nach einem Blick auf die Funktion der Modalbegriffe im Leibniz'schen System werden schließlich im dritten Teil die für Leibniz grundlegenden Definitionen der Modalbegriffe auf der Basis der Widerspruchsfreiheit bzw. der Beweisbarkeit behandelt.

### 1. Allgemeine Bemerkungen zur Rolle der Modalbegriffe

Unsere Umgangssprache bedient sich in großem Umfang solcher Redewendungen, die etwas als möglich, notwendig, zufällig oder unmöglich kennzeichnen. Daneben sprechen wir davon, etwas zu können oder nicht zu können, womit wir meinen, es sei uns möglich (oder unmöglich), eine bestimmte Handlung auszuführen.

Ebenso verbirgt sich hinter vielen Adjektiva auf -lich und -bar wie »erkennbar«, »beweisbar« oder »erforderlich« eine Kurzform für »es ist möglich, das und das zu erkennen« bzw. »zu beweisen« oder »es ist notwendig, dies und jenes zu tun«; all diese Ausdrücke gehören ebenfalls zu den Modalbegriffen.<sup>2</sup> Im Gegensatz zu den erstgenannten, die hier *reine* oder *klassische Modalbegriffe* genannt werden sollen, weil es im Wesentlichen diese sind, die seit Aristoteles Gegenstand philosophischer Reflexion waren, im Gegensatz also zu den reinen Modalbegriffen werden im folgenden diejenigen Sprachausdrücke, die sich bedeutungsinvariant in einen inhaltlichen Teil und einen reinen Modalbegriff zerlegen lassen, als *inhaltliche Modalbegriffe* bezeichnet. So ist »können« als »es ist möglich, zu tun« oder »beweisbar« als »es ist möglich, zu beweisen« darstellbar; »können« und »beweisbar« sind damit Beispiele für inhaltliche Modalbegriffe. Obgleich wir uns künftig weitgehend auf reine Modalbegriffe beschränken wollen, muss man auch die inhaltlichen im Auge behalten, weil sie häufig in den Definitionen oder Explikationen der reinen Modalbegriffe auftreten. Der Anwendungsbereich der Modalbegriffe ist vor allem in vier Gebieten zu sehen; sie dienen bekanntlich

1. zur Kennzeichnung des Seinsmodus (*ontologische Modalitäten*),
2. zur Kennzeichnung des Wahrheitsmodus (*logische – oder besser: alethische Modalitäten*),
3. zur Kennzeichnung des Modus des Erkennens (*epistemische Modalitäten*),<sup>3</sup>
4. zur Kennzeichnung des Modus des Handelns (*deontische Modalitäten*).

Während zwischen den ersten drei Bereichen ein enger Zusammenhang zu erwarten ist, stellt der vierte eine Übertragung dar, die vor allem wegen der formalen Analogie interessant ist, uns aber nur am Rande beschäftigen soll. In dieser Verklammerung logischer, ontologischer, epistemischer und ethischer Bereiche äußert sich die Besonderheit der Modalbegriffe, die ihnen in so vielen Systemen die Schlüsselstellung verschafft: Hieran liegt es, dass sie geradezu als »systembildend« charakterisiert wurden.<sup>4</sup> So ist, um es an einem Beispiel zu verdeutlichen, für Kant die Beziehung zwischen Erkenntnismöglichkeit und ontologischer Möglichkeit der