

Unendlicher Panpsychismus

Kraft und Substanz in der Philosophie des Individuums von Leibniz

Inauguraldissertation

Zur Erlangung des Akademischen Grades
eines Dr. phil.

vorgelegt dem Fachbereich 11
Philosophie / Pädagogik

der Johannes Gutenberg-Universität
Mainz

von

Markus Bergmann

aus Aschaffenburg

2002

Prüfungskolloquium: 2003

Vorwort

Die Auseinandersetzung mit dem Leibnizschen Denken rief von Anfang an meine philosophische Neugier bezüglich dreier zentraler Problemkreise des neuzeitlichen Denkens hervor. Erstens ist Leibniz einer der letzten großen Denker, bei dem metaphysisches und naturwissenschaftliches Denken noch in einer Wurzel verfolgt und geschlossen in einer Lehre vom Individuum, den sogenannten Monaden, analysiert werden kann. Gleichzeitig zeigen sich hier, insbesondere in den mathematisch-logischen Methoden und Grundbegriffen, schon deutlich die neuen Ansätze des rationalen Denkens der Neuzeit, die schließlich zu einer zunehmenden Abkopplung des wissenschaftlichen Denkens führen werden. Die Arbeit soll dazu dienen, die Grenzen des metaphysischen Denkens, den geschichtlichen „Absprungpunkt“ in die wissenschaftlich geführte Rationalität und die damit verbundenen Begriffs- bzw. Bewusstseinsbildungen genauer freizulegen.

Der zweite Themenkreis betrifft ein heute noch aktuelles Thema, nämlich das des Verhältnisses von Seele und Körper. Zwar ist der Leibnizsche Lösungsansatz hierfür, die sogenannte prästabilisierte Harmonie von Seele und Körper, oft diskutiert worden, doch der tiefe Grund und die weitreichenden Konsequenzen eines solchen Denkansatzes blieben mir bis dato verborgen. Insbesondere überraschte es mich, bei Leibniz eine ontologische Wertigkeit der Körperlichkeit zu entdecken, die in gewisser Hinsicht dem Seelischen in nichts nachsteht, da sie genauso metaphysisch in den Monaden begründet und damit ontologisch gleichwertig ist. Die leibliche Unvergänglichkeit steht der seelischen also nicht nur als adäquates Pendant gegenüber, sondern bedeutet gleichzeitig eine für mich überraschende Wertigkeit der Materialität für die damalige Zeit überhaupt. Dass Leibniz damit das Diesseits etwas anders verstand, als es beispielsweise die Religiosität seiner Zeit in der Fokussierung allein auf das Seelische tat, zeigt die Stärke dieses Denkers und erklärt vielleicht auch das etwas chamäleonhafte seines Außenauftritts gegenüber verschiedenen zeitgenössischen Interessengruppen und Briefpartnern.

Schließlich war es drittens noch das Thema der Freiheit, das mein Interesse weckte. Wichtig ist hierbei, den heutzutage zunächst befremdlichen Gedanken zu verstehen, wie Leibniz eine kontingente Ereigniskette vor dem Hintergrund einer göttlichen Vorsehung begrifflich etablieren kann. Interessant ist dabei insbesondere, den Leibnizschen Lösungsansatz zum Problem freizulegen, der Freiheit im Rahmen materieller Determiniertheit noch einen Spielraum geben zu können, ein Thema, das an Aktualität bis heute nichts eingebüßt hat.

Die Schlüsselrolle und damit der methodische Leitfaden bei den genannten Themen, so wurde schnell klar, spielte bei Leibniz der zentrale Begriff der *Kraft*, da dieser zur Beschreibung der substanziellen Charakteristik von der göttlichen Wirklichkeit bis hin zur naturwissenschaftlichen Entfaltung des Wirklichen durchgehend in verschiedenen Auslegungsformen wiederzufinden ist. Die *Kraft* ist sozusagen die große metaphysische Intuition von Leibniz, der Wirklichkeitstreiber par excellence, mit dem er sich in die Tradition eines Denkens stellt, das alles Wirkliche aus einem zentralen Begriff zu entwickeln und zu verstehen trachtet.

Die Entstehung und das Gelingen dieser Arbeit ist vielfältiger Unterstützung und wertvollen Hinweisen zu verdanken. Mein herzlicher Dank gebührt zunächst meinem akademischen Lehrer, der einerseits wichtige Schwerpunkte wohlwollend mitgestaltet, andererseits aber auch den entscheidenden Spielraum für eine freie Entfaltung des Themas ermöglicht hat.

Ein herzlicher Dank gilt auch meinem Freund Herrn Patrick U., der im Rahmen von Diskussionen stets auch kritische Anmerkungen in positiver Weise zu vermitteln verstand und mit Sorgfalt auch bereits die vorläufigen Manuskripte gesichtet und bewertet hat. Dank gilt auch Hrn. Christian C. für die Möglichkeit, philosophische Diskurse abseits von gewohnten Wegen führen und die eigene Position zu zentralen Themen der Leibnizschen Philosophie relativierend überdenken zu können. Fr. Julia R. bin ich für die wertvolle Begleitung dankbar. Die rege und aufmunternde Anteilnahme meines Bruders Martin, von Anielle M. und Manuel M. während der gesamten Schaffenszeit war wichtig für das Zustandekommen dieses Werkes, wofür ich nochmals herzlich danken möchte. Für das sorgfältig abschließende Korrekturlesen möchte ich Fr. Beatriz V. besonders danken.

Schließlich gebührt mein ganz besonders herzlicher Dank meiner langjährigen Lebensgefährtin. Durch sehr viel liebevolle Fürsorge, Ermutigung in Zeiten großer Anstrengung und nicht seltenen Verzicht auf gemeinsame Freizeit hat sie zum Gelingen dieser Arbeit einen entscheidenden Teil beigetragen. In großer Dankbarkeit ist dieses Buch daher ihr gewidmet.

Mainz, 2003

Markus Bergmann

Inhaltsverzeichnis

VORWORT	II
INHALTSVERZEICHNIS.....	IV
EINLEITUNG	1
1 DAS INDIVIDUUM UND DER BEGRIFF DER KRAFT	9
1.1 Die Wirklichkeitsaspekte des Individuums: Externe und interne Aktivität.....	9
1.1.1 Die Monade.....	13
1.1.2 Prästabilisierte Harmonie.....	19
1.1.3 Die Identität des Individuums	23
1.1.4 Individuum: Begriff und Wirklichkeit	28
1.2 Der vollständige Begriff des Individuums.....	31
1.2.1 Begriff des Individuums.....	33
1.2.2 Das Wahrheitskonzept. Methodische und ontologische Folgerungen.....	37
1.3 Das geschaffene Individuum	43
1.3.1 Mögliche Welten.....	44
1.3.2 Wahl Gottes und Existenzstreben: Konversion von einer Möglichkeit zur koexistenten Vielheit....	50
1.3.3 Kraft und Tätigkeit: Notwendige Ingredienzen der Schöpfung	54
1.3.4 Privativer Charakter und Rezeptivität	57
2 INTERNE WIRKLICHKEIT: APPETITION, PERZEPTION UND NATÜRLICHE WELT.....	63
2.1 Phänomenalität in zweifacher Perspektive	65
2.1.1 Phänomen und Monade.....	65
2.1.2 Eine Doppelperspektive im Briefwechsel mit Des Bosses.....	70
2.2 Wahrheit und Perzeption	75
2.2.1 Phänomenalität und Wahrheit	75
2.2.2 Phänomenalität und Perzeption.....	79
2.3 Perzeption: Momentane Repräsentation des körperlichen Universums.....	82
2.3.1 Momentaner Zustand	82
2.3.2 Momentanität und Dauer.....	87
2.3.3 Zustandsatomistik: Die konstitutive Bedeutung der <i>petites perceptions</i>	91
2.4 Appetitus: Prinzip der dynamischen Zustandsentwicklung des Individuums.....	96
2.4.1 Aktivität und Spontaneität.....	96
2.4.2 Das Zusammengesetztsein aus unendlich vielen <i>inclinaciones</i>	100

3	INTERNE WIRKLICHKEIT: WILLE, APPERZEPTION UND MORALISCHE WELT	102
3.1	Der inneren Zustand des vernünftigen Wesens	104
3.1.1	Die Apperzeption	104
3.1.2	Monadisches Subjekt und personales Ich	109
3.1.3	Das Ich und die Wirklichkeit - Analogiebetrachtungen	113
3.2	Der Wille oder das eigentlich aktive Vermögen	116
3.2.1	Die durch Wahl geführte Spontaneität des Individuums: Der Wille	116
3.2.2	Metaphysisches Moment des Willens oder die moralische Bestimmung	118
3.2.3	Empirisches Moment des Willens oder die intelligible Bestimmung	122
3.3	Freiheit	125
4	EXTERNE WIRKLICHKEIT: ENTELECHIE, ERSTE MATERIE UND KÖRPERLICHES UNIVERSUM.....	130
4.1	Begründung der Materialität in der ersten Materie	132
4.1.1	Die Leibnizsche Analyse der Ausdehnung	132
4.1.2	Erste Materie und Limitation	141
4.1.3	Erste Materie und Koexistenz	145
4.2	Begründung der Veränderung in der Materie in der Entelechie.....	148
4.2.1	Vorbemerkung: Zum Vermögensbegriff bei Leibniz	148
4.2.2	Entelechie und Limitation	151
4.2.3	Die imaginären Momente der Bewegung	156
4.2.4	Entelechie: <i>Ratio motus</i> und <i>ratio legum motus</i>	158
4.2.5	Die derivative aktive Kraft als Modifikation der Entelechie	163
4.3	Die Begründung der realen Phänomene in der körperlichen Substanz	167
4.3.1	Körperliche Substanz und Lebendigkeit: Das extern und intern agierende Individuum	167
4.3.2	Aktuelle Teilung ins Unendliche: Lebendigkeit und körperliches Universum	174
4.3.3	Dynamik und Lebendigkeit	180
4.3.4	Die Problematik der metaphysischen Begründung der Dynamik	183
4.3.5	Kontingente Ereignisstruktur im Wirklichen: Faktische Kontingenz	187
4.3.6	Koexistenz der Individuen oder die Materialität als Zusammenhang	191
	SCHLUSSBETRACHTUNG	194
	LITERATURVERZEICHNIS	199
	1. Quellen	199
	2. Literatur.....	202

Einleitung

In der Leibniz-Rezeption lassen sich zwei wichtige Diskurse beobachten, die relativ unabhängig und getrennt voneinander verlaufen. Der eine Diskurs befasst sich mit dem Leibnizschen Begriff der Materialität oder Körperlichkeit, insbesondere mit der von Leibniz begründeten Dynamik. Das Hauptinteresse liegt hierbei darauf, die Entstehung und Begründung seiner naturwissenschaftlichen Prinzipien aufzuschlüsseln und ein entsprechend vollständiges Bild seiner Physik zu rekonstruieren. Aus diesem Grund ist ein Hauptgegenstand dieser Diskussion der Begriff der Kraft, der bekanntlich für Leibniz die herausragende Schlüsselrolle in der mathematisch-mechanischen Beschreibung der Dinge spielt.¹ Weitgehend vernachlässigt wird hier allerdings die Diskussion darüber, wie die Körperlichkeit in die Leibnizsche Metaphysik oder seine Monadenlehre eingebunden ist.² Das liegt zum einen daran, dass Leibniz selbst bezüglich des phänomenalen Status des Körperlichen, der hier begrifflich das größte Problem darstellt, nicht so klar ist, wie man es gemäß seinen eigenen Maßstäben von ihm erwarten würde. Zu dieser Schwierigkeit im Umgang mit der Leibnizschen Position bietet es sich zum anderen auch methodisch an, die Körperlichkeit in ihrer Phänomenalität als ein abgeschlossenes Feld zu betrachten und die Metaphysik hier außen vor zu lassen.

Zweitens ist ein immer wieder diskutiertes Thema das der Monadenlehre und die in diesem Rahmen von Leibniz vorgetragene Konzeption wirklicher Einheiten oder Seelen. Der psychologische Diskurs der Monadenlehre legt sein Hauptgewicht auf die Betrachtung der internen seelischen Wirklichkeit, auf die Analyse der Begriffe *Perzeption* und *Appetitus*, die den Rahmen für diese Wirklichkeit abgeben.³ Das Thema Körperlichkeit spielt dabei nur insofern eine Rolle, als das materielle Universum durch die Perzeptionen der Monaden, die als Spiegel der externen Wirklichkeit fungieren, repräsentiert wird. Die Phänomene werden hier qua Inhalt der Repräsentation als Phänomene interpretiert. Wenn hierbei eine differenzierte Betrachtung angeschlossen wird, dann geht die Tendenz dahin, das Körperliche in der harmonischen Perzeption vieler Individuen oder als Bewusstseinsphänomen begründen zu wollen. Das Materielle wird hierbei ausschließlich aus dem Fokus der internen oder ideellen Seelenwirklichkeit verstanden und begründet. Die von Leibniz durchgeführte metaphysische Begründung der Materialität in körperlichen Substanzen beziehungsweise die zu der internen Seelenwirklichkeit komplementäre externe Aktivität der Monade bleibt dabei genauso

¹ Ausführlich mit der Dynamik beschäftigte sich beispielsweise Zimmermann (1938), Dillmann (1974) und Gueroult (1934). Erwähnenswert sind in diesem Zusammenhang auch Allen (1972), Gabbey (1971), Gale (1970) und Moll (1988). Eine detaillierte Analyse ausschließlich des physikalischen Kraftbegriffs legte Stammel (1982) vor. Sehr wertvoll zu diesem Thema sind die Erläuterungen zum *Specimen Dynamicum* von verschiedenen Autoren in der hier zitierten Ausgabe.

² Eine Behandlung dieses Problems findet sich beispielsweise bei Gueroult (1934). Das Hauptaugenmerk dieses wichtigen Werks galt dem Begriff der derivativen Kraft als einem nach ihm zwischen der Metaphysik und der Dynamik anzusiedelnden *concept mixte*. Als weitere Diskussionsbeiträge sind hier Knauf (1956), Robinet (1984) und Poser (1984) zu erwähnen.

³ Hier können stellvertretend Buchdahl (1969), Bae (1998), Janke (1963) oder Kaehler (1997) genannt werden.

unberücksichtigt wie die Spiegelfunktion der internen Wirklichkeit, die auf ein zu spiegelndes Reales verweist.⁴

Die getrennte Diskussion jener zwei Bereiche kann auch als Ergebnis dessen genommen werden, dass Leibniz selbst streng zwischen körperlichem Sein und der Wirklichkeit der Seele unterscheidet. Dabei gibt es ein gemeinsames Charakteristikum jener zwei Wirklichkeitsbereiche in dem Begriff der Kraft. Dieser hat eine vielschichtige Bedeutung für das Leibnizsche Denken. So besitzen die Monaden, ausgezeichnet über Perzeption und Streben, eine dynamische Grundstruktur, genauso wie die Kraft auch als metaphysische Begründungsinstanz für die körperlichen Phänomene der entscheidende Begriff ist. So verwundert es auch nicht, dass nach Leibniz die Dynamik über den Begriff der Kraft den Bezug von Metaphysik und Physik sicherstellt.⁵

Der Begriff der Kraft wird von Leibniz als ein grundlegendes Konstitutivum verwendet, das in den verschiedenen Seinsbereichen eine entsprechende Auslegung erfährt. Aus diesem Grund ist dieser Begriff auch der methodische Ausgangspunkt zur Untersuchung des Leibnizschen Begriff des Individuums, der das zentrale Thema dieser Arbeit ist.⁶ Denn auch hinsichtlich des Leibnizschen Verständnisses des Individuums ist der Diskurs bisher aus den schon obengenannten Gründen einseitig auf dessen seelische Wirklichkeit fokussiert. Weniger

⁴ Diese Position trifft man in verschieden ausdifferenzierter Form auch in den umfassenden Darstellungen der Leibnizschen Philosophie von Cassirer (1962) oder Gurwitsch (1974). Cassirer suchte über eine kantisch geprägte, transzendente Interpretation das Verhältnis Monade und Phänomenalität zu bestimmen. Gurwitsch interpretierte das Begründetsein oder das Resultieren des Materiellen in den Monaden ausschließlich in einem logischen Sinn (p. 181), wobei er die „Vermittlung zwischen der Lehre von der Fundiertheit der phänomenalen Welt und dem phänomenalistischen Immanentismus“ schließlich in der universellen Harmonie (p. 420) zwischen den Subjekten sieht. In diese Richtung weist auch die Interpretation von König (1978), der hier den Begriff der „Harmonie der Harmonien“ ins Spiel bringt (p. 47). Mates (1986) lokalisiert das Problem treffend, indem er es – genauso wie im Übrigen Gurwitsch – auf den Leibnizschen Begriff des *Resultierens* eingrenzt, ohne jedoch eine schlüssige Interpretation davon anzubieten. In eine völlig andere Richtung weist dagegen die Interpretation von Pape (1945), als hier nicht nur die interne Seelenwirklichkeit, sondern auch das externe körperliche Universum als eine Wirkung der immateriellen Substanzen angesehen wird (137 f). Dies entspricht der Position, die im Folgenden vertreten wird, wenn auch der unversöhnliche Widerspruch, der von Pape zwischen der Lehre des phänomenalistischen Immanentismus und der Lehre von der Fundiertheit gesehen wird (p. 124ff), nicht geteilt werden kann. Dass das körperliche Universum nicht nur ein logisches Resultat der allein existierenden Seelen ist, wird auch von Busche (1997) vertreten.

⁵ „Physica per Geometriam Arithmeticae, per Dynamicen Metaphysicae subordinatur.“ (GM VI 104) Hiervon unterschieden muss die Aussage von Leibniz gewertet werden, dass die Forschungen in der Dynamik die Grundlage seiner Metaphysik bildeten. (Vgl. hierzu SN ; PPE, GP IV 467) Wolff (1961, p. 43) wies nach, dass diese Aussagen von Leibniz in diesen seinen ersten öffentlichen Auftritten vor allem aus dem Grund gemacht worden sind, um seiner Philosophie einen nüchternen, naturwissenschaftlichen Anstrich zu geben.

⁶ In seiner Schrift *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae* knüpft Leibniz an die aristotelische Tradition einer ersten Philosophie als Grundwissenschaft an. Um eine solche Metaphysik zu etablieren, bedarf es nach Leibniz zum einen einer Orientierung an der Mathematik, die ein Vorbild für die Exaktheit des Vorgehens ist, weil hier die Aufgaben nach Art einer Rechnung bzw. Selbstexplikation gelöst werden. Zum anderen ist ein Substanzbegriff nötig, aus dem die gesamte Wirklichkeit interpretiert werden kann. Diesen meint Leibniz in der Kraft gefunden zu haben: „Itaque peculiaris quaedam proponendi ratio necessaria est, et velut filum in Labyrinth, cujus ope non minus quam Euclidea methodo ad calculi instar quaestiones resolvantur, servata nihilominus claritate, quae nec popularibus sermonibus quicquam concedat. Quanti autem ista sint momenti, inprimis apparebit ex notione substantiae, quam ego assigno, quae tam foecunda est, ut inde veritates primariae, etiam circa Deum et mentes, et naturam corporum (...). cujus rei ut aliquem gustum dem dicam interim, notionem virium seu virtutis (quam Germani vocant Krafft, Galli la force) cui ego explicandae peculiarem Dynamics scientiam destinavi, plurimum lucis afferre ad veram notinem substantiae intelligendam.“ (PPE 196f).

wird die körperhafte Verfasstheit des Individuums betrachtet oder das Verhältnis von dessen internem und externem Wirklichkeitsaspekt. Dies ist um so verwunderlicher, als Leibniz die körperhafte Verfasstheit oder die Materialität des Individuums als dessen essentiellen Bestandteil versteht. Das hat insbesondere die Konsequenz, dass für Leibniz der organische Körper und die mit diesem gegebene Lebendigkeit, einmal geschaffen, unvergänglich ist wie die mit diesem kreierte seelische Wirklichkeit.⁷

Die Opposition von Seele und Körper in Gestalt eines einerseits kausalstrukturierten Zusammenhangs und der Wirklichkeit einer Vielheit von sich zur Freiheit nach Maßgabe von Zwecken bestimmenden Monaden andererseits ist eine selbstverständliche und schließlich nicht unbegründete Lesart Leibnizscher Metaphysikkonzeption. Tatsächlich ist eine solche Situierung des körperlichen Seins das Ergebnis einer – wie sich en detail noch zeigen wird – legitimen Betrachtung, die den phänomenalen Status der Körperwelt ausschließlich aus der Perspektive einer repräsentierenden monadischen Einheit definiert. In Termini der dynamischen Grundstruktur der internen Wirklichkeit des Individuums ausgedrückt heißt dies, die Materialität als die eingeschränkte Aktivität der Monade und als Gegenbegriff zum innewohnenden Streben zu verstehen. In diesem Sinne ist die Materialität dasjenige Moment der seelischen Wirklichkeit des Individuums, das dieses in seiner psychologischen Selbstverwirklichung als Endliches definiert, indem es dem Zwang zur Repräsentation von Körperlichkeit quasi ausgeliefert ist.

Ein zentrales Interesse dieser Untersuchung der Leibnizschen Philosophie anhand des Kraftbegriffs gilt dem Nachweis, dass bei Leibniz die Körperlichkeit als Inbegriff der Endlichkeit nicht nur Inhalt von Repräsentation, sondern primär das Ergebnis des externen Zusammenwirkens einer unendlichen Vielheit von Einheiten ist, und zwar gerade der körperverfassten Individuen.⁸ Es soll infolgedessen ein Beitrag zu dem bei Leibniz strittigen Thema der Einordnung des Materiellen in seiner Metaphysik geleistet werden.

Auf Basis des externen Wirklichkeitsspielraums der Individuen wird eine bestimmte Form des Zusammenhangs oder der Koexistenz der Individuen in der Materialität begründet, der über die gegenseitige, harmonische Perzeption voneinander hinausgeht. Es wird sich aufweisen lassen, dass die organischen Maschinen der Individuen, wie Leibniz die lebendigen Körper auch nennt, direkt körperlich wechselwirken, ohne die Eigendynamik der Individuen damit aufzuheben: Die oft diskutierte Harmonie der perzipierenden Individuen ergänzt sich – und dies wurde bisher weitgehend übersehen – in der Materialität durch die Harmonie der in ihren organischen Körper extern agierenden Individuen.⁹ Insbesondere der Konstitutionsprozess des

⁷ Auch dies weist schon darauf hin, dass der Begriff des körperlichen Phänomens nicht aus der psychischen Sphäre alleine interpretiert oder gar auf ein Bewusstseinsphänomen reduziert werden kann, sondern auf eine andere, eine externe Aktivität der Monade bezogen werden muss. Eine organizistische Deutung des Materiellen rechtfertigt auch Gurwitsch (1974, p. 192ff) in Übereinstimmung mit Mahnke (1964), was deswegen verwunderlich ist, als Gurwitsch, wie oben erwähnt, das Körperliche nur in einer logischen Begründung zu den Monaden setzt. In diesem Rahmen macht es jedoch wenig Sinn, die Leibnizsche Aussage, dass eine Monade einem organischen Körper begleitet (Vgl. Mo §63), in diese Richtung zu interpretieren.

⁸ Zugleich ist damit das Problem eingeführt, dass der Sachverhalt repräsentierter körperlicher Phänomenalität mit der körperlicher Phänomenalität als Resultieren aus einer wirklichen Vielheit in Einklang zu bringen ist.

⁹ Metaphysisch betrachtet affizieren sich die Individuen also analog zum Seelischen auch im Körperlichen nicht gegenseitig, sondern kommunizieren nur in der Form einer prästabilisierten Harmonie oder abgestimmten Verwirklichung indirekt.

ausgedehnten Körperlichen über die dem Individuum innewohnende externe Aktivität muss hierbei genau untersucht werden.

In der Konsequenz bedeutet dies, dass der Mechanismus oder die körperlichen Prozesse und ihre Gesetzmäßigkeit, wie sie sich den repräsentierenden Subjekten darstellen, das Resultat des externen Aspekts der nach Zweckursachen eingerichteten unendlichen Vielheit von Individuen sind, dass also – kurz gesagt – der Mechanismus das auf Wirkursachen transformierte Universum von in den Individuen liegenden Zweckursachen ist. Die daraus resultierende und überraschende Pointe bei Leibniz ist die, dass einzig die Lebendigkeit – und zwar in einem allgemeineren Sinn genommen als die makroskopische – das essentielle Konstitutionsmoment des körperlichen Universums ist.

Damit ist das bisher in der Literatur nicht adäquat behandelte Problem der aktuellen Geteiltheit der Materie bis ins Unendliche auf eine schlüssige Weise interpretierbar. Denn aktuelle Geteiltheit des materiellen Universums bedeutet bei Leibniz, es zusammengesetzt aus letzten Wirklichkeitsträgern zu denken. Dieses können jedoch ausschließlich Individuen sein, die sich extern entfalten. Was es jedoch bedeutet, als Individuum in einer Koexistenz mit unendlich vielen anderen in Form eines unendlichen Panpsychismus zu stehen, einen mehrschichtigen Zusammenhang zu der übrigen Vielheit zu haben und gleichzeitig die Selbständigkeit oder Individualität in der eigenen Verwirklichung nicht zu verlieren, wird hier das zentrale Thema sein.

Die Frage nach der externen Wirklichkeit des Individuums fokussiert sich aus diesem Grund bei Leibniz auf besondere Weise in dessen Phänomenbegriff. Dabei musste festgestellt werden, dass Leibniz in seinen Aussagen über den phänomenalen Status der Körper nicht immer eine eindeutige Position eingenommen hat. Leibniz hat – wohl auch beeinflusst von Berkley – teilweise einen radikalen Phänomenalismus vertreten, der alles auf das mit sich selbst harmonierende und perzipierende Subjekt reflektiert, das sich außerdem in Harmonie mit anderen perzipierenden Subjekten mit ihren Phänomenen befindet. Die in dieser Arbeit vertretene These einer Begründung des Körperlichen in einer externen Aktivität der Individuen könnte so prima facie mit einer direkten Replik abgelehnt werden, die sich wiederholter und unmißverständlicher Leibnizscher Äußerungen zu diesem Thema bedient: Die Phänomene oder das Körperliche beziehen ihren Realitätsgehalt aus nichts anderem als aus den abgestimmten Perzeptionen des Individuums und aus den damit abgestimmten Perzeptionen verschiedener Individuen. Tatsächlich existieren nur Seelen mit ihren Perzeptionen und Strebungen.¹⁰ Doch Leibniz ist keineswegs so eindeutig, wie es die obigen Zitate nahelegen. Leibniz war auf der anderen Seite bemüht, in seinen Phänomenbegriff das wirkliche Subjekt zugleich auch als ein Perzipiertes zu integrieren, was zu der bekannten und

¹⁰ Vgl. beispielsweise *Brief an De Volder*, 30 VI 1704, GP II 268: „Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantia simplices et in his perceptionem atque appetitum; materiam autem et motum non tam substantias aut res quam percipientium phaenomena esse, quorum realitas sita est in percipientium secum ipsis (pro diversis temporibus) et cum caeteris percipientibus harmonia.“ Bei genauer Betrachtung, so Leibniz hier, gibt es in den Dingen nur einfache Substanzen und in diesen nur Perzeption und Appetition. Materie oder auch Bewegung sind nicht als Substanzen, sondern als Phänomene der Perzeptionen anzusehen, wobei die Realität dieser Phänomene in einer Harmonie, d.h. Abgestimmtheit der Perzipierenden mit sich selbst und mit den übrigen Perzipierenden zu den verschiedenen Zeiten besteht. Vgl. auch *Briefentwurf an Remond*, GP III 622: „Il n’y a point d’action des substances que les perceptions et les appétits, toutes les autres actions sont phénomènes comme tous les autres agissants.“

durchgängig von Leibniz vertretenen aggregathaften Verfasstheit des körperlichen Universums führte.¹¹

Es wird im zweiten und vierten Kapitel gezeigt werden, dass sich diese zwei Konzepte des Phänomenalismus formal nicht widersprechen. In dem von Leibniz an einigen Stellen vertretenen radikalen Phänomenalismus stellt Leibniz nur ein Aspekt der aggregathaften Verfasstheit alles Wirklichen dar. Obwohl die Wirklichkeit eine Struktur von Perzipierenden und Perzipierten ist, wird von ihm dort nur das Perzipierende für die wahre Repräsentation des Universums hervorgehoben. Hieraus lässt sich ein differenzierteres Verständnis der Leibnizschen Wirklichkeit ableiten, das die perzipierend-appetitiven Momente unmittelbar mit den körperkonstituierenden verknüpft.

Jedes Individuum muss sozusagen durch einen inneren Aspekt, durch das es ein Repräsentierendes ist, und einen äußeren, durch das es in die Repräsentation von anderen eingeht, charakterisiert werden. Dabei ist dieser innere Aspekt des Wirklichen vollständig abgegrenzt, das heißt er umgrenzt einen eigenen Seinsbereich oder eine ontologische Realität, und zwar jene der inneren Seelenwirklichkeit (Bewusstsein, Repräsentationen etc.). Die hier von Leibniz eingeführten wirklichkeitskonstitutiven Bausteine sind *Perzeption* und die *Appetition*, wobei die Perzeption mit dem momentanen Repräsentationszustand des Individuums das statische Moment beschreibt, während die Dynamik des Übergangs der Zustände durch die Appetition definiert wird. Zusammengenommen kann man hier von einer sukzessiven Kraftentfaltung des Individuums in Form von inneren Zuständen sprechen. Alle Variationen, die in diesem Seinsbereich für das Individuum möglich sind, wie beispielsweise Tot-Sein, Schlafen, Träumen, verschiedene Grade der Wahrnehmung, Willensakte etc. werden von Leibniz mittels einer abgestuften Modulation von Perzeption und Appetition definiert. So gibt es verschiedene Deutlichkeitsgrade der Perzeption, die von verworren bis klar reichen und damit das ganze Spektrum des Außen- und Innenbezugs des Individuums abdecken sollen. Der höchste Grad der Appetition ist dann erreicht, wenn diese zusätzlich durch eine Spontaneität gekennzeichnet ist. Dann erst ist der Willensakt und damit Freiheit für das Individuum möglich. Das Externe oder die körperliche Wirklichkeit tritt in diesem Seinsbereich als dasjenige auf, was jener Kraftentfaltung quasi ein Hemmnis entgegensetzt, indem es das Individuum zur jeweils momentanen, modulierten Repräsentation zwingt. Der externe Aspekt des Wirklichen konstituiert komplementär dazu den Organismus des Individuums und damit das, was in die Perzeption als körperliches Universum eingeht.

Hieraus lässt sich ableiten, dass nach Leibniz jedes Individuum in seiner zeitlichen Entwicklung in einer zweifachen Begrifflichkeit beschrieben werden kann, sowohl in der von mechanischen Stoßprozessen und ihrer Gesetzmäßigkeit als auch in der von psychologischer Zweckbetrachtung. Beide sind nicht ineinander übersetzbar und widersprechen sich in ihren Konklusionen bezüglich des beschriebenen Subjekts – selbst in dem freiheitlich verfassten – nicht. Diese zeitliche Entwicklung des Individuums, sowohl intern über psychische als auch extern über physische Zustände, wird dabei von Leibniz jeweils mittels eines Zustandsmodells

¹¹ Bevor Leibniz beispielsweise die oben zitierte Bemerkung gegenüber De Volder machte, ging ein sechsjähriger Briefwechsel mit diesem voraus, in dem Leibniz eine ganz andere Position einnahm. Auf die Uneindeutigkeit von Leibniz zu diesem Thema und die sich teilweise widersprechenden Aussagen wiesen Wolff (1961), Hochstetter (1988) und Pape (1945) hin. Dieses Thema wird im zweiten Kapitel bei der Diskussion der Phänomenalität eingehend zu betrachten sein.

beschrieben, das durch den Begriff der Kraft formuliert wird. Dies wird sich in dem Begriff der Freiheit zeigen, der anhand eine Folge von Freiheitsakten rekonstruiert werden kann. Diesem Zustandsmodell ist eine faktische Kontingenz in der sukzessiven Folge der Zustände der Individuen inhärent.¹² Der Zusammenhang von faktischer Kontingenz und begriffsanalytischer Wahrheitskonzeption lässt sich dabei sowohl in der externen als auch in der internen Aktivität des Individuums über den Begriff des Unendlichen herstellen.

Bezüglich des Zustandsmodells erweist es sich, dass der intuitiv bei Leibniz zugrundeliegende und von ihm auch modellhaft so illustrierte Gedanke der ist, dass sich eine bestimmte, in dem Individuum vorhandene Kraft nur kontinuierlich über sukzessive Zustände entfalten kann. Den Individuen ist von Gott diese Selbständigkeit gewährende Kraft gegeben, die sich an dem ihre Endlichkeit kennzeichnenden Widerhalt der Materialität quasi von Moment zu Moment abarbeitet. Durch die spezifische Weise, wie eine solche Limitation erfolgt, wie also die Materialität je im momentanen Zustand des Individuums zum Ausdruck kommt, bestimmt sich die Perspektivik des Individuums auf die Welt und damit das Individuum selbst. Die Materialität des Individuums, d.h. seine externe Wirksamkeit, ist in der sogenannten *ersten Materie* begründet, die ein Verlangen nach Ausdehnung und Widerstand bedeutet und den zugehörigen organischen Körper konstituiert. Jeder innere Zustand dagegen ist eine Konzentration des körperlichen Universums in Form einer Repräsentation bzw. – bei den vernünftigen Lebewesen – auch in Form von Gedanken. Das Denken ermöglicht insofern einen höheren Grad der Fokussierung des körperlichen Universums, als eine Repräsentation auf die bloße Wiedergabe in einem Zeitmoment beschränkt ist, während das Denken mit Hilfe von erkannten Gesetzmäßigkeiten prognostische Aussagen über das Zeitmoment hinaus machen kann.¹³

Würde die Bedeutung des Kraftbegriffs zur Kennzeichnung der Wirklichkeit bei Leibniz jedoch ausschließlich in diesem intuitiven Sinn gesehen werden, so würden die logischen Möglichkeiten einer solchen Charakterisierung von Wirklichkeit übersehen werden. Ein solches Zustandsmodell könnte, obwohl es prima facie einen Leibniz immer wieder vorgeworfenen Seele-Körper-Dualismus bestätigt, auch als ein Versuch zu dessen Überwindung gelesen werden, indem nämlich die Identität des Individuums durch eine funktionale Zuordnung der körperlichen und seelischen Zustände definiert ist.¹⁴ Diese Identität drückt sich in der substanziellen Charakteristik bei Leibniz auf die Weise aus, dass die Entelechie die eine gemeinsame Wirkursache ist, in der sowohl die externen als auch die internen Aktivitäten ihre Quelle haben.¹⁵

¹² Faktische Kontingenz bei Leibniz ist in der Rezeption gegenüber der Diskussion des Kontingenzbegriffs in der begriffsanalytischen Wahrheitskonzeption weitgehend unbeachtet. Für die begriffsanalytische Wahrheitskonzeption ist auf die zwei grundlegenden Aufsätze von Meijering (1978) und Schepers (1988) hinzuweisen.

¹³ Die höchste Konzentration findet sich in Gottes Verstand, der in seinen Gedanken den Verlauf aller möglichen Welten übersieht.

¹⁴ Solche Versuche finden sich beispielsweise auch in der neueren Philosophie; siehe beispielsweise Nagel (1975).

¹⁵ Die volle Anerkennung der Materialität als Bedingung der Endlichkeit schließt von vornherein die Möglichkeit aus, Leibniz adäquat anhand bewusstseinsphilosophischer oder transzendentaler Denkmuster interpretieren zu können. Jeder seelische Prozess ist tatsächlich immer begleitet von einem diesem entsprechenden materiellen, und dies ist auch der tiefere Grund dessen, dass nicht die Materie – wie Leibniz bemerkt – Gott entgegengesetzt ist,

Das Thema dieser Arbeit ist das Leibnizsche Individuum in seinem externen und internen Wirklichkeitsaspekt. Der Begriff der Kraft ist hierbei methodisch führend, da anhand einer genauen Betrachtung dieses Begriffs die dynamische Grundstruktur alles Wirklichen dargestellt werden kann. Aus diesem Grund fokussiert sich die Analyse des Kraftbegriffs auf seine Rolle als metaphysische Begründungsinstanz, und nicht auf dessen physikalischen Bedeutungsbereich, auch wenn sich zu der Physik von Leibniz über die Kraft in ihrer Rolle als metaphysische Begründung einige wichtige Aussagen gewinnen lassen. So können Argumente dafür aufgezeigt werden, warum die Leibnizsche Dynamik in der weiteren Entwicklung der Naturwissenschaft eine relativ geringe Rolle spielte.

Die Untersuchung des Leibnizschen Individuums anhand des Kraftbegriffs gliedert sich in vier Teile. Im ersten Teil wird es darum gehen, den Leibnizschen Begriff des geschaffenen Individuums in der Leibnizschen Metaphysik einzuordnen. Das Leibnizsche Individuum wird zunächst auf den Monadenbegriff bezogen. Hierbei zeigt sich, dass Leibniz im Begriff der Monade das Individuum nicht nur als psychisches oder intern aktives Wesen, sondern ebenso als einen in der Externität aktiven körperlichen Organismus versteht. Danach wird der von Leibniz sogenannte vollständige Begriff des Individuums und seiner Einordnung in das Leibnizsche Wahrheitskonzept diskutiert. Hieraus lassen sich methodische und für die Wirklichkeit oder die Kraftnatur des Individuums relevante ontologische Folgerungen ziehen. Insbesondere wird hier der Zusammenhang zwischen begrifflicher Wahrheit und kontingenter Ereignisstruktur im Wirklichen hergestellt. Thema ist schließlich das Individuum in seiner Hinordnung zum göttlichen Wesen und die hiermit verbundenen Implikationen hinsichtlich seiner Endlichkeit.¹⁶

Die seelische Wirklichkeit in ihrer Rolle als Repräsentation ist Thema des zweiten Kapitels. Dazu wird das Thema der Phänomenalität aus dem Fokus der Wahrnehmung betrachtet. Die entscheidenden Begriffe sind in dieser psychischen Sphäre die *Perzeption* und der *Appetitus* als die hier wirksamen Kraftäußerungen des Individuums. Diese sind die Kernelemente der dynamischen inneren Zustandsentwicklung des Individuums.

Mit der Vernunft und dem Willen etabliert sich das Individuum, so zeigt es sich im dritten Kapitel, zusätzlich als freies Wesen. Die Freiheit des Individuums lässt sich als eine Folge momentaner Freiheitsakte rekonstruieren.

sondern nur das Nichts. Dies schließt für Leibniz die Konsequenz ein, dass nicht nur die Seele mit ihrem inneren Geschehen, sondern auch das Lebewesen – ist es in seiner körperlichen Realität in jener als Entelechie mitbegründet – nie zugrundegehen kann, und sich nur über verschiedenste Umwandlungen, Ein- oder Ausfaltungen entwickelt.

¹⁶ Die Diskussion des Leibnizschen Individuums anhand der dynamischen Grundstruktur verläuft von der Internität zur Externität. Diese Vorgehensweise wurde auch gewählt, weil die interne Seelenwirklichkeit zur Begriffsbildung qua Analogieschluss für die metaphysische Begriffsbildung der Prinzipien der externen Wirklichkeit wichtig ist.

Im vierten Kapitel wird der externe Sinn der Wirklichkeit des Individuums behandelt, wobei auch hier als Einstieg das Leibnizsche Verständnis von Phänomenalität dient. Aktive und passive ursprüngliche Kraft des Individuums bzw. *Erste Materie* und *Entelechie* werden in ihrer konstitutiven Funktion für das körperlichen Universum analysiert und schließlich in ihrem Zusammenwirken als körperliche Substanz auf die Lebendigkeit des Individuums bezogen.

1 Das Individuum und der Begriff der Kraft

1.1 Die Wirklichkeitsaspekte des Individuums: Externe und interne Aktivität

Die Kraft kann mit gutem Recht als der zentrale Begriff in der Metaphysik von Leibniz gelten, und hier zeigt sich eine erstaunliche Kontinuität von Beginn bis zum Ende seines philosophischen und wissenschaftlichen Denkens. Denn mit diesem von ihm in eigenwilliger Rezeption der Aristotelischen Entelechie neu geprägten Begriff meint Leibniz schon früh den entscheidenden Schlüssel dafür gefunden zu haben, ein fundamentales Verständnis alles Existierenden zu ermöglichen. Dies heißt für Leibniz bekanntlich, als Existierendes ausschließlich kraftbegabte Individuen zu definieren, so dass aus deren prozessual verfasster Wirklichkeit alles andere begriffen werden kann. Körperliches Universum, Welt der wahrnehmenden Geschöpfe und moralische Welt der Personen sowie die hier jeweils grundlegenden Strukturen oder ontologischen Charakteristika sind demnach systematisch auf jene Individuen oder Substanzen zurückzubeziehen, was heißt, sie aus einer Logik ihrer zugehöriger Prozesse zu explizieren.¹ Da die Kraft der zentrale, die Wirklichkeit des Individuums beschreibende Begriff ist, lässt sich anhand seines Bedeutungsspektrums eine strukturelle Detailbetrachtung seines metaphysischen Systems ableiten.²

Endlichkeit des geschaffenen Individuums bedeutet bei Leibniz primär die Limitation seiner Kraft und des Vermögens zur distinkten Wiedergabe der geschaffenen Welt und die Gottes, wobei das Wesen, der Zweck und die Funktion der Substanzen – wie Leibniz schreibt – ausschließlich in dieser Wiedergabe liegt.³ Um dies genau zu verstehen, ist die Bedeutung der Funktion des Individuums als *Wiedergabe* bzw. *Spiegel* der geschaffenen Welt, wie Leibniz diese Funktion auch oft beschreibt, näher zu bestimmen. Das Objekt der Wiedergabe, die geschaffene Welt, wird durch die Wiedergabe perspektivisch gebrochen. Die Perspektivik wiederum ist einerseits durch die zeitliche und örtliche Lokalisation des Individuums und andererseits durch das *Wie* der Abbildung definiert. Ein vernünftiges Individuum hat hier eine andere Potenz als etwa eine Pflanze. Die temporäre Lokalisation werden wir später als momentanen Zustand des Individuums, die räumliche als seine körperliche Verfassung

¹ Logik meint hier die präzise Definition der dem Individuum zugehörigen Prozesse, die Regeln ihrer Interdependenz und ihrer konstitutiven Funktion für das aus diesen Resultierende.

² Insbesondere die „Lücke“ zwischen dem Reich der Zwecke und dem der Kausalursachen muss zumindest dem Leibnizschen Anspruch nach mit Hilfe des Kraftbegriffs, so Poser (1984, p. 167), geschlossen werden können.

³ Vgl. etwa "Et toute la nature, fin, vertu et fonction des substances n'estant que d'exprimer Dieu et l'universe (...), il n'y a pas lieu de douter que les substances qui l'expriment avec connoissance de ce qu'elles font, et qui sont capable de connoistre des grandes verités a l'égard de Dieu et de l'universe, ne l'expriment mieux sans comparaison que ces natures qui sont ou brutes et incapables de connoistre des verités, ou tout à fait destituées de sentiment et de connoissance." (DM §35) Der Wert des Individuums ergibt sich – und hier steht Leibniz ganz in christlicher Tradition – daraus, dass es so Zeugnis von Gott und dessen Schaffen ablegt.

kennenlernen.⁴ Unabhängig vom *Wie* der Modulation ist bezüglich der Wiedergabe zu beachten, dass, auf welcher Stufe und in welchem Zustand sich das Individuum auch momentan befindet, jeweils immer die gesamte geschaffene Welt zum Ausdruck kommt. Jeder momentane Zustand ist ein Konzentrat des Ganzen, das Ganze prinzipiell nach Leibniz aus dem momentanen Zustand erschließbar.⁵

Insbesondere wird sich jenes dem Individuum inhärente aktive Vermögen oder die Kraft als die wesentliche Qualität aufzeigen lassen, die eine bestimmte Struktur dieser so verstandenen Endlichkeit des geschaffenen Individuums definiert. Denn über die Quantität oder die Limitation dieser dem Individuum zukommenden Kraft zur bestimmten Wiedergabe der geschaffenen Welt ist dem Individuum intern gesehen eine Differenzierung und extern gesehen eine Spezifizierung eingeschrieben. In der Tat werden sich anhand des Kraftbegriffs bezüglich der Wirklichkeit des Individuums ontologische Bestimmungen entwickeln lassen, die grundsätzlich verschiedene Präsentationen des Universums definieren. Die äußerste Grenze ist in der Weise einer Erkenntnis bei Leibniz gedacht, in der die geschaffene Welt als ein Begriff in einer unendlichen Analyse vorliegt, und die von ihm mit dem Terminus des göttlichen Verstandes benannt wird.⁶

Mit der grundlegenden Forderung von Leibniz für sein System, dass alles Wirkliche ein Individuum und jedes Individuum ein Wirkliches ist, d.h. der Identität von Einheit und Sein⁷, schließt Leibniz bekanntlich an ein explizit von Platon thematisiertes⁸ und die ganze abendländische Tradition beschäftigendes Problem metaphysischen Denkens an. Damit handelt er sich auch das immer wiederkehrende Problem ein, die Phänomene, mithin auch die Objektivität der physikalischen Tatsachen, genau nur in Individuen und Unausgedehntem zu begründen. Sollten die Individuen etwa nur die Seelen sein, die in einer intelligiblen Welt für sich agieren, so besteht das Problem, Materialität durch diese zu konstituieren und Objektivität begreiflich zu machen. Denn wie sollte die Seele als per se Unausgedehntes etwas Ausgedehntes hervorbringen und aus Perspektivik Objektivität erwachsen? Eine Lösung würde höchstens darin bestehen, die Materialität als abgestimmter Repräsentationsbestand der Individuen zu betrachten und jene Abgestimmtheit selbst als die einzige Objektivität zu identifizieren. Dies ist zwar aus einer prinzipiellen Hinsicht immer möglich, führt jedoch in bewusstseinsphilosophische Denkmuster. Eine grundsätzlich andere Möglichkeit bestände darin, im Materiellen ausgedehnte

⁴ Der Unterschied zwischen vernünftigen und unvernünftigen Substanzen ist – wie aus der Fortsetzung der obigen Stelle zu entnehmen ist – der zwischen einem Sehenden und einem bloßen Spiegel. Wenn alle Substanzen nach dem Diktum Leibnizens Spiegel sind (Vgl. etwa Mo §77), ist auch der Sehende, die vernünftige Seele, ein Spiegel, einer der als Metaphysiker in einer distinkten Erkenntnis das Spiegeln selbst spiegeln, d.h. reflektieren kann.

⁵ Dies bedeutet etwas lapidar formuliert nichts anderes, als dass alles mit allem zusammenhängt. In der Wahrheitstheorie von Leibniz kommt dies – so wird sich später en detail noch zeigen – so zum Ausdruck, dass der Begriff des Individuums in der Analyse auf den Begriff der gesamten Welt konvergiert.

⁶ Leibniz schreibt schon in jungen Jahren: "Vollkommenheit ist ein hoher Grad des Wesens oder der Krafft." (1679, GP VII 75) Oder etwa: "Wie den alles Wesen in einer gewissen Krafft besteht, und je größer die Krafft, je höher und freyer ist das Wesen." (1676, GP II 87)

⁷ Vgl. etwa in einem Brief an Arnauld, 30/IV 1687, GP II 97: "Pour trancher court, je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent, sçavoir, que ce qui n'est pas véritablement un *estre*, n'est pas non plus véritablement *un estre*."

⁸ Siehe dazu den dafür wichtigsten Dialog Platons, den *Parmenides*, und seine Schlußbetrachtung (166b).

Atome als Individuen anzusetzen, wobei sich hier dann jedoch fragen ließe, warum diese nicht mehr teilbar sein sollten.⁹

Das körperliche Universum ist Inhalt der internen Repräsentationen des Individuums. Die sogenannte *prästabilisierte Harmonie* zwischen den verschiedenen Seelen ist Leibnizens begrifflicher Ausdruck für die obengenannte Notwendigkeit einer Begründung der Objektivität in einer Perspektivik von vielen Individuen. Es wird sogar gezeigt werden können, dass Leibniz ergänzend zu dieser jeder Seele eigenen Spontaneität in der Folge der Repräsentationen bei den vernünftigen Seelen eine besondere Spontaneität definiert. Da diese allein auf dem ontologischen Feld der Ideen operiert – von den sinnlichen Impressionen metaphysisch unabhängig, zugleich aber mit diesen abgestimmt – und das Ich wie die Freiheit nur in diesem Kontext ihren Ort haben, könnte sich hier der Anschluß zu einer transzendentalen oder bewusstseinsphilosophischen Position finden.

Dennoch hielt es Leibniz für notwendig, auch das körperliche Universum als gewissen eigenständigen Bereich anzuerkennen, was sich allein schon darin zeigt, jeder Seele einen von ihr dominierten Körper beizugeben, eine Harmonie von Seele und Körper zu fordern und nicht nur die Erhaltung der Seele, sondern die des ganzen Lebewesens zu konstatieren. Aus Bewegung und Gestalt als originär mechanische Begrifflichkeit zur Explikation allein der Phänomene können dabei nach Leibniz keine Perzeptionen der Seele abgeleitet werden, wie umgekehrt die Seele nicht zur Erklärung der Bewegungen des Körpers herangezogen werden darf. Die Bedeutung der Körper als Phänomene bei Leibniz darf dabei nicht mit Bewusstseinsinhalten verwechselt werden. Mit diesen sind ausschließlich die von Leibniz sogenannten *reinen Phänomene* zu identifizieren.

Leibniz ist bestrebt, alle ontologischen Bereiche, die aus sich heraus wirksam werden und aktiv sind, von einer direkten herrschenden Wirksamkeit Gottes quasi abzukoppeln, indem er diese in Einheiten begründen lässt. Was bedeutet dies? Leibniz möchte vermeiden, dass ein Göttliches direkt kausal in der Welt wirksam ist, weil damit unter Hinweis auf dieses Göttliche alles bewirkt, alles so oder auch anders sein kann.¹⁰ Ihm ist vielmehr daran gelegen, auf allen ontologischen Bereichen einen in sich geschlossenen Kausalzusammenhang zu etablieren, der ohne Hinweis auf das Göttliche bzw. nur mit seiner Instantiierung durch Gott auskommt. Die göttliche Wirksphäre und die des Endlichen sollen auseinandergehalten werden. Aus diesem Grund besteht die Wirksamkeit Gottes in der geschaffenen Welt nicht direkt, sondern indirekt, und zwar insbesondere darin, das Endliche in eine Selbständigkeit zu versetzen, oder – abstrakt formuliert – dieses in sich selbst zu begründen. Das Individuum entwickelt seine Aktivität aus

⁹ In der Cartesischen Unterscheidung zweier Substanzen, der *res cogitans* und *res extensa* ist jenes Problem sichtbar. Leibniz musste – ganz abgesehen von weiteren gewichtigen Überlegungen – diese schon deshalb ablehnen, weil sonst eine geometrische Notwendigkeit in den körperlichen Prozessen folgen und eine faktische Kontingenz hier undenkbar würde. Denn würde die *res extensa* als der entscheidende körperliche Grundbegriff gewählt, müssten nach dem Leibnizschen Verständnis eines metaphysischen Grundbegriffs die Wechselwirkungen über Modifikationen dieser Substanz erklärt werden. Dies hätte zur Folge, dass die Geometrie als korrespondierende Wissenschaft die körperlichen Prozesse definiert.

¹⁰ Natürlich gibt es auch bei Leibniz Wunder. Diese sollen aber als das Außergewöhnliche von den realen Naturgesetzmäßigkeiten klar abgegrenzt werden können.

eigener Kraft. Dies bedeutet für die geschaffene Seele, dass sie alle ihre inneren Zustände spontan aus sich heraus entwickelt.¹¹

Leibniz will also auch eine metaphysische Begründung des Körperlichen in bestimmten Einheiten vornehmen, die als das hier Wirkliche gleichsam das Konzentrat dessen in sich begreifen und mittels individueller Prozesse verwirklichen, was in den Phänomenen gemäß den Gesetzen der Wirkursachen in mechanischer Manier anhand von Bewegungsprozessen und unmittelbarer Berührung zu beobachten ist. Die grundsätzliche Strategie von Leibniz besteht also darin, alles Geschehen durch eine sukzessive Folge von momentanen Zuständen eines Individuums zu rekonstruieren, wobei das Individuum mit seiner kontingenten Entwicklung, und sogar jeder Zustand die Welt in bestimmter Weise konzentriert.¹²

Der weitergehende Grund für ein solches Anliegen von Leibniz liegt darin, dass er mit dem körperlichen Universum als eigenständige Realität eine bestimmte objektive Ordnung etablieren kann, an der die Individuen mittels ihrer organischen Körper teilnehmen und so über einen bestimmten Nexus verfügen.¹³ Leibniz entwickelt also hier einen spezifischen Sinn von Koexistenz, für den als Individuum nicht nur die Seele und ihre Innerlichkeit, sondern das gesamte Lebewesen in seiner externen Prozesshaftigkeit wichtig wird.

Während die Dauer auf einer Sukzession von Zuständen der Individuen beruht, ist die Ausdehnung in der Simultaneität koexistierender Vielheit begründet. Erstaunlich ist, dass jener Aspekt der Externität eines Individuums bei Leibniz, also die Tatsache, dass er immer auch das organische Lebewesen im Blick hat, in der Sekundärliteratur über Leibniz erstaunlich wenig rezipiert wird. Der Grund könnte, wie bereits erwähnt, darin liegen, dass Leibniz selbst manchmal explizit eine Interpretation allein aus einer internen Prozesshaftigkeit vornahm und damit den Interpreten eine entsprechende Möglichkeit eröffnete. Die Hauptgründe liegen m.E. darin, dass erstens der Erhaltung des gesamten Lebewesens kein unmittelbarer Sinn abzugewinnen ist, da dies quasi einem ewigen Leben auf Erden gleichkommen würde, und dass zweitens kein Weg von der unausgedehnten, einfachen Monade auf ein durch sie ausgedehntes Zusammengesetztes zu führen scheint. Genau diese problematischen Punkte in der Leibnizschen Philosophie etwas aufzuhellen, dazu soll diese

¹¹ Die faktische Kontingenz besteht darin, dass in dieser spontanen Entwicklung der Konnex der Zustände kontingent und kein notwendiger ist. Dieser ist eine natürliche Folge: "(...) la suite des choses est toujours contingente, et un état ne suit point nécessairement d'un autre état precedent, soit qu'il y ait commencement ou non. La connexion de deux états est une consécution naturelle, mais non pas nécessaire (...)" (An Bourguet, GP III 588) Oder an anderer Stelle, im Terminus der den Übergang zwischen zwei Zuständen charakterisierenden Spontaneität, die per se einen kontingenten Charakter hat: "Spontaneitas est contingentia sine coactione, seu spontaneum est quod nec necessarium nec coactum est." (GP VII 108)

¹² Ein solcher Zustand kann sowohl die Disposition einer Portion von Materie, eine Repräsentation, eine Schmerzempfindung oder ein Gedanke sein. Diese unterscheiden sich in der Art und Reichweite dessen, was sie von der geschaffenen Welt und Gott repräsentieren. In scholastischen Termini ausgedrückt, handelt sich also bei allem Wirklichen, das heißt bei den Zuständen des Individuums, um eine *Einfachheit des Reichtums*, d.h. um ein Konzentrat von jeweils allem in der einfachen Einheit, während im Gegensatz dazu die *Einfachheit der Armut* durch eine Abstraktion von allem gekennzeichnet ist – so wie etwa der mathematische Punkt.

¹³ Vgl. C 14: "Etsi enim omnis substantia simplex habeat corpus organicum sibi respondens, alioqui ordinem in universo caeteris ullo modo latum non haberet nec ordinate agere patique posset (...)" Nur über den einer einfachen Substanz zugehörigen organischen Körper, so Leibniz hier, haben die Substanzen im Universum eine räumliche Ordnung mit den übrigen. Dies gilt auch für die Ordnung ihrer Aktivität und Passivität (ordinate agere patique).

Arbeit einen Beitrag leisten. Das Problem der Einheit im Ausgedehnten beantwortet Leibniz mit seiner vollständigen körperlichen Substanz, die nichts anderes ist als ein Lebendiges.¹⁴

Doch damit sind unmittelbar verschiedene andere Probleme verbunden, die von Leibniz in jedem Fall aufzulösen sind. Wenn alles aus Lebendigem zusammengesetzt ist, so ist zu befürchten, dass die hier herrschenden Lebensprinzipien als Konkurrenten physikalischer Kräfte auftreten. Zudem ist es kaum vorstellbar, dass Lebensprinzipien, die ja in gewisser Weise eine teleologische Natur vorschreiben, ein körperliches Universum von Wirkursachen konstituieren können. Und schließlich scheint das Problem einer Konstitution von Ausgedehntem durch Unausgedehntes nur verlagert auf diejenigen Prinzipien, die das Lebendige als Ausgedehntes begründen.

Um die Beantwortung dieser Fragen vorzubereiten, wird zunächst der Ansatzpunkt von Leibniz dargestellt. Die Monade hat bei Leibniz nicht nur die Bedeutung einer Begründung eines inneren Geschehens, sie bedeutet auch eine externe Aktivität, die das Individuum in seinen körperlichen Aspekten metaphysisch charakterisiert. Zweitens sind diese verschiedenen Wirklichkeitsaspekte des Individuums anhand verschiedener Prädikatsbereiche von körperlicher und seelischer Realität zu verdeutlichen. Diese Bereiche finden sich bei Leibniz unter dem Terminus der sogenannten prästabilierten Harmonie zwischen den psychischen und körperlichen Aktivitäten wieder, die implizit eine basale Unabhängigkeit dieser Aktivitäten voraussetzt. Drittens wird eine mögliche Interpretation vorgeschlagen, das hier entstehende Problem der Identität des Individuums zu verstehen. Wenn es so ist, dass ein und dieselbe Monade ein Prinzipium verschiedener Arten der Aktivität ist, so ist zu diskutieren, ob, und wenn ja wie, Leibniz die Identität des durch verschiedene, in gewissen Sinn voneinander unabhängige Wirklichkeitsaspekte gekennzeichneten Individuums logisch noch gewährleisten kann.¹⁵ Wie kann also das als körperlicher Automat betrachtete und nur mechanisch zu beschreibende Individuum noch mit dem Begriff desselben, etwa als eine Person und freies Wesen, zu identifizieren sein? Schließlich ist aus methodischen Gründen noch der Unterschied zwischen der Beschreibung des Individuums anhand seines Begriffs und der Beschreibung seiner Wirklichkeit zu klären.

1.1.1 Die Monade

Die Monaden sind, so Leibniz am Anfang der Monadologie, die einfachen Substanzen, was bedeutet, dass diese keine Teile und keine Ausdehnung haben. Als solche werden sie von

¹⁴ Vgl. im Detail wird dieses Konzept einer Zusammensetzung alles Phänomenalen aus Lebendigen im letzten Kapitel diskutiert werden. Auch bei Nietzsche findet sich im Übrigen die Intention, alles Wirkliche, inklusive mechanischer oder materieller Prozesse, auf eine "Willens-Causalität" als die einzig hypothetische zu beziehen (Vgl. etwa Jenseits von Gut und Böse, II Aph. 36, p. 54f). In diesem Aphorismus sind die makroskopisch organischen Prozesse als eine differenzierte Ausgestaltung solcher schon in dem unorganischen vorhandenen, aus sich wirkenden Willen genannt. Eine Diskussion der Beziehung zwischen Leibniz und Nietzsche, insbesondere des Verhältnisses von Kraft einerseits und Willen andererseits, findet sich bei Abel (1984, insbes. p. 15-26)

¹⁵ Anders ausgedrückt heißt dies, die sogenannte prästabilierte Harmonie von Seele aus dem oben geschilderten Ansatz zu untersuchen, dass sowohl innerliches wie äußerliches Geschehen in der Monade begründet ist, dass also die Wirklichkeit der Monade nicht nur Seele, sondern das gesamte, auch mit einem organischen Körper ausgestattete Individuum beschreibt.

Leibniz als die wahren Atome der Natur oder als die Elemente der Dinge bezeichnet.¹⁶ Betrachten wir deren Spezifizierung und Charakterisierung in einem Brief an Bierling: "Porro Monas seu substantia simplex in genere continet perceptionem et appetitum, estque vel primitiva seu Deus, in qua est ultima ratio rerum vel est derivativa, nempe Monas Creata, eaque est vel ratione praedita, Mens, vel sensu praedita, nempe anima, vel inferiore quodam gradu perceptionis et appetitus praedita, seu animae analogae, quae nudo Monadis nomine contenta est, cum ejus varios gradus non cognoscamus."¹⁷ Sowohl die ursprüngliche Monade oder Gott als auch die geschaffenen Monaden sind wesentlich über Perzeption und Appetitus charakterisiert¹⁸, wobei diese sich wiederum in drei Unterarten klassifizieren. Leibniz unterscheidet hier die mit Vernunft ausgestatteten Geister, die nur mit Sinnen versehenen Seelen und schließlich die sogenannten nackten Monaden, die über einen noch geringeren Grad an Perzeption verfügen, wobei hier keine genau Grenze nach unten zu ziehen ist.¹⁹ Diese verschiedenen Arten der Wirksamkeit der Monade bzw. der inneren Realität des Individuums werden im Folgenden als interne Aktivität des Individuums oder der Monade bezeichnet.

Leibniz beschreibt diese interne Aktivität durch verschiedene diskrete Grade (degrés), wie Lebendigkeit (vie), Perzeption (perception) und Vernünftigkeit (raison), die der jeweiligen Entwicklungsstufe des Lebewesens (vegetative, sensitive, raisonnable) korrespondieren: "Je reconnois aussi des degrés dans les activités, comme vie, perception, raison, et qu'ainsi il y peut avoir plus de sortes d'âmes, qu'on appelé végétative, sensitive, raisonnable (...)." ²⁰ Zudem stellt er diese in ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis, nach dem der jeweils höhere Grad an Aktivität den niedrigeren essentiell voraussetzt, man in jedem Fall jedoch immer nur eine Seele hat: "Cependant je crois que l'âme sensitive est végétative en même temps, et que l'âme raisonnable est sensitive et végétative, et qu'ainsi en nous une seule âme comprend très degrés, sans qu'il soit nécessaire de concevoir comme trois âmes en nous, dont l'inférieure soit matérielle par rapport à la supérieure (...)." ²¹ Zu dem Verhältnis zwischen den verschiedenen

¹⁶ Mo §1-3.

¹⁷ An Bierling, 12/VIII 1711, GP VII 502.

¹⁸ Das "continet" bedeutet – wie sich gleich noch weiter bestätigen wird – in diesem Zusammenhang eine Wesenskennzeichnung der Monade.

¹⁹ „(...) praeter infimum perceptionis gradum, qui etiam in stupentibus reperitur (...) et medium gradum, quem sensationem appellamus, et in brutis agnoscimus, datur gradus quidam altior, quem sensationem cogitationem.“ (GP VII 330f) Diese Abstufung der Perzeption setzt sich, wie Gurwitsch (1974, p. 192) schon richtigerweise darlegte, damit über den Bereich fort, der der „gewöhnlichen Erfahrung als das des Lebendigen und erst recht des Beseelten“ gilt. Es wird sich später herausstellen, dass der Begriff der Lebendigkeit selbst bei Leibniz zwar der gewöhnlichen Erfahrung entnommen ist, jedoch auch noch einen abstrakteren Sinn erhält.

²⁰ An Sophie Charlotte, GP VII 521. Leibniz findet sich dabei in Übereinstimmung mit einem traditionellen Grundsatz, dass je höher der Vollkommenheitsgrad eines Seienden, desto vollkommener auch sein Wirken ist: *Agere sequitur esse*. Allerdings ist diese Formulierung nur ontologisch zu lesen, d.h. das *esse* bedeutet hier den Vollkommenheitsgrad des Seienden. Nimmt man *esse* in der Bedeutung von *Sein*, so ist *esse* bei Leibniz identisch mit der Aktivität, wohldefinierter Kraftentfaltung des Individuums. *Aktivität* ist für Leibniz ein Grundcharakteristikum der Wirklichkeit. Während Gott diese in einer Art Reinform besitzt, ist die Aktivität oder das *Agere* des Individuums reduziert: "(...) et que toutes les Creatures ont un degré d'activité, qui les fait imiter la Divinité." (An Sophie Charlotte, GP II 520) Die Geschöpfe imitieren (imiter) die Göttlichkeit mittels der Aktivität.

²¹ ebd.

Aktivitäten bemerkt Leibniz in diesem Brief abschließend, dass es eine festgesetzte Ordnung unter diesen gibt, "l'ordre des degrés dans la suspension des activités", nach der die Vernünftigkeit hier immer einen primären Rang hat. Damit bringt Leibniz seinen Grundgedanken für die Schöpfung und der hier vorhandenen Ordnung zum Ausdruck, nach dem das moralisch Beste Leitmotiv für diese Ordnung ist und sich die natürliche der moralischen Ordnung zu fügen hat.²² Wie allerdings die verschiedenen Grade von Aktivitäten in der Seele genau voneinander abhängen und wie Leibniz diese ausgehend von dem niedrigsten Grad auseinander entwickelt, wird im dritten und vierten Kapitel genauer betrachtet.

Die Monade oder das Individuum erschöpft sich keineswegs in dieser internen Aktivität, wie aus dem weiteren Fortgang des bereits zitierten Briefs an Bierling zu entnehmen ist: "Porro Monades in se continent Entelechiam seu vim primitivam et sine ipsis materia mere passiva esset."²³ Die Monade ist danach zugleich Entelechie oder primitive Kraft, ohne die das Materielle rein passiv wäre. Die Monade ist folglich das aktive Prinzip im Körperlichen. Dies bedeutet, dass damit eine Folge von in der Monade begründeten Modifikationen verbunden ist. Ihren konkreten Ausdruck finden diese Modifikationen in dem der Monade zugehörigen organischen Körper.²⁴ Bei den Modifikationen handelt es sich um die derivativen Kräfte in den Phänomenen. Leibniz betont bei der Beschreibung jener Modifikationen, dass die ausgedehnt und mechanisch sich in den Phänomenen darstellenden derivativen Kräfte in der

²² Siehe dazu den dritten Abschnitt dieses Kapitels. Leibniz wendet sich außerdem an oben zitierter Stelle im Rahmen der Erörterung des Hylemorphismus – was unter Einbeziehung des vorhergehenden Briefs besonders sichtbar wird (GP II 521) – explizit gegen einen scholastischen Ansatz, eine Vielheit von hierarchisch geordneten substantiellen Wesensformen anzunehmen, gemäß dem die niedrigere Wesensform die Materie der jeweils höheren ist.

²³ An Bierling, 12/VII 1711, W 311f, GP VII 501.

²⁴ Vgl. dazu §62 in der Monadologie: Die repräsentierende, d.h. intern agierende Monade ist zugleich die Entelechie des ihr zugewiesenen organischen Körpers: "Ainsi quoique chaque Monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement, et dont elle fait l'Entelechie." Dass Leibniz terminologisch auch hier eine gewisse Variabilität zulässt, zeigt sich in einem Brief an Des Bosses. Hier unterscheidet Leibniz zunächst streng zwischen Monade und Entelechie bzw. primitiver aktiver Kraft mit dem Hinweis, dass diese als der konstitutive Teil der zusammengesetzten Substanz, die körperlichen Phänomene verwirklicht, während die Monade, rein verstanden als die interne Seelenwirklichkeit, auch ohne Körper besteht. In diesem Sinn ist nach Leibniz jede Entelechie allerdings von einer dominierenden Monade begleitet. "Quaeris tandem, per quod mea substantia composita differat ab Entelechia. Dico ab ea non differre, nisi ut totum a parte, seu Entelechiam primam compositi esse partem constitutivam substantiae compositae, nempe vim activam primitivam. Sed differt a Monade, quia est realizans phaenomena; Monades vero existere possunt, etsi corpora non essent, nisi Phaenomena. Caeterum Entelechie compositae substantiae semper monadem suam dominantem naturaliter comitatur: et ita, si Monas sumatur cum Entelechie, continebit formam substantialem animalis." (*Brief an Des Bosses*, 29/V 1716, GPII 519). Wie der letzte Satz dann zeigt, kann aber die Entelechie terminologisch durchaus auch als in der Monade enthalten angesehen werden; dann enthält sie damit auch die substantielle Form, d.h. die Entelechie des Lebewesens. In einem Brief an De Volder werden dagegen wiederum die primitiven Kräfte als Ursache der Folge der Perzeptionen bezeichnet: "(...) sed vires primitivas manifestum esse censeo nil aliud esse posse quam tendentias internas substantiarum simplicium, quibus certa suae naturae lege de perceptione in perceptionem transeunt, atque inter se simul conspirant, eadem universi phaenomena diverso habitu referentes (...)" (GP II 264, *Brief an De Volder*, 1705). Als Monade bezeichnet Leibniz manchmal auch die aus Entelechie und erster Materie bestehende Substanz (So etwa in IN 293 oder in dem *Brief an De Volder* (20/VI 1703), GP II 252) und sieht hier von ihrer Rolle als dominierende Monade ab: „Distinguo ergo (1) Entelechiam primitivam seu Animam (2) Materiam nempe primam seu potentiam passivam primitivam, (3) Monada his duabus completam (...).“

Monade in Form von Lebendigkeit (vitaliter) konzentriert sind.²⁵ In diesem Sinne wird im Folgenden von der externen Aktivität der Monade gesprochen werden.

Dass die einfache Substanz, Seele oder der Geist zugleich auch als Entelechie oder sogenannte substantielle Form des zugehörigen Körpers fungiert, darauf weist Leibniz an vielen Stellen hin.²⁶ Dieser Gedanke ist auch schon vor der gebräuchlichen Verwendung des Monadenbegriffs bestimmend²⁷, was vor allem aus einer kleinen, aber sehr aufschlussreichen früheren Schrift zu entnehmen ist, in der Leibniz prägnant das Prinzip der internen und externen Aktivität in der Entelechie zusammenfaßt²⁸: „Et proinde admittendum est aliquid praeter materiam, quod sit tam principium perceptionis seu actionis internae quam motus seu actionis externae. Et tale principium appellamus substantiale, item vim primitivam (...), uno nomine animam, quod activum cum passivo conjunctum substantiam completam constituit.“²⁹ Die einfache Substanz fungiert demnach nicht nur als das Prinzip einer internen Aktivität (principium perceptionis seu actionis internae), sondern zudem als Prinzip der externen Aktion oder der Bewegung (motus seu actionis externae), die zusammen mit dem ihr wesentlichen Passiven das beschreiben muss, was als körperliche Substanz ein Individuum im körperlichen Universum identifiziert.

Diese erweiterte Bedeutung der Monade wird sich im Folgenden als grundlegend für die Interpretation der körperlichen Phänomene erweisen. Es gibt wenig Leibniz-Interpreten, die – wie es das zentrale Anliegen dieser Arbeit ist – diese erweiterte Bedeutung der Monade bei der Frage der Zusammensetzung oder des Resultierens des körperlichen Universums aus den Monaden berücksichtigen. Dies liegt daran, dass diese Seite der Metaphysik als einer der schwierigsten Felder der Leibniz-Forschung gelten kann, weil dieser – im Gegensatz zum

²⁵ Vgl. Brief an Wolff, GW 138f: „(...) respondeo, modificationem vis primitivae, quae est in ipsa Monade, non posse melius explicari, quam exponendo quomodo mutetur vis derivativa in phaenomenis. Nam quod in phaenomenis exhibetur extensive et mechanice, in Monadibus est concentrate seu vitaliter.“

²⁶ Siehe dazu GP II 76; GP III 227, 458. Dies ist auch in der bisherigen Leibniz-Rezeption eine bekannte Tatsache. Offen ist allerdings, wie dieses Verhältnis genau zu verstehen ist, d.h. wie der Bezug der dominierenden Monade zu ihrem organischen Körper, respektive zu den untergeordneten Monaden zu verstehen ist. Der Ansatzpunkt dieser Arbeit ist es, dieses Verhältnis anhand des Begriffs der *ersten Materie* zu analysieren.

²⁷ Leibniz verwendet den Begriff der Monade etwa ab 1695. Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass er diesen manchmal in einem ausschließlichen Sinn für eine interne Aktivität verwendet. Besonders ist dies in Kontexten der Fall, in denen er die Ansicht eines radikalen Phänomenalismus vertritt. Gurwitsch (1974, p.196) wies auf eine andere, zusätzliche Doppeldeutigkeit hin. Monade meint zum einen manchmal das Lebens- und Einheitsprinzip als solches, manchmal aber auch das Lebewesen als ganzes.

²⁸ In dieser Schrift entwickelt Leibniz den Begriff der Entelechie zur Begründung einer Aktivität in der Seele und im Körperlichen aus der Analyse und Ergänzung des Materiebegriffs, der – genommen als Beschreibung für eine bloßen Passivität – keine wirkliche Verschiedenheit begreifen lässt.

²⁹ M 329. Die Entelechie verfügt – so hier kurz darauf – außer den Perzeptionen über die sogenannte „actio motrix“. Explizit spricht Leibniz diese Doppelfunktion der Seele auch in dem eben bereits erwähnten Brief an Wolff aus: In der Entelechie bzw. Monade ist sowohl die Quelle (fons) als auch die Repräsentation (repraesentatio) des Mechanismus: „Quod autem per reactionem resistens et restitutionem compressi exhibetur mechanice seu extensive, id in ipsa Entelechia (...) concentratur dynamicè et monadice, in qua mechanismi fons et mechanicorum repraesentatio est; nam phaenomena ex Monadibus (...) resultant.“ (GW 139).

ideellen Teil – von Leibniz oft sehr zwiespältig verhandelt und gegenüber verschiedenen Briefpartnern oder Adressaten verschieden dargestellt wird.³⁰

Damit stellt sich das Problem, wie ein Bezug von einfacher Substanz und Körperlichkeit zu begreifen ist. Denn da ja offensichtlich ausschließlich die Monaden existieren und somit auch alles Körperliche nur aus ihrer Wirksamkeit expliziert werden darf, müßte in ihrer Bedeutung als extern Agierende oder Entelechie eines Körpers von Leibniz implizit die Materialität als Wesensmerkmal mitkonzipiert sein. Und in der Tat tut dies Leibniz mit der sogenannten ersten Materie, wie aus dem folgenden klar wird: „Secus est si intelligas materiam primam (...), id est potentiam primitivam passivam seu principium resistentiae, quod non in extensione, sed extensionis exigentia consistit, entelechiamque seu potentiam activam primitivam compleat, ut perfecta substantia seu Monas prodeat, in qua modificationes virtute continentur.“³¹ Diese der Entelechie essentiellen Passivität ist also nicht die Ausdehnung oder Widerständigkeit selbst, sondern deren begründendes metaphysisches Prinzip, womit Leibniz den Hiatus zwischen Unausgedehntem und Ausgedehntem oder die Manifestation in Materialität aus einer gewissen Art der Modifikation der Monade zu begreifen sucht.³²

Ein zweites muss Leibniz dabei mit jener wesentlichen Passivität der Entelechie leisten. Der organische Körper, der einer sogenannten dominierenden Monade zugehört, ist nach ihm wiederum – wie schließlich alle Körper – aus unendlich vielen anderen, einfacheren Substanzen oder Entelechien mit ihren organischen Körpern zusammengesetzt, also eine wirkliche Vielheit, wobei dieser Prozess bis ins Unendliche fortzusetzen ist.³³ Dies bedeutet, dass in dem Begriff der ersten Materie oder passiven ursprünglichen Kraft das Problem von Leibniz gelöst werden muss,

³⁰ Eine Bestätigung des hier vertretenen Außenweltrealismus der Leibnizschen Metaphysik findet sich dagegen bei Busche (1997). Diese ist eine der wenigen Leibniz-Darstellungen, die auch den in den Monaden begründeten externen Wirklichkeitsaspekt analysiert, indem die Frage des Resultierens der körperlichen Phänomene aus den Monaden neu, d.h. aus dem bisher vernachlässigten Leibnizschen Begriff der ersten Materie, gestellt wird: „Gleichwohl liegt gerade im Begriff der Erstmaterie, der in der Leibniz-Forschung selten erwähnt und noch seltener gedeutet wird, der Schlüssel zum Ganzen. Leibniz lässt die Monade nicht nur an ein fremdes corpus gebunden sein, sondern erklärt wohlgerne die Monade selbst für eine untrennbare Einheit aus forma und materia.“ (p. 533). Die Ergebnisse seiner Untersuchungen, die schwerpunktmäßig den jungen Leibniz betrafen, bestätigen dasjenige, was sich im weiteren aus dem hier gewählten Ansatz der Analyse des Kraftbegriffs bei Leibniz etwas detaillierter herausstellen lässt: Dass die Monaden erstens auch eine externe Aktivität aufweisen, sie zweitens mittels den ihnen zugehörigen Körpern wechselwirken, es sich also um koexistierende Individuen handelt und dass drittens das körperliche Universum in jedem noch so kleinen Teil erfüllt ist von einer Unzahl von Lebendigem.

³¹ An Des Bosses, 11/III, 17/III 1706, H V 233. Die erste Materie ist folglich jeder Entelechie essentiell, wie auch aus folgender Stelle zu entnehmen ist: „Materia prima cuilibet Entelechiai est essentialis, neque unquam ab ea separatur, cum eam compleat.“ (An Des Bosses, 16/X 1706, H V 244)

³² So in dem letzten Brief an Des Bosses, wo Leibniz – nach meinen Kenntnissen ist dies die einzige Stelle – die Begründung des Ausgedehnten in einem formal Unausgedehnten feststellt: „Et hoc sensu fortasse dixi, extensionem esse modificationem materiae primae, seu formaliter non-extensi. Sed hoc genus modalitatis medium est inter attributa essentialia et accidentia.“ (GP II 520) Die Ausdehnung ist hier explizit zurückbezogen auf die erste Materie als einem formal Unausgedehnten (formaliter non-extensi). Hinzuweisen ist hier auf die besondere Art der mit der ersten Materie verbundenen Modifikation – ein Mittleres zwischen Wesensattribut und Akzidenz (medium est inter attributa essentialia et accidentia). Dies alles wird im letzten Kapitel zu diskutieren sein. Tatsächlich erweist sich gerade der Begriff der ersten Materie bei Leibniz – der nicht weniger als der Begriff der Entelechie für seine Bedürfnisse geformt wird – als der zentrale Baustein seiner körperlichen Substanz und Schlüssel für das Verständnis seiner Metaphysik.

³³ Vgl. etwa C 13f.

wie diese erste Materie sich zu den ersten Materien all der Einheiten sich verhält, die in diesem organischen Körper eingehen.³⁴ Das gleiche gilt im Übrigen für die dominierende Entelechie in ihrem Verhältnis zu den untergeordneten.

Zwei weitere Dinge sind bereits hier festzustellen. Es gibt erstens eine Abstimmung von interner und äußerer Aktion: "Nam omnis Entelechia prima habet variationem internam, secundum quam etiam variantur actiones externae. Sed perceptio nihil aliud est, quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna."³⁵ Demnach korreliert die interne Aktivität unmittelbar mit der externen.³⁶ Zweitens ist in dieser zweifachen Aktivität der Seele die Erhaltung des gesamten Lebewesens oder des Individuums beschlossen (maneret enim masse animate), obwohl der organische Körper immer verschiedenen Umwandlungen unterworfen ist. Dabei korrelieren diese körperlichen Umwandlungen oder organischen Ausstattungen mit dem Grad an Perzeption, was bedeutet, dass die Korrespondenz immer auch materialiter einen entsprechenden Ausdruck findet (minus perfecte, seu non cum sensione).³⁷

Wie jedoch diese metaphysische Begründungsfunktion vor allem der externen Aktivität der Seele im Einzelnen von Leibniz verstanden wird, muss noch genauer untersucht werden. Hierzu sind vorab schon zwei Ziele in Auge zu behalten. Die metaphysische Begründung kann erstens nicht so aussehen, dass die Entelechie oder die erste Materie direkt zur Erklärung der körperlichen Phänomene herangezogen werden dürfen, sind diese doch allein mit Hilfe mechanischer Gesetzmäßigkeiten zu explizieren.³⁸ Der geschlossene Verifikationsbereich der mechanischen Objektivität der körperlichen Phänomene, der der Bereich möglicher Prognosen für bestimmte Sachverhalte im Körperlichen ist, muss also auf jeden Fall erhalten bleiben. Zweitens ist von einer körperlichen Substanz als einem Unum per se oder Individuum ausschließlich in Rückbezug auf die jeweils dominierende Monade zu sprechen, ist es doch in allen wesentlichen Belangen nur in deren Wirksamkeit begründet. Sofern die körperliche Substanz also bezüglich ihrer Materialität, d.h. Teilbarkeit betrachtet wird, ist sie nichts anderes als ein Phänomen oder Aggregat.³⁹

Das Besondere an der Leibnizschen Konzeption des Individuums, seine Forderung, dass dieses erhalten bleibt und somit immer eine bestimmte Materialität zuzusprechen ist, hat

³⁴ In diesem Sinne schreibt Leibniz an De Volder: "Caeterum in Monada seu substantiam simplicem completam cum Entelechia non conjungo nisi vim passivam primitivam relatam ad totam massam corporis organici (...). Massam seu materiam secundam, sive Machinam organicam ad quam innumerae concurrunt Monades subordinatae." (An De Volder, 20/VI 1703, GP II 253)

³⁵ ebd. 330f.

³⁶ Eventuell lässt sich hier ein Ansatzpunkt für die prästabilisierte Harmonie zwischen Seele und Körper finden.

³⁷ ebd. 330: "Respondeo, etsi destrueretur corpus aptum ad sensionem, non ideo tamen anima destrueretur, maneret enim masse animate et anima continuaret agere intus et extra, etsi minus perfecte, seu non cum sensione."

³⁸ Auf diesen Sachverhalt weist Leibniz in der Schrift *Specimen Dynamicum* hin, in der in den ersten drei Paragraphen die von ihm erstmals konzentriert vorgetragene Dynamik ihren metaphysischen Fundierung erhält. Die Entelechie gehört demnach – als solche metaphysische Begründung – nur zu den allgemeinen Ursachen ("ad generales causas pertinet"), die zur Erklärung der Phänomene nicht ausreichen und verwendet werden können. (SD §3, p. 6)

³⁹ "Quant aux substance corporelles, je tiens que la masse lorsqu'on n'y considere que ce qui est divisible, est un pur phaenomene (...)." (An Arnauld, 9/X 1687, GP II 126)

weitreichende Konsequenzen. Wie sich später noch zeigen wird, ist damit das wichtigste phänomenale Charakteristikum des Individuums die Ordnung der mit der Lebendigkeit gegebenen Prozesse. Dies wäre zu einem gewissen Grad auch heute noch zu akzeptieren. Das Überraschende bei Leibniz besteht darin, dass die einem Individuum zukommende organische Maschine, wenn sie etwa geteilt oder zerlegt wird, letztlich nie zugrundegeht, sondern dass sie vielmehr bei beständigem Fluss und kontinuierlichem Austausch materieller Teile immer irgendwie erhalten bleibt.⁴⁰ Dies hat sein Korrelat darin, dass bei Leibniz im Materiellen basal nur geordnete Bewegungsprozesse zur Kennzeichnung von Lebendigem genügen. Wie wir noch sehen werden, verwendet Leibniz dabei einen allgemeineren Begriff von Lebendigkeit, da er diese nicht nur in den makroskopischen Prozessen sieht. Eine Organisiertheit von Bewegungsprozessen kann aber noch in beliebig kleinen Teilen der Materie vorkommen. Nach Leibniz ist es möglich, beliebig fein mikroskopisch in die Materie einzudringen, und immer wieder findet man entsprechend feinere Bewegungsprozesse vor, wobei man nie zu einem Ende gelangt. Bei einem lebendigen Organismus ist jede der Bewegungen der Teile auf diesen bezogen. Dies ist als eine beliebig ins Kleine gehende Umskalierung der Größenordnungen vorzustellen.⁴¹ Auftretende makroskopische Prozesse des Lebendigen, wie etwa Nahrungsaufnahme, Zeugung, Schlafen, Wachen mit den verbundenen Zyklen, Entstehung und Tod sind dabei lediglich mechanische Erscheinungen der Materie und als komplexere Bewegungsprozesse zu verstehen.

1.1.2 Prästabilisierte Harmonie

Die verschiedenen Wirklichkeitsaspekte des Individuums, die in der Monade mit ihren verschiedenen Aktivitäten begriffen werden⁴², finden sich in den verschiedenen Prädikatsbereichen von körperlicher und seelischer Realität wieder. Leibniz spricht hier von einer vollständigen Separation (*parfaite séparation*) und verwendet hier die Termini der prästabilisierten Harmonie oder des Parallelismus (*parallelisme*) zwischen Seele und Körper.⁴³

⁴⁰ Die Teilung von Lebewesen und der Fortbestand mancher Organismen nach der Teilung erinnert an Aristoteles – siehe insbesondere die prominente Stelle in *De Anima* (Buch I 411b19f) –, der den Teilen wenigstens eine Zeitlang eine der Art nach selbe Seele zugesprochen hat. Dies ist bei Leibniz nicht der Fall. Denn wie Leibniz zu diesem Problem ausdrücklich feststellt, bleibt dieselbe Seele des Lebewesens in nur einem Teil, obwohl auch der andere eine bestimmte Bewegung beibehält: „Pour ce qui est d’une insecte qu’on coupe, il n’est pas nécessaire que les deux parties demeurent animées, quoiqu’il leur reste quelque mouvement (...)” (An Arnauld, 30/IV 1687, GP II 100) Strenggenommen kann also bei Leibniz nicht von der Teilung eines Lebewesens, das sich nur immer umwandelt, sondern nur von der Teilung seines Körpers gesprochen werden, und die Entelechie oder die Seele dieses Lebewesens vermag sich entsprechend auch nicht als Ganzes – wie bei Aristoteles – zu vervielfältigen. Damit deutet sich schon ein wesentlicher Unterschied des Entelechieverständnisses bei Leibniz zu Aristoteles an.

⁴¹ Tatsächlich ist dieser Prozess niemals abubrechen. Hier liegt auch der Schlüssel für das Verständnis der von Leibniz sogenannten aktuellen Geteiltheit der Materie bis ins Unendliche, die m.E. noch nicht befriedigend analysiert wurde. Die organizistische Interpretation von Gurwitsch (1974) weist jedoch in diese Richtung.

⁴² Pape (1945, p. 129) spricht hier von „zwei heterogenen Geschehensreihen, die völlig unabhängig und einflusslos nebeneinander ablaufen“.

⁴³ „Neantmoins je ne voy aucune raison ny de la religion ny de la philosophie, qui m’oblige de quitter la doctrine du parallelisme de l’ame et du corps, et d’admettre une parfaite separation.“ (CE GP VI 533) Oder: „(...) et j’ay établi un parallelisme parfait entre ce qui passe dans l’ame et entre ce qui arrive dans la matiere (...)“ (GP VI

Der vollständige Begriff einer individuellen Substanz, so ein bekanntes Diktum von Leibniz, enthält alle diesem Individuum zukommenden Prädikate, und der Begriff des Individuums definiert sich exakt über diese Bedingung, so dass es für Leibniz keinen Sinn macht, von zwei Individuen mit entsprechend gleichen Prädikaten zu sprechen oder diese nur der Zahl nach zu unterscheiden.⁴⁴ Leibniz spricht in diesem Zusammenhang von dem *principium individuationis*.⁴⁵ Unter den das Individuum auszeichnenden Prädikaten, die eine vollständige Beschreibung des Individuums und seiner Aktivitäten gewährleisten, ist jedoch eine Differenzierung vorzunehmen, die ihre Ursache in den oben erwähnten verschiedenen Kategorien von Prädikaten hat.

Zunächst sind bei Leibniz zwei Kategorien zu unterscheiden: solche, die die psychische Wirklichkeit des Individuums, und solche, die seine körperliche Realität betreffen. Nicht minder wie hier eine Irreduzibilität von Terminologien aufzuweisen ist, muss noch eine innerhalb der seelischen Sphäre konstatiert werden, und zwar diejenige der vernünftigen Verfassung des Individuums.⁴⁶ Denn die hier auftretenden Aktionen des Individuums bauen in gewisser Weise auf den sinnlichen Aktivitäten auf und sind entsprechend anhand von Prädikaten spezifizierbar, die nicht auf die perzeptiven Akte im engeren Sinn zutreffen. Leibniz unterscheidet in Bezug auf die Perzeption als Vermögen (*faculté*) der Seele einer Tätigkeit (*l'opération*) mit willentlicher Aufmerksamkeit beim Denken und einer passiv zu charakterisierenden Tätigkeit bei einer Perzeption, bei der nicht vermieden werden kann, das aufzunehmen, was man wirklich

532f). Leibniz spricht auch davon, dass es sich bei den Wirklichkeitsbereichen (*Estres*) wie um zwei perfekt abgestimmte Pendeluhrn (*pendules parfaitement bien réglées*) von völlig unterschiedlicher Konstruktion (*construction toute differente*) handelt: „(...) et cependant ces deux Estres d'un genre tout à fait different, se rencontrent ensemble et se repondent comme deux pendules parfaitement bien réglées sur le même pied, quoyque peustestre d'une construction toute differente.” (CV 334)

⁴⁴ Vgl. dazu *Primae Veritates*, C 519. Oder in einem Brief Leibniz an Clarke, 2/VI 1716, W p. 382: „Poser deux choses indiscernables, est poser la même chose sous deux noms.” Bezüglich des Begriffs der Individualität ist das wesentlich Neue bei Leibniz, dass er die Diskontinuität zwischen Individuum und dessen Begriff aufhebt, indem er die Determinierung des Begriffs tatsächlich bis ins Unendliche fortführbar denkt. (siehe §4-6) Und aus diesem Grund kann Leibniz dasjenige, was Thomas von Aquin nur über die Engel behauptete, nämlich dass jedes Individuum eine unterste Art sei („quod ibi omne individuum sit species infima“), auf alle Individuen ausdehnen. (DM §9)

⁴⁵ Vgl. dazu GP V 214; GP VII 481. Dass Leibniz dieses Prinzip der Individuation unmittelbar mit der Existenz identifiziert („(...) Existentiam esse principium individuationis“, GP IV 421), sei hier bereits angemerkt. Tatsächlich wird sich dieses Prinzip als das wesentliche Merkmal der formalen Abgrenzung möglicher und wirklicher Welten erweisen.

⁴⁶ Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass der Unterschied zwischen externer und interner Tätigkeit der Fundamentale ist, und dass sich die Aktionen einer vernünftigen Seele durchaus auf die einer unvernünftigen reduzieren können – was allein auch schon daraus ersichtlich ist, dass nur eine Folge von inneren Zuständen in der Seele vorzufinden ist. Wenn hier von einem eigenen Prädikatbereich gesprochen wird, so wird mit diesem der höchstmögliche Grad innerer Aktivität und ihr zugehöriger Objektbereiche charakterisiert. Im strengen Sinne muss dieser aber dann auch – weil reduzierbar – die normalen perzeptiven Inhalte enthalten. Dabei wird ein weiterer Unterschied in den Aktivitäten zwischen den Perzeptionen, mit und ohne Erinnerung, zu berücksichtigen sein, zeichnet sich erstere vor der letzteren durch eine „Art von Schlußfolgerung“ („espece de consecution“, Mo §26) aus. Zwar kommt es durch die Erinnerung zu einer gewissen Lösung aus der Unmittelbarkeit der sinnlichen Eindrucksfolge, da aber hier das Agieren lediglich immer nur über tatsächlich geschehene sinnlichen Data geht, hebt es sich nicht so klar ab wie die vernünftigen Aktionen im Bereich der davon unabhängigen Ideen.

aufnimmt.⁴⁷ Bezüglich der Tätigkeit im ersten Sinn spricht Leibniz auch von einem *wahrhaft aktiven Vermögen*.⁴⁸ Die nichtvernünftigen Monaden erschöpfen sich in der Wiedergabe des Universums aus ihrem Gesichtspunkt, während die vernünftigen die Fähigkeit eines objektivierenden Umgangs mit den durch jene Perspektive gewonnenen sinnlichen Data haben, also in gewisser Weise die Perspektivität transzendieren.

Die Pointe liegt darin, dass wenn von einem schlußfolgernden Denken oder einer willentlichen Handlung die Rede ist⁴⁹, dieses nicht durch Prädikate expliziert werden kann, die nur eine unmittelbare Wiedergabe des Universums spezifizieren können. Leibniz schreibt in einem Brief an Des Bosses: "Intelligo autem primitivas (Facultates), aliquo modo non invicem dependentes, ut sensitivitas est independens a rationalitate, etsi fortasse in creaturis non contra."⁵⁰ Empfindungsvermögen und Vernünftigkeit werden an dieser Stelle bezüglich ihrer Unabhängigkeit betont, obwohl sie sich nicht widersprechen und im gleichen Subjekt anzutreffen sind.

Die verschiedenen internen Aktivitäten können über die Art ihrer Determinierung unterschieden werden. Während die Repräsentationen an dem körperlichen Universum orientiert sind und sich ihre Dynamik aus der individuumspezifischen Perspektivik ergibt, ist die Spontaneität der willentlichen oder bewussten Handlung, indem die Determinierung des Willens per se durch das sogenannte Gute als Zweck höherer Ordnung geleitet ist, an einer moralischen Motivik orientiert.

Zu dieser strengen Trennung der Prädikatbereiche muss noch ein weiterer Sachverhalt in der Leibnizschen Konzeption der Wirklichkeit beachtet werden. Dies meint den strengen Parallelismus von Zuständen des Individuums, die mit der externen oder internen Aktivität verbunden sind. Jedes seelische Ereignis ist mit einem bestimmten körperlichen oder physikalischen verbunden, und so kann ein Individuum gleichermaßen als mechanischer Automat wie als frei handelndes Wesen analysiert und erklärt werden, ohne dass die eine Erklärung der Entwicklung des Individuums der anderen widerstreiten würde. Dieser Gedanke eines Parallelismus von körperlichen und seelischen Prozessen und ihrer gegenseitigen korrelativen Abgestimmtheit erweist sich als fundamental für das Leibnizsche Konzept der Wirklichkeit. Der zentrale Terminus, mit dem diese Korrelation von Ereignissen von Leibniz selbst benannt wird, ist die sogenannte *prästabilierte Harmonie* zwischen dem psychischen Zuständen des Individuums und den Zuständen eines in ein Universum eingebundenen Körpers.

⁴⁷ Vgl. NE II 152. Siehe dazu auch NE I 28. Dies spiegelt sich auch im Leibnizschen Weltbegriff wider. Leibniz unterscheidet zwischen dem Universum, das das körperliche Sein meint, der natürlichen (*monde naturelle*) und der moralischen Welt (*monde morale*). Und es ist bezeichnend dafür, dass er die natürliche Welt, die das psychische Leben unter Absehung der Vernünftigkeit umfaßt, auch als Weltmaschine tituliert ("mundus (...) machina maxima admirabilis"), im Gegensatz zu der moralischen Welt als Republik ("optima Republica") (Vgl. GP VII 306).

⁴⁸ Vgl. NE II 348.

⁴⁹ Der Syllogismus ist eine besonders ausgezeichnete Möglichkeit der Aktivität des vernünftigen Wesens (Vgl. GP IV 527) unter einer ganzen Reihe von anderen. Leibniz unterscheidet – nach der Art des Gebrauchs der Aufmerksamkeit – Überlegung (*consideration*), Betrachtung (*contemplation*), Studium (*etude*) und Nachdenken (*mediter*). Auch Träumen gehört dazu und bedeutet "Gedanken aus Lust zu verfolgen" (siehe dazu NE II 220).

⁵⁰ An Des Bosses, 8/IX 1709, W 260.

Leibniz spezifiziert diese Parallelität von körperlichen und seelischen Prozessen genauer, indem er eigens die Parallelität von inneren willentlichen Aktivitäten des Geistes und äußeren hervorhebt: "Ainsi non seulement les actions intérieures volontaires de nostre esprit suivent de ce conatus, mais encor les extérieurs, c'est à dire les mouvemens volontaires de nostre corps, en vertu de l'union de l'ame et du corps, dont j'ay donné ailleurs la raison."⁵¹ Zudem spricht Leibniz auch in der Tat explizit von einer Harmonie, die zwischen dem physischen Reich der Natur und dem moralischen Reich der Gnade besteht.⁵²

Leibniz konzipiert sowohl eine gewisse Unabhängigkeit als auch eine Angewiesenheit zwischen vernünftigen Prozessen und einer gewöhnlichen Perzeption. Hierbei sind ein formaler und ein materialer Aspekt dieses Verhältnisses zu unterscheiden. Der formale betrifft den Ausdruck des Denkens in einer Zeichenstruktur, der andere das mögliche Material, über das das Denken gemäß seinen Ideen verfügen kann. Jedes Denken muss sich erstens per se in sinnlichen Data artikulieren, die wiederum anderen Individuen offen stehen. Eine diese Ansicht stützende Stelle findet sich in den *Nouveaux Essais*, das als das Grundbuch der Ideenlehre Leibnizens gelten kann: "Car c'est par une admirable Oeconomie de la nature, que nous ne saurions avoir des pensées abstraites, qui n'ayent point besoin de quelque chose de sensible, quand ce ne seroit que des caracteres tels que sont les figures des lettres et les sons; quoyqu'il n'y ait aucune connexion necessaire entre tels caracteres arbitraires et telles pensées. Et si les traces sensibles n'estoient point requises, l'harmonie préétablie entre l'ame et le corps (...) n'auroit point de lieu."⁵³ Obwohl es also hier nach Leibniz keine notwendige Verbindung (connexion necessaire) zwischen Zeichen (caracteres) und Denken (pensées) gibt, bedarf jeder abstrakte Gedanke einer sinnlichen Manifestation (chose de sensible) in bestimmten Zeichen. Dies können Buchstaben (figures des lettres) oder Töne (sons) sein. Außerdem ist hieraus zu entnehmen, dass es gleichfalls eine Implikation der Harmonie zwischen körperlichen und seelischen Prozessen ist, dass sich auch der Inhalt des Denkens, und nicht – wie naheliegend wäre – nur der Denkprozess in einem materiellen Korrelat ausdrückt.

Die Wissenschaft kann, da alle Wahrheiten eingeboren sind, zwar mit geschlossenen Augen erzeugt werden, doch würden entsprechende Ideen dann einfach nicht aufkommen. Dies betrifft jetzt den zweiten Aspekt des Verhältnisses, also die definitive Einbindung des Individuums in ein sinnlich Gegebenes, das als Material für das Denken, obwohl es – metaphysisch gesehen – davon unabhängig ist, fungiert: "(...) au lieu que les idées intellectuelles et les vérités qui en dépendent, sont distinctes, et ny les unes ny les autres n'ont point leur origine des sens, quoyqu'il soit vray que nous n'y penserions jamais sans les sens."⁵⁴ Die vernünftigen

⁵¹ NE II 250. Interessant ist, dass diese beiden Welten von Leibniz parallel bezüglich der Wirkursachen (causes efficientes) gesehen werden, was wiederum einen Hinweis auf die Begründung der prästabilierten Harmonie gibt. (Vgl. zur Funktion der Entelechie als Wirkursache (causa efficiens) von Aktionen oder als Zweckursache (causa finalis) NE II 359). Bei den Finalursachen (finales) dominieren die Geister über die Materie: "Ces mondes sont toujours parfaitement parallel quant aux causes efficientes, mais non pas quant aux finales. Car à mesure que les esprits dominant dans la matiere, ils y produisent des ordonnances merveilleuses." (NE IV 308)

⁵² Vgl. Mo §87: "Comme nous avons établi ci-dessus une Harmonie parfaite entre deux Regnes Naturels, l'un des causes Efficientes, l'autre des Finales, nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le regne Physique de la Nature et le regne Moral de la Grace (...)" Vgl. auch Pr §15.

⁵³ NE I 24.

⁵⁴ NE I 32.

Ideen und die davon abhängigen Wahrheiten, so Leibniz hier, sind deutlich und haben ihren Ursprung nicht in den Sinnen (autres n'ont point leur origine des sens). Dies gilt, wenn man hier streng metaphysisch denkt, also die zwei Wirklichkeitsbereiche Vernünftigkeit und Sinnlichkeit als eigenständige Ideenreservoirs betrachtet. Dass die Gedanken niemals ohne sinnliches Korrelat auskommen (n'y penserions jamais sans les sens), ist hierzu kein Widerspruch. Diese im Umfeld der Frage nach der Wahrheit geäußerte Bemerkung unterstreicht sowohl die Notwendigkeit der sinnlichen Ideen und der Perzeptionen für das vernünftige Denken als auch die Unabhängigkeit der intellektuellen, etwa begriffsanalytischen Aktionen und den mit diesen verbundenen Wahrheitsimpetus. Der Geist operiert also grundsätzlich mit eigener Spontaneität auf dem ontologischen Feld der Ideen⁵⁵, und die Sinnlichkeit ist dabei das integrierte, aber dazu notwendige Geschehen eigener Spontaneität, an diese oder jene Idee zu denken.

Die Fähigkeit zur Reflexion erschließt einen weiteren ontologischen Bereich und ermöglicht durch die fortgesetzte Analyse der Begriffe einen linearen Wahrheitsfortschritt, ohne dass es jedoch zu einer Aufhebung dieser Linearität und damit zu einer Selbstpotenzierung kommt. Das Bewusstsein ist bei Leibniz nicht konstitutiv für die Wirklichkeit.⁵⁶ Die Apperzeption bleibt also immer an integrierte sinnliche Prozesse oder – ganz allgemein ausgedrückt – an Erfahrung sowie an körperliche Zustände gebunden, die mit dieser korrelieren.

1.1.3 Die Identität des Individuums

Wie verhält es sich mit der Identität des Individuums, wenn da in der externen und internen Aktivität verschiedene Wirklichkeitsaspekte relevant werden und damit prima facie das Individuum auseinanderzufallen droht? Zwar kann gleich aufgezeigt werden, dass Leibniz diese Aktivitäten formal in einer Entelechie als deren wirkursächlichen Prinzip begründet, doch muss zunächst eine Möglichkeit aufgezeigt werden, wie Leibniz logisch ein Individuum als das Selbe identifizieren kann, obwohl Seele und Körper und die damit verbundenen Prozesse metaphysisch vollständig unabhängig sind.

Das Individuum muss also einerseits in seiner Wirklichkeit und diesen verschiedenen Aktivitäten logisch so verstanden werden können, dass es äquivalent über die verschiedenen, mit diesen Aktivitäten verbundenen Prädikatbereiche zu beschreiben ist. Dies bedeutet ihm, als selbes logisches Subjekt kategorial verschiedene Prädikate zuschreiben zu können. Andererseits muss dennoch gewährleistet sein, dass gleich welcher Wirklichkeitsbereich gewählt wird, es sich um das selbe Individuum handelt und damit die zeitliche Dynamik des Individuums die identische ist. Es handelt sich hier um das klassische Problem des Dualismus von Seele und Körper.

⁵⁵ Dieses Feld nennt Leibniz auch – mit Bezug auf die Platonische *Lehre der Wiedererinnerung* – die Materie des Geistes: "Et rien ne nous scaurois estre appris, dont nous n'ayons déjà dans l'esprit l'idée qui est comme la matiere dont cette pensée se forme." (DM §26) Der Bereich der Sinneswahrnehmung ist hierin als eine eigener Bereich (monde à parte) – etwa gegenüber den Träumen – abzuheben (Vgl. NE II 221).

⁵⁶ Etwa mittels immer höherstufigen Reflexionen eines omnipotenten Bewusstseins auf sich selbst nach dem Muster des Idealismus.

Nur im Alltagssprachlichen oder gewöhnlichen Sinn ist es nach ihm also richtig zu sagen, dass mein Wille diese oder jene körperliche Bewegung hervorruft. Exakt, d.h. nach Leibniz metaphysisch gesprochen, bewegt sich der Körper in einem Moment auf diese oder jene Weise, wenn der seelische Zustand ein dieser oder jener ist: "Ce n' est pas que les nerfs agissent sur l'ame à parler metaphysiquement, mais c'est que l'une represente l'estat de l'autre spontanea relatione."⁵⁷ Es gibt also keine Bestimmungsfunktion zwischen dem seelischen und körperlichen Bereich, sondern nur eine eindeutige Abbildung zwischen den verschiedenen Serien der Wirklichkeitssphären und ihren immanenten Ordnungsrelationen – von Leibniz hier benannt als spontane Relation (*spontanea relatione*). Der eigentliche Leibnizsche Titel für dieses Verhältnis ist die bereits erwähnte *harmonia praestabilis*.⁵⁸ So müssen nach Leibniz die Gesetze, die die Gedanken der Seele in der Ordnung der Finalursachen und gemäß der Entwicklung der Perzeptionen verknüpfen, Bilder hervorbringen, die mit den Eindrücken, die andere Körper auf unsere Körper machen, zusammentreffen. Genauso wie umgekehrt die Gesetze der Bewegungen im Körper, die in der Ordnung der Wirkursachen stehen, in der Weise mit den Gedanken der Seele übereinstimmen, dass der Körper zu der Zeit, wenn es die Seele will, zur Aktion veranlaßt wird.⁵⁹ Die Bestimmung im körperlichen Bereich ist also durch die Wirkursachen zu begreifen.⁶⁰

Leibniz beschreibt diese Aktivitäten des Individuums mit einem Begriff von Kraft, der diese untereinander in einem strukturellen Merkmal ähnlich macht: Die Wirklichkeit des Individuums entfaltet sich kontinuierlich jeweils in einer sukzessiven Reihe von momentanen Zuständen oder Modifikationen, der Zustand des Körpers wobei in jedem Moment mit einem Zustand der Seele oder einer Perzeption korreliert.⁶¹ Der zentrale Begriff in diesem

⁵⁷ GP II 91 (6).

⁵⁸ Oder auch *l'harmonie préétablie*, *prästabilisierte Harmonie*. Siehe etwa GP II 314. Diese Harmonie wurde von Gott zugleich mit der Schöpfung der Welt gesetzt und ist damit die Folge jener Setzung (GP VII 412).

⁵⁹ Vgl. Theo §62: "De sorte que les lois qui lient les pensées de l'âme dans l'ordre des causes finales, et suivant l'évolution des perceptions, doivent produire des images qui se rencontrent et s'accordent avec les impressions des corps sur nos organes, et que les lois des mouvements dans le corps, que s'entresuivent dans l'ordre des causes efficientes, se rencontrent aussi et s'accordent tellement avec les pensées de l'âme que le corps est porté à agir dans le temps que l'âme le veut."

⁶⁰ Vgl. *Reponses aux objections*: "(...) les mouvemens des corps sont expliqués par les causes efficientes, mais dans les perceptions distinctes de l'ame, où il y a de la liberté, paroissent encore les causes finales. Cependant il y a de l'ordre dans l'une de ces series aussi bien que dans l'autre." (GP IV 592, LL 193) Und an anderer Stelle: "Le choc des corps cause des changemens dans les Masses, et non pas dans les Ames ou Monades, qui suivent avec spontanéité leur train accommodé à tout ce qui se fait dans les masses, et les representant." (GP IV 539 (13)) Leibniz illustriert diesen Sachverhalt am folgenden Beispiel: Wenn jemand alles wissen würde, was man am nächsten Tag seinem Diener befehlen würde, könnte dieser einen Automaten anfertigen, der die entsprechenden Handlungen ausführen würde. Dadurch würde jedoch die Freiheit des Befehlens auf keinerlei Weise eingeschränkt sein, obgleich alle Aktionen des Automaten nichts Freies an sich hätten und rein mechanisch erfolgen würden (Vgl. Theo §63). Das Wissen um zukünftige freie Handlung eines Individuums steht also nicht im Widerspruch zur zukünftigen freien Handlung des Individuums selbst.

⁶¹ Explizit ist dies in dem Brief an Arnauld, 9/X 1687, GP II 114 nachzulesen. Intuitiv ist diese strukturelle Gemeinsamkeit – Leibniz weist an verschiedenen Stellen darauf hin – analog zu einer gehemmten Kraftentfaltung zu verstehen, wobei die die Hemmung verursachenden Widerstandsmomente gemäß den verschiedenen Aktivitäten eine unterschiedliche Natur haben. Ist es im Körperlichen die Materialität, insbesondere die Widerständigkeit und Trägheit, bei den Perzeptionen der Widerhalt an der Materialität oder Körperlichkeit als Ganze in der Repräsentation, so sind es bei den Reflexionen die Vorurteile des Verstandes und das Leiden des Willens, die zur Natur des Menschen gehören: "Quod hominem in conversione glaciei quae frangitur comparavi, accipiendum est

Zusammenhang ist der des Zustands, von Leibniz auch als *l'état passager* genannt.⁶² Das Individuum befindet sich jeweils parallel in einem körperlichen und einem seelischen Zustand. Ob das Individuum anhand seines körperlichen oder seelischen Zustands beschrieben wird, ist gleichgültig, solange eine eindeutige Zuordnung zwischen den disjunkten Zustands- bzw. Ereignisseries des Individuums gegeben ist.⁶³

Im Rahmen der Beschreibung der Wirklichkeit, d.h. der parallelen Prozesshaftigkeit des Individuums anhand von Zuständen, handelt es sich folglich nicht um eine Identifikation von Prädikaten verschiedener Kategorien, sondern um eine Identifikation von momentan zum selben Individuum zugehörigen Zuständen, die sich entsprechend differenzieren lassen als physikalische, seelische oder vernünftige, wenn entsprechende Prädikate diesen zuzuweisen sind.⁶⁴ Leibniz spricht in diesem Zusammenhang auch von individuellen Akzidentien⁶⁵, die weder von einem Individuum zum anderen übergehen (*passer de sujet en sujet*) noch mehr als einem Subjekt zukommen können (*ne se pouvant trouver en deux sujets*): "*Car deux sujets differents, comme A et B, ne sauroient avoir précisément la même affection individuelle, un*

pro natura cujusque subjecti. Resistentia, quae in homine per gratiam separatur, est vitalis, cum consistat in praejudiciis intellectus et passionibus voluntatis." (An Des Bosses GP II 520, 29/V 1716)

⁶² Vgl. Mo §14.

⁶³ Dies ist aber bei Leibniz der Fall, wie sich im letzten Kapitel herausstellen wird. Ich verwende anstelle des Begriffs *Zustand* auch den des *Ereignisses*, da dieser den Geschehenscharakter der momentanen Wirklichkeit des Individuums pointierter zur Geltung bringt. Liske (1993) spricht in diesem Zusammenhang von „isomorphe(n) Systeme(n)“, wo „Sachverhalte des einen Systems sich nach bestimmten Transformationsregeln in die Sachverhalte des anderen Systems abbilden lassen.“ (p. 271)

⁶⁴ In diesem Zusammenhang ist Mittelstraß (1970) zu erwähnen, der beispielsweise die Perzeption als "Prädikator im vollständigen Begriff einer Monade" (p.518) bezeichnet, die dem Individuum selbst zukommt, so dass dem Individuum das Prädikat Meeresrauschen-Hören zuzusprechen ist. Damit wird der obenerwähnte Zustandscharakter des Individuums exakt formuliert. Dies ist deswegen wichtig, weil es im strengen Leibnizschen Sinn nicht ein Individuum gibt, das Meeresrauschen hört, sondern nur ein momentan Meeresrauschen-hörendes-Individuum. Die Position zu Leibniz, auf die Mittelstraß sich dadurch geführt sieht, ist – im Gegensatz zu einem physikalischen – ein "logischer Atomismus" (p.525). Diese ist deswegen zurückzuweisen, weil für Leibniz das Individuum wesentlich tätig ist oder eine Kraftnatur besitzt, und weil zweitens aus jener Position kein Verständnis oder keine Lösung des Problems des Zusammengesetzten zu erwarten ist. Dies musste Mittelstraß selbst an gegebener Stelle konstatieren. In der modernen Philosophie finden sich Formulierungen einer solchen möglichen Identifikation von Zuständen bzw. Ereignissen, die sich über verschiedene Prädikatbereiche spezifizieren inklusive der eindeutigen Zuordnung, bei Davidson (1970), der Ereignisse beispielsweise als "nichtwiederholbare, zeitlich bestimmte Individuen" definiert (p.75), oder in dem prominenten Aufsatz *Physicalism* von Nagel (1965, p. 339ff). Für beide ist eine solche Definition die Grundlage für ein Identitätstheoretisches Konzept in Bezug auf das Verhältnis von Seele und Körper bzw. der Schlüssel für die Überwindung dieses Dualismus. Eine prinzipielle Kritik an diesem Ansatz findet sich bei Taylor (1967).

⁶⁵ Ausführlich diskutierten bereits Clatterbaugh (1973) und Marschlich (1997, p. 69ff) dieses Thema. Marschlich, die das Thema auf der Folie der Aristotelischen Substanzkonzeption behandelte, wies auf die wesentlichen Punkte hin, an die hier angeknüpft werden soll: 1. Akzidentien können nicht wandern, sondern gehören genau zu einer Substanz. (p. 73) 2. Akzidentien haben Ereignischarakter, d.h. „Ein Akzident kommt nicht einer an sich unabhängigen Substanz zu, sondern es gehört, in seiner Inhärenz, als Modifikation zur Identität der Substanz.. Somit werden Akzidentien zu individuellen Ereignissen, deren Summe die inhaltliche Bestimmung, die Identität und Unterschiedenheit einer Substanz ergibt.“ (p. 81) (Hier beruft sich Marschlich auch auf Burkhardt (1980, p. 407) und Deleuze (1988, p. 71f), die diesen Sachverhalt bereits herausstellten.) 3. Jegliche Prädikation ist strenggenommen essentielle Prädikation, d.h. „die Aufgabe der Unterscheidung von akzidenteller und essentieller Prädikation.“ (p. 79).

même accident individuel ne se pouvant trouver en deux sujets, ny passer de sujet en sujet.”⁶⁶ Die Substanz ist bei Leibniz aus diesem Grund auch als das erzeugende Prinzip ihrer Akzidentien zu verstehen.⁶⁷ Das Individuum definiert sich über die sukzessive Folge dieser Akzidentien und ist ausschließlich als dieses real.

Die momentanen Zustände oder wirklichen Akzidentien des Individuums können also nicht unabhängig vom Individuum bestehen, wie umgekehrt das Individuum nur als diese momentanen Zustände wirklich ist, so wie es sich zwischen einer Funktion und ihren Funktionswerten verhält, wenn die Funktion in Hinsicht auf ihre tatsächliche Erfüllung oder Darstellung betrachtet wird. So schreibt Leibniz in einem Brief an Des Bosses, dass die einzigen Akzidentien, die wirklich existieren, die Zustände oder Modifikationen der Substanzen sind.⁶⁸ Hier geht Leibniz von dem Problem der Unterscheidung von Abstracta und Concreta aus bzw. von der Frage nach der Bedeutung des Enthaltenseins von etwas im Subjekt (*inesse vel inhaerere subjecto*). Die einzige von ihm gesehene Lösungsmöglichkeit liegt darin, das Enthaltensein als ein Modus (*modum*) oder Zustand (*statum*) des Subjekts zu interpretieren. Dieses kann entweder dann essentiell (*essentialis*) mit deren Natur gegebener Modus oder ein akzidentieller (*accidentalis*) sein. Im letzten Fall nennt ihn Leibniz eine Modifikation, die bei der Erhaltung der Substanz entsteht oder vergeht. Hieraus ist auch der wesentliche Unterschied von Akzidentien und Individuum zu entnehmen, der darin besteht, dass das Individuum das kontingente Gesetz der Reihe vorgibt, während ein bestimmtes Akzidenz nur Akzidenz eines bestimmten wirklichen Individuums als sein zeitlich bestimmter momentaner Zustand sein kann. Der Rückschluß von einem momentanen Zustand auf das Individuum und damit auf das Ganze der Welt ist somit – wenn die Erkenntnis nach Leibniz nur hinreichend deutlich wäre – möglich. Umgekehrt verlangt das Individuum als ein solches kontingent Wirkliches prinzipiell nicht ein bestimmtes Akzidenz. „(...) quod licet substantia aliquo accidente indigeat, saepe tamen non opus habet uno determinato, sed eo sublato alterius surrogatione contenta est, accidens autem non tantum aliqua substantia indiget generaliter, sed etiam hac sua cui semel inest, ut eam non mutet.”⁶⁹ Das Akzidenz, bemerkt Leibniz hier, ist hinreichend, aber nicht notwendig für ein Individuum (*non opus habet uno determinato*), während ein Akzidenz nicht nur allgemein einer Substanz zugehört (*indiget generaliter*), sondern in dieser enthalten ist. Dass es sich bei den

⁶⁶ An Clarke, 2/VI 1716, GP VII 401. Oder in einem Brief an Des Bosses, IV 1714, GP II 486: „Neque enim admittes credo accidens quod simul sit in duobus subjectis. Ita de Relationibus censeo, aliud esse paternitatem in Davide, aliud filatio nem in Salomone, sed relationem communem utrique esse rem mere mentalem, cujus fundamentum sint modificationes singulorum.”

⁶⁷ Auf diesen Sachverhalt wies bereits Gurwitsch (1974, p. 189) hin.

⁶⁸ Vgl. Brief an Des Bosses, 20/IX 1712, W 268: „Nec video quomodo possimus abstractum distinguere a concreta, seu subjecto cui inest, aut explicare intelligibiliter quid sit to inesse vel inhaerere subjecto, nisi considerando inhaerens ut modum seu statum subjecti: qui vel essentialis est, nec nisi mutata substantiae natura mutari potest, nec revera ab ea nisi respectu differt; vel est accidentalis, et appellatur modificatio, qui nasci et interire potest manente subjecto.”

⁶⁹ GP IV 364. Ein Mißverständnis dieser Stelle – auch das der Stellen in dem Briefwechsel an Clarke (GP VII 398, 401) – nahm Clatterbaugh (1973) in seinen sonst sehr aufschlussreichen Untersuchungen zu den individuellen Akzidentien bei Leibniz als Argument für seine m.E. nicht zutreffende These, dass es identische Akzidentien gibt, die zugleich individuelle Akzidentien verschiedener Individuen sind. (p. 3, 30). In Übereinstimmung befinde ich mich – wie bereits erwähnt – mit Marschlich (1997, p73f), die zeigt, dass Leibniz hier an einem traditionellen Grundsatz von Thomas von Aquin anknüpft, der besagt, dass Akzidentien nicht wandern können.

Akzidentien um Zustände der Individuen handelt, findet unmittelbar seinen prädikatenlogischen Ausdruck darin, dass wirkliche Individuen keine relationalen Prädikate besitzen, dass es in Bezug auf diese sogar keinen Sinn macht, von Relationen zu anderen Individuen zu sprechen, da jedes Individuum allein durch seine Zustände definiert ist.⁷⁰ Die Perzeptionen sind beispielsweise diese Zustände oder Akzidentien eines Individuums, genauso wie Gedanken oder Schmerzen. Die Perzeption ist folglich nicht als ein intentionaler Akt eines Individuums auf etwas aufzufassen, sondern als ein Ereignis, das mit dem Individuum selbst momentan zu identifizieren und nur qua Inhalt eine intentionale Beziehung manifestiert, die per se durch eine Perspektive auf das Universum gekennzeichnet ist.

Bezüglich des körperlichen Seins begründet dagegen die Entelechie, zusammen mit einem passiven Prinzip, eine bestimmte gesetzmäßige Reihe von Modifikationen und Zustandsveränderungen, aus denen bestimmte Bewegungen oder die sogenannten derivativen Kräfte hervorgehen.⁷¹ Die Entelechie erweist sich dabei sowohl für die „Mechanik“ der Repräsentationen der Seele als auch für die des körperlichen Seins als der zentrale Aufhänger.

Mit jener formalen Möglichkeit einer Zuordnung, die als eine eindeutige funktionelle Zuordnung von seelischen und körperlichen Zuständen gelten und damit die Identität des Individuums gewährleisten kann, ist allerdings noch nicht die Begründung von Leibniz diskutiert, warum im Individuum die verschiedenen Aktivitäten in ihrem Verlauf tatsächlich harmonisieren müssen. Dies ist bei Leibniz mit dem vollständigen Begriff des Individuums garantiert, der nicht nur – wie man zunächst vermuten würde – für die Abstimmung der Individuen untereinander, sondern darüber hinaus für die der Binnenaktivitäten des Individuums begründend ist. Der vollständige Begriff des Individuums ist das Thema der folgenden Abschnitte.

⁷⁰ Earman (1977) spricht in diesem Zusammenhang von einer Beziehung zweiter Ordnung: "The true individuals, however, do not have any non-formal relational properties. They are related or connected, but only through their perceptions so that the sense of connection here is a second order one." (p. 229) Ungeachtet dessen, dass er damit eine interessante rekonstruktive Theorie über den Status der Phänomene anbieten kann, bleibt offen, wie sich diese Beziehung zweiter Ordnung ausdrückt, die zwischen den Zuständen der verschiedenen Individuen besteht, und wie im besonderen die aggregathaft Verfasstheit des Körperlichen zu verstehen ist. Sein Hinweis, dass es dazu nötig sei, den Begriff der Kraft miteinzubeziehen (p. 230), zielt auf das in dieser Arbeit zentrale Anliegen, was methodisch zudem heißt, über ein Konzept einer logisch-formalen, am Wahrheitsbegriff allein orientierten Rekonstruktion hinauszugehen.

⁷¹ Vgl. hierzu die oben zitierte Stelle aus dem Brief an Wolff, GB 139. Vgl. auch eine Stelle aus einem Brief an De Volder (24/III, 3/IV 1699; GP II 168ff, H IV 321: Nachdem Leibniz mit dem Widerstand das passive Prinzip der Materie eingeführt hat, fährt er fort: "(...) Entelechiam primitivam et ut verbo dicam aliquid Animae analogum agnosco, cujus natura in perpetua quadam ejusdem seriei mutationum lege consistit, quam inoffenso pede decurrit. Nec careri hoc activo principio seu activitatum fundo potest, nam vires actrices accidentariae sive mutabiles, ipsique motus sunt modificationes quaedam alicujus substantialis rei, sed vires et actiones non possunt esse modificationes rei merae passivae, qualis materia est. Consequens ergo est dari Activum primum seu substantiale, quod materiae seu passivi dispositione accedente sit modificatum." Dieser Brief an De Volder ist deswegen wieder bedeutsam, weil hier von Leibniz explizit der Begriff der *Entelechie* in einer zweifachen Bedeutung nebeneinander gesetzt wird. Die erste Bedeutung besteht darin, dass über die Entelechie, der das Gesetz für die fortwährende Reihe von Veränderungen (serie mutationum lege) inhärent ist, eine Reihe von Zustandsveränderungen konzipiert wird, aus der Bewegung und Kräfte hervorgehen. Hiermit hat sie im Verein mit dem passiven Prinzip die Funktion, körperliche Phänomene in ihrer Regelmäßigkeit und Folge wirklich zu begründen. In der weiteren Diskussion des Zusammenhangs von seelischen und körperlichen Prozessen fungiert die Entelechie zweitens als dasjenige, was die repräsentierende Seele in ihren bestimmten Fortgang beschreibt. (ebd. 323)

1.1.4 Individuum: Begriff und Wirklichkeit

Entscheidend ist nach dem bisher Dargelegten, dass die Wirklichkeit des Individuums, die sich als eine sukzessive Folge von Zuständen darstellt, von Leibniz in dem Begriff der Kraft definiert wird. Aus dessen Charakteristik ergibt sich ein bestimmter Begriff des wirklichen Individuums, der nicht zu verwechseln ist mit dem Begriff des Individuums als Inbegriff aller seiner Prädikate; dieser ist strenggenommen immer nur in Rücksicht auf die Wirklichkeit des Individuum als ein solcher zu konzipieren und inhaltlich zu entwickeln. Die begriffliche Fassung des Individuums unter dem Fokus seiner Wirklichkeit ist logisch etwas anderes als diejenige, die das Individuum im Horizont seiner Möglichkeiten betrachtet.⁷² Hier geht es um den vollständigen und widerspruchsfreien Begriff eines Individuums und seiner inhaltlichen Spezifizierung über bestimmte Prädikate, dort um eine Explikation oder Fundierung aller Prädikate in den Aktivitäten der Individuen, die wiederum als momentane Zustandsveränderungen anhand der Kraftnatur zu beschreiben sind. Während der vollständige Begriff des Individuums Thema des nächsten Abschnitts ist, wird die Interpretation des Kraftbegriffs für die Wirklichkeit das Thema der folgenden Kapitel sein, in denen die Begründung des seelischen Repräsentationsgeschehens, der Vernünftigkeit und des körperlichen Universums analysiert wird.

Dieser Unterschied ist auch daran ablesbar, dass die den vollständigen Begriff eines Individuums spezifizierenden Prädikate durchaus relational oder mehrstellig sein können (enferme des relations); Leibniz stellt darüber hinaus sogar fest, dass in dem Begriff des Individuums ein Bezug zu allen anderen Individuen (toutes les autres) enthalten ist.⁷³ Dies ist auch deswegen bemerkenswert, weil Leibniz selbst ein Projekt einer Umschreibung von Aussagen mit relationalen Eigenschaften auf solche ohne unternahm, was in der vor allem durch Russell beeinflussten Rezeption das Mißverständnis auslöste, er beabsichtige grundsätzlich die Beseitigung aller solcher Aussagen.⁷⁴ Die Fundierung der relationalen Eigenschaften in einem

⁷² Diese Unterscheidung nahm beispielsweise Marschlich (1997) nicht vor, was an folgender Passage abzulesen ist: „Die Identität einer Substanz ist aussagbar, wenn alle ihre Akzidentien als identisch mit ihr ausgesagt werden können, und das heißt: wenn alle Teilbegriffe als identisch mit ihrem vollständigem Begriff erwiesen werden.“(p. 75)

⁷³ Vgl. NE II 386: „Autrement il n’y a point de terme si absolu ou si detaché, qu’il n’enferme des relations et dont la parfait analyse ne mene à d’autres choses et même chose à toutes les autres (...)“

⁷⁴ Aufschlussreich für diese Diskussion und ihre Zusammenfassung ist der Aufsatz von Earman (1977), oder die detailreiche Studie von Ishiguro (1990; vor allem Kap. VI/VII), die abschließend feststellt: „Leibniz’s project of rewriting certain relational propositions cannot have been part of any general plan for eliminating relational properties. Leibniz was interested in any reduction or paraphrase of irregularities and unnecessary complexities in the grammar of ordinary language which would make language amenable to logical calculus.“ (p. 122). Allerdings zeugt die Bemerkung „that attributes of monads are more fundamental or real than the various relations monads have to one another“ (p.126) davon, dass sie – indem sie hier von Relationen zwischen Monaden spricht – den entscheidenden Unterschied zwischen Attributen oder Akzidentien als Zuständen des Individuums, auf die sie im übrigen selbst hinweist (p. 125), und Prädikate zur Spezifizierung des vollständigen Begriffs des Individuums nicht realisiert. Dies mag auch an ihrer sprachanalytischen Methode liegen, die in ihrem Programm zur Analyse von Sätzen eine Nichtunterscheidung des kategorialen Unterschieds von wirklichem Individuum und seines Begriffs nahelegt, wie etwa folgende Bemerkung über die Begründung der Relationen im Wirklichen zeigt: „(...) sentences referring to them can be reduced to sentences in which individuals constants only refer to substances.“ (p. 139). Der entscheidende Schritt würde jetzt – verfolgt man diese Methode konsequent weiter – darin bestehen, darzulegen, in welchen Begriffen Leibniz eine solche Beziehung zwischen wirklichen Individuen formuliert, die deren Unabhängigkeit aber nicht zuwiderläuft, wodurch der von ihr unberücksichtigte Kraftbegriff ins Spiel kommen würde.

Individuum und dessen Zuständen bedeutet also gerade nicht die Identifizierung eines Individuumsbegriffs durch verschiedene Prädikate, und damit auch nicht, dass die relationalen Eigenschaften zur Spezifizierung des vollständigen Begriffs des Individuums auf Prädikate reduziert werden könnten, die sich nicht auf andere Individuen beziehen. Der Unterschied zwischen dem Individuum als Folge von Zuständen oder wirklichem Subjekt von Akzidentien und dem vollständigen Begriff dieses Individuums, respektive der zwischen der logischen Behandlung von Zuständen und der von Eigenschaften zur Spezifizierung des Begriffs des Individuums, ist kein anderer als einer zwischen der Fokussierung des Individuums als wirkliches und als mögliches Subjekt.⁷⁵

Diese Unterscheidung ist vor allem methodisch in Hinblick auf das Wahrheitskonzept von Leibniz oder die Analyse von Begriffen festzuhalten. Die Analyse des zum Individuum gehörigen Begriffs, insofern es als mögliches betrachtet wird, konvergiert immer auf den vollständigen Begriff einer möglichen Welt als einem Inbegriff von Zusammenhängen, während die begriffliche Fassung der Wirklichkeit des Individuums auf letzte Begriffe einer metaphysischen Wirklichkeitsexplikation geht, die Einheiten zugrundelegt. Zu den einfachen Begriffen in letzterem Sinne zählen Perzeption, Appetitus, primitive Kräfte, deren Limitationen und Modifikationen. Diese letzten Begriffe der Wirklichkeitsexplikation stehen für Leibniz nicht mehr im Fokus einer Möglichkeitsbetrachtung, geben sie vielmehr für ihn den grundsätzlichen Rahmen dafür ab, was als Mögliches oder Seiendes konzipiert werden kann.⁷⁶

Diese Vorgaben für mögliche Konzeptionen betreffen das körperliche Universum ebenso wie die natürliche und die moralische Welt. Alle Prädikate, die in den Begriff des Individuums eingehen und die auch alle relationalen Beziehungen einschließen, insofern sie auf den vollständigen Begriff der Welt konvergieren, müssen in den wirklichen Zuständen des Individuums begründet sein oder – formal ausgedrückt – sich in einem Rekurs auf die Koexistenz von Individuen und ihrer in Harmonie stattfindenden wirklichen Vollzüge reformulieren oder explizieren lassen.⁷⁷ Dass dies eine grundlegende These von ihm ist, zeigt auch eine Formulierung des frühen Leibniz: "Nam concreta vere res sunt, abstracta non sunt res,

⁷⁵ Auf diesen Unterschied macht vor allem Clatterbaugh (1973) in seiner Untersuchung der individuellen Akzidentien bei Leibniz aufmerksam.

⁷⁶ Wenn dies auch noch genauer zu differenzieren ist, so lässt sich die metaphysische Komponente im Leibnizschen Denken m.E. aus dieser in wirklichkeitsbeschreibenden Begriffen begründeten Prädetermination von Möglichkeiten entwickeln. Beispiele hierfür, die im dritten Kapitel diskutiert werden, sind etwa ein Verstehen des Willens wesentlich über eine aktive Spontaneität oder das der körperliche Prozesse als ein mechanistischer Zusammenhang.

⁷⁷ Vgl. GP VI 580 oder Bodemann LH, IV 7c Bl. 76v. In Übereinstimmung befinde ich mich hier mit Marschlich (1997, p. 69f) und Ishiguro (1990, p.137). Den oft von Leibniz verwendeten Begriff der Fundierung, so weist Angelelli (1980) nach, entlehnt Leibniz aus der scholastischen Terminologie und einer hier gängigen Theorie zur Erklärung der in der Wirklichkeit begründeten Relationen oder der in dieser Wirklichkeit – vom konzipierenden Geist unabhängigen – herrschenden Ordnung (p. 206f). In dieser Theorie wurden das konkrete Subjekt, das Fundament, die darin begründete Relation und der Begriff des Subjekts unterschieden. Angelelli begreift die sich davon abhebende Position von Leibniz zu der in der Wirklichkeit begründeten "relational facts" aus dem Imperativ von Leibniz zur Reduktion dieser "relational facts" auf Sätze ("relational statement or sentence") über diese (p. 200, p. 211). Die Pointe der Unterscheidung zu der scholastischen Theorie liegt m.E. darin, dass Leibniz sich das Subjekt durch eine Kraft inhaltlich realisiert denkt, so dass er anhand deren Modifikationen Ordnung und Relationen zwischen Individuen und gleichzeitig deren Unabhängigkeit konzipieren kann. Der Kunstgriff besteht darin, eine inhaltliche Explikationsebene zweiter Ordnung einzuführen.

sed rerum modi, modi autem plerique nihil aliud sunt quam relationes rei ad intellectum, seu apparendi facultates. Et vero datur modorum in infinitum replicatio, et qualitatum qualitates et numeri numerorum (...).⁷⁸ Die Abstrakta sind immer durch irgendwelche zu den wirklichen Dingen zugehörigen Modi begründet (concreta vere res sunt), die über eine beliebige, mit dem Verstand verbundene Iteration, Abstrakta beliebiger Stufe ergeben (relationes rei ad intellectum), und damit einen Möglichkeitsraum für die Erscheinungen als innere Zustände der Seele abgrenzen. Dieser Möglichkeitsraum wird von Leibniz anhand den sogenannten Ideen formuliert.⁷⁹ Die letzten Prädikate jedoch sind immer solche, die den Substanzen oder Individuen zukommen. Sie sind deren wirkliche Zustände.⁸⁰ Die begriffliche Fassung des Wirklichen, um die es Leibniz geht, ist für Leibniz eine begriffliche Fassung einer Verschiedenheit von Individuen, die sich jeweils über verschiedene wesentliche Aktivitäten charakterisieren lassen.

Die begriffliche Fassung des Wirklichen ist zunächst von einem anderen Aspekt zu beleuchten, wenn jetzt die begriffsanalytische Wahrheitstheorie von Leibniz und der vollständige Begriff des Individuums betrachtet wird. Hier wird sich ergänzend zu dem bisher angesprochenen Problem der begrifflichen Fassung des Individuums in seiner *Wirklichkeit* das formallogische Problem der Denkbarkeit von Kontingenz im Rahmen des von Leibniz konzipierten vollständigen Begriffs des Individuums stellen. Dies führt unmittelbar wieder zu der Frage nach der durch die Kraft konzipierte Wirklichkeitsstruktur zurück, weil die Umsetzung jener von Leibniz neu entwickelten Idee von Kontingenz in die faktische Kontingenz bei den Aktivitäten des Individuums diskutiert werden muss.

Faktische Kontingenz ist diejenige Unbestimmtheit, die unter anderem in der sogenannten *Spontanität* der Ereigniskette des Individuums ihren Niederschlag findet. Die Kontingenz im Rahmen des vollständigen Begriffs des Individuums handelt dagegen von der Denkbarkeit der Unbestimmtheit im Spannungsfeld von Möglichkeit und Notwendigkeit bzw. in entsprechenden Wahrheitsaussagen über das Individuum mittels seines Begriffs.

In diesem Rahmen wird also beispielsweise zu fragen sein, wie ein Begriff von Freiheit in einer Aktivität des Individuums gefaßt wird, indem die hier sich ergebende Folge von Handlungen keine notwendige, sondern eine kontingente ist. Dabei ist die Umsetzung der kontingenten Ereignisstruktur keinesfalls nur im Hinblick auf die freiheitlichen Handlungen des Individuums von Interesse. Denn da das Individuum zudem sowohl anhand körperlicher Zustände als auch anhand der einfachen Perzeptionenfolge charakterisierbar ist, wird es vom größtem Interesse sein, auch in diesen Bereichen eine Umsetzung der kontingenten Struktur in

⁷⁸ GP IV 147.

⁷⁹ Explizit Thema wird dieser Ideenpool des menschlichen Verstands in den ersten zwei Büchern der Leibnizschen *Abhandlung über den menschlichen Verstand*. (NE I) Im ersten Buch, überschrieben mit *Von den eingeborenen Ideen*, wird von Leibniz dargelegt, dass diese *eingeboren* sind: Ein bestimmtes Portfolio von Ideen, sinnliche, abstrakte etc., sind per se Bestandteil des menschlichen Verstandes. Das zweite Buch, allgemein betitelt mit *Von den Ideen*, handelt von diesen Ideen als Objekt des menschlichen Denkens, die damit umgekehrt dessen Spiel- bzw. Möglichkeitsraum eingrenzen.

⁸⁰ Diese iterative Erzeugung von neuen Akzidentien und deren abschließende Begründung durch reale Prädikate ist auch das Thema eines Briefes an Des Bosses: "Et omne accidens est abstractum quodam, sola vero substantia est concretum, et licet accidentia etiam possint habere praedicata concreta, velut cum impetus dicitur magnus, ipsament tamen concreta non sunt, sed abstracta a praedicatis substantiarum." (An Des Bosses, 20/IX 1712, H V 266)

Form eines bestimmten Kraftbegriffs zu formulieren. Für Leibniz ist dies deswegen unverzichtbar, weil eine Aufhebung des kontingenten Charakters dieser Wirklichkeitsaspekte des Individuums aufgrund der Harmonie auch zu einer Aufhebung der freiheitlichen Verfasstheit führen würde.⁸¹ Nun scheint dies, so könnte man direkt einwenden, jedoch deswegen nicht möglich zu sein, weil der die körperlichen Prozesse erfassende Mechanismus an sich eine determinierte Beschreibung ist. Nach dieser könnte also etwa der organische Körper eines vernünftigen Lebewesens mit seinen verschiedenen Zuständen in einer notwendigen Sukzession erfaßt werden.⁸² Damit stellt sich für Leibniz das Problem, im Rahmen der abstrakten Beschreibung durch einen determinierenden Mechanismus dennoch im körperlichen Bereich eine kontingente Struktur zu denken.⁸³

Bevor diese Frage nach der inhaltlichen Transformation der Kontingenz in die Wirklichkeitsstruktur des Individuums betrachtet werden kann, ist es jedoch notwendig, ihre wahrheitskonzeptuelle Umsetzung und die damit verbundenen formalen Momente zu untersuchen. Denn die Kontingenz erhält ihre Aufklärung oder nähere Bestimmung, so Leibniz in *De libertate*, aus der Frage nach dem Begriff der Wahrheit und der hier möglichen Unterscheidung von kontingenten und notwendigen Wahrheiten: "Agnita igitur rerum contingentia, porro considerabam quaenam esset notio liquida veritatis: inde enim non absurde aliquod huic argumento lumen sperabam, ut veritates necessariae a contingentibus discerni possent."⁸⁴ Zur Frage steht damit der vollständige Begriff des Individuums und seine wahrheitstheoretische Funktion, die ihn vom Individuum selbst unterscheiden wird.

1.2 Der vollständige Begriff des Individuums

Das Wahrheitskonzept von Leibniz ist auf mehrfache Weise bedeutsam für das hier gewählte Projekt. Zunächst ist mit der Theorie der Wahrheit eine bestimmte Methode der Erkenntnis vorgeschrieben, die in der schon erwähnten Analyse der Begriffe zu letzten basalen Termini der Wirklichkeitsbeschreibung führen soll, wobei diese basalen Termini zugleich auch ontologische Bedeutung haben, insofern sie mit einer Begründung der verschiedenen Phänomene oder Prädikatbereiche identifiziert werden können.⁸⁵ Dabei wurde schon darauf hingewiesen, dass

⁸¹ Genau auf dieses Problem machte bereits Liske (1993, p. 271f) aufmerksam.

⁸² Folglich wäre natürlich auch die Freiheit des Individuums aufgehoben, da sich diese immer in bestimmten körperlichen Zuständen äußert.

⁸³ Dass auch im Naturgeschehen oder Körperlichen eine kontingente Struktur im Wirklichen vorhanden ist, bestätigt ebenso Liske (1993), wenn er auch berechtigterweise darauf hinweist, dass diese „Kontingenz als So-oder-so-geschehen-Können“ im Körperlichen per se zunächst nichts mit dem Begriff der Freiheit zu tun hat. (p. 264)

⁸⁴ Vgl. *De libertate* (FC 179). Vorhergegangen waren Erörterungen von Leibniz über bestimmte Möglichkeiten, die nie existieren, und – korrelativ – über die Nichtnotwendigkeit der existierenden Dinge.

⁸⁵ Dies ist an dem Identitätsprinzip selbst abzulesen, das trotz seiner Formalheit des Mit-sich-Identischseins immer zugleich mit einer ontologischen Aussage verknüpft ist. " 'A est A' seu 'res sibi ipsi aequalis est' " (Grua I 301f) Hierzu bemerkt Poser (1969, p.89) richtig: "So wird alles formal Mögliche schon als möglicher Inhalt gedacht, der

auch eine solche Methode mit bestimmten inhaltlichen Voraussetzungen operiert. So wird die Frage nach den körperlichen Wesensbegriffen zu einer Analyse der entsprechenden Grundbegriffe *Gestalt* und *Bewegung* führen, wobei diese Analyse auf eine universale mechanische Ordnung der Welt bezogen bleibt und hierin eine bestimmte kontingente oder wirkliche Naturgesetzlichkeit einschließt.⁸⁶

Zweitens exponiert Leibnizens Theorie der Wahrheit mit den ihr zugrundegelegten Prinzipien, dem Satz vom zureichenden Grund und dem Satz des Widerspruchs⁸⁷ eine Idee von Kontingenz, die sich in der wahrheitstheoretischen Methodik als formale Unendlichkeitsstruktur in der Analyse des vollständigen Begriffs des Individuums abbildet. Gemeint ist der Sachverhalt, dass notwendige Wahrheiten endlich analytisch und kontingente auf eine unendliche Analyse verwiesen sind.

Schließlich führt die Wahrheitstheorie auf die Idee der kontingenten Existenz bei Leibniz. Existenz lässt sich von hier aus als eine Koexistenz einer unendlichen Vielheit von Individuen verstehen.⁸⁸ Damit ist ein formaler Begriff von Koexistenz vorbereitet, der in den anschließenden Kapiteln bei der Diskussion der Wirklichkeitsaspekte der Individuen anhand des Kraftbegriffs inhaltlich zu spezifizieren ist.

Die unendliche Analyse und der nie endgültig determinierte Zusammenhang in Form zureichender Gründe beschreibt Tatsachenwahrheiten oder den endlichen Status der Individuen. Das Individuum schließt das Unendliche ein⁸⁹, und dies bedeutet, dass zu der Erschließung des Grundes der Existenz oder des Prinzips der Individuation eines Individuums eine immer fortgesetzte Analyse seines Begriffs nötig ist. Es muss festgestellt werden, dass diese formale Unendlichkeitsstruktur des Endlichen – sieht man von den hier wie im göttlichen Verstand gültigen notwendigen Wahrheiten ab – dasjenige ist, was das von einem Unendlichen geschaffene Endliche an dieses Unendliche zurückverweist oder dessen Bedingung an das Endliche ist, zumal die in dem kontingenten Sein begründete Freiheit dasjenige ist, was auch mit Gott in Gemeinschaft sein lässt.⁹⁰

als solcher existenz-möglich ist: Formal durch Widerspruchsfreiheit, inhaltlich durch einfache Begriffe (...).“ Dies verweist auf den im vorhergehenden Abschnitt erwähnten Sachverhalt, dass Leibniz mögliche Welten im Hinblick auf Wirklichkeiten konzipiert und hier gewisse inhaltliche Randbedingungen setzen muss. Nochmals wird sich dies bei der gleich anschließenden Betrachtung der hypothetischen Aussagen bestätigen.

⁸⁶ So ist etwa die Konzeption eines Universums mit einer gegen die Bewegung indifferenten oder nichtträgen Materie grundsätzlich möglich. Leibniz verweist darauf, dass er in seinen jungen Jahren selbst dieser Ansicht war. Jedoch wird eine solche aus zwei Gründen abgelehnt: zum einen wegen des mangelnden Erfolg in den Erfahrungen, zum anderen aus Ordnungsgesichtspunkten. (An De Volder, H IV 319)

⁸⁷ Siehe dazu Meijering (1978), der in seiner differenzierten Analyse diese zwei Prinzipien als die grundlegenden für die Leibnizsche Kontingenztheorie herausstellt. Dass mit diesen zwei "großen Prinzipien" gleichzeitig der Inbegriff von Vernunft gemeint ist, betont Leibniz an verschiedenen Stellen. (Vgl. Mo §31; Theo §44)

⁸⁸ Der Grundgedanke des Übergangs von der unendlichen Bestimmtheit im Rahmen der kontingenten Wahrheiten zu der unendlichen Vielheit und des formalen Begriffs der *Koexistenz* wurde im Wesentlichen bereits von Buchheim (1996) skizziert.

⁸⁹ GP V 268: "Ce qu'il y a de plus considerable en cela, est que l'individualité enveloppe l'infini (...)."

⁹⁰ Vgl. dazu GP VII 89: "Der Ursprung der Kontingenz ist die Unbegrenztheit." oder C 3: "(...) die Unbegrenztheit in den Gründen." Leibniz schreibt in *De libertate*: "Et infinitam eius perfectionem, atque totius rerum seriei harmoniam, suo quodam modo exprimit." Die Analyse drückt demnach die unbegrenzte Vollkommenheit und die Harmonie der ganzen Folge der Dinge auf ihre Weise aus. An anderer Stelle spricht Leibniz auch von der Spur der

Allerdings muss bezüglich der Begriffsanalyse zwischen einem reduktiven begrifflichen Prozess, der auf letzte Grundbegriffe der Wirklichkeit geht, und dem Recherchieren nach Gründen, das in einer asymptotischen Annäherung eine immer genauere Beschreibung des Individuums ermöglicht, unterschieden werden.

1.2.1 Begriff des Individuums

Es stellt sich zunächst die Frage, wie es zu verstehen ist, dass Leibniz zu dem Individuum und seiner Kraftnatur einen vollständigen Begriff des Individuums einführt, oder dass es zu der Natur einer Individuellen Substanz (nature d'une substance individuelle) gehört, einen solchen ihr zugeordneten vollständigen Begriff (notion si accompli) zu haben.⁹¹

Orientiert man sich an der wahrheitstheoretischen Behandlung des Begriffs, was bedeutet, diesen in seiner Widerspruchsfreiheit als möglichen zu betrachten, so wäre dem ersten Anschein nach zu vermuten, dass der vollständige Begriff eines Individuums dieses nicht zugleich als Wirkliches und Konkretes bedeuten muss, sondern dass er nur als eine bestimmte Beschreibung für ein möglich Konzipierbares fungiert, die erst in einer entsprechenden Wahl Gottes ihr wirkliches Objekt findet. Nach dieser Auffassung könnte etwa ein Individuum als Möglichkeit gemäß einem Begriff in Identität bzw. in Unterschiedenheit zu anderen Individuen vorliegen und unter Gewährleistung der Harmonie von der obersten göttlichen Monade aus freiem Willensentschluss als Wirkliche gesetzt werden. Dies würde auch der Meinung Vorschub leisten, ein solches mögliches Individuum könnte zur Existenz streben, unter Berufung auf Leibniz' häufige Aussage, dass alles Mögliche nach Existenz strebt, wobei dieses zuweilen auch mit dem Kraftcharakter der wirklichen Monaden, ihrem *appetitus*, identifiziert wird.⁹²

Dagegen muss aber geltend gemacht werden, dass von einem vollständigen Begriff eines Individuums nach Leibniz strenggenommen nur dann gesprochen werden kann, wenn es sich um ein wirkliches oder aktuell existierendes Individuum handelt. Dies soll im Folgenden dargelegt werden.

Vorab wäre aber ein hier offenkundiger Einwand zu untersuchen. Wie ist dies damit zu vereinbaren, dass Leibniz auch von *möglichen Individuen* in verschiedenen Ordnungen oder möglichen Welten spricht?⁹³ Hierbei ist zu beachten, dass Leibniz *Individuum* auch in dem allgemeinen Sinn verwendet, wonach jedes Seiende und damit jedes in einem widerspruchsfreien

Allwissenheit und Allmacht Gottes, die sich darin ausdrückt: "Unaquaeque substantia habet aliquid infiniti, quatenus causam suam, Deum, involvit, nempe aliquod omniscientiae et omnipotentiae vestigium (...)." (*Specimen inventorum*, GP VII 311)

⁹¹ DM §8: "Cela estant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'une estre complet, est d'avoir une notion si accompli, qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire deduire tous les predicats du sujet à qui cette notion est attribuée." Vgl. auch an Arnauld, 21 oder 31/V 1686, GP II 42: "Il ne faut donc pas concevoir un Adam vague (...), il luy faut attribuer une notion si complet, que tout ce qui luy peut estre attribué, en puisse estre deduit." In *scientia media* (C 26) spricht Leibniz auch von Peter-heit oder Paul-heit (Petrinitas, Paulinitas).

⁹² Vgl. dazu vor allem die obengenannten Schriften *De rerum originatione radicali* oder die 24 Sätze.

⁹³ Vgl. dazu: *De libertate Fato Gratia Dei*, Grua 311: "Nam diversa individua possibilea diversis ordinibus sive seriebus rerum possibilibus insunt (...)." Oder PV 520: "Atque hinc manifestum, est Deum ex infinitis individuis possibilibus eligere (...)." Oder auch GI 14.

Begriff Konzipierbare ein Individuum ist.⁹⁴ Jeder widerspruchsfreie Begriff würde sich in diesem Sinne auf ein Seiendes mit Merkmalen eines Individuums beziehen. Diese Verwendung von Individuum ist allerdings zu unterscheiden von einem wirklich Existierenden, wenn Leibniz Individuum als ein solchen Gegenstand definiert, dessen Begriff ein vollständiger ist, d.h. der alles enthält, was von diesem aussagbar ist, respektive der aus überflüssigen oder unbestimmten Begriffen zusammengesetzt werden könnte.⁹⁵

Leibniz stellt aber in dieser Rede von Individuen selbst den wichtigen Unterschied vom möglichen zum wirklichen Individuum fest, der in der weiteren Diskussion noch von großer Wichtigkeit sein wird: "At certum individuum est Hic; quem designo vel monstrando vel addendo notas distinguentes, quanquam enim perfecte distinguentes ab omni alio individuo possibili haberi non possint, habentur tamen notae distinguentes ab aliis individuis occurrentibus."⁹⁶ Das wirkliche oder bestimmte Individuum wird hier als ein Dieses (Hic) eingeführt, das entweder durch ein Zeigen oder ein unterscheidendes Merkmal identifiziert wird. Die Opposition von tatsächlich vorkommenden Individuen (individuis occurrentibus) zu einem möglichen Individuum kommt gerade dadurch zustande, dass in Bezug auf dieses eine solche Identifizierung im strengen Sinne gerade nicht stattfinden kann, da im Rahmen des Möglichen und der hier konzipierbaren Begriffe – Bezugnahme durch Zeigen fällt hier per se schon weg – keine definitiven Unterscheidungen vorgenommen werden können. Der hier nicht von Leibniz explizit ausgesprochene Gedanke ist der, dass jeder identifizierend angenommene Begriff eines Seienden mit dem Begriff eines anderen ausgedrückt werden kann, der die Intension des ersten hat und diese um genau ein weiteres Merkmal bereichert. Dies kann allgemeiner auch so formuliert werden, dass kein Mögliches definitiv von jedem anderen Möglichen unterschieden werden kann. Dies wird bei Leibniz auch die Konsequenz haben, dass die von ihm konzipierten möglichen Welten jeweils genau auf einen diese Welt umfassenden Begriff zulaufen, muss doch der im Rahmen des Möglichen stattfindende Unterscheidungsprozess bezüglich verschiedener Seiender auf eine immer genauere Bestimmung und Abgrenzung der jeweiligen Merkmale abzielen, die aber den Einbezug genau von allem Seienden erfordert.⁹⁷

Es bleibt festzuhalten, dass nur in Fällen wirklicher Individuen ein Unterschied ermittelt werden kann. Dies korrespondiert im Rahmen der wahrheitstheoretischen Betrachtung einer Analyse des entsprechenden Begriffs auf seine Möglichkeit oder einer wahren oder falschen Aussage über dieses Individuum.⁹⁸

⁹⁴ So in den GI 14: "(...) etsi enim Ens omne revera sit individuum (...)" Dies ist vor dem Hintergrund zu betrachten, dass Leibniz in den *Generales Inquisitiones* eine Rückführung auf einfachste Begriffe anstrebt, ausgehend von einer mit dem ersten Satz für das zu entwickelnde Kalkül gesetzten methodischen Prämisse, dass von allen Abstrakta abgesehen und Begriffe nur auf Konkreta bezogen aufgefaßt werden sollen. (ebd. p. 2)

⁹⁵ Vgl. GI 60f, §71, 72: Da ein "gewisser Alexander der Große" oder "Alexander der Große" dasselbe bedeuten, fällt unter den Begriff "Alexander der Große" ein Individuum.

⁹⁶ GI 14.

⁹⁷ Dies hat dann eben die Konsequenz, dass man – um beispielsweise den Begriff von *Pegasus* genauer zu bestimmen – gezwungen ist, Schritt für Schritt eine mögliche Welt in Entsprechung zur Spezifizierung seines *Pegasus* zu konzipieren, ohne jemals definitiv angeben zu können, dass dies der *Pegasus* sei. Man hat eben wiederum nur ein *Pegasus*, der über weitere Merkmale zu einem anderen gemacht werden könnte.

⁹⁸ Dass das Wirkliche grundsätzlich auch ein Mögliches ist und ihm ein widerspruchsfreier Begriff zugesprochen werden kann, ist damit allerdings noch nicht gesagt. Leibniz selbst hält dies – und das zeigt unter anderem das

Dies bestätigt sich auch in der Verwendung von Eigennamen durch Leibniz.⁹⁹ Sie fungieren in seiner Rede von möglichen Welten nicht als ein Eigenname im strengen logischen Sinn oder als Denotation von wirklichen Individuen, sondern als Begriffswörter zur Beschreibung von Entitäten einer möglichen Welt in einem Begriff, der jedoch mit allen anderen Begriffen dieser einen möglichen Welt zusammenhängt.¹⁰⁰ Dagegen verwendet Leibniz in diesem strengen Sinn Eigennamen nur für wirkliche Individuen und korrespondierend dazu für diesen dem Individuum korrespondierenden vollständigen Begriff, so dass nur bezüglich wirklichen Individuen schließlich von einem solchen Begriff gesprochen werden kann.¹⁰¹

Der vollständige Begriff selbst ist somit als ein umfassendes Prädikat aufzufassen, das genau einem wirklichen Individuum als solchem zukommt, insofern dieses die in dem vollständigen Begriff enthaltenen Prädikate besitzt.¹⁰² Dies sagt nichts anderes außer dem, dass wirkliches Individuum zu sein zugleich bedeutet, über einen entsprechenden vollständigen Begriff gekennzeichnet zu sein oder vice versa, dass von einem vollständigen Begriff eines Individuums zu reden dasselbe ist, wie im Fokus von Möglichkeit ein wirkliches Individuum zu identifizieren.

Der logisch verschiedene Stellenwert von Individuum – die bezeichnenden Wörter sind hier Eigennamen – und Begriff muss allerdings dabei festgehalten werden. Hier kann direkt an den im vorhergehenden Abschnitt festgestellten Unterschied zwischen einer Prädikation wirklicher Individuen und einer den vollständigen Begriff betreffenden angeschlossen werden. Die Prädikation von Individuen ist eine Identifikation mit der Bedeutung *dasselbe wie*: So

Schema seiner Modalkategorien – jedoch für ein unbeweisbares Prinzip, dessen Evidenz er über folgenden Gedankengang aufzeigt: "Quidquid est actu, et percipitur, id concipitur. Quicquid concipitur, id potest distincte concipi. Quicquid potest distincte concipi, id potest concipi sine contradictione.." (Grua 535)

⁹⁹ Zu Leibniz Erklärung der Eigennamen aus "Appellativa" oder ihrem Ursprung in Allgemeinbegriffen siehe NE III 36ff.

¹⁰⁰ Obwohl Mates (1972) auf den zentralen Sachverhalt bei Leibniz hinweist, dass das, was nicht existiert, auch keine Attribute hat (p.92) – hinzuweisen wäre hier etwa auf C 252, GI 3, §1 oder auf Grua 535: "Primum principium; si quid est, est." –, spricht er fälschlicherweise von einem "complete individual concept of Pegasus" (p. 90) und von möglichen Welten als "collections of individual concepts" (p. 98), obwohl klar ist, dass bezüglich bloß Möglichem überhaupt nicht von einem vollständigen Begriff eines Individuums gesprochen werden kann und mögliche Welten sich nicht aus solchen Begriffen zusammensetzen können. Dass das Nichtexistierende keine Attribute hat, ergibt sich nach dem bisher Diskutierten trivialerweise auch schon daraus, dass wirkliche Akzidentien schließlich nur die Modifikationen oder Zustände des Individuums sein können, es also ohne Individuum auch keine Zustände gibt.

¹⁰¹ In Übereinstimmung finde ich mich dabei mit Ishiguro (1990, p. 189, 202), die resümierend feststellt: "We have also seen that for Leibniz a proper name which is used to designate an actual person expresses a complete individual concept, whereas when one talks of possible Adams or possible Sextuses, the names 'Adam' and 'Sextus' do not designate particular individuals and hence do not express complete concepts. We are shifting the use of the names to express general ideas. This is why I have suggested that we can only designate an individual in this world. (p. 202). Eine weitere Bestätigung findet sich bei Loptson (1985), wenn er schreibt: "(...) but non-progenetive God has – can only have – concepts of individuals, and individuals uniquely determined by descriptions, but still not (yet) definite individuals (nor even concepts of definite individuals, i.e., concepts of a, or b, or c, etc.)." (p. 197)

¹⁰² In diesem Sinne schreibt etwa Mates (1972, p. 89): "What does it mean to say that an individual 'corresponds to' an individual concept? An individual concept is a set of attributes and an individual corresponds to it if it has all of those attributes. To say that there is an individual corresponding to a given individual concept is to say that there is an individual having all of the attributes that constitute the concept."

bedeutet "Petrus ist ein aktuell Verleugnender"¹⁰³ genau nichts anderes als: Petrus ist dasselbe wie der jetzt zu diesem Zeitpunkt, an diesem Ort etc. Verleugner.¹⁰⁴ Natürlich kann einem Individuum auch sein vollständiger Begriff prädiert werden, doch das bedeutet – wie oben festgestellt – nichts anderes als dass das Individuum genau dieses, über den Begriff charakterisierte Individuum ist.¹⁰⁵

Der vollständige Begriff eines Individuums kommt darum für Leibniz in den Aussagen ins Spiel, bei denen es sich nicht mehr um eine allen entsprechenden Bedingungen vorausgesetzte unmittelbare Identifizierung des Individuums handelt, sondern – in Absehung oder Abstraktion von diesen Bedingungen, unter denen diese Aussage gemacht wird und in ihrem direkten prädikativen Einbezug – um objektive und zeitlos gültige Aussagen über genau dieses Individuum in seiner Diesheit. Diese Aussagen erfordern als Begriff den vollständigen Begriff des Individuums, dessen Extension dieses Individuum und dessen Intension die Gesamtheit der Merkmale ist, die das existierende Individuum kennzeichnen.

Leibniz hält diesen Unterschied fest, wenn er bezüglich der existentiellen Aussagen (propositiones Existenciales) feststellt, dass diese nur aus dem vollständigen Begriff des Individuums (completa notione individui) in einer unendlichen Analyse (infinitis adhibitibus) als wahr erwiesen werden können.¹⁰⁶ Wird eine Aussage wie „Petrus verleugnet“ getroffen, und diese Aussage geschieht im Moment dieser Verleugnung, so muss beispielsweise alles zu diesem Zeitpunkt existierende (omnia in illo tempore existentia) miteinbezogen werden. Wird diese Aussage nicht zu diesem Zeitpunkt getätigt (abstrahendo a tempore), muss deren Wahrheit aus dem vollständigen Begriff von „Petrus“ (saltem ex Peteri notione) bewiesen werden können. Hier wird der Übergang dargestellt von identifizierenden Aussagen über das Individuum, wenn eine bestimmte Zeit und die damit verbundenen Umstände dabei inexplizit zugrundegelegt werden, und denen über den Begriff (saltem notio), wo von diesen als realen Umständen abstrahiert wird, sie aber explizit in die Beschreibung des Individuums aufgenommen werden. Dies führt weiterhin dazu, dass dieser Begriff unendlich analytisch wird, da die hier eingehenden

¹⁰³ GI 60, §71. Dies ist nach Leibniz die korrekte Formulierung, wenn die Existenz in eine Aussage miteinbezogen werden soll. Und diese muss miteinbezogen werden, wenn es sich um wirkliche Individuen handelt.

¹⁰⁴ Oder nach dem vorhergehenden Abschnitt: Petrus ist im Zustand der Verleugnung. Man beachte auch die Entsprechung zum ersten Paragraphen der GI: "(...) to Beitas ipsius A nihil aliud significet quam to A esse B." (p. 3)

¹⁰⁵ Zu der logischen Unterscheidung von Individuum und Begriff nehme ich bezug auf Freges Erörterungen zu diesem Thema in *Über Begriff und Gegenstand* (Vgl. Frege (1986)). Als Hauptmerkmal des Begriffs führt er seine prädikative Natur an, die – analysiert Frege den Begriff als eine besondere Funktion – von ihm als Sonderfall der "Ungesättigtheit" von Funktionen illustriert wird. (p. 72, 80)

¹⁰⁶ Vgl. GI 64 §74: "Omnes propositiones Existenciales, sunt verae quidem, sed non necessariae, nam non possunt demonstrari, nisi infinitis adhibitibus, seu resolutione usque ad infinita facta, scilicet non nisi ex completa notione individui, quae infinita existentia involvit. Ut si dico Petrus abnegat, intelligendo de certo tempore, utique praesupponitur etiam illius temporis natura, quae utique involvit et omnia in illo tempore existentia. Si dicam infinite Petrus abnegat, abstrahendo a tempore; ut verum hoc sit, sive abnegarit, sive sit abnegaturus, tunc nihilominus saltem ex Peteri notione res demonstranda est, at Petri notione est completa, adeoque infinita involvit, ideo nunquam perveniri potest ad perfectam demonstrationem, at tamen semper magis magisque acceditur, ut differentia sit minor quavis data."

Bedingungen unendlich sind.¹⁰⁷ *Unendlich analytisch* bedeutet, dass die Analyse nie abgeschlossen werden kann.

Eine Bestätigung für die fundamentale Letztbegründung des Individuumsbegriffs im Wirklichen findet sich im *Discours de Métaphysique*.¹⁰⁸ Hier schreibt Leibniz, dass nur Handlungen und Leiden (actions et passions) der Substanz zukommen. Die Erfüllung der Forderung nach einer konkreten Identifizierung einer Substanz als so und so beschaffene (c'est qu'une telle substance) erfordert wahre Aussagen, die ihre Begründung jedoch immer in der Wirklichkeit oder den tatsächlich nur dem Individuum zukommenden Prädikaten haben (fondement dans la nature des choses). Primär sind dies nach Leibniz die Zustände des Individuums.¹⁰⁹ Wenn es sich weiterhin nicht um eine Identität von Subjekt und Prädikat handelt, so muss es virtuell in ihm enthalten sein, was aber bedeutet – und hier wird wieder der Begriff wichtig – dass der Subjektbegriff den entsprechenden Prädikatbegriff einschließen muss. Dies führt zu der Leibnizschen Feststellung, dass die Natur der vollständigen Substanz darin besteht, einen solchen vollständigen Begriff zu haben.¹¹⁰

1.2.2 Das Wahrheitskonzept. Methodische und ontologische Folgerungen

Wahrheit ist nach Leibniz Vernunftwahrheit oder Tatsachenwahrheit. Die Vernunftwahrheiten sind notwendig und ihr Gegenteil ist unmöglich, die Tatsachenwahrheiten sind kontingent. Bei

¹⁰⁷ Die hier auch genannte immer größere Annäherung oder die beliebige Verringerung der Differenz (differentia sit minor quavis data) – die Formulierung entnahm Leibniz aus der Mathematik – wird weiter unten diskutiert. Der Aspekt der Überzeitlichkeit der Wahrheit (praedicata praeterita, praesentia ac futura) und die unmittelbare Verknüpfung mit dem vollständigen Begriff (rei notione continetur) als ihr Korrelat ist insbesondere in *Primae Veritates* nachzulesen: "Notio completa seu perfecta substantiae singularis involvit omnia ejus praedicata praeterita, praesentia ac futura. Utique enim praedicatum futurum esse futurum iam nunc verum est, itaque in rei notione continetur." (C 520) Zur Bestimmtheit der Wahrheit des Zufälligen siehe auch *Theo*, Anhang *Causa Dei* §103.

¹⁰⁸ Vgl. DM §8: "Or puisque les actions et passions appartiennent proprement aux substances individuelles (actiones sunt suppositorum) il seroit necessaire d'expliquer ce que c'est qu'une telle substance. (...) Il faut donc considerer ce que c'est que d'estre attribué veritablement à un certain sujet. Or il est constant que toute predication veritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lors qu'une proposition n'est pas identique, c'est a dire lors que le predicat n'est pas compris expressement dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce que le Philosophes appellent in-esse, en disant que le predicat est dans le sujet. Ainsi il faut que le terme de sujet enferme tousjours celui de predicat (...)."

¹⁰⁹ Dies bekräftigt Leibniz in einem Brief an Arnauld unter Verwendung der Unterscheidung *a parte rei* und *a parte dicti*. Der Begriff der Substanz (notion de la substance) hat seine (wirkliche) Grundlage im Individuum (connexion des termes d'une propositions): "Or je ne demande pas d'avantage de liaison icy que celle qui ce trouve a parte rei entre les termes d'une proposition veritable, et ce n'est que dans ce sens que je dis que la notion de la substance individuelle enferme tous ses evenemens et toutes ses denominations (...), puisqu'il faut tousjours qu'il ait quelque fondement de la connexion des termes d'une propositions que se doit trouver dans leur notions." (14/VII 1696) Es ist hier zu beachten, dass *terme* nicht *Begriff* bedeutet, sondern ein Individuum oder Gegenstand, das unter den entsprechenden vollständigen Begriff fällt.

¹¹⁰ ebd.: "Cela estant nous pouvons dire que la nature d'une substance individuel ou d'un estre complet, est d'avoir une notion si accompli (...)." Leibniz bemerkt an dieser Stelle auch, dass dieser Begriff der Diesheit (hecceté) entspricht. *Diesheit* hat hier – weil jede Bestimmung mit einbegriffen ist – eine weit umfassendere Bedeutung als noch in der frühen Schrift *Confessio phlosphi*, wo sie Leibniz lediglich als "sensus temporis et loci" und bezüglich diesen als eine äußere Bestimmung der Dinge formuliert.

beiden, so Leibniz, besteht die Natur der Wahrheit im allgemeinen (*natura veritatis*) im Einschluß des jeweiligen Prädikats im Subjekt: "Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti. et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis (...). Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subjecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est."¹¹¹ Das Enthaltensein bedeutet somit nach Leibniz nichts anderes als explizite oder implizite Identität.¹¹² Explizite Identität liegt dann vor, wenn keine Analyse des Begriffs mehr notwendig ist, wie es etwa bei der Aussage $A=A$ der Fall ist. Bei einer impliziten Identität müssen Subjekt oder Prädikat in einfachere Begriffe zerlegt oder mit Hilfe von geeigneten Definitionen auf solche reduziert werden.¹¹³ Eine solche Analyse von Aussagen nennt Leibniz eine Beweisführung a priori. Notwendige Wahrheit bedeutet dann, dass in endlich vielen Schritten durch eine Analyse der entsprechenden Begriffe gezeigt werden kann, dass entweder das Prädikat schon im Begriff des Subjekts ausgesagt wird, oder das Prädikat genau dieses Subjekt verlangt.¹¹⁴ Diese Wahrheit ist auch streng analytisch zu nennen. Notwendig falsch ist eine Aussage unter der Voraussetzung einer zugrundeliegenden Evidenz oder Einfachheit von letzten Ideen, wie sie Leibniz beispielsweise in der Geometrie verwirklicht sieht. Außerdem ist hier anzumerken, dass im Fall der notwendigen Wahrheiten umgekehrt auch die Negation eines Widerspruchs nach Leibniz immer eine notwendige Wahrheit bedeutet.

Die Schwierigkeit liegt jetzt darin, im Rahmen der Beweisführung a priori ein Verifikationskriterium zu finden, dass dieses Enthaltensein nicht verletzt und dennoch auch eine begriffsanalytische Behandlung von an sich zufälligen Tatsachenwahrheiten und entsprechend kontingenten Sachverhalten erlaubt. Dieses Kriterium findet sich in dem Maß einer Annäherung von Subjekt- und Prädikatbegriff bei fortgesetzter und – konzeptuell – unendlicher Analyse der

¹¹¹ PV 518f. Vgl. auch C 16, 430, 574; GP IV 433, 474.

¹¹² PV 519. Leibniz verwendet für "implizit" auch "virtuell" (Vgl. DM §8, §13).

¹¹³ "Omnes autem reliquae veritates reducuntur ad primas ope definitionum seu per resolutionem notionum, in qua consistit probatio a priori, independes ab experimento." (PV 518)

¹¹⁴ Das noch in den *Generales Inquisitiones de Analyse Notionum et Veritatum* verfolgte Ziel Leibnizens ist die vollständige Auflösung der Begriffe in letzte einfache oder durch sich selbst verstandene Begriffe. (Vgl. dazu GP IV p.425 (1984); C 220f, 430). Dem Ziel der Zusammenstellung der letzten Begriffe waren demgemäß auch die GI (1986) gewidmet. Zu den notwendigen sind beispielsweise die Wahrheiten der Geometrie, der Logik oder metaphysischen Grundaussagen zu zählen. Diese sind auch gültig, wenn Gott eine andere Welt geschaffen hätte (Vgl. VNC 18), weil sie mit dem Verstand korreliert sind und damit für alle hier als Ideen vorliegende Möglichkeiten gelten. Leibniz verwendet für Begriff die Bezeichnungen *terminus*, *notio* und *conceptus*. Gemäß Leibniz muss formal unterschieden werden zwischen Begriff und Zeichen. (*signum*, *character*, *vox*). Auch hier findet sich die Unterscheidung nicht immer streng durchgehalten (Darauf wies Schupp (1982), siehe GI Kommentar p. 142, p. 95f hin), doch gewöhnlich heißt „Begriff“ der Bedeutungsgehalt, der durch das Zeichen bezeichnet wird. (Vgl. C 49). Er kann als Subjekt oder Prädikat einer Aussage stehen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, auf zwei Aspekte hinzuweisen. Erstens nimmt Leibniz eine klare Trennung zwischen auf Konkrete bezogenen Begriffen und denen vor, die aus diesen durch Substantivierung hervorgehende Abstrakta meinen. Zu jenen gehören sowohl die der Substanzen, wie beispielsweise das Ich, oder die der Phänomene wie der Regenbogen. (Vgl. GI 3). Doch zusätzlich zu den durch Substantivierung gebildeten abstrakten Begriffen sind noch andere aufweisbar. Zu diesen gehören beispielsweise *Raum* und *Zeit*, die nicht durch eine solche Abstraktion im Sinne einer Verallgemeinerung entstehen. Zweitens führt Leibniz den Unterschied zwischen "vollständig(en)" und "unvollständig(en)" Begriffen ein, wobei der vollständige im Gegensatz zum unvollständigen Begriff sowohl Subjekt wie Prädikat einer Aussage sein kann.

Begriffe, wobei dies mit dem Prinzip des Widerspruchs in einem allgemeineren Sinn auch für die kontingenten Wahrheiten verknüpft ist. Denn auch hier ist es unmöglich, ein von dem Subjekt eingeschlossenes Prädikat zu verneinen, ohne dass jedoch dieses Prädikat dem Subjekt notwendig zukommen müßte. Ein solches Enthaltensein stellt sich in einer unendlichen Analyse des Subjekt- oder Prädikatbegriffs dar, wobei ein entsprechendes Prädikat immer auch nicht zutreffen könnte, das heißt, nicht notwendig wahr ist.¹¹⁵

Indem alle Wahrheiten tatsächlich oder regulativ zurückzuführen sind auf Identitätsaussagen, dies für Leibniz aber unmittelbar damit verbunden ist, dass der Grund durch Analyse aufgewiesen werden kann,¹¹⁶ erweist sich der Satz vom zureichenden Grund als das methodische Axiom des Wahrheitskonzepts. Parallel zum Satz des Widerspruchs sind auch beim Satz vom zureichenden Grund formal zwei Funktionen bei Leibniz zu unterscheiden.¹¹⁷

Zum einen kennzeichnet er allgemein die genannte Struktur der Wahrheit als Enthaltensein oder Identität, und dies betrifft somit die notwendigen genauso wie die kontingenten Wahrheiten: *”Statim enim hinc nascitur axioma repetum nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa. Alioqui veritatis daretur, qui non posset probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas (...)”*¹¹⁸ Danach kann nichts ohne Grund, keine Wirkung ohne Ursache sein, da sonst eine Wahrheit gegeben wäre, die nicht a priori geprüft oder in Identitäten aufgelöst werden könnte. Zweitens betrifft der Satz vom zureichenden Grund insbesondere die kontingente Wahrheit in ihrer Unendlichkeitsstruktur: *”Mais la raison suffisante se doit trouver aussi dans les verités contingentes ou de fait, c’est à dire, dans la suite des choses repandues par l’univers des creatures; où la resolution en raisons particulières pourroit aller à un detail sans bornes, à cause de la variété immense des choses de la Nature et de la division des corps à l’infini.”*¹¹⁹ Kontingente Wahrheiten, deren Gegenteil also keine Widersprüche enthalten, nennt Leibniz auch hypothetische Notwendigkeiten. Bezüglich der Analytizität oder dem Enthaltensein des Prädikats im Subjekt muss also unterschieden werden zwischen endlich vielen Schritten bei notwendigen Wahrheiten – dies wäre Analytizität im eigentlich strengen Sinn und muss klar von dem umfassenderen Begriff des Enthaltenseins unterschieden werden – und einer unendlichen Analyse bei kontingenten Wahrheiten.¹²⁰

¹¹⁵ Auf diesen zweifachen Sinn von Widersprüchlichkeit wies Vailati (1986, p. 209) hin. So gibt es bei Leibniz im Falle einer endlichen Analysierbarkeit also eine Widersprüchlichkeit im engeren Sinn aufzuweisen, nach dem Negation des Widerspruchs notwendige Wahrheit bedeutet. Dagegen meint Widersprüchlichkeit im weiteren Sinn, dass ein Begriff zugleich A und Nicht-A enthält, was selbstverständlich auch für kontingente Wahrheiten nicht zutreffen darf, dies aber ohne dass die Negation eines Prädikats A bedeuten würde, dass Nicht-A notwendig dem entsprechenden Begriff zuzusprechen wäre.

¹¹⁶ GI §130a: *”Verum igitur est, quod probari potest, seu cuius ratio reddi potest resolutione.”*

¹¹⁷ Vgl. dazu Meijering (1978, p. 24).

¹¹⁸ PV 519. Auch hier ist wieder auf die unmittelbare Verknüpfung und Untrennbarkeit hinzuweisen, die zwischen einer Theorie formaler Aussagewahrheit oder Logizität und der des tatsächlichen Zusammenhangs der Dinge besteht.

¹¹⁹ Mo §36. Dazu Theo §36, 37, 44, 45, 49, 52, 121, 122, 337, 340, 344.

¹²⁰ Meijering (1978, p.25) nennt sie endliche und unendliche Analytizität. Auch wenn dieser bezüglich Analytizität im engeren Sinn und Enthaltenseins des Prädikats im Subjekt nicht unterscheidet, so weist er richtigerweise auf die Problematik hin, die in dem Ansatz einer analytischen Idee von Wahrheit in Form von impliziten Vorgaben – er nennt es synthetische Aussagen – liegt (p.17-20). Ein moderner Kritiker von analytischer Wahrheit ist Quine (Vgl.

Nach der oben zitierten Stelle könnte es so scheinen, als ob Leibniz an einer strengen Entsprechung zwischen asymptotischem Verhalten von Linien oder beliebig weiter Annäherung bei Beweisen bezüglich inkommensurablen Zahlen einerseits und kontingenten Wahrheiten unter fortgesetzter Analyse andererseits festhält. So konstatiert Leibniz denn unmißverständlich den Unterschied von notwendigen und kontingenten Wahrheiten auf diese Weise: "Hinc veritatum necessarium a contingentibus idem discrimen est, quod Linearum occurrentium, et Asymptotarum, vel Numerorum commensurabilium et incommensurabilium."¹²¹ Wie jedoch vor allem aus Leibnizens Untersuchungen in *De libertate* klar wird, bezieht sich aber die Entsprechung primär nicht auf das asymptotische Verhalten gegen einen Grenzwert, sondern auf den Sachverhalt, dass keine Analyse je zu einem Abschluß gelangen wird, und somit auch keine Identität über einen endgültigen Beweis hergestellt werden kann.¹²² Den kontingenten Wahrheiten ist eine prinzipielle Unbeweisbarkeit zu eigen und nicht nur eine, die sich aus der endlichen Natur der Geschöpfe herleitet, denn auch von Gott können diese nicht mittels vollständig durchgeführter Beweise erkannt werden.¹²³ In bezug auf das asymptotische Verhalten weist Leibniz dagegen nur auf eine Ähnlichkeit und nicht eine grundlegende Übereinstimmung hin, insofern es bestimmte Rücksichten gibt, die durch fortgesetzte Analyse nicht mit einer Sicherheit bestimmt werden können (omnimodam convenientiam). Hierzu bedarf es dann eines göttlichen Verstands (intellectus est infinitus).¹²⁴ Damit bestätigt sich erneut die

dazu insbesondere "II. Zwei Dogmen des Empirismus" in Quine (1979, p. 27-50), der diesbezüglich resümierend feststellt (p.29): "Mit Frege wurde statt des Terms die Aussage als die Einheit anerkannt, die einer empiristischen Kritik verantwortlich ist. Doch worauf ich hier den Nachdruck lege, ist, dass wir, selbst wenn wir die Aussage als Einheit nehmen, noch zu fein sieben. Die Einheit empirischer Signifikanz ist die Wissenschaft als gesamte." Dieser nimmt in seiner Kritik Bezug auf die Verstandeswahrheiten von Leibniz (p.27), obwohl es ihm schließlich um die Kritik der Analytizität von Tatsachenwahrheiten geht. Wenn Quine so die neue Einsicht formuliert, dass die "Wissenschaft als gesamte" – damit meint jener die "Gesamtheit unseres Wissens oder Glaubens" von der Alltätlichkeit bis zur Mathematik oder Logik – für die Signifikanz verantwortlich ist, so bestätigt er schließlich nicht nur die Leibnizsche Theorie der kontingenten Wahrheit, sondern bleibt sogar noch hinter ihr zurück. Denn bei Leibniz ist nicht nur gemäß dem Imperativ zur unendlichen Analyse der Begriffe jede kontingente singuläre oder universale Aussage – zumindest prinzipiell – auf jeden anderen Begriff und somit auf das Ganze einer Welt bezogen, sondern es kann hier nicht einmal unabhängig davon von irgendwelchen empirischen "Rändern" (p.47), wie Quine es tut, gesprochen werden.

¹²¹ GI 101 §135.

¹²² Siehe vor allem dazu *De libertate*, FC 183f. Bei einem Vergleich von einer rationalen und einer irrationalen Zahl, so Leibniz an dieser Stelle, findet man niemals ein gemeinsames Maß, über dessen Vielfaches man das Verhältnis der Zahlen angeben könnte. Entsprechend verhält es sich bei kontingenten Wahrheiten, wo keine Analyse auf Identisches, so wie auf ein gemeinsames Maß, möglich ist: "Atque hoc est discrimen essentielle tam proportionum quam veritatum." (FC 184)

¹²³ ebd. FC 184.

¹²⁴ Vgl. GI 100 §136: "(...) sed respondendum est, similitudinem quidem esse, omnimodam convenientiam non esse. Et posse esse respectus, qui utcumque continuata resolutione, numquam se, quantum ad certitudinem, satis est, detegant, et non nisi ab eo perfecte perspiciantur, cujus intellectus est infinitus." Vgl. zu diesem Thema auch folgende wichtige Stelle aus der Schrift *Veritates Necessitares et Contingentes* die diesen Sachverhalt deutlich hervorhebt: "Hoc solum interest, quod in rationibus surdis nihilominus demonstrationes instituere possumus, ostendendo errorem esse minorem quovis assignabili, at in Veritatibus contingentibus ne hoc quidem concessum est menti creatae." (VNC 18) Dagegen kann – wie Leibniz kurz vorher bemerkt – immer mit Sicherheit bewiesen werden, dass eine Linie beliebig der anderen sich nähert. Damit durch eine Analyse gezeigt werden kann, dass die Differenz zwischen Begriffen, die sich decken sollen, kleiner ist als jede gegebene, oder ob dies vielleicht nie eintreten kann, muss diese Analyse in ihrer Progression zusätzlich – so Leibniz vorher in den Paragraphen 65 und 66 – auf eine Regel zurückgeführt werden können.

prinzipielle Unabgeschlossenheit der kontingenten Wahrheiten, was heißt, dass eine fortgesetzte Analyse über Gründe nie in der Endgültigkeit einer Aussage terminieren kann. Der Sinn einer solchen Analyse kann somit nicht in einer Determination liegen, sondern kann auch in der Erzeugung der Konvergenz von Bedingungen für Beweise gesehen werden, unter denen eine wahre Aussage formulierbar ist.¹²⁵ Beweisbarkeit bedeutet aber genau auch Bezugnahme auf Definitionen, Axiome oder erste Erfahrungen, weil erst von hier aus letztlich die Möglichkeit eines Begriffs, beispielsweise einer Definitionen eingesehen werden kann.¹²⁶ Beweisbarkeit bedeutet folglich auch die Annahme der Existenz der Dinge. Bezüglich eines Möglichen insofern, dass damit auch mitgemeinte Notwendige ausgeschlossen und von der Annahme der Existenz dieses Möglichen abgesehen wird – was heißt, eine Verifizierbarkeit durch Erfahrung ausschließen –, kann folglich nicht von Wahrheit oder Falschheit gesprochen werden.¹²⁷

Es wurde schon vorher bemerkt, dass mit den verschiedenen Spezies von Substanzen verschiedene ontologische Bezirke abgegrenzt werden, oder dass das Individuum anhand verschiedener Prädikatbereiche zu verstehen ist. Einen ersten Hinweis darüber können wir aus jener Unterscheidung von notwendigen und kontingenten Aussagen entnehmen. Denn Leibniz unterscheidet bei einem vollständigem Begriff einen essentiellen oder notwendigen (*essentialia seu necessaria*) Anteil auf der einen und einen kontingenten oder existentialen (*existentialia ut ita dicam sive contingentia*) auf der anderen Seite: "Respondendum est in hac completa Petri possibilis notione, quam Deo observari concedo, contineri non tantum essentialia seu necessaria, quae scilicet ex notionibus incompletis sive specificis fluunt, adeoque ex terminis demonstrantur, ita ut contrarium implicet contradictionem, sed et contineri existentialia ut ita dicam sive

¹²⁵ Dies kann anhand der Verfassung der hypothetischen Aussagen in Leibniz Logik verdeutlicht werden. Hypothetische oder bedingte Aussagen setzen sich aus einem Antecedens, nach Leibniz auch Bedingung (*conditio*), und einem Konsequens einem Bedingten (*conditionatum*), zusammen. Diese zwei Teile sind jedoch nicht gleichberechtigt, was die gesamte hypothetische Aussage betrifft. Ishiguro faßt dies in der Feststellung zusammen, dass die Behauptung einer hypothetischen oder bedingten Aussage eine bedingte Behauptung des Konsequens ist. (Vgl. Ishiguro (1990), p.156. In ihrer detaillierten Diskussion von Leibniz Konzeption der hypothetischen Aussagen anhand eines Briefes von Leibniz an Foucher, 1673, GP I 370). Die hypothetische Notwendigkeit einer Aussage oder die kontingente Wahrheit beruht folglich auf der Notwendigkeit einer Folgerung aus Vorausgesetzten, wobei die Notwendigkeit des Folgerns nicht kontingente Wahrheit beseitigt, sondern zusammen mit dem Vorausgesetzten begründet. Dieses Verfahren, aus Voraussetzungen, die ihrerseits nicht notwendig sein müssen, etwas mit Notwendigkeit abzuleiten, ist ja nach Leibniz "Beweisführung a priori." Frege (1986) reflektiert diesen Sachverhalt in *Sinn und Bedeutung* (p. 57f).

¹²⁶ Vgl. GI 54f. Hier wird deutlich, dass der Beweis kontingenter Aussagen immer ein Rekurs auch auf die Existenz bedeutet. Gesetzt den Fall, so Leibniz, dass ein aus Definitionen und Axiomen angesetzter Beweis vollständig ohne Erfahrung geführt werden könnte, "so setzen doch die Definitionen die Möglichkeiten der Begriffe voraus, und daher entweder die Analyse in Begriffe, die durch sich selbst begriffen werden, oder in Begriffe, die in einer Erfahrung erfaßt werden, man gelangt also wiederum zu Erfahrungen oder weiteren Aussagen." (GI 56)

¹²⁷ Davon zu unterscheiden ist erstens, dass für Leibniz *Wahr* oder *Falsch* nicht auf solche Aussagen angewendet werden kann, in denen ein unmöglicher Begriff, also einer, der explizit A und Nicht-A enthält und ein Nichtseiendes meint, eingeht (Vgl. GI 28). Zweitens wird hier davon abgesehen, dass Leibniz im Zuge seines Kalküls in den GI und einer dort angestrebten gleichberechtigten Behandlung von Begriff und Aussage manchmal einen möglichen Begriff, also Seiendes, mit wahr und ein unmöglichen mit falsch gleichsetzt, was aber – im Gegensatz zu Leibniz Absicht (Vgl. zu diesem Problem den Kommentar zu den GI von Schupp (p.228)) – schließlich doch nicht mit der Wahrheit oder Falschheit von Aussagen identifiziert werden konnte.

contingentia (...).“¹²⁸ So kann eben von der Spezies Mensch notwendig ausgesagt werden, dass diese vernünftig ist. Das Prädikat der Vernünftigkeit kann also von jedem konkreten Menschen mit notwendiger Wahrheit ausgesagt werden. Nach den obigen Darlegungen würde dies äquivalent damit sein, dass nach endlich vielen Analyseschritten des Begriffs eines Subjekts aus dieser Spezies das entsprechende Prädikat sich als darin enthalten zeigte, oder dass die Analyse des Prädikats genau diesen Begriff des Subjekts verlangt. Dies kann aber nur möglich sein, wenn – wie Vailati feststellt¹²⁹ – das Subjekt nicht als Individuum, sondern als Mitglied einer Spezies analysiert wird, was heißt, den Begriffsanteil unanalysiert zu lassen, der dieses Individuum als kontingentes bestimmt. Nur dann kommt die Analyse zu einem Abschluß, während im anderen Fall es auf eine unendliche Analyse hinausläuft, ohne jemals aber entscheiden zu können, ob das Prädikat tatsächlich darin enthalten sei. Dies ist deswegen der Fall, weil nach Leibniz grundsätzlich jede individuelle Substanz oder jede wirkliche Einheit nicht lediglich eine Konkretisierung einer allgemeinen Bestimmung ist, sondern das ausschließlich Wirkliche, und so ist umgekehrt jene in ihrer individuellen Wirklichkeit per se das Ganze und damit auch Mitglied einer entsprechenden Spezies.

Der entscheidende Punkt liegt in diesen essentiellen Anteilen eines Individuums. Denn zum einen wird in diesen abstrakten Bestimmungen ein spezifischer Begriff von Eigenschaften oder Dispositionen bezeichnet, die wegen ihrer Notwendigkeit maßgeblich für jede von Gott konzipierbare Welt sind und damit eine gewisse Objektivität verbürgen. Zum anderen müssen diese abstrakten oder begrifflichen Charakteristika in den wirklichen Vollzügen des Individuums oder in seinen Zuständen begründet sein. Die essentiellen Anteile des Begriffs eines Individuums, nach denen bestimmte ontologische Bereiche¹³⁰ separiert werden können, projizieren sich folglich immer auf spezifische Vollzüge der Individuen, das heißt auf die deren Wirklichkeit beschreibende Tätigkeits- oder Kraftstruktur. Jedes Individuum nimmt also nicht an einer bestimmten Objektivität teil, sondern konstituiert einen solchen gemeinsamen Objektivitätsbereich.

Berücksichtigt man dies, so wird die Frage nach der Konstitution des körperlichen Universums den gleichen Stellenwert haben und die gleichen prinzipiellen Schwierigkeiten aufwerfen wie die nach der einer moralischen Welt und deren Objektivitätsbereich.

¹²⁸ *De libertate fato gratia dei*, Grua 311. Entsprechend nimmt Leibniz auch eine Unterscheidung von der Natur einer Substanz Essentiellern und Akzidentiellen vor. (Vgl. An Des Bosses, 20/IX 1712, W 269). Vailati (1986) spricht hier von einer Unterscheidung von Wesensbegriffen und Individualbegriffen (p.195). Nach ihm kann die Aussage "Peter ist vernünftig" zu den ewigen notwendigen Wahrheiten gehören, obwohl das Individuum Peter Subjekt der Aussage ist, weil Peter in dieser Aussage nicht als Individuum, sondern als Mensch genannt wird (p. 209).

¹²⁹ ebd. p.206, wobei an der Durchführbarkeit einer solchen strengen Trennung durchaus Zweifel angebracht sind (Vgl. p.209f). Auf diesen wichtigen Punkt, dass ausschließlich von Prädikaten eines Individuums, die die Spezies bezeichnen, das Enthaltensein nachweisbar ist, diese also notwendig sind, wies auch Ishiguro (1990, p. 173) hin.

¹³⁰ Zum Verhältnis von Logik und Ontologie bei Leibniz vgl. Ross (1981). Dieser weist – konträr zu dem von Couturat und Russel vertretenen Standpunkt – auf die grundsätzliche Unabhängigkeit der diesbezüglich von Leibniz vertretenen Positionen hin. Dies wird auch dadurch bestätigt, dass nach Ross der von Leibniz vertretene intensionale Standpunkt in seinem Logikkalkül systematisch gleichberechtigt auch durch eine extensionale Interpretation ersetzt werden könnte. Die Gründe für intensionale Interpretation aber, darauf wies richtigerweise Schupp (1982, p.193) in seinem Kommentar zu den GI hin, lagen vornehmlich in der historischen Situation und der Tradition, "welche Logik innerhalb eines enzyklopädischen Konzepts auffaßte, das an der vollständigen Bestimmung eines Begriffsinhalts orientiert war."

Gleichermaßen wie bezüglich dieses Bereichs von festen und allgemeingültigen Grundverhältnissen auszugehen ist¹³¹, so hat die aus der Wirklichkeit der Individuen hervorgehende Konstitution des Körperlichen eine mechanische Objektivität in einem Inbegriff von Naturgesetzlichkeit, die ebenso wie die moralische auf Zustände von Individuen reflektiert werden müssen. Folglich hat die körperliche Objektivität in ihrem Begründetsein den gleichen Status, wie etwa Vernünftigkeit oder die moralische Weltordnung in Peter, Paul oder Maria seinen Grund hat. Damit wird als weitere Konsequenz auch der Ort eingrenzbar, wo grundsätzlich über implizite Vorgaben bei Leibniz oder metaphysische Inhalte entschieden wird. Bezüglich des körperlichen Seins lässt sich beispielsweise die Frage stellen, wie die hier zugrundegelegten Prinzipien für die Phänomene, die in einem Mechanismus beschrieben werden, schon aus einer bestimmten Hinsicht auf die Körperlichkeit begründet sind, und welches methodische Verstehen von Phänomenalität mit diesem damit gegeben ist.

1.3 Das geschaffene Individuum

Bisher wurde die Leibnizsche Konzeption des Individuums aus zwei Hinsichten studiert. Die eine betraf mit der Charakterisierung des Individuums im Rahmen seiner Zustände den Aspekt seiner Wirklichkeit, die andere mit der wahrheitstheoretischen Fassung dessen vollständigen Begriff, der das Individuum als mögliches und zugleich kontingentes thematisierte. Es ergaben sich Argumente für die Bedeutung der dynamischen Wirklichkeitskonstitution verschiedener ontologischer Bereiche und erste Aufschlüsse über die entsprechend mit diesen verbundenen kontingenten Strukturen im Faktischen.

Beide Hinsichten müssen jedoch ergänzt werden durch die Reflexion auf die Bedeutung Gottes, der nach der Leibnizschen Metaphysik die letzte Begründungsinstanz darstellt und demnach den Sinn einer solchen endlichen, anhand der Kraft charakterisierten Wirklichkeitsstruktur, präzisieren müßte. Zudem erweist sich Gott selbst – die höchste Wirklichkeit – als ebensolche dynamische Äußerung oder "actus purus", dessen Rolle und systematische Bedeutung in der Metaphysik somit gleichfalls anhand dem Leibnizschen Begriff der Substanz analysiert werden kann.¹³²

Von Interesse ist erstens die Frage nach dem Verhältnis von möglichen Welten und der wirklichen Welt, in deren Rahmen sowohl der für den vollständigen Begriff eines Individuums erforderliche Ganzheitscharakter einer Welt als auch die Konversion von möglicher Welt als

¹³¹ Der Wille steht zum Beispiel immer per se in einem metaphysischem Verhältnis zum Guten. (Theo §287)

¹³² Ausdrücklich stellt Leibniz zu seinem Begriff der Substanz anschließend fest: "Notio substantiae, quam ego assigno, tam foecunda est, ut inde veritates primariae, etiam circa Deum et mentes, et naturam corporum (...) consequantur." (PPE, GP IV 469) "Par consequent la puissance et la science sont des perfections, et en tant qu'elles appartiennent à Dieu, elles n'ont point de bornes." DM §1; Vgl. dazu auch DM §16 oder Mo §48: "Il y a en Dieu la Puissance, que est la source de tout, puis la connoissance, qui contient le detail des idées, et enfin la Volonté, qui fait les changemens ou productions selon le principe le meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui dans le Monade créés fait le Sujet ou la Base, la Faculté Perspective et la Faculté Appetitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits, et dans le Monades créés ou dans le Entelechies (...) ce n'sont que des imitations, à mesure qu'il y a de la perfection."

Ganzheit gemäß Gottes Verstand in eine kontingente Existenz oder Welt als wirkliche Vielheit in ihrer formalen Bedeutung thematisiert werden. Außerdem wird untersucht, wie Leibniz den Kraft- und Aktivitätscharakter des endlich Wirklichen und des geschaffenen Individuums in seiner auf äußere Wechselwirkung mit anderen Individuen angelegten Disposition auf den göttlichen Grund seiner Instantiierung bezieht, und welche Bedeutung dies für das geschaffene Individuum hat.

1.3.1 Mögliche Welten

Die hier zu erörternde Frage ist, auf welche Weise Leibniz eine Ganzheit der Welt verstehen kann, um diese wiederum in jedes Individuum perspektivisch einfalten zu können.¹³³ Wenn die wirkliche Welt eine Vielheit von Individuen ist, die jeweils diese Vielheit wiederum – wie sich noch zeigen wird – genau in ihren jeweiligen Zuständen perspektivisch abbilden, so scheint es zunächst fraglich, wie noch von einer Welt in der Bedeutung eines totalen Inbegriffs von Zusammenhängen, von einer Ganzheit von Welt zu sprechen ist, und eben nicht nur von der Welt als wirklicher Vielheit. Andererseits ist jede Monade dieser Vielheit diese Vielheit so, dass sie individuell auf einen Inbegriff von Welt bezogen ist. Thema ist folglich die Hinordnung der wirklichen Vielheit auf einen zugrundeliegenden Begriff einer Welt, der als der letzte metaphysische Zusammenhang in Gottes Verstand vorliegt.

In gewisser Weise spricht auch die Harmonie zwischen den Individuen einen Inbegriff von Welt aus, und zwar im Fokus auf die wirkliche Vielheit der Individuen, insofern diese gemäß dem individuellen *lex seriei* gemäß einer universalen Ordnung aktiv sind. Leibniz nennt das universale Gesetz dieser Ordnung *la loy universelle*. Es ist das allgemeinste der göttlichen Gesetze, das jede Folge der Welt ohne Ausnahme regelt.¹³⁴ Diesem korrespondiert jeweils ein

¹³³ Die wirkliche Welt ist eine Vielheit (Vgl. in ROR GP VII 303: "Praeter mundum seu aggregatum rerum finitarum" oder: "Entium pluralitas seu mundus") und als Aggregat unendlich vieler Monaden zugleich eine unendliche Vervielfältigung ihrer selbst (Vgl. dazu etwa GP IV 554 oder CE p.58). Auseinanderzuhalten ist diese Vielheit von dem "unum per aggregationem", also dem, was aus diesem Aggregat resultiert. (Vgl. etwa C 438: "substantias seu aggregatum substantiarum, sive unum per accidens verbo, substantiatum, uti est grex, omnisque massa corporea.") Dies ist jeweils ein "semiens" oder ein Phänomen. Das Thema der entsprechenden Wissenschaft sind immer die zugehörigen Phänomene. So etwa beschäftigt sich die Kosmologie mit dem, was aus dem totalen Aggregat der Monaden hervorgehend gedacht ist (Vgl. dazu DP C 524). Ein "unum" durch ein partikuläres Aggregat wäre etwa ein Engelchor, ein Heer oder ein Haufen Steine. (Vgl. dazu die Übersicht von Leibniz in einem Anhang zu dem Brief an Des Bosses, 19/VIII 1715, GP II 506 oder den Brief am 20/IX 1712, W 265ff) Zum Weltbegriff bei Leibniz ist insbesondere auf Ruf (1973, p. 31-60) und Herring (1966, p. 143-154) hinzuweisen. Die Absicht in dieser Arbeit ist, den Weltbegriff aus der Verfassung der möglichen Welten in ihrem Gegensatz zu der wirklichen Welt und in Bezugnahme auf Leibniz' Wahrheitskonzeption zu entwickeln. Bei Ruf (1973) bleibt sowohl unklar, was es bedeutet, dass das "Welt-Ganze eine relative Einheit, relativ auf die Ur-Monade" ist (p. 47), als auch ist seine Unterscheidung von Welt im ontologischen Sinn als Aggregat und Welt-Ganze als Einheit des Ausgedehnten (p. 56) fraglich. Denn er berücksichtigt in seiner Diskussion des Weltbegriffs die Verfassung der möglichen Welten im Gegensatz zu der wirklichen Welt nicht und vermischt diese Fragestellung mit der Frage, wie aus der wirklichen Vielheit ein "unum per aggregationem" als ein Ganzes resultieren kann (p. 40). Die letzte Frage kann aber nur im Rückgriff auf das Individuum und seiner Kraftstruktur beantwortet werden.

¹³⁴ Vgl. DM §16. *Welt* bedeutet zunächst per se zugleich eine Regelmäßigkeit nach einer bestimmten allgemeinen Ordnung. Undenkbar, also unmöglich ist Welt als unregelmäßiges Geschehen (Vgl. DM §6). In dem allgemeinen Gesetz sind zudem auch Wunder eingeschlossen, also das, was über untergeordnete Grundsätze, wie beispielsweise die das Naturgeschehen regelnden Prinzipien, hinausgeht (Vgl. dazu DM §7).

individuelles Geschehen von sukzessiven Zuständen, deren Regelhaftigkeit in einem der Substanz wesentlichen Gesetz festgelegt ist.¹³⁵

In dieser universalen Ordnung sind Naturereignisse mit ihrer Regelhaftigkeit, aber auch die Freiheit des Menschen eingeschlossen, so dass der Begriff einer Welt gleichermaßen das physische Reich der Natur und das moralische Reich der Gnade¹³⁶ beschreiben muss. Dabei ist die Ausgezeichnetheit der vernünftigen Monaden dadurch hervorzuheben, dass das harmonisierende Verhältnis von *Reich der Natur* und *Reich der Gnade* nicht ein bloß indifferentes Nebeneinander, sondern immer auf die in der Gnade begründete Freiheit bezogen ist.¹³⁷

In der Diskussion von der möglichen im Gegensatz zur wirklichen Welt, von Möglichkeiten, die zur Existenz gelangen oder nicht, ist zunächst zu berücksichtigen, dass Leibniz eine scharfe Trennung zwischen der Existenz des notwendig Seienden oder Gott und der von anderen Monaden vornimmt.¹³⁸ Der Grund dafür, dass etwas ist und nicht nichts, liegt in dem, was Leibniz mit der Essenz des notwendig Seienden diskutiert. Das notwendig Seiende definiert sich gerade dadurch in seiner Existenz, dass nach Leibniz kein Grund außerhalb seiner selbst mehr anzugeben ist¹³⁹, es ist – wie Leibniz es in seinem Neologismus ausdrückt – das „Existentialficans“, ¹⁴⁰ das aktuell Seiende (Ens Reali). Die Existenz Gottes ist folglich, beachtet man diesen formalen Rückbezug des Grundes für die Existenz in seine Essenz, der jegliches Außerhalb ausschließt, durch eine Selbstbegründung ausgezeichnet. Dies ist genau das, was Leibniz auch mit absoluter oder metaphysischer Notwendigkeit bezeichnet, gemäß der deswegen kein Grund mehr angegeben werden kann, weil die Rückführung auf formale Identität abgeschlossen ist.¹⁴¹ Die metaphysische oder absolute Existenz Gottes ist aus diesem Grund

¹³⁵ Vgl. Brief an De Volder, 21/I 1704, W 165 GP II 264: „Legem quendam esse persistentem (id) quod involvat futuros ejus quod ut idem concipimus status, id ipsum est quod substantiam eandem constituere dico.“ Vgl. in der Schrift *Veritates Necessitares et Contingentes*, C19 oder den Brief an De Volder, 20/VI 1703, GP II 249ff.

¹³⁶ Vgl. etwa Pr §15, Mo §87; dazu DM §36: Der Gottesstaat, der „vornehmste Teil des Universums“, wird von den Geistern gebildet, unter denen Gott der vollkommenste ist.

¹³⁷ „(...) en sorte que la nature même mene à la grace, et que la grace perfectionne la nature en s’en servant.“ (Pr §15); Vgl. weiterhin Brief an Arnauld Sept, Okt 1687; Sophie Charlotte, 6/II 1706, GP VII 565ff. An anderer Stelle spricht er davon, dass die übrigen Dinge nur Werkzeuge der Geister sind (DM §35) oder ihnen nur die Materie liefern (DM §36) oder dass das Reich der Natur eine Weltmaschine („Machine de l’univers“) (Mo §87, Pr §15, DM §35) ist.

¹³⁸ Diese entsprechen der *Substantia primitiva* und der *Substantia derivativa* (Vgl. dazu DP C 526 oder den Brief an Des Bosses 19/VIII 1715, GP II 506).

¹³⁹ 24 Sätze, C532.

¹⁴⁰ ebd.

¹⁴¹ Vgl. ROR GP VII 303: „Quoniam igitur ultima radix debet esse in aliquo, quod sit Metaphysicae necessitatis, et ratio existentis non est nisi ab existente, hinc oportet aliquod existere Ens unum Metaphysicae necessitatis, seu de cujus essentia sit existentia (...).“ Weil der letzte Grund der Existenz metaphysisch notwendig und auch ein Existierendes sein muss, bedarf es einer notwendig existierenden Einheit, in deren Essenz die Existenz miteingeschlossen ist (de cujus essentia sit existentia). Dies ist die Umkehrung des Gottesbeweises, bei dem von der Möglichkeit Gottes auf dessen Existenz geschlossen wird. Nach Leibniz ist dieser nur gültig, wenn die Idee Gottes selbst möglich ist, was – und dies sollte als Einschränkung des Beweises gelten – keineswegs klar ist. (Vgl. dazu *Meditatione de cognitione, veritate et ideis*, H I 38) An jener Stelle in *De rerum originine radicali* geht er umgekehrt davon aus, dass etwas existiert, was dann eben Gott als Mögliches und damit als Wirkliches impliziert.

insofern zu unterscheiden von der hypothetischen oder physischen der Welt, als es in Bezug auf jene selbst noch keine Schöpfung oder etwa Selbstschöpfung gibt. Zweitens ist dem notwendig Seienden auch nicht ein irgendwie geartetes Streben zur Existenz zuzusprechen, wie es etwa bei den möglichen Welten der Fall ist. Das notwendig Seiende ist ein wirklich Existierendes, dessen Handeln ein Handeln in sich selbst als schon Wirkliches, ein – wie Leibniz es nennt – ”agere in se ipsum” ist.¹⁴² Dieser unmittelbare Zusammenfall und das Fehlen jeglicher Differenz von Sein und Existenz¹⁴³ bedeutet zugleich drittens, dass auch nicht der Wille Gottes es sein kann, der für dessen eigene Existenz verantwortlich ist.¹⁴⁴ Damit kann dem höchsten Seienden oder der sogenannten primitiven Monade im strengen Sinne auch keine eigenständige Kraft zur Existenz zuzusprechen sein, so dass kein irgendwie gearteter Mittelbegriff zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit etabliert werden kann. Für die Diskussion des Weltbegriffs ist es jetzt zunächst erforderlich, existierende und mögliche Welt aus der Sicht des höchsten Seienden zueinander ins Verhältnis zu setzen.

Nach Leibniz existiert nicht notwendig alles, was möglich ist, und umgekehrt ist nicht nur das möglich, was einmal war, ist oder sein wird, wobei das Mögliche dasjenige umfaßt, was keinen Widerspruch enthält. Zu unterscheiden davon ist das bloß Mögliche, das niemals zur Existenz gelangt, im Gegensatz zum Existierenden, das zwar auch ein Mögliches, zugleich aber ein Wirkliches ist. In bezug auf das Wirkliche ist wiederum das, was notwendig ist, von dem, was kontingent ist, zu unterscheiden.¹⁴⁵ Es gibt nach Leibniz eine unendliche Anzahl von möglichen Welten, von denen nur eine einzige existieren kann.¹⁴⁶

In Bezug auf das Leibnizsche Konzept möglicher Welten ist als erstes festzustellen, dass mit jeder solchen Welt ein universaler Zusammenhang von Dingen vorgestellt wird, der genau in einer entsprechenden Ordnung dieser Welt oder einem Gesetz (*desseins principaux ou fins*) seinen Ausdruck findet.¹⁴⁷ Jede mögliche Welt hängt danach von irgendwelchen Gott eigenen

¹⁴² Ex.19.

¹⁴³ Co.179: ”In Deo existentia non differt ab Essentia, vel, quod idem est Deo essentielle est existere. Unde Deus est Ens necessarium.”

¹⁴⁴ Auch bezüglich der Krafnatur Gottes wird jedoch das Modell einer gehemmten Aktion wiederzufinden sein: Der Wille Gottes findet einen gewissen Widerstand an den möglichen, in seinem Verstand vorgegebenen Welten, unter denen er unter der Ägide des Besten auswählen muss. Das vorgegebene Terrain ist dabei die Endlichkeit oder Materialität und eine mit dieser verbundenen räumlichen und zeitlichen Ordnung.

¹⁴⁵ Zur Diskussion von Möglichkeit und Kontingenz bei Leibniz nehme ich vor allem Bezug auf Schepers (1988), Meijering (1978), Buchheim (1996), Liske (1993) und Poser (1969). In diesem Zusammenhang ist auf eine unterschiedliche Verwendung des ”bloß Möglichen” hinzuweisen. Während Schepers (p. 204) und Meijering (p. 27) damit dasjenige bezeichnen, was vom Möglichen insgesamt, also den verschiedenen, in sich nicht widersprechenden Welten, im Gegensatz zum Kontingenten nicht zur Existenz gelangt (und somit auch per se nicht das Notwendige einschließt, das ja auch existiert), ist es bei Buchheim (p.390) lediglich dasjenige Mögliche, das nichts Notwendiges enthält, dessen Gegenteil also auch möglich ist, ob es zur Existenz gelangt oder nicht.

¹⁴⁶ Mo §53. Vgl. dazu DM §5: Gott muss nur beschließen, um eine imaginäre oder mögliche Welt (*monde imaginaire*) als wirkliche Welt (*monde reel*) entstehen zu lassen; (Vgl. auch Theo §8, 10, 44, 173, 196ff, 225, 414-416). Eine Welt mit anderen Bewegungsgesetzen würde zwar möglich, aber völlig chaotisch sein; Vgl. an De Volder (III-IV/1699, GP II 170/BC II 290f); zudem 15/IV 1676: ”(...) posse enim in illo Mundo alia esse Lex naturae” (Jagodinsky 116).

¹⁴⁷ Vgl. Brief an Arnauld, VI oder 14/VII 1696, GP II 51: ”(...) chaque monde possible depend de quelques desseins principaux ou fins de dieu, qui luy sont propres, c’est à dire de quelques decrets libres primitifs (conçus sub ratione

Entwürfen oder Absichten Gottes (*decrets libres primitifs*) ab, das heißt von freien ursprünglichen, in Rücksicht auf die Möglichkeit gefaßten Beschlüssen oder einem Gesetz der allgemeinen Ordnung dieser möglichen Welt. Aus diesen Absichten ergibt sich der Begriff einer möglichen Welt und entsprechend die Begriffe aller individuellen Substanzen (*les notions de toutes les substances individuelles*), die in dieses selbe Universum eintreten sollen.¹⁴⁸ Anhand dieser Stelle ist abzulesen, dass jeder möglichen Welt in Gottes Verstand genau eine allgemeine Ordnung dieser möglichen Welt entspricht, und diese Ordnung genau dasjenige ist, was als eine Ganzheit dieser möglichen Welt zu gelten hat, insofern sie ihren Ausdruck in einem dieser möglichen Welt entsprechenden Begriff findet.

Zweitens wird hier ersichtlich, dass für die Konzeption möglicher Welten jeweils bestimmte, der Ordnung entsprechende Entwürfe und Beschlüsse Gottes notwendig sind. An einer anderen Stelle kontrastiert Leibniz das mit diesen freien Entschlüssen in einer möglichen Welt Gesetzte mit dem, was an begrifflichen Gehalt in diese mögliche Welt eingeht: "(...) *et quaelibet series possibilium individuorum non tantum a notionibus specificis quae eas ingrediuntur, sed et a quibusdam decretis liberis pendet, quibus illius seriei (harmonia sive) ordo fundamentalis et ut ita dicam leges constituuntur.*"¹⁴⁹ Aufschluß darüber, was es genau bedeutet, dass die Ordnung oder Harmonie nicht anhand des begrifflichen Gehalts einer möglichen Welt, sondern anhand bestimmter Entscheidungen Gottes zu begreifen ist, was ja bedeutet, dass diese Welt im Rahmen einer Möglichkeitsbetrachtung Gottes hypothetisch als Wirkliche gesetzt wird, erhält man in Rekurs auf das Leibnizsche Wahrheitskonzept und hier insbesondere im Rückgriff auf die kontingente Wahrheiten.

Das Wahrsein kann nur von einem als wirklich angenommenen Möglichen ausgesagt werden. Bezüglich möglicher Welten, sofern diese nicht als existierend gesetzt, sondern ausschließlich über bestimmte Begriffe spezifiziert werden, kann nicht von wahren Aussagen und – gleichbedeutend damit – von einem Enthaltensein in Subjekten gesprochen werden. Nichtsdestoweniger können die jeweiligen Begriffe analysiert werden, wobei diese Analyse schließlich in einer unendlichen Progression zu dem einen, diese mögliche Welt vollständig erfassenden Begriff führt, der nur im Verstand Gottes als solcher durchgeführt vorliegt.¹⁵⁰ Der freie Wille Gottes begründet durch das hypothetische Beschließen einer solchen Möglichkeit kontingente Wahrheit, indem unter der Voraussetzung einer bestimmten Ordnung, ausgedrückt in der jeweiligen Konvergenz der analysierten Begriffe auf eine mögliche Welt, eine Vielheit gemäß dieser einen Möglichkeit konzipiert wird. Diese Vielheit besteht aus hypothetisch

possibilitatis) ou loix de l'ordre general de cet univers possible, auquel elles conviennent et dont elles determinent la notion, aussi bien que les notions de toutes les substances individuelles qui doivent entre dans ce même univers."

¹⁴⁸ Dass an dieser Stelle mit "entre dans ce même univers" das Enthaltensein in der wirklichen und nicht etwa in einer möglichen Welt gemeint wird, lässt sich damit bestätigen, dass Leibniz immer nur im Zusammenhang mit der wirklichen Welt als ein Aggregat von Substanzen oder Zusammengesetzten von einem "entre dans" spricht. Vgl. Mo §1.

¹⁴⁹ Grua I 311.

¹⁵⁰ Auf diesen Sachverhalt der Konvergenz jedes Teilbegriffs einer Welt auf den diese Welt als Ganzes ausdrückenden universalen Begriff machte Buchheim (1996, p. 396f) aufmerksam: "(...) dass jede mögliche Welt nicht etwa eine Pluralität von Seienden ist, sondern strenggenommen nur eine Möglichkeit, in der jede Komponente in jeder enthalten ist, d.h. dass sie zusammen ein Kontinuum bilden."

wirkliche Individuen, die, untereinander unabhängig, jeweils diesem vollständigen Begriff jener möglichen Welt gemäß sind.¹⁵¹

Die Analyse der Begriffe bei kontingenten Wahrheiten führt also genaugenommen deswegen nie auf einen vollständigen Beweis einer Wahrheit¹⁵², weil diese Wahrheiten auf Willensgründe Gottes – in seiner Rücksicht auf eine gewisse Ordnung oder Harmonie von Subjekten – beruhen, also aufgrund von Gründen, die nicht in einem rein begrifflichen Rahmen angegeben werden können. Gleichwohl projizieren sie sich exakt in jene Konvergenz von möglichen Welten auf einen alles involvierenden Begriff oder die formale Unendlichkeitsstruktur kontingenter Wahrheiten.¹⁵³ Der formale Grund der Existenz, so Leibniz in *De contingentia* explizit, schließt einen unendlichen Progreß ein.¹⁵⁴ Jene formale Unendlichkeitsstruktur der Begriffe wird erst zur kontingenten Wahrheit, wenn eine bestimmte Ordnung hypothetisch wirklicher Subjekte und damit eine bestimmte Konvergenz der Begriffe gesetzt ist.

Das hier wichtige Ergebnis ist, dass der vollständige Begriff einer einfachen Substanz deswegen die Welt in ihrer Ganzheit einschließt, weil jede Möglichkeit in einer Ordnung durch einen Beschluß Gottes begründet ist, aufgrund dessen jeder zu dieser Welt gehörige Begriff in einer Analyse auf einen diese Welt wiedergebenden konvergiert. Zweitens folgt, dass die Wirklichkeit eines Individuums immer nur zusammen mit den entsprechenden, aus dieser einen selben möglichen Welt hervorgehenden Individuen zu begreifen ist. Formal ausgedrückt heißt dies, dass Existenz, verstanden als ein Prädikat, strenggenommen nicht von einem endlichen

¹⁵¹ Dass das *Prinzip der Identität der Indiscerniblen* im Rahmen der bloßen Möglichkeit nicht gültig ist, sondern erst unter der Voraussetzung einer Hinzunahme von Absichten Gottes – hier im Terminus der *göttlichen Weisheit* ausgedrückt –, ist anhand eines Briefes von Leibniz an Clarke explizit ersichtlich: "Quand je nie qu'il y ait deux toutes d'eau entièrement semblables, ou deux autres corps indiscernables, je ne dis point qu'il soit impossible absolument d'en poser; mais que c'est une chose contraire à la sagesse divine, et qui par consequent n'existe point." (An Clarke, GP VII 395)

¹⁵² Nur Gott erkennt die kontingenten Wahrheiten durch ein unfehlbares Schauen mittels einer a priori Erkenntnis der Gründe, was eben heißt, dass er die Dinge sowohl in ihrer reinen begrifflichen Möglichkeit unter Betrachtung seiner eigenen Natur als auch als hypothetisch Wirkliche sieht, insofern er seinen freien Willen mitberücksichtigt: "Dei autem visio minime concipi, ut scientia quaedam experimentalis quasi ille in rebus a se distinctis videat aliquid, sed ut cognitio a priori (per veritatum rationes), quatenus res videt ex se ipsa possibles quidem consideratione suae naturae existentes autem accidente consideratione suae voluntatis liberae (...) ." (*De libertate* FC 184; Vgl. auch Co 180. Von dieser unfehlbaren Schau des hypothetisch Wirklichen muss allerdings das Wissen um das tatsächlich gewählte Wirkliche unterschieden werden, das Leibniz auch Wissen aus Anschauung ("Scientia visionis") – im Gegensatz zum Wissen der Möglichkeiten als Wissen aus einfacher Einsicht ("Scientia simplicis intelligentiae") – nennt, und welches sich von diesem durch die zusätzliche reflexive Kenntnis des Beschlusses genau diese mögliche Welt zu schaffen abgrenzt: "(...) quam quod accedit cognitio reflexiva, qua Deus novit suum decretum de ipso ad existentia perducendo Theo, Anhang *Causa Dei* §16) Oder auch Theo §360 : „Il est vrai que Dieu voit tout d'un coup toute la suite de cet univers lorsqu'il le choisit (...).“ Dagegen sind endliche Geschöpfe bezüglich der Erkenntnis kontingenter Wahrheiten auch auf die Erfahrung verwiesen und eine hier größtmögliche Deutlichkeit. (Vgl. *De libertate*, FC 182 oder *De contingentia*, Co 182).

¹⁵³ Vgl. dazu etwa *De libertate*, FC 182: "Imo ipsa haec veritates ex ipsius partim intellectu, partim voluntate nata est. Et infinitam ejus perfectionem, atque totius rerum seriei harmoniam, suo quodam modo exprimit." Die kontingenten Wahrheiten stammen danach teils aus dem Verstand (partim intellectu) Gottes, teils aus dessen Willen (partim voluntate) und bringen auf ihre Weise – Leibniz meint hier den Fortschritt der Analyse ins Unendliche – die unbegrenzte Vollkommenheit (infinitam ejus perfectionem) oder die Harmonie (rerum seriei harmoniam) zum Ausdruck.

¹⁵⁴ Vgl. Co 182.

Individuum, sondern von einer unendlich mächtigen Menge gleichmöglicher Individuen aussagbar, Existenz also immer Koexistenz ist.¹⁵⁵

Dem wahrheitstheoretischen Modalkonzept einer in einem universalen Begriff verstandenen Möglichkeit, der die Gesamtheit der Zusammenhänge dieser Welt – kontingente wie notwendige – wissenschaftlich auswertbar macht¹⁵⁶, muss allerdings noch das Motiv zur Seite gestellt werden, das Leibniz dazu veranlaßt, eine numerische Identität (*individualité numérique*) von Welt in ihrer kontingenten Folge zu statuieren.¹⁵⁷ Welches sind die Gründe für seine These, dass in jeder möglichen und somit auch in der wirklichen Welt alles mit allem zusammenhängt oder verknüpft sein muss, woraus erst als Konsequenz wahrheitstheoretisch jeweils immer ein solcher universaler, auf ein Unendliches angelegter Begriff zur Begründung dieser Welt formuliert werden kann?

Diese Frage führt zum gleichen Sachverhalt, der schon im vorhergehenden Abschnitt angesprochen wurde und der das Universum in seiner physikalischen Konstitution betraf. Das Argument von Leibniz für den Zusammenhang von allem geht aus von einem bestimmten physikalischen Konnex alles Körperlichen aufgrund der "Erfülltheit" jedes möglichen Universums, das sich dann wiederum in bestimmten Repräsentationen der Monaden auf Basis ihrer körperliche Verfasstheit wiedergeben muss.¹⁵⁸ Die Kontinuität oder Sichselbstähnlichkeit (*sibi similem*) jedes Teils des Universums ist eine, insofern die Materie abstrakt als passiv (*materiam in se spectatam*) betrachtet und von jeder Aktivität abgesehen

¹⁵⁵ Vgl. GI 62, §73: "Sed quaeritur quid significet to Existens, utique enim existens est Ens seu possibile, et aliquid praetera. (...) Ajo igitur Existens esse Ens quod cum plurimis compatibile est; seu Ens maxime possibile itaque omnia coexistentia aequae possibilia sunt. Vel quod eodem redit, existens est quod intelligenti et potenti placet (...)." Existenz ist nach dieser Definition ein Seiendes, dass mit der größtmöglichen Anzahl kompatibel (*plurimis compatibile*) ist. Aus diesem Grund ist alles Koexistierende gleich möglich.

¹⁵⁶ Die Natur Gottes ist für diese Wissenschaft die maßgeblich Instanz, in der die Überzeitlichkeit von Wahrheit – insbesondere die der kontingenten – wahrheitstheoretisch fundiert wird. Vgl. etwa bezüglich kontingenten Wahrheiten: "Ita multo magis veritates contingentes seu infinitae subeunt scientiam Dei (...)." (*De libertate*, FC 184)

¹⁵⁷ Vgl. Theo §9: „De sorte que rien ne peut être changé dans l’univers (non plus que dans un nombre) sauf son essence, ou si vous voulez, sauf son individualité numérique.“ Nichts kann in dem Universum verändert werden – Leibniz vergleicht dies mit einer Zahl – ohne dessen numerische Individualität zu zerstören (*individualité numérique*). Es ist außerdem wichtig festzustellen, dass die faktische Kontingenz der Dinge der Ausgangspunkt der Überlegungen Leibnizens ist, und dass die Frage nach dem klaren Begriff der Wahrheit ihm zu deren Aufklärung dient. (Vgl. explizit etwa *De libertate*, FC 179) Zu unterscheiden ist folglich zwischen der möglichen wahrheitstheoretischen Umsetzung der kontingenten Sachverhalte in eine diese explizierende und Methoden zur Verifizierung begründende Theorie, und den kontingenten Sachverhalten, wie sie in den Aktivitäten des Individuums oder dem Weltenlauf zum Ausdruck kommen, d.h. der faktischen Kontingenz.

¹⁵⁸ Vgl. dazu etwa Mo §61, 62; Pr §4. Oder etwa in einem Brief an Sophie Charlotte, 6/II 1706, GP VII 567: "L’Univers estant une maniere de fluide de tout d’une piece, et comme une océan sans bornes, tous les mouvemens s’y conservent et se propagent à l’infini, quoique insensiblement (...). Cette communication des mouvemens fait que chaque chose tiens à toutes les autres, et est affectée." Aufschlussreich hierfür ist auch die Stelle aus der *Theodizée*, wo Leibniz auch das Böse in der Welt auf den im körperliche Universum bestehenden universalen Zusammenhang bezieht: "Car il faut savoir que tout est lié dans chacun des Mondes possibles. L’univers, quel qu’il puisse être, est tout d’une pièce, comme un océan; le moindre mouvement y étend son effet à quelque distance que ce soit, quoique cet effet devienne moins sensible à proportion de la distance, de sorte que Dieu y a tout règle par avance une fois pour toutes, ayant prévu les prières, les bonnes et les mauvaises actions, et tous le reste." (Theo §9)

wird.¹⁵⁹ Metaphysische Basis für die in sich strukturierte Ausdehnung ist – so wird sich noch zeigen – das passive Prinzip oder die erste Materie: ”(...) etsi materiam in se spectatam (seu quoad passiva) ubique esse sibi similem dici possit. Dici enim potest hactenus Realem esse Materiam quatenus in substantiis simplicibus ratio est ejus quod in phenomenis observatur passivi.”¹⁶⁰ Mit jedem möglichen körperlichen Universum ist immer eine entsprechende unendliche Anzahl von repräsentierenden Seelen in den unendlichen Rücksichten auf dieses Universum verbunden, d.h. eine mögliche natürliche und moralische Welt.¹⁶¹ Dass die Entscheidung Gottes für genau die existierende Welt primär jedoch aus moralischen Gründen gefällt wird, insofern er das größtmöglich Gute und damit ein bestimmtes Universum wählt, muss von dieser Argumentation für jenen Nexus der Individuen mittels ihrer organischen Maschine in dieses körperliche Fluidium allerdings unterschieden werden.

1.3.2 Wahl Gottes und Existenzstreben: Konversion von einer Möglichkeit zur koexistenten Vielheit

Die Existenz der endlichen Individuen führt Leibniz auf die Gottes zurück. Die formale Argumentation läuft dabei auf der Basis des Satzes vom zureichenden Grund.¹⁶² Von Interesse ist in diesem Zusammenhang das sogenannte Existenzstreben, dass den Möglichkeiten eine Art Kraftnatur zuzuschreiben scheint (se tendere ad existentiam). Dies verwendet Leibniz in diesem Zusammenhang, um zu begründen, dass etwas eher existiert als nichts (aliquid potius existit quam nihil) oder anderes.¹⁶³ Leibniz prägte für dieses

¹⁵⁹ Man kann sich hier eine Momentaufnahme vorstellen.

¹⁶⁰ An De Volder 1705 W 170. Vgl. zur *qualité original* der ersten Materie und ihrer Abstraktheit auch NE II 374.

¹⁶¹ Dabei ist die repräsentierende Seele, als Spiegel dieses unzerstörbaren Universums genommen, selbst unzerstörbar. (Mo §77)

¹⁶² Dieses Raisonement auf ein Absolutes mit Hilfe des Satzes vom Grund bzw. mittels einer Kausalursache wurde von Kant scharf kritisiert, nämlich als eine Überschreitung des diesem Prinzip zugehörigen Anwendungsbereichs. Die genaue Nachzeichnung der Argumentation von Leibniz und des von ihm gedachten Grundverhältnisses aus Gott wird klarlegen, dass hier eine Form selbständiger Begründung von Endlichen gedacht wird, die gerade nicht als ein lineares Grund-Wirkungs-, sondern genauer als Grund-Grund-Verhältnis zu kennzeichnen ist. Wenn man so möchte, ist der metaphysische Charakter der Philosophie von Leibniz weniger aus seiner Anwendung des Satzes vom Grund expliziert, als vielmehr aus seinem Rekurs auf ein Vollkommenes für die Instantiierung eines irgendwie freien und mit seiner konkreten Physis harmonisierenden Subjekts, was aber auch für Kant zutreffend ist. So versucht Kant etwa in der *Kritik der praktischen Vernunft*, im Rahmen der Aufhebung der Antinomie die Möglichkeit zu rechtfertigen, dass Tugendgesinnung auch Glückseligkeit hervorbringt, und zwar im Rekurs auf einen instantiierenden Urheber als eine andere ”Form der Kausalität” wie in der Sinneswelt: ”Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellektuellen Bestimmungsgrund meiner Kausalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, dass die Sittlichkeit der Gesinnung einen wo nicht unmittelbaren, so doch mittelbaren (vermittels eines intelligiblen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinneswelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die bloß Objekt der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden und zum höchsten Gute nicht zulangen kann.” (KdrV p. 132)

¹⁶³ *De rerum originatione radicali*, GP VII 303: ”(...) primum agnoscere debemus eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae, vel (ut sic dicam) praetensionem ad existendum et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam Oder in Theo

Daseinsstreben auch den künstlichen Ausdruck des "Existiturire" aller Möglichkeiten oder den "conatus ad existentiam".¹⁶⁴ Welches sind die moralischen Gründe Gottes für die geschaffene Welt, und wie ist die Wahl über den Willen Gottes mit jenem Existenzstreben der Möglichkeiten zu vereinbaren, auf das Leibniz öfters hinweist?

Leibniz legt größten Wert darauf, festzustellen, dass Möglichkeiten eben nur Möglichkeiten sind, ihnen also auf keinen Fall eine Kraft oder ein eigenes Vermögen zugesprochen werden kann, wodurch sie sich verwirklichen und infolge dessen vielleicht ein Mittleres zwischen Möglichem und Wirklichem sein könnten. Dass das Streben keineswegs mit einem eigenständigen Vermögen zu identifizieren ist, wird aus dem folgenden klar: "Mais les choses possibles n'ayant point d'existence n'ont point de puissance pour se faire exister, et par consequent il faut chercher le choix et la cause de leur existence dans estre dont l'existence déjà fixe et par consequent nécessaire d'elle même."¹⁶⁵ Dies entspricht auch dem, was bisher diskutiert wurde: Bezüglich möglicher Welten ist noch nicht von Individuen zu sprechen, und nur diese werden in ihrer Wirklichkeit über Kraft oder Vermögen ausgezeichnet.

Inwiefern aber von einem Streben zu sprechen ist und in welcher Rolle es fungiert, erhellt sich deutlich aus dem Folgenden: "Sed quae causa facit ut aliquid existat, seu ut possibilitas exigat existentiam, facit etiam ut omne possibile habeat conatum ad Existentiam, cum ratio restrictionis ad certa possibilia in universali reperiri non possit."¹⁶⁶ Das Daseinsstreben der Möglichkeiten wird hier zur Begründung der Auswahl genau der existierenden Welt genannt. Und in der Tat gibt das Daseinsstreben den Grad der Perfektion der möglichen Welt an.¹⁶⁷ Vollkommenheit ist aber nicht in Bezug auf den Begriff einer Entität zu erklären, denn sonst könnte die Existenz nicht mehr als kontingent zu bestimmen sein, sondern als ein – wie Leibniz es nennt – extrinsisches Prinzip im Vergleich von Möglichkeiten.¹⁶⁸ Auch dieser Sachverhalt bestätigt das bisherige Ergebnis, nach dem sich kontingente Existenz nicht als Prädikat schon vorliegender harmonisierender Subjekte ergab, sondern umgekehrt ihren Sinn erst in der Harmonie

§7: "(...) car cette monde qui existe étant contingent, et une infinité d'autres mondes étant également prétendants à l'existence, pour ainsi dire (...)." Dieses „pour ainsi dire“ deutet bereits darauf hin, dass dieses Streben nicht wörtlich zu verstehen ist. Als weitere wichtige Schriften sind in diesen Zusammenhang vor allem die *24 Sätze* und *De Veritatibus primis* (H IV 177ff) zu nennen.

¹⁶⁴ Nicht zu verwechseln ist dieser *conatus* der verschiedenen Möglichkeiten, der "conatus ad Existentiam" mit dem *conatus* in der Bedeutung des Kraftcharakters der Monade als deren in der ursprünglichen primitiven Kraft begründeten Streben oder Spontaneität. (Vgl. dazu etwa M 330: "conatus agendi ad novam perceptionem"). So nimmt etwa Marschlich (1997, p. 50) hier eine Gleichsetzung dieser zwei Bedeutungen vor, indem sie die *Spontaneität* als ein *Streben zur Existenz* versteht. Später wird sich mit der vektoriellen Geschwindigkeit noch eine andere Bedeutung von *conatus* in der Dynamik aufweisen lassen.

¹⁶⁵ Grua I 286.

¹⁶⁶ *24 Sätze*, C 534.

¹⁶⁷ Vgl. dazu etwa auch *De libertate*, Grua I 288, wo dies explizit ausgesprochen ist: "Perfectio seu essentia est exigentia existentiae."

¹⁶⁸ ebd.

voneinander getrennter Individuen erhält. Die Harmonie ist selbst umgekehrt gerade nicht als Prädikat einem Subjekt zuzusprechen ist.¹⁶⁹

Diesem scheint Leibniz aber gerade in der kleinen Schrift *De veritatibus primis* zu widersprechen, wo er betont, dass der Grund für die Existenz nur durch das angegeben werden kann, was als Wesens- oder Möglichkeitsgrund gesetzt ist.¹⁷⁰ Mit der Existenz darf also nichts Zusätzliches zu dem entsprechenden Begriff hinzukommen. Das entscheidende Wort im Zusammenhang des Strebens ist hier der sogenannte Grad der Essenz (*gradus essentiae*), denn tatsächlich wird damit nicht etwas zu dem Begriff hinzugefügt, sondern vielmehr eine mit dessen Setzung zugleich gegebene Wertigkeit oder Vollkommenheit festgestellt.¹⁷¹

Das Streben des Wesens bedeutet nichts anderes als erstens eine mit der hypothetischen Setzung von einer möglichen Welt gegebene Vollkommenheit – diesem entspricht genau die im vorhergehenden Paragraphen geschilderte zugehörige Ordnung – und zweitens diese nur im Vergleich mit der von anderen. In diesem Sinne beschreibt Leibniz den aus dem Existenzstreben der Möglichkeiten sich ergebenden Wettstreit als einen idealen Streit der Gründe in Gottes Verstand, der dann stattfand, als Gott sich entschieden hat, überhaupt etwas zu erschaffen: "L'on peut dire, qu'aussitot que Dieu a décerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendants à l'existence; et que ceux qui joint ensemble produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus de intelligibilité l'emportent. Il est vrai que tout ce combat ne peut être qu'idéal, c'est-à-dire il ne peut être que une conflit de raison dans l'entendement le plus parfait, qui ne peut manquer d'agir de la manière la plus parfait, et par conséquent de choisir le mieux."¹⁷² Diese Gründe betreffen jeweils eine mögliche Welt und den ganzen

¹⁶⁹ In einer detaillierten Analyse zu diesem Thema zeigt Blumenfeld (1981) die strikte Korrelation und Übereinstimmung des Strebens zur Existenz mit der Schöpfung durch den Willen Gottes, wobei er gerade auf die Identität der Bedeutung von *Streben zur Existenz* und *Perfektion* hinweist: "On this view, the striving of the possibles is a figurative way of expressing the degree of attractiveness that each possible world has for the divine will." (p. 87) Dass er jedoch von einer intrinsischen Vollkommenheit der Möglichkeiten spricht (p. 88), steht offenbar im Widerspruch zu dem Sachverhalt, dass von Vollkommenheit nur als extrinsisches Prinzip (Vgl. Grua I p. 288), gesprochen werden kann. Denn der Grad der Vollkommenheit eines einzelnen Möglichen macht erst einen Sinn vor dem Hintergrund eines Vergleichs der verschiedenen Möglichkeiten.

¹⁷⁰ Denn hier schreibt er in der entsprechenden Fußnote: "Si existentia esset aliud quidam, quam essentiae exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam, seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quaeri potest, an haec essentia existat an non existat, et cur ista potius quam alia." (H I p. 176f)

¹⁷¹ Vgl. ebd.: "(...) possible exigere sua natura existentiam et quidem pro ratione possibilitatis seu pro essentiae gradu." (p. 177) Ausdrücklich nimmt Leibniz eine Trennung von *Möglichkeit* als Prinzip der Essenz und *Perfektio* (oder dem Grade der Essenz) als dem Prinzip der Existenz auch an anderer Stelle in *De rerum originatione radicali* vor: "Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae." (ROR GP VII 304)

¹⁷² Theo §201. Obwohl Poser (1969) in Übereinstimmung mit der hier dargelegten Argumentation und in Bezugnahme auf jene entscheidenden Stellen in der *Theodizée*, und insbesondere unter Berücksichtigung der doppelten Funktion des göttlichen Verstandes als Begreifen und qualitatives Reflexieren der Möglichkeiten (Vgl. dazu Theo §225), eine alleinige Wirklichkeit Gottes konstatiert, so scheint er in der expliziten Ausdrucksweise dieses Sachverhalts, nämlich in der Beschreibung des Strebens nach Existenz als eine "Projektion des göttlichen Strebens, die beste Welt zu schaffen" (p. 63), den Möglichkeiten ungenauerweise wieder ein Vermögen zuzuschreiben. Poser nimmt hier Bezug auf einen von Pape (1966, p. 128) etwas unglücklich geprägten Ausdruck der "Dynamisierung der Möglichkeiten" durch Leibniz, der aber – so sahen wir – nicht von einer Wirklichkeit oder Kraft der Möglichkeiten, sondern eben nur von einem Streben oder eben identisch von einem Grad der Perfektion im Vergleich mit anderen redet.

Zusammenhang ihrer *series rerum*. Als vollkommene Monade bestimmt Gott gemäß seiner Weisheit durch diese Gründe seinen Willen, der einer zur Schaffung einer wirklichen Welt ist. Maßgeblich ist allein das Beste.

Resümierend ist festzustellen: Jede mögliche Welt ist eine Welt, insofern sie als Idee in Gottes Verstand vorliegt, wo sie als eventuell zu wählende Möglichkeit einen bestimmten Grad an Vollkommenheit besitzt. Dieser Grad ist der entscheidende Grund für den auf das Beste ausgerichteten Willen Gottes.¹⁷³ Das absolut notwendige Sein, das Existential, bedeutet also in sich eine Vielheit möglicher gewollter Ordnungen – ausgedrückt durch einen jeweiligen Begriff im Verstand Gottes – und zugleich einen endgültigen Willen, hier die Auswahl der existierenden Welt zu treffen, wobei in dieser Auswahl eine Diskretion in individuelle Substanzen gesetzt wird.¹⁷⁴ Kontingente Existenz ist somit gleichbedeutend mit der göttlichen Erschaffung einer Vielheit von Individuen, die diese Welt jeweils aus ihrer Perspektive durchführen. Das sogenannte Daseinsstreben ist nicht eine selbständige Verwirklichung einer dieser Möglichkeiten, sondern als Grad der Perfektion mit einer Neigung Gottes zu identifizieren, die – unter Berücksichtigung aller anderen – zu einem bestimmten Beschluß zur Schaffung und Erhaltung genau der existierenden Welt und zu einer Mitwirkung in der Aktivität der Individuen führt.¹⁷⁵ Schon gar nicht verwirklichen sich bestimmte Individuen, da in Bezug auf allein auf mögliche Welten – wie wir bereits feststellten – noch nicht von Individuen oder einer Selbständigkeit gesprochen werden kann.

Bisher wurde die Einsetzung der Individuen anhand des jeweiligen individuellen *lex seriei* aufgewiesen. Doch damit ist nicht der volle Sinn der Schöpfung dargelegt. Denn mit der Wirklichkeit Gottes ist nicht nur eine statische individuelle *lex seriei*, sondern – wie schon anhand der Aktivitäten aufgezeigt wurde – auch eine Aktivität in Form dynamischer Differentiation in eine zeitliche Sukzession von Zuständen gegeben. Als Individuum ist es an sich selbst eine bestimmte Differentiation seiner selbst gemäß der einen gewählten Möglichkeit. Somit müßte sich das Individuum aus der Wirklichkeit Gottes zweifach exponieren lassen: Es bedeutet Kraft zu einer eigenen Differentiation und Kraft zum Vollzug des äußeren Zusammenhangs mit anderen in dieser Differentiation.¹⁷⁶

¹⁷³ Für die Diskussion dessen, was als *Prinzip des Besten* oder als *Maxime* Gottes bei der Wahl zu gelten hat, vergleiche Buchheim (1996, p. 399ff), der schließlich herausstellt, dass die maximal mögliche Freiheit, d.h. letztlich moralische Gründe Gottes, für die Schaffung dieser Welt ausschlaggebend sind.

¹⁷⁴ Leibniz unterscheidet bei Gott diesbezüglich einen vorhergehenden oder hinneigenden (*voluntas antecedens* oder *inclinatoria*) Willen und einen nachfolgenden oder beschließenden (*voluntas consequens* oder *decretoria*) Willen. Der vorhergehende Wille strebt grundsätzlich auf die Gewährung alles Guten und Abwendung alles Schlechten gemäß dem Grad des Guten und Schlechten, während der nachfolgende Wille oder auch der Beschluß aus dem Zusammentreffen aller vorhergehenden Willen oder Neigungen und deren Optimierung entsteht. (Vgl. Theo, Anhang *Causa Dei* §24-26) Diese Willensstruktur wird sich auch im Willen des endlichen vernünftigen Individuums wiederfinden lassen.

¹⁷⁵ Das Wirkliche ist sowohl in seiner Existenz, insofern es erschaffen und erhalten ist – hier verweist Leibniz auf die sogenannte *creatio continuo* –, als auch in seinem *Agere*, insofern die Handlungen Vollkommenheit aufweisen, von Gott abhängig. (Vgl. Theo, Anhang *Causa Dei* §9-12)

¹⁷⁶ Dies kann mit Poser (1969, p. 80f) folgendermaßen zusammengefaßt werden: "Der Unterschied zwischen Begriff und Monade, der in der Verwirklichung der reinen Möglichkeiten durch die Schöpfung seinen Grund hat, besteht in der Selbsttätigkeit der Monade, d.h. in der Fähigkeit, die als Relation im Begriff angelegte Ordnung als zeitliche Sukzession der Perzeptionen und in deren Differenzierung als Bild einer räumlichen Ordnung auszuleben. Die Entsprechung dieses Ablaufes in allen Monaden, die die prästabilisierte Harmonie ausmacht, ist trotz der

1.3.3 Kraft und Tätigkeit: Notwendige Ingredienzen der Schöpfung

Der von Leibniz entworfene Schöpfungsakt kann nicht über die Instantiierung einer bestimmten Ordnung vollständig beschrieben sein, sondern muss auf irgendeine Art und Weise der wirklichkeitskonstituierenden Funktion der Individuen Rechnung tragen.¹⁷⁷ Das Augenmerk ist auf zwei Sachverhalte zu richten. Der eine betrifft die Begründung des endlich Wirklichen in Gott, der als eine Art Grund zweiter Ordnung fungiert, der zweite die – korrelativ dazu – notwendig mit dem endlich Wirklichen einzusetzende Kraft, die bei den Individuen zu bestimmten Aktivitäten und zu der Sukzessivität von Zuständen führt.

Leibniz begreift die Abhängigkeit von Gott einerseits als unmittelbare Mitwirkung Gottes (*immediatus*), die eine Einsetzung einer eigenen Ursache für das Endliche bedeutet (*causa ejus a Deo orta est*), und andererseits auch als eine besonderen Mitwirkung (*specialis*), die sich in einer je spezifischen Existenz und Eigenschaften äußert.¹⁷⁸ Mit dieser Figur eines Grundes für einen Grund konzipiert Leibniz den Aktus einer Trennung Gottes von seinen Möglichkeiten, also einer Schöpfung, die nicht wieder mit der Identität Gottes zusammenfällt und in einem gewissen Sinn sich selbst überlassen ist.¹⁷⁹ In diesem Trennungsakt, die eine Einsetzung eines eigenen Begründetseins von sukzessiven Zuständen von Individuen bedeutet, liegt nach Leibniz tatsächlich die positive Bestimmung des göttlichen Willens oder des eigentlichen göttlichen Handelns.¹⁸⁰ Doch wie ist dieses Begründetsein genauer zu spezifizieren, und wie lässt sich von hier eine Verbindung zu kraftbegabten Individuen herstellen?

fehlenden, weil überflüssigen Einwirkung der Monaden aufeinander durch die vorgegebene begriffliche Bestimmung der geschaffenen Welt als möglicher Welt im Reiche der Ideen gewährleistet.“

¹⁷⁷ Leibniz erklärt in *De ipsa natura* deutlich: „Itaque satis non est dici, Deum initio res creatam voluisse, ut certam quandam legem in progressu observarent, si voluntas ejus fingatur ita fuisse inefficax, ut res ab ea non fuerint affectae, nec durabilis in iis effectus sit productus.“ (IN, p. 281). In dieser wichtigen Schrift behandelt Leibniz die Frage, wie – vereinbar mit dem göttlichen Schöpfungsakt – individuelles *lex seriei* und Kraftcharakter der Einheiten zusammenhängen.

¹⁷⁸ Theo, Anhang *Causa Dei* §11-12. Vgl. auch *Confessi philosophi*, wo Leibniz diese unmittelbare Mitwirkung auf der Ebene der Willensbildung formuliert. Urheber sein bedeutet demnach, durch den Beschluß des eigenen Willens die Ursache eines anderen Willens zu sein: „Autor est qui declaratione voluntatis suae est causa efficiens alienae.“ (p. 64). Bezieht man in diese Betrachtung das Übel in der Welt und dessen Zulassung mit ein, so äußert sich hier eine solche Einsetzung von Selbständigem als eigener Grund und eine entsprechende Abkopplung eines irgendwie doch verantwortlichen Gottes metaphysisch darin, dass nicht das bestimmte Übel von Gott zugelassen wird, sondern dass die Zulassung von Übel überhaupt, d.i. ein Vermögen dazu – jeweils instantiiert in den Individuen – von Gott zugelassen wird. Vgl. dazu etwa ebd. §28: „Et permissivae Voluntatis objectum proprium non id est quod permittitur, sed permissio ipsa.“ Eine solche Zulassung zweiter Ordnung ist nach Leibniz dadurch gerechtfertigt, dass Gott – als auf das Beste ausgerichteter – dazu verpflichtet ist, weil er durch deren Verhinderung sonst eine schlechte Tat begehen würde. Dies gilt aber nach einer allgemeinen Regel, an die Gott und die Menschen gleichermaßen bezüglich der Zulassung von Sünden gebunden sind, „ut nemo permittat peccatum alienum, nisi impediendo ipsemet actum pravum exerciturus esset.“ (ebd. §38)

¹⁷⁹ Diesen Gedanken findet man auch bei Schelling (*Freiheitsschrift*, p. 56f). Abhängigkeit muss notwendig immer mit Selbständigkeit verbunden sein, sonst könnte nicht von einer wirklichen Folge gesprochen werden. Die Idee einer Folge bedeutet immer zugleich Setzen eines Selbständigen.

¹⁸⁰ Vgl. dazu IN 280: Danach wäre es ein Widerspruch im Gottesbegriff, dass dieser etwas wollen, aber durch sein Wollen nichts hervorbringen kann, ebenso dass er handelt, ohne etwas zu bewirken: „Et pugnat profecto cum notione divinae potentiae voluntatisque, purae illius et absolutae, velle Deum et tamen volendo producere aut immutare nihil, agereque semper, efficere nunquam, neque opus vel apotelesma relinquere ullum“

Gott als die allgemeinste Ursache wird von Leibniz so vorgestellt, dass mit der Welt auf Basis dieser Ursache ein eigener Begründungszusammenhang oder Bereich konzipiert wird, der nicht wieder durch eine Reflexion auf übernatürliche, nicht für diesen Zusammenhang relevante Gründe geöffnet werden darf. Denn das würde bedeuten, auf Wunder oder auf einen Deus ex machina zurückzugreifen. Zur Erklärung von Sachverhalten ist es – so Leibniz – notwendig, sich in der Ordnung der Zweitursachen zu bewegen, und hierin liegt das zentrale Anliegen der Philosophie: ”En Philosophie il faut acher de rendre raison, en faisant connoistre de quelle façon les choses s’executent par la sagesse divine, conformément à la notion du sujet dont il s’agit.”¹⁸¹ Der Begriff des Subjekts nimmt somit in gewisser Weise eine Vermittlung der göttlichen Weisheit in ein Selbständiges oder in sich Begründetes vor, was bedeutet, dass das Endliche – sieht man von der Frage nach dessen Existenz ab – vollständig an ihm selbst begründet werden muss.¹⁸² Auf diese Deutlichkeit der Erschließung von Sachverhalten verzichtet, so Leibniz an anderer Stelle, jedoch derjenige, der auf eine mit dem Schöpfungsakt Gottes implizit gegebene fortdauernde Wirkung – hier gegeben durch die eingesetzte Kraft – verzichtet.¹⁸³

Die sogenannte fortdauernde Wirkung bedeutet somit unmittelbar eine Verneinung der Indifferenz von Zusammenhängen. Die Wirkung Gottes bezüglich solcher begründeter Zusammenhänge – und dies ist die metaphysische Pointe – besteht also darin, das Begründetsein in einem endlich Wirklichen zu fundieren, ohne selbst unmittelbar ein Absolutes in den Begründungsduktus einzubinden. Nach dem bisher Analysierten würde dieses endlich Wirkliche darin bestehen, dass beispielsweise der raumzeitliche Zusammenhang der körperlichen Phänomene in sich geschlossen verifiziert werden kann. Die eingesetzte andauernde Wirkung muss also als dasjenige fungieren können, was diese Geschlossenheit des Begründungszusammenhangs erstens gewährleistet und was diesen zweitens über eine individuelle Ereignisstruktur konstituiert.¹⁸⁴ Jetzt ist es gerade diese letzte Bedingung, die dazu führt, dass Leibniz mit den individuellen Vollzügen eine Grundbegrifflichkeit einführt – wie etwa die Einheit von Entelechie und erste Materie im Fall der Begründung der körperlichen Prozesse –, die diese zweite, Gott nachgeordnete Fundierung leistet, insofern sie einerseits Rahmenbedingungen und letzte allgemeine Erklärungsprinzipien (*generales causas*) des körperlichen Universums vorschreibt, sie andererseits aber nie selbst direkt zur Explikation

¹⁸¹ SN 217f

¹⁸² Schon in einer frühen Schrift *De Existentia* faßt dies Leibniz konzentriert zusammen: ”Ad existentiam necesse est aggregatum omnium adesse requisitorum. Requisitum est id sine quo res esse non potest, aggregatum omnium requisitorum est causa plena rei. Nihil est sine ratione. Quia nihil est sine aggregato omnium requisitorum.” (H I 16) Die Existenz einer Sache schließt demnach alle ihre Bedingungen in sich ein und ist also solche in sich voll begründet.

¹⁸³ Vgl. IN 280. Denn dies geht einher mit einer mit einer Beliebigkeit der Explikation von phänomenalen Zusammenhängen; mit gleichem Recht kann – wenn mit einem räumlich und zeitlich Abwesenden, d.h. wenn ohne Vermittlung (*interpositio*) mit einem Gott argumentiert wird – jedes aus jedem gefolgert werden: ”(...) quidvis ex quovis consequi pari jure diciturus, si id quod loco temporeve est absens, sine interposito hic et nunc operari potest.”

¹⁸⁴ Für das körperliche Universum besteht diese Geschlossenheit des Begründungszusammenhangs darin, dass alles im körperlichen Universum mit Hilfe mechanischer Gesetzmäßigkeiten (*loix mechaniques*) erklärt werden muss: ”(...) qui sont toujours sans exception dans ma philosophie generale (...). Par exemple, j’ay dit, que les loix mechaniques ne sont jamais violées dans le mouvemens naturels.” (CV H IV 344). Oder etwa in SD §4: ”Nam per motum localem caetera phaenomena materialia explicari posse agnoscimus.”

herangezogen werden dürfen (*phaenomenis explicandis sufficere non possunt*).¹⁸⁵ Leibniz schreibt zu den Formen, dass diese zur Etablierung der wahren generellen Prinzipien (*vrayes principes generaux*.) notwendig seien, jedoch für die partikulären Probleme nicht herangezogen werden dürfen.¹⁸⁶ Diese systematische Mittelstellung im Begründungsverhältnis von Gott und Welt, insbesondere die in diesem Verhältnis konzipierte Separation von individuellem Agens als selbständiger Grund¹⁸⁷ und der hieraus sich ergebenden Objektbereiche, kann demnach grundsätzlich als der logische Ort festgehalten werden, von wo die Diskussion des Kraftcharakters der Individuen in seinen verschiedenen Ausprägungen und seiner konstituierenden Funktion für diese Bereiche auszugehen hat.

Leibniz identifiziert denn auch explizit diese Begründung und Einsetzung durch Gott in einem Form- oder Kraftcharakter des individuell Wirklichen: ”Sin vero lex a Deo lata reliquit aliquod suum expressum in rebus vestigium, si res ita fuere formata mandato, ut aptae redderentur ad implendum iubentis voluntatem, iam concedendum est, quandam inditam esse rebus efficaciam, formam vel vim, qualis naturae nomine a nobis accipi solet, ex qua series phaenomenorum ad primi jussus praescriptum consequeretur. (7) Haec autem vis insita distincte quidem intelligi potest, sed non explicari immanabiliter.”¹⁸⁸ Wirksamkeit, Form oder eben Kraft ist also erstens die Konsequenz einer selbständigen Erfüllung von Gottes Willen, hier formuliert als die von Gott in den Dingen hinterlassene Spur (*vestigium*). Eine Spur ist von ihrer Verursachung oder ihrem Grund insofern gelöst, als sie nur noch in Bezug auf ihr Geformtsein auf den Aktus ihrer Formung bezogen ist – dies war bereits in der sogenannten besonderen Mitwirkung Gottes abzulesen –, und gerade nicht mehr in ihrer weiteren Entwicklung. Zweitens ist diese Kraft notwendig auf den Befehl Gottes bezogen, in dem die Reihe von Erscheinungen

¹⁸⁵ Vgl. dazu in der für die Leibnizsche Dynamik prominenten Schrift *Specimen Dynamicum*: ”(...) sed vel ideo non nisi ad generales causas pertinet, quae phaenomenis explicandis sufficere non possunt.” Und kurz darauf: ”Sed nostrum est generalibus illis ac primitivis sepositis suppositisque, quibus ob formam corpus omne semper agere et ob materiam corpus omne semper pati ac resistere docemur, nunc quidem pergere ulterius, et in hac doctrina de virtutibus et resistentiis derivativis tractare (...)” (SD I §3) Auf die Problematik dieses metaphysischen Begründungskonzepts wird vor allem im Zusammenhang mit der Dynamik und er hier im Rahmen der von Leibniz gesetzten impliziten Voraussetzungen zurückzukommen sein. Dieses Argument findet sich umgekehrt da angewendet, wo es zum Beweis der Phänomenalität von Materie und Bewegung verwendet wird, oder eben dafür, dass und wie diese Begriffe imaginär zu nennen und entsprechend zu begründen sind. (Vgl. C 185) Die Figur des Beweises ist auf den ersten Blick ungewöhnlich, aber zentral für Leibniz metaphysische Begründungsabsicht: Dadurch, dass alle Phänomene durch Bewegung und Gestalt expliziert werden müssen, zeigt sich ihr imaginärer Charakter. Ihre Begründung – *bene fundamentum* – durch Wirkliches meint also gerade nicht, dass dieses Wirkliche zu einer Explikation herangezogen werden darf, sondern gerade die Einsetzung eines selbständigen phänomenalen Zusammenhangs durch das individuell Wirkliche. Wenn dagegen irgend etwas Wirkliches zur Erklärung herangezogen wird, dann kommt man nach Leibniz zu gegenseitig sich widersprechenden Hypothesen, die jeweils die phänomenalen Zusammenhänge vollständig erklären können, ohne dass ein Entscheidungsgrund für die Wahl einer Hypothese angegeben werden kann. Folglich ist solches Wirkliche bedeutungslos, mögen dies Newtons Gravitationskraft oder irgendwelche Eingriffe Gottes sein.

¹⁸⁶ SN 204: ”(...) qu’il ne falloit pas employer ces formes pour expliquer les problemes particuliers de la nature, quoyqu’elles soyent necessaires pour établir des vrayes principes generaux.“

¹⁸⁷ Marschlich (1997) spricht in diesem Zusammenhang von einer *ontologischen Unabhängigkeit* der endlichen Substanz bzw. von einer dieser zukommenden, von Gott unabhängigen *inneren Kausalität* (p. 53f).

¹⁸⁸ IN 282.

(series phaenomenorum) begründet ist.¹⁸⁹ Drittens ist diese Kraft das Ergebnis einer deutlichen Erkenntnis und kann nicht Objekt einer sinnlichen Vorstellung sein. Deutliche Erkenntnis hat aber begriffliche Analyse zum Inhalt. Das Thema der Kraft wird selbst in der von Leibniz eingeführten Dynamik behandelt.¹⁹⁰

Komplementär dazu ist das Individuum ein dynamisches Kraftzentrum, das in einer Differenzierung seiner selbst besteht. In dieser Bestimmung ist es *conatus*, das einfache Prinzip der sich in ständiger Folge befindenden Zustände.¹⁹¹ Wie ist aber das Verhältnis von Tätigkeit zu Kraft oder Vermögen zu begreifen? Ist dieser, wie Leibniz selbst feststellt, etwas Beharrendes (*permanens*) und jene ein Fortschreitendes (*successiva*)? Kraft (*vi agendi*) und Tätigkeit (*actio*) bedingen sich nach Leibniz gegenseitig, wobei hier das wesentlich Neue des Leibnizschen Substanzbegriffs formuliert wird: "Nam actio sine vi agendi esse non potest, et vicissim inanis potentia est, quae nunquam potest exerceri."¹⁹² Mit der Einheit ist, gemäß ihrem Vermögen, durch die von Gott gesetzte Kraft eine individuelle Wirklichkeit begründet, ein Vermögen, das als momentane Zustände sukzessive in einer Aktivität explizit werden muss, will sie nicht nichtig (*inanis*) sein. Umgekehrt ist genau diese Aktivität ohne eine Kraft (*vis agendi*), dem Vermögen gemäß zu sein, undenkbar ist.

Dieses Konzept des Individuums mit den wesentlichen Komponenten Tätigkeit, Vermögen oder Kraft zur Aktivität dient Leibniz programmatisch dazu, jene systematische Mittelstellung des endlich Wirklichen in seiner konstitutiven Funktion für verschiedene ontologische Bereiche auszuwerten oder jeweils geschlossene Begründungszusammenhänge dadurch zu fundieren.

1.3.4 Privativer Charakter und Rezeptivität

Es ist die Frage anzuschließen, wie Leibniz das endlich Wirkliche und jene diesem zukommende spezifische Unvollkommenheit aus der Vollkommenheit der Kraft Gottes begreift und auf

¹⁸⁹ Vgl. ebenso ebd. p. 291. Siehe dazu auch jene aufschlussreiche Stelle, wo Kraft als die Quelle der ablaufenden körperlichen Vorgänge, aber nicht als die des Gesetzes genannt wird: "Mechanismi fons est vis primitiva, sed leges motus, secundum quas ex ea nascuntur impetus seu vires derivativae, profluunt ex perceptione boni et mali, seu ex eo quod est convenientissimum." Die Gesetze der Bewegung, denen gemäß Impetus oder derivative Kräfte sein müssen, stammen aus der göttlichen Entscheidung nach Maßgabe des Besten oder dem, was am meisten angemessen ist." (An Bierling 12/VIII 1711, W 309)

¹⁹⁰ IN 284: "Caeterum distinctior et rector Vis activae explicatio, quam hactenus habita est, ex Dynamicis nostris, legumque naturae et motus vera aestimatione in illis tradita et rebus consentanea derivatur." Vgl. auch PPE, GP 469.

¹⁹¹ Siehe dazu "Actiones esse suppositorum" (DM §8); Vgl. GP II 248f; Theo §393. Die Eineindeutigkeit der Zuordnung von Tätigkeit und Substanz betont Leibniz an folgender Stelle, wenn er schreibt, dass zu „actiones esse suppositorum“ auch das Umgekehrte gültig ist: Alles, was Substanz ist, besitzt eine Aktivität (*agit*): "(...) actiones esse suppositorum; idque adeo esse verum deprehendo, ut etiam sit reciprocum, ita ut non tantum omne quod agit sit substantia singularis, sed etiam ut omnis singularis substantia agat sine intermissione, corpore ipso non excepto, in quo nulla unquam quies absoluta reperitur." (IN 289; Vgl. auch p. 283) Was dies damit zu tun hat, dass Körper nie als völlig ruhend zu finden sind (nulla unquam quies absoluta), wenn doch diese allenfalls reale Phänomene sind, wird im vierten Kapitel diskutiert.

¹⁹² IN 286. Dass das Vermögen eines Subjekts einer Kraft zur Umsetzung in ein Handeln bedarf, wird auch anhand einer Stelle aus einem Brief an Des Bosses, 2/II 1706, deutlich (W 224).

welche Weise dadurch die Aktivität des Individuums tangiert wird. Anders gewendet heißt dies, die Frage nach der Begründung des metaphysischen Übels in der Welt durch Gott zu stellen.¹⁹³ In der Konsequenz wird sich hieraus ergeben, dass jede Aktivität des Individuums immer als ein Tun und Leiden oder als eine gehemmte Aktivität zu begreifen ist. Die in der materiellen Natur der Individuen begründeten Modifikationen stellen deren endliche Limitationen im Horizont des Göttlichen dar.

Leibniz schreibt zu der Frage nach der Ursache des Übels: "La réponse est qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature, autant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles, qui sont dans l'entendement de Dieu indépendamment de sa volonté."¹⁹⁴ Der göttliche Verstand ist von Gott nicht selbst geschaffen, so dass die möglichen Formen "früher" (anterieures) sind als die Willensakte Gottes.¹⁹⁵ Die mit dem Verstand gegebene Disposition des Unvollkommenen ist somit eine, die den ewigen Wahrheiten zuzurechnen ist, über die sich der göttliche Wille also nicht hinwegsetzen kann.¹⁹⁶ Dies zeigt sich auch da, wo Leibniz die göttliche Weisheit und die vorliegenden Möglichkeiten gemäß einer Extensität und einer Intensität vergleicht. Die göttliche Weisheit überschreitet die Möglichkeiten nicht extensiv, sondern intensiv. Extensiv bedeutet in diesem Zusammenhang, dass die Objekte von Gottes Verstand

¹⁹³ Hierzu ist eine wichtige terminologische Unterscheidung bei Leibniz zu beachten. Das Übel kann nach ihm metaphysisch, physisch oder moralisch verstanden werden. Dabei besteht das metaphysische Übel in dem Tatbestand der bloßen Unvollkommenheit und ist notwendig. Das physische Übel heißt Leiden, das moralische Übel Sünde, das wiederum zwar nicht notwendig, sondern nur möglich ist, aber nichtsdestoweniger auf bestimmte Weise von Gott zugelassen werden müssen. Diese ursprüngliche Unvollkommenheit ist vor der Sünde und dem Leiden. Jene Disposition der notwendigen Unvollkommenheit ist der letzte Bezugspunkt von Leiden und Sünde. (Vgl. Theo §21). Siehe dazu ergänzend auch Theo, Anhang *Causa Dei* §29-35: Metaphysisches und physisches Übel dienen dazu, das moralisch Gute zu fördern ("media ad maiora bona", §35), was darin begründet ist, dass für Leibniz erstens das physische Übel aus dem moralischen hervorzugehen pflegt (§32, Oder auch in Theo §241: "Le mal physique, c'est-à-dire les douleurs, les souffrances, les misères, nous embarrassent moins, étant des suites du mal moral.") und zweitens die Gesetze der Materie der besseren Regierung der vernünftigen Individuen dienen (Vgl. Theo §247: "(...) que la matière est disposée en sorte que les lois du mouvement servent au meilleur gouvernement des esprits.")

¹⁹⁴ Theo §20. In einer für Leibniz typischen Reaktion, die immer um die Integration der fremden Meinung – hier der Aussage Platons im *Timaios* zum Ursprung der Welt aus Verstand und Notwendigkeit – in seine eigene bemüht ist, fährt er an dieser Stelle wenig später fort: "On y peut donner un bon sens. Dieu sera l'entendement, et la nécessité, c'est-à-dire la nature essentielle des choses, sera l'objet de l'entendement, en tant qu'il consiste dans les vérités éternelles. Mais cet objet est interne et se trouve dans l'entendement divin. Et c'est là-dedans que se trouve non seulement la forme primitive du bien, mais encore l'origine du mal; c'est la région des vérités éternelles qu'il faut mettre à la place de la matière." Die wesensmäßige unvollkommene Natur der Dinge oder der Ursprung des Übels (l'origine du mal) ist danach, genauso wie das Gute (la forme primitive du bien) als eine Notwendigkeit im Verstand Gottes gesetzt, nach der sich dieser zu richten hat. Anstelle der Materie (mettre à la place de la matière), dies meint hier die sogenannte *Amme des Werdens* bei Platon, ist jene *Region der ewigen Wahrheiten* (région des vérités éternelles) zu setzen. Auch hier ist wieder die Priorität des Seelischen vor dem Physischem in Gottes Disposition erkennbar.

¹⁹⁵ Vgl. Theo §381.

¹⁹⁶ Und in der Tat ist Gott gerade nicht Schöpfer seines eigenen Verstandes, so dass nach Leibniz die möglichen Formen selbst älter sind als die Willensakte Gottes. Gott ist seinem eigenen Verstand im Sinne einer tatsächlichen Potentialität verpflichtet. Leibniz nennt sie, in strenger Absetzung zu Formursache oder bewirkender Ursache, mit den Platonikern, mit Augustinus und den Scholastikern auch *Materialursache* (du matériel du mal) des Unvollkommenen: "Ainsi les platoniciens, saint Augustin et les scolastiques ont eu raison de dire que Dieu est la cause du matériel du mal." (Theo §30)

immer nur Mögliches (possible) sein können.¹⁹⁷ Die Überschreitung intensiv bedeutet, dass Gott bei der Auswahl bzw. Konstruktion der möglichen Welten unendlich viele Kombinationen bilden kann.

Leibniz konzipiert die Endlichkeit des Individuums dabei als eine Privation.¹⁹⁸ Der Schlüsselbegriff ist die Rezeptivität oder Empfänglichkeit (*réceptivité*).¹⁹⁹ Das Argument von Leibniz, illustriert am Modell eines trägen Körpers, kann mit folgendem Zitat zusammengefaßt werden: "C'est donc que la matière est portée originairement à la tardiveté ou à la privation de la vitesse, non pas pour la diminuer par soi-même quand elle a déjà reçu cette vitesse, car ce serait agir, mais pour modérer par sa réceptivité l'effet de l'impression quand elle le doit recevoir."²⁰⁰ Die Pointe des Modells liegt also nicht in der Tatsache, dass jede bewegte Materie der bewegendenden Kraft einen Widerstand entgegensetzt und diese in eine Verzögerung und Eingeschränktheit für sich umsetzt²⁰¹, sondern in jenem "empfangen soll", also darin, dass das Vermögen, bewegt zu werden, eben die Empfänglichkeit für Bewegung, nur in einer auf die Natur der Bewegung abgestimmten diesbezüglichen Negation oder Privation zu denken ist, die zugleich dann eine Konversion in eine bestimmte und von dem ursprünglichen Anstoß unabhängig neue Bewegung oder eingeschränkte Wirkung bedeutet. Aufnahme von Bewegung oder neue Wirkung, so könnte hier das Fazit gezogen werden, kann also erstens nur durch einen bestimmten Widerhalt stattfinden und zweitens in einer Einschränkung der ursprünglichen, aber von Gott verschiedener Wirkung.²⁰²

Die von der Strömung ausgeübte Kraft im körperlichen Modell vergleicht Leibniz mit der Tätigkeit Gottes, der den Geschöpfen "Vollkommenheit, Sein und Kraft" verleiht, die Trägheit der Materie entspricht der Unvollkommenheit der Geschöpfe und die Langsamkeit dem Mangel, der sich in ihren Eigenschaften und Handlungen findet. So kann Leibniz resümieren: "Le courant est la cause du mouvement du bateau; mais non pas de son retardement; Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action."²⁰³ Daraus wird deutlich, warum Leibniz Gott die *Materialursache* der Unvollkommenheit nennt. Diese besteht darin, dass Gott die Ursache einer bestimmten Tätigkeit des Wirklichen (actions de la créature) ist, während die *Formalursache* der Unvollkommenheit in der begrenzten Empfänglichkeit oder

¹⁹⁷ Theo §225: "Cette sagesse [de Dieu] ne surpasse point les possibles extensivement, puisque les objets de l'entendement ne sauroient aller au delà du possible, qui en un sens est seul intelligible, elle les surpasse intensivement, à cause des combinaisons infiniment infinies qu'elle en fait, et d'autant de reflexions qu'elle fait là dessus."

¹⁹⁸ Leibniz spricht von der Privation auch als von dem Formalen der Unvollkommenheit. Vgl. Theo §30.

¹⁹⁹ Als Modell dient Leibniz die Trägheit der Körper (siehe dazu Theo §30), ausgeführt am Beispiel eines Körpers, der durch eine Strömung flußabwärts getragen wird und dieser einen bestimmten Widerstand entgegensetzt.

²⁰⁰ ebd. §30 p. 254.

²⁰¹ Strenggenommen kann eine wirkende Kraft, die etwas Statisches ist, nicht mit einer verzögerten Bewegung verglichen werden. Leibniz denkt die Kraft wohl in der Bewegung des Strömung selbst repräsentiert.

²⁰² Deswegen braucht der Stoff, der durch die Poren geht, nicht berücksichtigt werden (ebd. §30 p. 252)

²⁰³ ebd. p. 254.

der Natur des endlich Wirklichen (la limitation de la réceptivité de la créature) der Geschöpfe im Rahmen ihrer eigenen Aktivität liegt. Damit geht zweitens eine bestimmte Limitation einher, ist, wobei die Identifikation eines Individuums anhand dieser Limitation zu erfolgen hat, die sich korrelativ jeweils in einer spezifischen Aktivität bemerkbar macht.²⁰⁴ Die Ursache der Modifikation des Individuums ist seine Endlichkeit.

Die Aktivität eines Individuums kann drittens ganz allgemein als eine Variation der Veränderung seiner Begrenzung (par rapport aux limitations) begriffen werden: "Et comme toute action de la créature est un changement de ses modifications, il est visible que l'action vient de la créature par rapport aux limitations ou négations qu'elle renferme, et qui se trouvent variées par ce changement."²⁰⁵ Damit lässt sich aber der Schöpfungsakt Gottes oder dessen Krafternatur präzisieren. Leibniz bezeichnet das göttliche Sein auch als "actus purus"²⁰⁶, als reine Tätigkeit und spricht diesem eine "unbegrenzte Kraft"²⁰⁷ zu. Das endlich Wirkliche ist dabei eine bestimmte Fortsetzung des göttlichen Handelns in einer Vielheit von Individuen.²⁰⁸ Leibniz spricht in diesem Sinne davon, dass die Geschöpfe teilhaben an der Aktivität Gottes, der allein ohne die als Leiden des Individuums begriffene Limitation ist.²⁰⁹

Eine aufschlußreiche Stelle für die Interdependenz von Unvollkommenheit, Materie und einer allgemeinen Ordnung für die Individuen, an der Leibniz noch einen weiteren wichtigen Sachverhalt für den Schöpfungsakt hervorhebt, findet sich in der *Theodizée*. Die Theodizee, d.h. die Rechtfertigung des von Gott in der Welt zugelassen Übels, findet hier eine interessante Pointe: Gott hätte, so Leibniz hier, eine Welt nur mit Geistern und ohne Materie schaffen können, was gleichbedeutend mit dem Ausschluß des Übels (tous ces maux seraient exclus) wäre. In diesem Fall hätte jedoch Gott gegen das verstoßen, was er sich selbst schuldig ist (doit à soi-même). Dies bedeutet jedoch – so sahen wir aus den vorhergehenden Erörterungen –, dass dies schließlich nicht möglich ist. Jene Schuldigkeit besteht darin, dass dann den Geistern der notwendige Konnex (liaison nécessaires), d.h. die zeitliche und räumliche Ordnung (l'ordre des temps et des lieux), fehlen würde. Hierzu ist die Materie erforderlich (demande la matière).²¹⁰

²⁰⁴ Vgl. etwa auch Theo §32: Die Aktivität der Substanz äußert sich in Modifikationen, die sowohl die Perfektion Gottes (perfections que Dieu) als auch die Limitationen (limitations) ausdrücken. Letztere sind dasjenige, was das Geschöpf zu dem macht, was es (als Endliches) ist (pour être ce qu'elle est): "(...) puisque l'action de la créature est une modification de la substance qui en coule naturellement, et qui renferme une variation non seulement dans les perfections que Dieu a communiquées à la créature, mais encore dans les limitations qu'elle y apporte d'elle-même, pour être ce qu'elle est."

²⁰⁵ Theo §377.

²⁰⁶ NE II 108.

²⁰⁷ IN 295.

²⁰⁸ Vgl. etwa auch Theo §392: "Dieu est la seule cause principale des réalités pures et absolues, ou des perfections: Causae secundae agunt in virtute primae." Die Individuen sind diese zweiten Ursachen (causae secundae).

²⁰⁹ "Il est vrai que Dieu est le seul dont l'action est pure et sans mélange de ce qu'on appelle pâtir; mais cela n'empêche pas que la créature n'ait part aux actions." (Theo §32) Zum Thema der "création contuée" siehe Theo §382.

²¹⁰ Theo §120: "Dieu aurait choisi une suite de possibles où tous ces maux seraient exclus; mais Dieu manquerait à ce qui est dû à l'univers, c'est-à-dire à ce qu'il doit à soi-même. S'il n'y avait que esprits, il seraient sans la liaison nécessaires, sans l'ordre des temps et des lieux. Cet ordre demande la matière, le mouvement et ses lois; en les réglant avec les esprits le mieux qu'il possible, on reviendra à notre monde." Die

Der zeitliche und räumliche Nexus der geistigen Wesen ist für Leibniz also in einer, die Materie mit ihren Gesetzen, erfordernden Ordnung begründet. Mit der Materie ist zwar dem Übel Eintritt in die Welt gewährt, doch liegt für Leibniz das ontologische Primat in der Schaffung dieser körperlichen Gemeinschaft.²¹¹ Allerdings wird noch gezeigt werden, dass auf metaphysischer Ebene dieser körperliche Nexus der Individuen – analog zu den gegeneinander abgestimmten Perzeptionen der Individuen – nicht eine direkte Wechselwirkung bedeutet, wenn es die Phänomene auch so erscheinen lassen. Auch die materielle Wirklichkeit ist alleine aus der Aktivität von vollständig unabhängigen Individuen zu explizieren.

Die zweite Materie oder das körperliche Universum wird von Leibniz aus diesem Grund auch nicht als eine Entgegensetzung zu Gott (*chose opposée à Dieu*), sondern in seiner Wirklichkeit begriffen. Gott wird nur dem Nichts²¹² entgegengesetzt (*opposée au Néant*). Wie alle anderen ontologischen Bereiche muss also auch das körperliche Universum deswegen durchgehend als in Gott begründete Vielheit erklärt werden (*la matiere resulte aussi bien que les formes*).²¹³ Mit dem hier genannten „völlig Passiven“ (*passif tout pur*) bezieht sich Leibniz auf die erste Materie oder die passive ursprüngliche Kraft, die als ein Vermögen zur Rezeptivität von Bewegung und Widerstand auf einer höheren ontologischen Stufe als das Nichts (*de plus que le neant, estant capable quelque chose*) steht.²¹⁴

Damit ergeben sich bereits aus der Analyse der göttlichen Schöpfung Argumente dafür, dass die Materie für Leibniz noch eine ganz andere Wertigkeit besitzt als nur die des Inhaltes von Repräsentationen von Seelen. Hinsichtlich der ontologischen Relevanz scheint Leibniz hier sogar eine Gleichordnung von Seelischem und Materiellem zu vertreten, wie die Fortsetzung des obigen Zitats zeigt: „Ainsi il faut fair figurer avec chaque portion particulière de la matière des formes particuliers, c’est à dire des Ames et Esprits, qui y conviennent.“²¹⁵ Die zweite Materie

existierende Welt (*notre monde*) ist das Ergebnis des bestmöglichen Arrangements (*le mieux qu’il possible*) des materiellen Universums mit der Geisterwelt.

²¹¹ Dies gilt aber nicht nur für vernünftige Wesen, sondern grundsätzlich für jedes Geschöpf. Denn nur Gott ist völlig jenseits der Materie (*dessus de toute la matière*), alle anderen Geschöpfe benötigen diese, um an jener allgemeinen Ordnung (*l’ordre general*) mittels des universellen Bandes der Materie (*la liaison universelle*) teilzunehmen: „Dieu seul est au dessus de toute la matière, puisqu’il en est le auteur; mais le creatures franche ou affranchies de la matière, seroient detachées en même temps de la liaison universelle, et comme des deserteurs de l’ordre general.“ (CV 347)

²¹² Dieses *Nichts* wird von Gott aktiv beseitigt: „Dieu produit des substances de rien, et les substances produisent des accidents par les changements de leurs limites.“ (Theo §394) Leibniz lässt Gott die Substanzen aus dem Nichts (*de rien*) erzeugen, diese wiederum generieren dann ihre Akzidentien durch die Veränderung ihrer Limitation (*par les changements de leurs limites*).

²¹³ CE 537: „Il faut encore considerer que la matiere n’est pas une chose opposée à Dieu, mais qu’il la faut opposer plutôt à l’actif borné, c’est à dire à l’ame ou à la forme. Car Dieu est l’estre supreme, opposée au Néant, dont la matiere resulte aussi bien que les formes, et le passif tout pur est quelque chose de plus que le néant, estant capable quelque chose, au lieu que rien ne se put attribuer au néant.“ Ohne (erste) Materie – so Leibniz – wären die Formen oder Entelechien nur aktiv (Vgl. NS, Erläuterungen, 273).

²¹⁴ Dieser ontologische Unterschied wurde weiter oben bereits dadurch ausgedrückt, dass nicht die *erste Materie* mit der *Amme des Werdens* in Platons *Timaios* zu identifizieren ist, sondern die *Region der ewigen Wahrheiten* in Gottes Verstand.

²¹⁵ ebd.

oder das körperliche Universum resultiert aus unendlich vielen Seelen oder Formen, wobei deren externe Aktivität und gegenseitige Limitation den Konstitutionsprozess in einer unabhängigen Wechselwirkungsstruktur von Individuen abgeben müssen.

2 Interne Wirklichkeit: Appetition, Perzeption und natürliche Welt

Im ersten Teil wird die Leibnizsche Position zur Phänomenalität des körperlichen Universums untersucht. Kann man etwa davon sprechen, dass Leibniz einen radikalen Phänomenalismus vertrat, nach dem das Äußere ausschließlich seinen Sinn aus dem perzipierenden und reflektierenden Individuum gewinnt?¹ Erschöpft sich also die Bedeutung der materiellen und endlichen Verfasstheit der Individuen allein in einer undeutlichen Perzeption, wonach das perzipierende Subjekt, das sich in Harmonie mit sich und den anderen perzipierenden Subjekten befindet, als alleiniger Wirklichkeitsgenerator für das körperliche Universum fungiert? Oder muss die Rede von Leibniz ernstgenommen werden, dass nämlich die Phänomene aus einer Vielheit von auch körperlich agierenden Individuen hervorgehen? Das wirkliche Subjekt hätte danach zugleich auch eine das körperliche Universum konstituierende Funktion und würde als ein organisches Wesen auch ein tatsächlich perzipiertes Subjekt sein. Beide Positionen können mit Leibniz in gewisser Weise gerechtfertigt werden. Auch wenn sich zeigen lässt, dass Leibniz in seinen Aussagen über die externe Wirklichkeit und damit über den phänomenalen Status der Körper variiert, kann eine eindeutige Präferenz von Leibniz auf eine Begründung der Phänomene durch Monaden ausgemacht werden. Räumlich koexistierende und kraftbegabte Individuen bilden auch hier die metaphysische Basis des Materiellen und der Dynamik als dessen Wissenschaft.

Eine Pointe dabei ist, dass diese zwei Konzepte des Phänomenalismus sich bei Leibniz formal gesehen nicht widersprechen. Der radikale Phänomenalismus ist nur ein möglicher Aspekt jener aggregathaften Verfasstheit alles Wirklichen, einer Verfasstheit, die eine Struktur von Perzipierenden und Perzipierten ist, in der allerdings dann nur das Perzipierende in seiner vollen Valenz für die wahre Repräsentation des Universums berücksichtigt wird.

Nachdem der Begriff des Phänomens von dem der Monade abgegrenzt wurde, wird anschließend jene Leibnizsche begriffliche Doppelperspektive auf die Phänomene anhand seines Briefwechsels mit Des Bosses analysiert.² Damit ist die Leibnizsche Begründung des

¹ Wie sich später noch herausstellen wird, ist nach Leibniz mindestens eine Vielheit konsistent, d.h. in Harmonie perzipierender Individuen, die den realen Phänomenen einen solchen Sinn geben müssen.

² Jene Zweideutigkeit der Leibnizschen Haltung bezüglich der Phänomenalität wurde bereits diskutiert. Eine Übersicht über diese Diskussion erhält man bei Jolley (1986). Ross (1994) diskutiert diese Problematik vor dem Hintergrund des Berkleyschen Phänomenalismus. Außerdem wären hier noch Pape (1945), Hochstetter (1988) und Wolff (1961) hervorzuheben. Pape sieht hier eine „innere Widersprüchlichkeit des Systems“ (p. 127) und erklärt diese damit, dass sich Leibniz seiner zweideutigen Position nicht bewusst gewesen sei. Dies ist nachweislich falsch, da Leibniz die verschiedenen Positionen zu diesem Problem gegenüber diversen Briefpartnern – so auch gegenüber De Volder und Des Bosses, wie sich gleich zeigen wird – offen thematisierte. Nach Hochstetter ist die Ursache des Schwankens von Leibniz die Unabgeschlossenheit seiner Metaphysik (p. 475). Dass Leibniz zu den Phänomenen eine flexible Position einnahm, lässt sich, wie Wolff (1961, 24ff) nachweist, in verschiedenen seiner Schriften verfolgen, so etwa auch im *Discours de Métaphysique*, im *System Nouveaux* oder in den *Nouveaux Essais*. Wolff analysiert dieses Problem eingehend anhand des Briefwechsels von Leibniz mit De Volder (insbesondere des Briefes vom 30. VI 1704 mit der entscheidenden Stelle: „Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum.“ (GP II 270) und der nicht abgesandten Beilage vom 19. I 1706, GP II 281f). Wolff wird hier zu der These eines Psychismus oder der Irrealität der Körperwelt bei Leibniz geführt: „Die Körper entstehen nicht durch Zusammensetzung der Substanzen als solcher, die immateriell sind und daher unmöglich Körper bilden können, sondern durch Summierung ihrer Vorstellungen. Die substantiellen Atome sind also tatsächlich keine

körperlichen Universums auf Basis der sogenannten körperlichen Substanzen vorbereitet, die die realistische Seite dieser Doppelperspektive ausmacht und im letzten Kapitel diskutiert wird.

Danach wird die interne Wirklichkeit des Individuums und ihre implizite Dynamik thematisiert. Die zentralen Begriffe in diesem Zusammenhang sind *Appetitus* und *Perzeption*.³ Es wird vorrangig darum gehen, eine Zustandsmetaphysik von Leibniz bezüglich der Perzeptionen und ihrer Entwicklung aufzuweisen, eine interne, kontingente Entwicklung des Individuums entlang bestimmter, das externe körperliche Universum repräsentierender Zustände, die zugleich die Akzidentien des Individuums sind. Aufgewiesen wird ferner, dass der ontologische Bereich dieser internen Wirklichkeit, d.h. der Objektbereich oder die zu der internen Aktivität des Individuums korrespondierende Materie oder Potenz, ausschließlich durch den sinnlichen Ideenpool abgegrenzt wird. Mit diesem jeder Seele zugänglichen Objektbereich ist bei Leibniz zudem eine Objektivität der Perzeption begründet.

Das Leibnizsche Wahrheitskonzept legt nahe, dass die Wahrnehmung einen sehr geringen Stellenwert bezüglich objektiver Aussagen über die Welt hat. Denn die im Leibnizschen Sinne mit der Wahrnehmung verbundenen Begriffe sind nicht klar und bedürfen der weiteren Analyse. Um so verwunderlicher ist es, dass Leibniz der Wahrnehmung eine Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit zuspricht, die durch eine begrifflichen Analyse nicht nur nicht übertroffen, sondern sogar verloren geht. Dies wird Thema des zweiten Teils dieses Kapitels sein.

Nach der Diskussion der Wahrheitsrelevanz von Perzeptionen soll diese als momentaner Zustand des Individuums, der das Universum repräsentiert, genauer betrachtet werden. Dabei wird einerseits die synthetische Potenz der Perzeption im Blickpunkt stehen und andererseits deren Momentanität mit ihrer Relevanz für die Lebensdauer des Individuums. Bezüglich der

Atome, sondern Seelen, die sich, wie alle erschaffenen Substanzen, als körperlich vorstellen, und indem Leibniz jeden kleinsten Teil der Materie als durch die Vorstellungen einer eigenen Seele erzeugt auffaßt, besteht von seinem Standpunkt aus alle Materie aus einer unendlichen Vielheit von Seelen (...).“ (p. 47) Dementsprechend ist beispielsweise die Erste Materie nach ihm nur eine logische Kategorie für das Abstraktum einer bewegungslosen Materie. (p. 55) Dass Leibniz hier nicht eindeutig ist, begründet Wolff damit, dass Leibniz seine wahre Haltung zum Körperlichen in seinem gesamten Werk willentlich versteckte. (p. 63ff) Bestätigen würde dies auch eine nicht abgeschickte Beilage zu einem Brief an Remond, in dem Leibniz darauf hinweist, dass er diese radikale Haltung zu den Phänomenen nicht jedem schreiben würde. (Vgl. Brief an Remond, VII 1714, W 338) Auch wenn dies prinzipiell möglich sein könnte, bleiben viele Fragen offen: Warum sollte Leibniz sich auf einen jahrelangen Diskurs mit De Volder einlassen, in dem er gegenüber diesem unter anderem die Begründung des Materiellen in Substanzen erklären versucht, nur um dann am Ende festzustellen, dass dies alles doch nicht so sei? Warum bezieht er gegenüber Des Bosses dagegen, wie sich gleich zeigen wird, eine variable Position? Und schließlich: Wieso gibt es viele Schriften, in denen Leibniz die Begründung der körperlichen Phänomene in Einheiten vertritt? Wie schon in einem anderen Zusammenhang bemerkt wurde, weist vieles darauf hin, dass Leibniz seine Haltung nicht immer offen vertrat, und es scheint hier so, dass er aufgrund der Schwierigkeiten der Begründung der körperlichen Phänomene in Substanzen jeweils die Position einnahm, die ihm gegenüber seinem Briefpartner oder der Öffentlichkeit opportun erschien. In jedem Fall versuchte er, zwischen diesen Positionen keinen Widerspruch zu konstruieren. Das Interesse der Analyse in dieser Untersuchung der Leibnizschen Metaphysik besteht darin, die Argumente von Leibniz für die Begründung der Körperlichkeit in Einheiten nachzuvollziehen. Es wird nachgewiesen, dass diese Fundierung des Materiellen in koexistierenden Individuen ein konsequenter Schritt seines durch den Begriff der Kraft gekennzeichneten metaphysischen Ansatzes war. Aus diesem Grund fühlte er sich diesem metaphysischen Anliegen bis zum Ende seines Schaffens verpflichtet.

³ Ausgeklammert in diesem Kapitel sind die Apperzeption und der Wille. Das vernünftige Individuum ist Thema des dritten Kapitels.

synthetischen Potenz wird außerdem die Betrachtung der sogenannten kleinen Perzeptionen, ihre identitätsstiftende Funktion und wichtige konstitutive Bedeutung für die höheren Perzeptionen eine wichtige Stelle einnehmen.

Nach der Betrachtung der Perzeption, sozusagen des statischen Moments der internen Wirklichkeit der Seele, wird mit der Untersuchung des Begriffs des Appetitus das dynamische Moment dieser Wirklichkeit untersucht. Das Individuum wird von Leibniz in einer kontinuierlichen Entwicklung begriffen, wobei seine internen Zustände mittels einer aus sich selbst kommenden Kraftentfaltung auseinander hervorgehen. Der Schlüsselbegriff ist hierbei der Begriff der Spontaneität, der nicht nur die Selbständigkeit jedes Individuums eigens hervorhebt, sondern den kontingenten Charakter der Zustandsfolge impliziert.

2.1 Phänomenalität in zweifacher Perspektive

2.1.1 Phänomen und Monade

Es kann festgestellt werden, dass bei Leibniz unter Phänomen in einem allgemeinen Sinne alles zu bezeichnen ist, was nicht Monade ist. Phänomene werden der individuellen Wirklichkeit entgegengesetzt. Wenn Leibniz die Phänomene in ihrer Abhängigkeit von Monaden thematisiert, so müssen diesbezüglich zwei verschiedene Arten des Verhältnisses unterschieden werden. Gemeint ist erstens das erwähnte Resultieren der Phänomene aus einer Vielheit von körperlichen Substanzen⁴ und zweitens die seelische Repräsentation dieser resultierenden Phänomene in der Perzeption.⁵ Bezüglich dieser Repräsentation können – sieht man von den bloß imaginären Phänomenen ab – die Phänomene mit dem sinnlichen Inhalt der Repräsentation identifiziert, und die Wahrnehmung selbst kann als undeutliche Perzeption und als Ausgangspunkt für die begriffliche Erkenntnis verstanden werden. In dem ersten Fall geht es Leibniz also um eine

⁴ Vgl. Leibniz im Rahmen seiner letzten uns erhaltenen Korrespondenz, in einem seiner Briefe an Dancicourt: „Et je crois qu'il n'y a que des Monades dans la nature, le reste n'étant que les phenomenes qui en résultent.“ (An Dancicourt, 11/IX 1716).

⁵ Von Interesse ist hier mit anderen Worten dieses „bien fondés“ der realen Phänomene. Auf den Unterschied im Gebrauch von „bien liés“ und „bien fondés“ bei Leibniz wies Gurwitsch (1974, p. 417f) und wendet sich damit gegen Dillmann (p. 261f). Tatsächlich ist jenem weitgehend Recht zu geben, wenn er mit „bien fondés“ auf das hinweist, was als Frage nach dem Grund für den „consensus phaenomenorum inter se“ bei Leibniz zusätzlich konzipiert wird. In diesem Sinne auch Mates (1986, p. 41): „Thus, what we call „bodies,” Leibniz holds, are really only phenomena. They are well-founded phenomena, however, for (unlike dreams, hallucinations, or other illusory experiences) they do relatively clearly represent the actual features of the aggregate of monads that are being confusedly perceived.“ Vgl. *De synthesi et analysi universali*, GP VII 296), wonach die Übereinstimmung der Phänomene untereinander nicht zufällig geschieht, sondern einen Grund hat: „(...) temere non fiet, sed causam habebit.“ Jedoch gebraucht, wie sich gleich zeigen wird, Leibniz das „bien fondés“ durchaus auch im Sinne eines radikalen Phänomenalismus. Zum Problem der Fundiertheit siehe auch Couturat (1961, p. 257) und Cassirer (1962, p. 392). Schneider (1999) rekurriert in ihrer Analyse der *Monadenlehre als Grundlage der Leibnizschen Auffassung von Raum und Kontinuum* ausschließlich auf eine Wohlfundiertheit im Sinne jener Übereinstimmung oder Kohärenz: „Ein wohlfundiertes Phänomen unterscheidet sich – u.a. – von einer bloßen Einbildung dadurch, dass es den ‚ewigen Wahrheiten‘ (d.h. idealen Entitäten) konform ist, denn alles, was ‚real‘ ist, muss diesen gemäß sein.“ (p. 95) Damit beschränkt sich deren Analyse darauf, diese Übereinstimmung mit den *ewigen Wahrheiten* plausibel zu machen. Dazu verwendet sie den mathematischen Begriff des topologischen Raums.

bestimmte Konstitution der Phänomene aus einer Vielheit, während es sich im zweiten Fall um eine seelische Repräsentation handelt. Dabei ist die Perzeptionsfolge, in der die Phänomene als sinnlicher Inhalt auftreten, als ein eigenständiger und unabhängiger Prozess zu sehen. Die Zustände des repräsentierenden Individuums – wie in dem ersten Paragraphen dargelegt – gehören einer ganz anderen Kategorie als der körperlichen an.⁶ In einem Brief an De Volder beispielsweise sind beide Aspekte zusammengefaßt: ”Patet etiam ex iis quae dixi, in Actualibus non esse nisi discretam Quantitatem, nempe multitudinem monadum seu substantiarum simplicium, quovis quidem numero majorem in quocunque sensibili aggregato seu phaenomenis respondente.”⁷ Die Phänomene sind demnach ein wahrnehmbares Aggregat (quocunque sensibili aggregato seu phaenomenis) aus einer Vielheit von unendlich vielen einfachen Substanzen (substantiarum simplicium). Dabei ist festzuhalten, dass hier nicht die Wahrnehmbarkeit der substantielle Bezugspunkt für die Phänomene ist, sondern eine unendliche aggregierte Vielheit. In diesem Sinne ist Leibniz der Ansicht, dass die Körper als auf diese Weise wohlbegründete Phänomene zugleich auch die Grundlage der Erscheinungen in der Seele sind: ”Cependant tous ces corps et tout ce qu’on attribue, ne sont point des substances, mais seulement des phenomenes bien fondés, ou le fondement des apparences, qui sont differentes en differens observateurs, mais qui ont du rapport et viennent d’une même fondement, comme les apparences differentes d’une même ville vue des plusieurs cotés.”⁸

Nach dem bisher Erörterten legt es sich nahe, dass Leibniz auf irgendeine Weise das körperliche Universum oder die externen Phänomene in Individuen begründen will und dass die so fundierten Phänomene aus verschiedenen Perspektiven repräsentiert werden. Und in der Tat konzipiert Leibniz diese Konstitution mittels der körperlichen Substanzen, die als Einheit von Entelechie und erster Materie die Phänomene außerhalb der Seele verwirklicht.⁹ Er schreibt in einem Brief an Des Bosses: ”Sufficit, substantiam corpoream esse quiddam phaenomena extra Animas realizans.”¹⁰ Die körperliche Substanz ist danach dasjenige, was die Phänomene außerhalb der Seele realisiert. Naturgemäß thematisiert Leibniz dies immer in den Kontexten in deren Rahmen er von der strukturellen Verfasstheit der Materie oder der Beschreibung der Gesetzmäßigkeiten der Phänomene, d.h. den Prinzipien der Bewegung und des Widerstands gehandelt wird.¹¹

⁶ Jeder Sinn hat seine eigenen Phänomene, wobei deren Einheit jeweils vom Perzipierenden kommt. Dies trifft auch für den Gesichts- und Tastsinn zu (Vgl. Brief an De Volder, 1705, W 171).

⁷ An De Volder, 19/I 1706, H V 182. Oder in einem anderen Brief an denselben: ”(...) in apparentis aggregatorum, quae utique nonnisi phaenomena sunt.” (GP II 251) ”At in phaenomena sive aggregatis (...)” (ebd. GP II 252)

⁸ An Remond, VII 1714, H V 335, GP III 622.

⁹ Eine detaillierte Analyse und eine logischen Rekonstruktion des von Leibniz hier zugrundegelegten Modells für die aus körperlichen Substanzen resultierenden Phänomene findet sich bei Hartz (1992).

¹⁰ An Des Bosses, 17/VI 1712, GP II 451. An Bayle: ”(...) que sans la force active dans le corps, il n’y auroit point de variété dans le phenomens, ce qui vaudroit autant, que s’il n’y avoit rien du tout.” (GP IV 566) Auch fällt ohne die aktive Kraft die Verschiedenheit in den Phänomenen (variété dans le phenomens) weg.

¹¹ Hinzuweisen wäre hier vor allem auf den Briefwechsel mit Des Bosses, mit De Volder und Remond, desweiteren auf die Schriften *De ipsa natura*, *NS*, *De prima philosophie emendatione* und *Specimen Dynamicum*.

Jedoch ist festzustellen, dass Leibniz auch explizit den schon genannten radikalen Phänomenalismus Berkleyscher Prägung vertritt. Die Wohlbegründetheit der Phänomene diskutiert Leibniz hier in keiner Weise aus einer aggregathafter Natur, sondern ausschließlich in Bezugnahme auf die repräsentierenden Seelen.¹² Die Begründung setzt sich dabei aus zwei Teilen zusammen. Erstens muss eine Harmonie der Seele mit ihren eigenen Zuständen und zweitens eine Harmonie mit den Zuständen der anderen Seelen erfüllt sein.¹³ Demnach gewinnen die Phänomene ihren Sinn allein in Rekurs auf das perzipierende Individuen als sinnlicher Inhalt, und ihre Begründetheit in einer Vielheit bedeutet nichts anderes als die Harmonie aller perzipierenden Individuen.¹⁴ So spricht er in diesem Zusammenhang selbst nur von Anzeichen

¹² Paradigmatisch hierfür sind, wie gerade erwähnt, verschiedene Briefe an De Volder (30/VI 1704, GP 267ff; 1705, H V 166ff; 19 I 1706, GP II 281) oder an Remond (VII 1714, H V 329). Liske (1993) beispielsweise formuliert diesen Aspekt der Leibnizschen Haltung zu den Phänomenen folgendermaßen: "Aufschlussreich ist aber, wie Leibniz in GP II 270, das wir als Ausgangspunkt dieser Überlegungen zitiert haben, die Realität, d.h. die Wahrheit der Phänomene erklärt. Diese Wahrheit rechtfertigt er nicht im Sinne der Adäquationstheorie durch eine Übereinstimmung unserer Perzeptionen oder Phänomene mit einer bewusstseinsunabhängigen Wirklichkeit, sondern im Sinne einer Kohärenztheorie durch bewusstseinsimmanente Kriterien." (p. 50) Jolley (1984) wiederum konnte zeigen, dass Leibniz, obwohl der diese radikalere Position einnahm und diese etwa ab dem Jahr 1704 sukzessive favorisierte, sie dennoch nie absolut setzte: „I shall not deny that Leibniz stated phenomenalist ideas on occasion, but I shall argue that he never fully adopted them; on the contrary, he continued to hold the rival thesis that bodies are in some sense aggregates of monads or simple substances.“ (p. 38)

¹³ Dies ist noch durch ein anderes von Leibniz angeführtes Argument zu ergänzen, das auf das absolut Seiende als letzte Begründung rekurriert: Die a priori Bedingtheit unserer Existenz durch Gott bedeutet nach Leibniz, dass wir nicht allein auf der Welt sein können und es also andere anders repräsentierende Individuen gibt. Das gewährleistet demnach den gemeinsamen Grund für die verschiedenen Erscheinungen: "Causa autem per quam fit ut omnes Mentis commercium habeant seu idem exprimant adeoque existent, est ea quae perfecte universum exprimit, nempe Deus." (*De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, GP VII 322) Vgl. auch LH IV 7 C Bl. 107f).

¹⁴ Dieser Sinn der Phänomene, begriffen nur aus internen seelischen Vollzügen, darf jedoch nicht bewusstseinsphilosophisch im Sinne etwa Hegels oder Fichtes, nicht einmal in Anlehnung an Kants Apperzeption verstanden werden. Denn wesentlich ist immerhin, dass die harmonisierende Wahrnehmung vieler Individuen bei Leibniz als konstitutives Kriterium eingeht und von der – bei Leibniz sogenannten – *reflexiven Erkenntnis* hier noch überhaupt keine Rede ist. Es ist auffallend, dass dieser Sinn der Phänomene von Leibniz vor allem in Kontexten vertreten wird, in denen es um eine Auseinandersetzung mit den Cartesianern geht. Siehe dazu etwa die Abhandlungen *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* (GP VII p. 319ff), *Sur ce qui passe les sens et la matière* (An Sophie Charlotte, GP VI p. 499ff) oder *Distinctio mentis et corporis* (H I 20ff). Eine eindeutige Position von Leibniz zu dem Phänomenalismus zu ermitteln ist auch deswegen schwierig, weil dieser seine tatsächlichen Äußerungen grundsätzlich immer davon abhängig machte, ob sie überhaupt öffentlich werden sollten und ob sie, wenn dies der Fall war, für die allgemeine Öffentlichkeit bestimmt waren oder nur für gewisse Briefpartner. Darauf wiesen Hochstetter (1988) und Wolff (1961) hin. Leibniz machte seine Erörterungen insbesondere auch von der qualitativen Bildung und der philosophischen Grundhaltung der Briefpartner abhängig. Als Beispiele wären hier für den ersten Aspekt seine einfach gehaltenen Briefe an Kurfürstin Sophie oder die für Prinz Eugen bestimmten *Principes* zu nennen. Der weit wichtigere Aspekt betrifft jedoch die philosophische Grundhaltung. So verzichtet Leibniz gegenüber den Cartesianern ganz bewusst auf eine Verwendung der *ersten Materie* oder der *substantiellen Form*, die sonst zusammen als eine Einheit zur Erklärung der körperlichen Phänomene herangezogen werden, um diesen gegenüber die scholastische Begrifflichkeit außen vor zu lassen. Ausdrücklich schreibt er dies in einem frühen Brief an Bernoulli: "Prorsus probo consilium Tuum, tu apud Cartesianos aut similes abstinere mentione materiae primae et formae substantialis, contenti mentione massae per se passivae et entelechiaes seu activitatis primitivae, animae, vitae." Diesen gegenüber soll also nur von der an sich passiven Masse (massae per se passivae) und der Entelechie oder der ursprünglichen Tätigkeit, der Seele und dem Leben gesprochen werden." (An Bernoulli, 18/XI 1698, GM III 551) Oder auch CV (H IV 329). Unmittelbar damit korreliert eine Verwendung von mechanischer Begrifflichkeit, wobei von einer Rechtfertigung schulphilosophischer Begriffe abgesehen wird. Hochstetter

(indicium), die reale Phänomene von Träume unterscheidbar machen.¹⁵ Die verschiedenen Kriterien zur Unterscheidung – Intensität der Qualitäten, Übereinstimmung mit den vorhergehenden Phänomenen und mit dem ganzen Verlauf des Lebens, die Bestätigung durch die Mehrzahl anderer Subjekte, schließlich aber die Möglichkeit der Voraussage – genügen schließlich selbst in ihrer Gesamtheit nicht zu einer metaphysischen Gewißheit oder Notwendigkeit, d.h. die Setzung des Gegenteils oder die Annahme, alles sei imaginär, schließt keinen Widerspruch ein. Dagegen gewähren die Kriterien nur moralische Gewißheit oder die größte Wahrscheinlichkeit.¹⁶ Auch die anderen Subjekte stehen nur als Erscheinung im Fokus. Es spielt somit gerade bezüglich der Voraussage der Phänomene keine Rolle, ob in einem Subjekt, mag dies ein Tier oder Mensch sein, noch eine Seele angesetzt wird oder nicht, da es eben auch rein als organische Maschine oder Automat betrachtet werden kann.¹⁷

Die Frage, ob Leibniz de facto einen radikalen Phänomenalismus vertreten hat oder nicht, wird demnach nur indirekt von Interesse sein.¹⁸ Hier geht es erstens darum, die tatsächlich vorhandenen Argumente von Leibniz für seine körperlichen Substanzen zu analysieren, und zweitens dessen metaphysische Grundlegung für die Körper als kompatibel mit dem zu erweisen, was als Repräsentationen der Seele schließlich auftritt.¹⁹ Nichtsdestoweniger muss einsehbar werden, worin Leibniz die größten Probleme im Rahmen der Hypothese von

(1988, p. 472) machte hier auf die verschiedenen Entwürfe des vorwiegend für Cartesianer bestimmten *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps* aufmerksam, wo in der endgültigen Fassung auf eine Thematisierung schulphilosophischen Begriffe verzichtet wird.

¹⁵ Vgl. *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, GP VII 319.

¹⁶ Vgl. *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, GP VII 320: Diese Anzeichen können nur moralische Gewißheit verbürgen. Vgl. dazu auch *Distinctio Mentis et corporis*, H I 21.

¹⁷ Jeder Organismus ist nach Leibniz ein Mechanismus von ausgezeichneter Gestaltung (Machine divine). Mo §64: "Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une Espece de Machine divine, ou d'un Automate Naturel (...)". Und weiter in den *Nouveaux Essais*: "(...) puisque dans ceux-là même qui sont animés, l'ame et la machine, chacune à part, suffisent à la détermination." (Vgl. etwa NE III 119). Die Seele oder die (körperliche) Maschine genügen jeweils zur Bestimmung (suffisent à la détermination) des Individuums.

¹⁸ Warum Leibniz an körperlichen Substanzen festhielt, obwohl der radikale Phänomenalismus ihn von einigen Problemen entheben würde, kann nicht definitiv geklärt werden. Auch das Cartesianische Argument, dass Gott sonst ein Betrüger an den Individuen sei, wenn die Außenwelt nur ein wohlgeordneter Traum ist, konnte Jolley (1986, p. 50) vor dem Hintergrund der Leibnizschen Texte als nicht haltbar erweisen.

¹⁹ Die hier vertretene hermeneutische Position ist insofern anders, als sie die Ermittlung der Wahrheit über Leibniz nicht mit der Ermittlung der Wahrheit für Leibniz gleichsetzt. Das zweite ist – pointiert ausgedrückt – eher von philosophiehistorischen Interesse. Hochstetter (1988) diskutiert in seiner chronologischen, die ganze Schaffenszeit von Leibniz betreffenden wertvollen Studie, vor allem bezugnehmend auf unveröffentlichte Schriften und Briefe, die Motive dessen unbestreitbaren Schwankens bezüglich des Status der Phänomene oder dessen widersprechender Aussagen darüber. Diese sieht Hochstetter nicht nur in den schon genannten äußerlichen Bedingungen, sondern auch in einer prinzipiellen Unabgeschlossenheit des Denkens von Leibniz. (p. 475) Allerdings verzichtet er auf eine Untersuchung des Leibnizschen Konzepts der körperlichen Substanz sowie auf deren Begründungsfunktion und systematischer Bedeutung in der Metaphysik. Deshalb wird nicht deutlich, worin jene Unabgeschlossenheit besteht. Allgemein ist zu bemerken – was auch Hochstetters Untersuchungen zu entnehmen ist –, dass Leibniz vor allem in seinen unveröffentlichten Schriften, Fassungen und Beilagen von Briefen einen radikaleren Phänomenalismus vertritt, wo also körperliche Substanzen und das Problem der Konstitution des Körperlichen oder Externen ausgeklammert werden. Auch Russel (1937) verwies bereits auf diesen Sachverhalt.

körperlichen Substanzen sah, und weswegen er sich also genötigt fühlte – wenn er sie vermeiden konnte und wollte – eine radikalere Position aufgrund ihrer Einfachheit als evidenter zu setzen.²⁰

Für Leibniz war schon sehr früh klar, dass die Begründetheit der Phänomene in einem Aggregat von körperlichen Substanzen per se nie sicher bewiesen werden kann, und dass die Evidenz, als sinnlicher Inhalt oder Erscheinung in der Seele aufzutreten, in gewisser Weise eine letzte Gewißheit ist.²¹ Dass er dennoch versuchte, die realen Phänomene in einem wirklichen Aggregat von körperlichen Substanzen zu begründen, steht dazu nicht in einem Widerspruch, wenn diese Begründung so konzipiert wird, dass sich für die interne Repräsentationsfolge der Seele prinzipiell nichts ändert.

Dies bedeutet auch, dass die körperlichen Substanzen nicht sinnlich erfassbar sind, sondern dass sie sich aus der begrifflichen Analyse der phänomenalen Begrifflichkeit ergeben müssen. Aus deren Analyse müssen die einfachsten Begriffe gemäß dem diskutierten Methodenverständnis Leibnizens sortiert und auf substantiale Einheiten bezogen werden.²² Dies führt auf die Leibnizschen Untersuchungen zur Dynamik als ihre Konkretisierung, die damit eine bestimmte Schlüsselrolle im Verstehen der monadischen Konzeption von Wirklichkeit beanspruchen kann. Dieser externe Sinn des Wirklichen, der im vierten Kapitel ausführlich diskutiert wird, betrifft diese Komponente eines beseelten Lebewesens, die als individueller Prozess zur Konstitution des körperlichen Universums beiträgt.

Demgegenüber steht – unabhängig und in Harmonie – ein paralleles internes seelisches Geschehen, gemäß dem sich die Bezugnahme auf die Phänomene im Terminus einer limitierten und gehemmten Kraft einer Repräsentation ausdrücken lässt. Jedes vollständige Individuum

²⁰ Jolley (1986) identifizierte das Hauptproblem darin, aus Unausgedehntem etwas Ausgedehntes zu konstituieren, wobei er die Lösung nur darin sah, dass nur im Perzipierenden das Ausgedehnte quasi hinzugetan wird. Die *materia prima* ist dafür verantwortlich. (p. 47f) Dass dies nicht haltbar ist, wird sich später erweisen. Die Schlüsselrolle der *materia prima* ist in Bezug auf ihre Begründungsfunktion des Körperlichen eine andere. Wilson (1981) wiederum konnte bei Leibniz den Schritt von den Kräften in der Physik bzw. in den Körpern zu den Kräften oder Seelen der Metaphysik nicht erkennen.

²¹ Vgl. dazu etwa die sehr frühe Schrift *Distinctio mentis a corpore*: "Certum est apparentias esse in me, sed non ideo sequitur totidem esse substantias extra me (...)." (H I 23) Erscheinungen zu haben, zählt Leibniz an anderer Stelle zu den ersten Wahrheiten, woraus zumindest die Existenz des *Ichs* ableitbar ist (sequitur et me esse) und der Sachverhalt, Erscheinungen bzw. Perceptionen von Erscheinungen zu haben: "Primae apud me veritates quae probari non possunt, ut Ego habeo apparentias tales vel tales. Item A est A, et definitiones. Ex apparentiarum perceptione sequitur et me esse, et variarum apparentiarum, seu varietatis perceptionum esse causam aliam ab ea cujus formam percipio, cum percipio cogitationem (...)." In *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* geht Leibniz so weit, die Hypothese, dass alles ein wohlgeordneter Traum sei, ohne Widerspruch zuzulassen. Mates (1986) wies in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Leibniz in Ablehnung aller Kriterien in einer ausweglosen und schließlich schlechteren Position sei als Berkeley und Hume, weil diese an jenen Kriterien festhalten: "This puts him in a much worse position than that of Berkeley and Hume, for he is endeavouring to distinguish among phenomena in terms of their correspondence, or lack of it, with an external word, while they can *define* a veridical perception as one characterised by the aforementioned perceptible features." (p.203) Damit ist aber nur soviel gesagt, dass Leibniz die Konsequenzen eines Standpunktes befragt, die sich aus der möglichen Infragestellung auch dieser Kriterien ergeben. Dass sich hieraus nicht wieder andere Argumente zur Unterscheidung ergeben, oder zumindest nicht solche, die gemäß des *common sense* oder des unmittelbaren Verständnisses vermittelt sind, bedeutet m.E. dann nicht von selbst, in einer schlechteren Position zu sein.

²² Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass Leibniz diese begriffsanalytische Methode durch eine Argumentation mit Hilfe von Analogiebetrachtungen ergänzt. Der Bezugspunkt ist dabei der für Leibniz intuitiv evidente und durch Reflexion erkannte Sachverhalt einer seelischen Aktivität des *Ich*. (Vgl. an De Volder, 30/IV 1704, GP II 271)

muss dementsprechend durch einen internen Aspekt, durch den es ein Repräsentierendes ist, und einen externen, durch den es in die Repräsentation von anderen eingeht, charakterisiert werden. Dabei umgrenzt dieser innere Aspekt des Wirklichen einen eigenen Seinsbereich oder eine ontologische Realität, und zwar jene der Repräsentation und der mit dieser verbundenen Entitäten, die in diesem Fall die Ideen darstellen. Das Wirkliche ist sowohl in seiner externen wie interner Aktivität so gebaut, dass es als Einfaches jeweils alles andere berücksichtigt, oder – um mit Leibniz zu sprechen – ausdrückt, ohne darauf anders bezogen zu sein als durch die Variation oder Modifikation der Aktivität selbst, dass es also den Nexus auf anderes Wirkliches nur im individuellen Vollzug ist. Dies wird in beiden Aspekten des Wirklichen von Leibniz mit Hilfe des Kraftbegriffs formuliert; insofern im ersten Fall die Einheit von Entelechie und erste Materie per se Aktivität und Passivität, und damit einen indirekten Konnex mit entsprechendem Aktiven und Passiven einer anderen körperlichen Substanz bedeutet, während im zweiten Fall die Materialität als Defizienz des natürlichen Vermögens der Seele zur Repräsentation des Universums begriffen wird.

2.1.2 Eine Doppelperspektive im Briefwechsel mit Des Bosses

Um jenen Doppelaspekt der Phänomene und die entsprechende Variabilität in den Leibnizschen Äußerungen zu illustrieren, soll exemplarisch auf den Briefwechsel mit Des Bosses zurückgegriffen werden, in dem Leibniz seinem Briefpartner explizit jene zwei Alternativen anbietet.²³

Zur Erklärung der Phänomene soll – so Leibniz, der zunächst die Position eines radikalen Phänomenalisten einnehmend – allein auf die untereinander abgestimmten Perzeptionen (*perceptiones inter se conspirantes*) der Monaden in Absehung von den körperlichen Substanzen Bezug genommen werden, was nützlich für eine grundlegende Betrachtung der Dinge sei: *”Explicationem phaenomenorum omnium per solas Monadum perceptiones inter se*

²³ Siehe zum Thema der Alternativen vor allem die Briefe an Des Bosses vom 16/VI 1712, GP II 450ff, 5/II 1712, GP II 435, 439 und 29/V 1716, GP II 517. Es wurde bereits angemerkt, dass Leibniz in der Phase von 1704 bis 1716 den radikalen phänomenalistischen Standpunkt öfters einnahm, da er in dieser Zeit zunehmend weniger von körperlichen Substanzen spricht. Hierzu sind zwei Bemerkungen anzuschließen: Im Briefwechsel an Des Bosses hält Leibniz weiterhin an dem Konzept für körperliche Substanzen fest, was Adams (1994) folgendermaßen charakterisiert: „The concept of corporeal or composite substance, while by no means absent from Leibniz’s later writings outside of the Des Bosses correspondence, is noticeably less prominent there than in his writings of the 1680s and 1690s about the philosophy of body.“(p. 306f) Zweitens ist sogar davon auszugehen, dass Leibniz sich diesem Problem tatsächlich mit gleicher Intensität widmet. Allerdings tut er dies in einer anderen Terminologie. Es ist das Verdienst von Smith (1998), in seiner Analyse der Leibnizschen Texte auf diesen entscheidenden Punkt aufmerksam gemacht zu haben: „(...) behaupte ich, dass in den ersten Jahren des 18. Jahrhunderts eine wichtige terminologische Wende in der Leibnizschen Metaphysik stattfand: Das Thema der körperlichen Substanz wurde durch den Begriff des Organismus ersetzt. Die Entdeckung dieser im Jahr 1704 stattfindenden Wende widerspricht der weit verbreiteten Meinung, Leibniz habe – vom Briefwechsel mit Des Bosses hier abgesehen – in seinen letzten Jahren das Interesse an einer Theorie der zusammengesetzten Einheiten verloren und stattdessen seinen früheren idealistischen Glauben, dass es nur einfache Substanzen gibt, bis zum Ende seines Lebens verteidigt.“ (p. 204) Eine Bestätigung dieser Leibnizschen Wendung zum „panorganicism“(p. 205) findet sich ebenso bei Duchesneau (1998, p. 336) oder Jolley (1986): “(...) whenever after 1704 Leibniz speaks of bodies as aggregates, he is thinking of organic bodies only.”(p. 45) Im vierten Kapitel wird dieser Sachverhalt en detail diskutiert werden.

conspirantes, seposita substantia corporea, utilem censeo ad fundamentalem rerum inspectionem. Et hoc exponendi modo spatium fit ordo coexistentium phaenomenorum, ut tempus successivorum (...). In hac etiam consideratione nulla occurrit extensio aut compositio continui, et omnes de punctis difficultates evanescent.”²⁴ Diese Weise der Beschreibung führt danach erstens zum Raum als einer Ordnung der Koexistenz der Phänomene (coexistentium phaenomenorum) und zu der Zeit als die Ordnung der Sukzession (successivorum). Zweitens verschwindet mit der allein auf die Repräsentation zu beziehenden Ausdehnung das mit dieser verbundene Problem der Zusammensetzung (compositio continui). Drittens genügt es zur Erklärung der Übereinstimmung von seelischen und körperlichen Prozessen außerhalb der Seele, so Leibniz kurz darauf, dass das, was in der Seele geschieht, zum einen unter sich (inter se) übereinstimmt und zweitens mit dem, was sich in jeder beliebig anderen Seele (alia anima) ereignet.²⁵ In einem Brief an de Volder wird Leibniz diesbezüglich noch deutlicher:²⁶ Die Objektivität der Phänomene besteht in einer Harmonie von jeweils mit sich selbst in einer Harmonie stehenden perzipierenden und strebenden einfachen Substanzen, und darin liegt deren wirkliche Begründetheit.²⁷

Was bedeutet es dagegen, wenn eine körperliche Substanz angenommen wird?²⁸ In Ergänzung zu der dritten Folgerung, der Übereinstimmung der Seele mit ihren eigenen

²⁴ An Des Bosses, 16/VI 1712, GP II 451. Vgl. auch 29/V 1716, GP II 517: ”Praeterae si solae monades essent substantiae, alterutrum necessarium esset, aut corpora esse mera phaenomena, aut continuum oriri ex punctis, quod absurdum esse constat. (...) extensio ipas nihil foret nisi phaenomenon resultans ex apparentiis simultaneis coordinatis, et ipso omnes controversiae de compositione continui cessarent.” Wenn die Monaden die einzigen Substanzen wären, so Leibniz hier, wären entweder die Körper bloße Phänomene oder das Kontinuum wäre aus Punkten zusammengesetzt. Letzteres ist aber unmöglich. Trifft es zu, dass alles Phänomene wären, so würde auch die Ausdehnung nur ein Phänomen sein, welches sich aus koordinierten simultanen Erscheinungen für die jeweiligen Subjekte oder Seelen ergibt. In diesem Fall wäre – so Leibniz – jede Diskussion über die Zusammensetzung des Kontinuums obsolet (controversiae de compositione continui cessarent). Zur Interpretation dieser Stelle siehe auch Baxter (1995, p. 181).

²⁵ ”Verum est, consentire debere, quae fiunt in anima, cum iis quae extra animam geruntur; sed ad hoc sufficit, ut quae geruntur in una anima respondeant tum inter se, tum iis quae geruntur in quavis alia anima; nec opus est poni aliquid extra omnes Animas vel Monades.” (ebd.) Das erste Kriterium wird von Leibniz oft auch so ausgedrückt, dass er von einem wohlgeordneten Traum spricht, wie etwa in dem *Brief an Des Bosses* vom 5/II 1712: ”(...) corpora omnia cum omnibus suis qualitatibus nihil aliud forent quam phaenomena bene fundata, ut iris aut imago in speculo, verbo, somnia continuata perfecte congruentia sibi ipsis.” (GP II 435) Hinzuweisen wäre diesbezüglich auch auf die wichtige Schrift *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*. (insbesondere GP VII 320f) Jene zweifache Bedingung, die harmonisierenden Perspektiven von beliebigen Seelen, und ihre Übereinstimmung mit sich selbst, nahm Earman (1977) als Grundlage für eine rekonstruktive Definition des von Leibniz konzipierten physikalischen Universums. (p. 222)

²⁶ *An De Volder*, 30/VI 1704, GP II 270: ”Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum; materiam autem et motum non tam substantias aut res quam percipientium phaenomena esse, quorum realitas sita est in percipientium secum ipsis (pro diversis temporibus) et cum caeteris percipientibus harmonia.” Auf diese Konzentration einer doppelten Harmonie in dem Begriff des Phänomens machte auch König (1978) aufmerksam, ohne jedoch jene diesen Gedanken explizit vorführende Stelle aus dem Briefwechsel mit *De Volder* anzuführen: ”(...) denn Leibniz begreift die Identität der Erscheinung als die Harmonie der aktual unendlichen Vielheit der zuvor dargestellten Harmonien. Die Identität der Erscheinung ist die Harmonie der Harmonien.” (p. 47)

²⁷ In diesem Sinn: Phänomen bene fundata als ”somnia congruentia sibi ipsis” (GP IV 435).

²⁸ Vergleiche etwa im anfänglich erwähnten Brief an Des Bosses, 16/VI 1712, GP II 451: ”Videndum deinde quid necesse sit superaddi, si addamus Unionem substantialem, seu ponamus substantiam dari corpoream, adeoque materiam.” Die hier genannte *Unio substantiale*, von Leibniz auch als *vinculum substantiale* diskutiert,

Zuständen und mit allen anderen Seelen, stellt Leibniz im Anschluß an die hier zitierte Stelle fest: "Corpus ergo si substantia, est realisatio phaenomenorum ultra congruentiam procedens."²⁹ Die körperliche Substanz realisiert die Phänomene in einem Sinn, der über die allein auf die Seelen bezogene zweifache Kongruenz hinausgeht (ultra congruentiam procedens). Es genügt, so Leibniz, dass die körperliche Substanz dasjenige ist, was die außerhalb der Seele liegenden Phänomene verwirklicht. Dass die körperliche Substanz jene Kongruenz unabhängig lässt, wird aus dem klar, wie Leibniz in diesem Zusammenhang die Ausdehnung diskutiert. Wenn die Körper bloße Phänomene sind, so kann die Ausdehnung – dies wurde oben festgestellt – nur in Bezug auf die Repräsentation der Seele reflektiert werden. Es handelt sich also um eine Ausdehnung der Phänomene (extensio phaenomena). Diese ist dasjenige, was übrigbleibt, wenn von der Ausdehnung der Körper abgesehen wird.³⁰

Es ist also festzustellen, dass die körperliche Substanz in einer Beziehung zu einer kontinuierlichen Ausbreitung oder Ausdehnung von etwas steht, gleichwohl dies die in der Repräsentation auftretende Ausdehnung der Phänomene nicht tangiert. Leibniz verweist in seiner Kritik der Cartesischen *res extensa* oft darauf, dass etwas, was sich ausdehnt oder ausbreitet, wirklich sein muss, wobei er dies aus der Analyse des Begriffs der Ausdehnung entwickelt und nicht etwa – wie es sich vielleicht nahelegen würde – aus einer sinnlichen Vorstellung von der Ausbreitung irgendeines Fluidums.³¹ Die erste Materie der körperlichen Substanz, die hier als das konstitutive Moment zu verstehen sein wird, wird selbst nicht als etwas, das ausgedehnt ist³², zu begreifen sein, sondern als dasjenige, mit dem eine Ausdehnung überhaupt zu begründen ist.³³

Noch ein weiterer Punkt kann hier angefügt werden. Bisher war dasjenige, was in den körperlichen Universum an Entitäten auftritt, allein mittels auf die Repräsentation bezogene Operationen (*animae percipientis operatione in phaenomeno supplebitur*) zu verstehen.³⁴ Anders

wird sich anhand der Abgestimmtheit von primitiven aktiven und passiven Kräften körperlicher Substanzen verstehen lassen. Auch schon in einem frühen Brief an Arnauld besteht Leibniz auf substantielle Formen außerhalb der Seele: "Car outre que je ne me souviens pas d'avoir dit, qu'il n'y a point de forme substantielle hors les ames, je suis bien éloigné du sentiment, qui dit que les corps animés ne sont qu'une petite partie des autres." (An Arnauld, 9/X 1687, GP II 119)

²⁹ An Des Bosses, 5/II 1712, GP II 436.

³⁰ "Extensio corporis nihil aliud esse videtur quam materiae continuatio per partes extra partes, seu diffusio. Ubi autem supernaturaliter cessabit *to extra partes*, cessabit etiam extensio quae ipso corpori accidit; solaque supererit extensio phaenomena." (An Des Bosses, 5/II 1712, GP II 435). Vgl. zur Leibnizschen Verwendung der scholastischen Wendung *partes extra partes* als gleichbedeutend mit der Ausbreitung oder Ausdehnung im Raum oder Zeit in NE II 215: "(...) où il y a extension ou si vous voulés diffusion ou ce que l'école appelle parties extra partes, comme dans le temps et dans le lieu (...)."

³¹ Siehe dazu etwa eine Stelle aus einem Brief an De Volder, 24/III, 3/VI 1699, H IV 314f.

³² Vgl. Brief an Des Bosses, 5/II 1712, GP II 435.

³³ Leibniz formuliert dies auch so, dass die zu der Entelechie gehörende und von dieser nie zu trennende (neque unquam ab ea separatur) erste Materie Undurchdringlichkeit und Ausdehnung erfordert (exigat): "Materia prima cuilibet Entelechia est essentialis, neque unquam ab ea separatur, cum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completa. Neque enim materia prima in mole seu impenetrabilitate et extensione consistit etsi eam exigat." (An Des Bosses 16/X 1706, W 245).

³⁴ An Des Bosses, 5/II 1712, GP II 435: "Itaque alterutrum dicendum est: vel corpora mera esse phaenomena, atque ita extensio quoque non nisi phaenomenon erit, solaeque erunt monades reales, unio autem animae percipientis

verhält es sich, wenn körperliche Substanzen angenommen werden (*ad corporeas substantias adigit*). Denn mit diesen ist eine bestimmte, wenn auch einen Wechsel zulassende reale Einheit (*realitate unionali*) im Körperlichen gegeben.

Leibniz ist sich, so wurde klar, also sehr wohl bewusst, mit welchen Schwierigkeiten er konfrontiert ist, wenn er die Realität der Phänomene alternativ zu der Harmonie der Seelen auf der Basis von körperlichen Substanzen begründen will. Die zentrale Frage ist folglich, was Leibniz unter dieser sogenannten körperliche Substanz versteht und wie er das Problem der Zusammensetzung des körperlichen Universums oder das Resultieren der realen Phänomene löst. Behält man dabei im Auge, dass Leibniz das fundamentale metaphysische Konzept verfolgt, alles aus individuellen Prozessen zu explizieren und diese anhand des zentralen Kraftbegriffs zu verstehen, so wäre zu vermuten, dass das größte Problem in diesem Fall darin besteht, ebensolche einfachen, individuellen Prozesse für die Konstitution des körperlichen Universums zu konzipieren. Denn diese müssten einerseits unabhängig von der Seele in ihrer Funktion als Repräsentierende sein, wollen sie Anspruch erheben, auf irgendeine Weise den von dem ontologischen Bereich der Repräsentation streng getrennten Phänomenbereich des Körperlichen zu begründen. Andererseits muss die körperliche Substanz in einer strengen Parallelität zu den Perceptionen der Seele agieren, soll daran festgehalten werden, dass es zu jedem Individuum gehört, dass es auch ein perzipierendes ist.³⁵

Es wird das Ziel sein, die Objektivität oder Wohlbegründetheit der Phänomene, die in bestimmten Bewegungsgesetzen ihren abstrakten mechanischen Ausdruck findet, von zwei Seiten zu entwickeln. In dem einen Fall – dies wird Thema dieses Kapitels sein – ist von den Repräsentationen der Seele oder der internen Wirklichkeit des Individuums ausgehend zu analysieren. Dieser muss erstens als ein einfacher, sich in Tun und Leiden umsetzender Prozess begriffen werden, der zweitens auch die verschiedenen Perspektiven der Subjekte – für jedes stellt sich das Universum anders dar – denkbar macht. Diese Vielheit des körperlichen Universums perzipierender Subjekte konstituiert nichts anderes als die von Leibniz so genannte natürliche Welt.³⁶ Drittens ist das Verhältnis der Repräsentation von irgendwelchen Qualitäten zu der von Gestalten und Bewegungen aufzuklären. Es wird sich zeigen lassen, dass die Analyse des Zustands der Wahrnehmung Leibniz dazu führt, jeden Wahrnehmungsakt aus den sogenannten

operatione in phaenomeno supplebitur, vel si fides nos ad corporeas substantias adigit, substantiam illam consistere in illa realitate unionali, quae absolutum aliquid (adeoque substantiale) etsi fluxum uniendis addat.”

³⁵ Der externe und interne Sinn des Wirklichen, d.h. eine zweifache Tätigkeit, müssen sich in einem Individuum immer zusammenfinden. Die oben erwähnte Frage, welchen Standpunkt Leibniz in Bezug auf die Phänomene und, unmittelbar damit zusammenhängend, in Bezug auf die körperlichen Substanzen und ihre konstitutive Funktion tatsächlich eingenommen hat, muss folglich differenzierter gestellt werden. Weil die Metaphysik von Leibniz versucht, beiden erwähnten Positionen gerecht zu werden, kann es sich hier zumindest nicht um sich gegenseitig ausschließende Standpunkte handeln. Aus diesem Grund wird das zentrale Anliegen dasjenige sein, die Kompatibilität der Standpunkte zu prüfen und die verschiedenen ontologischen Bereiche auf der Grundlage jener letzten individuellen wirklichen Prozesse, strukturell charakterisiert durch den Kraftbegriff, nach einem durchgängigen Muster zu verstehen.

³⁶ Es geht folglich um den ontologischen Bereich von repräsentierenden Subjekten, dessen Pointe gerade in der Intersubjektivität liegt, d.h. sich also in Harmonie mit anderen auf ein Universum zu beziehen. Diese Seite der Objektivität der Phänomene betrifft also die jeweils subjektive Repräsentation und die mit dieser gegebene gegenseitige universale Abgestimmtheit aller repräsentierenden Individuen. Was an konstitutiven Prozessen die Phänomene als zu Repräsentierende noch konzipierbar ist, lässt diese Repräsentationsobjektivität völlig unberührt und muss sie – metaphysisch gesehen – unberührt lassen.

petites perceptions zusammengesetzt zu denken, die jeweils nur solche von Bewegung und Gestalt sind. Bewegung und Gestalt gehören wie alle anderen Qualitäten zu den Phänomenen, sind aber gleichzeitig diejenigen, die alle anderen Qualitäten, indem diese durch sie erklärt werden müssen, auf eine sogenannte deutliche Erkenntnis bezieht. Aufschlussreich hierfür ist eine Stelle aus einem Brief an Arnauld, wonach Bewegung und Gestalt zwar nicht der letzten Analyse standhalten (*ne peuvent pas soutenir non plus la dernière analyse*), dennoch aber – sieht man von den mit dieser letzten Analyse verbundenen Entelechien oder körperlichen Substanzen ab – die Masse als bloße Phänomene charakterisieren: ”Et je puis dire la même chose de la grandeur et du mouvement, savoir que ces qualités ou prédicats tiennent du phénomène comme les couleurs et les sons, et quoyqu’ils enferment plus de connoissance distincte, ils ne peuvent pas soutenir non plus la dernière analyse, et par consequent la masse étendue considérée sans les Entelechies, ne consistant qu’en ces qualités, n’est pas la substance corporelle, mais un phénomène tout pur comme l’arc en ciel.”³⁷ Dieser letzte Punkt verweist aber wiederum auf die andere Seite der Begründung der Objektivität bzw. auf den realen Aspekt der Phänomene.³⁸

In diesem Fall stehen die für die Phänomenalität fundamentalen Begriffe Bewegung und Gestalt selbst im Mittelpunkt einer Analyse und sind dementsprechend von den körperlichen Substanzen oder den Einheiten von primitiver aktiver und passiver Kraft als ihre irreduziblen Elemente zu entwickeln. Es geht also nicht mehr um die oben erwähnte Repräsentationsobjektivität, sondern um ein Konzept für die Konstitution körperlicher Phänomene, also um Objektkonstitution: ”De corporibus demonstrare possum non tantum lucem, calorem, colorem et similes qualitates esse apparentes, sed et motum et figuram et extensionem. Et si quid est reale, id solum esse vim agendi et patiendi adeoque in hoc (tanquam materia et forma) substantiam corporis consistere; quae corpora autem formam substantialem non habent, ea tantum phaenomena esse, aut saltem verorum aggregata.”³⁹ Auch hier treten Tun

³⁷ An Arnauld, 9/X 1687, GP II 119.

³⁸ Zur Erklärung dessen – so Leibniz hier weiter –, was wirklich in den Phänomenen ist, bedarf es eines Rekurses auf die körperliche Substanz: ”Mais c’est une unité de phénomène ou de pensée qui ne suffit pas pur ce qu’il y a reel dans les phenomenes que si on prend pour matière de la substance corporelle non pas la masse sans formes, mais une matière seconde, qui est la multitude des substances (...).” Oder in einem *Brief an Des Bosses*: ”Verum est omnia phaenomena corporum naturalia (...) posse explicari per magnitudinem, figuram et motum. Sed ipsi motus (qui sunt causae figurarum) non possunt explicari nisi advocatis Entelechiis.” (*An Des Bosses*, 1/IX 1706, GP II 314)

³⁹ *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, GP VII 322. Diesem vorhergehend ist auf eine aufschlussreiche Änderung der Fragestellung in dieser unveröffentlichten Schrift hinzuweisen, wo es bisher nur um die dem Phänomenalen immanenten, absolut aber nie ausreichenden Kriterien zur thematisierten Unterscheidung von realen und imaginären Phänomenen ging: ”Hactenus dixi de his quae apparent; nunc videndum est de non apparentibus quae tamen ex apparentibus colligi possunt.” (ebd. 321) Es geht also jetzt nicht mehr um Erscheinungen selbst, sondern um das, was aus den Erscheinungen gefolgert werden kann. Leibniz fährt fort: ”Et quidem certum est, omne phaenomenon habere aliquam causam. Quod si quis dicat causam phaenomenorum esse in natura Mentis nostrae, cui phaenomena insunt, is nihil quidem falsi affirmabit, sed tamen nec dicet totam veritatem.” Es ist demnach nicht falsch, Phänomene allein auf die Repräsentation zu definieren, obwohl es nicht die ganze Wahrheit (totam veritatem) ist. Hochstetter (1988) bemerkt zwar hierzu richtig, dass Leibniz im Anschluss daran auf Gott rekurriert, um den realen Sinn der Phänomene zu explizieren (p. 465), doch dies ist nur das erste mit ”primum” eingeleitete Argument von Leibniz, bevor dieser zu einem zweiten übergeht, wonach er das Reale in den Körpern – wenn so etwas angenommen werden würde – als ”vim agendi et patiendi” bestimmt.

und Leiden in einer Aktivität einfacher Einheiten als die allerdings nur abstrakt begreifbaren konstitutiven Prozesse auf, mit denen die körperlichen Qualitäten begrifflich reformuliert werden müssen.

Die Körper sind im Gegensatz zu den körperlichen Substanzen bloß Aggregate, aber als reale Phänomene müssen sie, ausgehend von den körperlichen Substanzen, zu explizieren sein (de recourir aux principes actifs indivisibles). Diese Begründung fungiert als metaphysische nicht im Rahmen des phänomenalen Zusammenhangs und der hier vorkommenden Qualitäten, sondern erklärt die körperlichen Phänomene als in sich geschlossenes Universum der Wirkursachen und als im Detail zugänglich für einen abstrakten Mechanismus: "Outre que j'ay montré souvent, que dans les corps mêmes, quoyque le détail des phenomenes ait des raisons mecanique, la derniere analyse des loix de mecanique et la nature des substances nous oblige enfin de recourir aux principes actifs indivisibles."⁴⁰ Hierin unterscheidet sich die Begründung von der oben dargelegten programmatischen Rückführung der Perzeption von sinnlichen Qualitäten auf die von Bewegung und Gestalt. Bei der Reduktion der Qualitäten auf körperliche Substanzen werden die sogenannten derivativen Kräfte auftreten, die als deren Modifikationen sozusagen eine Mittelstellung zwischen der metaphysischen Begründung und der Phänomenalität einnehmen. Die Programmatik einer Rückführung auf diese Kräfte betrifft universal alle Phänomene.⁴¹ Alle Veränderungen im körperlichen Universum müssen in der letzten Analyse auf die Veränderung von Kräften zurückgeführt werden.

So stellt sich heraus, dass Bewegung und Gestalt in ihrer Identifikation mit realer Phänomenalität, obwohl diese nicht einfache Begriffe oder Wirklichkeit sind, dasjenige ausmachen, was mit basaler Struktur von Endlichkeit gegeben ist, mag Endlichkeit in einem Fall Wahrnehmung oder undeutliche Erkenntnis gemäß irreduziblen *petites perceptions* von Gestalt und Bewegung heißen, in denen das körperliche Universum beschränkt repräsentiert wird, oder sogenannte erste Materie, die zusammen mit der Entelechie eine körperliche Substanz definiert, und die mit anderen das körperliche Universum konstituiert.

2.2 Wahrheit und Perzeption

2.2.1 Phänomenalität und Wahrheit

Was meint Phänomenalität in Bezug auf Wahrnehmung und wie führt Leibniz die Unterscheidung eines Innen und Außen, einer internen und externen Wirklichkeit ein? Damit stellt sich zugleich die Frage nach dem Wahrheitsstatus, die die reale Phänomenalität im Leibnizschen System erhält.

⁴⁰ Bayle GP IV 561.

⁴¹ "Alterationes autem, etsi in speciem multiples, perinde ac qualitates in ultima analysi ad solam virium variationem rediguntur. Nam et omnes qualitates corporum (...) instituta Analysi ad vires demum revocantur. Praeterae sublatis viribus in motu ipso nihil manet reale (...)"(GP IV 400) Veränderungen müssen demnach in der letzten Analyse (ultima analysis) allein auf die Veränderung von Kräften (solam virium variationem) zurückgeführt werden. Dies betrifft alle Qualitäten der Körper. Werden diese der Bewegung zugrundeliegenden Kräfte (sublatis viribus) ignoriert, bleibt nichts Wirkliches in den Phänomenen zurück.

Aufschlußreich dafür ist folgende Passage aus einem Brief an de Volder: "Interim Te mecum convenire puto, aliud esse Animam, aliud corporis ideam: nam anima eadem manet, corporis vero idea perpetuo alia atque alia est prout mutatur ipsum corpus, cujus semper exhibit praesentes modificationes, Equidem idea praesentis status corporis semper animae inest, at non simplex neque adeo pure passiva, sed conjuncta tendentiae ad ideam novam ex priore nascentem, ut ita anima sit fons et fundus idearum ejusdem corporis diversarum, praescripta lege nasciturarum."⁴² Die hier genannte Unterscheidung kann als eine zwischen der Idee des Körpers und dem Körper selbst identifiziert werden. Die Seele ist die Quelle für die verschiedenen Ideen, die einem bestimmten Gesetz gemäß aus jener hervorgehen, während der Inhalt der Idee, so wie der Körper selbst, weil sie dessen Modifikationen zeigt, sich ebenso nach einer bestimmten Regel verändert. Entscheidend ist, dass das Gesetz, nach dem die Ideen des Körpers in der Seele hervorgebracht werden, das Gesetz ist, nach der die Perzeptionen in ihrem Fortgang bestimmt werden, jedes Individuum in seiner Eigenart charakterisiert. Dies impliziert ein Gesetz der Zweckursachen. Dagegen ist jenes Gesetz, nach dem sich der Inhalt der Ideen verändert, eines gemäß den Wirkursachen oder des mechanischen Zusammenhangs. Die Materie der Wahrnehmung sind – metaphysisch mit Leibniz gesprochen – daher ausschließlich die sinnlichen Ideen, und nicht etwa das externe körperliche Universum. In der Seele ist die Idee des Körpers vorhanden, und entsprechend alle die daraus sich ergebenden Phänomene.⁴³

Exakt gesprochen handelt es sich bei der Wahrnehmung – und dies ist für die weiter unten anstehende Diskussion des Begriffs der Perzeption festzuhalten – nicht um die Wahrnehmung von etwas Externen, sondern um einen Wahrnehmungszustand des Individuums, dessen Gehalt aus der internen Wirklichkeit des Individuums⁴⁴, d.h. aus dem Objektbereich der Ideen geschöpft wird.⁴⁵ Leibniz bezeichnet die Perzeption auch als das erste

⁴² Brief an De Volder, 24/III, 3/VI 1699, H IV 322. Diese Passage kann folgendermaßen wiedergegeben werden: "Inzwischen glaube ich, dass Sie mit mir übereinstimmen, dass die Seele etwas anderes ist als die Idee des Körpers, denn die Seele bleibt dieselbe, die Idee des Körpers aber wechselt fortlaufend, so wie der Körper selbst sich verändert, dessen gegenwärtige Modifikationen sie zeigt. In der Tat wohnt die Idee des gegenwärtigen Zustands des Körpers der Seele inne, doch ist sie weder einfach noch gänzlich passiv, sondern verbunden mit einer Tendenz, eine neue Idee aus der früheren entstehen zu lassen, so dass also die Seele die Quelle und die Grundlage ist für alle die verschiedenen Ideen ebendieses Körpers, die aus einem vorgegebenen Gesetz entstehen müssen."

⁴³ "(...) esse in anima corporis ideam et quae inde phaenomena consequuntur." (ebd., p.324) Schon gar nicht perzipieren wir andere Monaden, wie Jolley (1986, p. 49) richtigerweise feststellt: „(...) when I perceive a table is that I directly or immediately perceive only the varied phenomena or appearances which exist in my mind. (...) In other words, no monad ever perceives another monad directly.“

⁴⁴ Hier finde ich mich in Übereinstimmung mit Schneider (1999), die diesen Sachverhalt folgendermaßen formuliert: „Spezielle (weltgerichtete) Perzeptionen dienen dazu, diese Ideen zu aktivieren. Ideen haben mithin einen von der monadisch-perzeptionellen ‚Welt‘ ontisch unabhängigen Charakter.“ (p. 95)

⁴⁵ Diesen Sachverhalt faßt Leibniz folgendermaßen zusammen: "On pourroit dire, que l'ame est un petit monde, où les idées distinctes sont une representation de Dieu et où les confuses sont une representation de l'univers." Danach ist die Seele selbst eine Welt für sich und ihr unmittelbares inneres Objekt. Die deutlichen Ideen sind dabei eine Darstellung Gottes (representation de Dieu) und die verworrenen - als Ausdruck der Endlichkeit – eine des Universums (representation de l'univers). (NE II 98). Die Ideen sind, unabhängig von den Sinnen, dabei die immer vorliegenden Objekte oder das Potential der Seele (tousjours toutes les idées), die quasi in einem Wahrnehmungszustand aktiviert werden (respondent tousjours à quelque sensation): "Je distingue seulement entre les idées et les pensées; car nous avons tousjours toutes les idées pures ou distinctes

Vermögen der Seele, das mit den Ideen beschäftigt ist: "La Perception est la premiere Faculté de l'ame qui est occupée de nos idées."⁴⁶ Im Gegensatz zum Denken bedarf es keiner willentlichen Aufmerksamkeit, und in diesem Sinn ist diese interne Aktivität der Seele rein passiv, weil sie nicht vermeiden kann, das zu perzipieren, was sie wirklich perzipiert.⁴⁷

An einer Stelle im *Discours*, nämlich da, wo es um die gegenseitige Abhängigkeit der Substanzen, ihre Harmonie geht, findet man folgenden Kommentar von Leibniz: Wie das Schauen Gottes stets wahrhaft (*veritable*) ist, so Leibniz hier, so sind es auch unsere Perzeptionen, nicht jedoch die Urteile, die aus uns stammen und uns irreführen.⁴⁸ Perzeptionen wird hier eine größere Wahrheit zugesprochen als den Urteilen, bei denen ein Irrtum möglich ist. Leibniz hat hier möglicherweise die Wahrnehmung als einen unmittelbaren Weltbezug vor Augen. Wenn Leibniz in diesem Zusammenhang von Perzeption spricht, so meint er in diesem Zusammenhang den sinnlichen Wahrnehmungsakt und die mit diesem gegebenen Phänomene.⁴⁹

indépendement des sens; mais les pensées répondent toujours à quelque sensation." (NE II 120. Mit "pensées" meint Leibniz in diesem Zusammenhang allgemein Perzeptionen). Ishiguro (1990, p. 150ff) sieht hier eine Inkonsistenz in Leibnizens Metaphysik, was insofern erstaunlich erscheint, als dieser Sachverhalt, d.h. der der 'Fensterlosigkeit', einer der fundamentalsten Axiome des Leibnizschen Denkens ist. Dazu geführt wurde Ishiguro m.E. durch ein Mißverständnis des Perzeptionsbegriffs. Nach Leibniz sind Perzeptionen im allgemeinen Sinn immer nur Perzeptionen der in der Seele je vorliegenden oder eingprägten Ideen, die als ausschließliche und unmittelbare Objekte der Perzeptionen dann in Begriffe gefaßt werden, so dass zwischen Idee und Begriff eine strikte Korrespondenz besteht (Vgl. etwa NE II 98: Hier spricht Leibniz davon, dass die Idee "ein unmittelbares inneres Objekt der Perzeption (er gebraucht an dieser Stelle dafür den Begriff *Denken*) ist und nicht etwa ihre Form, die mit der aktuellen Perzeption entstehen und vergehen würde).

⁴⁶ NE II 152.

⁴⁷ "(...) mais dans ce qu'on nomme perception, l'esprit est pour l'ordinaire purement passif, ne pouvant éviter d'apercevoir ce qu'il aperçoit actuellement." (ebd.)

⁴⁸ DM §14: "Et comme la vue de Dieu est toujours véritable, nos perceptions le sont aussi, mais ce sont nos jugemens qui sont de nous et qui nous trompent."

⁴⁹ Der Begriff *sensio* wurde etwa ab 1676 durch den weiteren Begriff der *Perzeption* verdrängt, der dann, wie Hochstetter (1988, p.455) bemerkt, nachträglich von Leibniz auch in viele Texte hineinkorrigiert wurde. A VI, ii, 551, p. 18f: "Nam sensum hic intelligo tam internum quam externum: utrumque aliqui vocant perceptionem." Dass "Perzeption", hier im Gegensatz zu "Denken" oder "Urteil" wiederum manchmal von Leibniz als allgemeineres Wort für „Denken“ gebraucht und umgekehrt "Denken" manchmal in der gleichen Allgemeinheit wie "Perzeption" verwendet wird, darauf wies er in den *Nouveaux Essais* hin (NE II 345). Hiervon zu unterscheiden ist die Perzeption in der beide umfassenden Bedeutung, d.h. abstrakt als "der vorübergehende Zustand, welcher eine Vielheit in der Einheit bzw. in der einfachen Substanz in sich einbegreift und darstellt." (Mo §14)

In diesem Zusammenhang ist kurz auf die Leibnizsche Rezeption des *Theaitetos* einzugehen. Leibniz hielt den Theaitetos für sehr wichtig, was daran abzulesen ist, dass er eine eigene Übersetzung herstellte (Vgl. FC 98-144) Von zentraler Bedeutung ist – darauf wies auch Ross (1984, p. 30) hin – insbesondere die Stelle über die Theorie der Wahrnehmung (156a-157b) und die Aussage Platons, dass alles in Bewegung sei. (156a5) In der Tat weist Leibniz im Zusammenhang mit Platon oft auf den für die Phänomene wichtigen Sachverhalt hin, dass alles in einem ständigen Fluss sei. (Theo §382) Allerdings muss hier wieder auf die spezifische Interpretation von Leibniz hingewiesen werden, die an der eigentlichen Intention von Platon vorbeigeht. Wie Buchheim (1986, p. 66-77) herausstellt, geht es Platon nicht um eine materielle Bewegtheit in den Phänomenen, sondern um eine Bewegung vorphänomenaler Substrate, Subjekt und Ding, *Tini* und *ti*, nämlich Vermögen zu Tun und Leiden, die die Konstitution der Phänomene beschreibt. Wie sich jedoch noch im letzten Kapitel zeigen wird, ist mit dem *perpetuo fluxu* von Leibniz immer eine bewegte Materie gemeint, die schließlich auch die verschiedenen wahrnehmbaren Qualitäten – die je von einem verborgenen Mechanismus abhängen – konstituiert. Diesen

Die mit der Wahrnehmung gegebenen realen Phänomene und deren Wahrheit bestehen somit darin, dass jenes von Gott geschaffene Universum und eine diesem inhärente Ordnung auf die Weise einer Variation dieses Universums in der unendlichen Perspektivik von Individuen faktisch zur Erscheinung kommt. Diese Vielheit von repräsentierenden Individuen bildet die sogenannte natürliche Welt. Manifest wird diese Ordnung in der Wahrnehmung der Individuen durch bestimmte Zusammenhänge der realen Phänomene. Erst dann ist die Voraussage künftiger Phänomene aus entsprechenden Beobachtungen möglich, Voraussagen, die zunächst noch unabhängig oder als Vorstufe von explizitem Urteil – etwa in Form physikalischer Gesetze – angesehen werden können.⁵⁰

Dieser allgemeine Sachverhalt einer Regelmäßigkeit, also einer zeitlichen und räumlichen Ordnung der Phänomene, wie sie jeder Wahrnehmende in Übereinstimmung mit anderen Wahrnehmenden feststellt, kann mit dem identifiziert werden, was Leibniz Erfahrung nennt. Diese ist für den Beweis von Aussagen kontingenter Wahrheiten gemäß einer Analyse notwendig, wenn er größere Zusammenhänge wie etwa physikalische Gesetze und ihre Überprüfung in einem Experiment zum Ziel hat. Die Erfahrung dient dabei der begriffliche Klarlegung mittels Prädikaten, die zeitliche und räumliche Bestimmung (*en differents lieux et temps*) beinhalten und zugleich von verschiedenen Individuen (*de differents hommes*) festgestellt werden.⁵¹ Die Wichtigkeit der verschiedenen Individuen füreinander bezieht sich also auf eine mögliche und artikulierbare Übereinstimmung bezüglich ihren Perzeptionen. Dennoch bleibt jedes Individuum für jedes andere in allen seinen Verhaltungen immer ein reales Phänomen. Jener Zusammenhang (*liaison des phenomenes*) und jene Gesetzmäßigkeit in den Phänomenen dient als Ausgangspunkt bzw. Material für die reflexiven Akte und damit für die Beweise und Schlüsse der Vernunft (*moyen des verités de raison*).⁵²

schreibt dann Leibniz ein Vermögen zu, verschiedene Empfindungen in der Seele zu erzeugen. (Vgl. NE II 147)

⁵⁰ Diese ausgezeichneten Rolle der Wahrnehmung für die Wahrheit betrifft jedoch mehr den erkenntnistheoretischen als den ontologischen Stellenwert. Für Leibniz sind die intelligiblen Wahrheiten – genauso wie die Orientierung der Schöpfung an einer möglichst guten Welt für freie Individuen – das ontologisch primäre. Dies ergab sich auch aus der Analyse der göttlichen Schöpfungsentscheidung (siehe §8). Die intelligiblen Wahrheiten und die dazugehörigen Ideen gehen in die Konstruktion einer möglichen Welt durch Gott alleine maßgeblich ein und bilden damit implizit auch die Grundlage für die kontingenten Ereignisse. Aus dieser metaphysisch-ontologischen Perspektive richten sich die Sinneserscheinungen nach den Erfordernissen der intelligiblen Wahrheiten: "Et le fondement de la verité des choses contingentes et singulieres est dans le succès, qui fait que les phenomenes des sens ont liés justement comme les verités intelligibles le demandent." (NE IV 319).

⁵¹ NE IV 269f: : "(...) de sorte que je crois que le vray Criterion en matière des objets des sens, est la liaison des phenomenes, c'est à dire la connexion de ce qui se passe en differens lieux et temps, et dans l'experience de differens hommes, qui sont eux mêmes les uns aux autres des phenomenes très importants sur cet article."

⁵² "Et la liaison des phenomenes, qui garantit les verités de fait à l'égard des choses sensibles hors de nous, se verifie par le moyen des verités de raison: comme les apparences de l'optique s'eclaircissent par la Geometrie." (ebd. 271) Hier führt Leibniz die Optik als Beispiel an, deren Gesetzmäßigkeit mit Hilfe die Geometrie weiter aufgeklärt werden kann. Anschließend bemerkt er, dass es metaphysisch gesprochen allerdings möglich sei, dass alles ein Traum sein könnte, d.h. seine schon bekannte radikalphänomenologische Sichtweise hält er sich immer offen. An einer anderen Stelle trennt Leibniz schärfer zwischen Vernunft- und Wahrnehmung: Die kontingenten Wahrheiten können auf zwei Wegen erkannt werden. Der eine Weg ist die Erfahrung und die Erfassung eines Gegenstandes mit genügender Deutlichkeit. Der zweite Weg ist der über die Vernunft mittels des Satzes vom zureichenden Grund (*De libertate*, FC 182).

2.2.2 Phänomenalität und Perzeption

Was sind die basalen evidenten Begriffe der Phänomenalität und der Wahrnehmung? Es wäre zu vermuten, dass Leibniz zu einer solchen Kennzeichnung der Phänomene die sinnlichen Qualitäten heranzieht, wie sie durch die jeweiligen Sinne gegeben sind, wozu etwa Farben, Gerüche und Geschmacksempfindungen gehören. Und in der Tat nennt Leibniz jene auch primitiven einfachen Begriffe: "Sunt etiam Termini primitivi simplices omnia illa phaenomena confusa sensum, quae clare quidem percipimus, explicare autem distincte non possumus, nec definire per alias notiones, nec designare verbis."⁵³ Diese sind konfus, weil sie nicht klar perzipiert oder distinkt erklärt werden können. Dass jedoch Phänomenalität damit keineswegs vollständig begriffen ist, wird hier an dem Argument einsehbar, dass Leibniz sie als solche einfachen Begriffe gelten lässt: Es sind verworrene Phänomene, die klar perzipiert, aber nicht durch andere Begriffe definiert oder sprachlich vermittelt werden können. Leibniz bezeichnet sie an anderer Stelle deswegen auch als nur dem *Anschein nach einfache Begriffe* (simples en apparence).⁵⁴ Diese sind jedoch einer weiteren, indirekten Analyse zugänglich.⁵⁵

Diese Bewertung der sinnlichen Qualitäten ist die Konsequenz des Leibnizschen Wahrheitskonzepts, dem die fortgesetzte Analyse der Begriffe als wesentliches Charakteristikum zu eigen ist. Explizit implementiert Leibniz dieses Wahrheitsdenken als eine konkrete Erkenntnis- oder Wissenskonzeption unter anderem in der kleinen Schrift *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, die jene bekannte Differenzierung des Cartesischen Begriffs der "clara et distincte perceptio"⁵⁶ unternimmt. Dabei unterscheidet er eine "dunkle" von einer "klaren" Erkenntnis, in Bezug auf diese wiederum eine "verworrene" und "deutliche". Die deutliche Erkenntnis kann "inadäquat" oder "adäquat" und "symbolisch" oder "intuitiv" sein.⁵⁷

⁵³ GI 16. Vgl. auch NE III 66. Hier merkt Leibniz zudem an, dass die Einfachheit nicht ausschließt, dass eine Unterteilung – wie etwa bei den Farben in Extreme (Weiß und Schwarz) und Mittlere – vorgenommen werden kann. Jene Verworrenheit der sinnlichen Ideen ist ein Teil der Unvollkommenheit der Geschöpfe (NE II 454).

⁵⁴ Vgl. NE II 122: "Je crois qu'on peut dire que ces idées sensibles sont simples en apparence, parce qu'étant confuses, elle ne donnent point à l'esprit le moyen de distinguer ce qu'elles contiennent." Leibniz meint hier, dass diese sinnlichen Ideen dem Anschein nach einfach sind, weil sie verworren sind. Denn sie geben dem Geist nicht das Mittel an die Hand, zu unterscheiden, was sie in sich enthalten.

⁵⁵ Siehe NE III 68: "Comme elles ne sont simples qu'en apparence, elles sont accompagnées de circonstances qui ont de la liaison avec elles quoique cette liaison ne soit point entendue de nous, et ces circonstances fournissent quelque chose d'explicable et de susceptible d'analyse (...)." Da die Ideen – so Leibniz hier – nur dem Anschein nach einfach sind, werden sie von Gegebenheiten, die mit ihnen verbunden sind, begleitet, obgleich diese Verbindung von uns nicht verstanden wird; diese Gegebenheiten liefern etwas, was erklärbar ist und der Analyse unterworfen werden kann.

⁵⁶ *M III. Meditation* §2 p. 62.

⁵⁷ Vgl. *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, H I 34f. *Dunkel* ist ein Begriff, wenn er zum Wiedererkennen einer Sache nicht ausreicht. Darunter fällt beispielsweise eine Blume, die man später nicht mehr unterscheiden kann, oder irgendein Ausdruck, von dem man keine sichere Definition hat. *Klar* dagegen ist der Begriff dann, wenn die Sache wiedererkannt werden kann. *Verworren* ist sie nach Leibniz, wenn die Kennzeichen zur Unterscheidung nicht gesondert aufgeführt werden können. Die Dinge unterscheiden sich also aufgrund "einfacher Zeugnisse der Dinge, nicht jedoch aufgrund aussagbarer Kennzeichen." (ebd. p.35) Bei einem *deutlichen Begriff* jedoch ist die Aufzählung der Kennzeichen möglich, worunter nach Leibniz auch die Nominaldefinition der Sache zu zählen ist. Adäquat ist dieser Begriff wiederum nur, wenn dessen Analyse

Erkenntnis bei Leibniz, und die in jener Schrift tatsächlich vorfindbare Austauschbarkeit von Begriff (notio) und Wissen (cognitio), bedeutet in Bezug auf Wahrnehmung nicht etwa eine Falschheit sinnlicher Qualitäten, sondern eine Bestimmung derselben in einem von Leibniz sogenannten klaren, undeutlichen einfachen Begriff, der jedoch auf weitere Begründbarkeit unter Verlust einer diesen Qualitäten jeweils entsprechenden Unmittelbarkeit verwiesen ist. Denn die dem Sinnlichen korrelativen Begriffe sind "klar und verworren" d.h. sie genügen zur Unterscheidung von sinnlichen Eigenschaften, ohne die unterscheidenden Merkmale gesondert aufzählen zu können. Die Begriffe dieser Qualitäten, so Leibniz, sind verworren und nicht distinkt, "weil man sie weder von anderen unterscheiden noch aus dem Gehalt, den sie in sich schließen, entwickeln kann."⁵⁸ Leibniz spricht in diesem Zusammenhang, und hier drückt sich jene Unmittelbarkeit aus, auch von einem "einfache Zeugnis" (simplici sensuum testimonio)⁵⁹ oder den "eigenen Erkennungszeichen" von sinnlichen Qualitäten⁶⁰, die nur im Zeigen zugänglich zu machen sind. Das Wissensprogramm von Leibniz muss, insofern es als solches streng sprachlich kommunikativ und gemäß der obengenannten Grade von Distinktheit zu verstehen ist, unter Verlust jener unmittelbaren sinnlichen Informationen operieren. Nichtsdestoweniger sind die sinnlichen Qualitäten nach Leibniz notwendig durch andere, offener Qualitäten zu erklären.⁶¹

Ebenso noch auf die äußeren Sinne bezogen, aber unter Abstraktion der Unmittelbarkeit eines Zeigens auf etwas Vorliegendes und in Hinsicht auf das jedem Sinn Gemeinsame, sind jene mit diesen einzelnen zugleich auch gegebenen distinkten Begriffe der Zahl und Gestalt genannt, denen ein Gemeinsinn (sens commun) entspricht.⁶² Der sogenannte "sens interne" – von Leibniz auch als Einbildung (imaginatio) bezeichnet – besteht in der Zusammenstellung oder dem Vergleich der verschiedenen verworrenen Qualitäten der einzelnen äußeren Sinne und den distinkten Begriffen von Gestalt und Zahl des Gemeinsinns, die die Gegenstände dieser Einbildung sind. Mit Gestalt und Zahl als unmittelbar mit der sinnlichen Wahrnehmung gegebene Vergleichsprädikate ist nach Leibniz die Anwendung der Mathematik auf die sinnlichen Qualitäten begründet, weil Arithmetik und Geometrie als die mathematischen

vollständig durchgeführt werden kann und alles, was in den deutlichen Begriff eingeht und woraus er zusammengesetzt ist, deutlich ist. Ein vollkommenes Beispiel gibt es nach Leibniz nicht, und nur die Zahlen kommen diesem sehr nahe. (ebd. 37) Schließlich heißt der deutliche Begriff *blind* oder *symbolisch*, wenn die in den zusammengesetzten Begriff eingehenden einfachen Begriffe nicht gleichzeitig gedacht werden. Ansonsten ist er *intuitiv*.

⁵⁸ An Sophie Charlotte, 1702, GP VI 500.

⁵⁹ Vgl. *Meditatione de Cognitione, Veritate et Ideis*, W I 33f. *Unmittelbarkeit* meint also hier die Unmöglichkeit, sie als solche zu erklären, wie es etwa bei einem Blinden und dem von ihm unverständenen Farben der Fall ist. Man kann ihm also nicht mittels Merkmale Farben erklären, wenn er sie noch nie gesehen hat. Dies schließt, wie später noch zu sehen sein wird, nach Leibniz nicht aus, dass diese, als Eigenschaften der Phänomene, sich auf Bewegung und reduzieren lassen müssen. Hierbei geht diese sinnliche Unmittelbarkeit verloren.

⁶⁰ Vgl. an Sophie Charlotte, 1702, GP VI 500.

⁶¹ Vgl. Brief an Sophie Charlotte, 1702, GP VI 499.

⁶² Vgl. Brief an Königin Sophie, W 199.

Wissenschaften mit diesen abstrakten Begriffen grundlegend operieren.⁶³ Der geminderte Erkenntnisstatus der einzelnen sinnlichen Qualitäten ergibt sich im Hinblick auf das mathematische Ideal der Erkenntnis. Es wurde dargestellt, dass die adäquaten oder intuitiven Begriffe nach Leibniz, wenn überhaupt, dann nur in der Mathematik vorzufinden sind, da hier die Rückführung auf Definitionen und Identitäten am ehesten möglich ist. Dies bedeutet aber, dass die Phänomene, obwohl sie in ihren Eigenschaften unmittelbar festgehalten sind, in ihrer Analyse implizit unter der Ägide des mathematischen Ideals eines Wissens stehen müssen.

Hierbei ist auf einen Sachverhalt hinzuweisen, der bei Leibniz, sofern er *Gestalt* und *Zahl* selbst als Abstraktionen bezeichnet, oft übersehen wird. Tatsächlich sind sie Abstraktionen zu nennen, die als solche nur Gegenstand des bloßen Verstandes in der damit gegebenen mathematischen Wissenschaft und ihrer Anwendung sind. Ihre Wahrheit der Anwendung bei der Beschreibung der Phänomene beruht jedoch darauf, dass schon mit den einzelnen sinnlichen Qualitäten *Gestalt* und *Zahl* zwar nicht als solche, aber als potentielle Bestimmung dieser Qualitäten gegeben sind. Sinnliche Qualitäten, so Leibniz, schließen das in sich ein, was den Gegenständen äußerer Sinne per se gemeinsam ist und zum inneren Sinn gehört.⁶⁴

Der mit der zeitlichen Sukzession gegebene Schlüsselbegriff in Bezug auf die Phänomenalität ist die Bewegung, wobei unter dieser – und dies ergibt sich aus seinem programmatischen Ansatz zur mechanistischen Erklärung aller phänomenalen Zusammenhänge – nur die Ortsbewegung zu verstehen ist.⁶⁵ Auch die Bewegung ist wie *Gestalt* und *Zahl* dadurch ausgezeichnet, dass sie über verschiedene Sinne zugleich eine Wirkung hervorruft.⁶⁶ Berücksichtigt man dies, so wird schließlich verständlich, dass Leibniz feststellen kann, dass es in der phänomenalen Welt nichts anderes als Gestalten und Bewegungen gibt.⁶⁷

⁶³ Für die mathematischen Wissenschaften, die Betrachtung der „Zahlen und Figuren selbst“ (W 198), ist der von den Sinnen und der Einbildung zu unterscheidende bloße Verstand mit intelligiblen Inhalten, die seine Gegenstände sind, nötig.

⁶⁴ Vgl. ebd. p.198. Dies bedeutet m.E. aber noch nicht, dass hier Leibniz eine apriorische Konstruktion nach einem kantianischen Modell unterstellt werden kann. Cassirer bevorzugt eine solche Lesart der Leibnizschen Texte, was sich auch an seinen terminologisch teilweise irreführenden Übersetzungen ablesen lässt. So verwendet Cassirer bezeichnenderweise den kantischen Begriff der Einbildungskraft zur Übersetzung des obengenannten *inneren Sinns* oder der *Einbildung*. (Vgl. CB I 413).

⁶⁵ Hier stellt sich Leibniz in ausdrücklichen Gegensatz zu Aristoteles. Vgl. dazu *De ipsa natura* (IN 275): Aristoteles nimmt nach Leibniz die Bewegung in einem zu weiten Sinne, denn er versteht darunter – was von Leibniz auch korrekt rezipiert ist – nicht nur die örtliche Bewegung oder Ruhe, sondern überhaupt die Veränderung. Deshalb ist auch die Definition, die Aristoteles von der Bewegung aufstellt, eher *dunkel* als *richtig*; allerdings ist sie – so Leibniz – nicht so widersinnig, wie es denen scheint, die annehmen, Aristoteles habe damit nur die örtliche Bewegung definieren wollen.

⁶⁶ Vgl. NE III 67: Wenn man, so Leibniz hier, einen noch allgemeineren Begriff bilden will, der auch die Töne, die Geschmacksqualitäten und die Tastwahrnehmungen umfaßt, so muss man sich eines allgemeinen Begriffs der Qualität bedienen, um jene Qualitäten von der Ausdehnung, der Zahl, der Bewegung, der Lust und dem Schmerz zu unterscheiden, die durch mehr als einen Sinn auf den Geist wirken und ihm ihre Ideen einprägen.

⁶⁷ Brief an Dangicourt, 1716, E 746: „Et en elle même [la monade dominante] il n’y a que perceptions et tendances à nouvelle perceptions ete appetits, comme dans l’universe de phénomènes il n’y a que figures et mouvements.“

Gemäß der basalen Kennzeichnung der Phänomene über Gestalt und Bewegung als die maßgeblichen Begriffe, die reduktionistische Valenz aus der mit der Wahrheitsauffassung gegebenen Wissenskonzeption ihre beziehen, ist Phänomenalität bei Leibniz nichts anderes als ein mechanisches Geschehen oder die schon vorher erwähnte Weltmaschine, deren Wahrhaftigkeit sich schließlich in der Voraussagbarkeit oder der prognostischen Valenz eines die räumlichen und zeitlichen Zusammenhänge ausdrückenden Prädikats erschöpft.⁶⁸ Dementsprechend wird es auch verstehbar, dass die Unterscheidung von imaginären und realen Phänomenen, die schließlich nur gemäß einer hypothetischen Gewißheit anzunehmen ist, am ehesten daran festgemacht werden kann, ob zukünftige Phänomene beschrieben werden können. Das wichtigste Kennzeichen, so Leibniz, ist ein Erfolg bei der Vorhersage von künftigen Phänomenen aus den vergangenen und gegenwärtigen.⁶⁹ Leibniz' oft gemachte Bemerkung, dass alle Phänomene mechanisch erklärt werden müssen, ist somit zwar eine Anleitung zur konkreten Vorgehensweise bei der Beschreibung körperlicher Prozesse, jedoch auch, und jene liegt erst darin begründet, eine Aussage über die basalen Entitäten der Phänomenalität selbst. Dies wird sich weiter bestätigen, wenn der Begriff der Perzeption, insbesondere die Zusammensetzung der Perzeptionen aus einer unendlichen Vielheit kleiner Perzeptionen, betrachtet wird.

2.3 Perzeption: Momentane Repräsentation des körperlichen Universums

2.3.1 Momentaner Zustand

Das Problem der Übersetzung der Perzeption liegt darin, dass hier sofort eine Subjekt-Objekt-Beziehung suggeriert wird.⁷⁰ Tatsächlich legt sich eine solche Übersetzung an einigen Stellen bei Leibniz nahe, zumal er diesen Begriff durchaus auch in einem solchen alltagssprachlichen Sinn verwendet. In einem solchen Sinn ist es nach Leibniz beispielsweise korrekt zu sagen, dass ein Subjekt irgend etwas außerhalb von ihm selbst wahrnimmt oder perzipiert. Wie schon oben bemerkt, handelt es sich dagegen bei einer Rede im metaphysischen Sinn oder in dem Sinn der internen Wirklichkeitsbeschreibung des Individuums bei einer Perzeption um nichts anderes als um einen internen Zustand des Individuums bzw. um eine Modifikation der Monade⁷¹, wie

⁶⁸ Ein solches Prädikat wäre etwa ein universales Bewegungsgesetz für das gesamte Universum mit gegebenen Anfangsbedingungen.

⁶⁹ Vgl. *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, GP VII p.320.

⁷⁰ Zur Interpretation des Perzeptionsbegriffs bei Leibniz ist unter anderem auf McRae (1976), Parkinson (1982) und Kulstad (1982) zu verweisen.

⁷¹ Das Individuum prozessiert metaphysisch gesehen nur auf sich bezogen in einem kontinuierlichen Prozess, einen „Strom von Perzeptionen“ (Estermann, (1990, p. 87). In *Solipsistic Perception in a World of Monads* zeigt Mondadori (1982) anhand dieses Themas den engen Zusammenhang von Wirklichkeit und Begriff des Individuums, insofern die Möglichkeit jenes solipsistischen Prozesses des Individuums in der Wirklichkeit (level of actuality). Die prästabilisierte Harmonie und der vollständige Begriff des Individuums im Möglichen (level of possibility) bedingen sich gegenseitig: „Thus the notion of a complete concept, the mirroring principle, and the notion of compossibility all belong to what we might call ‘level’ of possibility – think of our own world as a set of nonexemplified mutually compossible complete concepts; whereas the doctrine of (universal) Harmony, the

beispielsweise dem Paragraphen vierzehn aus der *Monadologie* zu entnehmen ist: "L'état passager qui enveloppe et represente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la Perception, qu'on doit distinguer de l'apperception ou de la conscience (...)." ⁷² Die Perception ist, so Leibniz hier, ein vorübergehender Zustand (L'état passager) der eine Vielheit in der Einheit einbegreift und repräsentiert, und von der Apperzeption oder dem Bewusstsein unterschieden werden muss. ⁷³

Die zwei hier genannten wesentlichen Charakteristika der Perception, deren Momentanität und ihre synthetische Potenz (Vielheit in der Einheit) ⁷⁴, sind beide nicht ohne Weiteres verständlich. Daher soll die Perception im Folgenden aus zwei Hinsichten analysiert werden. Zunächst stellt sich die Frage nach der Perception als Repräsentation und ihrer Definition als Zustand des Individuums. Was bedeutet diese Integration der Vielheit zu einer Einheit und wie ist diese Funktionsweise der Repräsentation damit zu vereinbaren, dass alle Perceptionen aus solchen von Bewegung und Gestalt zusammengesetzt sind? Zweitens schließt sich hier das Problem an, wie Leibniz im Rahmen dieser abstrakten Definition eine Etablierung der Subjekt-Umwelt-Differenzierung im gewöhnlichen Sprachgebrauch vollziehen kann, denn ein solcher interner Zustand kennt als das Wirklichkeitsmoment der Seele strenggenommen keine solche Unterscheidung.

Dass es die externe Wirklichkeit oder das sogenannte *composé* ist, das in der Perception zur Darstellung kommt ⁷⁵, wird insbesondere aus folgender Stelle einsichtig: "Sed perceptio nihil aliud est, quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna." ⁷⁶ Dies bedeutet, dass mit der repräsentierten Vielheit von Leibniz die Vielheit der körperlichen Substanzen gemeint ist, jene Vielheit von Einheiten von primitiver aktiver und passiver Kraft oder Entelechie und erster Materie, die das körperliche Universum in ihrer Phänomenalität von

notion of expression, and the notion of connection, all belong to what we call the 'level' of actuality – think of our own world as a set of individual substances exemplifying the concepts that are members of s."

⁷² Mo §14. Vgl. auch: "Cum perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse (...)" (GP II 311). Dabei spricht Leibniz an dieser Stelle jeder Entelechie auch Perceptionen zu.

⁷³ In Übereinstimmung befinde ich mich mit Parkinson (1982) und McRae (1976) darin, dass zwischen Perception im Sinne von Repräsentation, also etwa sinnlicher Wahrnehmung, und der Apperzeption nicht nur ein gradueller, sondern ein qualitativer Unterschied besteht.

⁷⁴ Kulstad (1982) diskutiert in einer Detailanalyse insbesondere die Bedeutung dieser synthetischen Funktion der Perception und die Schwierigkeiten, hier eine konsistente Interpretation der Leibnizschen Definition zu geben. Darauf wird im Folgenden noch zurückzukommen sein.

⁷⁵ Hier befinde ich mich in Übereinstimmung mit Kulstad (1982), der in seiner bereits erwähnten Interpretation *Some Difficulties in Leibniz's Definition of Perception* die Definition von Leibniz folgendermaßen definiert: „x is a perception of y = df. (i) x is an expression of y in a simple (ii) y is an aggregate of simple substances.“ (p. 67)

⁷⁶ GP VII 329. Oder in den *Principes*: "(...) et par consequence une Monade en elle-même, et dans le moment, ne sauroit être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes, les quelles ne peuvent être autre chose que ses perceptions, (c'est-à-dire les représentations du composé, ou de ce qui est dehors dans le simple), et ses appetitions (c'est-à-dire ses tendances d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement." (Pr §2) Der Unterschied der internen Wirklichkeit, d.h. in Perception und Appetitus, ist es, der auch der Unterschied der Monaden untereinander ausmacht, weil die Monade identisch mit der Folge ihrer Zustände ist.

Bewegung und Gestalt begründen. Die Perzeption integriert demnach die aktuelle Wirklichkeit des externen Aspekts der Individuen als ein Konzentrat (*concentrés par la représentation*), d.h. die Gesamtheit des körperlichen Universums und seiner Gesetzmäßigkeit: "(...) L'operation des automates spirituels (...) contient eminement ce qu'il y a de beau dans la mécanique: les mouvements, développés dans les corps, y étant concentrés par la représentation (...)." ⁷⁷

Dass die Perzeptionen ein Konzentrat des körperlichen Universums sind, bedeutet außerdem, dass dieses in seiner Gesamtheit in einer räumlichen und zeitlichen Perspektive wiedergegeben wird, ohne dass das Wiedergebende selbst in die externe Wirklichkeit direkt eingebunden ist. Die Perzeption ist also eine Re-Präsentation des körperlichen Universums oder eine Potenz auf diese Wirklichkeit. Weiterhin ist dem obigen Zitat zu entnehmen, dass der Wille auf diese Perzeptionen keinen Einfluß hat, sondern dass diese einem inneren Repräsentationszwang gemäß ablaufen. ⁷⁸ Dies bestätigt nochmals den im vorhergehenden Abschnitt erläuterten Status der Wahrnehmung im Rahmen der Wahrheit: Das Individuum ist von Gott in eine reale Welt gesetzt, insbesondere in ein entsprechendes körperliches Universum, das anders zu repräsentieren den Individuen nicht möglich ist.

Wenn die Perzeption von Leibniz als ein Zustand des wirklichen Individuums begriffen wird, dann muss im Rahmen des Begriffs der Perzeption auf irgendeine Weise ein Unterschied Subjekt-Umwelt gesetzt werden. Dieser Unterschied muss noch auf niedrigerer Ebene ansetzen als der zwischen dem Ich und der Welt, wie er bei einem vernünftigen Individuum von Leibniz expliziert wird. ⁷⁹ Der Begriff der Perzeption lässt allerdings nur einen Freiheitsgrad zu, nämlich den der Distinktheit mit entsprechenden Differenzierungen. So muss Leibniz den Unterschied Subjekt-Umwelt bei den niedrigeren Organismen, der noch keiner auf der Stufe der Bewusstheit ist, mittels der Variation der Deutlichkeit der Perzeption begreifen. Der eigene Körper eines Individuums führt nach ihm in der zugehörigen Entelechie oder Seele zu besonders deutlichen Perzeptionen, und aus diesem Grund kann dieser Körper als Eigenkörper, können Eindrücke auf diesen Körper definiert und alles andere als Umwelt empfunden werden. ⁸⁰ Durch diese Lokalisation gestaltet sich der *point de vue* der internen Wirklichkeit. Denn die interne Repräsentation orientiert sich – wie es Leibniz in der *Monadologie* ausdrückt – gemäß dem zugehörigen Körper und den auf diesen einströmenden Eindrücken gemäß der Parallelität von interner und externer Wirklichkeit. ⁸¹

Weil es sich bei den Perzeptionen um Zustände des Individuums handelt, durch die es interne Wirklichkeit ist, und nicht um eine Art von Beziehung des Individuums auf etwas, wie es bei der Wahrnehmung von etwas der Fall ist, kann ein Individuum nach Leibniz *per se* nicht ohne Perzeptionen sein: "*L'action n'est pas plus attachée à l'ame qu'au corps, un estat sans*

⁷⁷ Theo §403.

⁷⁸ Vgl. auch *Rorarius*, 1702, GP IV 558: Hier weist Leibniz darauf hin, dass die Seele einem ständigen Zwang ausgesetzt ist und unwillkürliche, verworrene Perzeptionen hat.

⁷⁹ Dies ist Thema des dritten Kapitels.

⁸⁰ Vgl. Mo §63.

⁸¹ Vgl. Mo §63. Dieses "gemäß" bezieht sich nicht nur auf den Blickpunkt der Seele, sondern – wie an anderen Stellen zu entnehmen ist – auch auf die Qualität der Perzeption: Je differenzierter die Organe ausgeprägt sind, je höher ist die Deutlichkeit in der Wahrnehmung. (Vgl. Mo §25)

pensée dans l'ame, et un repos absolu dans le corps me paraissant également contraire à la nature, et sans exemple dans le monde.”⁸² So wie es im körperlichen Universum immer Bewegung und keine absolute Ruhe gibt, so gibt es immer eine Aktivität der Seele in Form von Zuständen oder Perzeptionen.⁸³

Diese Analogie erstreckt sich noch weiter: Genauso wie es im körperlichen Universum unmerkliche Körper und Bewegungen gibt, so gibt es auch eine unendliche Zahl von unmerklichen Perzeptionen, die nur an ihren Folgen für die Seele zu erkennen sind.⁸⁴ Dies bedeutet, dass Leibniz die Perzeption in ihrem Begriff so weit fassen muss, dass er eine die äußere Wirklichkeit irgendwie abbildende innere Wirklichkeit bei allem Lebendigen definieren kann. Es muss also beispielsweise auch einen Sinn machen, dass die Pflanzen Perzeptionen haben⁸⁵ oder dass in einem völlig traumlosen Schlaf oder während des natürlichen Todes eines Individuums Perzeptionen vorhanden sind.⁸⁶ Leibniz bezeichnet dies denn auch als ein Kernproblem im Verständnis des Perzeptionsbegriffs.⁸⁷

⁸² NE II 102. Leibniz gebraucht hier und auch im Folgenden das Wort *penser* in der allgemeinen Bedeutung von *perzipieren*.

⁸³ Dass es sich bei dieser internen Wirklichkeit oder Psychologie des Individuums nicht um eine Mechanik handelt, also um Entitäten, die anhand physikalischen Begrifflichkeit zu explizieren sind, darauf weist Leibniz an vielen Stellen hin (Mo §17; GP III p.529; GP VI 609).

⁸⁴ „On la decide comme l'on prouve qu'il y a des corps imperceptibles et des mouvemens invisibles, quoyque certaines personnes les traitent de ridicules. Il y a de même des perceptions peu relevées sans nombre, qui ne se distinguent pas assés, pour qu'on s'en apperçoive ou s'en souviene, mais elles se font connoistre par des consequences certaines.” (NE II 104f). Darauf wies auch bereits Parkinson (1982) hin: „Leibniz's point is that even in death or deep sleep, the soul has some perceptions, but these perceptions are confused – they are such that, because of their infinity, they cannot be discerned separately.“ (p. 11)

⁸⁵ Wie schon festgestellt wurde, ist bei Leibniz die Vorstellung vorhanden, dass aktuell bis ins Unendliche immer kleinere Lebewesen existieren, dass also eine beliebige Umskalierung der Größenordnungen vorgenommen werden kann, ohne je an ein Ende zu kommen. Proportional zu der Verkleinerung der Organismen und deren Organe werden auch die Perzeptionen undeutlicher, so dass infolgedessen die Pflanzen nicht die unterste Stufe bezüglich der Deutlichkeit der Perzeptionen ausmachen. Jene Argumentation mit Hilfe einer Analogie findet sich in den *Nouveaux Essais*: „(...) il y a quelque perception et appetition encore dans les plantes à cause de la grande analogie, qu'il y a entre les plantes et les animaux; et s'il a une âme vegetable, comme c'est l'opinion commune, il faut qu'elle ait de la perception.” (NE II 166)

⁸⁶ Siehe Mo §20 und §21. Im vierten Kapitel wird sich zeigen, dass metaphysisch gesehen das Individuum, d.h. die Seele und der zugehörige Organismus, mit der Schöpfung tatsächlich unsterblich und höchstens in einer ständigen Aus- und Einfaltung begriffen ist. Erst das wiederum von Gott gesetzte Ende der Welt beendet dieses Schauspiel. Dass die Seele niemals ohne Körper sein kann und auch nichtmenschliches Lebendiges eine Seele hat, pointiert Leibniz vor allem gegen Descartes oder die Cartesianer, denen gemäß die Tiere und Pflanzen seelenlose mechanische Automaten sind: „Je crois que les bêtes ont des ames imperissables et que les ames humaines et toutes les autres ne sont jamais sans quelque corps (....).” (NE II 108). Dies schließt ein, dass die Seele nie vom Körper getrennt werden kann: „Pour moy qui ay des raisons pour tenir que l'ame n'est jamais séparée de tout corps (....).” (Vgl. auch ebd. p. 118)

⁸⁷ Vgl. NE II 106: „PH. Il n'est pas aisé de concevoir qu'une chose puis penser et ne pas sentir qu'elle pense. TH: Voilà sans doute le nœud de l'affaire et la difficulté qui a embarrassé d'habiles gens.” Es ist nicht leicht einzusehen, so Philarete, dass man etwas perzipieren könne, und nicht merkt, dass man perzipiert (puis penser et ne pas sentir qu'elle pense). Das ist zweifellos der Kernpunkt der Sache, antwortet Theophilus, und die Schwierigkeit, die die gelehrte Welt verwirrt hat (embarrassé d'habiles gens). Beispielsweise haben auch Blutzirkulation und Bewegung der Eingeweide ihre Entsprechung in Perzeptionen der Seele. (ebd. p.114). Das Gedächtnis kann infolgedessen für die Identität des Individuums nicht konstitutiv sein, weil es eine deutlichen

Es ist beispielsweise einsichtig, dass in einem Wahrnehmungszustand die äußere Wirklichkeit in konzentrierter Form repräsentiert wird; doch welche Bedeutung hat es für Leibniz, von einer Perzeption zu sprechen, wenn diese tatsächlich nicht bemerkt wird?⁸⁸ Drei Argumente wurden von Leibniz dargelegt. Erstens argumentierte er anhand einer Analogie: In Analogie zum körperlichen Universum mit seinen unmerklichen Bewegungen gibt es auch unmerkliche Perzeptionen der Seele.⁸⁹ Zweitens versucht Leibniz die Beweislast umzukehren: Man muss beweisen, dass es der Seele wesentlich ist, dass diese immer bewusst wahrnimmt, um die Annahme unmerklicher Perzeptionen zu widerlegen.⁹⁰ Drittens ist die Forderung nach diesen Perzeptionen die logische Konsequenz seines metaphysischen Ansatzes einer kontinuierlichen, zum körperlichen Organismus parallel laufenden internen Wirklichkeit der Seele: Wenn die Seele unsterblich ist, d.h. nach Leibniz immer aktiv, dann kann es keinen Moment geben, in dem nicht ein neuer interner Zustand entwickelt wird.⁹¹

Damit bleibt bezüglich eines organischen Wesens dennoch die Frage nach der Bedeutung einer die externe Wirklichkeit beschränkt wiedergebenden internen Wirklichkeit, einer internen Wirklichkeit, die – so könnte man es abstrakt formulieren – sich nicht der Internität selbst inne ist oder diese reflektiert. Dieser Frage soll aus der Bedeutung des Zusammengesetztsein der Perzeptionen aus unmerklichen Perzeptionen weiter nachgegangen werden.

Perzeption impliziert. Dieser ist aber nicht immer vorhanden, während die Identität des Individuums nie außer Zweifel steht. Siehe ebd. p. 110: "Ce n'est donc pas le souvenir qui fasse justement le même homme."

⁸⁸ In einem Brief an Bourget weist Leibniz darauf hin, dass wir beispielsweise nicht wissen, worin die Perzeptionen der Pflanzen bestehen, und dass wir nicht einmal genau über die der Tiere Kenntnis haben. Doch genügt es für eine Perzeption, dass überhaupt eine Verschiedenheit in der Einheit (*variété dans l'unité*) dargestellt wird: "Nous ne saurions dire en quoy consiste la perception des plantes, et nous ne concevons pas bien même celle des animaux. Cependant il suffit qu'il y ait une variété dans l'unité, pour qu'il y ait une perception (...)." (Brief an Bourget, 1716, GP III p. 581) Eine sinnvolle Unterscheidung bietet Parkinson (1982) an, indem er die sinnliche Perzeption dadurch ausgezeichnet sieht, dass hier zwar kein reflexives, aber zumindest ein introspektives Moment hinzukommt: „(...) to have a distinct perception is to notice a perception or perceptions;" bzw. pointierter: "(...) that a sensation (a distinct perception) is a confused noticing." (p. 12)

⁸⁹ Genauso wie die Ansicht von Leibniz, dass es im Körperlichen bis ins Unendliche immer kleinere Bewegungen gibt, sich – wie sich noch zeigen wird – als Konsequenz seines metaphysischen Ansatzes von primitiven Kräften ergibt, projiziert sich die Fragwürdigkeit eines solchen Ansatzes durch jene Analogie auf den seelischen Bereich.

⁹⁰ "Et pour refuter cette objection, il faut monstrier de la pensée particulièrement qu'il luy est essentiel qu'on s'en apperçoive." (NE II 106). Es erscheint naheliegend, dass die Bewusstheit einer Wahrnehmung nicht unbedingt mit einer Wahrnehmung einhergehen muss. Beispielsweise wäre an komplexe Wahrnehmungen und damit verbundene intuitive oder eingeübte Reaktionen zu denken: Die Beherrschung eines Musikinstrumentes bedeutet unter anderem, den Notensatz direkt in eine körperliche Reaktion umzusetzen, ohne dass jede Note einzeln je in ihrer Bedeutung als Griffmuster bewusst wahrgenommen wird.

⁹¹ Genauso wie der Organismus einer körperlichen Substanz niemals vollständig zerstört werden kann, und eine externe, wenn auch eine unwahrnehmbare Tätigkeit der Seele in der Materie vorzufinden ist – so Leibniz in einem unbetitelten Fragment über die Seele von Tieren –, genauso ist die Seele immer durch eine interne Aktivität gekennzeichnet, wenn diese auch nicht immer mit Aufmerksamkeit oder Erinnerung verbunden ist. "Sed, inquires, corpus organicum posse destrui. Respondeo, etsi destrueretur corpus aptum ad sessionem, non ideo tamen anima destrueretur, maneret enim massa animata et anima continuaret agere intus et extra, etsi minus perfecte, seu non cum sessione. Et talem perceptionem in somno profundo, apoplexia et aliis casibus retinemus, licet sensu cesset. Sensio enim est perceptio, quae aliquid distincti involvit, et cum attentione et memoria conjuncta est." (GP VII p. 330)

2.3.2 Momentanität und Dauer

Schließlich kommen wir zur Frage, wie die Momentanität der Perzeption zu verstehen ist.⁹² Ist den Zuständen eine zeitliche Ausdehnung zu eigen und – wenn dies nicht der Fall ist – wie kann es dann überhaupt zu einer tatsächlich zeitlich ausgedehnten Entwicklung des Individuums durch eine Perzeptionsfolge kommen?⁹³ Welches Denkmodell legt hier Leibniz zugrunde? Hat Leibniz hier das Modell der Infinitesimalrechnung vor Augen, nach der sich die zeitliche Entwicklung des Individuums aus einer unendlichen Anzahl von infinitesimal ausgedehnten Zeitstücken zusammensetzt?⁹⁴

Die körperliche Ausdehnung hat mit der zeitlichen Dauer nach Leibniz gemeinsam, dass durch diese ursprüngliche Qualitäten eine kontinuierliche Wiederholung einer bestimmten Natur begriffen wird, in der beliebige Teile angenommen werden können.⁹⁵ Zweitens sind beide aber nach Leibniz metaphysisch aus einer Diskretheit zu konzipieren, die Ausdehnung aus einer Koexistenz von Wirklichem und die Dauer aus einer sukzessiven Folge. Die körperliche Ausdehnung wird konzeptuell auf die den Monaden eigene erste Materie als ihr Prinzip zurückgeführt. Die Dauer sollte aus einer Differenzierung des Individuums in einer zeitlichen Sukzession bestimmter momentaner Zustände oder wirklicher Akzidentien zu verstehen sein. Es ist also eine doppelte Diskretisierung des Wirklichen festzustellen, eine in koexistierende Individuen, eine andere in die momentanen Zustände der jeweiligen Individuen. Während sich die diskrete Sukzession in der kontinuierlichen Ordnung der Zeit begreifen lässt, ist die räumliche Ordnung der Rahmen für die Koexistenz der Individuen.

Das zentrale Problem ist, wie Leibniz in Hinsicht auf Dauer⁹⁶ oder Ausdehnung einen wirklichen Zustand eines Individuums respektive ein koexistierendes Individuum auf die Weise definieren kann, dass einerseits eine beliebige Teilung in diesen Kontinua zulässig ist,

⁹² Mit jener Frage kann auch für das Ausdehnungsproblem im körperlichen Universum im vierten Kapitel eine Pointe gewonnen werden, denn räumliche und zeitliche Ausdehnung begreift Leibniz nach dem gleichen Modell.

⁹³ Denn das Individuum entwickelt sich ja intern ausschließlich in einer Folge dieser Zustände.

⁹⁴ Das mathematische Integral ist auf diese Weise gebaut. In einer aktuellen Bewusstseinsdiskussion spricht man manchmal nicht mehr von Zuständen des Bewusstseins, sondern von sogenannten Zeitfenstern, so etwa in dem Aufsatz von Ruhnau (1996, p. 207ff). Allerdings handelt es sich hier um minimal endlich ausgedehnte Entitäten (in der Größenordnung von 10 msec), die notwendig sind, damit ein Sinn die Abgrenzung von Ereignissen vornehmen kann. Mittels dieser endlichen Zeitausdehnung wird hier ein sogenannter Gleichzeitigkeitshorizont für Ereignisse definiert.

⁹⁵ Eine *Wiederholung einer Natur* ist nach Leibniz entweder diskret, wie etwa bei gezählten Dingen, wo die aggregierten Teile unterschieden werden können, oder kontinuierlich, wo die Teile unbestimmt sind und beliebig angenommen werden. Eine Kontinuität findet sich entweder sukzessiv, wie bei Zeit oder Bewegung, oder simultan, aus koexistierenden Teilen bestehend, wie etwa bei Raum oder Körper: „Repetitio enim omnis (seu multitudo eorundem) alia est discreta ut in rebus numeratis ubi partes aggregati discernuntur; alia est continua, ubi indeterminatae sunt partes atque infinitis modis assumi possunt. Continua autem duorum sunt generum, alia succesiva, ut tempus et motus, alia simultanea seu ex coexistentibus partibus constantia, ut spatium et corpus.” (*Gegen Descartes*, GP IV 394)

⁹⁶ Es wird sich zeigen, dass die Lösung dieses Problems auch in der Analyse des Bewegungsbegriffs von Bedeutung ist.

andererseits aber jede mögliche Teilung auf eine wirkliche Bestimmtheit eines Individuums bezogen werden kann.

Wie der Körper werden – so Leibniz – auch Raum und Zeit wirklich bis ins Unendliche unterteilt sein. Diese aktuelle Teilung geschieht durch die Individuen bzw. in der Zeit durch die Zustände.⁹⁷ Im Falle der psychischen Sphäre handelt es sich dabei um die Perzeptionen⁹⁸, im Falle des Körperlichen werden es die derivativen Kräfte sein, die sich zu einer Bewegung konsolidieren. Es gibt dabei keinen Augenblick in der Zeit, der nicht wirklich bezeichnet ist oder in dem nicht irgendeine Veränderung geschieht, d.h. der nicht das Ende eines alten und der Beginn eines neuen Zustandes in irgendeinem Körper ist. Allerdings darf dies nicht damit verwechselt werden, dass der Körper oder der Raum in Punkte oder die Zeit in Augenblicke aufgeteilt ist, weil das Unteilbare nach Leibniz nicht Teil, sondern Grenze eines Teiles ist: „Car à la rigueur le point et l’instant ne ont point de parties du temps ou de l’espace, et n’ont point de parties non plus. Ce sont des extrémités seulement.“⁹⁹ Deshalb ist nach ihm alles zwar aufgeteilt, aber nicht bis zu aller kleinsten Teilchen aufgelöst.¹⁰⁰ Hieraus ist zu entnehmen, dass im Falle der Zeit die wirkliche Bezeichnung oder die aktuelle Geteiltheit insofern ins Unendliche geht, als in jedem Moment eine Veränderung geschieht oder jeder Augenblick als das Ende eines alten und der Beginn eines neuen Zustands gelten kann. Wirklich sind demnach primär die von Augenblick zu Augenblick stattfindenden Veränderungen – die sogenannten Appetitionen –, die zeitlich reduzierbare Zustände beliebig abgrenzen. Appetition und Perzeption definieren sich also insofern gegenseitig, als auf Basis aktueller Veränderungen Einheiten von Dauer begrenzt werden. Diesen außerordentlich wichtigen Sachverhalt drückt Leibniz prägnant in einem Brief an de Volder aus: „Per actuales mutationes etiam tempus resolvitur in unitates durationes (...).“¹⁰¹ Die oben erwähnte von Leibniz im Terminus der Dauer analysierte *kontinuierliche Wiederholung einer Natur* ist demnach als eine Kraftäußerung des Individuums von Moment zu Moment in unendlich viele sukzessive Zustände zu begreifen.¹⁰²

⁹⁷ Vgl. Brief an De Volder, 1704, GP II 269: „Nempe spatium nihil aliud est quam ordo existendi simul possibilium, uti tempus est ordo existendi successive possibilium. Et ut corpus physicum se habet ad spatium, ita status seu rerum series se habet ad tempus.“ Oder: „Deus non tantum singulas monades et cujuscunque Monadis modificationes spectat, sed etiam earum relationes, et in hoc consistit relationum ac veritatum realitas. Ex his una ex primariis est duratio seu ordo successivorum, et situs seu ordo coexistendi, et commercium seu actio mutua.“ (Brief an Des Bosses, 1712, GP II 438)

⁹⁸ Der auf den ersten Blick zur Beschreibung der seelischen Repräsentationen widersprüchliche Begriff der Perzeption als ein „l’état passager“ (Mo §14) – bedeutet dieser als „état“ ein Dauern und mit „passager“ ein Nichtdauern – gibt hierfür ein Beispiel ab.

⁹⁹ NE I 196.

¹⁰⁰ Die Augenblicke in der Zeit sind den Punkten im Raum insofern parallel zu setzen, als sie heterogen zu diesem ideal Ausgedehnten sind, also nicht dessen Teil sein können. Man vergleiche beispielsweise: „Du temps n’existant jamais que de instants, et l’instant n’est pas même une partie du temps.“ (Brief an Clarke, 18/8 1716) mit: „Sicut punctum, licet no sit pars compositiva lineae, sed heterogeneum quiddam (...).“ (Brief an Fardella, III 1690, FC 320) Ideales zeitlich und räumlich Ausgedehntes bedarf nach Leibniz somit Augenblick und Punkt als Voraussetzung, um diese zu begreifen, obwohl sie heterogen dazu sind.

¹⁰¹ Brief an De Volder, 11/X 1705. Analog wird dies später auf die Konstitution der Ausdehnung zu übertragen sein.

¹⁰² Wie sich später herausstellen wird, zeigt sich diese Kraftäußerung bei der externen Wirklichkeit des Individuums als eine Rückführung der Bewegung auf derivative Zustände der primitiven Kraft oder Entelechie.

Dies heißt, dass wenn von der Dauer von etwas gesprochen wird, per se immer tatsächlich schon eine unendliche Vielheit von diskreten Zuständen eines Individuums zusammengefaßt wird. Leibniz musste – und dies ist seine originäre metaphysische Leistung – zur Beschreibung der Wirklichkeit des Individuums eine spezifische Kraft-Begrifflichkeit entwickeln, um diese durchgehende Kontinuität der Entwicklung in momentane Zustände und Strebungen beschreiben zu können.¹⁰³

Diese fundamentale Beschreibung des sukzessiv Wirklichen gewinnt wichtige Charakteristika aus dem von Leibniz entwickelten mathematischen Infinitesimalkalkül: Momentane Zustände des Individuums oder seine Akzidentien wären demnach als infinitesimal zeitlich ausgedehnt zu begreifen, so dass damit eine kontinuierliche Summierung von unendlich Kleinem im Sinne eines Integrals verstanden werden kann, was sich dann zu einer endlichen Größe – die zeitliche Dauer des wirklichen Lebewesens – rechnet.¹⁰⁴ Wäre es nämlich nicht der Fall, dass ein momentaner Zustand, wenn auch beliebig klein, doch eine gewisse Dauer hat, wäre an eine Integration auch nicht zu denken. Dem wirklichen momentanen Zustand wäre demnach eine infinitesimale Dauer zuzuordnen, so dass die Dauer eines Lebewesens sich in Form von unendlich vielen diskreten momentanen Zuständen manifestiert. Diese stellen jeweils momentane seelische Kristallationspunkte und damit Momentaufnahmen des internen Veränderungsprozesses der jeweiligen Individuen dar.

Allerdings stößt man hierbei auf das Problem, dass diese durch infinitesimale Dauer ausgezeichneten wirklichen Zustände eben doch wieder mittels einer bestimmten Quantität begriffen wären, was dem insofern widerspricht, als erstens tatsächlich jedes Dauernde nur mittels einer unendlichen Diskretheit zu begreifen sein muss, und zweitens die Akzidentien des Individuums nach Leibniz per se eben nicht anhand einer quantitativ bestimmten Dauer beschrieben werden dürfen. Damit ist aber klar, dass bei ausschließlicher Berufung auf das formale mathematische Kalkül die entscheidende Frage nicht beantwortet wird, nämlich die, wie das sich in der Zeit befindliche Lebewesen aus sukzessiven unendlichen Zuständen oder Akzidentien zusammengesetzt werden kann, denen nie eine bestimmte Dauer zu präzisieren ist.¹⁰⁵ Leibniz warnte selbst vor einer realen Manifestation analog zu mathematischen

¹⁰³ Der von ihm geprägte Kraftbegriff zur Beschreibung der Wirklichkeit der Individuen schließt – so sahen wir – ja gerade eine Kraftäußerung, d.h. eine kontinuierliche Folge von Zuständen oder eben eine ständige Modifikation oder Limitation einer ursprünglichen Kraft ein. Dementsprechend konzipiert Leibniz das Begriffspaar *perceptio/appetitus* für das interne seelische Repräsentationsgeschehen und *conatus/derivative Kraft* für die externe Aktivität im körperlichen Universum.

¹⁰⁴ Das Integral ist als kontinuierliche Grenzwertbildung wieder nur ideal. Als real wäre strenggenommen nur der Aufsummierungsprozess von diskreten infinitesimalen Summanden zu bezeichnen, obwohl sich das Integral diesem beliebig annähert.

¹⁰⁵ Es ist festzustellen, dass Leibniz seine metaphysische Begrifflichkeit in strenger Orientierung erstens an die Exaktheit – genauso wie es Kant nach ihm versucht – und zweitens – was auch bei diesem Problem unübersehbar ist – analog inhaltlicher Charakteristika der Mathematik entwickelt: "Ma metaphysique est toute mathematique pour dire ainsi ou la pourroit devenir." (An l'Hospital, 27/XII 1691, GM II 258) Dennoch war sich Leibniz bewusst, dass bei den entscheidenden Fragen zu differenzieren ist. Gerade die Idealisierungen der Mathematik, begründet in dieser als theoretischer Wissenschaft, dürfen nicht für die wesentliche Charakterisierung der metaphysischen Entitäten verwendet werden, so dass ein bloßer Hinweis auf Analogien nicht genügt. Levey (1998) konnte zeigen, dass Leibniz die Mathematik zu Hilfe nahm, um seine metaphysische Position bzgl. der aktuellen Teilung des Körperlichen auf ein solides Fundament zu stellen, und dass er

infinitesimalen Entitäten. Entscheidend hierfür ist seine grundsätzliche Argumentation gegen das Infinite im Akt in einer für das Verständnis der aktuellen Geteiltheit entscheidenden Passage in einem Brief *An Des Bosses*. Es gibt tatsächlich weder unendlich kleine noch unendlich große Größen, die nur für das Rechnen aufgestellte Fiktionen sind.¹⁰⁶ Diese sind nur als eine Abkürzung dafür zu nehmen, dass etwas immer mehr oder weniger ist, als was je in einem Ganzen zusammengefaßt werden kann.¹⁰⁷

Angewendet auf die wirklichen momentanen Zustände heißt dies, dass ihnen niemals eine bestimmte Dauer prädiert werden darf, sondern nur eine tatsächlich unbestimmte, insofern immer der Fortgang ins unendlich Kleine mitgedacht werden muss. Und dies ist umgekehrt die Formulierung dafür, dass jede beliebige bestimmte Dauer aktuell eine sukzessive Unendlichkeit an Veränderungen einschließt, die die Manifestation der dem Individuum zukommenden Kraft darstellen. Die Dauer eines Lebewesens manifestiert sich hinsichtlich seiner internen seelischen Wirklichkeit aus den sukzessiven Akzidentien oder eben den Perzeptionen eines Individuums, die aktuell immer größer als jede angebbare Zahl und entsprechend aktuell beliebig zeitlich kurz sind. Der Grund für diese Wirklichkeitsstruktur liegt, wie sich im Folgenden noch deutlicher herausstellen lässt, in der aktiven Kraft des Individuums begründet, die aufgrund ihres passiven Moments eingeschränkt wird, und damit jene momentanen seelischen Kristallisationspunkte erzeugt.

Um welche Perzeptionen handelt es sich nun, deren Anzahl unendlich ist? Diese müssen von den „normalen“ Wahrnehmungszuständen eines Individuums unterschieden werden, die ja ein bestimmtes Zeitfenster oder eine Dauer bedeuten. Die Pointe bei Leibniz liegt darin, dass die normalen Wahrnehmungszustände aus letzten konstitutiven Elementen erzeugt gedacht werden. Jede merklich dauernde Perzeption vereinigt in sich eine Unzahl für sich genommen unmerklicher oder sogenannter *petites perceptions* und definiert dadurch ihre Veränderung auf einen neuen Zustand. Diese *petites perceptions* oder irreduziblen momentanen Kristallationen des seelischen Veränderungsprozesses müssen kleiner begriffen werden als je durch ein Quantum angebbare. Als solchen ist den *petites perceptions* nie eine bestimmte Dauer oder eine Dauer als Quantum zu prädiieren. Weiter Klarheit über die Struktur der repräsentierenden Monade erhält man, wenn die genaue Bedeutung der genannten *petites perceptions* und die Rolle des Appetitus betrachtet werden.

umgekehrt die Mathematik für ein solches Vorhaben ausstatten wollte. (p. 50) Dies betrifft insbesondere das Verständnis des Unendlichen und das damit verbundene Infinitesimalkalkül.

¹⁰⁶ Vgl. Brief *An Des Bosses*, 11,17/III 1706, W 282f. Diese sind als Rechengrößen – Leibniz vergleicht sie auch mit imaginären Wurzeln – begründet in einer gewissen Analogie (*aliqua analogia*) zu endlichen Größen. Das *infinite* Kleine wird demnach als beliebig Kleines verstanden, so dass mit dessen Setzung der Fehler kleiner ist als jedes Gegebene. Die entscheidende Diskussion über das Infinite und die Klarstellung der Leibnizschen Position findet sich in einem ausführlichen Briefwechsel mit Bernoulli. (GM III 499 - 575)

¹⁰⁷ Entsprechend hat das Infinite auch nicht die Eigenschaften, die einer Größe zukommen. So kann von einer unendlich großen Zahl nicht gesagt werden, ob sie gerade oder ungerade ist. (ebd.)

2.3.3 Zustandsatomistik: Die konstitutive Bedeutung der *petites perceptions*

Dass die einzelnen sinnlichen Qualitäten nach Leibniz anhand von Bewegung und Gestalt erklärt werden sollen, zeigt sich beispielsweise bei der Berührung oder der Tastwahrnehmung.¹⁰⁸ Zu erwähnen ist auch eine Stelle aus dem Brief an Sophie Charlotte, wo – wenn auch hypothetisch – eine mechanistische Erklärung für die Farbe Rot, für Hitze und für den Ton angeboten wird.¹⁰⁹ Dies ist natürlich eine Konsequenz des mechanistischen Erklärungsansatzes für das körperliche Universum und dessen Begründung in den primitiven Kräften. Konsequenterweise wertet Leibniz diese Auffassung auch auf seine Theorie der Perzeptionen aus. Leibniz unterscheidet – so sahen wir – zwischen einer einfachen Perzeption (*simple perception*) und einer deutlicheren, von Erinnerung begleiteten Perzeption (*perception plus distincte*). Diese nennt er auch Wahrnehmung (*sentiment*).¹¹⁰ Die Wahrnehmung oder die komplexeren Perzeptionen sind nach Leibniz begrifflich weiter reduzierbar, was sich aus folgender Stelle entnehmen lässt: "Caeterum cum colores aut odores percipimus, utique nullam aliam habemus, quam figuram et motuum perceptionem, sed tam multiplicium et exiguum, ut mens nostra singulis distincte considerandis in hoc praesenti suo statu non sufficiat, et proinde non animadvertat perceptionem suam ex solis figuram et motuum minutissimorum perceptionibus compositam esse (...)." ¹¹¹ Jede Perzeption wird demnach aus Perzeptionen von Gestalten und winzigsten Bewegungen (*figuram et motuum perceptionem*) zusammengesetzt, ohne dass diese Vielzahl von einem endlichen Geist je aufgelöst werden könnte. Wahrgenommen wird aus diesem Grund nur das Kompositum aus diesen Perzeptionen von Gestalt und Bewegung. Merkliche Perzeptionen stellen also diese Komposita dar, und deswegen kann auch nur in Beziehung auf diese von einer *Dauer* im Sinne eines wahrnehmbaren zeitlichen Ausgedehntseins die Rede sein.

Begrifflich ist an dieser Stelle eine Differenzierung bzw. Klarstellung vorzunehmen. Wenn Leibniz von *Perzeption* spricht, so meint er manchmal den momentanen Zustand des

¹⁰⁸ Vgl. dazu NE II 127f.

¹⁰⁹ Vgl. Brief an Sophie Charlotte, 1702, W 194: Die Sinne – so Leibniz hier – lassen uns nicht erkennen, was diese sinnlichen Qualitäten sind, noch woraus sie bestehen.

¹¹⁰ Vgl. Mo §19.

¹¹¹ MC H I 45f. Siehe auch *Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées le système nouveau de l'union de l'ame et du corps*, Werke H IV, 266: "Il faut considerer aussi que l'ame, toute simple qu'elle est, a toujours un sentiment composé de plusieurs perceptions à la fois; (...) J'ajoute, que les perceptions qui se trouvent ensemble dans une même âme en même temps, enveloppant une multitude véritablement infinie de petits sentimens indistinguables, que la suite doit développer (...)." Eine Wahrnehmung (un *sentiment*) ist aus vielen gleichzeitigen Perzeptionen zusammengesetzt, und zwar aus einer unendlichen Vielheit solcher kleinen Perzeptionen. Siehe auch *Rorarius*, 1702, GP IV p.564. Der Komplexheit der Perzeptionen korrespondiert dabei im Körperlichen immer einer organische Ausstattung: Je weniger differenziert die Sinnesorgane sind, je undeutlicher sind die Perzeptionen (Vgl. GP VI 529ff). Vgl. auch: "Cumque nihil a nobis percipiatur quam magnitudo, figura, motus et ipsa perceptio, hinc sequitur, omnia per haec quattuor deberi explicare." (GP VII 265) Vgl. auch: "J'ajoute, que les perceptions qui se trouvent ensemble dans une même âme en même temps, enveloppant une multitude véritablement infinie de petits sentimens indistinguables (...)." H I 266. Vgl. auch H I 279 oder Vorwort zu *Nouveaux Essais* (NE XX): "(...) il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans apperception et sans reflexion (...)."

Individuums bzw. jene interne Modifikation, wie sie bereits ausführlich dargestellt wurde. Auf der anderen Seite verwendet Leibniz *Perzeption* auch im Sinne einer Einzel-Wahrnehmung.¹¹² Die Perzeption als momentaner Zustand wird aus solchen Einzel-Perzeptionen zusammengesetzt.¹¹³ Die Perzeptionen, die sich in ein und derselben Seele zur gleichen Zeit zusammen finden, schließen eine wahrhaft unendliche Unzahl von ununterscheidbaren kleinen Empfindungen in sich. Es ist also nicht nur so, dass die Perzeptionsfolge eine unendliche Vielheit von Perzeptionen bedeutet, sondern dass schon jeder Zustand als eine solche unendliche Vielheit zu charakterisieren ist.¹¹⁴

Es erscheint fast zwingend, dass Leibniz seine Perzeptionen auf die Weise einer Zustandsatomistik konzipieren musste. Denn die Perzeptionen gehen – alltagsprachlich nach Leibniz ausgedrückt – auf die externe Wirklichkeit. Hier aber gibt es begründet in den primitiven Kräften – so wird sich im letzten Kapitel zeigen – ausschließlich körperliche Wechselwirkung über Stoß, Bewegung und Gestalt und eine aktuelle Geteiltheit bezüglich Gestalt und Bewegungen bis ins Unendliche. Es dürfen infolgedessen erstens auch keine anderen basalen Entitäten in die Wahrnehmungstheorie eingehen, also solche Perzeptionen von Bewegung und Gestalt. Zweitens muss sich jene aktuelle Geteiltheit auch in deren Repräsentation, d.h. in einer unendlichen Vielheit dieser basalen Entitäten wiederfinden.¹¹⁵ Die unbegrenzte Feinheit des körperlichen Universums wird durch das Medium des Eigenkörpers auf das Repräsentationsgeschehen projiziert.¹¹⁶ Die metaphysische Setzung von Leibniz, alles im körperlichen Bereich mittels Bewegung und Gestalt zu begreifen¹¹⁷, hat also ihr Pendant in der Wahrnehmungstheorie.¹¹⁸

¹¹² Beispielsweise wie wenn man sagt, dass man etwas hört und etwas anderes sieht.

¹¹³ Diese Unterscheidung habe ich von Kulstad (1982) übernommen: „Leibniz’s formulations of his standard definition of perception may be taken in two very different ways, for the term ‚perception‘ may refer to either an individual perception or a perceptual state. (...) it may suffice to say, that a perceptual state is the aggregate of all the individual perceptions a substance has at given moment.“ (p. 72)

¹¹⁴ „Et tout cela fait bien juger qu’encore les perceptions remarquables viennent par degrés de celles qui sont trop petites pour estre remarquées. En juger autrement, c’est peu connoistre l’immense subtilité des choses qui enveloppe un infini actuel tousjours et partout.“ (XXVIII) Anfangs betont Leibniz hier wieder, dass die merklichen Perzeptionen (perceptions remarquables) aus denen entstehen, die zu gering sind, um bemerkt zu werden. Anders zu urteilen – so weiter – hieße die „unermessliche Feinheit der Dinge“ (l’immense subtilité des choses) zu, d.h. die „aktuelle Unendlichkeit“ (infini actuel) ignorieren. Vgl. auch: „Ces perceptions insensibles marquent encore et constituent le même individu qui est caractérisé par les traces ou expressions qu’elles conservent des états précédens de cet individu, en faisant la connexion avec son état présent (...)“ (ebd.)

¹¹⁵ „Mais comme chaque perception distincte de l’Ame comprend une infinité de perceptions confuses, qui enveloppent tout l’univers.“ (GP VI 604).

¹¹⁶ „Ce sont elle qui forment ce je ne sçai, ces goûtes, ces images des qualités des sens, claire dans l’assemblage, mais confuse dans les parties, ces impressions que des corps environnans font sur nous, qui enveloppent l’infini.“ (NE XXIV). Die kleinen Perzeptionen bilden demnach das Undefinierbare des Geschmacks und der Bilder der sinnlichen Qualitäten. Sie bilden auch die Eindrücke ab, die die umgebenden Körper auf den eigenen Körper machen und die das Unendliche in sich schließen.

¹¹⁷ Man sei an diese Schwierigkeit erinnert, insbesondere an die der Erklärung der Gravitationskräfte, für die Newton eine elegantere Lösung vorschlug.

¹¹⁸ Mit dieser Zustandsatomistik steht Leibniz zusätzlich vor der Schwierigkeit, auch das Zusammensetzen dieser (kleinen) Perzeptionen von Bewegung und Gestalt zu von Leibniz sogenannten großen Perzeptionen

In dem Begriff der einfachen Perzeption liegt auch das schon weiter oben angedeutete Problem der Interpretation einer internen Wirklichkeit, die sich als solche nicht der Internität inne ist oder diese reflektiert.¹¹⁹ Als Beispiel hierfür nimmt Leibniz an vielen Stellen einen traumlosen Schlaf oder den Tod. Die Ursache für solche Zustände der Seele sind die unendliche Unzahl von kleinen Perzeptionen, in denen nichts mehr unterschieden ist (*où rien ne se distingue*) und die sich nicht mehr zu einer deutlichen Perzeption zusammensetzen können. Der Zustand ist mit einem traumlosen Schlaf (*sommeil sans songe*) zu vergleichen: *”Il faut savoir que selon moy la perception ne se detruit jamais et l’ame en garde tousjours; mais dans l’apoplexie et dans ce qu’on appelle la mort, il y a une infinité de petites perceptions, où rien ne se distingue et cela cause un stupidité, où l’on ne se souvient de rien; il en est de même dans un sommeil sans songe.”*¹²⁰ Im Fall des traumlosen Schlafes könnte man dies dahingehend interpretieren, dass die Eindrücke auf die Seele unterhalb einer bestimmten Reizschwelle liegen. Und in der Tat sind für Leibniz die Größe und die Anzahl von bestimmten Perzeptionen, also deren Quantität (*multitude*) und Intensität (*grandeur*), für eine starke sinnliche Vorstellung verantwortlich.¹²¹ Die Seele ist mit ihrer Schöpfung sozusagen einem ständigen internen Grundrauschen ausgesetzt. Dieses ist als eine rudimentäre Repräsentation des körperlichen Universums korrespondierend zu der Unauflösbarkeit der Unzahl von Bewegungen in diesem körperlichen Universum. Der natürliche Tod gehört für Leibniz dabei in die gleiche Kategorie wie der traumlose Schlaf mit dem Unterschied, dass im Fall des traumlosen Schlafes die Organe in ihrer Fähigkeit nur ausgesetzt, beim Tod aber temporär zurückgebildet sind.

Was diese einfachen Perzeptionen bedeuten, lässt sich genauer erschließen, wenn man die Funktionsweise der Repräsentation bzw. der Abbildung der externen Wirklichkeit oder des körperlichen Universums betrachtet. Diese wird von Leibniz anhand eines Projektionsmodells erklärt. Die sinnlichen Ideen als Objektbereich der internen Wirklichkeit der Seele stehen in einer definierten Beziehung zur externen Wirklichkeit. Leibniz spricht hier von einer Ähnlichkeit (*ressemblance*), wobei er diese im Sinne einer Projektion versteht: *”Il ne faut point s’imaginer, que ces idées comme de la couleur ou de la douleur soyent arbitraires et sans rapport ou connexion naturelle avec leurs causes (...). Je dirois plustost qu’il y a une maniere de ressemblance, ne pas entiere et pour ainsi dire in terminis, mais expressive, ou de rapport d’ordre, comme une Ellipse et même une Parabole ou Hyperbole ressemblent en quelque façon au cercle dont elles sont la projection sur le plan puisqu’il y a un certain rapport exacte et naturel entre ce que est projeté e la projection, qui s’en fait, chaque point de l’un repondant suivant une certaine relation chaque point de l’autre.”*¹²² Leibniz führt hier als Beispiel die

erklären zu müssen. Mir ist keine Stelle bekannt, in der Leibniz hier eine befriedigende Erklärung anbietet. Dieser Einbegriff einer Mannigfaltigkeit in einem Objekt wird nur im Rückgang auf das eigene Ich und seine Gedanken expliziert (siehe Mo §33: *”Nous experimentons nous mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous appercevons, enveloppe une variété dans l’objet.”*)

¹¹⁹ Hier ist mit Reflexion nicht der bewusste reflexive Akt gemeint, sondern quasi eine Potenz auf die Perzeption. Die die Wahrnehmung begleitende Erinnerung wäre eine solche Potenz.

¹²⁰ GP III 311. Vgl. auch GP VI 522 oder Mo §21.

¹²¹ Vgl. Mo §27: *”Et l’imagination forte qui les frappe et emeut vient ou de la grandeur ou de la multitude des perceptions precedentes.”*

¹²² NE II 147.

Abbildung des Kreises auf Ellipse, Paraboloid oder Hyperbel auf. Es gibt hier eine exakte und natürliche Entsprechung (*certain rapport exacte et naturel*) zwischen der Projektion und dem Projektierten, insofern jeder Punkt der einen Seite über eine bestimmte Relation einem Punkt der anderen Seite zugeordnet ist. Leibniz verdeutlicht dies am Beispiel der Schmerzempfindung. Der Schmerz bei einem Stich mit der Nadel ist im obigen Sinne einer Projektion den Bewegungen ähnlich, die die Nadel in dem Körper hervorruft. Der Schmerz ist als solcher die interne Darstellung (*representer ces mouvements*) oder der Ausdruck dieser Bewegungen.¹²³ Es ist wichtig, sich dabei wieder vor Augen zu halten, dass nach Leibniz die sinnlichen Qualitäten Seinsweisen oder Modifikationen des Körpers sind, während die Empfindung dieser Qualitäten als Seinsweisen der Seele einem anderem ontologischen Bereich, nämlich dem der seelischen Aktivität, angehören.¹²⁴

Die Ideen drücken nach Leibniz somit die Bewegungen gemäß einer hinreichend genauen Beziehung¹²⁵ aus, wobei diese Beziehung nie in aller Deutlichkeit aufgeschlüsselt oder transparent werden kann. Denn es ist nach ihm unmöglich, weder die Vielheit der kleinen Perzeptionen in der Seele noch die Bewegungen im Körper und der Außenwelt aufzulösen.¹²⁶ Aus diesem Grund ist jene definitive Zuordnung von körperlichen Zuständen und Empfindungen zwar vorhanden, aber nie bis ins Letzte identifizierbar. Die einfachen Perzeptionen könnten aufgrund dieser eindeutigen funktionalen Beziehung zwischen Bewegungen und sinnlichen Ideen vielleicht als elementare Abbildung von winzigen

¹²³ "Il est vrai que la douleur ne ressemble pas au mouvement d'une épingle, mais elle peut ressembler fort bien à des mouvements que cette épingle cause dans notre corps, et représenter ces mouvements dans l'âme, comme je ne doute nullement qu'elle ne fasse." (ebd. p. 149) Vgl. zur Korrespondenz von Empfindung und Qualität auch H I 280. Die Subjektivität von sinnlichen Empfindungen, beispielsweise von Wärme und Kälte, erklärt Leibniz mit den verschiedenen Ausgangszuständen der empfindenden Organe, deren innere Eigenbewegung sich mit der von außen initiierten Bewegungen zu einem jeweils subjektiven Zustand vermischen können. (Vgl. ebd.) Aufschlussreich ist hierzu ein von Leibniz aufgeführtes Beispiel: Wenn ein in der Sonne gebleichtes oder geschmolzenes Wachsstück Empfindung hätte, würde es Ähnliches wie wir empfinden, wenn die Sonne uns erwärmt. Dies aus dem Grund, weil es, genauso wie im Körper des empfindenden Menschen, auch im Wachs Bewegungen gibt, die eine Beziehung zu denen der Sonne haben und so eine Wärmeempfindung auf jene fiktive Repräsentationsebene der Perzeptionen projizieren könnten. (Vgl. NE II 152)

¹²⁴ Vgl. H I 282: "Car ces qualités sensibles sont des manières ou modifications des corps et non pas de notre esprit; et nos sensations sont à la vérité des façons d'être de l'âme, mais qui représentent celles du corps." Während die sinnlichen Qualitäten – so Leibniz – Modifikation der Körper sind, sind die Wahrnehmungen Seinsweisen der Seele, die die der Körper repräsentieren.

¹²⁵ Leibniz spricht in diesem Sinne auch von Ähnlichkeit seelischer Empfindungen, die jeweiligen körperlichen Spuren zuzuordnen sind und diese auf einer anderen Wirklichkeitsebene darstellen. Vgl. H I 280. In einem Brief *An Arnould* nennt Leibniz es *spontanen Relation*: "Ce n'est pas que les nerfs agissent sur l'âme, à parler métaphysiquement, mais c'est que l'un représente l'état de l'autre spontanea relatione." (GP II 91) Ein Konzentrat dieser Leibnizschen Auffassung findet sich in der kleinen Schrift *Quod sit idea* (H IV. 63ff), in der Leibniz im Rahmen einer klaren Definition von Idee das obengenannte Abbildungsverhältnis genauer erläutert. Die Idee wird hier präzise gefasst als ein Vermögen, und klar abgegrenzt von einem Denkkakt: "Ideam enim nobis non in quodam cogitandi actu, sed facultate consistit, et ideam rei habere dicimur, etsi de ea non cogitemus (...)." (ebd.) Die Idee ist dasjenige, was nicht nur zu dem Ding hinführt, sondern es auch darstellt: "(...) quod non tantum ad rem ducit, sed etiam eam exprimat." (ebd.)

¹²⁶ Vgl. ebd. p. 150: "(...) quoique ce rapport ne nous paroisse pas distinctement, parceque nous ne saurions démelêr cette multitude de petites impressions ny dans nostre âme ny dans nostre corps ny dans ce qui est dehors."

Bewegungen in seelische Empfindungsmuster begriffen werden, die noch vor jeder Bewusstheit greifen. In diese Richtung deutet auch folgende Äußerung von Leibniz, der außerdem noch weitere zwei wichtige Aspekte zu den kleinen Perzeptionen zu entnehmen sind: "Ce sont elles qui forment ce je ne sçay quoy, ces goûts, des images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties, ces impressions que des corps environnans font sur nous, qui enveloppent l'infini, cette liaison que chaque estre a avec tout le reste de l'univers. On peut même dire qu'en consequence de ces petites perceptions le present est gros de l'avenir et chargé du passé (...)." ¹²⁷ Die kleinen Perzeptionen sind demnach dasjenige, was das gewisse Etwas, Geschmacksrichtungen, Bilder von sinnlichen Qualitäten, die in der Zusammensetzung klar aber in den Teilen verworren sind, bildet. ¹²⁸ Als diese sinnliche Elementarfunktionen erzeugen die kleinen Perzeptionen außerdem die Eindrücke, so Leibniz weiter, die alle umgebenden Körper auf den eigenen machen und somit die Unendlichkeit, d.h. der Zusammenhang allen körperlichen Seins des Universums, in sich schließen. In den kleinen Perzeptionen bildet sich also zweitens die aktuelle Unendlichkeit des körperlichen Universums auf die seelische Wirklichkeitsebene ab.

Drittens ist die Kontinuität des Individuums im Zeitablauf auf die kleinen Perzeptionen zurückzuführen. Leibniz geht sogar noch weiter, indem er feststellt, dass die Identität des Individuums nur durch diese kleinen und unmerklichen Perzeptionen gewährleistet wird (constituent le même individu). Dies führt wieder zurück auf das im vorhergehenden Abschnitt diskutierte Thema der Dauer zurück. Tatsächlich ist das repräsentativ dauernde Individuum vorzustellen als eines, das als Integrierendes aus unendlich vielen hier eingehenden Repräsentationsmomenten hervorgeht, die je wieder in sich feiner geschachtelt und schließlich auf Perzeptionen von Gestalten und Bewegung zurückzuführen sind. Jeder Wahrnehmungszustand beispielsweise, der sich als andauernd darstellt, ist bereits ein Kompositum aus einer Unendlichkeit von unmerklichen Perzeptionen, die als irreduzible Momentaufnahme des sinnlichen Veränderungsprozesses ein Zeitquantum definieren, das beliebig kleiner ist als eine angebbare Zeitdauer.

Es ist also weder eine deutliche Wahrnehmungsreihe noch – und dies wird sich im nächsten Kapitel genauer erweisen lassen – eine Bewusstheit etwa in Form der Persönlichkeit, die die basale Identität des Individuums konfigurieren. Die Identität des Individuums erklärt Leibniz mit einer seelischen Grundaktivität, in der mittels einer unendlichen Unzahl von kleinen Perzeptionen als sinnliche Kristallisationspunkte des Veränderungsprozesses die unendliche Mannigfaltigkeit des körperlichen Universums auf die seelische Ebene projiziert wird. Hier spielen höhere sinnliche Funktionen noch keine Rolle. Außer der Kontinuität in der Zusammensetzung deutlicherer Perzeptionen aus elementaren Perzeptionen ist also Kontinuität

¹²⁷ NE XXIV. An dieser Stelle in dem Vorwort zu den *Nouveaux Essais* faßt Leibniz wie an keiner anderen Stelle in seinem Werk die herausragende Bedeutung dieser kleinen Perzeptionen für seine Metaphysik in ihren verschiedenen Aspekten zusammen.

¹²⁸ Vermöge der kleinen Perzeptionen, so Leibniz, besteht eine Verbindung zwischen den Perzeptionen von Farben, Temperatur und anderen sinnlichen Qualitäten und den entsprechenden Bewegungen in den Körpern. Deutliche Perzeptionen sind also aus den unmerklichen aufgebaut. Diese sind – so Leibniz weiter – in der Geisteslehre oder Pneumatik von ebenso großem Nutzen, wie es die Korpuskeln in der Physik sind: "Et un mot les perceptions insensibles sont d'un aussi grand usage dans la Pneumatique que les corpuscules insensibles le sont dans la Physique." (ebd. XXVI)

in der Leibnizschen Psychologie axiomatisch in einem zweiten Sinne wichtig, nämlich im Hinblick auf die seelische Entwicklung: Nur diese primitive Aktivität der Seele ist eine kontinuierliche, während andere, höhere Seelenfunktionen, wie Wahrnehmung oder Bewusstheit, temporär wieder aussetzen und damit Identität im strengen metaphysischen Sinne nicht gewährleisten können.

2.4 Appetitus: Prinzip der dynamischen Zustandsentwicklung des Individuums

2.4.1 Aktivität und Spontaneität

Zur Beschreibung der internen Wirklichkeit des Individuums reicht der Begriff der Perzeption alleine nicht aus, da dieser sozusagen nur den statischen Aspekt dieser Wirklichkeit charakterisiert. Im Rahmen der Diskussion über die Dauer ist aber klar geworden, dass es gerade die Veränderungen sind, die Einheiten von Dauer, d.h. schließlich auch die momentanen Zustände definieren. Dieser dynamische Aspekt der Wirklichkeit, d.h. die Beschreibung der Entwicklung der internen Zustände der Seele, wird bei Leibniz durch den Begriff des *Appetitus* wiedergegeben: "L'Action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé Appetition."¹²⁹ Appetition bezeichnet demnach die Aktivität, durch die der Übergang von einer zur anderen Perzeption hervorgerufen wird.¹³⁰ Auch zur Charakterisierung dieses Prinzips verwendet Leibniz den Begriff der Kraft.¹³¹ Der Grund für die zeitlich dynamische und damit für die Dauer begründende Wirklichkeitsstruktur liegt in dieser aktiven Kraft des Individuums, die sich limitierend an dessen Endlichkeit, die wiederum dessen passive Kraft darstellt, momentan quasi abarbeitet und als Perzeption manifestiert. Die aktive Kraft wird eingeschränkt durch die passive Kraft des Individuums, die seine Materialität in Form von momentan Repräsentiertem Gestalt annehmen lässt. Aus diesem Grund ist die Perzeptionsfolge bzw. die damit verzahnten Veränderungsprozesse nicht als eine homogene Abfolge zu denken, wie sie etwa vom Abstraktum Zeit eventuell nahegelegt werden

¹³²

Leibniz greift zur Verdeutlichung auf das Beispiel der Aktion im körperlichen Universum zurück: "(...) comme le mouvement mene la matiere de figure en figure l'appetit mene l'ame d'image en image."¹³³ Genauso wie die Bewegung die Materie von einer Figur zur

¹²⁹ Mo §15. Vgl. auch Pr §2: "(...) ses appetitions (c'est-à-dire ses tendances d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement."

¹³⁰ Es wurde schon im ersten Kapitel darauf hingewiesen, dass Existenz bei Leibniz zugleich auch Aktivität bedeutet: "(...) quod non agit, non existere" (GP VII 326). Oder an anderer Stelle: "(...) l'activité est de l'essence de la substance en general (...)." (GP VI 58).

¹³¹ „(...) esse substantiae essentialis, ut status ejus praesens involvat futuros, et vice versa, neque aliunde Vis peti potest, aut ratio transitus ad novas perceptiones.“ (An De Volder, 19/I 1706, W 182)

¹³² So auch Leibniz: „Nos perceptions n'ont jamais une suite assez constante et régulière pour répondre à celle du temps qui est un continu uniforme et simple, comme une ligne droite.“ (NE I 197)

¹³³ Brief an Sophie Charlotte, GP III 347.

anderen führt, führt der Appetitus die Seele von Bild zu Bild.¹³⁴ Abstrakt gesehen fungiert also der Appetitus als Aktivitätsprinzip im zugehörigen Materiepool der sinnlichen Ideen, die in den jeweiligen Perzeptionen zur Wirklichkeit eines Individuums werden.

Die Aktivität führt zu der Folge von Perzeptionen, für die, genauso wie für Bewegungen, ein Ordnungsgesetz maßgeblich ist: "(...) selon moy il a y une loy d'ordre dans les perceptions comme dans les mouvemens."¹³⁵ Das bezüglich der Repräsentation geltende Ordnungsgesetz folgt dabei dem des körperlichen Universums, allerdings transformiert auf die Folge der Repräsentation dieses körperlichen Universums. Denn die seelische Aktivität bestimmt sich, so Leibniz an anderer Stelle, alleine durch das Vermögen (*capacité*), Eindrücke zu empfangen. Die Seele fungiert in diesem Sinne wie ein lebendiger Spiegel.¹³⁶ Eine erste Erhebung über die bloße Repräsentationsfunktionalität wird durch das Gedächtnis gewährleistet, die eine spezielle Form von Schlußfolgerung zur Folge hat.¹³⁷

Zur Kennzeichnung der Art der Aktivität verwendet Leibniz den prominenten Begriff der Spontaneität: "(...) tout estat present d'une substance luy arrive spontanement et n'est qu'une suite de son estat precedent."¹³⁸ Jeder gegenwärtige Zustand einer Substanz kommt ihr danach spontan zu und ist die Folge ihres vorhergehenden Zustands.¹³⁹ Die von Leibniz in dem Begriff gefaßte Spontaneität charakterisiert sich jedoch anders, als es sich *prima facie* vielleicht nahelegt. Leibniz konzipiert die Spontaneität, genauso wie auch schon die Perzeption, nicht aus einer bewusstseinsphilosophischen Perspektivik, also in Rekurs auf ein freies und bewusst entscheidendes Subjekt.¹⁴⁰ Dies schließt sich schon deswegen aus, weil – wie wir gerade sahen – jeder Substanz Spontaneität zuzusprechen ist, also auch Tieren, Pflanzen oder niedrigeren

¹³⁴ Strenggenommen ist es natürlich nicht die Bewegung, sondern es ist der in der primitiven aktiven Kraft begründete *conatus*, der die verschiedenen körperlichen Zustände bestimmter Gestaltungen der Materie ineinander überführt, was sich dann in der Folge als Bewegung darstellt.

¹³⁵ H I 292. Vgl. auch ebd. p. 262. Ein Spezialfall in der Ordnung der Perzeptionen sind die willentlichen Perzeptionen. Denn diese ist die nach der Ordnung von Finalursachen übereinstimmend mit der Natur des Willens: "Mais l'ordre des perceptions volontaires que est celuy des causes finales, est conforme à la nature de la volonté." (ebd. p. 292)

¹³⁶ ebd.

¹³⁷ Siehe dazu Mo §26. Diese aufgrund des Gedächtnisses vorhandene Erwartung von Zukünftigen wird jedoch von Leibniz noch klar von der vernünftigen Schlußfolgerung unterschieden. Leibniz spricht hier von einer *Nachahmung der Vernunft*.

¹³⁸ GP II 47. Vgl. auch NE II 344: "J'ay dit déjà que dans la rigueur metaphysique, prenant l'action pour ce qui arrive à la Substance spontanement et de son propre fonds, tout ce qui est proprement une Substance ne fait qu'agir, car tout luy vient d'elle même après Dieu, n'estant point possible qu'une Substance créée ait de l'influence sur l'autre." Hier betont Leibniz die metaphysische Hinsicht (*rigueur metaphysique*) auf die Substanzen: Alles vollzieht sich in dieser Hinsicht aus der Substanz selbst, und es findet kein Einfluß auf andere statt.

¹³⁹ Dass die Spontaneität den Kern des substantialen Seins ausmacht, ist auch daran zu erkennen, dass nach Leibniz im Begriff der Substanz die Spontaneität schon enthalten ist. "Ex notione Substantiae individualis sequitur etiam in Metaphysico rigore, omnes substantiarum operationes, actiones passionisque esse spontaneas." (GP VII 312)

¹⁴⁰ Umgekehrt ist die Spontaneität unabdingbare Voraussetzung der Freiheit oder der willentlichen Akte.

Organismen. Zweitens korrespondieren die Deutlichkeit der Perzeption und die Art der Aktivität der Seele, so dass auf der Seite der Perzeptionen einen bewusstseinsunabhängigen Begriff zu fordern, dies auch auf Seite der Appetition bedeuten muss.

Der Begriff der Spontaneität bei Leibniz lässt sich durch zwei wesentliche Charakteristika wiedergeben. Das erste führt Leibniz in Berufung auf Aristoteles' Begriff der Spontaneität in der *Theodizée* an: "La spontanéité de nos actions ne peut donc plus être revuquée en doute, comme Aristote l'a bien définie, en disant qu'une Action est spontanée, quand son principe est dans celui qui agit. Spontaneum est, cujus principium est in agente. Et c'est ainsi que nos actions et nos volontés dependent entierement de nous."¹⁴¹ Spontaneität heißt demnach, und nach der Definition von Aristoteles, eine Handlung, wenn ihr Prinzip in dem liegt, der handelt. Wie aus dem Vorhergehenden zu entnehmen ist, gebraucht Leibniz hier *Prinzip* in dem Sinne, dass jede Substanz alleinige Ursache oder Grund (cause) ihrer Handlungen ist.¹⁴² Spontaneität meint folglich zunächst die Autonomie der Substanz, jene Autonomie, die sich im Schöpfungsakt in der bereits diskutierten Instantiierung der von Gott unabhängigen Kraftzentren äußerte. Die Substanz entwickelt alle ihre Zustände aus ihrem eigenen Grund heraus.¹⁴³ Als ein weiteres Charakteristikum der Spontaneität kann die faktische Kontingenz angeführt werden. Spontaneität bedeutet, so Leibniz, Kontingenz oder den Ausschluß von Notwendigkeit und Zwang¹⁴⁴: "La spontanéité est un contingence sans coaction, ou bien on appelle spontané ce qui est ny neccessaire ny contraint."¹⁴⁵

Es wurde im ersten Kapitel festgestellt, dass Gott mittels einer unfehlbaren Schau die kontingenten Wahrheiten erkennt. Dies bedeutet auch, dass er nicht nur in dieser Schau die ganze Folge im Universum übersieht¹⁴⁶, sondern dass diese Folge bei der Schöpfung unweigerlich feststeht. In diesem Sinne sahen wir außerdem gerade, dass jeder gegenwärtige Zustand einer Substanz die natürliche Folge ihres vorhergehenden Zustandes ist.¹⁴⁷ Die sich in

¹⁴¹ Theo §301.

¹⁴² "(...) que dans le cours de la nature chaque substance est la cause unique de toutes ses actions (...)" (ebd.)

¹⁴³ Siehe dazu in den *Nouveaux Essais*: "Maintenant je vay encore plus loin en conformité du nouveau Systeme, et je crois même que toutes les pensées et nostre Actions de nostre Ame viennent de son propre fonds, sans pouvoir luy estre données par les sens (...)" (NE I 14) Wie schon weiter oben klar wurde, bedeutet dies auch, dass metaphysisch gesehen keine Eindrücke von Außen diese Entwicklung beeinflussen; die Zustände der Seele entwickeln sich, so die exakte, weil metaphysische Ausdrucksweise von Leibniz, gemäß bestimmter sinnlicher Ideen korrespondierend zu bestimmten Eindrücken auf die Sinne.

¹⁴⁴ In Übereinstimmung befinde ich mich in diesem Zusammenhang mit Marschlich (1997). Diese bezeichnet die primitive Kraft in ihrer inklinierenden Funktion für die mit ihr gesetzte Folge als *indifferente Wirksamkeit* (p. 51).

¹⁴⁵ GP VII 110. Vgl. auch: "Spontaneitas est contingentia sine coactione, seu spontaneum est que nec necessarium nec coactum est." (ebd. 108).

¹⁴⁶ Vgl. Theo §360: "Il est vrai que Dieu voit tout d'un coup toute la suite de cet univers lorsqu'il le choisit (...)."

¹⁴⁷ Leibniz drückt dies auch so aus, dass die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht: "Et comme tout present état d'une substance simple est naturellement une suite de son état precedent, tellement que le present y est gros de l'avenir." (Mo §22) Als eine andere Ausdrucksweise verwendet Leibniz auch den Begriff der Inklinatation (Neigung): Die Zukunft ist in der Vergangenheit auf die Weiser einer *Inklinatation* enthalten, die in der Vergangenheit zur Hervorbringung der Zukunft enthalten ist: "Le futur est dans le passé non pas autrement que par une inclination qui estoit dans ce passé à la production du futur." (GP III 473) Der Begriff der Inklinatation

diesem Zusammenhang stellende Frage ist die, wie Leibniz in der Zustandsfolge der Substanz mit der die Kontingenz implizierenden Spontaneität dieser Kontingenz noch einen Spielraum geben kann, wenn gerade jeder gegenwärtige Zustand unweigerlich den darauffolgenden aus sich generiert.

Leibniz unterscheidet zwei Wirklichkeitsebenen und damit auch eine zweifache Perspektive auf die endliche Wirklichkeit der Individuen. Innerhalb der göttlichen Wirklichkeitssphäre, zu der die Existenz Gottes, die Erwägungen Gottes für die Schaffung dieser oder jener Welt, die durchdringende Schau aller dazugehöriger Zustandsfolgen bis an ihr Ende und die Schaffung der Individuen als instantiierte Kraftzentren gehören, drückt sich der kontingente Charakter der Zustandsfolge in jenem erwähnten, die ganze Unendlichkeit durchlaufenden Blick aus; eine Schau, die, obwohl das ganze mögliche Weltgeschehen intuitiv erfassend, gerade nicht mit einer zu Ende kommende Analyse dieser möglichen Welt zu verwechseln ist. Der Unendlichkeitscharakter dieser Schau erhält also die kontingente Ereignisstruktur der endlichen Wirklichkeit, obwohl die Folge der Ereigniskette für jedes Individuum und somit für die gesamte geschaffene Welt mit der Schöpfung unwiderruflich feststeht. In der Perspektive Gottes auf die endliche Wirklichkeit steht also jeder Zustand des Individuums zwar eindeutig fest, ist jedoch zugleich kontingent, wobei – wie sich oben zeigte – sich die Instanz für die Kontingenz auf der endlichen Wirklichkeitsebene des Individuums in dem Prinzip für die Veränderung oder der die Kontingenz implizierenden Spontaneität ausdrückt. Leibniz lokalisiert also prima facie das Problem eines Freiheitsgrades für die Spontaneität der Substanzen und damit für die zeitliche Entwicklung des Individuums auf die göttliche Wirklichkeitsebene, wo er eine Vereinbarkeit vom Feststehen einer Folge und dem kontingenten Charakter dieser Folge in dem metaphysischen Begriff einer die aktuelle Unendlichkeit integrierenden *Schau* etabliert. Der Grund, wieso Leibniz überhaupt eine solche Schau benötigt, war schon im ersten Kapitel bei der Diskussion des Schöpfungsaktes, insbesondere der Wahl Gottes (§8), klar geworden: Das Wissen aus der Schau ist notwendig für die Entscheidung zur Schaffung der besten aller möglichen Welten.

Die zentrale Frage aber ist hier, ob nach Leibniz überhaupt ein Widerspruch zwischen Feststehen einer Folge und kontingenten Charakter dieser Folge besteht. Sollte dies der Fall sein, würde mit dem Wegfall des kontingenten Charakters auch der Freiheitsbegriff von Leibniz fragwürdig werden.

Im ersten Kapitel wurde im Rahmen der Illustration des parallelen seelischen und körperlichen Geschehens das Leibnizsche Beispiel des „mechanischen Dieners“ erwähnt.¹⁴⁸ Hier zeigte es sich, dass für Leibniz das Wissen um zukünftige Handlung eines Individuums nicht grundsätzlich nicht den kontingenten Charakter der Folge und damit die zukünftig freie Handlung des Individuums selbst aufhebt. Und dies trifft nicht nur auf das göttliche Wissen in Form obengenannter intuitiver Schau, sondern auch auf das endliche Wissen zu. Das Problem der Vereinbarkeit von Festgelegtheit und Kontingenz ist also nicht primär ein erkenntnistheoretisches.¹⁴⁹ Feststehen einer Folge bedeutet, genau entsprechend aller

deutet dabei schon darauf hin, dass die Folge von Zuständen nicht als ein notwendiges Hervorgehen des einen Zustandes aus dem anderen zu verstehen ist.

¹⁴⁸ Siehe Kapitel 1.1.3, Fußnote 60.

¹⁴⁹ Für das endliche, vernünftige Individuum ist es natürlich auch ein erkenntnistheoretisches Problem.

vorliegenden Motivationsgründe, die unendlich an der Zahl sind, zu handeln. Es gibt für das Individuum damit keine Freiheitsgrade von zusätzlichen psychologischen Motiven. Alle für den jeweiligen Moment relevanten und denkbaren Motive sind sozusagen in die so feststehende Ereigniskette bereits einbezogen, ohne dass diese ihren kontingenten Charakter verliert. Für Leibniz besteht hier also überhaupt kein Widerspruch. Dies wird sich noch deutlicher zeigen, wenn der Freiheitsbegriff genauer untersucht wird. Dieser ist nämlich grundsätzlich anders definiert als es die erste Intuition von Freiheit in der Regel nahelegt: Nämlich in jedem Moment quasi losgelöst von allem doch auch anders handeln zu können.

2.4.2 Das Zusammengesetztsein aus unendlich vielen *inclinationes*

Genauso wie Leibniz die Perzeptionen in eine Art unendliche Zerlegung in kleine Perzeptionen begreift, so tut er dies auch bezüglich des Appetitus. Auch die bewussten Appetitionen sind aus unendlich vielen kleinen Neigungen zusammengesetzt, die man im Einzelnen nicht bewusst wahrnehmen kann: "Car nos grandes perceptions et nos appetits, dont nous nous apercevons, sont composés d'une infinité de petites perceptions et de petites inclinations, dont on ne sauroit s'apercevoir."¹⁵⁰ Der Grund dafür liegt in dem strengen Wechselverhältnis von Perzeption und Appetitus: Jede Perzeption leistet quasi einen Beitrag zur Entwicklung eines zukünftigen Zustands, so dass es korrelativ zu jeder kleinen Perzeption ein entsprechendes Strebenmoment in der Seele geben muss. So sind es nach Leibniz indirekt also auch die kleinen Perzeptionen, die für ein Grundgeschehen der internen Entwicklung eines Individuums sorgen. Alle ohne ausdrücklichen Beschluß ausgeführte Handlungen sind ein solches Ergebnis des Zusammenwirkens der kleinen Perzeptionen, selbst die Gewohnheiten und Leidenschaften: "Toutes nos actions indeliberées sont des resultats d'un concours de petites perceptions, et même nos coutumes et passions, qui ont tant d'influence dans nos deliberations, en viennent.(...) J'avoue pourtant que ces impressions inclinent sans necessiter."¹⁵¹ Zusammengesetzt aus diesen kleinen Neigungen etabliert Leibniz eine bestimmte Grundaktivität des seelischen Geschehens, eine Grundaktivität, die nicht von einer Bewusstheit oder etwa einer Willensanstrengung abhängig ist, sondern per se aus der Einbettung des Individuums in das körperliche Universum folgt. Anhand der Aktivität wird die innere Wirklichkeit des Individuums entwickelt, die das körperlichen Universums repräsentiert. Weil in diese Repräsentation eine unendliche Vielheit von kleinen Perzeptionen eingehen, setzt sich der Appetitus also aus einer entsprechenden Vielheit von korrelierten Strebenmomenten zusammen. Dies bedeutet auch, dass es für Leibniz nie eine indifferente Entwicklung geben kann, denn eine Bestimmung des folgenden Zustands erfolgt grundsätzlich auch schon auf dieser Ebene der basalen, aus einer unendlichen Anzahl von Neigungen bestehenden

¹⁵⁰ Brief an Remond, 4/XI 1715, W 346, GP III 657. Oder an anderer Stelle: "(...) il y a une infinité des petites inclinations et dispositions de mon âme, présentes et passées, qui entrent dans la cause finale." (GP VI 613)

¹⁵¹ NE II 114.

Grundaktivität der repräsentierenden Seele.¹⁵² Der kontingente Charakter dieser Grundaktivität bzw. der Spontaneität des Individuums kann somit auch als das dynamische Pendant dieser aktuellen Unendlichkeit von momentan eingehenden Perzeptionen verstanden werden.

¹⁵² Vgl. NE II 114. Siehe auch: "Omnes tamen actiones sunt determinatae et numquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic potius quum aliter fiat." (GP VII 109)

3 Interne Wirklichkeit: Wille, Apperzeption und moralische Welt

Thema dieses Kapitels ist die Leibnizsche Konzeption eines vernünftigen Wesens. Folgende mit diesem Begriff verbundene Fragen werden zu diskutieren sein: Was sind für Leibniz die essentiellen Bausteine der mentalen Wirklichkeit und wie werden diese begründet? Welche metaphysischen Elemente in seiner Psychologie sind hier auszumachen, und wie verhält sich dieser metaphysische Teil zu den auf die Empirie beziehbaren Momenten? Wird von Leibniz ein Begriff von Bewusstsein etabliert, der dieses – wenn auch noch nicht klar ausdifferenziert – schon begrifflich in eine fundamental wirklichkeitskonstitutive Funktion bewegt? Und schließlich: Wie sieht die Bauweise des Freiheitsbegriffs aus, und wie wird der Konnex zur physikalischen Welt hergestellt?

Es wurde wiederholt festgestellt, dass Leibniz die Wirklichkeit in einer Abfolge von momentanen Zuständen zu beschreiben sucht, Zustände oder Modifikationen von Individuen, die diese aus sich heraus entfalten und sich in diesen quasi verwirklichen.¹ Diese Individuen werden identifiziert als einfache Substanzen. Den Zuständen ist – dies wird sich auch bei genauerer Betrachtung der Leibnizschen Physik und ihrer Begründung in den primitiven Kräften noch herausstellen – eine problematische Mittelstellung zu eigen. Zum einen haben sie eine Begründungsfunktionalität für das materielle Universum dadurch, dass damit der begriffliche Horizont abgesteckt wird, in dessen Rahmen erst die eigentliche Physik entwickelt werden kann. Mit den primitiven Kräften wird sozusagen die Essenz des materiellen Universums in ihrem Wirklichkeitscharakter auf der Basis momentaner Modifikationen, d.h. der derivativen Kräfte entwickelt. Zum anderen treten derivative Kräfte auch in den begründeten Phänomenen als konkrete Widerständigkeit bzw. Undurchdringlichkeit auf; sie sind also selbst Momente der phänomenalen Welt bzw. des materiellen Universums. Dabei zeigte es sich als größtes Problem der Leibnizschen Begründungsstruktur, hier eine Vermittlung zwischen der intuitiven und der durch den Satz vom zureichenden Grund motivierten Einsicht in das Wesen von metaphysischen Entitäten einerseits und der konkreten Physik andererseits herzustellen.² Aus heutiger Sicht stellt sich dieses Problem als Spannungsverhältnis zwischen metaphysischer und empirischer Ebene dar, auch wenn für Leibniz selbst dies nicht der Fall zu sein schien, da er immer eine scharfe Trennlinie zwischen Metaphysik und Physik vermeinte ziehen zu können.³

Das gleiche Problem zeigte sich, wenn auch auf etwas andere Weise, bei der Analyse der internen, die Repräsentation betreffenden Aktivität der Seele. Leibniz nahm hier eine

¹ "Aliquid est aut Ens aut non Ens. Ens aut Res aut Modus" (GP IV 175, LL 81)

² Es ist zu beobachten, dass bei einer ersten Formulierung einer Theorie – hier bei Leibniz ist es die Dynamik – häufig zunächst noch Begriffe in einer solchen integriert werden, die für deren Validität eigentlich nichts hergeben, sondern quasi als Paradigmen nur ein bestimmtes Korsett für das neue Denken zur Verfügung stellen – Intuitionen über bzw. auf Wirklichkeiten, an denen entlang sich das analytische Denken bewegen kann. Je reifer eine Theorie später wird, desto mehr verlieren diese Begriffe an Bedeutung; schließlich bleiben nur noch solche übrig, die im Netzwerk der validierbaren Begrifflichkeit einer Theorie einen definierten Stellenwert besitzen.

³ Man sei hier nur daran erinnert, dass nach ihm die primitiven Kräfte in der eigentlichen Physik nichts zu suchen haben.

Rückführung auf die Basisentitäten *Perzeptionen* vor, die per se Perzeptionen von Gestalten und Bewegungen sein müssen. Offen aber blieb in diesem Zusammenhang die Frage der Integration dieser basalen Repräsentationsentitäten in die sogenannten großen oder sinnlichen Perzeptionen. Der Konstitutionsprozess für die "normale" Wahrnehmung, etwa die von Farben, Gerüchen etc., blieb unbeantwortet und ließ sich letztlich nur im Rückgriff auf die sogenannten eingeborenen Ideen auflösen. Die eingeborenen Ideen stellen quasi das Möglichkeitspotential der internen Wirklichkeit dar.⁴

Dieses Spannungsverhältnis zwischen metaphysischer und empirischer Ebene treffen wir auch da an, wo es zunächst bei Leibniz nicht vermutet wird, nämlich in seinem Begriff von Person oder reflektierendem Individuum.⁵ Dies kann insbesondere an zwei miteinander eng zusammenhängenden Themenkomplexen verdeutlicht werden: Zum einen ist es die Leibnizsche Konzeption der Apperzeption, insbesondere die Unterscheidung von personalem und monadischem Ich, zum anderen ist es seine Definition des Willens und die hier auftretende Schwierigkeit einer Kompatibilität der metaphysischen mit den empirischen Aktionspotentialen. Beide Themen schließen sich zu einem Begriff von Freiheit zusammen, in dem sich die obengenannten Schwierigkeiten in gewisser Weise fokussieren.⁶

Entsprechend wird sich dieses Kapitel in drei Teile gliedern. Im ersten Teil soll allgemein der innere Zustand des vernünftigen Individuums untersucht werden, während im zweiten Teil dessen innere Tätigkeit im Blickpunkt steht. Dies erfolgt auch in Anlehnung an die zwei Grundweisen der geistigen Betätigung, die traditionell *Erkennen* und *Wollen* sind. Allerdings wird sich hier zeigen, dass bei Leibniz Erkennen und Wollen auf eine enge Weise verflochten sind. Dies drückt sich formal darin aus, dass sie die statischen und dynamischen Momente einer Krafnatur des Individuums sind. Inhaltlich fungiert die Erkenntnis zudem als Treiber für die Willensbestimmung und –äußerung. Unter anderem werden damit die grundlegenden oder metaphysischen Prinzipien analysiert. Bezüglich der inneren Tätigkeit sind beispielsweise Prinzipien von Leibniz statuiert, die der Vernunfttätigkeit oder Willensbestimmung per se – deswegen hier auch metaphysisch genannt – zugrundeliegen. Entsprechend unterscheidet Leibniz sowohl Erkenntnisprinzipien (*principes de connoissance*) als auch praktische Prinzipien (*pratique dans nos volontés*): "Il y a des principes de connoissance, qui influent aussi constamment dans nos raisonnemens que ceux de pratique dans nos volontés (...)." ⁷ Sind die Erkenntnisprinzipien der Verstandestätigkeit per se eingeschrieben, so sind für

⁴ Es ist also für Leibniz nicht notwendig, bestimmte synthetische Erkenntnisfunktionen – wie etwa später Kant auf die sinnlichen Data – zu definieren. Dasjenige, was zur Erscheinung kommt, ist als solches bereits vorgeprägt und muss sozusagen nur aktiviert werden.

⁵ Bisher existiert meines Wissens keine detaillierte Untersuchung des Begriffs der *Apperzeption* bei Leibniz, die eine Unterscheidung von dessen Funktion als substanzperformatives Moment einerseits und als Erfahrungstatsache der Introspektion andererseits vorzunehmen versucht. Dies liegt m.E. auch darin, dass Leibniz mit diesem Begriff relativ unpräzise umgeht.

⁶ Es ist hier nicht die Rede von den logischen Schwierigkeiten einer Denkbarkeit von Kontingenz im Horizont einer göttlichen Vorsehung und der hiermit verbundenen Bestimmtheit des Begriffs des Individuums, eine Kontingenz, die nach Leibniz eines der Fundamente des Freiheitsbegriffes ausmacht. Auf diese Schwierigkeiten wurde schon hingewiesen.

⁷ NE II 54. Dass in dieser Unterscheidung schon der begriffliche Grund für die spätere Kantsche Unterscheidung von praktischer und theoretischer Vernunft mit den dazugehörigen Prinzipien gelegt wird, ist – ohne jetzt hier die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu präzisieren – naheliegend. Leibniz führt als Beispiel für die

den Willen praktische moralische Prinzipien und eine Grundorientierung bestimmend. Leibniz statuiert hier Instinkte, unter anderem für das Glück, die Lust oder die Liebe und – als fundamental und metaphysisches Absolutum – ein Grundakt des Willens auf das Gute. Dieser ist für Leibniz tatsächlich die letzte Begründungsinstanz. Der dritte Abschnitt behandelt dann das Thema der Freiheit.⁸

3.1 Der inneren Zustand des vernünftigen Wesens

3.1.1 Die Apperzeption

Die Apperzeption oder reflexive Erkenntnis, wie sie hier genannt werden soll, ist ein Charakteristikum der vernünftigen Wesen.⁹ Die Frage, die sich zunächst und im Anschluß an das letzte Kapitel stellt, wäre erstens die nach der Abgrenzung und zweitens die nach dem verbindenden Moment zu der Perzeption, wie sie Tieren oder auch Pflanzen zu eigen ist. Insbesondere das Verhältnis von sinnlicher Wahrnehmung und Reflexion, die Abhängigkeit und die Genese letzterer aus ersterer ist zu klären.

Die Abgrenzung zu dem bisher diskutierten Perzeptionsbegriff drückt Leibniz folgendermaßen aus: "La pensée signifie souvent l'operation de l'esprit sur ses propres idées, lorsqu'il agit et considere une chose avec une certain degré d'attention volontaire; mais dans ce qu'on nomme perception, l'esprit est pour l'ordinaire purement passive, ne pouvant eviter d'appercevoir ce qu'il aperçoit actuellement."¹⁰ Was normalerweise, so Leibniz hier, Perzeption

Erkenntnisprinzipien das schlußfolgernde Denken an, dass nach ihm der natürlichen Logik entspringt: "(...) par exemple, tout le monde employe les regles des consequences par une Logique naturelle sans s'en appercevoir."

⁸ Die *Nouveaux Essais* werden zu diesen Themen den größten Beitrag liefern, da Leibniz diese hier explizit behandelt, teils sehr ausführliche Begriffsdefinitionen anbietet.

⁹ Statt *reflexive Erkenntnis* wäre gemäß den Definitionen von Leibniz äquivalent auch *Bewusstsein* verwendbar. Dennoch soll hier der Bewusstseinsbegriff vermieden werden, um von vornherein die Konnotationen zu vermeiden, die die Leibnizsche Apperzeption in Richtung eines Konstitutivums für eine Bewusstseinswirklichkeit – etwa Berkleyscher oder idealistischer Art – rücken.

¹⁰ NE II 152. Es ist in diesem Zusammenhang nochmals darauf hinzuweisen, dass Leibniz in diesem zweiten Buch der *Nouveaux Essais* an den meisten Stellen den Begriff *Perzeption* und *Denken* austauschbar verwendet, auch wenn er an anderen Stellen wiederum das *Denken* als reflexive Erkenntnis oder Bewusstheit des inneren Zustandes von der gewöhnlichen Perzeption scharf abgrenzt. Die jeweilige Bedeutung muss aus dem Kontext erschlossen werden. Im Übrigen weist Leibniz selbst explizit darauf hin: "(...) et quoyqu'on prenne icy la pensée d'une manière si general qu'elle comprend toute perception, je ne veux point contester l'usage des mots." (NE II H III/1 243). Die Ursache für diese von Leibniz hier wieder gepflegte terminologische Freiheit liegt m. E. an den als Streitgespräch inszenierten *Nouveaux Essais*, in dessen Rahmen als Gegner auch die Cartesianer erscheinen. Für diese waren Tiere oder Pflanzen nur Automaten und verfügten über keinerlei Perzeptionen, die nach ihnen nur den vernünftigen Wesen zukommen – Perzeption und Denken war hier also einerlei. Leibniz versuchte, sich der Terminologie des Gegners zunächst anzupassen, um sich später davon abzugrenzen. Der Hauptgegner – so ist jedoch zu ergänzen – ist in den *Nouveaux Essais* Locke, insbesondere seine Veröffentlichung *New Essays on Human understanding*, was explizit dem ersten Kapitel der *Nouveaux Essais* (NE I HII/1 2ff) zu entnehmen ist. Dessen Position beschreibt Leibniz folgendermaßen: "Cet Auteur est assés dans le Systeme de M. Gassendi, qui est dans le fonds celuy de Democrite; il est pour le vuide et pour les Atomes; il croit que la matiere pouroit penser; qu'il n'y a point d'idées innées: que nôtre esprit est tabula rasa, et que nous ne pensons pas tousjours (...)." (NE I HII/1 4) Die Hauptkritik an Hobbes in den *Nouveaux Essais* gilt gerade dem letzten Punkt, also der Seele als tabula rasa unter Leugnung von

genannt wird, ist rein passiv (purement passive). Das bedeutet, dass der Geist nicht vermeiden kann, das wahrzunehmen, was er aktuell wahrnimmt. Im Gegensatz dazu operiert das Denken mit seinen eigenen Ideen (sur ses propres idées), indem eine willentliche Aufmerksamkeit (d'attention volontaire) auf diese gerichtet wird. Diese Definition überrascht nicht sonderlich, konstatiert Leibniz hier eine gewisse Eigentätigkeit des Geistes, die zumindest intuitiv einsichtig ist.¹¹

Grund für die Möglichkeit dieser Eigentätigkeit ist das Bewusstsein oder die reflexive Kenntnis des inneren Zustands. Dieser ist nach ihm nur ausgewählten Seelen gegeben, und auch den ausgewählten, den vernünftigen Wesen, nicht immer: "(...) l' Apperception qui est la Conscience, ou la connoissance reflexive de cet état interieur, laquelle n'est point donnée à toutes les Amies, ny tousjours à la même Ame."¹² Dafür essentiell ist das Vermögen zur Reflexion, und nur die vernünftigen Wesen haben, begleitend zu der Perzeption, dieses Reflexionsvermögen im engeren Sinn.¹³

Nach Leibniz genügt es zum Verstehen oder Denken nicht, nur über das Reflexionsvermögen zu verfügen, sondern dieses Vermögen muss immer mit einer deutlichen Wahrnehmung verbunden sein.¹⁴ Das Vermögen zur Reflexion kann erst dann zum eigentlichen

eingeborenen Ideen. Leibnizens Gegenkonzept findet sich anschließend knapp dargestellt (ebd. p. 6), wobei nach Leibniz hier das Kunststück gelungen sei, Platon mit Demokrit, Aristoteles mit Descartes, die Scholastiker mit den Neueren, die Theologie und Moral mit der Vernunft zu verbinden. Dies lässt den Vermittlungsanspruch des Leibnizschen Denkens, aber auch seinen universellen Anspruch erkennen.

¹¹ Eine ausführliche Diskussion der Unterscheidung von *Apperzeption* und *sinnlicher Perzeption*, insbesondere der mit dieser Unterscheidung verbundenen Schlüsselbegriffe *reflexio* und *memoria*, findet sich bei Kulstad (1991). Dieser weist bei Leibniz schließlich zwei divergierende Positionen auf. Zum einen konnte er in den Texten von Leibniz eine scharfe Trennung zwischen der die Reflexion einschließenden Apperzeption bei den vernünftigen Individuen und der keine Reflexion einschließenden Perzeption bei den Tieren feststellen. Zum anderen konnte er aber auch die textliche Evidenz für eine bestimmte Art von Reflexion auch bei den Tieren aufweisen: „Of course, we have also seen, in section KK, evidence of another Leibniz, one who, at least sometimes, was prepared to assign apperception involving reflexion to beasts. The clash between these two philosophers is puzzling.“ (p. 52) Kulstad wird auf seine Position dadurch geführt, dass er die *memoria* bei Leibniz nicht nur als das zentrale Moment ausmacht, dass die Bedingung für die vernünftige Tätigkeit des Individuums ist, sondern hier sogar eine Gleichsetzung vornimmt: „In addition to the equation of reflexion with ‚present or immediate memory‘, we find here the identification of reflexion with consciousness.“ (p. 37)

¹² GP VI 600.

¹³ NE II 154: „On pourroit peuestre ajouter que les bêtes ont de la perception, et qu'il n'est point nécessaire qu'ils ayent de la pensée, c'est à dire qu'ils ayent de la reflexion ou ce qui en peut estre l'objet.“ Die Tiere verfügen also nicht über Reflexion, und somit auch nicht über dessen Objekt, nämlich über die Vernunft-Ideen, während die Menschen über eine *Reflexionskraft* (puissance de reflechir) verfügen: "(...) mais quant à l'hommes ses perceptions sont accompagnées de la puissance de reflechir, qui passe à l'acte lorsqu'il y a de quoy.“ (NE II 168) Vgl. auch zur Wortbedeutung von *cogitare* und dem Zusammenhang mit der Aktivität: „cogitans seu agens intra se.“ (Rua II. 544) Kulstad (1991) unterscheidet hier genauerweise zwei Typen von Reflexion auf innere Zustände. Mit *focused reflection* benennt er die mit willentlicher Aufmerksamkeit des Geistes verbundene aktive Reflexion auf die eigenen inneren Zustände. *Simple reflection* ist nur eine bestimmte Form der Aufmerksamkeit auf die sinnlichen Eindrücke und damit auch Tieren zu eigen. (p. 24)

¹⁴ ebd. Ergänzend sei hier bemerkt, dass Leibniz explizit keine Trennung der Perzeption der Bedeutung eines Zeichens und der damit bezeichneten Idee zulässt (ebd.), was nichts anderes heißt, als dass der Geist hier gewissermaßen selbst die Zeichen definieren kann, um die Bedeutung einer Idee festzulegen.

Akt übergehen, wenn es solche Perzeptionen gibt.¹⁵ Dies ist einigermaßen überraschend. Denn danach ist die Vernunftkenntnis nicht – wie man vielleicht vermuten könnte¹⁶ – ein quasi nur in sich selbst begründbares und autonomes Geschehen, schon gar nicht ein in sich selbst ruhendes Bewusstsein, das alle Wirklichkeit aus sich generieren könnte, sondern eine in bestimmter Weise von der Sinnlichkeit abhängige Tätigkeit des Geistes.¹⁷

Um diese Abhängigkeit von der Sinnlichkeit genauer zu fassen, ist es zuerst erforderlich, die Materie der Reflexion, also deren Objekte zu verstehen. Wenn hier die Rede von der Sinnlichkeit ist, so bedeutet dies gemäß den Ausführungen des letzten Kapitels die sinnliche Perzeption, die metaphysisch gesehen nur einen bestimmten Zustand der Seele identifiziert, nämlich derjenige, in dem wahrgenommen wird bzw. eine bestimmte Sensitivität vorhanden ist. Dies sei nur nochmals bemerkt, um einem Mißverständnis des Wahrnehmungsverständnisses von Leibniz vorzubeugen. Denn man wäre vielleicht versucht, in der Angewiesenheit der Reflexion auf Wahrnehmung den Bezug der Reflexion auf die existierende Welt im Gegensatz zu einer möglichen – also die Rechtfertigung der Welt als faktische im Gegensatz zu einem Traum – zu sehen, was Leibniz explizit ablehnt.¹⁸ Allerdings muss hier differenziert werden. Denn wie anhand einer anderen Stelle der *Nouveaux Essais* klar wird, gesteht Leibniz durchaus zu, dass auf Basis der Gewißheit der eigenen Existenz durch Intuition (l'intuition), die Gottes

¹⁵ NE II 168: "(...) mais quant à l'homme ses perceptions sont accompagnées de la puissance de reflechir, qui passe à l'acte lorsqu'il y a de quoy."

¹⁶ Auf der Linie dieser Interpretation liegt auch Cassirer (1962). Mit dem Fokus auf das Vermögen bzw. die damit verbundene Weise der Tätigkeit kann allerdings sehr wohl von einer gänzlichen Unabhängigkeit gesprochen werden, wie schon aus obiger Analyse der Apperzeption klar wurde und insbesondere aus gleich folgender Stelle in einem *Brief An Des Bosses* deutlich wird. Zur Debatte steht hier die Platonische Frage nach den Seelenteilen bzw. die klassische Frage des Mittelalters nach der Einheit bzw. Mehrheit der Wesensformen: "Quaero, an tot animas in nomis ponere liceat, pout gradus essentielles: v.g. an tres animas gebebimus, quia (ex vulgari saltem sententia) habemus vegetativae, sensitivae et rationalis perfectiones in eodem subjecto." (W 261) Leibniz hält an der Einheit der Seele fest, verneint also, dass jeder neue essentielle Grad (terminologisch von ihm als Vermögen (facultes) identifiziert) – der nur von Gott verliehen und aufgehoben werden kann – eine neue Seele bedeutet, obwohl die Vermögen selbst voneinander unabhängig sind: "Intelligo autem primitivas, aliquo modo non invicem dependentes, ut sensitivitas est independens a rationalitate, etsi fortasse in creaturis non contra." (ebd.) Wie Leibniz diese Einheit der Wesensform konzipiert, also insbesondere das sensitive Vermögen in das rationale integriert, war ja gerade die Ausgangsfrage.

¹⁷ An dieser Stelle sei ein Argument von Leibniz erwähnt, das dieser gegen die Behauptung aufführt, dass nichts in der Seele sei, was diese nicht bewusst wahrnimmt. Würden wir – so Leibniz – über alle unsere Gedanken ausdrücklich reflektieren, so müßte über jede Reflexion wiederum eine Reflexion angestellt werden, was ein Fortschreiten ins Unendliche bedeuten würde. Aus diesem Grund muss das Reflektieren einmal abgebrochen werden (siehe NE II 119). Dies rechtfertigt implizit auch die Behauptung von Leibniz, dass es nichtbewusste sinnliche Perzeptionen gibt. Zudem ist hier erkennbar, dass die Aktivität des Individuums grundlegender als die Bewusstheit, und diese nur eine Konsequenz einer besonderen Art von Aktivität der Seele ist.

¹⁸ Die Sinne können nicht alleine die Existenz der wahrnehmbaren Dinge (choses sensibles) erweisen. Hierzu bedarf es der Vernunft: "Il semble que les sens ne sauroient nous convaincre de l'existence des choses sensibles sans le secours de la raison. Ainsi je croirois que la consideration de l'existence vient de la reflexion. Celle de la puissance aussi et de l'unité vient de la même source (...)" (NE II 142). Die Idee der Existenz stammt, genauso wie die Idee der *Kraft* und der *Einheit*, aus der Reflexion (vient de la reflexion). Auf der Linie dieser Argumentation liegt auch, dass für Leibniz der entscheidende Beweis für ein eingeborenes Prinzip nicht die Übereinstimmung unter Menschen ist – diese könne höchstens ein Indiz dafür sein –, sondern eine Gewißheit, die lediglich aus dem stammt, was in uns selbst liegt. (NE I 20).

durch Beweis (demonstration) und die der anderen Individuen durch Sinneswahrnehmung (sensation) erkannt wird.¹⁹

Die Materie des Reflexionsvermögens oder der Vernunft (matériaux de la connoissance) sind die eingeborenen Ideen.²⁰ Auf die Frage, ob die Idee das Objekt des Denkens ist, antwortet Leibniz in der Gestalt des Theophilus an der zu diesem Thema entscheidenden Stelle in den *Nouveaux Essais*: "Je l'avoue, pourveu que vous ajoutiés que c'est un objet immediat interne, et que cet objet est une expression de la nature ou des qualités des choses."²¹ Die Idee ist demnach ein unmittelbar inneres Objekt (objet immediat interne) des Geistes, und dieses Objekt ist selbst ein bestimmter Ausdruck der Dinge und deren Qualitäten.²²

Aufschluß darüber, was damit von Leibniz gemeint ist, erhält man, wenn man die Bedeutung der eingeborenen Ideen einbezieht. Bisher scheinen sich die Ideen zum einen unmittelbar aus der Introspektion des Geistes zu ergeben, zum anderen scheinen sie ein besonderes Konzentrat der Wirklichkeit darzustellen – ein Konzentrat, das dem der sinnliche Repräsentation des körperlichen Universums in einer bestimmten Weise überlegen ist.²³ Eine Definition der eingeborenen Ideen finden wir ebenso in den *Nouveaux Essais*, wo Leibniz auf die Frage nach der Bedeutung von "estre dans l'entendement" antwortet: "(...) justifier, et confirmer ces verités, mais non pas en demonstrier la certitude immanquable et perpetuelle."²⁴ Im *Verstand Sein* bedeutet nach Leibniz hier, dass die Beweise mit entsprechenden Prinzipien und Definitionen allein aus dem Verstand ohne die Sinne zu führen sind.²⁵

Dennoch sind die Sinne wesentlich auf zweifache Weise nach Leibniz notwendig für die Vernunfttätigkeit, und zwar auf zweifache Weise. Erstens sind es die Sinne, die bestimmte Ideen zur aktuellen Ausformung im Bewusstsein bringen. Als Beispiel führt Leibniz im Folgenden die Idee des Raumes, der Gestalt, der Bewegung und der Ruhe an, die er, weil verschiedene Sinne

¹⁹ "(...) que nous connoissons nostre Existence par l'intuition, celle de Dieu par demonstration et celle des autres par sensation." (NE III 428)

²⁰ Siehe NE II 120: "(...) la perception des idées simples, qui sont les rudimens ou matériaux de la connoissance (...)." Auch schon im *Discours de Métaphysique* konstatiert Leibniz, dass nichts gewußt werden kann, dessen Idee nicht schon in dem Geist enthalten ist, die die Materie der Formung für Gedanken ist: "Et rien ne nous scauriot estre appris, dont nous n'ayons déjà dans l'esprit l'idée qui est comme la matiere dont cette pensée se forme." (DM §26) An dieser Stelle bezieht sich Leibniz auf die Platonische Lehre der Wiedererinnerung.

²¹ NE II 98.

²² Leibniz bewegt sich – so ist erkennbar – in der klassischen Form-Materie Argumentation, wenn er hier fortfährt, dass die Idee nicht die Form des Denkens sein kann, da diese sonst mit dem aktuellen Gedanken erst entstehen und dann vergehen würde.

²³ Die Seele selbst ist ihr unmittelbares inneres Objekt, insofern sie den Dingen entsprechende Ideen enthält. Die äußeren sinnlichen Objekte sind nur mittelbar, weil diese nicht unmittelbar auf die Seele wirken können; sie sind nur in dieser gemäß des autonomen Repräsentationsflusses der Seele. Das einzige der Seele unmittelbar äußere Objekt ist Gott. (ebd.)

²⁴ NE I 30. Eine ähnliche, aber wenig exaktere Definition auch explizit in NE I H II/1 40.

²⁵ Ich schließe mich hier der Ansicht Schüsslers (1992) an, der richtigerweise die grundsätzliche Unterscheidung von "système nouveau" – wenn in metaphysischer Strenge von Leibniz geredet wird – und "système commun" bei gewöhnlicher Verwendung der Begriffe in der Leibnizschen Auffassung des Verstandes anmahnt. (p. 210) Seine Ansicht, dass es sich um zwei gänzlich verschiedene Auffassungen von menschlicher Erkenntnis handelt und diese inkompatibel sind (p. 211) kann allerdings nicht geteilt werden.

übergreifend (plus d'en sens) und dem Gemeinsinn (sens commun) zugehörig, auch als Ideen des reinen Verstandes (l'entendement pur) bezeichnet.²⁶ Zweitens kann kein abstrakter Gedanke ohne eine sinnliche Sache – z.B. Töne, Zeichen – erklärt werden, wenn diese Verbindung auch willkürlich ist.²⁷

Die Form der Artikulation von abstrakten Gedanken ist somit das materiale Moment in der Eigentätigkeit als vernünftiges Wesen. Interessant ist die Begründung dafür: Wären solche "traces sensibles" (sinnliche Spuren) nicht erforderlich, so wäre das Konzept der prästabilierten Harmonie zwischen Seele und Körper nicht haltbar.²⁸ Der Leibnizsche Gedanke scheint hier folgender zu sein: Würden sich die abstrakten Gedanken nicht in der Form von *sinnlichen Spuren* artikulieren, so würde es ein Geschehen in der Seele geben, wofür kein Pendant in der Materialität zu finden wäre. Die Tätigkeit des Geistes würde also keine Spuren in der Materialität hinterlassen und könnte somit auch nicht mit einem materiellen Zustand des Lebewesens identifiziert werden: Der körperliche Zustand A könnte demnach also identisch sein mit dem körperlichen Zustand B, obwohl sich der seelische Zustand durch die Geistestätigkeit von einem Zustand A' nach einem davon verschiedenen Zustand B' entwickelt hat. Dies steht aber tatsächlich in einem Widerspruch zu einer Parallelität von körperlichen und seelischen Zuständen und ihrer eindeutigen Zuordnung, wie sie Leibniz in der Idee der prästabilierten Harmonie fordert.

Leibniz' bekannte Reaktion auf Locke, "Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: intellectus ipse"²⁹ kann als weitere Bestätigung für die Angewiesenheit und zugleich Unabhängigkeit von Wahrnehmung und intellektuellen Prozessen herangezogen werden, weil man jene, obwohl zu jeder Zeit notwendig, nicht den unabhängigen intellektuellen Prozess affizieren kann (ne fournissent point), da sie grundsätzlich von einer anderen Natur ist. Deutlich wird dies in der Verteidigung dieses separaten Zustands der Seele ("estat séparé") bei der Verteidigung der Unsterblichkeit in den *Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique*.³⁰

Für Leibniz muss die Apperzeption, bestehend in einer reflexiven Erkenntnis des inneren Zustands und damit sozusagen in einer Perzeption der Perzeption³¹, wiederum von deren

²⁶ NE II 140: "Les idées qu'on dit venir de plus d'en sens, comme celle d'espace, figure, mouvement, repose sont plustost du sens commun, c'est à dire l'esprit même, car ce sont des idées de l'entendement pur (...)." Diese Ideen sind die Ursache für die Möglichkeit der Wissenschaft, insbesondere der Mechanik und der Geometrie. In einer aufschlussreichen Analogie vergleicht Leibniz die allgemeinen Ideen, die in unser Denken eingehen, mit Muskeln und Sehnen, insofern diese zum Gehen notwendig sind. Der Geist stützt sich in seiner Tätigkeit in jedem Augenblick auf diese allgemeine Ideen, ohne dass diese immer explizit bewusst sind (NE I H II/1 40). Zur Abhängigkeit des Denkens von der Sinnlichkeit siehe auch NE I H II/1 120: "Je distingue seulement entre les idées pures ou distincte indépendamment des sens; mais les pensées repondent tousjours à quelque sensation."

²⁷ Vgl. NE I 24. Vgl. auch NE I 32. Oder auch etwa *Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique*, 1702, Herring, 51 - Vgl. GP VI 533.

²⁸ ebd.

²⁹ GP VI 532.

³⁰ "J'ay examiné cette matiere avec soin, et j'ay montré que veritablement il y a dans le âme quelque materiaux de pensée ou objectes de l'entendement, que les sens extérieurs ne fournissent point, savoir l'ame même et ses fonctions (nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu nisi ipse intellectus)." (GP VI 532)

³¹ Vgl. GP VI 609.

Gegenwärtigkeit für das Individuum als Gehalt einer Perzeption unterschieden werden. So befindet sich eine einfache Substanz in einem traumlosen Schlaf in dem Zustand einer Unbewusstheit oder Unreflektiertheit, obwohl träumen selbst nur als Zustand eines apperzeptiven Individuums Sinn macht.³² Zur Charakterisierung vernünftiger Aktionen bedarf es somit einer bestimmten Gegenwärtigkeit im Zuge ihrer Durchführung, also einer bestimmten Disposition oder eines Vermögens zu einer gewissen Art von Kontrolle, das im Moment der Aktion selbst greift. Dies heißt aber nicht, dass diese auch in allen ihren Details zu Bewusstsein gebracht oder zu bringen ist. Dies wird später aufgegriffen, wenn das Leibnizsche Verständnis von Freiheit untersucht wird.³³

3.1.2 Monadisches Subjekt und personales Ich

Der Begriff der Person bei Leibniz – vor allem im Kontrast zu dem monadischen Subjekt als deren metaphysische Begründungsinstanz³⁴ – wird nicht nur die oben schon ausgeführte derivative Rolle des Bewusstseins im Leibnizschen Wirklichkeitsverständnis verdeutlichen. Zudem wird sich zum einen herausstellen, dass Leibniz versucht, einen Personenbegriff zu etablieren, der das vernünftige Individuum als moralisches Ich auch über seine bewusste Handlungen hinaus haftbar machen kann. Dazu kommt zum anderen, dass Leibniz in seinem Begriff von das Bewusstsein beeinflussenden, unmerklichen Perzeptionen eine Instanz formuliert, die das vernünftige Wesen in seinen Handlungen teilweise durch die Vergangenheit beeinflusst und bestimmt sein lässt.

Von zentraler Wichtigkeit ist Leibnizens Kritik an dem bewusstseinsphilosophischen Ansatz, dessen Hauptvertreter er in Descartes oder seinen Anhängern sah. Denn hier zeigt sich eine wesentliche Verschiebung der Bedeutung des Bewusstseins, das bei Leibniz in seiner klaren Unterscheidung von wirklicher und persönlicher Identität nur für die letztere maßgeblich ist. Das Bewusstsein oder die Ich-Empfindung (*la conscienciosité ou le sentiment du moy*) begründet die moralische oder persönliche Identität (*identité morale ou personelle*). Das Bewusstsein definiert infolgedessen auch den Unterschied zwischen der Unaufhörlichkeit (*l'incessabilité*) der Tierseele und der Unsterblichkeit (*l'immortalité*) der menschlichen Seele. Beides hat jedoch seinen Grund

³² Etwa im Brief an Sophie Charlotte, GP VI 522: "(...) car on raisonne quelques fois dans les songes, quoyque alors on ne sente point" Auf diesen Sachverhalt machte auch Clatterbaugh (1973, p. 11) aufmerksam, der feststellt: "Thus, although Leibniz is committed to the view that every conscious perception must be the content of another perception, he does not hold that that reflective perception must itself be the content of another perception and so on into an infinite regress." Vgl. dazu GP V 107-108.

³³ Auf dieser Linie liegt auch H. G. Frankfurt (1978) in seiner Analyse des Problems menschlichen und freien Handelns. Dieser spricht von einer sogenannten Führung (*guidance*; p. 159ff), die eine komplexe, viele verschiedene Aktionen integrierende Handlung – er nennt als Beispiel Klavierspielen oder Autofahren – steuert, ohne dass diese Steuerung je einzeln bewusst auflösbar wäre. Die Pointe seines Aufsatzes liegt entsprechend zu Leibniz darin, dass die bestimmenden Momente einer Handlung immer synchron zur Handlung selbst begriffen werden müssen (p. 157): "Given a bodily movement which occurs under a person's guidance, the person is performing action regardless of what features of his prior causal history account for the fact that this is occurring." (p. 159)

³⁴ Zu der Unterscheidung von *Person* und *monadischem Subjekt* in den *Nouveaux Essais* siehe Vailati (1985) und Wilson (1976).

in der sich durchhaltenden physischen und wirklichen Identität (*identité physique et réelle*).³⁵ Die Entelechie und die Seele ist dabei für diese Identität verantwortlich.³⁶ Dass das *Ich* im gewissen Sinn ein – wenn auch wichtiges – Derivat darstellt, das nach Leibniz jedoch nicht die entscheidenden Grundlagen der Wirklichkeit abgibt, sondern in der apperzipierenden Monade fundiert ist, kann auch aus der *Monadologie* eingesehen werden.³⁷

Person meint ein vernünftiges Wesen, das durch ein Empfinden für seine Handlung sich als ein Selbiges in verschiedener räumlicher oder zeitlicher Position erfahren kann.³⁸ Dieses *kann* ist wichtig, denn es hängt – wie wir schon weiter oben feststellten – schließlich primär von der Deutlichkeit der Perzeptionen ab, ob dieses Empfinden für seine Handlung (*sent la même*) begleitet durch Reflexion, stattfinden kann oder nicht. Doch sind hier zwei wesentliche Punkte festzuhalten. Zum einen setzt die persönliche Identität (*l'identité apparente à la personne*) die wirkliche Identität (*l'identité réelle*) voraus, wobei diese aus dem kontinuierlichen Fortgang und der Verknüpfung der Perzeptionen (*continuation et liaison de preceptions*) besteht.³⁹ Zweitens

³⁵ Vgl. NE I 404: “Je suis aussi de cette opinion, que la conscienciosité ou le sentiment du moy prouve une identité morale ou personnelle. Et c’est en cela que je distingue l’incessabilité de l’ame d’une beste de l’immortalité de l’ame de l’homme: l’une et l’autre garde identité physique et réelle, mais quant à l’homme, il est conformé aux regles de la divine providence, que l’ame garde encore l’identité morale et apparente à nous mêmes, pour constituer la même personne, capable par consequent de sentir les chatimens et les recompenses.” Leibniz antwortet an dieser Stelle seinem fiktiven, zu belehrenden Gesprächspartner Philalethe in den *Nouveaux Essais*, dem hier mit der Aussage, dass sich die Identität nur soweit erstreckt, wie sich das Bewusstsein erstreckt, die Position von Descartes in den Mund gelegt wird.

³⁶ Vgl. NE II 398: “Quant à la chose l’identité d’une même Substance individuelle ne peut estre maintenue que par la conservation de la même âme, car le corps est dans un flux continuuel (...).”

³⁷ Vgl. Mo §30: “C’est aussi par la connoissance des verités nécessaires et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux Actes reflexifs, qui nous font penser à ce qui s’appelle Moy et à considérer que ceci ou cela est en nous.” Die reflexiven Akte (*Actes reflexifs*) sind hier von Leibniz als der Ursprung des Ich-Bewusstseins identifiziert. Die von diesem Gesprächspartner vorher vorgetragene Definition der Person über den Begriff der Reflexion oder des Empfindens für die seelischen Aktion ist dagegen als Leibnizsche Position zu verstehen: “Le mot de personne emporte un Estre pensant et intelligent, capable de raison et de reflexion, qui se peut considerer soy même comme le même, comme une même chose, qui pense en differens temps et en differens lieux; ce qu’il fait uniquement par le sentiment, qu’il a de ses propres actions.” (ebd.) Vailati (1985) wies in seiner Kritik an Wilson (1976) bereits auf diese wichtige Begriffsunterscheidung von *Person* oder *erscheinender Identität* einerseits und *monadischem Ich* oder *wirklicher Identität* andererseits, und die Begründung von ersterer in letzterer hin: „Consequently, there is no logical entailment between personal or apparent identity, as Leibniz calls it, and substantial or real identity. (...) that such a separation although logically possible, cannot possibly hold in the order of nature, for there personal identity does presuppose real identity.” (p. 39)

³⁸ Siehe zur Personalität auch GP IV 492 u. 527.

³⁹ “(...) l’identité apparente à la personne même, que se sent la même, suppose l’identité réelle à chaque passage prochain, accompagné de reflexion ou de sentiment du moy: une perception intime et immediate ne pouvant tromper naturellement.” (NE I 406) Oder wenig später: “Cette continuation et liaison de perceptions fait le même individu réellement, mais les apperceptions (...) prouvent encore une identité morale, et font paroître l’identité réelle.” (NE I 414) Konform mit Descartes geht Leibniz in der Gewißheit jener “intimen und unmittelbaren Perzeption” (*perception intime et immediate*), bei der im Gegensatz zu den Perzeptionen der Wahrnehmung keine Täuschung, weil keinen einsehbaren Grund des Irrtums geben kann. Noch deutlicher hebt Leibniz diesen Punkt auch an folgender Stelle hervor: “(...) mais le souvenir present ou immediat, ou le souvenir de ce qui se passoit immediatement auparavant, c’est à dire la conscience ou la reflexion, qui accompagne l’action interne, ne sauroit tromper naturellement.” (NE I 410) Und nur auf diese unmittelbaren inneren Erfahrungen, und nicht auf die Wahrnehmung – so fährt Leibniz später fort – sind die Tatsachenwahrheiten gegründet. Was Leibniz m.E. meint, ist, dass es nur mittels der reflexiven Erkenntnis zur Entdeckung und Anwendung von Gesetzmäßigkeiten kommen kann, und damit auch implizit zu einer Unterscheidung der realen Erscheinungen im Gegensatz etwa zu Träumen

hängt die moralische Identität nicht allein vom momentanen Bewusstsein des Zustandes eines Individuums ab, wenn auch umgekehrt – wie Leibniz oben bemerkte – das Bewusstsein moralische Identität beweist. Es genügt nämlich, dass es ein vermittelndes Bewusstseinsband zwischen bewussten Zuständen gibt.⁴⁰ Wenn sich noch später herausstellen wird, dass dem Willen per se metaphysische Gesetzmäßigkeiten in seinen ethischen und intellektuellen Komponenten eingeschrieben sind, so lässt sich an dieser Stelle wegen jener intersubjektiven Verankerung von ethischer Verantwortung eine eindeutige Orientierung an einem pragmatischen Verständnis feststellen. Weit davon entfernt, dass Leibniz also Bewusstsein als zugrundeliegende Wirklichkeit gemäß einer Selbstsetzung – per Tathandlung, wie etwa Fichte⁴¹ – in Anschlag bringt, so ist dies nicht einmal für die moralische Integrität oder Verantwortlichkeit, für die Bedeutung der Person das Ausschlaggebende. Nach Leibniz ist umgekehrt eine Identität primär in der Aktivität oder der Folge der Perzeptionen begründet.⁴²

Eine Bestätigung für die substantielle Identität eines Individuums unabhängig von dem Bewusstsein einer Identität findet man auch da, wo Leibniz gegen das Konzept einer Seelenwanderung argumentiert. Dafür wichtig ist der Begriff des Gedächtnisses. Als Argument dafür diene seinem fiktiven, wahrheitsliebenden Gegner Philalethes in den *Nouveaux Essais*, dass, wenn die Seele – etwa während des traumlosen Schlafs – keine deutlichen Perzeptionen hat, man auch davon ausgehen könne, dass die Seele den Körper verlassen und in einen anderen eingehen kann. Leibniz bietet dagegen eine andere Interpretation des traumlosen Schlafs an, eine die "mehr Wirklichkeit" (plus réalité) hätte.⁴³ Die These ist die, dass man nach einer Unterbrechung oder größeren Veränderung – Leibniz denkt hier wohl auch an den natürlichen

oder Imaginationen. Siehe dazu auch NE III 428, wo der Aspekt der Unbeweisbarkeit und Unmittelbarkeit eigens herausgehoben wird: "Et j'ajoute que l'apperception immediate de nostre Existence et de nos pensées nous fournit les premieres verités a posteriori ou de fait, c'est à dire les premieres Experiences, comme les propositions identiques contiennent les premieres verités a priori ou de Raison, c'est à dire les premieres lumieres. Les une et les autres sont incapables d'estre prouvées, et peuvent estre appellées immediates; celles-là parce qu'il a'y a immédiation entre l'entendement et son objet (...)." Das unmittelbare Bewusstsein der eigenen Existenz und des Denkens – so Leibniz hier – liefert die ersten Tatsachenwahrheiten so, wie die identischen Aussagen die ersten Vernunftwahrheiten liefern. Beide sind gleich unbeweisbar und unmittelbar, da sie sich unmittelbar dem Verstand als sein Objekt darbieten. Siehe zu diesem Thema auch *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, GP VII 319.

⁴⁰ Vgl. NE I 404. Es genügt, das Zeugnis von anderen Individuen, die Gedächtnislücken ausfüllen, und dieses Zeugnis anderer kann auch Grundlage für die ethische Bewertung bzw. Verurteilung der Handlung sein. (ebd.) Siehe auch p. 408 ebd. Vailati (1985) nennt diese, den anderen Individuen erscheinende Identity *Apparent external identity*. (p. 41)

⁴¹ Siehe dazu dessen *Grundsätze zur gesamten Wissenschaftslehre*, §1 (Fichte 1971).

⁴² „Real identity is given by the identity of the spiritual substance guaranteed by the liaison des perceptions and finally by the law of the series constituting the individual essence of the substance.“, schreibt hierzu Vailati (1985, p. 419). In den *Nouveaux Essais* befindet sich eine Stelle, nach der es auch scheinen könnte, dass das Ich wirklichkeitskonstitutive Funktion hat: "Le soy fait l'identité réelle et physique, et l'apparence du soy, accompagnée de la vérité, y joint l'identité réelle et personnelle (...)." (NE I 408) Wie aus dem textlichen Zusammenhang m.E. aber erkennbar ist, identifiziert Leibniz hier mit dem "Ich" die Substanz, und zwar insofern diese eine vernünftige ist.

⁴³ Ein solcher Verweis auf ein mehr an Wirklichkeit ist bei Leibniz häufiger zu finden. Kennzeichnend für eine solche Argumentation ist dann, dass hier auf eine größere Plausibilität und weniger auf eine analytische Begründung gebaut wird.

Tod – einem „generellen Vergessen“ (oubli general) anheimfällt. Hieraus schließt Leibniz, dass das Gedächtnis⁴⁴ nicht die Identität des Menschen ausmachen kann: „L’avenir dans chaque substance a une parfaite liaison avec le passé, c’est ce qui fait l’identité de l’Individue. Cependant le souvenir n’est point nécessaire ny même tousjors possible, à cause da la multitude des impressions presentes et passées qui concourent à nos pensées presentees, car je ne crois point, qu’il y ait dans l’homme des pensées dont il n’y ait quelque effect ou moins confus ou quelque reste mêlé avec les pensées suivantes.“⁴⁵ Drei Punkte sind hier von Wichtigkeit. Die Identität beweist sich erstens in einer Verbindung von Zukunft und Vergangenheit (lison avec le passé), was aber per se auch schon vorher damit ausgedrückt war, dass die Perzeption bzw. deren sukzessive Folge das Individuum in seinem zeitlichen Verlauf disponiert. Zweitens wird generell das Gedächtnisvermögen dadurch beschränkt, dass eine Vielzahl von Eindrücken (la multitude des impressions) dieses quasi betäuben kann. Drittens ist die Rolle der unmerklichen Perzeptionen in Bezug auf das Bewusstsein herauszuheben. Das Individuum ist immer der Wirkung dieser Perzeptionen ausgesetzt, insofern in seinen momentanen Zustand unendlich viele Perzeptionen eingehen und diese wiederum Auswirkungen auf die Folgezustände des Individuums haben.⁴⁶ Dies bedeutet nicht nur, dass ein sich nicht im bewussten Zustand befindliches Individuum in seiner Entwicklung durch die sensitiven Perzeptionen beeinflusst wird.⁴⁷

Indem Leibniz zwischen der Erscheinung des Ich, die jene persönliche Identität und schließlich auch eine moralische Person ist, und der dieser zugrundeliegenden wirklichen Identität trennt, nimmt er eine Entkopplung der psychologischen Kausalität von Erscheinungen und der diese begründende Wirklichkeit vor. Es deutet sich hier also die gleiche Begründungsstruktur an, wie sie auch später im physikalischen Bereich im Verhältnis von primitiven und derivativen Kräften aufzuweisen sein wird: Die Substanz begründet auf die Weise, dass sie einen begrifflichen Rahmen abgrenzt und das erscheinende Ich in die psychologische Kausalität mit bestimmten Gesetzmäßigkeiten stellt.⁴⁸

⁴⁴ Zur Definition des Gedächtnisbegriffs siehe NE I 21. Der Unterschied zu Platons *Erkennen durch Wiedererinnern* sieht Leibniz darin, dass nicht wie bei Platon auf einen vorgeburtlichen Zustand eines Individuums referiert wird, sondern die Ideen tatsächlich seit der Erschaffung des Individuums mitgegeben sind. (NE I 27) Geburt und Tod sind – wie wir gesehen haben – bei Leibniz immer nur Durchgangszustände, was bedeutet, dass diese nichts am Wesen des Individuums, insbesondere an dem verfügbaren Objektpool der eingeborenen Ideen verändern können. Siehe zur Unterscheidung von Platon auch NE I 90. Der Begriff des Gedächtnisses (le souvenir) bewegt sich bei Leibniz ausschließlich im Rahmen einer – für heutige Begriffe – empirischen Psychologie. Davon muss also die metaphysische Konzeption eines Pools von Ideen unterschieden werden, die ausschließlichen Objekte des Verstandes sind, und die ihm je nach Grad der Distinktheit der Perzeption als immer schon eingeboren tatsächlich zur Verfügung stehen.

⁴⁵ NE I 110.

⁴⁶ In den unmerklichen Perzeptionen werden – so Leibniz – Keime der Erinnerung bewahrt (NE I 414). Auch der Schlaf unterbricht diese Kontinuität nicht, sondern zeichnet sich dadurch aus, dass hier die Deutlichkeit sehr gering ist. „On n’est pas sans quelque sentiment foible pendant qu’on dort, lors même, qu’on est sans songe.“ (NE I 111). Siehe auch ebd. 218.

⁴⁷ Man kann darin die ersten begrifflichen Versuche erkennen, die psychologische Kausalität sowohl in die „unterbewusste“ als auch in die geschichtliche Dimension eines Individuums zu erweitern.

⁴⁸ Diese Begründungsstruktur wird sich im Verlaufe der folgenden Diskussion über den Begriff des Willens und den der Freiheit weiter verdeutlichen.

3.1.3 Das Ich und die Wirklichkeit - Analogiebetrachtungen

Wie aus dem vorhergehenden Paragraphen hervorging, gründet das Bewusstsein in einer besonderen Art von Aktivität der Substanz, einer Aktivität, die wiederum auf die Krafnatur des Individuums als das Einheitgebende zurückverweist. Obwohl also durch das Bewusstsein eine besondere und im gewissen Sinn höherwertige Repräsentation des Universums in einer momentanen Einheit stattfindet, ist es nicht dasjenige, was Wirklichkeit konstituiert, sondern es ist die Krafnatur des Individuums; und mit dieser Krafnatur tritt dann auch so etwas auf wie ein Verhältnis von etwas zu sich selbst: Reflexive Tätigkeit oder eben Bewusstsein.

Liegt bei Leibniz eine Zirkularität in der Begründungsstruktur vor, wenn er andererseits immer wieder herausstellt, dass die Idee des Seins, der Substanz, mithin der Kraft oder der Aktivität mit Hilfe der Reflexion introspektiv gewonnen werden? Zudem lässt sich die Frage stellen, inwieweit dem aus der Introspektion gewonnenen Substanzbegriff tatsächlich ein positiver Sinn abzugewinnen ist, und ob es berechtigt ist, diesen auf Gott und alle anderen Individuen, d.h. auf die Wirklichkeit, zu übertragen. Man könnte diese zwei Fragen auch in dem Problem einer in sich geschlossenen Begründungsstruktur zusammenfassen, dem sich jedes fundamentale metaphysische System stellen muss, weil es den immanenten Anspruch einer universalen Begründung der Wirklichkeit hat: Die endliche Erkenntnis der metaphysischen Wahrheiten muss sich so, wie sie sich in der Wirklichkeit abspielt, in den metaphysischen Wahrheiten als ein Element wiederfinden und rechtfertigen.

Versuchen wir zuerst, den Leibnizschen Begründungsgang betreffs Analogiebetrachtung und Introspektion nachzuzeichnen. Basis der Argumentation ist die absolute Gewißheit der unmittelbaren Perzeptionen der Reflexion und mit den sogenannten eingeborenen Ideen ein sicherer Objektpool des Denkens. Dieser reflektiert die für Leibniz basalen Begriffe und Intuitionen der Rationalität: "L'idée d'être, du possible, du Même, sont si bien innées, qu'elles entrent dans toutes nos pensées et raisonnemens, et je le regarde comme des choses essentielles à nostre esprit; mais j'ay déjà dit, qu'on n'y a point tousjours une attention particuliere et qu'on ne les démêle qu'avec le temps."⁴⁹ Danach ist die *Idee des Seins*, des Möglichen und des Gleichen implizit in allem Denken und Schlußfolgerungen (nos pensées et raisonnemens) enthalten. Diese sind – so Leibniz – *wesentlich* dem vernünftigen Individuum zu eigen (essentielles à nostre esprit), kommen aber erst dann zur bewussten Erkenntnis, wenn ihnen Aufmerksamkeit (une attention particuliere) gewidmet wird.

Diese *bewusste Erkenntnis* der grundlegenden Ideen, die bei Leibniz als eine epistemologische Basis verstanden werden können, ist wiederum ontologisch begründet, wie der Fortgang obiger Stelle zeigt: "(...) et puisque nous sommes des estres, l'estre nous est inné, et la connoissance de l'estre est enveloppée dans celle que nous avons de nous mêmes."⁵⁰ Als Seiende (des estres) ist uns danach das Sein (l'estre) eingeboren (inné), und die Erkenntnis des Seins (connaissance de l'estre) ist in der Selbsterkenntnis enthalten. Der grundlegende Gedanke von

⁴⁹ NE I 80.

⁵⁰ NE I 80. Leibniz spricht an dieser Stelle kurz vorher auch davon, dass wir als vernünftige Wesen uns quasi selbst eingeboren sind: "J'ay déjà dit que nous sommes, pour ainsi dire, innés à nous mêmes (...)." Das Sein ist – so könnte man diese Äußerung interpretieren – im vernünftigen Individuum in Form des Reflexionsvermögens nochmals potenziert."

Leibniz ist der, dass das vernünftige Wesen als Existierendes per se ein Seiendes ist, und somit das Sein sich hier in einer spezifischen Form ausprägt oder eben ihm *eingeboren* ist. Dieses Spezifische der Ausprägung des Seins im Vernünftigen stellt nach Leibniz die Grundbedingung für die Erkenntnis des Seins und damit implizit das Wissen um das Sein selbst dar.⁵¹ Jene Erkenntnis und das Wissen um das Sein, das nur den vernünftigen Individuen zukommt, ist aber kein abstraktes Wissen im Sinne etwa einer mathematischen Folgerung. Die Pointe ist die, dass es quasi erfahrungsgetrieben auf Basis der Erkenntnis des Selbst und genau nur auf der Folie einer Selbsterkenntnis stattfindet. Das zentrale Vermögen des vernünftigen Individuums ist dabei das der Reflexion: „Je suis de l’opinion que la reflexion suffit pour trouver l’idée de la substance en nous mêmes, qui sommes des substances. Et cette notion est des plus importantes.“⁵² Die Idee der Substanz kann aus der Reflexion über sich selbst entnommen werden kann.

Auf welchen Begriff sieht sich Leibniz mit dieser aus der Reflexion gewonnenen Idee der Substanz nun geführt? Es ist genau der Begriff der aktiven Kraft (*puissance active*), der am klarsten (*la plus claire*) aus dem eigenen Geist entnommen werden kann: „(...) que la plus claire idée de la puissance active nous vient de l’esprit.“⁵³ Und dies ist der Grund dafür, wieso Leibniz die Kraft als das entscheidende Moment in der Beschreibung der Substanz nennen kann: „Cette force active primitive (...) est justement selon luy ce qui est renfermé dans ce que nous appellons une Ame, ou dans la substance simple.“⁵⁴ Die Seele schließt demnach in sich (*renfermé*) eine dynamische Grundstruktur im Sinne einer aktiven Kraft.

Dieser aus der Erkenntnis über sich selbst gewonnene Begriff Kraftbegriff wird schließlich per Analogie auf die gesamte Wirklichkeit extrapoliert. Leibniz schreibt hierzu in einen Brief an De Volder: „Operae autem pretium est considerare, in hoc principio Actionis plurimum inesse intelligibilitatis, quia in eo est analogum aliquod ei quod inest nobis, nempe perceptio et appetitio, cum natura sit uniformis nec ab aliis substantiis simplicius ex quibus totum consistit Universum nostra infinite differre possit.“⁵⁵ Die Idee der Kraft wird danach introspektiv gewonnen und per Proportionalitätsanalogie auf Grund der Annahme einer Uniformität der Natur in allen Seinsbereichen auf alle anderen Entelechien übertragen. Auch

⁵¹ NE I 44: „Et je voudrais bien savoir, comment nous pourrions avoir l’idée d’estre, si nous n’estions des Estres nous mêmes, et ne trouvions ainsi l’estre en nous.“

⁵² Vgl. NE I 88. Programmatisch ist dies in der Monadologie vorgegeben: „(...) nous sommes élevés aux Actes reflexifs, qui nous font penser à ce qui s’appelle Moy et à considérer que ceci ou cela est en nous : et c’est ainsi qu’en pensant à nous, nous pensons à l’Etre, à la Substance, au simple et au composée, à l’immateriel et à Dieu même;“ (Mo §30).

⁵³ NE II 248. Eine Ableitung des Kraftbegriffs findet sich entsprechend obengenannter Programmatik des §30 der Monadologie im §11 (Manuskript C), wo das interne Prinzip der Veränderung mit *Kraft* identifiziert wird: „(...) qu’on peut appeller Force active. (12) Et generalement on peut dire que la Force n’est autre chose que le principe du changement.“ (Strack, p.10)

⁵⁴ PA 348.

⁵⁵ An De Volder, 30/IV 1704, GP II 271. Vgl. auch NE II 248: „(...) aussi n’est-elle que dans les choses qui ont de l’analogie avec l’esprit, c’est à dire dans les Entelechies, car la matière proprement ne marque que la puissance passive.“ Eine Extrapolation des Seelenbegriffs auf den Formbegriff, d.h. der Entelechien in der Materie, erwähnt Leibniz auch in dem Brief an Bernoulli, 18/XI 1698, GM III 552: „Si claram habes ideam animae habebis et formae; est enim idem genus, species variae.“

Gott wird durch diese Wesenseigenschaft charakterisiert, wobei hier noch die Besonderheit dazukommt, dass die Beschränktheit der Kraft aufzuheben ist.⁵⁶

Fassen wir das hier Gesagte zusammen, so können wir als fundamentale Begründungsinstanz für die metaphysische Begrifflichkeit der Kraft drei – nicht immer explizite – Prinzipien erkennen. Erstens ist es die Anerkennung einer Erkenntnis der Wirklichkeit mittels Reflexion durch Introspektion, wobei diese Erkenntnis wiederum als ein Moment der Wirklichkeit verstanden wird. Zweitens ist es die Annahme einer unbedingten Gewißheit dieser Erkenntnis. Schließlich fungiert drittens die Analogie als ein gültiges Erkenntnisprinzip.

Dass die aus der Introspektion im Begriff der Kraft gefaßte Substanz Leibniz dazu dient, die gesamte Wirklichkeit zu beschreiben, ist im Rahmen seines metaphysischen Systems – obwohl sich hier tatsächlich ein Kreis schließt – formal kein Widerspruch. Denn da er, wie wir gesehen haben, voraussetzt, dass die Idee der Substanz tatsächlich vorliegt und in der Aufmerksamkeit der vernünftigen Substanz auf sich selbst auch zur Artikulation kommen kann, haben wir es mit jener am Anfang genannten geschlossenen Begründungsstruktur zu tun. Denn alle drei obengenannten drei Prinzipien sind bei Leibniz implizit in der metaphysischen Grundstruktur der vernünftigen Individuen enthalten.

Zu jener formalen, metaphysisch logischen Geschlossenheit seines Systems gilt es aber, jene aus obenerwähnter innerer Erfahrung getriebene Erkenntnis der dynamischen Struktur des internen Wirklichen hervorzuheben. Diese könnte als das intuitive Moment des Leibnizschen Wirklichkeitsverständnisses verstanden werden: Die Kraft als das Wesensmerkmal jedes Individuums gibt bezüglich der introspektiven Realität die Intuition von Leibniz wieder, dass sich von Moment zu Moment dynamisch interne seelische Zustände als individuumsspezifisches Konzentrat alles Wirklichen sozusagen immer neu kristallisieren und damit in gewisser Form dem Individuum in seiner internen Wirklichkeit die notwendige Statik verleihen. Dass diese so verstandene Wirklichkeit in einem Terminus von Kraft gefaßt wird, darf dabei nicht verwundern. Wie sich zeigte, ist der dies charakterisierende Kraftbegriff bei Leibniz in sich sehr differenziert, da er einerseits die Dynamik oder Entwicklung auseinanderhervorgehender Zustände und andererseits eine momentane Konstanz in der Repräsentation des Universums beschreibt.⁵⁷ Wie später noch im Detail gezeigt werden kann, hat Leibniz hier auch körperlich das Bild einer gehemmten Kraftäußerung vor Augen.

⁵⁶ Vgl. Mo §30: "(...) à Dieu même; en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes." Gott ist der *actus purus*: "Solus Deus substantia est vere a materia separata, cum sit actus purus, nulla patiendi potentia praeditus, quae ubique est, materiam constituit." (GP VII 530)

⁵⁷ Die Komplementarität des diskreten und kontinuierlichen Aspekts von Bewusstsein, Integrationsoperationen bezüglich der verschiedenen Sinne und damit verbundene Gleichzeitigkeitsfenster des Bewusstseins, in denen dann Objekte identifiziert werden, sind beispielsweise auch Themen der aktuellen Bewusstseinsdiskussion. Siehe dazu insbesondere den Beitrag von Ruhnau (1996, p. 206ff).

3.2 Der Wille oder das eigentlich aktive Vermögen

3.2.1 Die durch Wahl geführte Spontaneität des Individuums: Der Wille

Jene oben erwähnte Analogiebetrachtung auf die Wirklichkeit lässt sich noch genauer fassen, wenn jetzt der dynamische Aspekt der Kraft des vernünftigen Individuums, d.h. die in seinen willentlichen Aktionen ausgedrückte Aktivität, untersucht wird. Denn nach Leibniz ergibt sich die Erkenntnis des jeder Entelechie eigenen *conatus* in einer Entsprechung zu den eigenen, aus der reflexiven Erkenntnis gewonnenen Willensaktionen: "Porro ut in nobis intellectioni respondet voluntas, ita in omni Entelechia primitiva perceptioni respondet appetitus, seu agendi conatus ad novam perceptionem tendens."⁵⁸ Dabei ist zunächst zu klären, in welches Verhältnis Leibniz die Spontaneität des Willens zu der Zustandsveränderung des Individuums bei sensitiven bzw. unmerklichen Perzeptionen stellt.

Wie in dem vorhergehenden Kapitel gezeigt wurde, versteht Leibniz unter Spontaneität nicht eine nur dem vernünftigen Individuum zukommende Eigenschaft, sondern grundsätzlich die jeder Seele zukommende Art der Entwicklung der Perzeptionen aus sich selbst heraus. Außerdem wurde gezeigt, dass die Spontaneität die faktische Kontingenz in der Entwicklung der Zustände des Individuums impliziert.

Bei dem vernünftigen Individuum wird diese Spontaneität durch das Vermögen der Wahl ergänzt, von Leibniz terminologisch als Wille gefaßt. "Tout volontaire est spontané, mais il y a des actions spontanées qui sont sans election, et par conséquent qui ne sont point volontaires."⁵⁹ Die Wahl (le choix) ist in evidenter Weise denn auch ein essentieller Bestandteil für den Leibnizschen Begriff der Freiheit, was dieser explizit hervorhebt: "Sans doute la spontanéité ne suffit pas pour établir la liberté, mais elle y est requise. Il faut ajouter le choix."⁶⁰ Wichtig dabei ist, dass die in der Spontaneität des Individuums integrierte Kontingenz bei der späteren Definition des Freiheitsbegriffs eine entscheidende Rolle spielt.

Dieses Vermögen zur Wahl nennt Leibniz auch das *wahrhaft aktive Vermögen* (proprement une puissance active) im Gegensatz zum Vermögen zur Repräsentation der nichtvernünftigen Individuen, das wie gezeigt nur darin besteht, wie ein lebendiger Spiegel Eindrücke zu empfangen, und somit ein passives Vermögen ist.⁶¹ Was mit diesem Vermögen en detail gemeint ist, erhellt sich aus dem folgenden Zitat. Leibniz nennt hier die Erinnerung und den Vergleich von Ideen als Beispiele der Ausübung dieses Vermögens: "(...) mais le pouvoir, que nous avons de rapeller des idées absentes à nostre choix et de comparer ensemble celles, que nous jugeons à propos, est veritablement un pouvoir activ."⁶² Leibniz beschreibt diesen

⁵⁸ GP VII 330 (Unbetitelttes Fragment über die Seele von Tieren).

⁵⁹ *Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le systeme nouveau de l'union de l'ame et du corps*, H I 258, GP IV 519.

⁶⁰ GP VI 571.

⁶¹ NE II 344: "(...) et elle n'agit que par la seule capacité, qu'elle a de recevoir cette impression, ce qui n'est qu'une puissance passive. Quelque fois la Substance ou l'agent se met en action par sa propre puissance, est c'est la proprement une puissance active."

⁶² NE II.346f.

Sachverhalt in *Veritates Necessaires et Contingentes* auf die Weise, dass das freie Individuum als eine Nachahmung Gottes quasi ein *privates Wunder* (*privato quodam miraculo*) wirkt, da es hier keinen notwendigen untergeordneten Gesetzen unterworfen ist. Es handelt spontan aus eigenem Vermögen (*propriae potentiae sponte*), und durchbricht gemäß seinen Finalursachen die Kette der Wirkursachen.⁶³

Wie bereits festgestellt wurde, war in dem Begriff der Spontaneität bereits der kontingente Charakter enthalten. Dieses kontingente Moment in der Dynamik des Individuums konnte auch als Korrelat der aktuellen Unendlichkeit von momentan eingehenden Perzeptionen verstanden werden, die je einen bestimmten Beitrag zum Streben leisten. An obengenannter Stelle erweitert Leibniz diesen kontingenten Charakter der Spontaneität. Bei den vernünftigen Individuen wird durch diese Wahlmöglichkeit ein weiteres kontingentes Moment innerhalb der Spontaneität etabliert, wie aus dem Fortgang der obigen Stelle zu entnehmen ist. Denn diese Wahlmöglichkeit macht es für endliche Kreaturen unmöglich, Ereignisse bzw. das Verhalten eines vernünftigen Individuums sicher vorherzusagen.⁶⁴ Die Wahlmöglichkeit kann demnach als Nukleus für die freien Individuen verstanden werden, weil hier das originäre Selbstbestimmungsmoment des Individuums begründet ist.

Den *Willen* unterscheidet dieser von dem eigentlichen Gebrauch dieses Vermögens oder der willentlichen Handlung, die aus dem sogenannten *befehlenden Willen* hervorgeht.⁶⁵ Analog wie bei dem Begriff der Apperzeption läuft die Argumentation von Leibniz gegen eine Potenzierung des Willens nach dem Muster eines infiniten Fortgangs. Ein Wollen des Wollens (*voulons point vouloir*) gibt es im Leibnizschen Verständnis des Willens nicht: "Nous voulons agir, à parler juste, et nous ne voulons point vouloir; autrement nous pourrions encor dire que nous voulons avoir la volonté de vouloir, et cela iroit à l'infini."⁶⁶ Der Wille kann nicht wiederum Objekt eines anderen Vermögens oder eben eines potenzierten Willens sein und ist somit auch nicht selbst direkt herstellbar.⁶⁷ Im Gegensatz dazu hat Leibniz einen originären,

⁶³ Vgl. C20: "At verò Substantia Liberae sive intelligentes majus aliquid habent, atque mirabilius ad quendam Dei imitationem; ut nullis certis Legibus universi subalternis alligentur, sed quasi privato quodam miraculo, ex sola propriae potentiae sponte agant, et finalis cujusdam causae intuitu efficientium in suam voluntatem causarum nexum atque cursum interrumpant." Siehe hierzu Moreau (1984, p. 226f)

⁶⁴ ebd.

⁶⁵ Vgl. NE II 248. Siehe ebenso (wenn auch terminologisch hier nicht so eindeutig): GP V 158.

⁶⁶ GP VI 130. Es wird hier augenscheinlich, dass Leibniz den Willen als von einer anderen Natur verstanden wissen will, als derjenigen, worauf er gemäß seiner intensionaler Struktur per se bezogen ist. Nichtsdestoweniger gibt es einen mittelbaren Einfluß auf den sogenannten späteren Willen mit Hilfe des Verstands und der mit ihm verbundenen Spontaneität. Dies geschieht mittels der Reflexion auf dasjenige, was gegenwärtig gerne gewollt werden möchte, obwohl es tatsächlich noch nicht gewollt ist im Sinne des späteren Willens: "Cependant nous avons un certain pouvoir encore sur notre volonté, parce que nous pouvons contribuer indirectement à vouloir une autre fois ce que nous voudrions vouloir présentement. (...) et c'est encore en cela que nous avons un empire particulier et sensible même sur nos actions et sur nos volontés, mais qui résulte de la spontanéité jointe à l'intelligence." (Theo §301)

⁶⁷ Wenn Leibniz den Wunsch als essentiellen Bestandteil des Willens sieht ("(...) il est aisé de juger que la volition ne saura guerres subsister sans desir et sans fuite (...)") GP V 178), so darf dies nicht in eine solche Richtung interpretiert werden. Leibnizens Konzeption eines Willens kann folgendermaßen verdeutlicht werden: Man will etwas trinken oder nicht. Und in dieses Wollen gehen positive und negative Gründe bzw. Einflüsse ein. Wenn man will, dass man etwas trinken will, so heißt dies nach Leibnizens Auffassung nichts anderes, als dass es einen

nicht mehr begrifflich reduzierbaren Willen vor Augen, dessen inhaltliche Bestimmung selbst von Moment zu Moment als freiheitliche Äußerungsform des Individuums stattfindet.

Wie diese Bestimmung des Willens selbst gebaut ist, wird in den zwei nächsten Kapiteln dargestellt. Eines aber wird hier schon klar. Da einerseits der Wille als solcher nicht direkt herstellbar ist und andererseits auch eine rationale Bestimmung des Willens mittels rationelen Gründen wegen der oben schon erwähnten Begrenztheit der Reflexion irgendwann an ein Ende kommt, muss es quasi eine Grundeinstellung oder einen Grundakt des Willens geben, die diesen als basale Disposition auf ein bestimmtes Ziel hin eine erste Orientierung verschafft. Tatsächlich lässt sich bei Leibniz dieser Grundakt unter anderem im Rahmen der – terminologisch an die Scholastik angelehnten – Unterscheidung eines *vorhergehenden Willens* (*volonté antecedens*) und eines *konsequenten Willens* (*volonté consequens*) wiederfinden.⁶⁸ Allerdings ist diese nicht die Unterscheidung, die hier in der Analyse des Willensbegriffs führend sein soll, deren vorrangiges Ziel es ist, originär metaphysische Begriffe und grundlegende Prinzipien zu finden, mit denen Leibniz ein Begründungsrahmen für eine psychologische Mechanik absteckt.

Eine metaphysisch-empirische Trennung lässt sich bei Leibniz bezüglich des Willensbegriffs insofern nachweisen, als er in der Tat einen Grundakt des Willens statuiert, der als eine Art Grundorientierung die metaphysische Basis für eine weitere, bewusste Bestimmung des Willens mittels Gründen ist. Diese Aufteilung lässt sich auch wiedergeben als die moralische Bestimmung des Willens einerseits, jene Bestimmung zum Guten, die das Individuum als Gottesgeschöpf basal auf die Vollkommenheit ausrichtet, und als die intellektuelle Bestimmung des Willens andererseits, die das Individuum auf Basis der Vernunft mittels Gründe ständig und eigenverantwortlich ausüben muss. Jene moralische Bestimmung des Willens wird im Folgenden auch als das metaphysische und dessen intellektuelle Bestimmung als das empirische Moment des Willensbegriffs bezeichnet. Der Grund dafür ist, dass die moralische Bestimmung weitgehend eine ist, die dem Individuum per se zugeordnet und es einer entsprechenden Wirksamkeit somit immer direkt ausgesetzt ist. Ein direkter Einfluß auf den Willen ist ergänzend durch die Intelligibilitätsbestimmtheit des Willens möglich, so dass hier eine Argumentation im Rahmen einer der Empirie zugeordneten psychologischen Kausalität möglich ist.⁶⁹

3.2.2 Metaphysisches Moment des Willens oder die moralische Bestimmung

In der Einleitung zu diesem Kapitel wurde bemerkt, dass Leibniz praktische Prinzipien des Willens – in Ergänzung zu den theoretischen der Vernunft – fordert, die diesem per se eingeboren sind. Wie sehen diese, die dadurch implizit auch als die Prinzipien der

zusätzlichen Grund gibt, der positiv zum Wollen eines Getränks und damit zu der dann tatsächlichen Handlung des Individuums beiträgt. Dieser Grund ist als ein zusätzliches Argument reformulierbar. Es ist also nicht so, dass durch jene potenzierte Willensäußerung der Wille zum Getränk generiert wird. Vielmehr findet hier eine Manipulation durch Gründe statt. Dies wird gleich noch deutlicher werden.

⁶⁸ Vgl. etwa GP VI 115.

⁶⁹ Es ist klar, dass die Trennung in metaphysisch und empirisch die unscharfe Leibnizsche Auffassung des Willens etwas konturieren möchte. Tatsächlich ist es so, dass man auch bei den moralischen Bestimmungsmomenten im beschränkten Maße eine psychologische Kausalität auf empirischer Ebene vorfinden kann. Umgekehrt ist die Intelligibilität auch metaphysisch in den Willen integriert.

Moralwissenschaft gelten können, generell aus? Was ist das für die Grundorientierung des Willens maßgebliche Prinzip, und auf welche Weise tragen diese zur Willensbestimmung bei?

Zu den ersten Prinzipien der Moral gehört der Grundsatz, dass man Lust sucht und Unlust vermeidet: "Et quoyqu'on puisse dire veritablement que la moral a des principes indemonstrables et qu'un des premiers et des plus pratiques est, qu'il faut suivre la joye et eviter la tristesse (...)." ⁷⁰ Diese Maxime – so Leibniz weiter – ist nicht deswegen bestimmend, weil sie als von der Vernunft erkannte Tatsache in die Willensbestimmung eingeht, sondern dadurch, dass sie quasi als ein *Instinkt* eingeprägt ist. ⁷¹ Eindeutig grenzt Leibniz diese eingeborenen Prinzipien von den durch die Vernunft erkennbaren ab. Diese sind kein Teil des *natürlichen Lichts*, sondern sie sind dem Individuum als instinkthaft zugänglich und den Willen mitbestimmend. Aus solchen Prinzipien lassen sich wissenschaftliche Folgerungen ziehen und lässt sich die Morallehre als eine Wissenschaft etablieren. ⁷² Diese natürlichen Instinkte, und nicht etwa Tradition oder Erziehung, sind der Hauptgrund dafür, dass die Sittlichkeit auf das Gute (du bon) ausgerichtet ist. ⁷³

Was ist der inhaltliche Beitrag dieses Instinkts zu der Willensbestimmung? Leibniz schreibt dazu: "Mais ces instincts ne portent pas à l'action d'une maniere invincible; on y resiste par des passions, on les obscurcit par des prejugs et on les altère par des coustumes contraires." ⁷⁴ Danach führen diese Instinkte nicht zwangsläufig zu einer Handlung, sondern man widersteht ihnen infolge von Leidenschaften, verdunkelt sie durch Vorurteile und wandelt sie durch Gewohnheiten ab. Hervorzuheben ist hier zweierlei. Erstens deutet sich an dieser Stelle an, dass Leibniz für den Willen ein mathematisches Vektorkomponentenmodell, nach dem sich verschiedene Kräfte zu einer Resultierenden vereinigen, ansetzt. Zweitens sind unter den verschiedenen anderen Einflußmöglichkeiten – Leidenschaften, Vorurteile und Gewohnheiten – besonders die den Verstand trübenden Leidenschaften und Vorurteile hervorzuheben, die dem den Instinkten innewohnenden Streben nach dem Guten widerstreben. Die Leidenschaften können überwunden und die Vorurteile durch hinreichend deutliche Erkenntnis aufgelöst werden, was auf den engen Zusammenhang von Erkennen und Wollen verweist.

⁷⁰ NE II 50.

⁷¹ Als weiteren Instinkt nennt Leibniz u.a. auch die Liebe zu anderen Individuen (Vgl. NE II, H III/2 p. 52) – von ihm bezüglich Menschen auch als "allgemeiner Sozialinstinkt" (instinct general de société; NE II, H III/2 p. 60) genannt –, die Freude (Vgl. auch NE II 54) oder der Instinkt zu Handlungen der Menschlichkeit (Vgl. NE II, H III/2 p. 56).

⁷² Vgl. auch NE II 18, 80. Die Moralwissenschaft ist, so Leibniz, insofern genauso eingeboren wie die Arithmetik, als aufbauend auf unbeweisbaren Instinkte reguläre vernünftigen Beweise gefunden werden können; in diesem Fall wird man durch das "innere Licht" (luminiere interne) geführt: "La science Morale (oultre les instincts comme celuy qui fait suivre la joye et fuir la tristesse) n'est pas autrement innée que l'Arithmetique, car elle depend aussi des demonstrations que la luminiere interne fournit." (NE II 58) Instinkte sind allerdings nicht immer nur praktischer Natur. Auch bei der theoretischen Erkenntnis führt Leibniz das Schlußfolgern als eine instinkthafte Anwendung der Vernunft an (siehe auch NE II 54, 56, 58, 62). Der Begriff des Instinkts hat danach eine weit grundlegendere Bedeutung als es der heute biologisch geprägte Gebrauch nahelegt. Mit dem *Instinkt* wird bei Leibniz ein apriorisches Strukturmoment des Willens bezeichnet.

⁷³ Vgl. NE II 60.

⁷⁴ NE II 58.

Mit den natürlichen Instinkten haben wir erste Bestimmungsmomente für den Willen gefunden, das als metaphysische Basis eine Grundorientierung des Willens identifiziert. Dies rechtfertigt sich für Leibniz entweder durch intuitive Einsicht oder auch durch den Nutzen für den Aufbau einer Morallehre. Kritisch ist hierbei nicht die Tatsache, dass Leibniz solche untergründigen Kräfte für die Willensbestimmung anerkennt⁷⁵, sondern seine Auffassung, hier Bausteine für eine moralische Begründung, insbesondere für ethisches Handeln finden zu können. Auf eine metaphysische Unbegründetheit verweist außerdem ein weiterer, mit der Rechtfertigung zusammenhängender Punkt, nämlich die Ansicht von Leibniz, dass es ein natürliches Gefühl gibt, welches die Wahrheit solcher Instinkte als eingeboren und damit unbedingt gültig erweist.⁷⁶

Die sich hier schon andeutende Beziehung des Willens zum Guten reicht aber noch wesentlich tiefer. An einer interessanten Stelle verdeutlicht Leibniz das Verhältnis des Willens zum Guten, indem er eine Parallele zu dem Verstand und dessen Verhältnis zum Wahren zieht: "Et quant au parallèle entre le rapport de l'entendement au vrai et de la volonté au bien, il faut savoir qu'une perception claire et distincte d'une vérité contient en elle actuellement l'affirmation de cette vérité: ainsi l'entendement est nécessaire par là. Mais quelque perception qu'on ait du bien, l'effort d'agir après le jugement, qui fait à mon avis l'essence de la volonté, en est distingué (...) Ainsi la liaison entre le jugement et la volonté n'est pas nécessaire qu'on pourrait penser (...) "⁷⁷ Der Unterschied besteht danach darin, dass eine klare und deutliche Erkenntnis die tatsächliche Bejahung der in der Erkenntnis enthaltenen Wahrheit einschließt, was heißt, dass der Verstand durch die Perzeption zur Bejahung der Wahrheit genötigt wird, während eine Perzeption für das Gute nur ein Streben, aber keine Nötigung zur Folge hat. Die Verbindung zwischen Urteil und Willen ist also keine notwendige.⁷⁸

Wie ist dies zu verstehen? Ein klare und deutliche Erkenntnis wäre etwa die Perzeption einer Identität ($A=A$). Wenn Leibniz feststellt, dass wir durch diese Erkenntnis zur Anerkennung der Wahrheit genötigt werden, so heißt dies m.E. nichts anderes, als dass wir nicht mehr auf einen bewussten Entscheidungsprozess und auf Begriffsanalyse zurückgreifen müssen, um hier die Wahrheit zu erweisen – es liegt also eine nicht weiter reduzierbare Evidenz in der Erkenntnis. Der Verstand muss den Inhalt anerkennen, sonst würde er sich in seiner Basis oder seinem *Wesen* selbst negieren. Analog dazu steht der Wille im Verhältnis zum Guten. Es ist dessen Essenz (l'essence), dass dieser per se durch das Urteil bestimmt wird mit dem Unterschied, dass diese Bestimmung ein Bestreben (l'effort) aber keine Nötigung ist. Zu diesem Grundverhältnis des Willens zum Guten ist noch ein zweites festzuhalten. Leibniz führt den Begriff des Strebens

⁷⁵ Dass solche instinkthaften Triebstrukturen für die Erklärung des Handelns von (menschlichen) Individuen sinnvoll sind, steht außer Frage, wenn man auch darüber streiten kann, wieviel Gewicht diesen beizumessen ist.

⁷⁶ Siehe NE II 62: "Mais j'ai déjà répondu que tout sentiment est la perception d'une vérité, et que le sentiment naturel l'est d'une vérité innée, mais bien souvent confuse, comme sont les expériences des sens externes." Gefühle haben also per se einen Wahrheitsstatus, was zumindest dann zugestanden werden kann, insofern man Wahrheit hier als Authentizität oder Wahrhaftigkeit interpretiert. Welche Kriterien allerdings erfüllt sein müssen, damit diese *natürlich* sind, und somit eingeborene Wahrheiten darstellen, lässt Leibniz m.E. offen.

⁷⁷ Theo §311.

⁷⁸ Siehe auch kurz vorher: "Une connaissance bien claire du meilleur détermine la volonté, mais elle ne la nécessite point à proprement parler." (Theo §3)

oder später – wie wir gleich sehen werden – den der Neigung ein, um deutlich zu machen, dass es nie so sein kann, dass der Verstand den Willen vollständig in der Hand hat.⁷⁹

Diese Grundorientierung des Willens oder der Wille als Grundakt beschreibt Leibniz auch in der scholastischen Terminologie des bereits erwähnten *vorhergehenden Willens*: "(...) que la volonté consiste dans l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme. Cette volonté est appelée antécédente, lorsqu'elle est détachée, et regarde chaque bien à part en tant que bien. (...) L'on peut même dire que cette volonté est efficace de soi (per se), c'est-à-dire en sorte que l'effect s'ensuivrait. s'il n'y avait pas quelque raison plus forte qui l'empêchât; (...)"⁸⁰ Ein Moment des Willens besteht also darin, dass dieser eine Neigung zum Guten hat (l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien), zu dem er per se im Verhältnis steht. Dieser heißt nach Leibniz *vorhergehender Wille*, insofern er für sich besteht und jedes Gut nach dessen Güte betrachtet (bien à part en tant que bien). Der Wille ist durch sich (per se) wirksam, was bedeutet, dass er seine Wirkung entfalten würde, wenn er nicht daran gehindert würde. Es ist wichtig, hier festzuhalten, dass der Wille nicht vorhergehender heißt, weil dieser zeitlich früher ist, etwa in dem Sinne, wie man sagt, dass man einen Vorsatz habe o.ä.. Vielmehr ist von Leibniz eine Grundorientierung oder ein Grundakt gemeint; dieses Moment hatten wir schon weiter oben vorläufig identifiziert. Deswegen wurde dies hier auch als metaphysisches Moment des Willens bezeichnet.

Von diesem *vorhergehenden Willen* ist der sogenannte *nachfolgende Wille* zu unterscheiden. Dieser ist der faktische Wille, insofern er das zum Inhalt hat, was in die Handlung auch umgesetzt wird. Deswegen kann Leibniz auch schreiben, dass diesem so verstandenen Willen der vollständige Erfolg (succès entier) beschieden ist: "Le succès entier et infaillible n'appartient qu'à la volonté conséquente, comme on l'appelle. C'est elle qui est pleine, et à son égard cette règle a lieu, qu'on ne manque jamais de faire ce qu'on veut lorsqu'on le peut. Or, cette volonté conséquent, finale et décisive résulte du conflit de toutes les volontés antécédentes (...)." ⁸¹ Jenes Charakteristikum des vollen Erfolgs ist damit wiedergegeben, dass man – so

⁷⁹ Leibniz nimmt an obiger Stelle Stellung zu einer Position von Bellarmin in *De gratia et libero arbitrio*, die nach ihm nicht zu bestätigen ist, nämlich dass der Wille notwendigerweise immer dem letzten praktischen Akt des Verstandes folgt: "(...) que la volonté suit toujours nécessairement le dernier acte pratique de l'entendement." (Theo §310)

⁸⁰ Theo 1 §22. Leibniz verweist auf den scholastischen Begriff des "vorhergehenden Willens" (volonté antécédente). Die theologische Wendung in der Begründung liegt in dem hier nicht explizit Zitierten: Der ebenso nur das Gute wollende Gott setzte jenem das Gute erstrebenden Grundakt in der Natur des Willens, um den Menschen zu heiligen und zu erlösen. Im Willen ist im allgemeinen eine natürliche Bestimmung zum Guten, so Leibniz in der *Theodizée*: "Il y a dans la volonté une détermination naturelle au bien en général." (Theo §309) Siehe auch: "La volonté est proportionnée au sentiment que nous avons du bien, et en suit la prévalence." (Theo §287) Diese Grundorientierung auf das Gute reicht bei Leibniz auch in das Erkennen hinein. Auch dies bestätigt nochmals den engen Zusammenhang von Erkennen und Wollen: "(...) je diray que la Volition est l'effort ou la tendance (conatus) vers ce qu'on trouve bon et contre ce qu'on trouve mauvais, en sorte que cette tendance résulte immédiatement de l'aperception qu'on en a." (NE II 248) Die Neigung resultiert aus einem unmittelbaren Bewusstsein für das Gute – was nach der obigen Stelle nicht so zu deuten ist, dass das Denken sich das Gute quasi als Objekt zu Bewusstsein bringen muss. Das Bewusstsein steht vielmehr qua Bewusstsein unter seinem Einfluß.

⁸¹ Theo §22. Anschließend vergleicht Leibniz dies mit der Vektoraddition von Kräften: Die Gesamtbewegung eines Körpers resultiert aus in verschiedenen Richtungen drängenden Kräften, die an dem selben Körper angreifen. Siehe, mit einer etwas anderen Pointe dazu, auch Theo §326, wo die Seele mit einer gleichzeitig nach verschiedenen Richtungen strebenden Kraft (plusieurs côtes,) verglichen wird, wobei die endgültige Wirkung den Weg des geringsten Widerstandes folgt: "(...) comparer l'âme avec une force qui fait effort en même temps de

Leibniz hier – immer das tun wird, was man will, insofern man es kann (*manque jamais de faire ce qu'on veut lorsqu'on le peut*). Genau in diesem *kann* steckt die Pointe dieses faktischen Willens. Denn darin sind, insofern dieser der Resultierende aus dem Streit aller vorhergehenden Willen ist (*décisive résult du conflit de toutes les volontés antécédentes*), alle zusätzliche Faktoren integriert, die auf den Willen Einfluß nehmen können. Die Tatsache, dass Leibniz hier von einer Vielzahl von vorhergehenden Willen spricht, bedeutet nichts anderes, als dass er sich in dem Bild der Vektoraddition von Kräften bewegt, wo jeder Partialwille quasi eine bestimmte Neigung, Instinkt etc. repräsentiert.

Damit können wir die Betrachtung der Willensstruktur beenden, die den Fokus auf strukturierende moralische Bestimmungsmomente legte, und das Augenmerk auf dessen intellektuelle Bestimmung richten. Denn hier sind von Leibniz mehr rationale Möglichkeiten der Selbstbestimmung des Individuums begriffen, als vielleicht bisher zu vermuten wäre. Diese sind aber für einen Begriff von Freiheit unverzichtbar.

3.2.3 Empirisches Moment des Willens oder die intelligible Bestimmung

Die Wahl als das Charakteristikum der besonderen Aktivität der vernünftigen Individuen, um die die Spontaneität der sensitiven Seele – sowohl wesentlich als Potential als auch temporär als Faktum – angereichert ist, bewegt sich im Gegensatz zu der moralischen Grundbestimmung des Willens auf der Ebene des Bewusstseins, dessen Einflußnahme auf den Willen deswegen hier intelligible Bestimmung genannt wird.

Willentliche oder freie Handlungen bedürfen, wie bereits erwähnt, der Wahl, die in der Spontaneität enthalten ist. Die Wahl (*choix*) selbst hängt wiederum von Gründen ab: "(...) ce qui est volontaire et libre dans nos actions depend du jour du choix, quoyque ce choix ait ces raisons préparées de tout temps, mais qui sont inclinantes et nullement necessitantes."⁸² Die Gründe können von dem vernünftigen Individuum frei überlegt werden und somit den Willen bestimmen: "Quand vous dites, Monsieur, que dans l'ame les raisons ne emportent pas necessairement comme un poids, parce qu'autrement la volonte se haberet mere passive et qu'il faut dire qu'elle se determine elle même par raisons (...)." ⁸³ Das sich selbst Bestimmen durch Gründe muss demnach als die Selbstbestimmung des Individuums oder als seine Freiheit bei Leibniz angesehen werden, worunter auch die Selbstbestimmung zur deutlichen Erkenntnis zu zählen ist. Der Wille konstituiert sich dabei indirekt mittels Gründen, die das Bewusstsein rational definiert; indirekt, weil durch das Bewusstsein nicht direkt ein Wille, sondern Gründe und mit diesen erst ein Streben hervorgerufen wird, das in die momentane Bildung des faktischen Willens eingeht. Der Wille im Leibnizschen Sinn steht also nie im direkten Zugriff

plusieurs côtes, mais qui n'agit que là où elle trouve le plus de facilité ou le moins de résistance.(...) ce sont des volontés antécédentes; mais la volonté conséquente, qui en est le résultat, se détermine vers ce qui touche le plus."

⁸² An Jaquelot, 1704, GP III 472. Siehe auch Brief an Coste (1707), GP III 401: "(...) pourra tousjours dire à l'égard de la volonté en general: que le choix suit le plus grande inclination, sous je laquelle je comprend tant passions que raisons vrayes ou apparentes."

⁸³ An Jaquelot GP III 479. Siehe auch Brief an Hartsoecker (1711), GP III 519: "(...) la volonté est tousjours inclinée par quelque raison ou disposition, quoyqu'elle ne soit jamais necessitée par ces raisons (...)."

des Bewusstseins, er ist nie dessen direktes Objekt, sondern er konstituiert sich jeweils von Moment zu Moment aus einer Synthese oder einem Zusammenwirken von verschiedenen Bestimmungsmomenten. Der momentan konstituierte oder faktische Wille ist dann als Resultat die Aktivität der vernünftigen Seele, die sie von dem einen momentanen Zustand in den folgenden übergehen lässt. Der Wille als die momentane Spontaneität der vernünftigen Seele ist also nicht etwas, das eine Person unmittelbar direkt herstellen kann.⁸⁴

Dass diese Willensaktivität sich auch in der großen Intuition von Leibniz bewegt, alle Wirklichkeit in den Kraftbegriff zu integrieren, macht folgende Stelle deutlich. Denn wie auf allen Wirklichkeitsebenen gehört auch bei den vernünftigen Individuen eine zur diesbezüglichen Kraftausübung konträr laufende Widerständigkeit wesentlich dazu: *”Quod hominem in conversatione glaciei quae frangitur comparavi, accipiendum est pro natura cujusque subjecti. Resistentia, quae in homine per gratiam separatur, est vitalis, cum consistat in praejudiciis intellectus et passionibus voluntatis.”*⁸⁵ Diese Widerständigkeit sieht Leibniz demnach einerseits in den Vorurteilen des Verstandes und den Leidenschaften des Willens (*praejudiciis intellectus et passionibus voluntatis*). Ergänzend zu dem eigenen Rasonement ist beispielsweise auch der Dialog die intersubjektive Situation, während der dieser Widerstand (*Resistentia*) ständig überwunden (*frangitur*) werden muss.⁸⁶

Was Leibniz unter der Beschränktheit bei der Willensbestimmung oder der Inklinaton versteht, kann am Beispiel der körperlichen Selbstkontrolle verdeutlicht werden, in Rahmen derer er insbesondere auch die Parallelität von körperlichen und seelischen Aktionen herausstellt.⁸⁷ Die willentlichen und die unwillentlichen Bewegungen unseres Körpers müssen in einem distinkten und konfusen – wie er es nennt – seelischen Streben ihre Entsprechung finden: *”(...) la volonté ne suffit point tousjours pour faire agir le corps selon son desir quand la perception exacte des moyens n’y est jointe. Hors de son corps l’ame n’y reussit que par une bonne et distincte conception les moyens, ou bien par hazard; et dans son propre corps elle ne reussit que par une perception au moins confuse des moyens, qui arrive dans ce qu’on appelle mouvemens volontaires. Ainsi il faut que fins et moyens soyent tousjours joints ensemble dans l’ame, comme causes et effects le sont dans le corps, pour que l’effect desiré se doive*

⁸⁴ Hier handelt es sich um den metaphysischen Sinn des Willens (z.B. in Sinne von: ”Er hat einen starken Willen”) im Gegensatz zu einer Bedeutung des Willens in dem Sinne, wie man sagt: ”Er ist willenlos” oder ”Er gibt sich einen Ruck”).

⁸⁵ An Des Bosses, GP II 520, 29/V 1716 .

⁸⁶ Leibniz steht vermutlich folgende Intuition vor Augen: Man muss seinen Geist mittels rationaler Algorithmen oder einem Rasonement einer Disziplin unterwerfen, damit dieser sich nicht nur in Bahnen des allgemeinen oder gewöhnlichen (Vor-) Verständnisses bewegt und dort verhaftet bleibt. Man muss den Widerstand des Gewöhnlichen überwinden, um zu neuen, den Alltagsverstand korrigierenden Erkenntnissen vorzustoßen. Insbesondere geht es darum, nicht mehr allein den sinnlichen Perzeptionen zu vertrauen.

⁸⁷ Wenn hier die Rede davon ist, dass der Wille bestimmte körperliche Handlungen hervorruft, so ist dies natürlich nicht als eine Wirkung im eigentlichen substantiellen Sinn zu verstehen, denn es handelt sich ja mit dem körperlichen und dem seelischen Wirkzusammenhang um zwei vollständig getrennte Wirklichkeitsebenen: Der faktische Wille der Seele und ihr damit verbundener Zustand identifiziert sich aus Gründen der Harmonie mit einem bestimmtem körperlichen Zustand des Körpers, wobei jede entsprechende Zustandsfolge ihren eigenen – seelischen und körperlichen – Bestimmungsgründen oder Gesetzen folgt.

executer.“⁸⁸ Der Wille allein genügt nicht, den Körper seinem Wunsch gemäß handeln zu lassen (*volonté ne suffit point*), wenn nicht eine genaue Perzeption der Mittel (*perception exacte des moyens*) damit verbunden ist. Außerhalb seines Körpers gelingt ihm dies nur durch eine gute und deutliche Erkenntnis der Mittel (*une bonne et distincte conception les moyens*), für eigene Körperbewegungen ist wenigstens eine konfuse Perzeption der Mittel (*une perception au moins confuse*) zur Ausübung einer willentlichen Bewegung nötig. Absichten oder Ziele (*fins*) und die Mittel (*moyens*) gehen gemeinsam in die seelischen Aktivitäten ein, wie die Ursachen (*causes*) und ihre Wirkungen (*effects*) im Körperlichen.⁸⁹

Das vernünftige Individuum ist also in der Gestaltung seiner Handlungen insofern beschränkt, als es nicht über ein Bewusstsein oder eine Perzeption aller möglichen Einflußfaktoren verfügt: In jede faktische Handlung gehen Faktoren oder den Willen bestimmende Gründe ein, die das vernünftige Individuum nicht nur nicht begreift, sondern die in ihrer Gesamtheit von ihm als endliches Wesen *per se* auch nicht begriffen werden können.⁹⁰ Dies bedeutet natürlich nicht, dass das Individuum nur diesen anderen, unbewussten Triebkräften ausgeliefert ist. Leibniz nimmt tatsächlich eine sehr starke Gewichtung jener Oberflächenstruktur des Willens vor, was sich bei der anschließenden Betrachtung des Freiheitsbegriffs noch bestätigen lässt. Im Gegenteil scheint es sogar so zu sein, dass Leibniz das Bewusstsein als das Dominante in der Willensbestimmung und der Selbstverwirklichung des vernünftigen Individuums sieht.⁹¹

Leibniz ist also trotz seiner markanten Differenzierung der Willensbestimmung in bewusste und unbewusste Faktoren weit davon entfernt, das Bewusstsein als derivatives Bewältigungsprodukt unbewusster Kräfte zu definieren. Versteht man allerdings die metaphysische Grundorientierung und das Grundstreben des Willens auf das Gute als ein solcher unbewusster Faktor, so sind – metaphysisch gesehen – das Bewusstsein und die willentlichen Aktionen nach Leibniz tatsächlich wesentlicher Vollzug einer moralischen Bestimmung und Aufgabe.

Mit der Beschränktheit des vernünftigen Individuums in der Willensbestimmung – wegen der Unmöglichkeit einer Berücksichtigung aller Einflußfaktoren – ist für Leibniz der theoretische Spielraum für eine faktische Kontingenz bei den vernünftigen Handlungen

⁸⁸ An Hartsoecker, 1710, GP III 510.

⁸⁹ Siehe auch Mo §79: „Les âmes agissent les loix des causes finales par appetitons, fins et moiens. Les corps agissent selon les loix des causes efficiente ou des mouvemens.“ Hier werden nicht nur die verschiedenen Arten der Gesetzmäßigkeiten für Seele und Körper in ihrer Aktivitätsbestimmung deutlich, sondern zudem die Option von Leibniz, dass jede physikalische Wirkursache wiederum als Bewegung beschrieben werden muss.

⁹⁰ Hier ist auf die Parallelität zu den Perzeptionen im engeren Sinn hinzuweisen, die sich aus unendlich vielen *petites perceptions* zusammensetzen, aber jeweils immer zu einer Resultante oder einem bestimmten Wahrnehmungszustand konstituiert wurden. Tatsächlich spricht Leibniz auch entsprechend dazu von unbemerkten *inclinations insensibles* (Theo §310), die in die Willensbildung eingehen. Vgl. auch: „(...) mais nous suivons toujours, en voulant, le résultat de toutes les inclinations qui viennent, tant du coté des raisons que des passions, ce qui se fait souvent sans un jugement exprès du entendement.“ (Theo §51) Umgekehrt ist es so, dass selbst mit dem klaren Urteil des Verstandes nach Leibniz auch immer verworrene sinnliche Wahrnehmungen, die Leidenschaften oder unmerkliche Neigungen (*inclinations insensibles*) erzeugen, vermischt sind. (Theo §310)

⁹¹ Marschlich (1997, p. 47) drückt diesen Aspekt des Leibnizschen Freiheitsbegriffs prägnant folgendermaßen aus: „(...) dass nämlich derjenige am freiesten ist, der am meisten determiniert ist, denn je genauer man um seine rational bestimmten Möglichkeiten weiß, desto gewisser ist ihre Realisierung (...).“

gewonnen. Der Übergang von einem seelischen – und korrelierend dazu körperlichen – Zustand zu dem nächsten ist nach Leibniz auch bei den vernünftigen Wesen durch den Verstand nie endgültig bestimmbar, sondern nur zu inklinieren. Dies liegt in der Wesens- und nicht etwa nur in einer temporären Verfassung des Individuums.

Die faktische Kontingenz, die auf allen Wirklichkeitsebenen ihren spezifischen Ausdruck finden muss – bei den nichtvernünftigen Seelen war es die aktuelle Unendlichkeit der *petites perceptions* –, findet also in der vernünftigen Aktivität der Seele ihre rationalen Gründe in der aktuellen Unendlichkeit der Faktoren, die in den faktischen Willen eingehen, ergänzt durch den Nukleus der Spontaneität bei den vernünftigen Individuen, der Wahlmöglichkeit. Und nur weil dies der Fall ist, besteht auch die theoretische Unmöglichkeit der Einsicht in die Gesamtheit aller Einflußfaktoren. Denn wäre es möglich, dass das Bewusstsein in einem Moment alle Bestimmungsgründe für den nächsten Zustand im Zugriff hätte, so würde dies umgekehrt bedeuten, dass die kontingente Ereignisstruktur hinfällig wäre. Denn aus allen Bestimmungsgründen würde der folgende Zustand notwendig folgen. Mit der Elimination der kontingenten Ereignisstruktur würde aber, so wird gleich zu zeigen sein, auch eine Grundvoraussetzung des Freiheitsbegriffs hinfällig werden.

3.3 Freiheit

Leibniz steht, und dies ist bisher deutlich geworden, in einer starken theologischen Tradition, deren Grundpfeiler die Rückbindung auf einen guten Gott und die Auserwähltheit der vernünftigen Wesen sind. Dass bei dieser Erwählung die Freiheit der Dreh- und Angelpunkt sein muss, ergibt sich schon allein aus der Tatsache, dass jene Auserwählung die Möglichkeit von Schuld und Sünde, mithin von Verdammnis und ewigen Leben impliziert, eine Möglichkeit, die für Leibniz erst vor dem Hintergrund einer faktischen Freiheit der vernünftigen Wesen einen Sinn ergibt.

Dies spiegelt sich darin wider, dass Leibniz Freiheit auch in einem grundsätzlichen bzw. metaphysischen Sinn versteht, wonach das vernünftige Individuum per se frei ist. Leibniz führt hier beispielsweise den Zustand eines Sklaven an, der trotz äußerem Zwang dennoch immer frei handelt, wenn dies sich auch nur in einer Wahl zwischen zwei Übeln äußert. Dem der Orientierung auf das Gute gegenläufigen Zwang üben außerdem Leidenschaften aus, wobei dieses nicht das freie Handeln selbst aufhebt.⁹² Leibniz faßt also Freiheit in dieser metaphysischen Bedeutung allgemeiner als im gewöhnlichen Sinn, weil hier weder eine bewusste oder eine explizit reflektierte Entscheidung eingehen muß.⁹³

⁹² Vgl. Theo §289. Zu dieser Analogie von äußeren physischen Bedingungen und Leidenschaften ist ihre gemeinsam der Freiheit nichts anhabende Natur zu vermerken, wobei die physischen Bedingungen gemäß der Abgestimmtheit von physischem und moralischem Reich zu verstehen, und so lediglich indirekte Gegenspieler der Freiheit sind.

⁹³ Das Gute, auf das der Mensch grundsätzlich orientiert ist, hat einen regulativen Charakter und ist nicht ein bestimmtes Etwas, obwohl es sich immer in ein bestimmtes gut Erscheinendes konkretisiert. In diesem Sinne ist der Mensch auch in einem verstandlosen Handeln frei, auch wenn er hier nicht die volle "liberte d'esprit" (ebd.) besitzt. Leibniz' Entwurf der immer auf das Gute orientierten Vernünftigkeit ist insofern metaphysisch zu nennen, weil im Rahmen dieses Entwurfs in der Konsequenz wiederum jede Handlung, wenn auch defizient, in bestimmte Weise auf das Gute orientiert verstanden werden kann.

Dabei stellt sich jetzt die Frage, wie Leibniz die Freiheit in einer engeren, pragmatischen Bedeutung für das Individuum reflektiert. Dabei wird das Augenmerk auf der Beschreibung der wirklichkeitsbezogenen Momente der Freiheit gerichtet. Dies heißt, dass auch die Freiheit im Kontext der als Prozessualität begriffenen und in Termini der Krafnatur beschriebenen Wirklichkeit des Individuums betrachtet wird.

Bisher wurde festgestellt, dass für Leibniz kein Widerspruch zwischen Feststehen einer Folge und kontingenten Charakter dieser Folge besteht. Dies ist eine der Grundvoraussetzungen der Freiheit. Alle für den jeweiligen Moment relevanten und denkbaren Motive sind sozusagen in die so feststehende Ereigniskette bereits einbezogen. Diese bleibt aufgrund dieser unendlichen Motivik kontingent. Mit dem Fokus auf die wirklichkeitsbezogenen Momente wird dieser Kern des Leibnizschen Freiheitsbegriffs noch deutlicher hervortreten. Die Freiheit des Individuums erweist sich wesentlich als jeweils auf den Moment bezogenes, selbstbestimmtes Geschehen des Individuums; Freiheit des Individuums bedeutet bei Leibniz zunächst und in erster Linie einen momentanen Freiheitsakt durch das Individuum mit höchstmöglicher vernünftiger Determination.⁹⁴

Man kann feststellen, dass die erste Voraussetzung der Freiheit des Individuums die Eigenständigkeit gegenüber Gott ist. Dies war schon im ersten Kapitel Thema, als von der Trennung Gottes von seinen Möglichkeiten in der Schaffung der Welt und der damit verbundenen Einsetzung eigenständiger Krafnaturen die Rede war. Bei den vernünftigen Individuen manifestierte sich diese eigenständige Krafnatur in dem inneren Zustand der Apperzeption einerseits und dem eigentlich aktiven Vermögen oder Willen andererseits. Damit wurden in den zwei vorhergehenden Abschnitten die wesentlichen Grundbegriffe für den Freiheitsbegriff vorbereitet. Diese sollen jetzt, ergänzt durch die kontingente Ereignisstruktur des Wirklichen, in ihrem Zusammenhang nochmals verdeutlicht und als Strukturmomente des Freiheitsbegriffs dargestellt werden.

Bezüglich des Begriffs der Freiheit nimmt Leibniz eine Begriffserklärung vor. Dabei unterscheidet er zuerst zwischen juristischer (*liberté de droit*) und tatsächlicher oder faktischer Freiheit (*liberté de fait*).⁹⁵ Danach ist beispielsweise ein Sklave rechtlich nicht frei. Von Interesse ist hier die faktische Freiheit. Diese besteht nach Leibniz zum einen im Vermögen zu tun, was man will (*la puissance de faire ce qu'on veut*), zum anderen im Vermögen zu Wollen überhaupt (*la puissance de vouloir*).⁹⁶ Das erste Vermögen wird vollständig bestimmt durch äußerliche,

⁹⁴ Das Ziel einer systematischen Darstellung der Freiheitstheorie von Leibniz verfolgen Liske (1993) und Yun (1997). Yun unterscheidet den Begriff der Freiheit in Wahlfreiheit einerseits und Freiheit als Autonomie andererseits. Die zentrale These dieser Untersuchung ist die Behauptung der Nichtvereinbarkeit von Ontologie und Schöpfungstheorie bei Leibniz. Es wird hier m. E. aus dem Grund der falsche Schluß gezogen, dass die Vorsehung Gottes im Widerspruch zur Freiheit des Individuums steht, weil die aktuelle Unendlichkeit bezüglich des "vollständigen Begriffs" (siehe p. 148) des Individuums, wie dieser im Verstand Gottes in einer Schau vorliegt, nicht berücksichtigt wurde. Wie aber im ersten Kapitel herausgestellt wurde, ist es gerade die aktuelle Unendlichkeit, die eine begriffliche Beschreibung von Kontingenz – und diese ist zusammen mit der Spontaneität das Fundament der Freiheit – überhaupt möglich macht. Liske geht hier wesentlich weiter, indem er insbesondere versucht, den bei Leibniz vorhandenen Mittelweg zwischen einem Indeterminismus und Nezessitarismus als "echte Denkmöglichkeit" zu präsentieren. Darauf wird später noch zurückzukommen sein.

⁹⁵ Vgl. GP V 160, LL 193.

⁹⁶ ebd.

physische Umstände, mögen dies bestimmte Mittel sein, die eigenen Wünsche durchzusetzen, oder eigene körperliche Zustände.⁹⁷ Diese Komponente des Freiheitsbegriffs drückt somit den Sachverhalt aus, dass Freiheit in der physischen Realität eine Begrenzung erfährt.⁹⁸

Das Vermögen zu Wollen kann nach Leibniz wiederum in einem zweifachen Sinn verstanden werden: "La liberté de vouloir est encore prise en deux sens differens. L'un est quand on l'oppose à l'imperfection ou à l'esclavage d'esprit, qui est un coaction ou contrainte mais interne, comme il vient de passions; l'autre sens a lieu, quand on oppose la liberté à la nécessité."⁹⁹ Der erste Sinn des Vermögens zu Wollen besteht in einer Negativbestimmung: Man spricht nach Leibniz – und dies ist auch heute noch so – jemanden das Willensvermögen zu, wenn seine Psyche nicht maßgeblich von irgendwelchen Zwängen, mag dies in Form von Manipulation oder Leidenschaften (passions) geschehen, bestimmt ist.¹⁰⁰ Damit kommen wir zum zweiten Sinn des Vermögens zu Wollen, der gewissermaßen den Nukleus des Freiheitsbegriffs von Leibniz ausmacht und hier als Gegenteil von Notwendigkeit (oppose la liberté à la nécessité) benannt wurde. Leibniz fährt hier fort: "Mais la liberté de l'esprit, opposée à la nécessité, regarde la volonté nue et en tant qu'elle est distinguée de l'entendement. C'est ce qu'on appelle le franc-arbitre, et consiste en ce qu'on veut que les plus fortes raisons ou impressions, que l'entendement presente à la volonté, n'empêchent point l'acte de la volonté d'estre contingent, en ne luy donnent point une nécessité absolu et pour ainsi dire metaphysique. Et c'est dans ce sens que j'ay coutume de dire, que l'entendement peut determiner la volonté, suivant la prevalence des perceptions et raisons d'une maniere qui lors même qu'elle est certaine et infaillible, incline sans necessiter."¹⁰¹ Die Freiheit begründet sich demnach in einem reinem Willen (volonté nue), der in seiner Substanz darin besteht, was man gemäß den stärksten Gründen oder Eindrücken (les plus fortes raisons ou impressions) will, die der Verstand dem Willen darbietet. Die Bestimmung des Willens bleibt nach Leibniz dennoch kontingent. Und in diesem Sinne, so stellt Leibniz weiter fest, ist der Verstand diejenige Instanz, die den Willen gemäß Perzeption und rationale Gründe auf eine definierte Weise motivieren und determinieren kann (que l'entendement peut determiner la volonté), die obwohl unfehlbar und gewiß, dennoch nur inkliniert, ohne zu nötigen (incline sans necessiter).

Damit ist klar, dass der Wille nach Leibniz nicht nur immer auf den Verstand angewiesen ist, sondern dass seine für seine Freiheit relevante Triebkraft ausschließlich aus dem Verstand –

⁹⁷ Das Gefängnis beschränkt beispielsweise die faktische Freiheit in diesem Aspekt durch Einschränkung der Bewegungsmöglichkeit, so dass auch die reinste Verstandesbestimmung des Willens hier faktisch nichts ausrichten kann.

⁹⁸ Mit Leibniz gesprochen wäre diese Aussage allerdings nur im alltagssprachlichen Sinne richtig. Metaphysisch gesprochen, d.h. im Sinne der Unabhängigkeit und zugleich Parallelität von physischen und seelischen Prozessen, müßte man sagen, dass man dann in dieser oder jener begrenzenden physischen Situation ist, wenn man diesen oder jenen seelischen Zustand eines nicht verwirklichtbaren Wunsches hat. Seelische und physische Terminologie sind auch hier strengenommen auseinanderzuhalten.

⁹⁹ GP V 160, LL 194.

¹⁰⁰ Es ist aber wichtig im Auge zu behalten, dass bei Leibniz sensible Perzeptionen immer eine mitbestimmende Rolle spielen. Oben wurde dieser Sachverhalt schon so ausgedrückt, dass alle Perzeptionen, mithin auch unmerkliche (petites perceptions) zur Bestimmung des nächsten Zustands der Seele beitragen.

¹⁰¹ GP V 160, LL 194.

hier soweit gefaßt, dass auch noch die Perzeptionen eingeschlossen sind – gelenkt wird.¹⁰² Der Wille ist quasi ein zugrundeliegendes Triebkraftpotential, zu seiner freiheitlichen Determination aber auf den Verstand angewiesen. Die Freiheit begründet sich demnach zwar wesentlich auf dieses Triebkraftpotential des Willens, d.h. Freiheit ist basal auf diese Form der Aktivität angewiesen, doch Verwirklichung der Freiheit bedeutet nach Leibniz primär, den Verstand zu seiner besten Möglichkeit zu entwickeln und entsprechend für die Willensbestimmung einzusetzen.¹⁰³ Konsequenterweise müßte bei den vernünftigen Individuen dann auch das Vermögen zur Wahl, das – wie oben bemerkt – die Spontaneität, wie sie bei allen Individuen per se vorhanden ist, zu einer erhöhten Aktivität ergänzt, erst dann zu seiner eigentlichen Wirksamkeit kommen, wenn sie vom Verstand hinreichend unterstützt wird. So konstatiert Leibniz: "(...) et selon que la faculté d'entendre est avancée, le choix de la volonté est meilleur, comme de l'autre côté, selon que l'homme a de la vigueur en voulant, il détermine les pensées suivant son choix au lieu d'être déterminé et entraîné par des perceptions involontaires."¹⁰⁴ Je mehr das Vermögen des Verstandes entwickelt wird (que la faculté d'entendre est avancée), umso besser ist die Wahl des Willens (la volonté est meilleur). Genauso gilt auch umgekehrt: Je stärker der Wille eines Menschen (vigueur en voulant), desto eher bestimmt er die Gedanken, seiner Wahl zu folgen (détermine les pensées suivant son choix), statt durch unfreiwillige Perzeptionen bestimmt zu werden.

Damit können die wesentlichen Momente des Freiheitsbegriffs bei Leibniz zusammengefaßt werden. Erstens ist die momentane intelligible Bestimmung des Willens mit Hilfe der Wahl das Kernmoment oder der Nukleus der Freiheit, d.h. nicht Indifferenz, sondern (Selbst-) Determination emanzipiert das vernünftige Individuum als freies Wesen. Demzufolge ist zweitens sinnlich motiviertes Handeln allein immer unfreies Handeln.¹⁰⁵ Drittens gehen in die Willensbestimmung immer eine Vielzahl von Motivationen ein, die durch den endlichen Verstand nie alle erfaßt werden können.¹⁰⁶ Die Willensbildung ist folglich nie quasi freihängend

¹⁰² Siehe dazu auch in *Co*: "(...) creavit creaturas racionales, ut numquam agant nisi secundum rationes praevalentes seu inclinantes veras, vel apparentes, vicarium rationis." (184) Oder: "reddi possit ratio, in necessariis necessitans, in contingentibus inclinans." (ebd.180) Oder auch: "Libertas est spontaneitas intelligentis, itaque quod spontaneum et in bruto vel alia substantia intellectus experte, id in homine vel alia substantia intelligente altius assurgit et liberum appellatur." (GP VII 108)

¹⁰³ Auf eine andere Weise, anhand der Analogie von Seele und Körper, drückt Leibniz diesen Sachverhalt in der *Theodizée* aus. Intellekt (l'intelligence) und Spontaneität (spontanéité) werden auch hier als die Wesensbestimmungen der Freiheit genannt: "(...) Nous avons faire voir, que la liberté (...) consiste dans l'intelligence, qui enveloppe une connaissance distincte de l'objet de la délibération; dans la spontanéité, avec nous nous déterminons; et dans la contingence, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'intelligence est comme l'âme de la liberté, et le reste est comme le corps et la base. La substance libre se détermine par elle-même, et cela suivant le motif du bien aperçu par entendement qui l'incline sans la nécessiter; et toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots." (Theo §288) Die Spontaneität des vernünftigen Wesens, auf Basis dessen wir uns entscheiden können, und die grundsätzliche Kontingenz der Wirklichkeitsstruktur in der Abfolge der Zustände machen demnach den Körper der Freiheit (le corps et la base) aus; der Verstand als Instanz der Bestimmung ist die *Seele* der Freiheit (l'âme de la liberté).

¹⁰⁴ NE I 268.

¹⁰⁵ Auch hier allerdings ist Vorsicht geboten: Metaphysisch gesehen trifft der Mensch immer eine freie Wahl des ihm scheinenden Besten. Siehe dazu beispielsweise den Sklaven als frei handelndes Wesen (Theo §289).

¹⁰⁶ Genauso wie eine unendliche Anzahl von *petites perceptions* in die Wahrnehmung eingehen oder das körperliche Universum aktuell bis ins Unendliche geteilt werden kann, so ist es hier die Unzahl von Strebungen,

oder willkürlich, sondern immer im Individuum und seiner konkreten psychischen Situation und unendlichen Motivik begründet. Viertens ist die Freiheit des vernünftigen Individuums kein geistiger Zustand, in den man vielleicht gelangen kann oder nicht, sondern diese muss ständig realisiert werden; sie ist ein von Moment zu Moment sich erneuernder Imperativ zur geistigen Disziplinierung des Willens durch den Intellekt vor dem metaphysischem Hintergrundmuster der Kontingenz und Spontaneität.¹⁰⁷

Demzufolge ist die faktische Freiheit bei Leibniz als ein momentan sich ständig perpetuierendes Geschehen zu begreifen, als komplementäres Zusammenspiel von Spontaneität und Apperzeption in einer Folge von Freiheitsakten. Freiheitliche Wirklichkeit ist – metaphysisch gesehen – nach Leibniz eine bestimmte Form der Aktivität oder Prozessualität des vernünftigen Individuums, gemäß der psychische Zustände aus sich selbst heraus eine besondere Dynamik entwickeln können. Vernünftige Individuen sind also qua solche frei, und zwar in jedem Moment. Davon unterschieden ist die konkrete Freiheit des Individuums, entsprechend den intelligiblen Bestimmungsmomenten, die tatsächlich in die Handlung eingehen.¹⁰⁸

Begehren etc. die begriffsanalytisch den kontingenten Charakter der seelischen Entwicklung des vernünftigen Individuums abbilden.

¹⁰⁷ Weiter oben bei der Betrachtung des Willens wurde schon erwähnt, dass diesem auch Triebkräfte wie Begehren, Lust etc. immanent sind (siehe dazu etwa auch NE I 268ff). So etwa die "wahre Liebe" als derjenige Zustand des Geistes, durch den wir bewegt werden, am Glück eines anderen Freude zu haben. Denn woran wir Freude haben, so Leibniz, das begehren wir aus sich selbst (Vgl. An Hansch 25/VII 1707, W 288). Dies ändert jedoch nichts an der maßgeblichen Rolle des Verstandes bei der Willensbestimmung.

¹⁰⁸ Eine interessante Pointe findet sich in der kleinen Schrift *Vom Naturrecht*: Wenn eine Person von Natur aus Mangel an Verstand hat, dann ist diese von Natur aus ein Knecht und – im Rahmen der natürlichen Gemeinschaft von Herr und Knecht – auf einen Herrn angewiesen, der ihm nur Unterhalt schuldet, aber den Überschuß für sich behalten kann: "Denn alles, was der Knecht ist, ist es seines Herrn wegen, dieweil alle anderen Kräfte nur des Verstandes wegen sein. Nun ist der Verstand im Herrn, alle andern Kräfte aber nur im Knecht." (Deutsche Schriften I, p.415). Nur wenn der Knecht zu Verstand kommen könnte, dann muss der Herr dessen Freiheit durch Erziehung fördern. Der Freiheitsbegriff von Leibniz ist also durchaus so weit gefaßt, dass dieser noch zur Legitimation damaliger gesellschaftlicher Realität dienen kann. Hier finden wir das ethische Pendant zu den naturwissenschaftlichen Grundaussagen über die physischen Wechselwirkung der Körper als Stoßprozesse – also bestimmte begriffliche Fixierungen zeitlich aktueller Vorstellungen, die in Metaphysik eingehen.

4 Externe Wirklichkeit: Entelechie, erste Materie und körperliches Universum

Wenn die Problemstellung dieses Kapitels in einer Frage fokussiert würde, so müßte sie heißen: Wie ist die bekannte und oft wiederholte Äußerung von Leibniz zu verstehen, dass die körperlichen Phänomene aus einer Vielheit von wirklichen Einheiten – nach dem Terminus von Leibniz – *resultieren*?¹ Diese Frage zielt wieder auf das im zweiten Kapitel schon diskutierte grundsätzliche Problem des Phänomenalismus in der Philosophie von Leibniz. Im zweiten Kapitel wurde die Leibnizsche Doppelperspektive auf dieses Problem ausführlich diskutiert und eine Explikation des Phänomenbegriffs aus der Perspektive der Perzeptionen bzw. der internen Seelenwirklichkeit versucht. Zu klären ist jetzt der Leibnizsche Ansatz zur Begründung der Phänomene in der externen Wirklichkeit des Individuums.

Da die Thematisierung der körperlichen Phänomene bei Leibniz im Rahmen seiner dynamischen Theorie ihren differenziertesten Ausdruck findet, führt die eingangs gestellte Frage auf dessen Dynamik und das Problem ihrer Begründung. Zum einen geht es Leibniz in seinen Abhandlungen über die Dynamik darum, einen echten physikalischen Begriff von Kraft zu etablieren.² Dazu gehört die Einführung einer bestimmten physikalischen Größe, durch die eine mechanische Naturerklärung optimiert werden kann, gemäß der die Wechselwirkungsprozesse der Körper ausschließlich mittels unmittelbarem Stoß zu explizieren waren.³ Doch bei Leibniz ist zusätzlich zu der metaphysischen Grundlegung der Physik noch der Anspruch erkennbar, körperliches Sein überhaupt in Individuen begründen zu wollen. Es ist vor allem dieses

¹ "Accurate autem loquendo materia non componitur ex unitatibus constitutivis, sed ex iis resultat, cum materia seu massa extensa non sit nisi phaenomenon fundatum in rebus, ut iris aut parhelion, realitasque omnis non sit nisi unitatum." (An De Volder, 30 VI 1704, GP II 268) "Et je crois qu'il n'y a que des Monades dans la nature, le reste n'étant que les phenomenes qui en résultent." (An Dangicourt, 11/IX 1716, E 745) "Sufficit, substantiam corpoream esse quiddam phaenomena extra Animas realizans." (An Des Bosses, 16/VI 1712, GP II 451) „Quod in phaenomenis exhibetur extensive et mechanice, in Monadibus est concentrate seu vitaliter (...). Quod per reactionem resistentis et restitutionem compressi exhibetur Mechanice seu extensive, in ipsa Entelechia (...) concentratur dynamice et monadice, in qua mechanismi fons et mechanicorum repraesentatio est; nam phaenomena ex Monadibus (...) resultant.“ (An Wolff, GW 139) Dieses Resultieren aus einer Vielheit von körperlichen Substanzen formuliert Leibniz auch in der Form, dass die Ausdehnung die gleichzeitige Koexistenz wirklicher Einheiten ist: "Materiam naturaliter exigere extensionem, est partes ejus naturaliter exigere inter se ordinem coexistendi." (An Des Bosses, 20/IX 1712, H V 272) "(...) resolvitur enim in pluralitatem, continuitatem et coexistentiam seu existentiam paritum tempore une eodemque." (An De Volder, 24/III, 3/IV 1698, H V 124)

² Der Begriff *Dynamik* wurde bekanntlich durch Leibniz eingeführt.

³ Mit diesem Anliegen ging er konform mit Descartes und einem Großteil der damaligen Naturwissenschaftler. (Vgl.: "Hinc consequens est, omnia in corporibus fieri mechanice, id est per intelligibiles corpororum qualitates nempe magnitudines figuras et motus." (C 12)) Die Bestimmung umfaßte dabei das Problem der Messung in ihrer konkreten Durchführung und die exakte mathematische Darstellung, wie auch die damit notwendig verbundene Entwicklung bestimmter hypothetischer und physikalisch sinnvoller Beschreibungsgrößen. Betrachtet man diesen Sachverhalt genauer, so ist das Anliegen des frühen Leibniz von dem späten auseinanderzuhalten. Die frühe Position Leibniz in den siebziger Jahren kann in einer Programmatik festgehalten werden, die eine Rückführung der Mechanik auf die Begrifflichkeit der reinen Geometrie, und eine der Physik auf die Mechanik zum Inhalt hatte (Vgl. dazu explizit die Stelle A III 3, N.192), so dass – darauf wies Hecht (1992, p.99) hin – die Geometrie auch hier, jedoch konsequenter und begründeter als bei Descartes, die Schlüsselrolle der Naturbeschreibung einnahm. Dass Leibniz später davon abrückte und durch eine Dynamik ergänzte, ergab sich aus seiner veränderten Haltung zur Natur des körperlichen Seins, aus jener grundlegenden Einsicht in dessen Kraftnatur.

metaphysische Anliegen der Kompatibilität der konkreten Dynamik mit dem Individuum, das Leibniz von anderen Naturwissenschaftlern seiner Zeit unterschied.⁴ Dabei geht es hier um die sogenannten primitiven Kräfte, die von Leibniz als die grundlegenden Prinzipien diskutiert werden, und die für ihn ein körperliches Sein mechanisch explizierbar werden lassen. Dies bedeutet, dass in ihrem Begriff kausale Wechselwirkung durch unmittelbaren Stoß, durchgängige materielle Erfüllung und zeitliche Vorwegnahme von Stoßabläufen, also alles dasjenige, was die körperlichen Phänomene auszeichnet, positiv bestimmt werden muss. Eine solche Fundierung in Wirklichem muss eine Fundierung einer in sich geschlossene Mechanik leisten.

Was die Bestimmung des körperlichen Seins bezüglich der mechanischen Begründung anbelangt so versucht Leibniz, mit dem Begriff der körperlichen Substanz eine solche metaphysische Grundlegung zu leisten. Damit ergibt sich, dass die dynamischen Betrachtungen von Leibniz das Hauptthema der vorliegenden Untersuchungen dieses Kapitels sein werden. Die Analyse der Bedeutung der konstitutiven Funktion der körperlichen Substanz oder die der primitiven Kräfte und ihre Modifikationen soll die Bedeutung des Resultierens der körperlichen Phänomene aus einer Vielheit individueller Prozesse aufklären, um damit den Status der Phänomene in der Leibnizschen Philosophie vollständig verstehen zu können.⁵

Der erste Teil beschäftigt sich mit der Begründungsfunktion der sogenannten ersten Materie für das körperliche Universum. Als Ausgangspunkt dient dafür der Leibnizsche Begriff der Ausdehnung. Das körperliche Universum ausschließlich aus passiver Hinsicht versteht Leibniz in gewisser Weise als ein Fluidium, das durch Undurchdringlichkeit und Trägheit charakterisiert ist, und in dem Wechselwirkungen nur aufgrund und mittels dieser Charakteristika möglich sind. Mit Hilfe der eindeutigen Bestimmung aller Orte im körperlichen Universum durch diese Charakteristika ist es Leibniz außerdem möglich, der abstrakten Ordnung des Raums ein reales, d.h. in Substanzen begründetes Fundament zu geben. Anschließend wird diese Begründung in der ersten Materie einer körperlichen Substanz untersucht. Leibniz argumentiert auch schon bei der ersten Materie auf eine Weise, die später bei der Entelechie wiederzufinden sein wird: Reale Ausdehnung wird als eine Limitation dieser ersten Materie verstanden. Diese Limitation konzipiert Leibniz als ein Hybrid zwischen einem essentiellen Attribut und einem Akzidenz. Durch die erste Materie und ihre Modifikationen haben die

⁴ Im Vergleich zu Newton oder Huygens beispielsweise. Erst durch Festsetzung von metaphysischen Grundprinzipien, ist nach Leibniz die Dynamik als Wissenschaft etabliert: „Mais depuis, ayant taché d’approfondir les principes mêmes de la Mecanique, pour rendre raison des loix de la nature que l’experience faisoit connoistre, je m’appercus que la seule consideration d’une masse étendue ne suffisoit pas, et qu’il falloit employer encore la notion de la force, qui est tres intelligible, quoyqu’elle soit du resort de la Metaphysique.“(NS 202) Oder: „Principia rei Mechanicae pendere ex altioribus, aliquoties admonui in Actis. Tale est Axioma, effectum integrum causae plenae aequivalere, quod utique metaphysicum est (...). Ratio modificationum vis primitivae est eadem utique cum ratione legum motus.“ (Leibniz an Wolf, 1710, GW 129) Vgl. auch beispielsweise sein *Specimen Dynamicum* (SD I §13 26) oder seine Schrift *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum* (IN 292ff)

⁵ Dem Begründungsgang und der Terminologie von Leibniz so ähnlich, dass dessen späterer Einfluß zu erkennen ist, ist die 1756 erschienene Dissertation *Monadologiae Physicae* von Immanuel Kant. Zur Fundierung der Physik in Metaphysik ließ er die Körper in Monaden begründet sein. Diese erzeugen eine bestimmte Aktivitätssphäre, die zu Undurchdringlichkeit, Attraktions- und Trägheitskräften im Körperlichen führen. Auch das Verständnis der mechanischen Wechselwirkung durch Stoß, das der Dichteunterschiede und des Vakuums gleichen dem von Leibniz.

Individuen einen Nexus miteinander und sind dadurch in die Ordnung des körperlichen Universums eingebunden.

Im zweiten Teil wird die Begründung der Veränderung und der Gesetze der Veränderung im körperlichen Universum anhand des Leibnizschen Begriffs der Entelechie untersucht. Weil die Bewegung im körperlichen Universum den einzig physikalischen Sachverhalt einer Veränderung darstellt, wird ausgehend von diesem den Phänomenen zuzurechnenden Begriff die Argumentation von Leibniz für deren Fundierung im Substanziellen verfolgt. Die Entelechie erweist sich dabei als der Träger einer externen Aktivität, die sich in einer sukzessiven Folge von momentanen, als derivative Kraft bezeichneten Zuständen entwickelt. Zugleich fungiert die Entelechie dabei als dasjenige, was in dieser Folge von Zuständen eine bestimmte Gesetzmäßigkeit begründet.

Der dritte Teil faßt die obigen Ergebnisse in der Beantwortung der eingangs dieses Kapitels gestellten Frage zusammen, wie Leibniz die körperliche Substanz als Einheit von dominierender Monade und Organismus und damit das Individuum in seiner konstitutiven Rolle für das körperliche Universum versteht. Das vollständige Individuum erweist sich dabei als eine Entität, die zusätzlich zu ihrer psychologischen Realität und einer damit verbundenen internen Aktivität jeweils durch eine damit harmonisierende externe Aktivität in Form eines organischen Körpers verfügt. Leibniz erweitert dabei den Begriff der Lebendigkeit auf die Weise, dass er damit nicht nur Lebewesen in einem gewöhnlichen Sinn beschreiben, sondern das ganze körperliche Universum nur aus Lebendigem hervorgehen lassen kann. In den anschließenden zwei Abschnitten werden die naturwissenschaftliche Konsequenzen für die Axiomatik der Leibnizschen Dynamik diskutiert.

4.1 Begründung der Materialität in der ersten Materie

4.1.1 Die Leibnizsche Analyse der Ausdehnung

Die Leibnizsche Kritik der Cartesianischen *res extensa* wird zunächst das Thema sein, wobei der Schwerpunkt auf den Nachvollzug des begrifflich-analytischen Beweisgangs von Leibniz für seine sogenannte *erste Materie* gelegt wird.

Wenn von der körperlichen Ausdehnung die Rede ist, bedarf es nach Leibniz etwas, was ausgedehnt ist. Für sich genommen ist die Ausdehnung nach ihm etwas Abstraktes und muss von dem Ausgedehnten als dem Konkreten unterschieden werden.⁶ Dies schließt dreierlei ein, denn erstens bedarf es etwas, das in gewisser Weise das konkrete wirkliche Subjekt der Ausdehnung ist, zweitens bedarf es des Ausdehnens und drittens ein mit diesem gesetztes Attribut, durch das das Ausdehnen spezifiziert und inhaltlich bestimmt werden kann. Diese formale Struktur einer Rekonstruktion der körperlichen Ausdehnung ist an folgender Stelle abzulesen: "Elle a besoin d'un sujet, elle est quelque chose de relatif à ce sujet, comme la durée. Elle suppose même quelque chose d'antérieur dans ce sujet. Elle suppose quelque qualité, quelque attribue, quelque

⁶ "Mais on ne peut point vous accorder touchant le second point, qu'étendu et étendue soit la même chose: il n'y a point d'exemple dans les creatures de l'identité de l'abstrait et du concret." (PA 337)

nature de ce sujet qui s'étend, se repand avec le sujet, se continué. L'étendue est la diffusion de cette qualité ou nature."⁷ Die körperliche Ausdehnung ist demnach im Folgenden ausgehend von jener formalen Struktur als *Ausdehnung von etwas durch etwas* weiter zu präzisieren.

Ausdehnung bedeutet, insofern sie nur abstrakt als ein Attribut des Raumes reflektiert wird, eine Art Verteilung oder Erstreckung der Lage oder Orte.⁸ Die hier genannten "proportionalen Beziehungen" (*rapports proportionnels*) zwischen Ort und Materie, Raum und Körper, wie sie Leibniz auch nennt⁹, sind die Basis dafür, dass Leibniz sein metaphysisches Konzept der körperlichen Substanz an die mit der Repräsentation verbundene, rein abstrakte Perspektive eines Mechanismus, und damit auch an eine radikale phänomenale Sichtweise anschließen kann, ohne diese in ihrer Gültigkeit einzuschränken. Leibniz rekonstruiert oder reduziert begrifflich die in der abstrakten Vorstellung des Raums gedachte Anordnung mittels einer in der körperlichen Ausdehnung begriffenen formalen Struktur, operierend mit Subjekten und den Körpern per se zukommenden Attributen, ohne dass diese sich anders äußern dürfen als in jener Verteilung der Orte und – mit der Explikation der Grundbegrifflichkeit des Körpers – in der Explikation der qualitativen Differenzen in den Phänomenen, die allein über den abstrakten Begriff der räumlichen Ausdehnung nur unzureichend zu begreifen ist.¹⁰

⁷ PA 338. Vgl. auch folgende Stelle, wo jene Struktur nochmals formuliert ist: "Ex his autem patet, extensionem non esse absolutum, quoddam praedicatum, sed relativum ad id quod extenditur sive diffunditur, atque adeo a natura cujus fit diffusio non magis divelli posse quam numerum a re numerata." (*Gegen Descartes*, GP IV 394) Die inhaltliche Bestimmung ist als die sogenannte *Natur* oder *Wesen* der Ausdehnung dabei genauso wenig von dieser zu trennen, wie eine Zahl von der gezählten Sache.

⁸ "Ainsi l'étendue, quand elle est l'attribut de l'Espace, est la diffusion est la continuation de la situation ou de la localité, comme l'étendue du corps est la diffusion de l'antitypie ou de la matérialité." (PA 340) Ausdehnung wurde bisher in Bezug auf die Repräsentation als ein letzter einfacher abstrakter Begriff und als Bestandteil der mechanischen Beschreibung genannt. Insbesondere ist sie nach Leibniz zu begreifen als Modifikation eines idealen absoluten Raums, dessen Idee aus bestimmten, abstrakt gesetzten Ordnungsrelationen zu verstehen ist. Der Raum und die Zeit sind in diesem Punkten analog zu setzen: "Et quidem uti in tempore nihil aliud concipimus quam ipsam variationum dispositionem sive seriem, quae in ipso possunt contingere, ita in spatio nihil aliud quam corporum dispositionem possibilem intelligimus." (*Gegen Descartes*, GP IV 394) Raum und Zeit beziehen sich somit auf die Möglichkeiten der Dinge, insbesondere auf deren koexistente Anordnung oder respektive auf deren sukzessive Folge. Siehe etwa den dazu aufschlussreichen Brief an Clarke (18/VIII 1716), in dem Leibniz seine Definition des Raumes als Inbegriff möglicher Ordnungsbeziehungen genauer entwickelt. Raum, so heißt es hier, ist dasjenige, was sich aus der Gesamtheit der Orte ergibt: "Enfin Espace est ce qui résulte des places prises ensemble." (H V 414) Der Begriff des Ortes wurde dabei vorher mittels unbeweglicher angenommener Körper und den hier herrschenden konstanten Beziehungen illustriert. (ebd.) Die Beziehung der Orte ist jedoch nach Leibniz nur eine Abstraktion, die ausgehend von den niemals identischen Lagebeziehungen der die Plätze einnehmenden Körper zueinander – diese sind individuell – nur den geometrischen Beziehungsaspekt herausgreift und als eine Identität konzipiert: "Mais l'esprit non content de la convenance, cherche une identité, une chose qui soit véritable la même, et la conçoit comme hors de ces sujets; et c'est ce qu'on appelle icy place et espace. Cependant cela ne sauroit être qu'ideal, contenant un certain ordre où l'esprit conçoit l'application des rapports." (ebd. 416) Im Folgenden soll an dem an dieser Stelle von Leibniz betonten terminologischen Unterschied von geometrischer Ortsbeziehung im abstrakten Raum und realer individueller Lagebeziehung festgehalten werden. Mit Raum und Zeit ist nach Leibniz ein externes Maßsystem eingeführt. (Vgl. etwa "La durée et l'étendue sont les attributs des choses, mais le temps et l'espace sont pris comme hors des choses et servent à les mesurer." (PA 337))

⁹ ebd. 340.

¹⁰ Auf diesen Unterschied zwischen einem abstrakten Begriff der Ausdehnung, dem Raum, und der konkreten, in der körperlichen Substanz begründeten Ausdehnung wies bereits Hartz (1992) hin, wenn sie schreibt: „But Leibniz says that there is one type or ‚side‘ of extension that really is present at the phenomenal level – namely, the spread-outness of bodies. Let us call this extension of bodies *concrete bodily extension* to distinguish it from

Das Subjekt der Ausdehnung ist das konkrete Lebewesen oder die körperliche Substanz¹¹, die sich als eine Kraft zu Tun und zu Leiden definiert: „Substantia autem omnis agendi patiendique vi continetur.“¹² Die im Begriff der Ausdehnung noch zu analysierende, von Leibniz sogenannte *stetige Wiederholung* oder *Diffusion der gleichen Natur* begreift Leibniz aus der dem Subjekt zukommenden passiven Kraft.¹³ In diesem Fall sind die Akzidentien die sogenannten derivativen passiven Kräfte, die in den Phänomenen wiederzufinden sind.¹⁴

Was meint Leibniz zweitens mit dem Ausdehnen selbst?¹⁵ An obiger Stelle veranschaulicht er diese Ausbreitung mit der Verbreitung des Weißen in der Milch oder mit der Härte im Diamanten. Im Körper gibt es eine kontinuierliche Ausbreitung von Antitypie oder Materialität: „(...) dans le corps en general une étendue ou diffusion de l’antitypie ou de la matérialité. Par là vous voyés en même temps qu’il y a dans le corps quelque chose d’antérieur à l’étendue.“¹⁶ Die Ausdehnung bedeutet demnach eine solche kontinuierliche Ausbreitung oder

abstract, ideal, truly continuous extension’ – that is, space.“ (p. 529) Insgesamt finde ich mich hier in Übereinstimmung mit der sehr detaillierten und aufschlussreichen Analyse von Gueroult (1982) zu diesem Thema. Dieser unterscheidet „1) The *extensum*, or the extended, a concrete being or corpus physicum that possesses its own extension and occupies a space. 2) the *qualitas extensa*, or first matter (...). It is, at the same time, an abstract being (separated from other properties) and a *concrete term* (like the hot and the large), is quality being captured in its concrete reality and not outside of its matter as a general concept. 3) The *extensio*, or geometric extension, a discursive concept and an *abstract term*. It is properly speaking the corpus mathematicum to which Descartes reduced the former two [degrees] according to Leibniz. 4) The *spatium*, or space, an innate idea expressing the intellectual order of possibles (coexistents).“ (p. 284) Pointierend ist hier lediglich zu ergänzen, dass die erste Materie strenggenommen nicht die *qualitas extensa* selbst ist, sondern nur lediglich ihr erzeugendes Prinzip. Die *qualitas extensa* ist eine Modifikation der ersten Materie. Allerdings verwendet Leibniz die erste Materie manchmal in der umfassenderen Bedeutung, d.h. inklusive ihrer Modifikation.

¹¹ Vgl. *An Des Bosses*, GP II 339.

¹² *Specimen inventorum* GP VII 317. Diese *Kraft des Leidens und Tuns* ist dasjenige, was den physischen Körper konstituiert. (ebd. 316) (Vgl. auch Brief an De Volder vom 30/VI 1704, GP II 269).

¹³ Siehe auch SD II §1 p.41: „(...) extensionis notionem per se non completam esse, sed relativam ad aliquid quod extenditur cujus diffusionem sive continuatam replicationem dicat, adeoque substantiam corporis quae agendi resistendique potentiam involvit et ubique massa corporea existit praesupponi, huiusque diffusionem in extensione contineri.“ Vgl. auch SD I §1 p.3: „(...) extensioque nil aliud, quam iam praesuppositae nitentis renitentisque id est resistentis substantiae continuationem sive diffusionem (...)“

¹⁴ Es wird schon hier klar, dass die derivativen Kräfte, indem sie einerseits immer als Zustände der primitiven Kräfte gelten müssen, andererseits schließlich diejenigen sind, die in der körperlichen Phänomenalität auftreten, den neuralgischen Punkt der metaphysischen Begründung der Dynamik ausmachen, weil Leibniz in diesen somit seine fundamentale Substanzkonzeption und explizite Mechanik gleichzeitig zusammenbringen muss.

¹⁵ An dieser Stelle ist ein kurzer Exkurs über die Leibnizsche Definition des Punktes einzuschieben. Gueroult (1992) unterscheidet bei Leibniz terminologisch drei Arten von Punkten, auf die hier im Folgenden Bezug genommen wird. Der *metaphysische Punkt* ist ein alternativer Begriff für die unausgedehnte und wirkliche Substanz. Der *mathematische Punkt* ist der Gesichtspunkt („point of view“) dieser das Universum ausdrückenden Substanz. Drittens ist der *physikalische Punkt* die infinitesimal kleine, in der körperlichen Substanz begründete reale Ausdehnung. (p. 290) Zu der Entwicklung des mathematischen Punktbegriffs bei Leibniz siehe auch Estermann (1990, p. 71). Dieser stellte unter anderem heraus, dass die Entwicklung der mathematischen Konzeption des Punktbegriffs später auch für die sogenannten *metaphysischen Punkte* richtungsweisend war.

¹⁶ PA 338. Tatsächlich muss die hier von Leibniz nur über Antitypie gekennzeichnete Materialität – wie gleich zu sehen sein wird – noch durch die Inertie ergänzt werden.

Erfüllung des Raums durch eine Natur bzw. dieser entsprechenden Qualitäten.¹⁷ Leibniz greift diesen Vergleich in einem Brief an de Volder auf und ergänzt: „Diffusionem quam in extensione concipio et quae Tibi suspicionem nescio cujus paradoxi latentis injecisse videtur, nihil aliud esse volo quam continuationem qua pars est similis toti (...).“¹⁸ Die Ausbreitung ist danach also nichts anderes als eine Kontinuität, wodurch ein Teil dem Ganzen ähnlich ist. Doch was bedeutet dies, wenn es zumindest nicht heißt, so Leibniz anschließend, dass mit der Ausbreitung ein bestimmtes Fließen von etwas gesetzt ist?¹⁹ Weil jeder Teil des Körperlichen dem Ganzen gemäß irgendwelcher Qualitäten nur ähnlich sein kann, wenn unter dem Fokus dieser Qualitäten eine bestimmte Homogenität des Materiellen vorhanden ist, müsste es folglich so sein, dass Leibniz unter einer gewissen Betrachtung des Körperlichen jene Homogenität oder Gleichförmigkeit thematisiert. Genau dies meint Leibniz aber, wenn er schreibt: „Dans cette Masse on appelle matière ou bien force passive ou resistance ce qu'on considere dans les corps comme le passif et comme uniforme par tout.“²⁰ An dieser Stelle verwendet Leibniz „force passive“ in der genannten umfassenderen Bedeutung, in der auch deren Modifikationen eingeschlossen sind. Obwohl deshalb diese Homogenität bezüglich der noch näher zu spezifizierenden passiven primitiven Kraft auch als eine Abstraktion des Geistes zu begreifen ist, ist sie als kontinuierliche Ausbreitung nicht zu verwechseln mit dem abstrakten idealen Kontinuum des Raums, das – wie bereits festgestellt wurde – ausschließlich den Inbegriff aller möglichen Ordnungsbeziehungen reflektiert. Sie ist nur insofern abstrakt, als von den tatsächlichen Bewegungen und Veränderungen im Körperlichen abgesehen wird.²¹

Exakt gesprochen stammt die Ausdehnung inklusive der Homogenität von den Modifikationen der ersten Materie als ihrem generativen Kraftprinzip. Nur die Modifikationen sind der Ausdehnung homogen, nicht die erste Materie bzw. die körperlichen Substanzen selbst.²² Und nur in diesem Sinn erlangt – wie sich gleich zeigen wird – die Ausdehnung erst

¹⁷ So etwa in *Materia*: „Extensio est continuatio per spatium seu continua per locum diffusio.“ (M 328) Oder: „(...) quelque nature qui est étendue ou repetée, tout comme le nombre suppose quelque chose dont on fait le denombrement (rem numeratam). Or l'on trouvera que cette nature qui se repete continuellement dans l'étendue, et que l'étendue suppose, doit envelopper la Dynamique ou la force: ou bien il n'y a là rien qu'on luy puisse assigner.“ (GP IV 589)

¹⁸ An De Volder, 1705, H V 175.

¹⁹ Vgl. ebd. „Neque verae unitates meae seu substantiae simplicies diffunduntur (ut vulgo fluxum punctum concipimus) aut totum homogeneum constituunt.“

²⁰ An Remond, VII 1714, H V 334.

²¹ „(...) etsi materiam in se spectatam (seu quoad passiva) ubique esse sibi similem dici possit. Dicit enim potest hactenus Realem esse Materiam quatenus in substantiis simplicibus ratio est ejus quod in phaenomenis observatur passivi.“ (An De Volder, 1705, H V 178) Vgl. auch: „(...) homogenitas enim materiae non nisi abstractione mentis habetur, dum passiva tantum atque adeo incompleta considerantur.“ (An De Volder, 1705, H V 174) Was also als passiv in den Phänomenen beobachtet wird und überall sich selbst ähnlich ist, ist insofern real, als die einfachen Substanzen dies begründen. Dementsprechend konstatiert Leibniz, dass die Masse und ihre Ausbreitung aus den Monaden resultiert, nicht aber der Raum. Leibniz illustriert dies folgendermaßen: „Si aliae essent in natura rerum subdivisiones corporum organicorum in corpora organica, aliae essent Monades, alia massa, etsi idem foret spatium quod impleretur.“ (An Des Bosses, 31/VII 1709, W258)

²² Vgl. hierzu Gueroult (1982): „But Leibniz soon adds that the repetition of substances is not immediately comparable to the fluxion of a point, because points, directions, or curvatures are homogeneous among

ihre vollständige metaphysische Begründung, so dass ihr Begriff in Vielheit, Kontinuum und Koexistenz oder gleichzeitige Existenz der Teile analysiert werden kann.²³

Zudem ist – wenn auch diese kontinuierliche Ausbreitung oder Homogenität mit denen der Farbe, des Gewichts oder ähnlichen Qualitäten verglichen wird – der Unterschied zu diesen festzuhalten. Denn diese Qualitäten sind im Gegensatz zu der Homogenität der ursprünglichen Qualitäten lediglich erscheinungsmäßig kontinuierlich, was heißt, dass diese nicht in einem beliebig kleinen Teil des Körperlichen aufgefunden werden können.²⁴ In der primitiven passiven Kraft ist demnach ein solches Vermögen zur Ausdehnung grundsätzlich gegeben, wobei deren jeweilige Modifikation in einem bestimmten Quantum an Ausbreitung der genannten ursprünglichen Qualitäten besteht. Dieses Quantum ist an der geometrischen Ausdehnung abzulesen.²⁵

Drittens ist die inhaltliche Bestimmung der Ausdehnung oder derjenigen Qualitäten zu betrachten, durch die jene kontinuierliche Erfüllung des Körperlichen und seine inhärente Verschiedenheit begriffen ist. Die passive Kraft – oder, schulphilosophisch ausgedrückt, *erste Materie* –, enthält zwei getrennte Momente: ”Itaque Materiae resistentia duo continet, impenetrabilitatem seu antitypiam et resistentiam seu inertiam, et in his, cum ubique in corpore sint aequalia vel extensioni ejus proportionalia, principii passivi seu materiae naturam colloco (...)”.²⁶ Zunächst ist die als passiv betrachtete Materie erstens charakterisiert durch *Undurchdringlichkeit* oder *Antitypie*, wonach es nur unter Widerstand möglich ist, dass ein Körper den Ort eines anderen einnehmen kann. In diesem Sinne ist die Antitypie auch von Leibniz als dasjenige Attribut der Materie bezeichnet, wodurch sie im Raum zu begreifen ist: ”Antitypiam voco illud attributum per quod materia est in spatio.”²⁷ Dies bedeutet, dass jeder von einem Körper eingenommene Ort auf eindeutige Weise anhand einer bestimmten, diesem Körper zukommenden Undurchdringlichkeit bestimmt werden kann, so dass von einem bestimmten Körper zu sprechen umgekehrt bedeutet, von einem Körper an diesem oder jenem

themselves, whereas substances are heterogeneous among themselves; homogeneous extension would therefore never be able to stem from the repetition of substances (...).“ (p. 291)

²³ ”(...) resolvitur enim in pluralitatem, continuitatem et coexistentiam seu existentiam paritum tempore uno eodemque.” (An De Volder, 24/III, 3/IV 1698, H V 124) Vgl. dazu auch die Briefe an De Volder, 23/VI 1699, H V 136; 23/VI 1699, H V 140. Die Ausdehnung definiert sich dann als Attribut, das nur abstrakt die kontinuierliche mögliche Vielheit bezeichnet: ”(...) abstracte designet pluralitatem possibilem continuum coexistentium rerum; materiae est ipsae illae res plures adeoque est aggregatum eorum quae continent entelechias.” (An De Volder, 1699, H V 146)

²⁴ ”(...) quamquam fatendum sit diffusionem illam continuam in colore, pondere, ductilitate et similibus in speciem tantum homogeneis non nisi apparentem esse neque in partibus utcunque parvis locum habere, solamque adeo extensionem resistentiae (...) hoc nomen apud rigidum examinatore tuum.” (Gegen Descartes, GP IV 394)

²⁵ ”Extensionis modificatio consistit in varietate magnitudinis et figurae.” (M 328) ”(...) figura est quaedam limitatio seu modificatio vis passivae seu massae extensae (...). (Gegen Descartes, GP IV 397)

²⁶ An De Volder, 24/III, 3/VI 1699, H IV p.320. Vgl. auch Gegen Descartes: ”Vis passiva est ipsa Resistentia, per quam corpus resistit non tantum penetrationi, sed et motui (...). Itaque duo insunt Resistentiae sive Massae: Primum Antitypia ut vocant seu impenetrabilitas, deinde resistentia seu quod Keplerus vocat corporum inertiam naturalem (...).“ (GP IV 395)

²⁷ M 328.

Ort zu sprechen. So fährt Leibniz in Anschluß fort: „Antitypiae modificatio seu varietas consistit in varietate loci.“²⁸ Die Modifikation der in der ersten Materie begriffenen Antitypie führt demnach zu der Verschiedenheit der Orte. Das Merkmal der Undurchdringlichkeit ist, so wäre zu schließen, also eines, wodurch es begreifbar ist, dass der abstrakte Raum als Inbegriff von bestimmten Ordnungsbeziehungen per se auf dasjenige applizierbar ist, was bezüglich wirklicher Vielheit oder zweiter Materie an realer Passivität auftritt. Denn ohne diese wäre es schlichtweg nicht möglich, bestimmte Orte in Relation zu anderen Orten zu begreifen. Dies wird zu einer Beliebigkeit von Ordnungsbeziehungen führen. Mit dieser ursprünglichen Qualität ist außerdem die Beweglichkeit durch einen anderen Körper gesetzt, denn dies bedeutet affizierungsfähig, für einen Ortswechsel zu sein.²⁹

Das zweite Charakteristikum oder die zweite ursprüngliche Qualität ist die Inertie oder Trägheit. Diese beschreibt den prinzipiellen Widerstand, den eine Masse gegenüber dem Bewegtwerden entgegenstellt und wegen dem Kraft aufgewendet werden muss, um einen Körper zu bewegen. Diese findet ihr Pendant im affizierenden Körper als Widerstand.³⁰ Auch diese ursprüngliche Qualität der Materie tritt modifiziert im Phänomenalen als ein bestimmtes Quantum auf, nämlich als ein bestimmter Grad an Trägheit, die von Umgebung zu Umgebung verschieden sein kann. Jene zwei bisher genannten Charakteristika ergänzt Leibniz durch eine weitere Eigenschaft. Diese ist Beweglichkeit in einem grundsätzlicheren Sinn, insofern mit dieser die Aufnahmefähigkeit der Materie für Bewegung überhaupt bezeichnet wird.³¹ An genannter Stelle wird diese Eigenschaft sogar explizit neben Antitypie und Inertie gestellt.

Faßt man die bisherigen Ergebnisse zusammen, so ist die passive Kraft, insofern mit dieser ein Vermögen zur Ausbreitung von etwas gesetzt ist, auch ein Vermögen zur Undurchdringlichkeit und Trägheit begriffen. Entsprechend ist die zugehörige Limitation der ersten Materie als eine quantitativ bestimmte Ausbreitung von etwas als Materie nur durch eine quantitative Modifikation der Vermögen der Undurchdringlichkeit und Trägheit zu begreifen, insofern diese Materie je kontinuierlich variierend als ein definiert Widerständiges oder Träges auftritt.

Mit dem Tripel Ausdehnung, Inertie und Antitypie ist damit ein formales Identifikationsschema für das körperliche Universum gegeben, wobei sich Inertie und Antitypie in ihren quantitativen Modifikationen als die letzten inhaltlichen Spezifizierungen der Materie erweisen. Das heißt: nicht die geometrische Ausdehnung dient metaphysisch als Identifikation, sondern die erste Materie als Prinzip der kontinuierlichen Ausdehnung variierender Antitypie und Inertie, limitiert in der Koexistenz jeweils zu einer bestimmten Quantität, bildet die wirkliche Grundlage der zu repräsentierenden geordneten Verschiedenheit.

²⁸ ebd.

²⁹ „(...) puisqu’il y faut ajouter la mobilité, qui est un suite de l’Antitypie ou de la resistance; autrement un corps ne pourroit point être poussé ou mû par un autre.” (PA 338)

³⁰ Vgl. auch NE II 128. Mit dieser prinzipiellen Aussage über das Körperliche – so ist leicht einsehbar – kann der erste Newtonsche Grundsatz der Bewegung („Jeder Körper beharrt im Zustand der Ruhe oder der gleichförmigen geradlinigen Bewegung, wenn er nicht durch einwirkende Kräfte gezwungen wird, seinen Zustand zu ändern.” (N §32)) begründet werden.

³¹ Vgl. NE II 242.

Die in dem Begriff der körperlichen Ausdehnung analysierte Homogenität begründet, durch ursprüngliche passive Kräfte und ihre Modifikationen, bedeutet also keineswegs, dass die Körper durch eine absolute Undurchdringlichkeit zu kennzeichnen wären, noch bedeutet es, dass überall die gleich Trägheit vorzufinden ist. Ausdehnung muss bei Leibniz als eine kontinuierliche Variation von ausgedehnten Körpern zukommenden passiven Kräften verstanden werden. Die Variation der Trägheit und Undurchdringlichkeit von Ort zu Ort ist bei Leibniz in der verschiedenen Dichte der Phänomene wiederzufinden.³² Die phänomenale Variabilität der Dichte beschreibt Leibniz dadurch, dass, wie etwa bei einem Schwamm, feinere Materieteilchen durch Poren dringen können, ohne dass sich dieser Körper dann bewegen müsste.³³ In der Größe der Dichte werden demnach von Leibniz die Quanta an Undurchdringlichkeit oder Trägheit eines Körpers makroskopisch zusammengefaßt.

Dass Leibniz die Materie primär als ein solches in sich variables Fluidum denkt, von dem der Massebegriff ausgehend von der Dichte entwickelt wird, und nicht – wie es heute in der klassischen Mechanik der Fall ist – als bestimmte träge oder schwere Masse, aus der umgekehrt die Dichte verstanden wird, zeigt auch die Definitionsfolge in *Dynamica*.³⁴ Zuerst wird die Ausdehnung der Materie als die Größe des Ortes definiert, den diese einnimmt, danach die Dichte oder "Anspannung der Materie" (*Intensio materiae*), deren Quantität als proportional zu der Quantität an Materie bei gleichen Volumina angesetzt wird. Schließlich wird als Drittes die Quantität der Materie als sogenannte *Moles* definiert, was der heutigen trägen Masse entspricht, so dass sich dessen Maß aus dem Produkt von Dichte und Volumen ergibt.³⁵

³² "(...) et qu'il n'y a point de condensation ou rarefaction qu'en apparence." (NE II 136). Vgl. auch NE II 133. *Gegen Descartes*, GP IV 393.

³³ Vgl. *Gegen Descartes*, GP IV 395.

³⁴ Vgl. *Dynamica* GM III 296f, 425.

³⁵ Die einem Körper zukommende Undurchdringlichkeit oder Trägheit muss – wenn eine konstante Dichte angenommen wird – demnach zu dessen Größe proportional sein: "Haec autem vis passiva in corpore ubique est eadem et magnitudini ejus proportionalis." (Etwa *Gegen Descartes*, GP IV 395) Vgl. auch IN 292. Eine solche Einführung der Masse ließe sich als zirkelschlüssig kritisieren – darauf wiesen auch die Herausgeber von *Specimen Dynamicum* allerdings in Bezug auf Newtons Definition (p. XV) hin –, wenn Dichte wiederum nur als Masse pro Volumen verstanden wird. (Vgl. etwa Mach (1963, p. 210f) Das Entscheidende liegt jedoch darin, dass Leibniz in Erweiterung der geometrischen Ausdehnung der Cartesianer als Wesensbestimmung des Körperlichen gerade ein solches ausgedehntes Fluidum mit bestimmten Qualitäten oder passiven Kräften ansetzt, und dass er die Dichte aus der Kompaktheit dieser Kräfte und auf dieser Basis der Massebegriff als Produkt aus Dichte und Volumen begreift. Dieses legt sich vor allem deswegen nahe, weil anzunehmen ist, dass Leibniz den in seinem Jugendwerk *Hypothesis physica nova* propagierten feinen elastischen Äther, der alles kontinuierlich erfüllt, in den Begriff der ersten Materie einarbeitet. Und in der Tat ist in *Specimen Dynamicum*, das als ein Resümee seiner Dynamik gelten kann, unmittelbar nach der metaphysischen Begründung zu lesen: "Denique illud maxime mirabile ex sequitur, ut nullam corpus tam exiguum sit, quin elastum habeat adeoque a fluido adhuc subtiliore permittitur; ac perinde nulla esse Elementa corporum, nec materiam fluidissimam, nec globulos nescio quos secundi Elementi solidos, exactos et durabiles dari, sed analysin procedere infinitum." (Sp II §3 p. 49) Der Körper muss demnach immer wieder von einer feineren Flüssigkeit durchdrungen gedacht werden. Der neue hier auftauchende Begriff, der an dieser Äthertheorie anknüpft, ist die Elastizität des Körperlichen, die bis ins Unendlichkleine zu extrapolieren ist. In diesem Begriff der ersten Materie wird von Leibniz eine Eigenschaft konzipiert, die jegliches Elementdenken im Körperlichen, sei es eine flüssigste Materie oder etwa harte Atome, vermeiden kann, ohne eine völlige Indifferenz zulassen zu müssen. Jenes wäre etwa bei einer Raumerfüllung durch eine vollkommene flüssige Materie der Fall, in der jeder Widerstand wegfallen würde. (Vgl. dazu NE II 130) Eine Bestätigung des Sachverhalts, dass Leibniz in seiner Lehre von den primitiven Kräften, insbesondere in seinem Begriff der ersten Materie an die kosmotheologische Ätherhypothese

Anscheinend im Widerspruch dazu stehen jedoch Äußerungen von Leibniz, in denen von einer vollkommenen Undurchdringlichkeit in der Natur die Rede ist. Leibniz spricht in diesem Zusammenhang auch allgemein von einer sogenannten Unverträglichkeit (*incompatibilité*) im körperlichen Universum, die in Antitypie und Inertie ihre spezifische Gründe hat.³⁶ Hierzu ist zu bemerken, dass Leibniz größten Wert darauf legt, dass sich diese durch die Sinneswahrnehmung weder erfassen noch widerlegen lässt.³⁷ Es ist anzunehmen, dass Leibniz jene hier aufgeführte vollkommene Undurchdringlichkeit deswegen als metaphysische Begründung benötigt, um die überall im Körperlichen angesetzte relative Undurchdringlichkeit oder Elastizität ableiten zu können. Denn in diesen wird auch eine letzte Widerständigkeit bedeutet, die es schließlich tatsächlich verhindert, dass zwei Körper den selben Ort einnehmen, wenn sich diese auch nie in einer endgültigen Festigkeit äußert.³⁸

seiner frühen Zeit anknüpft, findet sich bei Busche (1997) in seinen detaillierten Analysen der Schriften des frühen Leibniz (p. 529ff).

³⁶ Vgl. NE II 128f, 30f, 137.

³⁷ So in den *Nouveaux Essais*: "(...) cette parfaite impenetrabilité, que je tiens vray dans l'ordre de nature, mais qu'on n'apprend pas par la seule sensation." (NE II 132 Oder kurz darauf: "(...) je suis dans le fons du sentiment de ceux qui croient que les corps sont parfaitement impenetrables et qu'il n'y a point de condensation ou rarefaction qu'en apparence." (NE II 136) Dementsprechend weist er die Experimente Toricellis oder die Guerickes als Beweis für eine vollkommene Leere zurück. Es ist aber auch in dieser Passage, wo Leibniz zwar auf seine Behauptung einer bestimmten absoluten Undurchdringlichkeit innerhalb der natürlichen Ordnung besteht, sie allerdings dahingehend relativiert, als sie sich nicht ohne weiteres voraussetzen ist. Interessant dafür ist eine spätere Stelle in den *Nouveaux Essais*, wo klar wird, dass das grundsätzliche Anliegen von Leibniz auf die Begründung einer sich in der Ordnung von Zeit und Raum äußernden Verschiedenheit der Dinge zielt. Die Hypothese der Undurchdringlichkeit dafür ist, obwohl vernünftig, jedoch nicht ausreichend. Er erläutert es am Beispiel von zwei sich durchdringenden Lichtstrahlen und einer vorstellbaren Welt, in der dies die Körper ebenso könnten. Eine Unterscheidung wäre dann etwa durch den Lauf ihres Durchgangs zu begreifen. (NE II 393)

³⁸ Tatsächlich ist bei Leibniz diese ursprüngliche Widerständigkeit (*solidité*) von der graduellen Festigkeit der Körper (*dureté*), seien diese *Härte* oder *Weiche*, zu unterscheiden: "Nous sommes au moins d'accord que la solidité d'un corps porte, qu'il remplit l'espace qu'il occupe, de telle sorte qu'il en exclut absolument tout autre corps (...); au lieu que la dureté ou la consistance plutost que quelques uns appellent fermeté est une forte union de certaines parties de la matiere (...)." (NE II 132) Diese als Vereinigung bestimmter Materieteilchen begriffene Festigkeit der Phänomene wird im weiteren Verlauf durch die Kohäsion der Körper erklärt, die wieder an jenen erwähnten fluiden Materieäther anschließt: "Je suis aussi de l'opinion que tous le corps ont un degré de cohesion comme je crois de même, qu'il n'y a point qui n'ayent quelque fluidité et dont la cohesion ne soit surmontable: de sorte qu'à mon avis les Atomes d'Epicure dont la dureté est supposée invincible, ne sauroient avoir lieu non plus que la matiere subtile parfaitement fluide des Cartesiens." (ebd. 134f) Detailliert kann man diesen Leibnizschen Ansatz einer fluiden, aber dennoch widerstandsfähigen Materie in einem frühen Briefwechsel mit Huygens (1692/1693) studieren, in dem er mit diesem Vertreter der sogenannten kinematischen Atomistik über die phänomenale Festigkeit diskutiert. Während Huygens eine Erklärungshypothese auf Basis unendlich harter Atome und deren Verbindung mittels Oberflächen ansetzt, will Leibniz nur auf partikular feste Körper und – genauso wie auch in den NE II 130 – ihre Bewegung gegeneinander rekurrieren. Hier ist anzumerken, dass die durchaus schlagenden Argumente von Leibniz gegen Huygens – Kritik der Verbindung der Atome mittels Oberflächen und deren Berührung als Kitt, Kritik von Sprüngen in der Natur, der damit verbundenen Ungültigkeit der mechanischen Gesetze und schließlich der Verweis auf die Unmöglichkeit, aus etwas Unendlich Festem eine variierende Festigkeit in den Phänomenen zu verstehen – den eigentlichen Kern des Anliegens von Huygens nicht treffen. Denn diesem geht es – vgl. etwa sein Brief vom 12/I 1693, wo er es für einfacher hält, eine unendliche Härte anzunehmen, als eine Menge verschiedener Kräfte von Körpern – hauptsächlich um die Einfachheit einer physikalischen Hypothese bzw. um die Aufstellung klarer Voraussetzungen für eine Theorie. Nach ihm ist dies mit einer alles erfüllenden elastischen Materie nicht zu leisten. Wie auch in dem Disput mit Clarke zeigt es sich hier, dass Leibniz in der Konsequenz schärfer denkt, jedoch dabei an den falschen Axiomen festhält. In diesem Fall ist es das Festhalten an der Prämisse eines

Es wurde oben behauptet, dass Leibniz die in der abstrakten Vorstellung des Raums gedachte Verteilung der Orte metaphysisch auf Basis wirklicher Subjekte rekonstruiert, die zudem die wesentlichen Qualitäten des Körperlichen prinzipiell begründen. Es stellte sich zunächst heraus, dass Antitypie und Inertie jene letzten ursprünglichen Begriffe der Passivität der Materie sind, durch die jene von Leibniz so genannte Inkompatibilität oder grundsätzliche Differenzmöglichkeit im körperlichen Universum begriffen werden kann, und damit auch eine geometrische Ortsbeziehung, wie sie unter der abstrakten Ordnung des Raums repräsentiert wird. Dabei ist nochmals hervorzuheben, dass diese *Erfüllung* oder *Diffusion*, wie sie auch genannt wurden, nichts anderes bedeuten, als dass es keinen Ort gibt, der nicht anhand dieser ursprünglichen Qualitäten eindeutig bestimmt ist. Und diese Homogenität des Körperlichen fällt mit den möglichen Orten zusammen, welche die abstrakte Idee des Raumes ausmachen. Diese unmittelbare Korrespondenz betont Leibniz ausdrücklich, wenn er in den *Nouveaux Essais* feststellt, dass man sich nicht eine vom konkreten losgelöste abstrakte Ausdehnung oder zwei getrennte Ausdehnungen vorstellen darf. Dies vergleicht er mit einer Zahl und der durch diese gezählten Dinge. Leibniz weist darauf hin, dass es hier nicht zwei Vielheiten gibt, eine abstrakte, also die der Zahl als Inbegriff von geordneten Stellen, und eine konkrete Vielheit der gezählten Dinge. "On peut dire de même qu'il ne faut point d'imaginer deux étendus. l'une abstraite, de l'espace. l'autre concret, du corps."³⁹ Der Vergleichspunkt besteht darin, dass man genausowenig von einer Existenz einer Zahl sprechen kann wie von der des Raums. Existierend ist in dem einen Fall nur die konkrete Vielheit der in einem bestimmten Verhältnis stehenden Subjekte.⁴⁰ Genauso wie jedoch die konkrete Vielheit sich nur als durch die Zahl Gezahlte in einer Geordnetheit explizit zum Ausdruck bringt, so repräsentiert sich nur in der Ordnung des Raums als dem Inbegriff von Ortsbeziehungen jene grundsätzliche Inkompatibilität der körperlichen Substanzen in ihrer Passivität. Dies ist, so wäre folglich zu vermuten, der Sinn dessen, was Leibniz – als direkter Anschluß an obiges Zitat – konstatiert: "(...) le concret n'estant que par l'abstrait." Das Konkrete kann sich nur auf die Weise des Abstrakten darstellen, und – so wäre zu ergänzen – nur durch die Dinge ist ein Unterschied im Abstrakten denkbar: "Ainsi quoyque le temps et le lieu (c'est à dire le rapport au dehors) nous servent à distinguer les choses, que nous ne distinguons pas bien par elle même, les choses ne laissent pas d'estre indistinguable en soy. Le precis de l'identité et de la diversité ne consiste donc pas dans le temps et dans le lieu, quoyqu'il soit vray, que la diversité des choses est accompagnée de celle du temps ou du lieu,

möglichen Fortschreitens bis ins unendlich Kleine, d.h. die Möglichkeit der beliebigen Umskalierung von Größenordnungen, die nach ihm für jede Theorie des Körperlichen gelten muss. Huygens geht dagegen auf die Weise eines hypothetischen Methodenansatzes vor, dessen Ziel nicht wie bei Leibniz die Kompatibilität mit einem substanzialen Rekurs, sondern die Einfachheit mathematischer Beschreibung ist. Dies ist die Vorgehensweise, die sich die gerade etablierende Naturwissenschaft immer stärker zu eigen machen wird.

³⁹ NE II 138

⁴⁰ Insofern Raum und Zeit also nur die abstrakt mögliche, gleichzeitige bzw. respektive sukzessive Ordnung der Dinge reflektieren, fügen sie der wirklichen Vielheit nichts hinzu, die sich in diesen repräsentiert: "Et quidem uti in tempore nihil aliud concipimus quam ipsam variationum dispositionem sive seriem, quae in ipso possunt contingere, ita in spatio nihil aliud quam corporum dispositionem possibilem intelligimus. Itaque cum spatium dicitur extendi, non aliter accipimus quam cum tempus dicitur durare, aut numerus numerari; revera enim nihil aut tempus durationi, aut spatium extensioni superaddit, sed ut variationes successivae temporis insunt, in corpore varia sunt quae simul diffundi possunt." (*Gegen Descartes*, GP IV 394)

parce qu'ils amènent avec eux des impressions différentes sur la chose. Pour ne point dire que c'est plutôt par les choses qu'il faut discerner un lieu ou un temps de l'autre (...).⁴¹ Zeit und Raum dienen demnach, die Dinge zu unterscheiden, und nur gemäß diesen Ordnungen ist es möglich, obwohl wirkliche Identität und Verschiedenheit wiederum nicht darin begründet sind.

4.1.2 Erste Materie und Limitation

Das bisher ausgeklammerte Problem besteht darin, wie Leibniz die als *kontinuierliche Wiederholung einer Natur* begriffene Ausdehnung zu der diskreten Vielheit koexistenter Subjekte, und zwar zu diesen als über eine passive Kraft verfügende, in Beziehung setzt.⁴² Leibniz steht dabei vor der Schwierigkeit, einerseits eine gewisse reale Ausdehnung des Körperlichen, spezifiziert durch Undurchdringlichkeit und Trägheit, zuzulassen, andererseits aber diese reale homogene Ausdehnung aus simultaner Wirkung von passiven Kräften diskreter Subjekte bzw. der sogenannten *metaphysischen Punkte* zu begreifen; oder pointierter formuliert: Wie kann das ausgedehnte Körperliche aus den Individuen zukommenden passiven Kräften, denen per se keine Ausgedehntheit zu prädicieren ist, konstituiert werden? Es muss also darum gehen, jener obengenannten kontinuierlichen *Ausbreitung, Erfüllung oder Diffusion* bei Leibniz einen Sinn abzugewinnen, der auf die simultane Wirkung einer diskreten Vielheit von passiven Kräfte bezogen ist.

Genau dieses Problem begrifflich zu bewältigen, wird sich bei Leibniz als fundamental für seine Rechtfertigung einer Position jenseits eines radikalen Phänomenalismus herausstellen. Die von ihm angebotene Lösung besteht in der Prägung eines Begriffs zur passiven Wirklichkeitsbeschreibung, dessen Bedeutung zwischen Kraft und Kraftäußerung liegt, oder genauer: Die Kraft oder das Vermögen des Widerstandes eines Subjekts ist immer nur zusammen mit seiner tatsächlichen Realisierung in Undurchdringlichkeit und Trägheit zu begreifen. Dies ist umso interessanter, als von Leibniz folglich nicht nur bezüglich der Aktivität ein solcher Mittelbegriff zwischen Vermögen und dessen Umsetzung etabliert wird.⁴³ Vielmehr liegt ein Dreh- und Angelpunkt der metaphysischen Position von Leibniz gerade darin, auch die erste Materie und das passive Prinzip des Widerstandes als einen solchen Mittelbegriff zwischen Vermögen und Umsetzung zugleich zu konstruieren. Damit ist gemeint, dass die erste Materie sich immer in einer definierten Ausgestaltung oder Modifikation realisieren muss. Diese Definiertheit findet dabei in Form von Limitation statt, die nicht nur in eine gewisse räumliche

⁴¹ NE II 390f.

⁴² Es geht darum, den Begriff der Ausdehnung präzise in die Begriffe Vielheit, Koexistenz und Kontinuität zu analysieren. Im folgenden wird noch von Bedeutung sein, dass nach Leibniz das Gemeinsame von Ausdehnung, Zahl und Zeit die Vielheit, das Gemeinsame von Ausdehnung, Zeit und Bewegung die Kontinuität ist. Die Koexistenz kommt dem Ausgedehnten allein zu. (Vgl. Brief an De Volder, 24/III, 3/IV 1698, H V 124; 23/VI 1699, H V 136)

⁴³ Die phänomenal kontinuierliche Bewegung ist aus wirklichen Zuständen oder Modifikationen einer Kraft zu begreifen. Der von Leibniz geprägte Begriff des *conatus* ist zur Charakterisierung dieses Sachverhalts prominent geworden. Im letzten Kapitel fand sich dieselbe Struktur in der Zusammensetzung von diskreten Perzeptionen zu einem anscheinend kontinuierlichen Repräsentationsgeschehen der Seele wieder.

Ausdehnung bedeutet, sondern auch die qualitative Bestimmung dessen, was hier quasi als Fluidium ausgedehnt wird.⁴⁴

Betrachten wir jedoch zunächst den Begriff der ersten Materie genauer, wodurch der passive Aspekt einer körperlichen Substanz oder eines konkreten Lebewesens in seiner Ausdehnung begriffen ist, bevor im nächsten Paragraphen der Frage nach jener infinitesimalen Struktur in der Konstitution des körperlichen Universums nachgegangen wird.

Leibniz schreibt zur ersten Materie: "(...) id est potentiam primitivam passivam seu principium resistantiae, quod non in extensione, sed extensionis exigentia consistit entelechiamque seu potentiam activam primitivam complet, ut perfecta substantia seu Monas prodeat in qua modificationes virtute continentur."⁴⁵ Die erste Materie, die die Entelechie oder das aktive Vermögen eines Lebendigen vervollständigt, besteht als das Prinzip des Widerstands danach in einem sogenannten Verlangen oder Streben nach Ausdehnung (extensionis exigentia).⁴⁶ Dieses passive Prinzip, so Leibniz weiter, ist dasjenige, was der Entelechie essentiell zugehört und diese im Hinblick auf die vollständige Substanz ergänzt: „Materia prima cuilibet Entelechias est essentialis, neque unquam ab ea separatur, cum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae.“⁴⁷ Warum aber ist dieses mit dem aktiven Prinzip verbundene passive für die Konstitution des körperlichen Universums notwendig? Dies erfahren wir in den *Specimen Dynamicum* genauer: „Et quidem vis primitiva patiendi seu resistendi id ipsum constituit, quod materia prima (...), qua scilicet fit, ut corpus a corpore non penetretur, sed eidem obstaculum vaciat, et simul ignavia quandam (...). Unde postea vis derivativa patiendi varie in materia secunda sese ostendit.“⁴⁸ Durch die erste Materie geschieht es (qua scilicet fit), dass ein Körper nicht durchdrungen, sondern ein Hindernis oder einen Widerstand darstellt. Gleichzeitig besitzt er eine gewisse Trägheit, was wiederum einen Widerstand gegenüber Bewegung bedeutet. Dies alles realisiert sich – so Leibniz hier weiter – dann in den verschiedenen derivativen Kräften, die Modifikationen der ersten Materie sind, in der sogenannten zweiten Materie.⁴⁹ Der organische Körper wiederum ist durch diese zweite Materie

⁴⁴ Zum Verständnis des Problems sei auch auf den Leibnizschen Vergleich von Dauer und Ausdehnung verwiesen. Im Falle der Dauer, so sahen wir, modellierte Leibniz die zeitliche Erstreckung unter Zuhilfenahme eines Denkansatzes, dem die Infinitesimalrechnung zugrundelag. Ähnlich wird er hier im Fall der Ausdehnung verfahren.

⁴⁵ An Des Bosses, 11,17/III 1706, H V 232. Vgl. auch An Des Bosses, 16/X 1706, H V 244.

⁴⁶ Dies schließt entsprechend jene bereits diskutierte Undurchdringlichkeit ein. Siehe etwa dazu: „Neque enim materia prima in mole seu impenetrabilitate et extensione consistit etsi eam exigat.“ (An Des Bosses, 16/X 1706, H V 244)

⁴⁷ Vgl. Brief an Des Bosses, 16/X 1706, H V 244.

⁴⁸ Insbesondere in *Specimen Dynamicum*: Sp Dy I §3.

⁴⁹ Das Zusammenspiel von *erster* und *zweiter Materie* wird später noch im Detail aufgezeigt werden. Wichtig dabei ist, dass die erste Materie einem Individuum zugehört, und die zweite Materie immer bereits ein Kollektiv von unendlich vielen vollständigen Substanzen mit ihren jeweiligen *primae materiae* ist. Baxter (1995) nennt diese zwei Formen *individual primary matter* und *collective primary matter*: „Extended and divisible primary matter is that of a composite. Unextended and indivisible primary matter is that of an individual monad. Let me distinguish these by calling the former ‚collective primary matter‘ and the latter ‚individual primary matter‘.“ (p. 175)

konstituiert.⁵⁰ Der Kerngedanke von Leibniz, die Wirklichkeit mittels einer limitierten Kraftausübung zu konstituieren zeigt sich somit auch hier wieder deutlich. Durch das mit der Entelechie verknüpfte passive Prinzip wird das körperliche Universum als ein durch verschiedene Formen der Widerständigkeit in sich strukturiertes Gebilde verstanden. In diesem konstituieren limitierte Kräfte von Moment zu Moment immer neue Gestalten und Schwankungen von Widerständigkeit, die in einer Zeiterfassung über den Moment hinaus dann als Bewegung von Körpern wahrgenommen werden können. Damit ist in der ersten Materie von Leibniz das Prinzip der körperlichen Limitierung eines Lebendigen gesetzt. Es realisiert sich jeweils momentan in einer definierten Ausdehnung mittels der Widerstandsmomente von Undurchdringlichkeit und Trägheit und positioniert sich damit zugleich im körperlichen Universum.⁵¹

Zweitens ist somit festzustellen, dass die Modifikationen der ersten Materie, die eine bestimmte Ausdehnung mittels Widerstand bedeuten, genauso auf die erste Materie als ihre Begründungsinstanz zu beziehen sind, wie die Modifikationen der Entelechie zu dieser selbst: *”Puisque je soutiens que toutes les âmes, entéléchies ou forces primitives, formes substantielles, substance simple, ou monade, de quelque nom qu’on les puisse appeler, ne saurait naître naturellement, ni périr. Et je conçois les qualités ou les forces dérivatives, ou ce qu’on appelle formes accidentelles, comme des modifications de l’entéléchie primitive; de même que les figures sont des modifications de la matière.”*⁵² Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass – und dies wurde oben bereits angedeutet – bereits im Begriff der ersten Materie so etwas wie eine Form- bzw. Gestaltgebung mittels definierte Widerstandsmodi eingeschlossen ist. Dies dadurch nämlich, dass die Limitationen im Ausgedehnten von Leibniz als ebensolche Modifikationen der ersten Materie gedacht sind. Wenn Leibniz also seine körperliche Substanzen in Termini von Form und Materie beschreibt, dann hat er nicht nur, wie sich gleich zeigen wird, bei der Entelechie etwas anderes im Sinn, als es sich schulphilosophisch oder im Kontext der Aristotelischen Tradition nahelegt.⁵³ Auch der Materiebegriff wird von Leibniz neu interpretiert. Die Vorstellung der ersten Materie innewohnenden und das körperliche Universum mitgestaltenden Modifikationen erweitert den Begriff der ersten Materie um ein Formelement, auf dessen Basis ein mechanisches Wechselwirkungspotential oder ein Konnex mittels Widerstand etabliert wird.

Jene Modifikationen sind drittens verantwortlich für den (indirekten) Nexus der Monaden untereinander, indem sie den Übergang zum Ausgedehnten definieren. Auf Basis der ersten Materie, so Leibniz – an einer außerordentlich wichtigen Stelle in einem Brief an Des Bosses – wird durch die Ausdehnung ein Nexus von körperlichen Substanzen gesetzt und damit

⁵⁰ Vgl. An Des Bosses, 16/X 1706, H V 244.

⁵¹ Vgl. GP II 339. Gueroult (1982) spricht in diesem Zusammenhang davon, dass die Ausdehnung in einer „repetition of position“ (Wiederholung der Lokalisation) von Substanzen begründet ist. (p. 291)

⁵² Theo §395. Vgl. auch: *”Addis: Vires absque fundamento ex quo fluunt spectatas semper consideravi instar denominationis externae. Malim considerare vires derivativas respectu fundamenti, ut figuram respectu extensionis, id est ut modificationem.”* (An De Volder, 30/VI 1704, GP II 270)

⁵³ Der Unterschied in der Bedeutung der Entelechie wird sich am Begriff des Lebendigen und den damit verbundenen Prozessen festmachen lassen.

eine Ordnung der Koexistenz begründet. Gleichzeitig erfahren wir hier etwas Besonderes über die Art jener Modifikationen der ersten Materie: "At in materia prima (nam secunda aggregatum est) seu in passivo substantiae compositae involvitur continuitatis fundamentum unde verum oritur continuum ex substantiis compositis juxtase positis, nisi a Deo supernaturaliter tollatu extensio ordine inter coexistentia illa que se penetrare censentur sublato. Et hoc sensu fortasse dixi, extensionem esse modificationem materiae primae, seu formaliter non-extensi."⁵⁴ In der ersten Materie oder der Passivität der zusammengesetzten und unmittelbar aneinandergereihten Substanzen (substantiis compositis juxta se positis) ist demnach das Kontinuum des körperlichen Universums begründet. In diesem Sinne spricht Leibniz davon, dass die Ausdehnung eine Modifikation der ersten Materie, also eines formal Unausgedehnten ist (formaliter non-extensi). Dies ist eine der wenigen Stellen, an denen Leibniz dies explizit ausspricht: Ausdehnung ist begründet in einem Unausgedehnten als dessen Modifikation.⁵⁵ Diese Modifikationen sind aufgrund der aktuellen Geteiltheit ins Mikroskopische infinitesimal zu denken und damit nach obiger Definition von Gueroult als physische Ausdehnungspunkte zu definieren. Sie stellen die Basis für den Aufbau des ausgedehnten materiellen Universums dar. Man ist hier daran erinnert, wie die nicht merklichen Perzeptionen die Dauer eines *l'état passager* sich dadurch definieren, dass eine aktuelle Unendlichkeit von diesen darin eingeht. Bei der Konstitution der Ausdehnung fokussierte sich die begriffliche Schwierigkeit darauf, dass eine solche Modifikation der per se unausgedehnten ersten Materie ausgedehnt ist. Bei der später folgenden Behandlung der aktuellen Geteiltheit des Körperlichen ins Unendliche lässt sich der Konstitutionsprozess noch deutlicher darstellen. In einem solchen Prinzip der Abgrenzung oder Limitation eines Lebendigen im Materiellen muss viertens der Bezug zu allen anderem koexistierenden Lebendigen enthalten sein, was heißt, dass die erste Materie den Bezug zur Vielheit herstellt: "La Substance corporelle complete, veritablement une, que l'Ecole appele unum per se (opposé à l'Estre par aggregation) devant resulter du principe de l'unité qui est actif, et de la masse qui fait la multitude et qui seroit passive seulement, si elle ne contenoit que la matiere premier."⁵⁶ Dies bedeutet insbesondere bei Leibniz, der das Lebewesen nicht nur äußerlich gegen andere Lebewesen abgrenzt, sondern dieses zudem selbst aus unendlich vielen anderen Lebendigen bestehen lässt, dass die erste Materie jedes Lebendigen die erste Materie jedes anderen in seinem Körper vorhandenen Lebendigen integriert: "Materia itaque prima cujuslibet substantiae in corpore ejus organico existentis, alterius substantiae materiam primam involvit, non ut partem essentialem, sed ut requisitum immediatum, at pro tempore tantum, cum unum alteri succedat."⁵⁷ Wenn Leibniz hier davon spricht, dass die erste Materie des einen Lebendigen die des in diesem vorhandenen nicht als ein wesentlicher Teil, sondern als ein sogenanntes unmittelbares Requisit

⁵⁴ An Des Bosses, GP II 520, 29/V 1716.

⁵⁵ Wie schwer dies ihm auch hier fällt, zeigt sich darin, dass er die Art dieser Modifikation nicht eindeutig als essentielles Attribut oder Akzidenz einordnet, sondern die Modifikation der ersten Materie irgend etwas dazwischen sein lässt: "Sed hoc genus modalitatis medium est inter attributa essentialia et accidentia, consistit enim in attributo naturali perpetuo, quod non nisi supernaturaliter mutari potest." Dieses von Leibniz sogenannte natürliche Attribut kann nur *supernaturaliter*, d.h. nur durch Gott selbst, aufgehoben werden.

⁵⁶ SN 272

⁵⁷ An Des Bosses, 16/X 1706, H V 244.

einbegreift, so bedeutet dies – berücksichtigt man, dass bei Leibniz mit Requisit immer eine *conditio sine qua non* zum Ausdruck gebracht wird –, dass das Vermögen der Abgrenzung des ersten und seine zugehörige tatsächliche Modifikation in dem entsprechenden organischen Körper vollständig unabhängig ist von dem des zweiten in seinen Modifikationen, obwohl beides aufeinander abgestimmt ist. Unter dem phänomenalen Gesichtspunkt ist es folglich einerlei, ob der körperliche Organismus aus der ersten Materie der zugehörigen dominierenden Monade oder aus den ersten Materien der dominierten Monaden erzeugt gedacht ist. Die jeweiligen Modifikationen führen zum selben körperlichen Universum.

4.1.3 Erste Materie und Koexistenz

Wie versteht Leibniz die Konstitution oder jenes *Resultieren* des körperlichen Universums in seiner Passivität aus der ersten Materie? Bedeutungsvoll hierfür ist zunächst ein von Leibniz vorgenommener Vergleich: Genauso wie, um eine Linie zu begreifen, notwendig Punkte angenommen werden müssen, obwohl diese der Linie nicht gleichartig oder homogen sind, so müssen die Substanzen als ein Nichtausgedehntes als notwendige Bedingung für die Ausdehnung gesetzt werden. Diese waren die metaphysischen Punkte, die damit nicht Ingredienzen, sondern Requisiten der körperlichen Phänomene sind.⁵⁸ Die sogenannten Requisiten des Körperlichen oder die körperlichen Substanzen bestehen in den beseelten organischen Körpern oder tatsächlich lebendigen Prozessen. Die aktuelle Geteiltheit im Körperlichen ist damit als eine Komposition von ineinander verschachtelten und nebeneinander bestehenden, materieorganisierenden Einheitsprozessen zu verstehen. Dies bestätigt Leibniz in dem genannten Brief an Fardella: „Infinitae autem sunt substantiae simplices seu creaturae in qualibet materiae particula; et componitur ex illis materia, non tanquam ex partibus, sed tanquam ex principiis constitutivis seu requisitis (...).“⁵⁹ Zu dem noch zu diskutierenden materieorganisierenden Prinzip der Seele oder Entelechie muss ein materieidentifizierendes Prinzip oder die erste Materie ergänzt werden. Dies bedeutet, dass die kontinuierliche gleichzeitige Wiederholung einer Natur, als welche die Ausdehnung mittels Undurchdringlichkeit und Trägheit identifiziert wurde, so verstanden werden muss, dass eine infinite Zahl von Lebendigen – was heißt, tatsächlich immer größer als je angebbar – aufgrund ihrer sich modifizierenden ersten Materien sich gegenseitig limitierend ausbreitet. Jedes

⁵⁸ An Fardella, 1690, FC 320: „Interim non ideo dicendum est substantiam indivisibilem ingredi compositionem corporis tanquam partem, sed potius tanquam requisitum internum essentielle. Sicut punctum licet non sit pars compositiva lineae sed heterogeneous quiddam, tamen necessario requiritur ut linea sit et intelligatur.“ Hochstetter (p. 471) bemerkt dazu richtig, dass Leibniz mit dem – ihm von Jugend an vertrauten – Begriff des Requisitums die Substanz als eine *conditio sine qua non* in Beziehung zu der körperlichen Phänomenalität setzt. (Vgl. *Demonstratio Propositionum Primarum*, 1671, A VI 2, 483)

⁵⁹ An Fardella, 1690, FC 324. Vgl. auch *Gegen Descartes* (GP IV 395f), wo die Verknüpftheit von Seele und lebendigem Körper oder natürliche Maschine (*machinas naturae*) *unum per se* oder *körperliche Substanz* genannt wird. Das schon oft zitierte Analogieargument von Leibniz, das ein tätiges oder kraftbegabtes Ich zum deutlichen Begreifen der gesamten Natur heranzieht, darf also nicht nur bezüglich den Repräsentation der Seele, sondern muss auch bezüglich der durch sie begründeten lebendigen Prozesse im Körperlichen ausgewertet werden. Liske (1993, p. 49ff) ist hier m.E. zu einseitig auf eine bewussteinsorientierte Interpretation festgelegt, was sich unter anderem darin zeigt, dass er die Homogenität der ersten Materie, die ja für Leibniz eine Begründungsinstanz des Körperlichen ist, vollkommen unberücksichtigt lässt. (p. 52)

Lebewesen trägt aufgrund seines passiven Prinzips der ersten Materie und ihrer Modifikation, die eine infinitesimal Ausgedehntes bzw. ein physischer Punkt ist, eine bestimmte Ausdehnung zu der Ausdehnung des körperlichen Universums bei. Es darf jedoch – in Rücksicht darauf, dass Leibniz das körperliche Universum aus immer kleinerem Lebendigen zusammensetzt – nicht angenommen werden, dass man im Hinblick auf den Fortschritt ins Mikroskopische irgendwann zu einem kleinsten Ausgedehnten kommen würde.⁶⁰

Eine explizite Bestätigung findet sich in dem besagten und sehr wichtigen Briefwechsel mit Bernoulli, wo es im Rahmen der Diskussion um die aktuelle Geteiltheit der Materie⁶¹ auch um die Frage nach dem richtigen Verständnis des Infiniten geht.⁶² Die Diskussion wird dabei anhand einer mathematischen Reihe geführt, die gegen einen bestimmten Grenzwert konvergiert.⁶³ Die grundsätzliche Argumentation von Bernoulli geht aus von einer aktuell vorhandenen Unendlichkeit von Gliedern, und hieraus schließt er unter der Prämisse, dass eine unendliche Summe von endlichen Größen etwas Unendliches ergibt auf ein tatsächliches Infinites, das gerade nicht mehr durch eine endliche Größe definiert werden kann.⁶⁴ Demgegenüber rechtfertigt Leibniz die grundsätzliche Vereinbarkeit von einer unendlichen Zahl von Gliedern und einer diesen jeweils zukommenden endlichen Größe in einer Zusammensetzung einer Reihe zu einer endlichen Größe.⁶⁵ Leibniz hält somit an der endliche Größe aller Glieder einer Reihe fest, obwohl deren Größen beim Fortschritt ins Unendliche beliebig verringerbar sind. Dieses der Infinitesimalrechnung zugrundeliegende Denkmodell lässt

⁶⁰ "Caeterum vides hinc non putandum, Entelechie cuivis assignandam portionem materiae infinite parvam (qualis nec datur) etsi in tales conclusiones soleamus ruere per saltum." Leibniz veranschaulicht dies anschließend anhand eines geometrischen Modells. (An Des Bosses, 11/17. III 1706, H V 232) In einem Kreis werden drei gleich große, größtmögliche Kreise eingeschrieben; in jeden Kreis und in die Zwischenräume wiederum drei usw.. Der Fortschritt ins Unendliche – so Leibniz – bedeutete dann nicht, dass es jemals einen unendlich kleinen Kreis gibt.

⁶¹ So formuliert Bernoulli selbst das Problem einer Zusammensetzung des Ausgedehnten auf Basis individueller Einheiten: "(...) quo usque ergo progrediendum, ut perveniam ad simplicem unitalem singularem et individuum, ut possim dicere hanc esse substantiam, non substantias? Sane materia non modo dividenda erit in partes infinite exiguas, sed in minimas, id est, in puncta seu non quanta, quae non dantur." (GM III 540)

⁶² Siehe etwa GM III 496 - 577. Eine moderne Auseinandersetzung zu diesem Thema findet sich bei Earman (1975), *Infinites, Infinitesimals, and Indivisibles: The Leibnizian Labyrinth*. Seine These ist, dass die moderne Analysis weder die Gründe für die Leibnizsche Einführung des Infinitesimalen noch seinen Gebrauch rechtfertigen. (p. 236)

⁶³ In diesem Fall ist es die geometrische Reihe: $1/2 + 1/4 + 1/8 + \dots$. Diese ergibt Eins, wenn diese Reihe in einem Grenzwertprozess bis in das Unendliche fortgesetzt wird.

⁶⁴ Vgl. den Brief von Bernoulli an Leibniz, 6/XII 1698, GM III 555.

⁶⁵ Vgl. die direkte Antwort: "Nec video, quid impediat concipi seriem conflata non nisi ex terminis magnitudine finitis, sed numero infinitis." (Brief an Bernoulli, 17/XII 1698, GM III 560) Bernoulli ist sich mit Leibniz zumindest über den von diesem gemachten begrifflichen Unterschied von *Größtes* und *Unendlichgroßes* oder *Kleinstes* und *Unendlichkleines* einig. Nur jeweils letzteres findet im mathematischen Kalkül oder in der abstrakt logischen Betrachtung eine Anwendung. Während Leibniz aus der tatsächlichen unendlichen Weitergeteiltheit aber sowohl die Möglichkeit eines Allerkleinsten als auch die eines unendlich Kleinen bestreitet, hält Bernoulli am letzterem fest. Er kommt damit zu der paradoxen und von Leibniz richtigerweise kritisierten Forderung, dass ab einem bestimmten Glied einer Reihe die folgenden nichts mehr beitragen, weil sie unendlich klein sind.

es folglich zu, eine endliche Größe aus nicht bestimmbar, aber durch Größe charakterisierten Elementen zusammenzusetzen.⁶⁶

Die Applikation dieses Denkmodells auf die Zusammensetzung des körperlichen Universums als einer Verschachtelung von Lebendigem geschieht in diesem Briefwechsel an folgender Stelle⁶⁷: "Etsi enim concedam, nullam esse portionem materiae, quae non actu sit secta, non tamen ideo devenitur ad elementa insecabilia, aut minores perpetuo, et tamen ordinarias; Sic etiam semper animalcula in animalculis dari facile concedo; et tamen necesse non est dari animalcula infinite parva, nedum ultima."⁶⁸ Auf die oben zitierte Frage Bernoullis, wie weit man denn fortschreiten muss, um zu dem zu kommen, was eine Substanz ist, erwidert Leibniz, dass sich ein solches unmittelbar in einem Lebendigen darbietet.⁶⁹

Aus der Diskussion der ersten Materie ergibt sich bisher, dass Leibniz die Masse oder das Aggregat und die hier vorfindbaren Bewegungen aus der Zusammenfügung und gegenseitiger Limitation von Lebendigen verstanden wissen will.⁷⁰ Dies wird sich noch weiter

⁶⁶ Dies und die besondere Bedeutung der Unendlichkeitstheorie für die Leibnizsche Metaphysik hob Bosinelli (1991) in seiner detaillierten Analyse des Begriffs des *Unendlichen* bei Leibniz hervor. Bosinelli differenzierte bei Leibniz verschiedene Bedeutungen: (1) Aus dem *aktualen Unendlichen* oder dem monadischen Aggregat resultiert die Wirklichkeit, insbesondere das körperliche Universum oder der *corpus physicum*. Die Monaden oder realen Teile (elementa constitutiva), das Ergebnis der aktualen Teilung, sind bestimmt, dimensionslos und einfacher als das Ganze, das eine geometrische Dimension besitzt. Die Teile sind zum Ganzen heterogen. Aktual Unendlich bedeutet, dass tatsächlich immer mehr wirkliche Teile existieren als eine angebbare Zahl. (2) Das *potentiell Unendliche* verwendet Leibniz zur Beschreibung des *corpus mathematicum*, der der mentalen Sphäre angehört. Darunter fällt beispielsweise auch die Ausdehnung. Die bei dieser Teilung auftretenden irrealen Teile (elementa infinitesima) sind unbestimmt und haben die gleiche Dimension wie das Ganze. Sie sind also zu diesem homogen, wobei das Ganze entweder einfacher als der Teil (synkategorematisch Unendliche; beispielsweise die Zerlegung der Eins in Bruchzahlen) oder ebenso einfach wie der Teil (kategorematisch Unendliche) ist. (3) Das *göttliche Unendliche* ist das hyperkategorematisch Unendliche. Es umschließt als aktuelle Einheit die Wirklichkeit auf eine eminente Weise, d.h. nicht formal wie das synkategorematisch oder kategorematisch Unendliche und nicht aktual wie das aktual Unendliche.

⁶⁷ Tatsächlich hat schon Cassirer (1962, p. 289) auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht, wenn er zum Leibnizschen Ausdehnungsbegriff Folgendes bemerkt: „Lauter bildliche und schwer verständliche Ausdrücke, die einen klaren Sinn erst erhalten, wenn wir sie auf die methodische Bedeutung zurückführen, die sie innerhalb der neuen Mathematik erhalten haben. Der Prozess der Kontinuation insbesondere ist, wie wir sahen, der typische Ausdruck für das Verfahren der infinitesimalen Summation: sein Ergebnis steht daher zu seinem Subjekt im Verhältnis des Integrals zum Differential.“

⁶⁸ An Bernoulli, 29/VII 1698, GM III 525.

⁶⁹ Die vollständige Monade ist – so Leibniz – nicht die Seele, sondern das Lebewesen, das aus Seele und organischem Körper besteht. Er fährt fort: "Respondeo, talia statim offerri etiam sine subdivisione, et unumquodque animal tale esse. Neque enim ego, Tu, ille componimur ex partibus corporis nostri (...). Respondeo, non magis eam componimur ex animabus, quam ex punctis." (An Bernoulli, 20,30/VIII 1698, GM III 541) Auf die spätere Frage von Bernoulli, wie weit man einen Kieselstein teilen muss, um auf organische Körper und damit auf Monaden zu stoßen, antwortet Leibniz, dass man es bisher nicht weiß, dies aber an der Natur nichts ändere. (Vgl. An Bernoulli, 18/XI 1698, GM III 552)

⁷⁰ Leibniz bemerkt im Zusammenhang der Unterteilung der Materie in Lebendiges: "In actualibus simplicia sunt anteriora aggregatis, in idealibus totum est prius parte. Hujus considerationis neglectus illum continuum labyrinthum peperit." (An Des Bosses, 31/VII 1709, W 258) Im Gegensatz zum Mathematischen, wo eine Linie für Leibniz ursprünglicher als ein Punkt und als Ganze nicht durch Punkte zusammensetzbar ist (siehe etwa Brief an De Volder, 30/VI 1704, GPII 268), verhält es sich also im Wirklichen umgekehrt. Eine unendliche Vielheit von Einfachem, und das sind die lebendigen Prozesse, konstituieren durch gegenseitige Limitation das körperliche Universum. In dem genannten Brief an De Volder ist diese aktuelle Bestimmtheit anhand der daraus resultierenden Verschiedenheit der Bewegung jedes körperlichen Teils ausgedrückt: "At in realibus, nempe

bestätigen, wenn im dritten Abschnitt dieses Kapitels die aktuelle Teilung des Wirklichen genauer betrachtet wird. Zwei wesentliche Momente im Falle der Ausdehnung müssen folglich festgehalten werden. Erstens ist die erste Materie nicht nur das Prinzip oder Vermögen der Ausdehnung des Widerstandes, Undurchdringlichkeit und Trägheit, sondern mit dieser muss zugleich eine Umsetzung oder ihre Modifikation in Ausdehnung als natürliches Attribut begriffen werden. Die Modifikation der ersten Materie generiert Ausgedehntes. Dies bedeutet insbesondere, dass mittels Undurchdringlichkeit und Trägheit Körper in ihrem passiven Charakter konstituiert werden. Zweitens liegt der entscheidende Schritt von Leibniz darin, die Ausdehnung des körperlichen Universums mit Hilfe einer infinitesimalen Konstitution aus unendlich vielen minimal Ausgedehnten zu begreifen. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass also die Ausdehnung im Leibnischen Verständnis nicht ein vorgegebenes und unbestimmtes Fluidum ist, in das die Monaden erst eintreten und Strukturen abzirkeln. Umgekehrt generiert die Monade auf Basis ihres passiven Prinzips das Materielle als einen ausgedehnt-strukturierten Zusammenhang, in dem sich Gestalten von Widerständigkeit als Körper definieren lassen. Metaphysische Basis des Materiellen in seinem statischen Aspekt ist allein jene passive Kraft, die damit auch das entscheidende Prinzip für die Ordnung der räumlichen Koexistenz darstellt.

Abstrahiert man zur Betrachtung des statischen oder passiven Aspekts des Wirklichen in dem körperlichen Universum oder Phänomenen von jeglicher Prozessualität, was heißt, dass man sich etwa eine Momentaufnahme vorstellt, so erweist sich, dass das Körperliche überall sich selbst insofern ähnlich ist, als nur variierende Widerständigkeit in Form von Undurchdringlichkeit und Trägheit festzustellen wäre. Somit kann die Identifizierung eines lebendigen Organismus allein aufgrund des passiven Aspekts nicht vorgenommen werden. Dafür ist zusätzlich eine in der zeitlichen Prozessualität begriffene und in der Entelechie begründete Dynamik notwendig. Bevor erste Materie und Entelechie in ihrem Zusammenspiel diskutiert werden, bleibt somit die Entelechie als das Prinzip der Bewegung zu untersuchen.

4.2 Begründung der Veränderung in der Materie in der Entelechie

4.2.1 Vorbemerkung: Zum Vermögensbegriff bei Leibniz

Im folgenden soll zunächst der von Leibniz geprägte Begriff eines aktiven Vermögens zur Kennzeichnung des Wirklichen etwas allgemeiner untersucht und einige wichtige Aspekte herausgestellt werden. Aufschlußreich hierfür sind vor allem die ersten Paragraphen des 21. Kapitels im zweiten Buch der *Nouveaux Essais* nicht nur, weil im Rahmen jenes Grundbuchs der Begriffe und Ideen an dieser Stelle eine explizite Einführung von jenem aktiven Vermögen gegeben ist. Zudem nämlich findet sich hier explizit der Anschluß sowohl an die Dynamik als auch ein Bezug zur Entelechie des Aristoteles.

Wie entwickelt Leibniz die allgemeine Idee des Vermögens in den *Nouveaux Essais*? Dies ist nicht nur aus dem Grunde bedeutsam, weil hier eine Begriffsbestimmung gegeben wird,

corporibus, partes non sunt indefinitae (...), sed actu assignatae certo modo, prout natura divisiones et subdivisiones actu secundum motuum varietates instituit, et licet eae divisiones procedant in infinitum (...).“ (ebd. 9).

sondern auch deswegen, weil Leibniz die abstrakte Idee des Vermögens auf evidente Sachverhalte bezogen wissen will, anhand denen überhaupt so etwas wie ein Vermögensbegriff zu gewinnen ist. Es geht also um die Gewinnung einer paradigmatischen Situation für eine Begriffsbestimmung, von der ausgehend Leibniz anschließend eine Präzisierung und Erweiterung der Bedeutung des Begriffs, etwa über Analogiebetrachtung, vornehmen kann.⁷¹

Die Vernunft, so Leibniz, bildet sich – ausgehend von der Beobachtung, dass durch gleichgeartet Wirkendes gleichgeartete Veränderungen hervorgebracht werden können – die Idee eines Vermögens durch die Feststellung, dass in einem Ding die Möglichkeit ist, das einer seiner einfachen Ideen sich ändert, und in einem anderen Ding die Möglichkeit, diese Veränderung hervorzubringen.⁷² Leibniz denkt hier zum einen an Sinneswahrnehmungen, zum anderen an sich verändernde sinnliche Qualitäten: ”Mais j’appelle Qualités secondes les facultés ou puissances des corps, à produire certaines sensations en nous, ou certains effects dans les autres corps (...)”⁷³ Während die sogenannten primären Qualitäten – Ausdehnung, Dichtheit, Gestalt, Beweglichkeit – ersichtlich machen, wie die Körper aufeinander wirken können⁷⁴, heißen die sekundären Qualitäten *Vermögen* hinsichtlich der von ihnen erzeugten Sinneswahrnehmungen oder hinsichtlich der in anderen Körpern hervorgebrachten Wirkungen, die sich mit dem Vermögen des Wahrnehmenden zur Wahrnehmung insgesamt ergänzen. Hierbei ist zu beachten, dass die Veränderung in dem einen, nämlich hier dem Wahrnehmenden, von einer ganz anderen Art ist als die Veränderung in dem anderen, was hier körperliche Vorgänge sind. Wenn Leibniz somit im Anschluß Vermögen gemäß der scholastischen *potentia* allgemein definiert als ”Möglichkeit der Veränderung” (*possibilité du changement*), so meint dies nach ihm ausdrücklich immer zwei Subjekte mit entsprechenden möglichen Veränderungen, wobei die eine als Grund für die Veränderung in dem anderen anzusehen ist oder umgekehrt. Vermögen in diesem Sinn, nämlich als Möglichkeit einer Veränderung, bedeutet im Hinblick auf die je selbständige Veränderung des einen oder anderen also erstens den Besitz der Möglichkeit, durch

⁷¹ Dies gilt natürlich nicht nur von der Idee des Vermögens, sondern auch von den anderen abstrakten Ideen. In den *Nouveaux Essais* kann diese Art der Fundierung der abstrakten Ideen durchgehend beobachtet werden. Dass diese Fundierung anhand paradigmatischer-empirischer Situationen dann unmittelbar mit der Wahrnehmung im allgemeinen zu tun hat, darf nicht verwundern, ist doch die Wahrnehmung nach Leibniz, da erkenntnistheoretisch früher, die unabdingbare Voraussetzung für die vernünftigen Akte, indem sie zu den abstrakten Ideen hinführt. Das ontologische Primat des Ideellen, maßgeblich für die Auswahl der existierenden Welt, bleibt dabei unangetastet. Als Beispiel für eine solche Fundierung wäre insbesondere auf das fünfte Schreiben von Leibniz an Clarke hinzuweisen, in dem Leibniz im Detail die Bildung des abstrakten Begriff des Raums aus den Verhältnissen von konkreten Körpern zueinander entwickelt. (Vgl. Brief an Clarke, 18/VIII 1716H V 414f)

⁷² Vgl. NE II 240: ”(...) il vient à considerer dans une chose la possibilité qu’il y a qu’une des ses idées simples soit changée, et dans une autre la possibilité de produire ce changement, et par là esprit se forme l’idée de la puissance.”

⁷³ NE II 145.

⁷⁴ Vgl. ebd. Die primären Qualitäten geben also die grundlegende Wechselwirkungsstruktur wieder, und als solche sind sie dann in der Entelechie und ersten Materie begründet. Zusammen mit den sekundären Qualitäten führen sie erst zu den Perzeptionen der Ideen hin: ”(...) les ont de produire en nous la perception des idées.” (ebd.)

eigene Veränderung der Grund einer Veränderung in einem anderen zu sein. Zweitens wird klar, dass sich immer zwei Vermögen gegenseitig ergänzen müssen.

Vermögen tritt auch, so Leibniz weiter, als aktives und passives auf⁷⁵, wobei das aktive Vermögen (*faculté*) die Möglichkeit einer als Grund für andere fungierenden Veränderung ist und das passive Vermögen die Möglichkeit einer Veränderung, sofern sie einen Grund in dem anderen, korrespondierenden Verändernden hat. Letztere heißt bei Leibniz auch Aufnahmebereitschaft (*receptivité*) oder Kapazität (*capacité*). Dabei ist festzuhalten, dass bezüglich des Vermögens – dies trifft dann sowohl für das aktive als auch für das passive Vermögen zu – der Grund für eine Veränderung und diese Veränderung selbst jeweils in den verschiedenen Subjekten lokalisiert sind.

Von dem Vermögen in dieser Bedeutung setzt Leibniz die tatsächliche Aktualität dieser Vermögen und damit die jeweiligen Veränderungen selbst, ab, die dann zugleich *Tun* in einem Subjekt und *Leiden* in einem anderen ist.⁷⁶ *Tun* und *Leiden* in einem Subjekt, beides Tätigkeiten, bestimmen sich dabei entsprechend nur aus einer Begründung der Veränderung eines anderen durch die eigene, oder umgekehrt, der eigenen durch die eines anderen. Dieser Sachverhalt ist mit einem Paragraphen aus der *Monadologie* zu akzentuieren: "(...) et par consequence ce qui est actif à certain égards, est passif suivant un autre point de consideration: actif en tant que ce qu'on connoît distinctement en lui, sert à raison de ce qui se passe dans un autre; et passive en tant que la raison de ce qui se passe en lui, se trouve dans ce qui se connoît distinctement dans un autre."⁷⁷ Im strengen Sinne bedeutet dies, dass die Veränderung eines Subjekts faktisch sowohl immer ein *Tun* als auch ein *Leiden* ist, und zwar asymmetrisch zu der entsprechenden Veränderung im anderen Subjekt, die sowohl immer *Leiden* als auch ein *Tun* ist. Denn die verschiedenen Hinsichten, die sich anhand das Grundverhältnisses von *Tun* und *Leiden* definieren, haben ihre Begründung immer in dem realen Subjekt. Das aktive Vermögen und die Rezeptivität sind also jedem Subjekt zuzusprechen, wenn auch jeweils in einem verschiedenen Sinn.

Dass Leibniz eine solche Verschränkung von Vermögen konzipieren muss, erhellt sich auch daraus, dass er einerseits keine reale Einwirkung der Subjekte aufeinander zulassen kann. Denn irgendeine, die Subjekte in gleicher Weise manipulierende Veränderung würde deren individuellen Charakter und damit deren autonome Selbstvollzüge aufheben. Andererseits muss er einen bestimmten, diese Unabhängigkeit gewährleistenden Konnex zulassen, da sonst überhaupt nicht verständlich würde, wie diese an einer gemeinsamen Welt teilnehmen, und wie dann insbesondere von einer Harmonie zwischen diesen gesprochen werden kann. Die obengenannte Identität von *Tun* und *Leiden* im Subjekt kann aber nur behauptet werden, wenn diese sich als verschiedene Aspekte der wirklichen Selbstvollzüge des Subjekts erweisen. Und in der Tat ist es so, dass Leibniz diese auf eine zugrundeliegende, durch den Begriff der Kraft beschriebene Aktivität der Subjekte bezieht. Am Ende des ersten Kapitels wurde herausgestellt, dass Leibniz das endliche Individuum durch eine das Göttliche selbst wiedergebende und das Individuum erst in sich selbst begründende Kraftnatur und Tätigkeit auszeichnet, und dass er

⁷⁵ ebd. 242.

⁷⁶ ebd.242.

⁷⁷ Mo §52.

komplementär dessen endlichen Status durch einen privativen Charakter realisiert. Diese wurden zum einen als das formale Moment der Begründung und zum anderen als deren materiales Moment benannt.

Wie definiert Leibniz im Anschluß an jene allgemeine Idee des Vermögens seine primitive aktive Kraft, also jenes formale Moment, so dass er diese schließlich als zentralen Begriff seiner Metaphysik etablieren kann? Denn was sich bei der körperlichen Substanz als in der primitiven Kraft fundierten Folge von derivativen Kräften extern entwickelt, das fand seine Entsprechung in der Abfolge der Perzeptionen, die gleichfalls aus dem Kraftcharakter der Substanz expliziert werden konnte.⁷⁸

Die Kraft ist nicht in irgendeiner Weise als zwischen Möglichem und Wirklichem agierend zu verstehen. Wie schon herausgestellt wurde, kommt eine Kraft nur dem Existierenden zu und ist der Wirklichkeitsträger des Individuums; sie ist die Basis für die zeitliche Performanz des geschaffenen Individuums und charakterisiert die Art und Weise und die zugrundeliegenden Prinzipien, wie dessen Existenz oder dessen Wirklichkeit beschaffen ist. Das Novum bei Leibniz liegt darin, dass er mit dieser dem Existierenden zukommenden Kraft so etwas wie eine Potenz in die Wirklichkeit setzt, insofern sie über einen mittleren Status zwischen dem Vermögen zu handeln und der Aktivität charakterisiert ist.

4.2.2 Entelechie und Limitation

Im Gegensatz zu jenem anhand der Wahrnehmung gewonnenen allgemeinen Vermögensbegriff formuliert Leibniz seinen Kraftbegriff in den *Nouveaux Essais* folgendermaßen: "Il est vray que la puissance active est prise quelques fois dans sens plus parfait, lorsqu'outre la simple faculté, il y a de la tendance; et c'est ainsi que je la prends dans mes considerations dynamiques. On pourroit luy affecter particulièrement le mot de Force: et la Force seroit ou Entelechie ou Effort, car l'Entelechie (quoyqu'Aristote la prenne si generalement qu'elle comprenne encor toute Action et tout Effort) me paroist plustost convenir aux Forces agissantes primitives, et celuy d'Effort aux derivatives."⁷⁹ Das aktive Vermögen in einem *vollkommeneren Sinn* heißt – so ist

⁷⁸ Man vergleiche dazu etwa explizit im Manuskript C zum §11 der Monadologie, wo es um das "principe interne" der Veränderungen in der einfachen Substanz geht: "(...) qu'on peut appeller Force active. (12) Et generalement on peut dire que la Force n'est autre chose que le principe du changement." (Strack, p.10) Allgemein konstatiert Leibniz: "(...) l'activité est de l'essence de la substance en general." (NE Vorwort 50) Der Unterschied der in der aktiven Kraft fundierten externen bzw. internen Aktivität besteht darin, dass der Widerstand beim ersten durch die erste Materie oder primitive passive Kraft, also durch eine dadurch begründete widerstands- und trägheitsbehaftete Materialität geschieht, während er beim zweiten durch den Akt der Repräsentation von etwas definiert ist, obwohl auch dieser dem Kraftvollzug immanent zu denken ist: "Substantia agit quantum potest, nisi impediatur; impeditur autem etiam substantia simplex, sed naturaliter non nisi intus a se ipsa. Et cum dicitur monas ab alia impedi, hoc intelligendum est de alterius repraesentatione in ipsa." (An Des Bosses, 29/V 1716, GP II 516)

⁷⁹ NE II 242. Vgl. auch ebd. 249. Zu der Leibnizschen Rezeption von Aristoteles sind zwei Punkte festzuhalten: Tatsächlich rezipiert Leibniz die Entelechie des Aristoteles als eine zugrundeliegende Aktivität. Was die Aktivität selbst betrifft, unterscheidet sich Leibniz schließlich von Aristoteles insofern, als bei Leibniz die Aktivität selbst betrifft, unterscheidet sich Leibniz schließlich von Aristoteles insofern, als bei Leibniz die Aktivität zu einer Serie von diskreten Zuständen des Individuums führt. Diese Zustände sind die momentane Modifikation der zugrundeliegenden Entelechie und heißen je nach Wirklichkeitsbereich Perzeption oder derivative Kraft. Eine solche Diskretisierung in der zeitlichen Entwicklung des Individuums findet sich bei Aristoteles nicht.

erstens festzuhalten – demnach also Kraft, und es unterscheidet sich zu dem weiter oben dargelegten aktiven Vermögen dadurch, dass es zusätzlich anhand eines Strebens charakterisierbar ist. Zweitens unterscheidet Leibniz hinsichtlich dieser Kraft eine primitive Kraft, die – hier unter bewusster, aber vorsichtiger Abkehr von Aristoteles – mit Entelechie benannt wird, und derivative Kräfte als ihre Strebungen. Doch wie ist deren Verhältnis untereinander zu verstehen und was meint hier Leibniz mit *Entelechie*?

Das erste nämlich wodurch sich die aktive Kraft auszeichnet, ist ein der bloßen Möglichkeit entgegengesetzter und diese ergänzende Wirklichkeitscharakter. Dies meint, dass mit der Kraft zunächst Wirklichkeit – im Folgenden mit "l'act" benannt – gesetzt wird, und diese Wirklichkeit im Gegensatz zum Möglichen wird mit der Aristotelischen Entelechie benannt: "Aristote les appelle entelechies premieres, je les appelle peustestre plus intelligiblement forces primitives, qui ne contiennent pas seulement l'acte ou le complement de la possibilité, mais encore une activité originale."⁸⁰ Zugleich wird klar, dass das mit der Kraft gesetzte Wirkliche zugleich über eine Wirksamkeit verfügt, die sich in einer ständigen Aktivität, in einer, wie Leibniz es nennt, "activité originale" äußert. Der ausdrückliche Hinweis auf die dynamischen Betrachtungen in dem vorletzten Zitat betont deren Bedeutung für die Entwicklung des Substanzbegriffs, bedeutet aber nicht, dass nur hier ein solcher Kraftbegriff zur Beschreibung einer bestimmten Form von wirklicher Aktivität etabliert wird. Durch eine solche Kraft zu handeln ist jede Substanz, also auch die geistige oder wahrnehmende, charakterisiert.⁸¹

Die ursprüngliche aktive Kraft, bisher spezifiziert als Wirklichkeit und Wirksamkeit, kann in ihrer Bedeutung noch weiter differenziert werden. Zunächst nennt Leibniz diese aktive ursprüngliche Kraft *Leben*.⁸² Dies ist insofern von Bedeutung, als es ja diese ist, mit welcher

⁸⁰ SN 204f.

⁸¹ Siehe dazu etwa folgende Äußerung von Leibniz: "Et hanc agendi virtutem omni substantiae inesse ajo, semperque aliquam ex ea actionem nasci; adeoque nec ipsam substantiam corpoream (non magis quam spiritualementem) ab agendo cessare unquam (...)." (PPE 198) Für die Begründung der Wahrnehmung nennt Leibniz beispielsweise eine sogenannte "vis sentiendi" (M 333). In Bezug auf Denken schreibt Leibniz: "Les puissances veritables ne sont jamais de simple possibilités. Il y a toujours de la tendance et de l'action." (NE II 104) Es darf natürlich nicht übersehen werden, dass für die Idee des Substanzbegriffs nach Leibniz vor allem auch introspektive Betrachtungen der internen Seelentätigkeit und – daran anschließend – Analogiebetrachtungen wichtig sind. So schreibt Leibniz etwa in jenem Zusammenhang in den *Nouveaux Essais*: "Cependant je suis d'accord toujours avec vous, que la plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit: aussi n'est-elle que dans les choses qui ont de l'analogie avec l'esprit, c'est à dire dans les Entelechies car la matière proprement ne marque que la puissance passive." (NE II 249) Entsprechende Hinweise finden sich auch in der *Monadologie* und an vielen anderen Stellen.

⁸² "Cette force active primitive, qu'on pourroit appeller Vie, est justement (...) ce qui est renfermé dans ce que nous appellons une Ame, ou dans la substance simple." (PA 348) Zur Bestätigung dieses wichtigen Sachverhalts in der Leibnizschen Philosophie, der Identifizierung von Lebendigkeit als Prinzip der körperlichen Bewegung, seien hier die wichtigsten Stellen zusammengefasst: "(...) itaque praeter extensionem, quae est sedes vel principium figurarum, debemus ponere sedem vel πρῶτον δεκτικόν actionum, nempe animam, formam, vitam, entelechiam primam, ut appellare lubebit." (An Bernoulli, 18/XI 1698, GM III p. 552) Vgl. auch. "(...) ut in vi Activa varie sese per motus exercent Entelechiam primitivam et ut verbo dicam aliquid Animae analogum agnosco, cujus natura in perpetua quadam ejusdem seriei mutationum lege consistit, quam inoffenso pede decurrit. (Brief an De Volder, 24. III/ 3/IV 1699, H V 128) Oder in einem Brief an Arnauld: "(...) ou au moins doués d'une Entelechie primitive ou (si vous permettez qu'on se serve si generalement du nom de vie) d'un principe vital, c'est à dire des substances corporelles, dont on pourra dire en general de toutes, qu'elles sont vivantes." Die einfache Substanz oder Monade integriert mit der Lebendigkeit in sich auch das Tätigkeitsprinzip für die externe Wirklichkeit. Damit bestätigt sich auch hier, dass sich die Wirklichkeit der einfachen Substanz nicht nur in einem isolierten internen Seelengeschehen erschöpft, sondern dass der durch die Lebendigkeit

später eine Fundierung der physikalischen Wirklichkeitssphäre vorgenommen wird. Außerdem wird sie als die Quelle der Handlung (*la source de l'action*) von Leibniz auch mit Wirkursache (*causa efficiens*) bezeichnet.⁸³ Leibniz weist an dieser Stelle anschließend darauf hin, dass die Kraft auch als Zweckursache (*causa finalis*) verstanden werden kann. Dies kann er aus dem Grund tun, weil die primitive Kraft alle ihre Zustände sukzessive aus sich entwickelt und alle folgende Zustände schon als ihre eigene Zweckbestimmung enthält.

Die Wirksamkeit dieser aktiven Kraft beschreibt Leibniz als mittleren Status zwischen einem *Vermögen zur Handlung* einerseits und der *Handlung* selbst, wie explizit aus Folgendem zu entnehmen ist: "Sed vis activa actum quendam sive entelechiam continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit; atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublacione impedimenti."⁸⁴ Dieses Mittlere zwischen einem Vermögen zur Handlung und der Handlung ist mit dem prominenten Begriff des *conatus* beschrieben. Die Kraft wird danach durch sich selbst in Aktion gesetzt. Hier wird zudem wieder der schon genannte intuitive Sinn der Kraft deutlich, dass nämlich die Wirksamkeit, indem sie hier analog der Aufhebung einer Hemmung (*sola sublacione impedimenti*) konzipiert wird, als eine sukzessive Entspannung einer Kraft an einer bestimmten Widerständigkeit verstanden wird. Diese Widerständigkeit findet bei Leibniz ihren abstrakten Ausdruck in jener schon erwähnten passiven primitiven Kraft oder ersten Materie. In dieser wurde das durch die Form oder die aktive Komponente der Kraft zu formende Material begriffen, also das inhaltliche Etwas, das für eine Bestimmung zugrundeliegen muss. Auch hier ist wieder auf die Parallelität von interner und externer Aktivität in den Kernbegriffen hinzuweisen: Benötigt die Entelechie im Rahmen der externen Aktivität die erste Materie gleichsam als Rohmaterial zur Bestimmung bzw. überhaupt als Medium der Bewegung, und konstituiert sie nur zusammen mit dieser die körperliche Substanz, so ist die "erste Materie" des inneren Geschehens der Seele das Reich der Ideen, die – metaphysisch gesehen – von Moment zu Moment in den Perzeptionen eines Subjekts neu zu sinnlichen Ideen arrangiert werden. Und in der Tat formuliert Leibniz selbst diese, für das richtige Verständnis der ersten Materie überaus wichtige Analogie in den *Nouveaux Essais*.⁸⁵

Es war bisher zudem zu entnehmen, dass Leibniz die Kraft in einer Bedeutung als Entelechie und als Kraftäußerung (*Effort*) unterscheidet. Mit Entelechie identifiziert Leibniz

vermittelte Bezug zu einem externen körperlichen Universum auf Basis eines organischen Körpers essentiell dazugehört. Auch an dieser Stelle findet sich unter Verweis auf die Dynamik und ihren anschaulichen Charakter die Forderung, sowohl die inneren wie die äußeren Tätigkeiten in einer aktiven Kraft fundieren zu müssen.

⁸³ Vgl. NE II 358: "Si la puissance est prise pour la source de l'action, elle dit quelque chose de plus qu'une aptitude ou facilité, par laquelle on a expliqué la puissance dans la chapitre precedent; car elle renferme encore la tendance comme j'ay déjà remarqué plus d'une fois. C'est pourquoy dans ce sens, j'ay coustume de luy affecter le terme d'Entelechie, qui est ou primitive et repond à l'ame prise pour quelque chose d'abstrait, ou derivative, telle qu'on conçoit dans le conatus est dans la vigueur et impetuosité. Le terme de cause n'est entendu icy que de la cause efficiente;" Leibniz bezieht sich an dieser Stelle auf das Kapitel in den *Nouveaux Essais*, das oben angeführt wurde (NE II 242).

⁸⁴ PPE 198. An dieser Stelle setzt Leibniz jene Kraft von der *potentia activa* der Scholastiker und entsprechend auch von dem *aktiven Vermögen* (*facultas*) oben genannten Sinn ab, die nicht von sich zur Aktivität übergehen können.

⁸⁵ NE II 375.

seine primitive aktive Kraft, mit der Kraftäußerung die derivativen Kräfte.⁸⁶ Wie dieser Unterschied genauer zu verstehen ist, lässt sich aus einer besonders interessanten Stelle der *Theodizée* entnehmen, an der Leibniz die Aktivität der Seele oder Entelechie genauer beschreibt. Hier unterscheidet Leibniz, und zwar mit ausdrücklichem Hinweis auf Aristoteles, zwei Arten von Akten, permanente und fortschreitende: "Or le philosophe stagirite conçoit qu'il y a deux espèces d'actes, l'acte permanent et l'acte successif."⁸⁷ Unter den permanenten Akten versteht Leibniz die substanzielle Formen, wie etwa die Seelen oder Entelechien, und die akzidentiellen Formen, während der fortschreitende Akt die Handlung selbst ist.⁸⁸ Diese Unterscheidung von Leibniz in akzidentielle und substantielle Form ist jene Unterscheidung von primitiver aktiver Kraft oder Entelechie einerseits und derivativer Kraft andererseits, wie an folgender Stelle klar wird: "Il y a deux sortes de forces dans le corps, une primitive qui luy est essentiel (εντελεχεια η πρωτη) et des derivées, qui dependent encor des autres corps. Et il faut considerer que la force derivative ou accidentelle qu'on ne peut point refuser aux corps en mouvement, doit estre une modification de la primitive, comme la figure est une modification de l'étendue. Les forces accidentelles ne sauroient avoir lieu dans une substance sans force essentielle, car les accidens ne sont que des modifications ou limitations, et ne sauroient enfermer plus de perfection ou realité que la substance."⁸⁹ Demnach ist im körperlichen Universum zwischen der Entelechie und der derivativen Kraft als ihrer Modifikation oder Limitation zu unterscheiden. Die derivativen Kräfte schöpfen ihre Realität alleine aus der ursprünglich aktiven Kraft der Substanz, deren Limitation und Modifikation sie sind.

Die sich hier ergebende Bedeutung der derivativen Kraft lässt sich demnach aus deren Begründetsein in einer Entelechie ableiten. Da diese Entelechie immer einem Subjekt zuzusprechen ist, erweist sich die derivative Kraft als Modifikation dieser Entelechie als eine bestimmte, auf das körperliche Universum bezogene Ausprägung dieses Subjekts.⁹⁰ Es ist klar

⁸⁶ Dass *ursprüngliche Kraft* für Leibniz ein bessere Begriff als *Entelechie* ist, insofern damit die immer zugrundeliegende, eine ständige Aktivität begründete Kraft gemeint ist, während er – wie oben bemerkt – bei Aristoteles in der Entelechie auch jegliche Kraftäußerung oder die Zustände der primitiven Kraft eingeschlossen sieht, wird aus folgender Stelle im *System Nouveaux* ersichtlich: "Aristote les appelle entelechies premieres, je les appelle peustre plus intelligiblement forces primitives, qui ne contiennent pas seulement l'acte ou le complement de la possibilité, mais encore une activité originale." (SN 204f) Vgl. außerdem PA 346: "(...) que les corps sont doués de quelque force active, et qu'ainsi les corps sont composés de deux natures, savoir de la force active primitive (appellée Entelechie premiere par Aristote) et de la matiere ou de la force passive primitive."

⁸⁷ Theo §87. Vorhergegangen war ein Hinweis auf die Übersetzung von *Entelechie* durch das von Hermolaus Barbarus (1454-1493) neu geprägte lateinische Wort *perfecthabia*, das nach Leibniz dadurch gerechtfertigt ist, weil die Aktivität die Erfüllung oder Vollendung des Vermögens ("l'acte est un accomplissement de la puissance") ist. Leibniz zeigt sich verwundert, wieso jener Aristoteles-Übersetzer in der Bedeutung der Entelechie des Aristoteles so große Schwierigkeiten bemerkte ("il n'avait point besoin de consulter le diable, comme il a fait, à ce qu'on dit, pour n'apprendre que cela"), dass er also in der Aristotelischen Entelechie nicht – wie Leibniz es als selbstverständlich rezipierte – eine bestimmte Aktivität eingeschlossen sah.

⁸⁸ "Mais l'acte entièrement passager, dont la nature est transitoire, consiste dans l'action même." (ebd.)

⁸⁹ GP III 457.

⁹⁰ Diese Begründungsstruktur übersah Wilson (1981) in ihrer Untersuchung, was sie zu einem Mißverständnis des Leibnizschen Entelechiebegriffs führte („Entelechie“ and „soul“ invariably connote for Leibniz the unequivocally mental qualities of sense and appetition.“(p. 138), und sie daran zweifeln ließ, dass Leibniz

zu erkennen, dass Leibniz hier, analog zu den Perzeptionen als Zuständen der Seele, auch im Körperlichen nach einer Struktur des Wirklichen sucht, die mit einer als Modifikationen und Limitationen charakterisierten Kraftentfaltung zu identifizieren ist.⁹¹ Während die Limitation sich in der seelischen Wirklichkeit jedoch als eine, mit einem gewissen Grad an Deutlichkeit versehene Perspektivik des Individuums des körperlichen Universums darstellt, ist es im körperlichen Universum die Materieverfasstheit, die für eine Limitation der Wesenskräfte der primitiven aktiven Kraft sorgt.

Es ist noch eine weitere Bedeutung der derivativen Kraft bei Leibniz zu erwähnen. Denn Leibniz bemerkt in direkter Fortsetzung in der *Theodizée*, dass die Kraft, insofern sie nicht Ingredienz der Substanz selbst, d.h. insofern sie nicht Entelechie oder primitive Kraft, sondern derivative Kraft ist, eine Eigenschaft (*qualité*) darstellt, die auch von der Substanz unterschieden und trennbar ist.⁹²

Die derivative Kraft ist also einerseits als Modifikation der primitiven Kraft, und somit auf irgendeiner Weise als Ausfluß der kraftbegabten Substanz zu denken, andererseits auch als eine Eigenschaft, die von der Substanz nicht nur unterschieden, sondern auch trennbar (*distincte et separable*) ist. Aufzuweisen ist die derivative Kraft bei Leibniz folglich einerseits in der Bedeutung als Modifikation einer körperlichen Substanz, andererseits in der als Semiakzidenz einer sogenannten Quasi- bzw. Semisubstanz.⁹³

Wenn künftig von der derivativen Kraft als der Modifikation der Entelechie oder der primitiven aktiven Kraft gesprochen wird, so ist damit immer ein Subjekt oder ein Individuum, insbesondere dessen Zustände begriffen, während die Rede von den derivativen Kräften als allgemeine Eigenschaften des körperlichen Universums sich auf dieses als Aggregat oder Zusammensetzung von körperlichen Substanzen und seinen Gesamteigenschaften bezieht.⁹⁴

überhaupt eine Begründung des Körperlichen in Monaden vorgenommen hat: „As far as I know, Leibniz never fills in any of the steps that might take one from ‚forces‘ in physics to ‚souls‘ in metaphysics.“

⁹¹ Siehe dazu die Fortsetzung der obengenannten Stelle in der *Theodizée*, in der Leibniz auch nochmals den Begriff des *conatus* ins Spiel bringt: „J’ai montré ailleurs que la notion de l’entéléchie n’est pas entièrement à mépriser, et qu’étant permanente, elle porte avec elle non seulement une simple faculté active, mais aussi ce qu’on peut appeler force, effort, conatus, dont l’action même doit suivre si rien ne l’empêche.“ (Theo §87)

⁹² ebd.

⁹³ Siehe dazu das Leibnizsche Schema in dem Brief an Des Bosses (19 VIII 1715, GP II p. 506). Dies wird weiter unten noch ausführlicher diskutiert.

⁹⁴ Bezüglich dieser Unterscheidung und der Einordnung der *derivativen Kraft* finde ich mich in Übereinstimmung mit Gueroult (1934). Wie anfangs erwähnt, spricht dieser im Rahmen seiner ausführlichen Analyse des Begriffs der derivativen Kraft (p. 186-214) von diesem als einem „concepte mixte“ (p. 199). Resümierend stellt er zu der Rolle der derivativen Kraft bei Leibniz fest, dass es diese ist, in dem die Realität des Phänomenalen und die Realität des Wirklichen zusammenlaufen: „Elle est un concept mixte où dans le phénomène même apparaissent étroitement soudés l’une à l’autre et la réalité phénoménale proprement dite et la réalité substantielle; et par ce caractère s’expliquent à la fois et la double physionomie de la physique leibnizienne, et le rôle de cette physique par rapport à la métaphysique.“ (p. 199)

4.2.3 Die imaginären Momente der Bewegung

Alle Veränderungen im körperlichen Universum sind nach Leibniz physikalisch ausschließlich in der Ortsbewegung von Körpern begründet. Umso erstaunlicher ist es, dass für Leibniz die Bewegung selbst nichts Wirkliches, sondern etwas Imaginäres ist. Wenn alle Veränderungen im körperlichen Universum metaphysisch in der Entelechie begründet sind, jene aber wiederum sich lediglich in Ortsbewegungen äußern, muss es jedoch auch eine Begründung der Ortsbewegung im Wirklichen geben.

Wenn Leibniz darauf verweist, dass die Bewegung selbst nichts Wirkliches ist und nur in der Repräsentation der Seele als eine Entität auftritt, so ist zunächst also zu fragen, worin Leibniz jene tatsächlich mit der Repräsentation per se verbundenen imaginären Momente der Bewegung sieht, um ausgehend davon die Begründung in den Entelechien verstehen zu können.⁹⁵ Ausgangspunkt der Analyse des Bewegungsbegriffs soll infolgedessen die Repräsentation der Bewegung sein, in der sie als eine Entität auftritt.

Leibniz führt im Wesentlichen zwei Charakteristika der Bewegung an, die deren imaginären Charakter definieren. Erstens ist die Bewegung imaginär, weil sie allein aus einer Hinsichtnahme auf die Modifikation der Ausdehnung oder auf die Veränderung der relativen Beziehungen der Dinge begriffen wird.⁹⁶ Dies ist gleichbedeutend damit, dass keinem Subjekt definitiv Bewegung zugeschrieben werden kann: "(...) et que le mouvement en tant qu'il n'est qu'une modifications de l'étendue et changement de voisinage enveloppe quelque chose d'imaginaire, en sorte qu'on ne scauroit déterminer a quel sujet il appartient parmy ceux qui changent, si on n'recours à la force qui est cause du mouvement, et qui et dans la substance corporelle."⁹⁷ Allerdings kann dann jedoch im Rekurs auf die Kraft einer körperlichen Substanz (recours à la force) ein Subjekt bestimmt werden. Wenn den Körpern Bewegung zugeschrieben wird, dann erfolgt dies nach Leibniz also höchstens im Fokus der körperlichen Substanz.⁹⁸

Das Imaginäre der Bewegung besteht zweitens darin, dass diese momentan betrachtet nicht existiert, sondern nur aus der Hinsichtnahme über einen Moment hinaus: "Nam motus

⁹⁵ Siehe dazu DM §12: "On peut même démonstrer que la notion de la grandeur, de la figure et du mouvement n'est pas si distincte qu'on s' imagine, et qu'elle enferme quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions, comme le font encore (quoyque bien d'avantage) la couleur, la chaleur, et autres qualités semblables (...)." Leibniz nennt die sinnlichen Qualitäten imaginär, weil sie schließlich aus Bewegungen und Gestalt zu verstehen sind. Vgl. dazu auch: "Et ipsa Aggregate nihil aliud sunt quam phaenomena, cum praeter monades ingredientes, caetera per solam perceptionem addantur, eo ipso dum simul percipiuntur. (...)." (An Des Bosses, 29 V/1716, W 279) Um die Monaden als Ingredienzen der Aggregate einsichtig zu machen, muss folglich von dem abgesehen werden, was die momentane Repräsentation der Vielheit des extern Wirklichen hinzufügt.

⁹⁶ "Hinc iam consequitur (...) motum autem a vi sequestratum seu quatenus in eo non nisi notiones Geometricae, magnitudo, figura et horum variatio considerantur, revera nihil aliud esse quam mutationem situs, adeoque motum quoad phaenomena in mero respectu consistere (...)." (SD II §2 p. 42)

⁹⁷ Brief an Arnauld, 30/IV 1687, GP II 98.

⁹⁸ Im Briefwechsel mit Clarke ist die Argumentation von Leibniz gegenüber seinem Briefpartner, der ein Anhänger Newtons war, zu verfolgen. Rescher (1979) machte auf die von Leibniz hier vorgenommene Unterscheidung relativer und absoluter Bewegung im Briefwechsel mit Clarke aufmerksam. Auch die absolute Bewegung hat nach Leibniz in der *vis viva* ihren metaphysischen Grund. (p. 98f)

(perinde ac tempus) nunquam existit, si rem ad akribeian revoces, quia nunquam totus existit, quando partes coexistentes non habet. Nihilque adeo in ipso reale est, quam momentaneum illud, quod in vi ad mutationem nitente consitui debet.”⁹⁹ Dagegen besteht hier dasjenige, was bezüglich der Bewegung an Wirklichem festzuhalten ist, in einer momentanen Kraft zu Veränderung. Einen Körper als sich Bewegenden wahrnehmen bedeutet, eine Folge von seinen Zuständen als kontinuierliche Folge zu wahrnehmen. Dies bedeutet, bereits über die momentane Erfassung hinaus eine zeitliche Integration, etwa mittels einer Erinnerungsfähigkeit oder Reflexion, vorzunehmen. Bewegung ist, so Leibniz, in diesem Sinne etwas Ideelles und Kontinuierliches und damit eine Abstraktion. Das auf die Wahrnehmung Bezogene wäre also in diesem Fall die Abstraktion einer Bewegung aus einer Folge von in körperlichen Substanzen begründeten, verschiedenen Zuständen des Körpers. Imaginär wäre sie insofern, als Bewegung momentan nicht ist, da ja die Folge der Zustände als Ganzes momentan nicht erscheint, sondern eben nur momentan in einer Wahrnehmung, die diese Sukzession in einem Ganzen in Form einer bestimmten Erinnerungsfähigkeit integriert.

Weil die Bewegung als Ganzes nur in einer Repräsentation erfaßt wird, insofern eine sukzessive zeitliche Existenz in einem momentanen Zustand der Seele repräsentiert wird, hat sie als Begriff den Charakter eines auf die Zeit bezogenen Kontinuierlichen. Eine metaphysische Begründung der Bewegung darf diese auch nicht aus Minimalbewegungen entstanden begreifen, da diese wiederum jenen kontinuierlichen und somit imaginär phänomenalen Charakter aufweisen.¹⁰⁰

Die in den körperlichen Phänomenen vorfindbare Bewegung ist nach Leibniz auf ein momentanes Begründetsein durch Kräfte verwiesen. Diese sind, wie bereits erwähnt, nicht mittels sinnlicher Wahrnehmung, sondern nur begrifflich erfassbar¹⁰¹, weil die sinnliche Wahrnehmung selbst schon eine bestimmte Weise der Repräsentation des Universums bedeutet und die hier etablierten Begriffe somit für den ontologischen Bereich des Körperlichen nicht anwendbar sind.¹⁰² Dieser imaginäre Charakter der Bewegung in der Repräsentation lässt sich

⁹⁹ SD I §1 p. 4.

¹⁰⁰ Dass jedoch dieses Argument eben nur in Hinsicht auf eine metaphysische Begründungsabsicht relevant ist, zeigt sich daran, dass zur Aufstellung von physikalischen Gesetzmäßigkeiten oder zur mathematischen Beschreibung von Bewegungsabläufen auf solche imaginären und kontinuierlichen Größen zurückgegriffen wird, die nach Leibniz in beliebiger Genauigkeit die Diskretheit der Wirklichkeit wiedergeben. Vgl. dazu Sp Dy §4: Ein Maß für die Gesamtbewegung eines Körpers ergibt sich aus einer Integration – d.h. kontinuierlichen Zusammensetzung – von Momentanbewegungen: $\int mds = \int p dt$.

¹⁰¹ Siehe etwa folgende Äußerung, nach der als jene letzten Qualitäten nicht sensible Qualitäten oder Bewegungen, sondern Kräfte fungieren: ”Itaque essentia corporis non in extensione et ejus modificationibus, figura scilicet et motu (quae imaginarii aliquid involvunt non minus quam calor et aliae qualitates sensibiles), sed in sola vi agendi resistendique collocanda est, quam non imaginatione sed intellectu percipimus (....) Substantia autem omnis agendi patiendique vi continetur.” (GP VII 314)

¹⁰² In der Schrift *Primae Veritates* hebt Leibniz auf diese abstraktive Funktion der sinnlichen Wahrnehmung und den hieraus entstehenden abstrakten Begriffen ab, wenn er schreibt, dass man mit Recht Gold, Metalle, Salze oder Flüssigkeiten beispielsweise als homogen betrachten kann, wenn dies auch exakt nie so ist und nur aufgrund der sinnlichen Wahrnehmung als einer ”gewissen Betrachtungsweise.” (C 520) In der Berücksichtigung dieser abstraktiven Funktion der sinnlichen Wahrnehmung weist Leibniz dieser und der Einbildung entsprechend eine eindeutige Grenze zu, wie etwa in einem *Brief an De Volder* aufgeführt: Es darf von der Einbildung nicht mehr abverlangt werden, als sie selbst ihrem Wesen nach ist: ”(...) An enim vis imaginari quae non possunt nisi intelligi, videre sonos, audire colores?” (30/VI 1704, GP II 270)

als kontinuierliche Größe beschreiben, was heißt, dass in ihr als abstrakte Größe – genauso wie etwa auch bei der Ausdehnung – die Möglichkeit besteht, beliebige Teile gedanklich abzugrenzen, die alle wieder die gleiche Natur besitzen. In diesem Fall wären es infinitesimale Momentanbewegungen. Es ist völlig unbestimmt, in welcher Weise solchen idealen Wesenheiten Teile zugeschrieben werden. Diese Wesenheiten bezeichnen nach Leibniz nichts anderes als bloß die Möglichkeit, in irgendeiner beliebigen Weise Teile zuzuschreiben, so dass in diesem Fall auch nicht von einem Aggregat von wirklichen Teilen gesprochen werden kann.¹⁰³

4.2.4 Entelechie: *Ratio motus* und *ratio legum motus*

Wie könnte der bisherige Argumentationsgang von Leibniz bezüglich der Analyse des Bewegungsbegriffs vor dem Hintergrund seiner metaphysischen Begründungsabsicht skizziert werden? Erstens muss ein sich bewegender Körper mittels momentaner Zustände einer Substanz rekonstruiert werden. Zweitens müssen diese momentanen Zustände anhand eines Begriffs beschrieben werden, der nicht den sinnlichen Qualitäten angehört, obwohl dieser für die Dynamik auswertbar sein muss.¹⁰⁴ Und drittens muss schließlich dieser Begriff auf die Akzidentien eines Subjekts bezogen werden können, was zu der Entelechie als dem Prinzip einer externen Aktivität führt.¹⁰⁵ Dieser letzte Argumentationsschritt soll nun diskutiert werden.

¹⁰³ Vgl. Brief an De Volder, 1705, W 172: "(...) etsi in extensione mathematica, qua possibilia intelliguntur, nulla sit divisio actualis nec partes nisi quas cogitando facimus, nec prima Elementa, non magis quam inter numeros fractos minimus datur velut Elementum caeterorum (Hinc Numerus, Hora Linea, Motus, seu gradus velocitatis, et alia hujusmodi Quanta idealia, seu entia Mathematica revera non sunt aggregata ex partibus, cum plane indefinitum sit quo in illis modo quis partes assignari velit, quod vel ideo sic intelligi necesse est, cum nihil aliud significant quam illam ipsam meram possibilitatem partes quomodocunque assignandi." Vgl. auch *Brief an De Volder*, 30/VI 1704 GP II 268, in dem Leibniz den *corpus mathematicum* und den *corpus physicum* unterscheidet. Die Monaden sind die Einheiten des *corpus physicum*, während der *corpus mathematicum* aus unbestimmten Teilen besteht, man hier also folglich nicht von ersten Konstitutiva sprechen kann. Diese Thematik ist im Detail bei Bosinelli (1991, p. 153) diskutiert.

¹⁰⁴ Hier handelt es sich um die erwähnten derivativen Kräfte im allgemeineren Sinne als Semi-Akzidentien, die grundsätzlich die Stoßprozesse zwischen Körper als Tun und Leiden begreifen lassen, wodurch etwa auch das Prinzip *actio = reactio* begründet wird. Die Bewegung, so Leibniz in diesem Sinne in den *Nouveaux Essais*, ist ein wirkliches Phänomen, als die Materie, der sie zuzurechnen ist, keine Substanz ist, und fährt fort: "Cependant il a y une image de l'action dans la mouvement, comme il y a une image de la Substance dans la masse; et à cet egard on peut dire que corps agit, quand il y a de la spontanéité dans son changement, et qu'il patit, quand il est poussé ou empêché par un autre." (NE II 346) Wenn Leibniz von einem Bild der Tätigkeit in der Bewegung spricht, so meint er allerdings an dieser Stelle nicht die Beziehung der externen Aktivität einer Entelechie zur Bewegung, sondern nur die symbolhafte Extrapolation der internen Aktivität auf die Körper. (Vgl. auch Mo §61: "Et les composés symbolisent en cela avec les simples.") Daraus lässt sich hier zweierlei folgern: Erstens besitzt das *interne agere* der Seele eine aus der Introspektion gewonnene Evidenz, aus der sich auch das Tun und Leiden der Körper als der Seele fremde Eigenschaften verstehen lässt. Zweitens ist hier die entscheidende Stelle zu sehen, wo die eigentlich metaphysische Begründung durch die körperliche Substanz als das Prinzip der Bewegung einsetzt, insofern jene derivativen Kräfte nochmals auf ein extern agierendes Subjekt, auf ein *unum per se*, bezogen werden müssen.

¹⁰⁵ Dies ist der eigentlich metaphysische Schritt, weil hier die derivativen Kräfte nur als die Modifikationen der körperlichen Substanz zu begreifen sind, aus denen sich die allgemeinen, in den Phänomenen wirkenden sekundär derivativen Kräfte der Körper erst ergeben.

Wir bereits vorher bei der Diskussion des Vermögensbegriffs sahen schließt Leibniz sich mit der Entelechie, insofern diese als Prinzip der Bewegung verstanden ist, mit gewissen Einschränkungen an Aristoteles an: "(...) videamus iam etiam paulo proprius, quid sit illa Natura, quam Aristoteles non male principium motus et quietis appellavit, quanquam Philosophus ille mihi latius accepto vocabulo non solum motum localem aut in loco quietem, sed generaliter mutationem, et $\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ seu persistentiam intelligere videatur."¹⁰⁶ Hier spiegelt sich die grundsätzliche Position von Leibniz wider, dass die Entelechie, insofern diese im Körperlichen wirksam wird, lediglich als Prinzip von geordneten Bewegungen fungiert. Alle Phänomene sind ausschließlich daraus mechanisch zu explizieren. Lebensprozesse wie Wachstum, Erzeugung, Tod etc. sind danach und im Gegensatz zu Aristoteles lediglich makroskopische Erscheinungen, resultierend aus komplexeren Ortsbewegungen. Dementsprechend konzipiert Leibniz die Entelechie auch nur als Prinzip und steuerndes Gesetz solcher Bewegungen der Materie.¹⁰⁷

Leibniz fragt, so sahen wir, nach einer Verschiedenheit, die momentan begründbar ist. Aufschlußreich dafür ist eine Stelle in *De ipsa natura*, wo er in einer Entgegnung an Sturm seine zusätzlich zur Bewegung hinzukommende sogenannte bewegende Kraft (*vis motrix*) als den sogenannten formalen Grund für die Bewegung anführt. "Posterior argumentum quod ex natura motus sumit Vir Cl. Majorem, ut mihi quidem videtur, concludendi necessitatem non habet. Motum ait esse successivam tantum rei motae in diversis loci existentiam. Concedamus hoc interim, etsi non omnino satisfaciatur, magisque id, quod ex motu resultat, quam ipsam (ut vocant) formalem ejus rationem exprimat; non ideo tamen excluditur vis motrix."¹⁰⁸ Die Bewegung, verstanden als das Ganze einer Aufeinanderfolge von verschiedenen Zuständen, war gerade das, was schon als Abstraktion einer Perzeption festgestellt wurde. Diese Bewegung oder das Sein der Aufeinanderfolge von einem Körper an verschiedenen Orten, die sukzessive Folge im Ganzen, soll rational in einer momentanen sich äußernden bewegenden Kraft begründet werden, die das Sein des Körpers an den verschiedenen Orten bestimmt. Dass mit diesem *formalen Grund*¹⁰⁹ der Bewegung eine metaphysische Begründung der Ortsbewegung selbst gemeint ist, bestätigte sich an der schon zitierten Stelle im *Specimen Dynamicum*: "Nam motus (perinde ac tempus) nunquam existit (...), quia nunquam totus existit, quando partes coexistentes non habet. Nihilque adeo in ipso reale est, quam momentaneum illud, quod in vi

¹⁰⁶ IN 275. Vgl. auch Brief an Des Bosses: „Verum est omnia phaenomena corporum naturalia (...) posse explicari per magnitudinem, figuram et motum. Sed ipsi motus (qui sunt causae figurarum) non possunt explicari nisi advocatis Entelechiis.“ (1/IX 1706, GP II 315)

¹⁰⁷ Wie Rudolph (1989) herausstellt, hebt Leibniz mit dem Aristotelischen Begriff der ersten Entelechie auf die paradigmatische Bedeutung der Seelendefinition des Aristoteles ab. Dies meint, dass in diesem Begriff die Einheit des Lebensprozesses für Aristoteles diejenige Einheit darstellt, die das Kontinuum eines Bewegungsprozesses ausmacht. (Vgl. Rudolph (1989), p. 106f). Die entscheidende Einschränkung, die Rudolph richtigerweise bei Leibniz' Übernahme des Entelechiebegriffs sieht, ist die, dass nach ihm die Leibnizsche Entelechie nirgends als eine "Strukturbeschreibung oder Definition für eine Bewegung beziehungsweise für einen Prozess von der Art des Lebens" fungiert, sondern nur das Enthaltensein der lebendigen Kräfte in der primitiven aktiven Kraft und das der Prädikate in der individuellen Substanz bedeutet.

¹⁰⁸ IN 296.

¹⁰⁹ Und nur in der Metaphysik möchte man, so Leibniz in den *Entretien de Philarete et d'Ariste*, solche wesentliche Attribute haben, "ou pris de ce qu'on appelle raison formelle." (PA 336)

ad mutationem nitente constitui debet.”¹¹⁰ Dieser formale Grund, ein momentan Wirkliches, das selbst nicht in Termini einer Ortsveränderung zu beschreiben ist, wird danach von Leibniz in einer zur Veränderung strebenden Kraft gesehen.

Die Bedingung für Wirkliches ist für Leibniz immer die, dass dieses sich in einer Momentanität voll ausprägen muss. Jeder Augenblick bedeutet für Leibniz eine in sich geschlossene Darstellung alles Wirklichen in der Perspektivik dieses Augenblicks. Bezogen auf das Individuum bedeutet dies, dass dessen und damit die gesamte Wirklichkeit nicht nur in einer örtlichen Perspektive lokal, sondern auch in eine zeitlichen je momentan fokussiert ist. Dies gilt ganz allgemein für den seelischen und den körperlichen Wirklichkeitsbereich.¹¹¹ Aus diesem Grund kommt, wie Leibniz an obiger Stelle ausführt, die einzige Realität im Körperlichen auch ausschließlich aus dem Momentanen, nämlich aus jener zur Veränderung drängenden Kraft. Denn er muss, genauso wie mit der Perzeption im seelischen Bereich, im Körperlichen eine sich im Momentanen erschöpfenden Zustand charakterisieren können.

Leibniz spricht in diesem Zusammenhang auch von *Drang* oder *conatus*: ”Nam non tantum corpus praesenti sui motus momento inest in loco sibi commensurato, sed etiam conatum habet seu nisum mutandi locum, ita ut status sequens ex praesenti, per se naturae vi consequatur (...).¹¹² Danach ist der Körper in einem Moment seiner Bewegung nicht nur an einem entsprechenden Ort, sondern hat auch den Drang zu einer Veränderung des Ortes. Und dies bedeutet nichts anderes, als dass der folgende Zustand aus dem gegenwärtigen durch eine Kraft hervorgeht. Nur darin, so argumentiert Leibniz an dieser wichtigen Stelle weiter, ist eine Veränderung bzw. ein Unterschied im Körperlichen begründet. Andernfalls würde nur eine gleichförmige Masse vorhanden sein.¹¹³

Das körperliche Universum erhält infolgedessen bei Leibniz seine Differenzierung durch das der Materie zugeordnete dynamische Potential eines momentanen Kraftzustands. Es ist also tatsächlich auch im Körperlichen die Intention von Leibniz, jegliche Veränderung in einen momentanen, durch einen Drang charakterisierten Zustand zu fokussieren und daraus wieder die zukünftige Wirklichkeit zu entwickeln, und zwar auf die Weise, dass diese Kraftzustände – analog wie die Gestalten auf die ursprünglich passive Kraft verwiesen sind – als Entwicklungsmomente oder Limitation der ursprünglich aktiven Kraft bzw. der Entelechie begriffen werden.¹¹⁴

¹¹⁰ SD I §1 p. 5.

¹¹¹ Aus dem Ist-Zustand der Welt sind konzeptuell, d.h. bei Leibniz aus der Perspektive Gottes, immer alle vergangenen und zukünftigen Zustände ablesbar. *Die Gegenwart geht schwanger mit der Zukunft und trägt die Vergangenheit in sich* lautet der berühmte und oft zitierte Passus bei Leibniz (Vgl. Mo §22)

¹¹² IN 299.

¹¹³ Dies wäre in den Termini von Leibniz die erste Materie in Reinform – die es real nur in Verbindung mit einer Entelechie gibt.

¹¹⁴ GP IV 397, LL 196: ”Et quemadmodum figura est quaedam limitatio seu modificatio vis passiva seu masae extensae, ita vis derivativa actioque motrix quaedam modificatio est non utique rei mere passivae (alioqui modificatio seu limes plus realitatis involveret, quam ipsum illud quod limitatur), sed activi cujusdam, id est entelechia primitivae.”

Der Begriff des *conatus* wurde vom jungen Leibniz allerdings in einer anderen Bedeutung verwendet. Er bezeichnete damit eine Momentanbewegung, also eine Bewegung in einem bestimmten Zeitpunkt, die, gleichwohl sie nicht mehr sinnlich erfaßt werden kann, dennoch die Struktur einer Ortsbewegung im Infinitesimalen aufweist.¹¹⁵ Die Bedeutung unterscheidet sich insofern von der oben genannten, als jene wie oben gezeigt zur Begründung der Bewegung gerade nicht mehr auf jene gleiche Struktur rekurriert und so eine beliebige Verkleinerung der Bewegung zu deren Darstellung ist, sondern die momentane Kraft zur Begründung der Bewegung ausmacht, indem sie den Zustand des Körpers in Bezug auf den nachfolgenden repräsentiert.¹¹⁶

Leibniz denkt die Bewegung eines Körpers in Form momentaner Kraftzustände, die dadurch charakterisiert sind, dass sie durch den *conatus* auf den nächsten Zustand des Körpers angelegt sind. Dies ist analog dem seelischen Veränderungsprozess zu denken. Hier ließen sich die Perzeptionen als momentane Auskristallisationen einer kraftbedingten Limitierung des Repräsentationsgeschehens interpretieren. Genauso manifestiert sich die körperliche Dynamik in einer Folge von momentanen Zuständen, die jeweils die materiellen Kristallationen des hier stattfindenden Veränderungsprozesses sind. Der Drang ist diejenige *ursprüngliche Bewegtheit*, die Bewegung in jenem abstrakten Sinn zu begründen vermag. Was es also in Bezug auf die Bewegung an Wirklichem gibt, ist, so Leibniz, „la force ou la puissance, c’est à dire, ce qu’il y a dans l’état present, qui porte avec soy changement pour avenir.“¹¹⁷ Körperliche Phänomenalität bedeutet bei Leibniz demnach, so können wir feststellen, durch einen solchen Drang begründete Verschiedenheit, und zwar in Abhebung von einer bloßen Indifferenz, wie sie im Begriff einer

¹¹⁵ Diese Struktur macht auch das *tertium comparationis* des folgenden Vergleichs aus, wobei der Moment als beliebig verkleinerbare Zeit zu verstehen ist: „Nam quod in momento est conatus, id in tempore motus corporis.“ (TMA 266). Diese Verwendung des Begriffs ist identisch mit der von Hobbes in seiner Schrift *De corpore*, mit der sich Leibniz vor allem in seiner frühen Phase auseinandergesetzt hat. (Vgl. etwa *De corpore*, III. Teil, 15.Kap., p.123: „Bewegungsantrieb oder Conatus ist eine Bewegung durch einen Punkt und eine Zeit hindurch, wie sie so klein nicht gegeben oder durch Zahlen bezeichnet werden können; also Bewegung durch einen Punkt und durch einen Augenblick oder Zeitpunkt hindurch.“) Zur Erklärung dieser Definition muss daran erinnert werden, dass unter einem Punkt nicht etwas zu verstehen ist, das keine Größe besitzt oder das nicht geteilt werden könnte, sondern Punkt bedeutet hier etwas, dessen Größe oder Teile beim Beweis nicht in Rechnung gezogen zu werden brauchen; ebenso ist ein Augenblick nicht als unteilbar, sondern nur als nicht geteiltes Zeitelement zu verstehen.“ (Vgl. dazu p.130 ebd.) Vgl. dazu auch etwa die *mouvements insensibles* in einem späten Brief von Leibniz an Remond (4/XI 1715, H V 346).

¹¹⁶ Dass Leibniz es jedoch in jener frühen Schrift auch darauf abgesehen hatte, mit dem so verstandenen Conatus eine Begründung der Bewegung durch Einheiten zu leisten, wird durch folgende Äußerung deutlich: „Conatus est ad motum ut punctum ad spatium, seu ut unum ad infinitum, est enim initium finisque motus.“ (TMA 265) (Der Conatus verhält sich zur Bewegung, wie der Punkt zum Raum, oder wie die Einheit zum Unbegrenzten, er ist nämlich Anfang und Ende für die Bewegung). Die Bezeichnung *Anfang und Ende der Bewegung* verwendet Leibniz kurz vorher für die Begründung von Unteilbarem und Unausgedehnten in Bezug auf das körperliche Sein. In der späteren Schrift *Specimen Dynamicum* kommt es ihm dagegen nicht mehr darauf an, jenen Entitäten irgendwelche Realität außer der mathematischen zuzusprechen: „Quanquam non ideo velim haec Entia Mathematica reapse sic reperiri in natura, sed tantum ad accuratas aestimationes abstractione animi faciendas prodesse.“ (SD I §5 p. 13) Tatsächlich verwendet Leibniz später den Begriff des *conatus* auch als die gerichtete Momentangeschwindigkeit – bei Hobbes heißt diese wiederum *impetus* (*De corpore*, III. Teil, 15.Kap., p.123) – und den des *impetus* für deren Produkt mit der Masse des Körpers – bei Hobbes wiederum bezeichnet als *Kraft* (ebd.124).

¹¹⁷ NS, Erläuterungen, H I 268.

reinen passiven Materie konzipiert ist.¹¹⁸ Denn mit dieser allein könnte kein Grund für die Verschiedenheit der wahrgenommenen Phänomene angegeben werden.¹¹⁹

Dieser metaphysische Grund der Verschiedenheit in den Phänomenen, die sich phänomenal immer in Bewegung äußert und analog zu der internen Aktivität der Seele gestaltet, ist folglich die ursprüngliche Kraft oder Entelechie.¹²⁰ Und diese muss deswegen angenommen werden, um einen Grund für die Bewegung und einen Grund für die Gesetze der Bewegung angeben zu können: "Et licet impenetrabilitas extensioni addatur, non ideo tamen quicquam completum conficitur, unde ratio motus et inprimis ratio legum motus, imo ipsius dissimilitudinis utique apparentis reddi possit."¹²¹ Die Entelechie oder ursprüngliche Kraft ist also nicht nur zu

¹¹⁸ Leibniz rekurriert in diesem Zusammenhang auf den Aristotelischen Begriff der Veränderung (αλλοιωσις): „Dissimilitudo autem illa vel qualitatum diversitas, atque adeo αλλοιωσις vel alteratio, quam non satis exposuit Aristoteles, ipsis diversis nisuum gradibus directionibusque, monadumque adeo inexistentium modificationibus obtinetur. Ex quibus proinde intelligi puto, necessario aliud debere poni in corporibus, quam massam uniformem, ejusque nihil utique immutaturam transportationem.“ (IN 302) Die der Materie innewohnenden Monaden bestimmen – mit ihrer externen Aktivität – jegliche Veränderung.

¹¹⁹ Leibniz stellt im Fortgang seiner Argumentation in der zitierten Schrift *De ipsa natura* fest: "Quodsi ergo motus nullam distinguendi notam continet, nullam etiam figurae largietur. (...) nec unquam inde reddi poterit ratio diversarum quas sentimus apparentiarum." In einer bloß passiv konzipierten Materie sind die Phänomene in ihrer Mannigfaltigkeit nicht möglich, noch – und dies bestätigt wiederum die parallele Aktivität der repräsentierenden Seele – könnten hier Seelen und Perzipierende entstehen: "Ut mirum sit opinionem invalescere potuisse qua omnia phaenomena evertuntur. Multo minus autem ex tali massa orientur animae seu percipientia, quae non in nobis tantum, sed ubique in rebus esse facile sapienti persuadebit naturae in varietate aequabilitas." (An De Volder, 1705, H V 172) Auf diesen Sachverhalt wies Leibniz – so wurde schon erwähnt – vor allem auch in den Schriften *Materia* (GP VII 329) und in einer Schrift *Gegen Descartes* (GP IV 393) hin. Anhand jener eben zitierten Stelle ist außerdem wieder zu erkennen, dass Leibniz die Welt der Perzipierenden so konzipiert, dass alle möglichen Perspektiven auf das körperliche Universum eingeschlossen sind, so dass man umgekehrt das körperliche Universum auch nur auf Basis des Inbegriffs aller möglichen, miteinander harmonisierenden Perspektiven rekonstruieren könnte. Diese Position nahm Earman (1977) in seiner Interpretation des Leibnizschen *Resultierens* ein.

¹²⁰ "(...) ut in vi Activa varie sese per motus exercente Entelechiam primitivam et ut verbo dicam aliquid Animae analogum agnosco, cujus natura in perpetua quadam ejusdem seriei mutationum lege consistit, quam inoffenso pede decurrit." (Brief an De Volder, 24/III, 3/IV 1698) Oder in einer nicht abgesandten Beilage zu einem *Brief an Remond*: "(...) mais la force active primitive est ce qu'on peut nommer Entelechie, et en cela la masse est variée." (Brief an Remond, VII 1714, H V 334) Die Körper werden im Anschluss daran als wohlbegründete Phänomene insofern bezeichnet, als sie dieselbe Grundlage (même fondement) für die Erscheinungen verschiedener Beobachter sind.

¹²¹ An De Volder, 1705, H V 172. Oder: "Entelechies (...) sita sunt principia Mechanismi, quo omnia in corporibus reguntur." (*Gegen Cartesianer*, 1702, GP IV399) Vgl. auch Philarete und Ariste, H I: "(...) et qu'ainsi les corps sont composés de deux natures, savoir de la force primitive (appellée Entelechie premiere par Aristote) et de la matiere ou de la force passive primitive. C'est pour cela qu'il soutient, que tout se peut expliquer mecaniquement dans les choses materielles excepté les principes mêmes du mecanisme, que ne sauroient être tirés de la seule consideration de la matiere." Oder im Brief an Arnould: "(...) mais dans la dernière analyse des principes de la physique et de la mecanique même il se trouve qu'on ne scauroit expliquer ces principes par les seules modifications de l'entendue, et la nature de la force demande déjà quelque autre chose." (An Arnould 28/XI; 8/XII 1686, GP II 78) Siehe dazu etwa im Gegensatz die oben erwähnte Beilage, wo die Gesetze der Bewegung in den Perzeptionen der einfachen Substanzen begründet sind, weil es sonst ja nichts Wirkliches gibt: "Les loix du mouvement, etant fondées dans les perceptions de substance simples (...)." (An Remond, VII 1714, H V 336) Zur Frage der Analogie von Seele und Entelechie oder Form ist zu bemerken, dass Leibniz diese zur selben Gattung zählt, so dass aus einer klaren Idee der Seele eine solche jener Entelechie gefolgert werden kann, ohne dass eine *distinkte und klare Idee* vorliegen muss: "Si claram habes ideam animas habebis et formae; est enim idem genus, species variae. Optime judicas, quae non distincte et clare non percipimus, ideo rejici non debere." (An Bernoulli, 18/XI 1698, GM 552). Die verschiedenen Arten wären in diesem Fall interne und externe Aktivität.

charakterisieren als metaphysischer Grund der Bewegung¹²², sondern bedeutet zudem ein bestimmtes Gesetz einer Reihe von Zuständen, die sie aus sich entwickelt.¹²³ Genauso wie bei der internen seelischen Wirklichkeit des Individuums die Dauer aus einer aktuellen Unendlichkeit von Perzeptionen begriffen werden musste¹²⁴, so bildet sich die Dauer in einer aktuellen Unendlichkeit von Kraftzuständen extern ab.¹²⁵ Die Entelechie ergänzt somit die erste Materie primär um das Veränderungsmoment und nicht, wie vielleicht gemäß scholastischer Denkweise zu vermuten wäre, um ein Formelement. Denn dieses, so sahen wir bereits, ist in gewissem Sinn im Begriff der ersten Materie als ihre Modifikationen enthalten.

Hieraus ist noch eine weitere Folgerung für das Verständnis des Leibnizschen Ausdrucks der aktuellen Geteiltheit des Körperlichen zu ziehen. Weil die Prozesse in den Phänomenen ausschließlich mittels Ortsbewegungen zu spezifizieren sind, diese aber immer auf die begründenden, wirklichen Kräfte zurückverwiesen sind, kann Leibniz schließen, dass die aktuelle oder wirkliche Geteiltheit der Ausdehnung eine ist, gemäß der die Teile verschiedene Bewegungen aufweisen.¹²⁶ Dies wird dann bedeutsam werden, wenn am Ende die körperliche Substanz in ihrer konstitutiven Funktion für die körperlichen Phänomene diskutiert wird, und damit die unendliche aktuelle Geteiltheit thematisiert werden kann.

4.2.5 Die derivative aktive Kraft als Modifikation der Entelechie

Es wurde festgestellt, dass Leibniz nicht nur im seelischen, sondern auch im körperlichen Bereich eine begriffliche Fassung der Wirklichkeit mittels momentaner Zustände anstrebt. Diese Zustände im Körperlichen wurden bezüglich der aktiven Seite der Wirklichkeit durch den Begriff des *conatus* charakterisiert. Doch ist hier noch genauer zu differenzieren. Denn mittels der primitiven Kräfte ist die Physik an die Metaphysik, die körperliche Phänomenalität an die körperliche Substanz zurückgebunden. Der zentrale hier vermittelnde Begriff ist die derivativen

¹²² „Principia rei Mechanicae pendere ex altioribus, aliquoties admonui in Actis. Tale est Axioma, effectum integrum causae plenae aequivalere, quod utique metaphysicum est (...). Ratio modificationum vis primitivae est eadem utique cum ratione legum motus. (An Wolf, 1710, GW 129) Leibniz führt hier auch das Axiom an, dass die Wirkung vollständig ihrem Grund äquivalent sein muss.

¹²³ So etwa an folgenden Stellen: „Sed ipsum persistens quatenus involvit casus omnes, primitivam vim habet, ut vis primitiva sit velut lex seriei (...).“ (An De Volder, 21/I 1704, GP II 262) Oder kurz darauf: „Nec mihi aliud in eis est permanens quam lex ipsa quae involvit continuatam successionem (...).“ (ebd. GP II 263) Dabei ist jedes Glied der Reihe festgelegt, wenn das erste Glied der Reihe und das Gesetz ihres Fortschreitens gegeben ist: „(...) ut lex seriei ostendat quorsum in ea progrediendo debeat perveniri seu ut posito initio et lege progressus termini ordine prodeant(...)“ (ebd.)

¹²⁴ Siehe hierzu die Ergebnisse des zweiten Kapitels (Kap. 2.3.3).

¹²⁵ Auf diesen Sachverhalt wies bereits Gueroult (1934, p. 190 ff) hin.

¹²⁶ Vgl. Brief an Wolff, p.141, vgl. auch G II 305 (Vgl. Cassirer 349); Vgl. auch Brief an De Volder 1705, p.173, 24.3. p.321 oder 30/VI 1704 GP II 268; Mo §65;

Kraft, insofern diese die Modifikation der primitiven Kraft darstellt.¹²⁷ Zwei Bedeutungskomponenten dieses Begriffs konnten bei Leibniz dabei vorgefunden werden. Zum einen spricht Leibniz von der derivativen Kraft als Modifikation der körperlichen Substanz, insbesondere von der derivativen aktiven Kraft als Modifikation der Entelechie, zum anderen von ihr als phänomenale Qualität. In dem Spannungsfeld dieser Bedeutungskomponenten lässt sich – so wird der nächste Abschnitt zeigen – das Begründungsverhältnis der Phänomene in der körperlichen Substanz aufweisen.¹²⁸

Aufschlußreich für die erste Bedeutungskomponente der aktiven derivativen Kraft ist eine Stelle aus einem Brief an de Volder.¹²⁹ Die derivative Kraft sei – so Leibniz – keinesfalls mit der Bewegung zu identifizieren, sondern diese folgt aus jener. Dies war schon als Ergebnis des letzten Abschnitts festzuhalten und ist so zu verstehen, dass erst die sukzessive Folge von Kraftzuständen in der Zeit in dem imaginären Begriff der Bewegung zusammengefaßt werden kann. Leibniz schreibt weiter: „Vis autem derivativa est ipse status praesens dum tendit ad sequentem prae-involvit, uti omne praesens gravidum est futuro. Sed ipsum persistens, quatenus involvit casus omnes, primitivam vim habet, ut vis primitiva sit velut lex seriei, vis derivativa velut determinatio quae terminum aliquem in serie designat.“¹³⁰ Die derivative Kraft selbst ist erstens als der zum folgenden strebende, gegenwärtige Zustand der ursprünglichen Kraft definiert. Zweitens enthält die primitive aktive Kraft das vollständige Gesetz dieser Serie, während die derivative Kraft die Bestimmtheit ist, die eine Grenze in dieser Serie bezeichnet.

Jede Substanz wird, so wurde im ersten Kapitel festgestellt, von Gott als eigener Grund einer Wirklichkeit eingesetzt. Dies gilt insbesondere auch für das körperliche Universum, das durch die primitiven Kräfte der körperlichen Substanz zur Realität wird. Folglich muss jede Entelechie in ihrem *lex seriei* für ihre Zustände oder derivativen Kräfte das Ganze des körperlichen Universums berücksichtigen, genauso wie auch in jeder Perzeption eines Individuums die vollständige Wirklichkeit aller Repräsentierenden aus einer Perspektive eingeht.¹³¹ Insbesondere ergibt sich aus den *lex seriei* der Entelechien aus ihrem Zusammenwirken ein körperliches Universum, in dem eine bestimmte physikalische

¹²⁷ Die Kraft ist der zwischen der Metaphysik und der Natur vermittelnde Begriff: „(...) inest materiae vis ipsa seu agendi potentia quae transitum facit a Metaphysica ad naturam“. (*Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, 1692, GP IV 391)

¹²⁸ In dem Abschnitt über die primitive passive Kraft oder erste Materie wurde die derivative passive Kraft als deren Limitation thematisiert. Die Bedeutung der derivativen aktiven Kraft wird in diesem Rahmen untersucht.

¹²⁹ Vgl. auch dazu Leibniz Bemerkungen in einem Brief an Wolff: „Necesse est conatus et impetus actionesque quae ex iis sequuntur, cum sint accidentia, esse modificationes cujusdam substantialis, seu permanentis, quod ipsum debet esse activum, ne in modificatione plus insit quam in modificatio. Itaque a me appellatur Entelechia primitiva, vel etiam Entelechia simpliciter. Hujus ergo Activi substantialis seu vis primitivae modificationes sunt vires derivativae, ut figurae sunt modificationes passivis substantialis, nempe materiae. (An Wolf, 1711, GW, 130)

¹³⁰ An De Volder, 21/I 1704, W 158f. Die derivative Kraft als Akzidenz oder Modifikation: Siehe auch Brief an De Volder 10/XI 1703, GP II 257.

¹³¹ Jeder beliebige Körper drückt alle anderen aus, jede Entelechie ihren Körper und durch ihn alles andere: „Doctrinam meam quomodo quodlibet corpus omnia alia exprimat, et quomodo quaelibet anima vel Entelechia exprimat et suum corpus et per ipsum alia omnia (...).“. Siehe Brief an De Volder, 20/VI 1703), GP II 253. Vgl. auch GP IV 557.

Gesetzlichkeit vorherrscht nur dadurch, dass der entsprechende Ratschluß Gottes in das *lex seriei*, jeder Entelechie eingeht.¹³² Vor allem gilt, dass auch jede Modifikation, d.h. jeder derivative Kraftzustand, seine Wirklichkeit nur aus der Entelechie erhält, es strenggenommen oder metaphysisch gesprochen also keine Wechselwirkung zwischen derivativen Kräften verschiedener Körper gibt, sondern nur eine gegenseitige Bestimmung der bereits innewohnenden Kräfte.¹³³ Zu sagen, dass Gott im körperlichen Universum derivative Kräfte vorherrschen lässt, bedeutet nach Leibniz nichts anderes, als dass hier ursprüngliche, auf Monaden bezogene Kräfte zugrundeliegen.¹³⁴ Fundamental wird somit bei Leibniz – und dies ist als wichtiges Ergebnis hier festzuhalten – auch das körperliche Universum auf Basis der Teleologie von Substanzen konzipiert.¹³⁵

Diese erste Bedeutungskomponente der derivativen Kraft findet sich bei Leibniz in der systematischen Aufstellung alles Seienden bei dem *Unum per se* oder auch *Ens plenum*, insbesondere der sogenannten *zusammengesetzten Substanz* als ihrer Modifikation zugeordnet, die sich bezüglich ihrer körperlichen Realität durch Form und erste Materie als körperliche Substanz charakterisiert.¹³⁶ Die derivative Kraft ist ihre Modifikation. Die zweite Bedeutung der derivativen Kraft ist die eines Semiakzidenz, insofern sie nämlich die Qualität einer Semi- bzw. Quasisubstanz, eines *Unum per Aggregationem* oder *Semiens* ist. Als solche setzt diese sich aus den Modifikationen der Substanzen oder derivativen Kräften in der ersten Bedeutung zusammen. Diese charakterisiert die realen Phänomene somit durch die Widerständigkeit und Undurchdringlichkeit einerseits und durch den Bewegungsantrieb andererseits. Leibniz nennt dies auch die ersten Semi-Akzidentien (*primarium*), weil sie die grundlegenden Qualitäten der körperlichen Phänomene darstellen. Dies heißt nichts anderes, als dass alle körperlichen Wechselwirkungen sich durch diese explizieren lassen müssen. Daneben gibt es auch noch nachgeordnete Semi-Akzidentien (*secundarium seu physicum*), wie beispielsweise Farbe, Geruch, passive Eigenschaften wie Härte und Flüssigkeit, oder aktive Eigenschaften wie

¹³² Vgl. An De Volder, 21/I 1704, W161: Alles Singuläre ist aufeinanderfolgend oder einer Folge unterworfen: "Sed omnes res singulares sunt successivae seu successione obnoxiae (...). Nec mihi aliud in eis est permanens quam lex ipsa quae involvit continuatam successionem, in singulis consentiens ei quae est in toto universo." Und in diesen gibt es demnach nichts anderes Dauerndes als das Gesetz, das eine ununterbrochene Folge in sich schließt, die im Einzelnen mit dem übereinstimmt, was im ganzen Universum ist." Beispielsweise ist die Erhaltung der bewegenden Kraft ein Bestandteil dieser Wahl. Diese darf aber keinesfalls mit der primitiven Kraft verwechselt werden, obwohl sie – im Rahmen der Gesetzmäßigkeit des gesamten durch Gott gewählten körperlichen Universums – durch diese begründet wird: Vgl. dazu: "Et cum de vi primitiva manente loquor, non intelligo conservationem potentiae motricis totalis de qua olim inter nos actum est, sed Entelechiam cum alia tum vim illam totalem semper exprimentem. Et sane vires derivativae non sunt nisi modificationes et resultationes primitivarum." (An De Volder, 20/VI 1703, GP II 251)

¹³³ Siehe dazu den Brief an De Volder, 20/VI 1703), GP II 251: "Interim verum comperio in phaenomenis quoque et viribus derivatis ut massae massis non tam dent novam vim, quam determinant iam inexistentem, ita ut corpus potius se propria vi ab alio repellat quam ab eo propellatur."

¹³⁴ ebd. p. 163. Vgl. auch GP II 258.

¹³⁵ Dass bei der physikalischen Betrachtung eines Körpers die teleologische Betrachtung in den Hintergrund rückt, liegt daran, dass es sich bei den Körpern immer um Aggregate einer Vielheit von Substanzen handelt.

¹³⁶ Siehe dazu die *Beilage in dem Brief an Des Bosses* vom 19/VIII 1715, GP II 506. Die zusammengesetzte Substanz ist nichts anderes als ein Lebewesen, dem eine dominierende Monade zugeordnet ist.

Elastizität, die durch mechanische Erklärungen auf die ersten Semi-Akzidentien bezogen werden.¹³⁷

Berücksichtigt man diese Unterscheidung in der Bedeutung der derivativen Kraft, so wird es einsichtig, dass Leibniz in der Monadologie zu dem körperlichen Universum bemerken kann, dass dieses das Einfache *versinnbildlicht*.¹³⁸ Denn im körperlichen Universum fokussiert sich, wie wir sahen, in jedem Körper, mag dieser noch so klein sein, die Entwicklung des ganzen Universums, und dies, obwohl der Körper selbst keine Substanz, sondern wiederum aus einem infiniten Aggregat von körperlichen Substanzen konzipiert ist. Anders ausgedrückt heißt das, dass das körperliche Universum in jedem noch so kleinen Teil sich selbst ähnlich ist. Selbstähnlich bedeutet hier zweierlei. Zum einen lässt sich die im Körperlichen gültige Gesetzmäßigkeit und Wechselwirkung in jedem beliebigen Teil wiederfinden, zum anderen setzt sich die Struktur des Organischen wie wir gleich sehen werden beliebig fort.

Daraus ergibt sich eine weitere Parallele zum Seelischen: Die jedem Körper zukommende aktive bzw. passive Kraft wird metaphysisch gesehen nicht durch einen anderen Körper verändert, sondern nur verschieden definiert.¹³⁹ Nach Leibniz macht der Körper als Quasisubstanz im körperlichen Universum damit anschaulich, was bezüglich der Perzeption der einfachen Substanz schwierig zu begreifen ist: Den universellen Zusammenhang alles Existierenden, momentan jeweils fokussiert in einem durch die Kraft charakterisierten Wirklichkeitszustand.

¹³⁷ "(...) secundarium seu physicum, cujus ratio ex mechanismo occulto pendet, velut accidens sensibile, color, odor, sapor, item sympathia, antipathia etc." (ebd.) Poser (1984, p. 169f) übersah in seinem sonst aufschlussreichen Aufsatz über das „Leibniz-Paradigma der Naturwissenschaft“ diesen zweifachen Sinn in dem Leibnizschen Begriff der *derivativen Kraft*. Hier stützt Poser sich unter anderem auf Stammel (1982, p. 56). Aus diesem Grund zweifelte Poser daran, dass sich zwischen der Entelechie und den Gesetzen der Dynamik ein klar definierter Zusammenhang herstellen lässt.

¹³⁸ "Et les composés symbolisent en cela avec les simples." (Mo §61). An anderer Stelle schreibt Leibniz, dass es ein Abbild der substantiellen Tätigkeit in der Bewegung, ein Abbild des substantiellen Seins in der Masse gibt: "Cependant il y a une image de l'action dans le mouvement, comme il y a une image de la Substance dans la masse (...)." (NE I 346)

¹³⁹ Die unsichtbare elastische Kraft dient dabei als Puffer bzw. Speicher: „Sciendum autem est vires non transire de corporis in corpus, quia corpus quodlibet vim quam exercit, iam in se habet, etsi ante modificationem novam eam non ostendat, nec ad motum totius convertat. Ex. gr. cum globus quiescens ab alio percutitur, movetur per vim insitam, nempe elasticam sine quo non esset percussio. Vis autem Elastica in corpore nascitur ex motu intestino nobis invisibili. His autem mechanicis seu derivativis ipsa Entelechia primitiva respondens modificatur. Itaque dici potest, omni corpori iam vim inesse, eamque tantum modificatione determinari. Caeterum vis prima revera nec augetur nec minuitur, sed tantum varie determinatur.“ (An Wolf, 1711, GW 131)

4.3 Die Begründung der realen Phänomene in der körperlichen Substanz

4.3.1 Körperliche Substanz und Lebendigkeit: Das extern und intern agierende Individuum

Um die Begründung der realen Phänomene in der körperlichen Substanz einzuordnen, sind bei Leibniz drei Schritte nachzuvollziehen. Zunächst ist zu klären, wie er das Verhältnis von einfacher Substanz oder Monade einerseits und körperlicher Substanz andererseits sieht, um seine begriffliche Reduktion alles Wirklichen auf die Monaden verstehen zu können. Zweitens ist zu klären, wie die primitiven Kräfte der dominierenden Monade den organischen Körper oder das Lebewesen konstituieren, um das Leibnizsche Individuum in seinen verschiedenen Wirklichkeitsaspekten zu verstehen. Drittens muss gezeigt werden, dass das körperliche Universum sich genau aus einer Zusammensetzung von Lebendigen verstehen lässt, wobei hier ein erweiterter Begriff von Lebendigkeit zugrundeliegt. Die Lebendigkeit, und mit dieser das organische Lebewesen, wird zum basalen Konstituenten des körperlichen Universums: Das Universum muss als ein panorganisches Universum verstanden werden. Dies wird im nächsten Paragraphen geschehen.

Die körperliche Substanz ist bei Leibniz genau nichts anderes als ein Lebendiges oder ein organisch Körperliches: „(...) chaque animal et chaque plante aussi est une substance corporelle, ayant en soy le principe de l'unité.“¹⁴⁰ Substanz heißt ein Lebendiges deswegen, weil es durch ein Einheitsprinzip bestimmt ist, das es nach außen, d.h. im körperlichen Universum, als eine Funktionseinheit auftreten lässt.¹⁴¹ Dieses Einheitsprinzip ist bei der körperlichen Substanz die dominierende Monade.¹⁴² Aus diesem Grund nennt Leibniz diese

¹⁴⁰ GP III 260. Bereits Smith (1998, p. 210) zeigte, dass Leibniz 1704 das Konzept des *Organismus* erstmals einführte. (Siehe die entsprechende Stelle bei Leibniz. GP III 340) Damit wurde terminologisch der Begriff der körperlichen Substanz weitgehend abgelöst. Dieser Zeitpunkt kann als Startpunkt für das panorganische Universum von Leibniz gesehen werden.

¹⁴¹ Sehr aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist der Versuch einer mereologischen Bestimmung der Substanz durch Marschlich (1997, p. 107ff). Diese unterscheidet verschiedene Arten von Ganzheiten im körperlichen Universum. Die bloßen Aggregate haben dabei den schwächsten Grad der Einheitsbildung, während die Lebewesen einen höheren Grad aufweisen, der in der Dominanz einer Monade und einem damit gegebenen Organisationsprinzip begründet ist. Marschlich weist beziehungsweise auf die Monadologie (§49 - §52) richtigerweise darauf hin, dass diese Dominanz auf ontologischer Ebene mit Hilfe von Aktivität und Passivität reformuliert werden kann, insofern die dominierende Monade eine größere Aktivität als die Monaden entfaltet, die in die Zusammensetzung des organischen Körpers noch eingehen (p. 121). Die mereologische Bestimmung der Substanz stößt da in die Grenze, wo es um den Status der einfachen Substanz in der körperlichen Substanz geht. Marschlich schreibt zur Monade: „Sie generiert Teile, ohne selbst welche zu haben. Sie ist einheitlicher Grund der Teile einer körperlichen Substanz. Aus mereologischer Sicht ist dies ein – überflüssiger – Schritt hin zu einer metaphysischen Einheit.(...) Der mereologischen Analyse gegenüber bleibt die Monade also in gleicher Weise inkommensurabel wie gegenüber der begrifflichen Analyse.“ (p. 129) Aus diesem Grund muss Marschlich an dieser Stelle auf den Begriff des *Ich*, insbesondere die Leibnizschen Analogiebetrachtungen rekurren, um den generativen Aspekt zu verdeutlichen. Dass genau die Monade als Einheit von Entelechie und erster Materie diesen generativen Aspekt abbildet, bleibt von Marschlich unberücksichtigt.

¹⁴² „Substantiam corpoream voco, quae in substantia simplice seu monade (id est anima vel Animae analogo) et unito et corpore organico consistit.“ (GP VII 501)

Einheit auch zusammengesetzte Substanz (*substantia composita*).¹⁴³ Genauso wie die einfache Substanz stellt auch die zusammengesetzte Substanz eine Einheit dar.¹⁴⁴ Die körperliche Substanz ist durch die Entelechie und der ersten Materie bestimmt.¹⁴⁵ Außerdem erwies es sich, dass die Entelechie von Leibniz mit einem Prinzip des Lebendigen identifiziert wurde. Die entscheidende Frage ist die, wie Leibniz das Ineinander von Monade und körperlicher Substanz versteht. Pointiert formuliert kann behauptet werden, dass jede körperliche Substanz eine Monade und damit – in einem gewissen Sinn – unkörperlich ist.¹⁴⁶

Zunächst ist festzustellen, dass Leibniz den Begriff der Monade, wie es sich bereits im ersten Kapitel andeutete, auch in einer weiteren Bedeutung verwendet als nur in der einer einfachen Substanz, die ausschließlich durch Perzeption und Appetitus als interne Aktivität verfügt. Demnach fungiert die Monade nicht nur als Geist oder Seele im Sinne jener internen Aktivität, sondern zudem als Prinzip einer externen Aktion, die zusammen mit der ersten Materie das fokussiert, was als körperliche Substanz einen individuellen Prozess im körperlichen Universum beschreibt. In der Monade ist von Leibniz ein grundlegendes Kraftprinzip gelegt, in dem sowohl die interne als auch die externe Aktivität begründet ist: „Et proinde admittendum est aliquid praeter materiam, quod sit tam principium perceptionis seu actionis internae quam motus seu actionis externae.“¹⁴⁷ Legt man diesen erweiterten Begriff der Monade zugrunde, bedeutet dies, dass die körperliche Substanz, insofern sie in der primitiven aktiven und passiven Kraft bzw. in Entelechie und erste Materie begründet ist,

¹⁴³ Bezug genommen wird hier und im weiteren auf das oben erwähnte und sehr wichtige Schema im Brief an Des Bosses und der Skizzierung der „Creatura permanens absoluta“ in ihren verschiedenen Differenzierungen (Vgl. Brief an Des Bosses, 19/VIII 1715, GPII 506).

¹⁴⁴ Demgegenüber steht entsprechend das sogenannte *Unum per aggregationem*, das Semiens oder Phänomen, das aus einer Ansammlung solcher wirklicher Einheiten besteht. Vgl. Brief an Des Bosses, 19/VIII 1715, GPII 506 Das Aggregat ist eine bloß *lokale Vereinigung* der Teile, wie etwa ein Haufen Steine. (An Des Bosses, 20/IX 1712, H V 267). (Siehe auch Briefe an Des Bosses vom 20/IX 1712 (H V 265) und 29/V 1716 (ebd. 272); oder SN 273). Zu jenen auch Semisubstanzen genannten Entitäten zählen – so sahen wir bereits – etwa ein Heer, eine Herde, ein Fischteich, aber auch die nichtorganischen Körper als Quasisubstanzen. Die Einheit solcher Aggregate besteht ausschließlich in Beziehung auf den Geist, und deswegen sind diese Entitäten als phänomenal zu bezeichnen: „(...) et par consequent leur Entité aussi est en quelque façon mentale ou de phenomene, comme celle de l’arc en ciel.“ Die Phänomenalität bedeutet also lediglich, dass wirkliche Einheiten vom Verstand zusammengefaßt werden: „(...) entendement les prend ensemble quelques dispersée qu’elles soyent (NE II 182) Der Grundbegriff der zusammengesetzten Substanz ist, in Anschluss an die traditionelle Philosophie, vor allem im Zusammenhang des Briefwechsels mit Des Bosses von Leibniz als verwendbar angesehen worden: „(...) hoc argumentum de Phaenomenis ad realitatem evehendis, seu de substantiis compositis non nisi per occasionem tuarum literarum tractavi.“ (An Des Bosses, 30/VI 1715 , GP II 499)

¹⁴⁵ „Consistit in potentia activa et passiva primitiva seu consistit in materia prima, id est principio resistantiae et in forma substantiali, id est principio impetus (...).“ (An Des Bosses, 19/VIII 1715, GP II 506) Vgl. auch SD I §3 7.

¹⁴⁶ Dies soll im Folgenden ausgeführt werden. In Übereinstimmung finde ich mich hier mit Baxter (1995) und seiner detaillierten Arbeit über diese Problematik. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

¹⁴⁷ M 330. Deutlich äußert Leibniz dies auch in einem Brief an Wolff: „Quod in phaenomenis exhibetur extensive et mechanice, in Monadibus est concentrate seu vitaliter (...). Quod per reactionem resistantis et restitutionem compressi exhibetur Mechanice seu extensive, in ipsa Entelechia (...) concentratur dynamice et monadice, in qua mechanismi fons et mechanicorum representatio est; nam phaenomena ex Monadibus (...) resultant. Et dum mechanica ex circumstantiis externis determinantur, eo ipso in fonte ipso Entelechia primitiva harmonice modificatur per se, quia dici potest, corpus ominem vim suam derivativam habere a se ipso.“ (An Wolff, GW 139)

strenggenommen genau durch die dominierende Monade unter dem Gesichtspunkt ihrer externen Aktivität definiert ist. Unter dem Aspekt ihrer Wirklichkeitsprinzipien für den Organismus, d.h. als Einheit von Entelechie und ersten Materie, ist die körperliche Substanz folglich Monade und damit per se unteilbar und unkörperlich.¹⁴⁸ Dies ist aus dem Grunde nicht paradox, weil die körperliche Substanz oder eben die dominierende Monade – wie wir bereits sahen – auf Basis ihrer Kraftnatur die Träger der generativen Prinzipien für die Körperlichkeit sind.

Der organische Körper ist also als eine Modifikation der aktiven und passiven Kräfte der jeweils zugehörigen dominierenden Monade zu interpretieren, obwohl der organische Körper, der dieser dominierenden Monade zugehört, wiederum aus unendlich vielen anderen Entelechien mit ihren organischen Körpern zusammengesetzt ist.¹⁴⁹ Wenn Leibniz folglich bei der Konstitution des körperlichen Universums von der Zusammensetzung der Monaden spricht, dann ist anzunehmen, dass dieser immer Bezug auf diesen externen Wirklichkeitsaspekt der Monaden nimmt. Ohne diesen bleibt es unplausibel, wie das körperliche Universum in der Wirklichkeit der Monaden fundiert sein soll. Die Frage allerdings, die im weiteren Verlauf noch beantwortet werden muss, ist, wie quasi das „Endprodukt“, das als Modifikation der dominierenden Monade zu verstehen ist, nämlich der organische Körper, teilbar und wiederum aus anderen körperlichen Substanzen zusammengesetzt sein kann.

Wie sieht zweitens die Organisation des Körpers durch die primitiven Kräfte der dominierenden Monade aus, und welche Konsequenzen hat dies für das gesamte Individuum? Leibniz kann bei einem Lebendigen von einem *vollständigen Seienden* oder *Unum per se* sprechen, weil das Entscheidende des organischen Körpers für ihn nicht dessen Teilbarkeit ist. Um dies zu verstehen, ist an dieser Stelle eine Zwischenbemerkung erforderlich. Bei Leibniz sind verschiedene Bedeutungen von *teilbar* bzw. von *Teil* zu unterscheiden. Zwei davon sind in diesem Zusammenhang von Interesse.¹⁵⁰ Zum einen meint *Teil*, ein Mitglied einer äußeren Hierarchie zu sein bzw. einer Zusammensetzung von Monaden zu einem Aggregat. In diesem Sinn spricht Leibniz von aktueller Teilung der Materie, von den bereits erwähnten *Requisiten* des Körperlichen oder von konstitutiven Teilen, aus denen das materielle Universum resultiert. Eine solche *Teilung* einer körperlichen Substanz erhält deren monadischen

¹⁴⁸ Baxter (1995) formuliert dies etwas mißverständlich folgendermaßen: „How can the monad be the animal and not the soul? The answer is that strictly the soul is just an aspect of the monad which is the animal.“ (p. 178) Mit „aspect“ gibt er das wieder, was hier mit den primitiven Kräften als externe Wirklichkeitskomponente der Monade bezeichnet wurde. Baxter konnte die Leibnizsche Argumentation für die körperliche Substanz als Monade auf folgende formale Schritte reduzieren: „(1) Anything divisible has parts, so is not a unity, so is not real. (2) Corporeal substances are real. (3) So, corporeal substances are not divisible. (...) (4) anything material is divisible. (5) So, corporeal substances are not material.“ (p. 167)

¹⁴⁹ Vgl. etwa C 13f. So wurde bereits bei der Diskussion der ersten Materie (Siehe 4.1.2) festgestellt, dass die erste Materie der dominierenden Monade die erste Materie aller untergeordneten, in den organischen Körper eingehenden Monaden involviert. In diesem Sinne schreibt beispielsweise Leibniz an De Volder: „Caeterum in Monada seu substantiam simplicem completam cum Entelechia non conjungo nisi vim passivam primitivam relatam ad totam massam corporis organici (...). Massam seu materiam secundam, sive Machinam organicam ad quam innumerae concurrunt Monades subordinatae.“ (An De Volder, 20/VI 1703, GP II 253) Das Gleiche gilt für die Entelechie der dominierenden Monade im Verhältnis zu den untergeordneten Entelechien.

¹⁵⁰ Vgl. hierzu Baxter (1995, p. 161). Dieser unterscheidet insgesamt vier Bedeutungen.

Charakter, da dieses dominierte Aggregat quasi nur aus einem anderen Wirklichkeitsaspekt, aus dem der Aggregate von Monaden und nicht mehr aus dem der dominierenden Monade, verstanden wird. In der phänomenalen Auswirkung führt dies auf das gleiche Ergebnis und zwar – wie sich gleich genauer zeigen wird – aufgrund der geschaffenen Harmonie in diesem Hierarchieverhältnis.¹⁵¹ Zweitens kann *Teil* die Abgrenzung phänomenaler Entitäten bedeuten. Diese ist insofern willkürlich, als die körperlichen Phänomene sich ja in Form kontinuierliche Ausdehnung charakterisieren und diesen damit beliebige potentielle Teilungen zu eigen sind.

Bei einem lebendigen Wesen ist das Entscheidende die Organisation der phänomenalen Teile. Jede solche organische Einheit ist so beschaffen, dass sie auf bestimmte Weise im körperlichen Bereich gewisse Teile organisiert, obwohl diese sich ständig verändern können. Nicht also etwa irgendwelche festen Grenzen im Raum können ein Kriterium für eine wirkliche Einheit bzw. der Modifikation im Phänomenalen abgeben, sondern nur der lebendige Organismus kann in irgendeiner Weise als ein solcher fungieren. Anschaulich wird dies in einem Brief an Bernoulli: „Itaque eodem modo divido, ut gregem sive piscinam, nisi quod liquidum interjectum inter animalia gregis aut inter pisces, itemque liquidum (imo et reliquam massam) in quolibet pisce vel animali contentam, rursus ut novam piscinam dividi debere arbitror, et sic infinitum.“¹⁵² Aus einer ersten Hinsichtnahme kann ein Fisch von einem anderen unter der Ägide des Sinnlichen natürlich sehr wohl abgegrenzt werden, wir sprechen ja von diesem oder jenem Fisch. Dies würde Leibniz auch nicht bezweifeln. Doch seine Perspektive gilt dem, was die definitiven Kriterien für eine solche Abgrenzung sind, denn eine tatsächliche Grenzlinie zwischen zwei Fischen, dem Wasser und dem Fischen etc. kann tatsächlich nie gefunden werden, weil die Operation der Abgrenzung selbst keinen eindeutigen Anhalt im körperlichen Kontinuum hat und jede hier festgelegte Einheit eine Einheit *in mente* ist. Leitend für den hier von Leibniz vorgeführten Teilungsakt ist jedoch nicht eine sinnliche Operation, sondern maßgeblich richtet sich der Fokus auf tatsächliche organische Einheiten, die Betrachtung des Einheitsprozesses des Lebendigen.

¹⁵¹ Gegenüber Des Bosses etabliert Leibniz hier den dafür synonymen Begriff des *vinculum substantiale*. Leibniz grenzt diese Art des Zusammenspiels des Wirklichen aufgrund seines Aktivitätscharakters von der Zusammensetzung von etwas durch einem zu diesem homogenen Teil ab: „Accurate autem loquendo materia non componitur ex unitatibus constitutivis, sed ex iis resultat cum materia seu massa extensa non sit nisi phaenomenon fundatum in rebus, ut iris aut parhelion, realitasque omnis non nisi unitatum.“ (An De Volder, GP II 268) Auf diesen wichtigen Unterschied machte Bosinelli (1991, p. 153f) bei seiner Analyse des Leibnizschen Verständnisses der potentiellen und aktuellen unendlichen Teilung aufmerksam: „Die irrationalen Einheiten, die eine geometrische Dimension haben, sind die Einheiten der *homogena*, während die realen Einheiten, die keine geometrische Dimension haben, die Einheiten der *heterogenea* (...) sind.“

¹⁵² An Bernoulli, 20./30. IX 1698, GM III 542. In ebendiesem Brief stellt Leibniz auf die Frage Bernoullis, wie weit man denn in der Teilung der Materie fortschreiten müßte, zudem fest: „Respondeo, talia statim offerri etiam sine subdivisione, et unumquodque animal tale esse. Neque enim ego, Tu, ille componimur ex partibus corporis nostri.(...)“ (ebd. 542). Danach ist jedes Lebewesen eine solche individuelle Substanz, und man muss Teilungen überhaupt nicht in Betracht ziehen. Damit ist aber auch der zweite Aspekt der aktuellen Geteiltheit des Körperlichen oder seiner Konstitution durch Lebendiges thematisiert. Der erste betraf das Fortschreiten ins unendlich Kleine der Materie und damit insbesondere das Problem, bloße Aggregate aus Lebendigen zu begreifen. (Vgl. etwa: „Quousque silex dividi debeat, ut occurrant corpora organica adeoque Monades, haud scio; sed facile agnosco ingorantiam in his nostram nihil praejudicare naturae.“ (An Bernoulli, 18/XI 1698, GM II 551)). Dieser betrifft den – in gewissen Sinn *normalen* makroskopischen – Organismus als tatsächliche Einheit und damit insbesondere das Problem des Enthaltenseins einer lebendigen Einheit in einer anderen.

Im Körperlichen von Einheit zu sprechen bedeutet nach Leibniz also nichts anderes, als von einer das Leben bildenden Organisation und nicht etwa von sich durchhaltenden Teilen sprechen: "Ce qui constitue l'unité (identité) d'une même plante, est d'avoir une telle organisation de parties dans un seul corps, qui participe à une commune vie, ce qui dure pendant que la plante subsiste, quoiqu'elle change de parties. (...) L'organisation ou configuration sans un principe de vie subsistant, que j'appelle Monade, ne suffiroit pas pour faire demeurer idem numero ou le même individu."¹⁵³ Die Monade ist dabei als das Lebensprinzip zugleich das Prinzip der körperlichen Einheit des Lebewesens, oder dasjenige, was das selbe Individuum trotz seiner ständig sich verändernden materiellen Komponenten ausmacht, indem es diese Organisation der Teile impliziert. Dies Entelechie oder primitive Kraft ist mit dem identisch, was den Organismus folglich zu einer Einheit macht.

Die interne Aktivität der Seele, die sich in einer Folge von Perzeptionen oder Repräsentationen äußert, wird folglich ergänzt durch die externe Aktivität, die in der fortgesetzten Organisation ihres zugehörigen Körpers besteht.¹⁵⁴ Der organische Körper eines Individuums und seine Entwicklung wird, genauso wie die Prozessualität der Seele, dabei von Leibniz in einer Folge von momentanen, sich immer unterscheidenden Zuständen konzipiert.¹⁵⁵ Nur mit Beziehung auf die Seele oder die Entelechie gibt es nach Leibniz ein Lebendiges oder eine vitale Vereinigung. Im anderen Falle ist die Identität eines organischen Körpers nur erscheinungsmäßig.¹⁵⁶

¹⁵³ NE II 394. Die Identität des Menschen als konkretes körperliches Individuum besteht, so Leibniz kurz darauf sinngemäß, darin, dass dieser dasselbe Leben hat, das sich durch die wechselnden Partikel fortsetzt, die vital zwar nicht im selben, aber in einem sich selbst immer gleichwertigen Körper vereinigt werden. An dieser Stelle ist wiederum Leibnizens variable Position abzulesen, die einen dazu kompatiblen, radikalen Phänomenalismus erlaubt. Denn, so schreibt er, wenn der organisierte Körper in seiner Organisation nicht auf die Seele als Einheitsprinzip bezogen werden würde – dies würde der Negation der körperlichen Substanz entsprechen –, wäre dessen Identität lediglich erscheinungsmäßig, es gäbe keine vitale Vereinigung und kein identisches Leben: "Et si on ne se rapporte point à l'ame, il n'aura point la même vie ny union vitale non plus. Ainsi cette identité ne seroit qu'apparente." (ebd. 396)

¹⁵⁴ Weil die Seele als Prinzip der Bewegung eben zugleich die ursprüngliche Entelechie des Körpers ist, die diesem die Einheit gibt ("Cum Anima sit Entelechie primitiva corporis, utique in eo consistit Unio." (*Brief an Des Bosses*, 1/IX 1706, GP II 314), ist es auch möglich, dass Leibniz prinzipiell mit den Cartesianern darin übereinstimmen kann, dass organische Körper als eigenständige Automaten angesehen werden können: "(...) et même le sentiment des Cartesiens qui font d'une beste un automate, a fait juger que les hommes pourvoient estre des automates aussi. En effect le corps pourroit l'estre, et l'estre veritablement." Es ist aber zu beachten, dass Leibniz mit dem Organismus als Automat hier die mechanische Explizierbarkeit meint und nicht – obwohl jenes darin begründet ist – die in der Seele begründete externe Aktivität.

¹⁵⁵ "En effect le corps organisé n'est pas de même au delà d'un moment; il n'est qu'équivalent. Et si on ne se rapporte point à l'ame, il n'y aura point la même vie ny union vitale non plus. Ainsi cette identité ne seroit qu'apparente." (NE II 396)

¹⁵⁶ Die Seele schafft den Zusammenhang des im ständigen Fluss begriffenen Körpers (ebd. NE II 398). Leibniz vertritt hier gegen seinen fiktiven Gesprächspartner die Ansicht, dass eine vitale Organisation des Körpers, d.h. der Rekurs alleine auf körperliche Begrifflichkeit, nicht für die Begründung eines Lebendigen ausreicht – die Aufrechterhaltung der Organisationsform kann nur durch eine Seele geschehen.

Das Individuum oder die dominierende Monade umfaßt als *Ens plenum* oder *Unum per se* diese in sich zweifache Aktivität. Die hier genannte externe Aktivität ist die Lebendigkeit¹⁵⁷ und damit dasjenige, was als individueller Prozess das Konstitutive für das körperliche Universum ist.¹⁵⁸ Die interne Aktivität betrifft die repräsentative bzw. vernünftige Natur der Seele. Dementsprechend ist es nicht erlaubt, so Leibniz, für das interne Geschehen, Perzeption und Appetitus, Gründe aus dem Körperlichen anzuführen, genauso wenig wie für die körperlichen organischen Prozesse auf die Seele als intern agierende rekurriert werden darf, obwohl die dominierende Monade der Bezugspunkt für die beiden Serien ist: "Sed summa illa substantia (...) efficit, ut duae diversissimae series in eadem substantia corporea sese referant, ac perfecte consentiant inter se, perinde ac si una alterius influxu regeretur, et sive necessitatem materiae et ordinem efficientium intueare, nihil sine causa imaginationi satisfaciende aut praeter mathematici mechanici Leges contingere animadvertas, sive finium velut auream catenam et formarum orben tanquam mundum intelligibilem contemplare (...)." ¹⁵⁹ Die externe und die interne Serien, metaphysisch vollständig unabhängig, stimmen demnach untereinander so überein, als ob sie aufeinander Einfluß ausübten. In der analytischen Betrachtung ist die dem körperlichen zugeordnete Folge gemäß der Ordnung der Wirkursachen, die Perzeptionsfolge gemäß der Ordnung der Zwecke zu verifizieren.¹⁶⁰ Zwar kann die Seele nach Leibniz ohne Körper in ihrer internen Aktivität bestehen, doch immer muss dieser internen Aktivität eine bestimmte externe Aktivität entsprechen.¹⁶¹

¹⁵⁷ Der Begriff der *Lebendigkeit* wird hier in einem engeren Sinn verwendet, also so, dass er nicht die Seele in ihrer Funktion als Repräsentierende per se mitbedeutet, obwohl jedes Lebendige – wie schon festgestellt wurde – graduell differenziert auch über eine interne Aktivität verfügt.

¹⁵⁸ Dies bedeutet, im Rekurs auf die im ersten Kapitel angestellten Betrachtungen, dass der Begriff der Substanz auch alle externen Bezüge umfassen muss: "(...) je dis que la notion de la substance individuelle enferme tous ses evenemens et toutes ses denominations, même celles qu'on appelle vulgairement extrinsèques (...). (An Arnould, 14/VII 1686, GP II 56)

¹⁵⁹ *Gegen Descartes und die Cartesianer*, GP IV 391. Leibniz spricht in diesem Zusammenhang von *zwei Reichen* in der Natur: "Habet natura velut imperium in imperio, et ut ita dicam regnum duplex, rationis et necessitatis, sive ormarum et particularum materiae, quemadmodum enim omnia sunt plena animarum ita et organicorum corporum." (ebd.) Vgl. dazu auch Vgl. NE III 119: Diese verschiedenen ontologischen Bereiche harmonieren miteinander und explizieren sich gegenseitig, obwohl sie keinen unmittelbaren Einfluß aufeinander ausüben. Die Seele als Repräsentierende konzentriert das alles in der momentanen Einheit einer Perzeption, was der körperliche Mechanismus in eine Vielheit zerstreut besitzt. (ebd.)

¹⁶⁰ Es ist wichtig festzuhalten, dass Leibniz diesbezüglich nicht nur terminologisch sehr variabel verfährt, sondern dass er in bestimmten Zusammenhängen und gegenüber bestimmten Briefpartnern die Doppelrolle der Monade als Träger von interner und externer Aktivität nicht erwähnt. So erschien es ihm gegenüber den Cartesianern opportun, die Seele in der Rolle als Entelechie des Körpers nicht zu erwähnen: "In Schedis autem Gallicis de Systemate Harmoniae praestabilitae agentibus. Animam tantum ut substantiam spirituales, non ut simul corporis Entelechiam consideravi, quia hoc ad rem, quam tunc agebam, ad explicandum nimirum consensum inter Corpus et Mentem, non pertinebat; neque aliud a Cartesianis desiderabatur." (An Des Bosses, 11.17/III 1706, W 236f)

¹⁶¹ "Anima interne quidem sine corporum adminiculo operari potest, sed non extra. Semper tamen ejus actionibus interniis externa in corporibus respondent. (...)" (An Des Bosses, 31/VII 1709, W 256)

Während die Entelechie dabei die externe Aktivität vorgibt, konzipiert Leibniz in der ersten Materie den Bezug zu der Materialität des gesamten zugehörigen organischen Körpers.¹⁶² Jede Seele ist immer mit einem organischen Körper verbunden, und es wurde schon erwähnt, dass diese Organisation tatsächlich auch dann materiell vorliegend gedacht ist, wenn dem Anschein nach ein Lebewesen zugrundegeht. Nach Leibniz findet in diesem Fall nur eine Umformung, Einfaltung oder Ausfaltung statt. Das Lebewesen ist genauso unvergänglich wie die Seele.¹⁶³

Die zusammengesetzte Substanz oder das Lebendige begründet sich also nicht aus der internen Seelenwirklichkeit, sondern aus der aktiven und passiven Kraft, bzw. aus der Entelechie und der ersten Materie, aus denen sich dann auch die sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten des Körperlichen ableiten müssen. Dieser außerordentlich wichtige Sachverhalt wird von Leibniz vielerorts explizit bestätigt: "Cette force active primitive, qu'on appeller la Vie, est justement selon luy ce qui est renfermé dans ce que nous appellons une Ame, ou dans la substance simple."¹⁶⁴ Die an der Lebendigkeit feststellbare Aktivität und die dieser korrespondierend passiven Kraft, die beide in der dominierenden Monade angesetzt werden, sind demnach für Leibniz die entscheidenden Momente für die Konstitution alles Körperlichen

¹⁶² "Si massam sumas pro aggregato plures continente substantias, potes tamen in ea concipere unam substantiam praeeminentem seu entelechie primaria animatum. Caeterum in Monada seu substantiam simplicem completam cum Entelechia non conjungo nisi vim passivam primitivam relatam ad totam massam corporis organici (...)." (An De Volder, 20/VI 1703, GP II 252). Im Briefwechsel an De Volder nennt Leibniz Entelechie und erste Materie zusammen auch die vollständige Monade: "Proprie et rigore loquendo forte non dicitur Entelechiam primitivam impellere massam sui corporis, sed tantum conjungitur cum passiva potentia primitiva quam complet, seu cum qua Monadem constituit." (An De Volder, 20/VI 1703, GP II 250). Siehe außerdem An De Volder, 20/VI 1703, GP II 252.

¹⁶³ Die Unsterblichkeit der Lebewesen hebt Leibniz auch in den *Nouveaux Essais* hervor: "(...) puisque non seulement les ames, mais encore les animaux demeurent et demeureront vivans, sentans, agissans (...). Je vois toutes choses réglées et ornées au delà de tout ce qu'on a concû jusqu'ici la matiere organique par tout, rien de vuide, stérile, negligé, rien du trop uniforme, tout varié, mais avec ordre; et ce qui passe l'imagination, tout l'universe en raccourci, mais d'une veue differente chacune de ses parties et même dans chacune des ses unités de substance." (NE I 8f) Anhand dieser Stelle bestätigt sich zudem nochmals der außerordentlich wichtige Sachverhalt im Leibnizschen Materieverständnis, dass nämlich, auch wenn hier die menschliche Vorstellungskraft ihre Grenzen findet, jeder Teil des Universums – mag dieser noch so klein sein (und hier muss m.E. eine unendlich fortschreitende Umskalierung in das Mikroskopische gedacht werden) – immer ein Konzentrat des gesamten Universums unter einer bestimmten Perspektive ist. Es ist in diesem Zusammenhang wieder bezeichnend, dass Leibniz bemüht ist, diesen für Sachverhalt in theologischen Termini wiederzufinden, oder, diesem Unterfangen korrespondierend, eine theologische Applikation seines Konzepts vorzunehmen: "Car pourquoy l'ame ne pourroit elle pas tousjours garder un corps subtil, organisé à sa maniere, qui pourra même reprendre un jour ce qu'il faut de son corps visible dans la resurrection, puisqu'on accorde aux bien-heureux un corps glorieux, et puisque les anciens peres ont accordé un corps subtil aux anges." (CD, 1702, GP VI 533) Die Seele behält demnach jederzeit einen ihr entsprechend organisierten subtilen Körper, der – bei der Auferstehung – wieder das aufnehmen kann, was ihn makroskopisch sichtbar macht. Gestützt wird dies von Leibniz mit dem Hinweis auf den von den Kirchvätern gebilligten verklärten Körper der Seligen oder dem subtilen Körper der Engel. Die Auferstehung ist demnach als ein diesseitiges Ereignis zu begreifen, als eine Variation der Organisation von Materie. (Entsprechend verhält es sich auch mit der Empfängnis.) Der Tod löst die Seele nicht von dem organischen Körper ab – so Leibniz an anderer Stelle –, sondern nur von dessen größeren Teilen: "(...) et que la mort ne peut depouiller l'ame naturellement que du plus grossier de son corps organique." (SN H I p.274) Geburten und Tode wandeln den organischen Körper nur mannigfach, verhüllen oder gestalten ihn um: "(...) etsi per natiuitates mortisque varie volvatur, involvatur, transformetur." (*Brief an Bierling*, 12/VII 1711, W 311f). Vgl. auch NE II 398.

¹⁶⁴ PA 348.

und der hieraus resultierenden Kräfte.¹⁶⁵ Dies zeigt sich in dem Leibnizschen Schema der "creatura permanens" auch daran, dass sich in den Modifikationen der zusammengesetzten Substanz, die sich aus dem gegenseitigen Einfluß der zusammengesetzten Substanzen ergeben, die grundlegenden aktiven und passiven derivativen Kräfte wiederfinden, aus denen die zu den Semisubstanzen oder Phänomenen zugehörigen derivativen Kräfte als Semi-Akzidentien begründet werden.¹⁶⁶ Dies ist von großer Bedeutung. Denn da die zusammengesetzte Substanz ja nichts anderes ist als die körperliche Substanz, wie sie als Zusammenspiel von Entelechie und erster Materie schon dargestellt wurde¹⁶⁷, erweist sich – wie sich gleich im Detail illustrieren lässt – das in dieser begründete Organische für das körperliche Universum insgesamt als konstitutiv.

4.3.2 Aktuelle Teilung ins Unendliche: Lebendigkeit und körperliches Universum

Die eingangs dieses Kapitels gestellte Frage, wie Leibniz das körperliche Universum aus einer Vielheit von Individuen mittels ihrer Aktivität *resultieren* lässt, fokussiert sich nach den bisherigen Ergebnissen, insbesondere nach der Analyse der ersten Materie, darauf, wie Leibniz das körperliche Universum durch die Monaden oder körperlichen Substanzen, d.h. auf Basis von Lebendigem, definiert.¹⁶⁸ Aufschlußreich dafür ist vor allem ein Brief an Bierling, in dem Leibniz seinem Briefpartner prägnant eine solche Definition anbietet.¹⁶⁹ Was ist der Zusammenhang, in dem diese gegeben wird?¹⁷⁰

Leibniz konstatiert hier kurz vorher, unter Berufung auf die neuesten mikroskopischen Entdeckungen¹⁷¹, dass die Feinheit der Natur ins Unendliche fortschreite: "Subtilitas naturae

¹⁶⁵ Vgl. dazu etwa in H IV 292: "(...) hinc judicari potest, debere in corporea substantia reperiri entelechiam primam (...), vim scilicet motricem primitivam, quae praeter extensionem (seu id quod est mere geometricum) et praeter molem (seu id quod est mere materiale) superaddita, semper quidem agit, sed tamen varie ex corporum concursibus per conatus impetusve modificatur. Atque hoc ipsum substantiale principium est, quod in viventibus anima, in aliis forma substantialis appellatur, et quatenus cum materia substantiam vere unam, seu unum per se constituit, id facit quod ego Monadem appello (...)."

¹⁶⁶ Vgl. auch Brief an Des Bosses, 19/VIII 1715, GPII 506.

¹⁶⁷ "Sed ita substantiam corpoream seu compositam restringo ad sola viventia." (An Des Bosses, 29/V 1716, GPII 521)

¹⁶⁸ Zum Thema des Aufbaus des körperlichen Universums aus Organischen Maschinen siehe *Machines fines et machines infinies chez Leibniz* von Schulthess (1999). In *La machine naturell* stellt Ibrahim (1999) die Genese dieses Begriffs in der Leibnizschen Entwicklung dar.

¹⁶⁹ Brief an Bierling, 12/VII 1711, W 311.

¹⁷⁰ Ein Argument für die aktuelle Geteiltheit ist die Forderung von Leibniz, dass jeder noch so kleine Teil der Materie das gesamte Universum darstellen muss. Dies ist aber nur möglich, wenn es immer wieder eine differenzierte Bewegung von Teilen eines beliebigen Teils gibt, da sonst – etwa bei der Annahme von Atomen – ein Rückschluß auf das Universum nicht mehr vorgenommen werden könnte (Vgl. PV 522; *Specimen Inventorum* GP VII 315)

¹⁷¹ Leibniz beruft sich an anderen Stellen oft auf die Holländer Swammerdam, Malpighi und Leeuwenhoek (Siehe etwa SN H I 208) Allerdings identifiziert er keineswegs notwendig sein Lebendiges mit dem von Leeuwenhoek: "Je n'oserois assurer que les animaux que M. Leeuwenhoek a rendu visibles dans les semences, soyent justement ceux que j'entends; mais aussi je n'oserois encore assurer qu'ils ne le sont point; et j'attends

procedit in infinitum.”¹⁷² Dies bedeutet, dass tatsächlich in der Natur beliebig kleinere organische Lebewesen zu finden sind. Dass diese nicht wahrnehmbar sind, ist dabei allein auf die Unzulänglichkeit der Auflösung zurückzuführen.¹⁷³ Im vorletzten Abschnitt wurde dies als die Selbstähnlichkeit der Materie charakterisiert. Wenn Leibniz hier davon spricht, dass dieser Fortgang bis ins Unendliche zu verstehen ist, so meint dies – so wurde schon vorher deutlich –, dass, gleichgültig wie die Natur mit irgendwelchen Hilfsmitteln betrachtet wird, man immer wieder auf organische Lebewesen stoßen würde, deren Materie wiederum aus solchen besteht.¹⁷⁴

In einer kleinen Schrift, in der er auf Pascal Bezug nimmt, spricht Leibniz von einer doppelten Unendlichkeit, der sogenannten *double infinité*, wobei er damit einerseits die oben schon erwähnte aktuelle Teilung bis ins unendlich Kleine, andererseits auch die unbegrenzte Ausdehnung des Materiellen meint.¹⁷⁵ Leibniz ergänzt die Überlegungen von Pascal an jener

avec impatience ce que M. Vallisnieri nous donnera pour les refuter.” (An Bourguet, 5/VIII 1715, GP IV 579) Mates (1986) weist auf diesen Sachverhalt in Leibnizens Konzeption eines Lebewesens im Rahmen der jüngsten Entdeckungen der damaligen Mikroskopie hin: ”Impressed by what the recently invented microscope had revealed about the existence of microorganisms and living cells, Leibniz came to believe that living beings are ‘natural automata’ that are composed of smaller living beings, which are composed of still smaller living beings, and so on, ad infinitum.”(p.42) Siehe dazu auch eine Bemerkung von Leibniz in der *Theodizee*: ”De plus, il y a une infinité de créatures dans la moindre parcelle de la matière, à cause de la division actuelle du continuum à l’infini, c’est-à-dire l’amas d’une nombre infini de substances, à proprement parler, n’est pas un tout; non plus que le nombre infini lui-même, duquel on ne saurait dire s’il est pair ou impair.” (Theo §195) Vgl. zu den sogenannten *Samentierchen* auch die *Considerations sur la doctrine d’un Esprit Universel Unique* (CE 529ff). Zu der Mikroskopie in ihren Anfängen respektive ihren Einfluß auf Leibniz siehe Wilson (1997), Singer (1913-1914), Boas (1959) und Belloni (1966).

¹⁷² An Bierling, 12/VII 1711, W 311. Oder konkreter: „Quin imo etsi non omnia corpora sint organica, tamen in omnibus etiam inorganicis latere organica, ita ut omnis massa in speciem rudis vel plane similis, intus non sit similis sed diversificata, varietate tamen non confusa ordinata.“ (GP VII 344)

¹⁷³ Vgl. etwa Mo §66-69: ”Par où l’on voit qu’il y a un Monde de creatures, de vivans d’Animaux d’Entelechies, d’Ames dans la moindre portion de la matière.” (§66). Oder in dem *Brief an Volder*: ”Phaenomene igitur semper dividi possunt in phaenomena minora quae aliis subtilioribus animalibus apparere possent, nec unquam pervenietur ad minima phaenomena.” (An De Volder, 30/VI 1704, GP II 268) Auf jene aktuelle unendliche Teilung der Materie bzw. die unendliche Feinheit des Körperlichen wies bereits Levey (1998) in *Leibniz on Mathematics and the Actually Infinite Division of Matter* hin, wenn er auch den Leibnizschen Bezugspunkt des Organischen hier nicht sah. In seiner Untersuchung des ideengeschichtlichen Kontexts von Leibniz schreibt Beeley (1996): „Aus solchen Beobachtungen schließt Leibniz auf die Existenz einer Welt unterhalb der für uns ohne weiteres sichtbaren und sieht sich ferner zu der Vermutung berechtigt, dass es über diese erste unsichtbare Welt hinaus auch weitere gibt, in denen trotz fortschreitender Kleinheit stets vergleichbare materielle Verhältnisse vorherrschen. Von der Verbesserung des Mikroskops verspricht er sich, dass diese noch unsichtbaren Welten nach und nach aufgedeckt werden, genauso wie die noch unentdeckten Welten im makroskopischen Bereich durch die Verbesserung des Teleskops.“ (p. 199) Insbesondere zeigt Beeley (p. 198f), dass Leibniz in den *Hypothesis physica nova* dabei explizit auch auf die mikroskopischen Untersuchungen von Athanasius Kircher (1602-1680) Bezug nimmt, obwohl deren Echtheit zweifelhaft war. Vgl. dazu A VI 2, 241.

¹⁷⁴ Darauf aufbauend und in Anschluss an Mahnke (1964), der hier von einer „organischen Atomisierung“ auch des Anorganischen spricht, nimmt Gurwitsch (1974) eine organizistische Deutung vor und setzt sich damit von einer reinen panpsychistischen Interpretation der Leibnizschen Philosophie ab. Auch Cassirer (1962) wies auf diesen Sachverhalt hin, obwohl er ihn aus einer transzendentalen Position heraus interpretierte. In eine ähnliche Richtung geht auch die Interpretation von Martin (1957-1958).

¹⁷⁵ ”L’infini actuel dans les choses matérielles tant en augmentant qu’en diminuant, c’est à dire la division actuelle de chaque partie de la matière à l’infini, et en même temps l’infinité de l’étendue de la Matière, a été soutenue par Pascal (...).”(*Infinité*, H I 372). Leibniz zitiert aus den *Pensées* Pascals die Nummer 22 mit dem Titel: *Connaissance general de l’homme*. Nachdem Leibniz ein ausführliches Zitat aus den *Pensées* angeführt hatte,

Stelle durch zwei weitere Punkte. Erstens ist nach Leibniz alles Materielle organisch.¹⁷⁶ Das körperliche Universum ist ein panorganisches Universum. Zweitens enthält jedes noch so kleine Stück Materie aufgrund seiner unendlichen aktuellen Geteiltheit stellvertretend jede aktuelle Erweiterung bis ins Unendliche, was heißt, dass jedes noch so kleine Stück Materie auf unendlich viele Arten lebendige Spiegel enthält, die je das ganze Universum ausdrücken.¹⁷⁷ Die Perzipierenden sind also nicht nur auf der makroskopischen Ebene, sondern aufgrund der beliebig weiter gehenden Strukturiertheit der Materie auf jeder beliebigen mikroskopischen Ebene wiederzufinden. In Harmonie mit ihren entsprechend mikroskopischen Körpern erfolgt eine beliebig weitergehende Perzeption dieses Mikrokosmos.¹⁷⁸

Eine explizite Bestätigung dieses panpsychischen Universums, was bei Leibniz zugleich ein panorganisches bedeutet, d.h. die Rückführung alles Materiellen auf jene erwähnten organische Einheiten, findet sich genau in dem oben erwähnten Brief an Bierling¹⁷⁹: „Corpus autem est vel substantia corporea, vel massa ex substantiis corporeis collecta. Substantiam corpoream voco, quae in substantia simplice seu monade (id est anima vel Animae analogo) et unito ei corpore organico consistit. At Massa est aggregatum substantiarum corporearum, ut caseus interdum ex confluge vermium consistit.“¹⁸⁰ Hier findet sich der Gegensatz zwischen erster und zweiter Materie wieder, also der zwischen der ersten Materie als ein bloß Passives und Unvollständiges und der sogenannten Masse als ein Aggregat von Wirklichem, das aus nichts anderem besteht als aus durch die Entelechie ergänzte erste Materie.¹⁸¹ Eine ebenso wichtige Stelle ist in einem Brief an de Volder zu finden. Denn hier ist

resümiert er: „Ce que Monsieur Pascal dit de la double infinité (...) n'est qu'une entrée dans mon systeme.“(ebd. 379) Offensichtlich findet sich Leibniz mit Pascal bezüglich dieser zweifachen Unendlichkeit in Übereinstimmung, wenn er dessen Überlegungen hier als eine *Einleitung zu seinem eigenen System* gleichsetzt.

¹⁷⁶ *Infinité* H I 372: „(...) s'il étoit venu plus avant, s'il avoit scu que toute la matiere est organique par tout, et que sa portion quelque petite qu'on la presse, contient representativement, en vertu de la diminution actuelle à l'infini qu'elle enferme, l'augmentation actuelle à l'infini qui est hors d'elle dans l'univers, c'est à dire que chaque petite portion contient d'une infinité de façons un miroir vivant exprimant tout l'universe infini qui existe avec elle.“

¹⁷⁷ Vgl. auch Bayle GP IV 557.

¹⁷⁸ MacDonald Ross (1984) machte auf diesen Punkt aufmerksam: „At every level of subdivision, there are more and ore subordinate monads supporting smaller and smaller material bodies in the phenomenal world through the harmony of their perceptions.“ (p. 33) Auf die kontinuierliche Spiegelung des gesamten Universums wies auch Estermann (1990, p. 86f) hin.

¹⁷⁹ Prinzipiell wurde diese Rückführung alles Materiellen auf das Organische indirekt schon bei der Diskussion des *Unum per se* gemäß dem Leibnizschen Schema aus dem *Brief an Des Bosses* (19/VIII 1715, GP II p. 506) erläutert. Denn die zusammengesetzten oder körperlichen Substanzen sind die Einheiten, aus denen alles andere Körperliche, was nur ein Aggregat von diesen ist, expliziert wird.

¹⁸⁰ An Bierling, 12/VII 1711, W 311.

¹⁸¹ So schreibt Leibniz beispielsweise in *De ipsa natura*: *Materiam intelligi vel secundam vel primam; secundam esse quidem substantiam completam, sed non mere passivam; primam esse mere passivam, sed non esse completam substantiam; accedereque adeo debere animam, vel formam animae analogam, sive Εντελεχειαν την προτην, id est nisum quandam seu vim agendi primitivam, quae ipsa est lex insita, decreto divino impressa.*”(IN H 295) Besonders treffend in diesem Zusammenhang ist eine von Hansch überlieferte von Leibniz ihm gegenüber in einem Café gemachte Äußerung, auf die Mates (1986, p. 204) aufmerksam machte und die er folgendermaßen zitiert: „I remember that once, when Leibniz and I met in Leipzig and were drinking

der infinite Konstitutionsprozess des körperlichen Universums quasi in einer rekursiven Definition der Monade bzw. der körperlichen Substanz abgebildet. Leibniz unterscheidet hier erstens die ursprüngliche Entelechie oder die Seele, zweitens die erste Materie oder die ursprüngliche passive Kraft, drittens die durch beide vervollständigte Monade, viertens die Masse, die zweite Materie oder die organische Maschine, zu der unzählige jener untergeordnete Monaden zusammenwirken, und schließlich fünftens das Lebewesen oder die körperliche Substanz, die durch eine dominierende Monade zur Einheit bestimmt wird.¹⁸² Prinzipiell ist es lediglich eine Frage der Skalierung, ob die untergeordnete Monade ebenso wiederum als dominierende Monade einer körperlichen Substanz oder eines Lebewesens fungiert¹⁸³, genauso wie umgekehrt jener dominierenden Monade wiederum eine Entelechie und eine erste Materie zugeordnet ist.¹⁸⁴ Aus diesem Grund wird dieser Panpsychismus auch als unendlicher Panpsychismus bezeichnet.

Der zentrale Begriff, der in diesem Zusammenhang eigens von Leibniz – aber nur in dem Briefwechsel mit Des Bosses – geprägt wurde, ist der des *vinculum substantiale*. Damit versuchte Leibniz Des Bosses den Sachverhalt wiederzugeben, dass mit der externen Aktivität der dominierenden Monade die von unendlich vielen untergeordneten Monaden harmonieren. Jede körperliche Substanz ist eine harmonische, von Gott hinzugefügte Verbindung von Monaden, wobei die sich hier ergebende und der dominierenden Monade zugehörige erste Materie sich aus einer quasi imaginären, im *vinculum substantiale* terminologisch wiedergegebenen Verbindung der passiven primitiven Kräfte aller untergeordneten Monaden zusammensetzt. Genauso ergibt sich die substantielle Form oder die Entelechie der dominierenden Monade aus einer solchen Verbindung der untergeordneten Entelechien.¹⁸⁵ Die

café latte, a beverage which he greatly savoured, he said, that in the cup from which he was drinking there might be, for all we know, monads, that in future time would become human souls.”

¹⁸² Vgl. Brief an De Volder, (11/VII 1706), GP II 252. Hartz (1992) bietet aus diesem Grund folgende, m.E. treffende Definition einer körperlichen Substanz an: „x is a corporal substance at t only if: at t there is an infinite collection, {C}, of substances and a dominant monad, D, that unites itself so completely with {C} that together with {C} it forms a living thing, x.“ (p. 539)

¹⁸³ Auf jeden Fall verfügt jede Monade über eine interne Aktivität und über eine eigentümliche organische Maschine, wie sich direkt aus einem Brief an Des Bosses ablesen lässt: ”Cum perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse, neque ulla naturae Machina sua Entelechia propria caret.” (An Des Bosses, 16/VI 1712; GP II 311)

¹⁸⁴ Leibniz spricht hier davon, dass jedes Lebendige ”substantiiert”, d.h. aus Monaden zusammengesetzt und zugleich ”monadiert” ist, d.h. von einer dominierenden Monade belebt wird. Umgekehrt ”monadiert” entsprechend jede Monade, d.h. belebt irgend einen lebendigen Körper. (Vgl. Brief an Hansch, 4/IX 1716, W 293f)

¹⁸⁵ Vgl. Brief an Des Bosses, 12/VII 1712, GP II 435: ”Si substantia corporea aliquid reale est praeter monades (...), dicendum erit, substantiam corpoream consistere in unione quadam, aut potius uniente reali a Deo superaddito monadibus, et ex unione quidem potentiae passivae monadum oriri materiam primam, nempe extensionis et antitypiae, seu diffusionis et resistentiae exigentiam, ex unione autem Entelechiarum monadicarum oriri formam substantialem, sed quae ita nasci et extingui possit, et cessante illa unione extinguetur (...).” An dieser Stelle verwendet Leibniz die Begriffe substantielle Form und erste Materie etwas anders als gewöhnlich, insofern er hier auch den durch diese gesetzte Realisierung im Materiellen in einen organischen Körper meint. Denn, so fügt er an dieser Stelle hinzu, die *substantielle Form* und die *Materie* sind in einem ständigen Fluss, weil kein Punkt in der Materie angegeben werden kann, der sich über einen Moment hinaus am selben Ort befindet. (ebd.) Dies gilt strenggenommen jedoch nur für die zweite Materie. Nach der bisherigen üblichen Verwendungsweise von „substantieller Form“ und „erster Materie“ sind diese als zu den Monaden

dominierende Monade entzieht dabei den untergeordneten nicht ihre Existenz und Eigenständigkeit, weil es keine Wechselwirkung zwischen den Monaden gibt, sondern es herrscht hier nur eine Übereinstimmung bzw. Harmonie bezüglich ihrer Modifikationen.¹⁸⁶ Leibniz nennt dasjenige, was diese Harmonie der Monaden untereinander gewährleistet, explizit auch das *vinculum substantiale*, durch das jedoch in den Monaden selbst nichts verändert wird.¹⁸⁷ Diese Harmonie bedeutet, dass unter dem phänomenalen Gesichtspunkt die Modifikationen der dominierenden Monade und die des dominierten Monadenaggregats zum Selben organischen Körper führen.

Damit ist der Leibnizsche Terminus des *Resultierens* der körperlichen Phänomene aus Einheiten als das Zusammenspiel der unendlichen externen Aktivität von Einheiten interpretierbar, bei dem sich die Äußerungsformen, d.h. die organischen Körper, die in den Modifikationen der Entelechie begründet sind, insbesondere auch enthalten können. Dabei ist wieder daran zu erinnern, dass der Schlüssel zum Verständnis vor allem in dem Leibnizschen Begriff der ersten Materie liegt, eines per se Unausgedehnten, deren Modifikation die körperliche Ausdehnung manifestiert. Dies bedeutet insbesondere für die Quasisubstanzen oder körperlichen Phänomene, weil diese aus organischen Prozessen konstituiert werden, dass auch hier ein unbegrenztes Fortschreiten in das Unendlichkleine möglich ist, wobei jeder Teil des Körperlichen eine definierte Bewegung aufweist.¹⁸⁸

Zusammenfassend kann somit gesagt werden, dass für Leibniz die körperlichen Phänomene, insofern sie also in Hinsicht von Bewegung und Ausdehnung mechanisch betrachtet werden, beliebig in Teile zerlegbar sind, wobei die jeweilige Einheit lediglich eine *unio in mente* ist. Eine solche beliebige Teilbarkeit trifft wie bereits erwähnt genauso für einen organischen Körper zu, insofern er unter dem mechanischen Gesichtspunkt, d.h. unter dem Gesichtspunkt der Phänomenalität betrachtet wird.¹⁸⁹ Zusätzlich jedoch musste Leibniz die

zugehörige fundamentale Prinzipien der Körperlichkeit nicht wieder in den Kategorien von Körperlichkeit formulierbar. In einem späteren Brief identifiziert Leibniz das *vinculum substantiale* sogar mit der im Subjekt liegenden substantiellen Form selbst. (Vgl. Brief an Des Bosses, 19/VIII 1715, GP II 503) Dies zeigt nochmals deutlich, dass das *vinculum substantiale* bedeutungsäquivalent einer Fokussierung der in Harmonie sich vereinigenden untergeordneten Entelechien in der herrschenden Entelechie anzusehen ist.

¹⁸⁶ Vgl. Brief an Des Bosses, 16/VI 1712; GP II 451: "Nec video quid Monas dominans aliarum monadum existentiae detrahet, cum revera inter eas nullum sit commercium, sed tantum consensus."

¹⁸⁷ "Unitas substantiae corporea in equo non oritur ab ulla refractione Monadum (...) sed a vinculo substantiali superaddito, per quod in ipsis monadibus nihil porsus immutatur." (ebd.) Und Leibniz fügt zur Veranschaulichung hinzu, dass irgendein Wurm Teil seines Körpers sein und unter seiner dominierenden Monade stehen kann, der ebenso wiederum andere Tiere in seinem Körper unter seiner dominierenden Monade hat. In Analogie zur Harmonie von Seele und Körper, der Repräsentation als *Echo* der äußeren Dinge, spricht Leibniz auch davon, dass es sich hier um ein *Echo* der Monaden aus ihren eigenen Beschaffenheit heraus handelt. (Brief an Des Bosses, 29 V/1716, W 276).

¹⁸⁸ Vgl. Brief an Des Bosses, 11,17/III 1706, H 282f: "Caeterum ut ab ideis Geometriae ad realia Physicae transeam, statuo materiam actu fractam esse in partes quavis data minores, seu nullam esse partem, quae non actu in alias sit subdivisa diversos motus exercentes." Oder: „At in realibus, nempe corporibus, partes non sunt indefinitae (ut in spatio, re mentali), sed actu assignatae certo modo, prout procedant in infinitum, non ideo tamen minus omnia resultant ex certis primis constitutivis seu unitatibus realibus, sed numero infinitis.“ (Brief an De Volder, 30/VI 1704 GP II 268)

¹⁸⁹ Aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist die Unterscheidung von Leibniz zwischen der Unterteilung in Teile und der Auflösung in einfache Begriffe: "Plusieur qui ont philosophé en Mathematique sur le Point et sur

Weise dieser Organisation eines Organismus so konzipieren, dass jeder beliebige materielle Teil eines solchen Organismus wiederum aus solchen tatsächlich zusammen bestehenden organischen Prozessen bestimmt wird, die jeweils wiederum von einer zugehörigen einfachen Substanzen dominiert werden, denn jede körperliche Substanz war wiederum aus körperlichen Substanzen zusammengesetzt und dies ad infinitum.¹⁹⁰ Jeder Teil eines Organismus und damit jeder Teil des unendlichen panpsychischen und panorganischen Universums ist also durch einen individuellen Prozess, begriffen in der einfachen Substanz, auf jeden anderen bezogen.¹⁹¹

Der organische Körper des Individuums, begründet in der ersten Materie, erfüllt dabei zwei wichtige Funktionen. Erstens wird durch diesen ein Nexus der Individuen untereinander hergestellt: Die Monaden haben eine Beziehung der Koexistenz zu anderen "per Machinam scilicet cui praesunt."¹⁹² Dieser Nexus ist metaphysisch gesehen wiederum darin begründet, dass jedes Individuum sich in seinen körperlichen Zuständen, d.h. in den derivativen aktiven und passiven Kräften, so entwickelt, wie es die physikalische Hinsicht einer gegenseitigen Abhängigkeit erwarten lässt. Zweitens ist die Seele durch ihren organischen Körper im körperlichen Universum lokalisiert.¹⁹³ Dies bedeutet insbesondere, wie sich im letzten Kapitel zeigen ließ, dass dadurch die Perspektive der Repräsentation von sich¹⁹⁴ und des übrigen körperlichen Universums definiert ist.

l'Unité, se sont embrouillés, faute de distinguer entre la Resolution en Notions et la Division en parties. Les parties ne sont pas toujours plus simples que le tout, quoiqu'elles soient toujours moindres que le tout." (An Bourget, 5/VIII 1715, GP III 583) Beispielsweise ist die Eins teilbar, aber nicht auflösbar, weil die Brüche, die Teile der Eins sind, weniger einfachere Begriffe haben (ebd.). Oder umgekehrt kann kein Punkt ein konstitutiver Teil einer Linie sein. Diese sind bloße Fiktionen, entstanden aus einem fortgesetzten Prozess. So ist die Linie früher und einfacher als ihre Punkte, weil das Ganze früher ist als der Teil, weil der Teil nur möglich und ideal ist." (GP IV 492) Angewendet auf den körperlichen Organismus heißt dies, dass dieser durchaus als ein einfaches Ganzes betrachtet werden kann, obwohl eine beliebige Unterteilung im Körperlichen möglich ist.

¹⁹⁰ So zum Beispiel Leibniz: "Puto nullum dari minimum Animal vel vivens, nullum sine corpore organico, nullum cujus corpus non dividatur rursum in plures substantias. Ergo nunquam devenitur ad puncta viva seu formis praedita." (An Bernoulli, 18/XI 1698, GM III 552)

¹⁹¹ Vgl. C 13f. Zur Einteilung und Übersicht in Substanzen, körperlichen Substanzen, Aggregate etc. ist auf die *Division de la Philosophie* (C 524ff). In der *Division de la Philosophie* unterscheidet Leibniz im Rahmen der Theoretischen Philosophie (rerum naturas) – diese wird durch die Praktischen Philosophie (rerum usus) zu dem vollständigen System ergänzt – eine rationale Lehre und eine experimentale oder auf die Erfahrung bezogene (Poigraphia). Innerhalb der rationalen, die sich ganz allgemein mit Substanzen und ihren Prädikaten beschäftigt, nimmt Leibniz eine Einteilung der Inhalte gemäß Wahrheitsstatus der Aussagen – notwendig logische oder physische Wahrheiten – vor. Zu letzteren gehört jetzt die Theorie der Subjekte und die der sogenannten Substantiate. Zu der Lehre über Subjekte zählt die über die Substantia primitiva (Gott, Theologie) und die über die Substantia derivativa. Diese beschäftigt sich wiederum entweder mit der Substantia originalis, d.h. mit der Perzeption und mit der Vernunft (Pneumatologia), oder mit der Substantia ortiva, d.h. allem Lebendigen. Die Theorie des Substantiats ist die des Körpers, die organische oder nichtorganische Körper entschließt, und damit auf individuelle Prozesse bezogen bleibt.

¹⁹² An De Volder, 20/VI 1703, GP II 253.

¹⁹³ Die Seele ist dies aufgrund einer sogenannten *unmittelbaren Gegenwart* (presence immediate) Vgl. NS H I 220.

¹⁹⁴ "Et sane praeclare illam illustras, tribuens Animae ideam adaequatam machinae corporea (...)." (An De Volder, 24/III, 3/VI 1699, H IV p.322) Die Seele hat eine adäquate Idee der eigenen körperlichen Maschine.

4.3.3 Dynamik und Lebendigkeit

Auf den ersten Blick ist es befremdlich und mit seiner mechanischen Position kaum vereinbar, dass Leibniz die zugrundeliegenden primitiven Kräfte nicht nur der Lebendigkeit analog konzipiert, sondern dass diese die Lebendigkeit schlechthin charakterisieren. Damit ist ausschließlich das lebendige Prinzip und die mit diesem verbundenen Modifikationen die Wirklichkeitsinstanz des körperlichen Universums.¹⁹⁵ Der Panpsychismus ist damit auch der konstitutive Part für das Physikalische. Vergewärtigt man sich aber die Situation, in der Leibniz sich befindet, nämlich alles Phänomenale allein aus einer einem Individuum zugehörigen Aktivität explizieren zu müssen, so darf dies nicht verwunderlich erscheinen. Denn die einzigen evidenten Einheitsprozesse im Körperlichen sind organische¹⁹⁶, so dass die wirkliche Einheit von primitiver aktiver und passiver Kraft als Lebendigkeit oder ihr analog konzipiert werden muss.¹⁹⁷ Nochmals sei auf die entscheidende Stelle in der kleinen unbenannten Schrift verwiesen, in der Leibniz auf die Notwendigkeit eines externen Prinzips der Aktion besteht, wobei das Prinzip der Bewegung mit der Lebendigkeit zu identifizieren ist: "Cum ergo ubique dispersae sint per materiam Entelechia primitivae, ut facile ostendi potest ex eo, quod principia motus per materiam sunt dispersa, consequens est, etiam animas ubique per materiam dispersas esse, pro organis operantes, et proinde etiam corpora brutorum organica anima praedita esse."¹⁹⁸ Weil die Entelechien als Träger der Bewegungsprinzipien (principia motus) in der Materie enthalten sind (per materiam sunt dispersa), sind es demzufolge auch die lebendigen Wesen.

¹⁹⁵ Man ist hierbei – so wurde bereits im ersten Kapitel angemerkt – daran erinnert, wie Aristoteles in *De anima* dasjenige, was eine Teilung im Körperlichen eben nicht affizieren kann und Lebendigkeit bedeutet, gerade der Seele korrespondieren lässt: "(...) και δοκει την αυτην φυσικην εχειν το ειδει." (I. Buch 409a10) Denn dies ist auch für Leibniz das Modell dafür, wie eine aktuelle Geteiltheit im Körperlichen zu verstehen ist. Der Unterschied liegt nur darin, dass Leibniz, da er alles Körperliche durch Lebendiges konstituieren muss, eine aktuelle Geteiltheit bis ins Unendliche annimmt. In einem Brief an Arnauld illustriert Leibniz – ähnlich wie Aristoteles – dies anhand einer Teilung eines Insekts. "Pour ce qui est d'un insecte qu'on coupe, il n'est pas nécessaire que les deux parties demeurent animées, quoiqu'il leur reste quelque mouvement. Au moins l'ame de l'insecte entier ne demeurera que d'un seul cote, et comme dans la formation et dans l'accroissement de l'insecte l'ame y était dès le commencement dans une certaine partie déjà vivante, elle restera aussi après la destruction dans une certaine partie encore vivante, qui sera toujours autant petite qu'il le faut (...)." (An Arnauld, 30/IV 1687, GP 100) Nach der Teilung – die beliebig weit zu denken ist – ist die Seele danach nur einem Teil zuzuschlagen, der dann auch nach der Definition das Lebendige bleibt.

¹⁹⁶ Diesen Sachverhalt stellt als einer von wenigen Leibniz-Interpreten auch Cassirer heraus. So schreibt er etwa in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Leibnizschen Texte: "Wir können in der Materie keine Elemente fixieren, die nicht mathematisch und physisch weiter zerlegbar wären. Wohl aber treten uns in ihr zuletzt allenthalben organische Körper entgegen, die als solche auf äußere Einwirkungen gleichmäßig reagieren, und die in all ihren Wandlungen einem einheitlichen Entwicklungsgesetz unterstehen. Der Körper als solcher ist und bleibt teilbar; das Gesetz allein, das seine Wandlungen beherrscht, ist eine wahrhafte Einheit, weil es als individuelles, unterlegbares Ganzes wird." (Cassirer II, p. 104; oder p. 245 Fußnote)

¹⁹⁷ Damit kann Leibniz auch im Materialen *Sein* und *Einheit* identisch sein lassen, wie er es ja grundsätzlich fordert: "Ens et unum converti Tecum sentio (...)" (GP II 300). Oder auch in einem Brief an Arnauld: Was nicht wahrhaft *ein* Wesen ist, ist auch nicht wahrhaft ein *Wesen*: "(...) ce qui n'est pas véritablement un estre, n'est pas non plus véritablement un Estre." (30/IV 1687, GP II 97).

¹⁹⁸ M 330.

Die grundlegende Bedeutung der Lebendigkeit für das Leibnizsche Verständnis von Wirklichkeit liegt darin, dass Leibniz die im Makroskopischen auftretenden Wesensmerkmale des Lebendigen im Körperlichen als dafür geeignet ansieht, sie in ein allgemeineres abstraktes Konzept einer das körperliche Universum begründenden körperlichen Substanz zu integrieren. Die makroskopische Lebendigkeit – etwa die des Menschen oder Tieres – ist im Rahmen dieses Konzepts nur ein besonderer, auf die entsprechende Größenordnung skalierter Spezialfall jener Lebendigkeit im allgemeinen Sinne. Im *Specimen Dynamicum* spricht Leibniz auch davon, dass dieses überall in den Körpern vorhandene, den materiellen Begriffen höhere Prinzip (nur) *gleichsam* ein lebendiges Prinzip ist.¹⁹⁹ Entsprechend hat ein Heer, das sich aus Menschen zusammensetzt, für Leibniz den gleichen phänomenalen oder aggregathaften Charakter einer Zusammensetzung aus körperlichen Substanzen wie ein beliebiger Körper. Auch diese Entität setzt sich aus – wenn auch nicht wahrnehmbaren – körperlichen Substanzen zusammen.

Es ist also nicht nur so, dass die interne seelische Tätigkeit der Folge von Perzeptionen parallel zu der Tätigkeit einer Entelechie gesetzt ist, die die Bewegungen ihres organischen Körpers auf die Weise begründet, dass sie raumzeitlich determinierende Prädikate enthält, sondern dass dieser ihr zugehörige makroskopische lebendige Organismus als Paradigma für die raumzeitliche Bestimmtheit bis in die beliebig kleinere Teile des körperlichen Universums fungiert: "Et qu'ainsi il falloit les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes. Mais comme l'ame ne doit pas estre employée pour rendre raison du detail d'oeconomie du corps de l'animal, je jugeay de même qui ne falloit pas employer ces formes pour expliquer les problemes particuliere de la nature, quoyque elle soyent necesssaires pour établir des vrays principes generaux."²⁰⁰ Genauso wie beim Organismus eine Begründung der körperlichen Funktionen (oeconomie du corps) nicht auf Basis der Seele erfolgen darf, dürfen auf der Basis der Entelechie, außer den generellen Prinzipien, Teilprobleme innerhalb der Natur (problem^{es} particuliere de la nature) expliziert werden. Dies bedeutet unter anderem, dass auch der körperliche Organismus immer anhand mechanischer Gesetze zu erschließen ist, weil die metaphysisch begründende Entelechie oder die Seele, fungierend als dessen Einheitsprinzip, nicht zur konkreten mechanische Explikation des körperlichen Phänomens herangezogen werden darf.²⁰¹

¹⁹⁹ Vgl. SD I §13 p.26: "Interim etsi principium activum materialibus notionibus superius, et ut sic dicam vitale, ubique in corporibus admittam (...)." Mit *gleichsam* meint Leibniz hier die Lebendigkeit im Alltagssprachlichen Sinn.

²⁰⁰ NS 204. Die erkenntnistheoretische Position ist also umgekehrt: Die der makroskopischen Lebendigkeit zugehörigen Seelen dienen dazu, ein Wissen um die Lebendigkeit in allem Körperlichen per Analogie zu erschließen. Dies war schon eine sehr frühe Auffassung von Leibniz: "Je ne scaurois dire precisement s'il y a d'autres substances corporelles veritables que celles qui sont animées, mais au moins les âmes servent à nous donner quelque connoissance des autres par analogie." (An Arnauld, 28/XI; 8/XII 1686, GP II 76f). Vgl. auch in *den Entredien de Philarete et d'Ariste*: "Par exemple, la force d'agir, la vie, l'antitypie sont quelque chose d'essentiell de primitif en même temps (...)." (PA 352) Deutlich äußert sich Leibniz dazu auch später in den *Nouveaux Essais*: "(...) et même un corps similaire ne laisseroit pas d'estre un amas. En un mot, l'unité parfaite doit estre reservée aux corps animés, ou doués d'Entelechies primitives, car ces Entelechies ont de l'analogie avec les âmes, et sont aussi indivisibles et impérissables qu'elles." (NE III 150)

²⁰¹ Auch der Organismus ist in phänomenaler Hinsicht durchgehend mechanisch zu verstehen: „L'organisme des animaux est un mecanisme qui suppose une préformation divine (...).“ (GP VII 417)

Zusammenfassend könnte man diese von Leibniz etablierte Lebendigkeit über aus drei grundsätzlichen Aspekte charakterisieren. Der Aspekt der Abgrenzung führte mit der Frage nach räumlicher Koexistenz der Einheiten auf den Begriff der Ausdehnung und das Leibnizsche Problem, in Kritik der Cartesischen *res extensa* die als kontinuierlich begriffene Ausdehnung aus seinem Begriff der ersten Materie zu rechtfertigen und als unendliche koexistente Diskretheit zu explizieren. Besonders prekär war hier die Frage nach der Abgrenzung der Einheiten untereinander deswegen, weil jede lebendige Einheit nicht nur unendlich viele Einheiten räumlich neben sich, sondern auch in sich enthält. Das schließt implizit aus, dass die Abgrenzung sich aus einem geometrischen Begriff von Ausdehnung alleine begreifen lässt. Strukturell versucht Leibniz, die Abgrenzung bzw. Verschachtelung von Lebendigen anhand einer Hierarchie von Monaden zu verstehen.

Der zweite Aspekt ist die Prozessualität. Dieser führte mit der Frage nach der Verwirklichung der Einheit in einer zeitlichen sukzessiven Folge von Zuständen erstens auf das Leibnizsche Konzept, die als kontinuierlich begriffene Dauer aus der Diskretheit von Zuständen eines Individuums zu verstehen. Dies gilt ganz allgemein und trifft insbesondere auch auf die sukzessive Folge von Perzeptionen oder das seelische Geschehen zu. Zweitens impliziert dies ein Konzept von Bewegung, das sie zusammengesetzt aus sukzessiv diskreten, auf eine erste Entelechie hingeorordneten Zuständen erfaßt.

Der dritte Aspekt betrifft die Einfachheit oder die Einheit von Prozessualität und Abgrenzung. Dies meint den Sachverhalt, dass sich beim Lebewesen die Seele oder Entelechie als das Prinzip der Bewegung nur mittels eines organischen Körpers vollziehen kann, und ein Körper umgekehrt nur aufgrund der Seele eine bestimmte organische abgegrenzte Einheit ist. Nur Entelechie und erste Materie zusammen bilden die vollständige körperliche Substanz.

Damit lässt sich die Rolle, die die Dynamik in dem *Komplex aller Erkenntnisse*, wie Leibniz die Philosophie auch nennt²⁰², einordnen. Die Dynamik muss, um ihre Begriffe und Regeln zu rechtfertigen, auf eine Begründungsinstanz mittels monadischer Prozesse rekurren.²⁰³ Dies bedeutet, so ergab es sich, dass sie auf ein mit der Seele verbundenes Prinzip der Lebendigkeit rekurren muss, das das geforderte Prinzip der Bewegung und damit des Mechanismus ist, obwohl es in die Erklärung der Phänomene selbst nicht eingehen darf. Die Dynamik führt metaphysisch auf die tatsächliche Lebendigkeit von allem und mit dieser hat die Dynamik an der Lehre von den Subjekten teil, die von kontingenten natürlichen Prozessen und den damit verbundenen kontingenten Wahrheiten handelt.²⁰⁴ Auf der anderen Seite generieren die körperlichen Substanzen mit der Dynamik den klassischen Mechanismus, der allein aus einer passiven Materie und mathematischen Axiomen nicht ableitbar war.²⁰⁵ Die Dynamik

²⁰² Vgl. *Division de la Philosophie*, C 524.

²⁰³ Auch Poser (1984) wies bereits auf, dass „(...) die Dynamik bei aller Selbständigkeit ihres Bereichs ihren eigentlichen Grund in der Theorie der Substanzen hat. (p.168)

²⁰⁴ PA 348: „(...) que justifier les regles dynamiques, il faut recourir à la Metaphysique réelle et aux principes de convenance qui affectent les Ames.”

²⁰⁵ ebd. „(...) parce que les principes du mecanisme, donc les loix du mouvement sont les suites, ne sauroient être tirés de ce qui est prement passif, Geometrique, ou materiel, ny prouvés par les seuls axiomes de Mathematique.” Siehe dazu auch hier wieder das Schema in dem Brief an Des Bosses vom 19/VIII 1715, GP II 506.

nimmt damit eine Mittelstellung zwischen der formalen und materialen Philosophie ein, sie ist ein (System media).²⁰⁶ Dabei wird nach Leibniz sowohl die Eigenständigkeit jener beider Bereich als auch deren Verbindung gewährleistet.

4.3.4 Die Problematik der metaphysischen Begründung der Dynamik

Was ist mit diesem lebendigen Prinzip oder den substantiellen Formen in den Körpern im Gegenzug zu einer rein mechanischen Auffassung gesetzt, wenn Leibniz andererseits den größten Wert darauf legt, dass den Seelen oder Entelechien keine Bedeutung für die Erklärung der natürlichen Dinge eingeräumt werden darf, die nach ihm eben rein mechanisch beschrieben werden müssen?²⁰⁷

Was das Prinzip der Lebendigkeit in den körperlichen Phänomenen anbetrifft, so gehen mit diesem zwei zusätzliche Aspekte in die Mechanik ein. Erstens wird das körperliche Sein in Ablehnung der Position Descartes, dessen Absicht darauf zielte, die Mechanik mit Hilfe der Geometrie zu einer exakten Wissenschaft auszuarbeiten, nicht mehr metaphysisch allein durch die Ausdehnung bestimmt. Das Prinzip des Tun und Leidens wird bei Leibniz konstitutiv für die Natur des Körpers, womit er zusätzlich eine Explikationsmöglichkeit durch Kraftbegriffe und hypothetisch anzusetzende, jedoch an diesen orientierte Größen gewinnt.²⁰⁸ Damit entfällt aber auch, dass die physikalischen Gesetze, genauso wie die geometrischen Beziehungen, als notwendige Wahrheiten anzusehen sind. Vielmehr sind jene aufgrund ihrer metaphysischen Wurzeln selbst kontingent: „Nam praeter extensionem ejusque variabiles inest materiae vis ipsa seu agendi potentia quae transitum facit a metaphysica ad naturam, a materialibus ad immaterialia. Habet illa vis Leges suas ex principiis non illis solis absolutae atque ut ita dicam

²⁰⁶ „(...) et a me ni fallor, novis et altius repetitis et late fuis axiomatibus nonnihil suppleta, ex quibus restitutum emendatumque Systema mediae inter formalem et materiariam philosophiae (conjunctae servataque rite utraque) nasci videtur aliquando posse.“ (H IV 308, GP IV 504ff) Das genannte Mittlersystem zwischen formaler und materialer Philosophie, also zwischen Logik und Mathematik einerseits und Naturwissenschaft und Metaphysik andererseits, ist – so ergibt es sich aus dem Kontext (Siehe den Verweis auf die Schriften *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum* und *Specimen Dynamicum*, wo jene nach Leibniz näher erläutert wird (ebd. 307) – die Dynamik. Oder an einer anderen Stelle: „Nous pouvons aller plus loin, et monstrier plus distinctement, comment la Dynamique verifie l’une et l’autre de des deux grandes doctrines.“ (PA 352) Die Rede ist von den notwendigen Wahrheiten, welche die allein passiv angesetzte Materie betreffen, und den kontingenten, welche mit der Seele ins Spiel kommen.

²⁰⁷ Vgl. SD I §13 p. 26: „(...) quasi scilicet non omnia mechanice explicari possint.“ Zum Beispiel ist auch das Licht mechanisch zu erklären. Ähnlich wie ein Wasserstrahl, so Leibniz, besteht es nur aus feineren und schnelleren Bewegungen (Vgl. Brief an Bierling 14/I 1712, W 313f) Den menschlichen Organismus nennt Leibniz auch eine „pyrobolisch-hydraulische Mechanik“ (Vgl. An Hansch, 15/XII 1707, W 293). Phänomene aus der Elektrizitätslehre und dem Magnetismus wurden von Leibniz ebenso mittels mechanischer Stoßprozesse beschrieben. Beeley (1996) zeigte unter anderem, dass Leibniz, motiviert durch „Begriffsökonomie“ und „Vermittlungseifer“, auch die zeitgenössische Chemie mit ihren aktuell gültigen Prinzipien mittels seines Begriffs der Unauflösbarkeit der Materie erklärte bzw. zu erklären versuchte. (p. 194f)

²⁰⁸ Vgl. etwa *Gegen Descartes*, V/1702, GP VI 397: „Hinc autem intelligitur, etsi admittatur vis illa primitiva seu Forma substantiae (quae revera etiam figuras in materia determinat, dum motum efficit), tamen in vi elastica aliisque phaenomenis explicandis semper procedendum esse mechanice, nempe per figuras quae sunt modificationes materiae, et per impetus, qui sunt modificationes formae.“ (Vgl. auch Brief an De Volder, 30/VI. Juni 1704, GP II p. 269).

brutae necessitatis, ut in Mathematicis, sed perfectae rationis deductas..”²⁰⁹ Die ursprüngliche Kraft des Individuums ist danach das metaphysische Moment im Wirklichen, das die körperlichen Prozesse primär der Vollkommenheit zuordnet und der geometrischen Notwendigkeit entzieht. Damit ist sie das Verbindende (transitum) zwischen Materiellen und Immateriellen.

Hiermit zusammenhängend ist zweitens zu den Wirkursachen die finale Betrachtungsweise in die Dynamik eingeführt, die allerdings nicht mit Optimierungsprinzipien in der Physik selbst. zu verwechseln ist.²¹⁰ Allerdings sind im Rahmen dieser Zweckmäßigkeit auch physikalische Optimierungsprinzipien eingebettet. Dem entspricht eine gewisse Hierarchie bezüglich des Begriffs des *Besten*: Zunächst das Beste im Sinne eines obersten Prinzips der Schaffung der wirklichen Welt, das Gott nötigt, etwas auf bestimmte Weise zu schaffen. Diesem untergeordnet in dem Sinn, dass sich von hier aus das moralische Telos für die Menschen bestimmt, ist das Beste, auf das der endliche Wille permanent ausgerichtet ist. Schließlich ist diesem letzteren eine bestimmte, kontingente physikalische Welt eindeutig zugeordnet, in der bestimmte Prinzipien herrschen.²¹¹ Aus den ersten essentiellen, ohne Einschränkung wahren Gesetzen der Abfolge, die die ganze Absicht Gottes bei der Wahl des Universums enthalten und damit Wunder einschließen, können untergeordnete Gesetze der Natur abgeleitet werden. Diese haben nur physikalische Notwendigkeit. Aus ihnen lassen sich wieder andere gewinnen, deren Allgemeinheit noch enger ist.²¹² In seinem Modell, dass sich

²⁰⁹ *Gegen Descartes*, V/1702, GP IV 391. Vgl. auch dazu: "(...) Cum tamen has ipsas Leges non necessarias atque essentielles, sed contingentes atque existenciales supra dixerimus" (*Vérites nécessaires et contingentes*, C 20). An dieser Stelle ist auch der Gegensatz zu Descartes thematisiert. Dieser versuchte im Rahmen seiner Auslegung des körperlichen Seins als *res extensa* die Mechanik mit Hilfe der Geometrie zu einer exakten Wissenschaft auszuarbeiten. Vgl. dazu auch den dritten Brief an Remond vom 22. Juni 1715, GP III 645. Zur Leibnizschen Abgrenzung von Descartes, insbesondere zu dem kontingenten Charakter der Naturgesetze bei Leibniz ist die Analyse von Wilson (1981), *Leibniz's Dynamics and contingency in Nature*, sehr aufschlussreich.

²¹⁰ Naturgesetze müssen durch Finalgründe abgeleitet oder mit Induktion gewonnen werden. Sie gehören zu den Tatsachenwahrheiten, die durch Abstraktion verallgemeinert wurden: "Non tamen putandum est solas Propositiones singulares esse contingentes, dantur enim et inductione colligi possunt propositiones quaedam plerumque verae." (CO 19/SF 43) Dieser Begriff der Zweckmäßigkeit ist zu vergleichen mit dem Begriff der Zweckmäßigkeit Kants, geprägt in der Kritik der Urteilskraft. Hier finde ich mich in Übereinstimmung mit Wilson (1981): „Leibniz's interest in refuting the doctrine of 'brute geometrical necessity' lay not in the bare demonstrations of non-necessity but rather in showing that nature manifests 'fitness and final causes'." (p. 132)

²¹¹ Folgende wären zu erwähnen: (1) optische Weglänge ein Minimum, (2) Energie- und Impulserhaltung, (3) *actio = reactio*. Vgl. dazu Parkinson (1969, p. 90-92).

²¹² Vgl. C 19 : "Nam ex primis Legibus seriei essentialibus sine exceptione veris, quae totum scopum dei in eligendo universo continent, atque adeo etiam miracula includunt, derivari possunt subalternae Leges naturae, quae Physicam tantum habent necessitatem, quibus non nisi miracula ob intuitum alicujus causae finalis potioris derogatur; et ex his denique aliae colliguntur quarum adhuc minor est universalitas (...)." Dass die Bewegungsgesetze durch göttliche Weisheit festgelegt und von keiner geometrischen Notwendigkeit sind, ist auch aus dem *System Nouveaux* zu entnehmen (SN 292). Siehe dazu Parkinson (1969, p. 90-92).

auch an das von Gale²¹³ und Gurwitsch²¹⁴ anlehnt, unterscheidet Poser sechs Erklärungsebenen.²¹⁵

Die für ein mögliches Universum essentiellen Naturprinzipien sind in der externen Aktivität der Monaden gesetzt, weil diese in dem Minimum einer Reflexion der Welt, nämlich deren materialen Aspekt, das vollständige Universum in beliebig kleinen Teilen abbilden müssen. Dies bedeutet aber auch, dass durch das von den Monaden konstituierte körperliche Universum von ihrem metaphysischen Standpunkt aus ein inhärentes Telos gegeben ist. Dies ist analog dem moralisch Gutem, das das Telos der internen Bewegungsgesetzlichkeit der Geister ist.

Die zugrundeliegende Option einer ausschließlich mechanistischen Naturerklärung mittels unmittelbarer Stoßprozesse und das Postulat einer ausgezeichneten Erhaltungsgröße, wie sie – korrespondierend zur wirklichen primitiven aktiven Kraft – phänomenal von Leibniz in den Körpern angesetzt wurde, sind die zentralen in Form der Metaphysik begründeten physikalischen Axiome.²¹⁶ Die unmittelbare Berührung ist die einzige Form des Zusammenhangs im körperlichen Universum.²¹⁷

Dieser Sachverhalt kann am Beispiel des Vakuumbegriffs von Leibniz verdeutlicht werden.²¹⁸ Ein bekanntes Diktum Leibnizens ist es, dass es in den Phänomenen kein Vakuum gibt. Am intensivsten hat Leibniz das Problem des Vakuums im Briefwechsel mit Clark diskutiert. Bei der Analyse der hier vorgebrachten Argumente lässt sich feststellen, dass bezüglich des Begriffs einer körperlichen Wechselwirkung eine grundlegend differierende Ansicht vertreten wurde. Dies hatte die Konsequenz, dass die zu dem eigentlichen Problem vorgebrachten Argumente dieses Briefwechsels, nämlich das des Raum- und

²¹³ Gale (1984).

²¹⁴ Gurwitsch (1974).

²¹⁵ „(...) nicht als in einer deduktiven Begründung stufenweise zu durchlaufende Etappen, sondern als Ebenen eines Bedingungs- und Voraussetzungsgefüges.“ (Poser, 1984, p. 177). Folgende Ebenen werden unterschieden: 1. Metaphysische Ebene (Monaden und ihre Perzeptionen), 2. Metaphysische-substantiale Erklärungsebene (vis primitiva und lex serie), 3. Metaphysisch-phänomenale Erklärungsebene (metaphysische Prinzipien der vis derivativa), 4. Phänomenale Erklärungsebene (vis derivativa und wahre Naturgesetze sowie Bewegungsgesetze im Sinne relativistisch äquivalenter Hypothesen), 5. Abstraktiv-phänomenale Erklärungsebene (Hypothesen), 6. Körper und ihre Bewegungen. Eine Abbildung der Ebenen auf das bisher Diskutierte könnte folgendermaßen aussehen: Die erste und zweite Ebene fallen m.E. zusammen, da die primitiven Kräfte den externen Wirklichkeitsaspekt der Monaden bilden. Die dritte Ebene ist mit den derivativa als Modifikationen der primitiven Kräfte zu identifizieren, während die vierte Ebene die derivativen Kräfte auf der Aggregatsebene beschreibt.

²¹⁶ Dies ist vor allem der Grund dafür, dass Leibniz mit seiner physikalischen Naturerklärung auf die unmittelbar weitere Entwicklung der Mechanik nur einen geringen Einfluß ausübte. Die erfolgreiche Theorie Newtons mit den für Leibniz *unerklärbaren Fernwirkungen*, gegen die sich Leibniz wehrte, beherrschte dagegen die weitere Entwicklung, bevor Leibniz viel später Ende des neunzehnten Jahrhunderts mit dem Aufkommen der Wichtigkeit von Erhaltungsgrößen und Relativitätsprinzipien wieder an Aktualität gewann.

²¹⁷ Leibniz spricht auch von einem Eines-Sein durch Berühren. Vgl. Brief an Arnauld, 1686, GP II p. 77 u. 101: Das Eines-Sein durch äußere Berührung, „l’union exterieure de l’attouchement“, dies ist niemals wahre Einheit, sondern nur dem Scheine nach, „quorum unitas est a cogitatione“, Brief an De Volder, 20/VII 1703) GP II p. 250.

²¹⁸ Eine ausführliche Diskussion der Vakuumsproblematik findet sich bei Gueroult (1982, p. 293ff).

Vakuumverständnisses, aneinander vorbeilaufen. Man kann die zwei Positionen folgendermaßen zusammenfassen: Wenn Clark vom leeren Raum spricht, meint er nicht, dass überhaupt nichts vorhanden wäre, sondern nur, dass keine Körper vorhanden sind: "(...) by void Space, we never mean Space void of everything, but void of Body only."²¹⁹ Für Leibniz macht es wie wir bereits sahen nicht nur keinen Sinn, von einem Raum ohne Körper zu sprechen – ist doch die Materialität und die hier vorhandenen Relationen das Basale und die Grundlage der geistigen Abstraktion Raum –, sondern die Materialität ist insofern überall als das erfüllende Fluidum notwendig, weil ausschließlich dadurch eine Wechselwirkung transportiert werden kann. Für Newton und insbesondere Clark, bedarf es dagegen keines besonderen materiellen Trägers. Das Vakuumproblem in der Diskussion mit Clark ist folglich eines der Wechselwirkung. Denn für Leibniz, bei dem eine Wechselwirkung nur mittels unmittelbarer Berührung konzipiert ist, bedeuten sich nicht berührende Körper im leeren Raum bloße Indifferenz im Phänomenalen.²²⁰

Aufgrund der metaphysischen Begründungsweise wird zudem verstehbar, warum Leibniz bei der Frage nach dem wahren Kraftmaß im Gegenzug zu Descartes eine Auszeichnung der Größe mv^2 vornehmen möchte.²²¹ Denn in dieser sieht er die grundlegende Erhaltungsgröße der mathematischen Mechanik und dasjenige, was eine phänomenale Entsprechung zur primitiven Kraft hat. In diesem Sinne korrespondiert diese die Quasisubstanz des Körperlichen betreffende Größe auf ausgezeichnete Weise dem Wirklichen. Nun bedeutet aber eine solche Präferenz das physikalische Problem, andere Erhaltungsgrößen – wie beispielsweise das Produkt von Masse und gerichteter Geschwindigkeit – zu jener grundlegenden Größe in ein Ableitungsverhältnis zu bringen. Wenn es heute kein Problem mehr darstellt, einem Körper beispielsweise Energie, Impuls, Drehimpuls etc. gleichzeitig als charakteristische (Erhaltungs-) Größen zuzuordnen, die in ihrer Gesamtheit dessen Verhalten beschreiben und so etwas wie den empirischen Gehalt einer Krafterfahrung wiedergeben, es jedoch nicht mehr notwendig erscheint, irgendeine Größe auszuzeichnen, so bestanden hier für Leibniz aus der metaphysischen Idee der primitiven Kraft heraus eindeutig Präferenzen. Diese blockierten quasi die Methode eines hypothetischen Vorgehens in der Physik, die für den

²¹⁹ Vgl. W 395. Clarks Position muss vor dem Hintergrund der Newtonschen Theorie der Fernwirkungskräfte gesehen werden, deren Anhänger er war.

²²⁰ Vgl. dazu Brief an Clarke, 15/V 1716, W 391: "Mais ainsi il n'y aura point de Vuide du tout; car la perfection de la matiere est à celle du Vuide, comme quelque chose à rien." Die Vollkommenheit der Materie verhält sich demnach zu der des Leeren wie etwas zu Nichts. Dies entspricht dem Ergebnis, wie es sich schon bei der Diskussion des Materiebegriffs zeigte, dass nämlich die Materie mehr ist als Nichts. Es sei hier angemerkt, dass gemäß heutiger physikalischer Theoreme mit dem Vakuum ebenso nicht Nichts oder Indifferenz gesetzt ist. Man betrachte etwa beispielsweise die Austauschprozesse zwischen Teilchen oder die spontane Teilchen-Antiteilchen Erzeugung aus dem Vakuum. Die mit dem heutigen physikalischen Vakuum gegebene bloße Existenz von etwas – und sei es auch nur ein *Leeres* – bedeutet schon in sich die Potenz einer Wechselwirkung und die in diesem konzentrierte Aktualität und Wirksamkeit des gesamten Universums.

²²¹ Die Erhaltung der Kraft hat Leibniz durch eigene Experimente nachgewiesen. (LH XXXVII, 5, Bl. 86-91; LH XXXV, 9 Nr. 23, Jan./Febr. 1678; Vgl. Hochstetter (1988, p. 460). Dieses wurde dann später als eine Konsequenz seines – von ihm schon 1676 aufgestellten – Äquipollenzprinzips von Ursache und Wirkung angesehen. Später nannte er diese konstante derivative Kraft auch Energie (etwa ab 1702). Vgl. dazu Brief an Arnauld, 30/IV 1687, GP II 94; Vgl. auch p. 97f.

wissenschaftlichen Fortschritt immer wichtiger wurde. Dies wurde vorher auch bereits im Zusammenhang mit der Atomismuskussion von Leibniz mit Huygens dargelegt.

Es zeigte sich, dass der entscheidende Schritt der Leibnizschen Dynamik der von der wirklichen Diskretheit in der metaphysischen Begründung zu der mathematischen Beschreibung mittels kontinuierlicher Größen ist. Dieser ist in der Leibnizschen Begründung der körperlichen Phänomene – derivative Kräfte als momentane Zustände, Wechselwirkung qua Stoß und vor allem: beliebig kleine wirkliche Unterteilungen qua verschiedenen Bewegungen – mitkonzipiert. Er weist jedoch gerade dadurch nicht über einen Mechanismus auf ein Konzept von Physik oder Wissenschaft hinaus, das in Form von Hypothesen auf einen solchen Begriff des körperlichen Seins qua Widerstand und Bewegung verzichten könnte. Die Metaphysik schreibt damit ein definiertes Verständnis der materialen Welt fest und versucht, dies systematisch in allen Bereichen durchzuführen.

4.3.5 Kontingente Ereignisstruktur im Wirklichen: Faktische Kontingenz

Kontingente Wahrheiten sind, so wurde schon bemerkt, nicht notwendig wahr oder falsch. Ihnen kommt nach Leibniz nur eine sogenannte hypothetische Notwendigkeit zu. Dies heißt, dass der in diesen Wahrheiten vorfindbare Konnex von Subjekt und Prädikat nicht nur in dem Verstand Gottes begründet liegt, sondern auch in dessen Willen. Formal wurde die Umsetzung der kontingenten Ereignisse in das begriffliche Wahrheitskonzept in Form einer unendlichen Analysierbarkeit der Begriffe erreicht. Diese die Begriffe betreffende unendliche Analysierbarkeit muss allerdings eine Fundierung in einer Wirklichkeitsstruktur mit aktuellen Unendlichkeiten²²² und in den aller Wahrheit zugrundeliegenden konkreten Vollzügen oder Handlungen der Subjekte haben. Die kontingente Wirklichkeitsstruktur bzw. die faktische Kontingenz ist die Grundlage der Wahrheitstheorie von Leibniz. Primär besteht mit anderen Worten die ontologische Unbestimmtheit, während die im ersten Kapitel bei der Diskussion der Wahrheitstheorie aufgezeigte epistemische Unfaßbarkeit eine Folge davon ist.

Im zweiten Kapitel wurde gezeigt, dass die faktische Kontingenz in der Spontaneität der Monaden begründet ist, die eine kontingente Folge von Zuständen hervorbringt. Warum die Spontaneität jenen kontingenten Zug aufweist, lässt sich noch etwas genauer umreißen. Hierbei spielt wiederum die Leibnizsche Auffassung des Unendlichen, insbesondere sein Begriff von aktueller Unendlichkeit, die entscheidende Rolle.²²³

²²² Wie bereits ausgeführt, ist damit allerdings bei Leibniz nicht gemeint, dass es ein Unendliches aktuell gibt, sondern dass es mehr gibt, als man durch irgendeine Zahl ausdrücken kann: "Sed sciendum, revera aggregatum infinitum neque esse unum totum, aut magnitudine praeditum, neque numero constare. Accurateque loquendo, loco numeri infiniti dicendum est plura adesse, quam numero ullo exprimi possint." (An Des Bosses, 11., 17./III 1706, H V 228) Vgl. zu diesem Problem Leibniz schon erwähnte Briefe an Bernoulli.

²²³ Leibniz wußte um die Bedeutung des Unendlichen für seine Metaphysik. Dies zeigte sich auch darin, dass er diese sogar auf eine Stufe mit dem Begriff der Einheit stellte: "(...) mes meditations fondamentales roulent sur deux choses, sçavoir sur l'unité et sur l'infini." (GP VIII p. 542). Die aktuelle Unendlichkeit in der Wirklichkeit – sowohl was die Zahl der Individuen, als auch was die Zustände eines Individuums betrifft – ist für Leibniz ein Ausdruck und Illustration der *Vollkommenheit der göttlichen Schöpfung* (Vgl. GP I p. 416).

Im Rahmen einer Demonstration von kontingenten Wahrheiten nimmt Leibniz an folgender Stelle die Sonnenbewegung als Beispiel²²⁴: „(...) nec reddi (ratio) plene posset nisi ex perfecta cognitione omnium partium universi, quae tamen omnes vires creatas superat, quia nulla est portio materiae, quae non actu in alias sit subdivisa, unde cujuslibet corporis partes sunt actu infinitae; quare nec sol nec aliud corpus perfecte a creatura cognosci potest; multo minus ad finem analyseos perveniri potest si moti cujusque corporis motorem et hujus rursus motorem quaeramus, pervenitur enim semper ad minora corpora sine fine.“²²⁵ Eine endgültige determinierte Erfassung der Sonnenbewegung und der eines beliebigen Körpers kann es aus endlicher Sicht deswegen nicht geben, weil dies ein perfektes, also göttliches Wissen aller Teile des Universums voraussetzen würde. Dies ist aber deswegen nicht möglich, weil jede Portion Materie aktuell ins Unendliche geteilt ist. Die Analyse würde nicht zu einem Ende gelangen, wenn auch iterativ nach dem Bewegenden für die Bewegung gefragt werden kann, da man beliebig kleinere Körper einbeziehen müßte. Genauso, wie dies für die Sonnenbewegung gilt, gilt dies insbesondere für ein organisches Wesen, dem eine dominierende Monade zugeordnet ist.

Die sogenannte aktuelle oder wirkliche Geteiltheit des körperlichen Universums erwies sich als eine Bestimmtheit der Teile gemäß verschiedenen, aus ersten Konstitutiva oder Monaden resultierenden Bewegungen. Jede Portion Materie kann mittels einer Bewegung charakterisiert werden, zu deren genauer Erfassung wiederum Bewegungen von umgebenden Massen herangezogen werden, wobei der Fortgang zu immer kleineren Massen die Genauigkeit der Beschreibung erhöht.

Das kontinuierlich erfüllte und mittels Bewegungen bestimmte körperliche Universum konzipierte Leibniz, wie sich zeigte, aus beliebig kleinen Bewegungen von beliebig kleinen Massen²²⁶, die je partiell als *ens rationis* abstrakt und mechanisch erfaßt sind. Die iterativ auf die immer kleinere Massen anzuwendende abstrakte mechanische Gesetzmäßigkeit ist also dasjenige, was von der wirklichen, das Universum konstituierenden Vielheit an begrifflicher physikalisch-kontingenter Wahrheit in einer unendlichen Analyse auszuwerten ist. Die Pointe liegt jetzt darin, dass Leibniz damit versucht, eine kontingente Ereignisstruktur in diesem so konstituierten körperlichen Universum zu fixieren, obwohl der abstrakt beschreibende Mechanismus eine determinierte Folge impliziert.²²⁷

²²⁴ Meistens thematisiert und illustriert Leibniz die kontingente Wahrheit im Zusammenhang mit der Freiheit des Menschen, was intuitiv in gewisser Weise über eine Selbstbestimmung des Willens einsichtig ist. Deswegen ist hier, wo die Freiheit des Menschen überhaupt keine Rolle spielt, das Augenmerk vor allem darauf zu richten, wie Leibniz kontingente Wahrheiten im Bereich des Körperlichen anlegen kann, obwohl der mechanische Zusammenhang und die entsprechenden Gesetze per se determinieren.

²²⁵ VNC 18.

²²⁶ Und dieser Prozess ist – so zeigte es sich – tatsächlich nie als abgebrochen zu denken, d.h. das Universum besteht tatsächlich aus immer wieder kleineren Materieteilen mit immer wieder anderen Bewegungen. Dies ist unabhängig von unserer Erkenntnis. Es wurde festgestellt, dass eine beliebige Umskalierung der Größenordnungen durchführbar ist. Damit ist klar, dass die faktische Kontingenz im Körperlichen nicht auf eine Beschränktheit in der endlichen Erkenntnis zurückzuführen ist, sondern ein ontologisches Strukturmoment ist.

²²⁷ Die künftige Entwicklung eines Körpers kann also mechanisch erfaßt vorhergesagt werden, wobei diese Vorhersage selbst einen notwendigen Konnex bildet. Dennoch könnte sich der Körper auch anders verhalten, was darin liegt, dass in jener Erfassung als solche *entia rationis* von zu vielen weiteren Beeinflussungen abstrahiert wurde. Eine komplexere oder genauere Erfassung müßte also an Stelle der vorhergehenden treten und mittels

Die wahrheitstheoretische Konsequenz dieser Leibnizschen Auffassung des Körperlichen ist es, dass zur Beschreibung der Bewegung eines Körpers die Auflösung in Gründe unbegrenzt weitergehen kann, obwohl – so Leibniz in der *Monadologie* – sich der zureichende Grund auch bei diesen, wegen jener inhärenten Unendlichkeitsstruktur, kontingenten Wahrheiten in dem universalen Zusammenhang alles Wirklichen finden muss.²²⁸ Die faktische Kontingenz im Körperlichen konzipiert Leibniz danach in einer solchen Unendlichkeitsstruktur einer unbegrenzten aktualen Teilbarkeit des Materiellen und in den Monaden begründeten Bewegungen. Die jeweils momentan zum Effekt kommende Wirkursache, in der dieses unendliche Spektrum eingeht, bleibt damit aus der endlichen Sicht der Dinge unbestimmt oder kontingent.

Der interne Aspekt des Wirklichen betrifft die Perzeptionen und die mit diesen verbundene Aktivität, aber auch die Spontaneität der willentlichen inneren Handlungen. Dass der kontingente Charakter nicht nur sowohl im externen als auch im internen Wirklichen gegeben sein muss, sondern zusätzlich notwendigerweise hier korreliert, um die Freiheit des Individuums zu erhalten, dokumentiert Leibniz in *Vérités nécessaires et contingents*: „Idque adeò verum est, ut nulla creatura sit καρδιογνωστης quae certe praedicere possit, quid Mens aliqua secundum naturae leges sit electura quemadmodum aliàs prae dici potest saltem ab angelo quid acturum sit aliquod corpus, si naturae cursus non interrumpatur.“²²⁹ Keine Kreatur könnte, so Leibniz hier im Zusammenhang der Freiheitsdiskussion, sicher vorhersagen, was ein vernünftiges Individuum gemäß den Gesetzen der Natur wählen wird. Es kann auch nicht

mechanischem Konnex eine genauere Vorhersage ermöglichen, was eben wiederum nicht heißt, dass sich der Körper auf eine bestimmte Weise mit Notwendigkeit verhalten muss. Es ist folglich wohl zu unterscheiden zwischen dem mit dem Mechanismus gegebenen notwendigen Konnex zwischen definierter Ausgangsbedingung und abgeleiteter Konsequenz, dem Abstraktionsprozess, der diese Bedingungen erzeugt, und der unendlichen Mannigfaltigkeit von Bewegungen und gegenseitigen Beeinflussungen, die regulativ für die physikalische Wahrheit zu berücksichtigen sind. In einem Brief an De Volder formuliert Leibniz diesen Tatbestand einer immer größeren Annäherung einer *Wissenschaft des Kontinuierlichen* an das Wirkliche auf folgende Weise: „Interim scientia continuorum hoc est possibile continet aeternitas veritates, quae ab actualibus phaenomenis nunquam violantur, cum differentia semper sit minor quavis assignabili data.“ (An De Volder, 19/I 1706, W 181) Die Mechanik ist eine Wissenschaft von Gestalten und Bewegungen, die sich auf Abstrakta bezieht und im Rahmen von Kontinuierlichem bewegt. In diesem Punkt befinde ich mich in Dissens zu Liske (1993), der die kausal-mechanischen Naturprozesse prinzipiell als voraussagbar versteht, und deren Regelmäßigkeit ihm zufolge nur durch außerordentliches göttliches Eingreifen gestört wird. (p. 270) Aus diesem Grund wird er aufgrund der Parallelität bzw. des in dieser Arbeit vertretenen Isomorphismus körperlicher und seelischer Prozesse konsequenterweise auch dazu geführt, daran zu zweifeln, ob Freiheit hier überhaupt noch denkbar ist: „Ob dann noch eine Freiheit im Vollsinn möglich ist, muss zweifelhaft erscheinen. Gewiß macht Leibniz' System erklärbar, inwiefern die final bestimmten Gedankengänge unseres Geistes jedem direkten Einfluß kausal-mechanischen ablaufenden Bewegungsprozesse entzogen sein können. Damit ist aber für die Freiheit gar nichts gewonnen, wenn innerhalb des zielgerichteten mentalen Entscheidungsprozesses der Zusammenhang der einzelnen Gedankenschritte untereinander durch Gesetze geregelt sein muss, die denen für die kausal-mechanischen Bewegungsabläufe exakt entsprechen.“ (p. 272)

²²⁸ Vgl. Mo §36: „Mais la raison suffisante se doit trouver aussi dans les vérités contingentes ou de fait (...); ou la resolution en raisons particulière pourroit aller à un detail sans bornes, à cause de la variété immense de choses de la Nature et de la division des corps à la infini. Il y a une infinité de figures et de mouvemens presents et passés qui entrent dans le cause efficiente de mon ecriture presente, et il y a une infinité de petites inclinations et dispositions de mon ame, presente et passés qui entrent dans la cause finale.“ Unendliche vergangene und gegenwärtige Figuren und Bewegungen konstituieren die Wirkursache der gegenwärtigen Schrift – so Leibniz – und unendlich viele vergangene Inklinationen und Dispositionen gehen in die Zweckursache ein.

²²⁹ C 20.

vorhergesagt werden, wie sich ein Körper verhalten wird, selbst wenn die Naturgesetze nicht verletzt werden.

Die Perzeptionen erwiesen sich als aus unendlich vielen gleichzeitigen sogenannten *petites perceptions* einer Seele zusammengesetzt. Die Zusammensetzung jeder Perzeption aus *petites perceptions* sind die Konsequenzen dessen, dass die bis ins Unendliche gehende Feinheit des körperlichen Universums durch das Medium des Eigenkörpers auf das Repräsentationsgeschehen projiziert wird. Von Interesse hierfür ist, dass sich diese Unendlichkeit von kleinen Perzeptionen als faktische Kontingenz in den kontingenten Charakter der Spontaneität umsetzt, weil jene die inneren Entwicklung der Seele mittels eines jeweiligen Beitrags zum Streben – den jede Perzeption per se in Form der *petites inclinations* enthält – mitbestimmt.²³⁰ Es ist also bei jener nie endgültig festgelegt, welche Perzeption im nächsten Moment sein wird, weil diese das Ergebnis des Beitrags unendlich vieler vorhergehender Perzeptionen ist.

Wie verhält es sich aber bei den willentlichen inneren Handlungen, bei denen sich die Spontaneität mit Hilfe des Vermögens zur Wahl in einem gewissen Einfluß auf die Tätigkeiten äußert? Warum ist es so, dass Leibniz hier konstatieren kann, dass kein universales Gesetz angegeben werden kann, nach dem der eine Zustand des Geistes in den anderen überführt werden kann?²³¹

Zunächst war festzustellen, dass der Mensch aus einer rigiden metaphysischen Hinsicht immer frei ist und auf das Gute bezogen handelt, auch wenn er nicht reflexiv zu seinen möglichen Handlungen Stellung nimmt. Dies gilt vor dem Hintergrund, dass der Mensch per se als frei handelndes Wesen von Gott individuiert ist. Dessen Wille besteht darin, das Vollkommenste zu tun und zweitens aufgrund dessen aus ausdrücklicher Hinsicht auf den Menschen diesen als selbst frei das ihnen als Beste Erscheinende tun zu lassen. Durch fortschreitende Differenzierung der Erkenntnis mittels Gründe durch den Verstand – dies ist Freiheit oder Wollen im ausdrücklichen und engeren Sinn – ist es möglich, ein zunehmend das Beste Wollender zu sein, oder, wie Leibniz es ausdrückt, für entsprechendes Verhalten geneigt (*incliner*) oder bestimmt (*determiner*) zu werden.²³² Der Verstand übt mittels Aufmerksamkeit durch Gründe mittelbare Wirkung aus, die, ohne je ihren mittelbaren Charakter zu verlieren, durch Differenzierung forciert werden kann und aus ethischen Gründen moralisch forciert werden muss.²³³

²³⁰ „J'ajoute, que les perceptions qui se trouvent ensemble dans un même ame en un même temps, enveloppent une multitude véritablement infinie de petits sentiment indistinguable, que la suite doit développer, il ne faut point s'étonner de la variété infinie de ce qui en doit resulter avec le temps. Tout cela n'est qu'une consequence de la nature representative de l'ame (...).“ (GP IV 523)

²³¹ Vgl. C 21f: „(...) ut nulla sit ratio universalis vel lex naturae assignabilis ex qua ulla Creatura, quantumcunque perfecta et de statu mentis hujus edocta certo colligere possit, quid mens saltem naturaliter (sine extraordinario Dei concursu) sit electura.“

²³² „Une connaissance bien claire du meilleur détermine la volonté, mais elle ne la nécessite point à proprement parler.“ (Theo §310)

²³³ Es ist das Vorrecht der vernünftigen Individuen, so formuliert es Moureau (1984) in *Leibniz devant le labyrinthe de la liberté*, „(...) sich durch die Reflexion dem Einfluß der Sinneseindrücke zu entziehen.“ (p. 217)

Der die Wirklichkeit des freien vernünftigen Individuums betreffende kontingente Charakter kann somit nur in der offenen Struktur der Willensbildung beschlossen sein, die eine Unzahl von nicht auflösbaren verschiedenen Neigungen einbezieht und auch für mittelbare Manipulationen durch rationale Gründe oder Scheingründe als die eigentlichen Akte der originär vernünftigen Spontaneität empfänglich ist.²³⁴ Dabei hat die Orientierung auf das Gute – so zeigt sich hier – den Sinn eines regulativen Prinzips, das sich jeweils in ein für den Willen erscheinendes Gutes umsetzt. Ergänzt wird dieser kontingente Charakter durch die Wahlmöglichkeit, die als Nukleus der Spontaneität des vernünftigen Individuums die kontingente Ausgangsbasis dieser offenen Struktur der Willensbildung ist.

4.3.6 Koexistenz der Individuen oder die Materialität als Zusammenhang

Es ergab sich bisher, dass Leibniz das Ziel verfolgte, das Individuum in seiner vollen Realität als organisches Lebewesen in Form eines Zustandsmodells sowohl in seiner äußeren als auch in seiner inneren Entwicklung zu beschreiben. Momentan definierte äußere und innere Zustände entwickeln sich temporär, und diese Wirklichkeit wird in einen spezifischen Begriff von Kraft in seiner Dynamik erfaßt. Die Identität des Individuums wird jedoch nach Leibniz nicht durch diesen strengen Seele-Körper-Dualismus, der jede Vermischung des psychischen und physischen ontologischen Bereichs verbietet, gesprengt. Denn nach Leibniz – so sahen wir – gewährleistet die Seele jene Identität dadurch, dass sie, indem sie zugleich die Entelechie der körperlichen Substanz ist, die eine Wirkursache ist, in der sowohl die externe als auch die interne Aktivität ihre Quelle haben: Die eine Seele verfügt über die äußere und innere Entwicklung des Individuums bestimmende Kraft und ist damit auch der Grund dessen, dass jedem inneren Zustand der Seele ein körperlicher Zustand des Organismus oder der körperlichen Substanz zuzuordnen ist. Dies war der Grund, weswegen bei Leibniz Panpsychismus und Panorganismus zusammenfallen. Konsequenterweise ist dann festzustellen, dass die Harmonie zwischen internen seelischen Prozessen und externer Aktivität im Körperlichen, die zunächst immer etwas ad hoc anmutet, hier ihre Ursache hat.

Hieraus folgt, dass nach Leibniz jedes Lebewesen in seiner zeitlichen Entwicklung in einer zweifachen Begrifflichkeit beschrieben oder prognostizierend erfaßt werden kann, sowohl in der von mechanischen Stoßprozessen und ihrer Gesetzmäßigkeit als auch in der von psychologischer Zweckbetrachtung. Beide sind nicht ineinander übersetzbar und widersprechen sich nicht in ihren Konklusionen bezüglich des beschriebenen selben phänomenal agierenden Individuums. Das Individuum wird dabei jeweils – extern oder intern – durch momentane Zustände identifiziert, die sich zeitlich in einer kontingenten Ereignisfolge entwickeln. Jeder solche Zustand oder jedes solche Ereignis stellt umgekehrt wiederum eine in diesem Moment konzentrierte Form des Individuums dar, ein Konzentrat der gesamten Geschichte des Individuums – und damit auch die aller Individuen oder der ganzen Welt aus der Perspektive des jeweiligen subjektiven Augenblicks. Die Konsequenz davon ist, dass auch ein vernünftiges, d.h. freies Individuum sich in diesen zwei Wirklichkeitsbereichen abbilden lassen muss. Dies meint,

²³⁴ Vgl. dazu Co 185: Während das vollkommene Handeln Gottes immer gemäß seiner Weisheit ist, handeln die vernünftigen Geschöpfe immer durch inklinierende sowohl wahre und scheinbar wahre Gründe.

dass Leibniz nicht in der psychischen Sphäre einen Begriff von Freiheit etablieren kann, den er nicht auch in der Physik des Körperlichen einzulösen vermag.²³⁵

Der dynamische Mechanismus als Ausdruck des externen Sinns alles Wirklichen, metaphysisch begründet je Individuum in der Einheit von primitiver aktiver und passiver Kraft, kann somit als ein Konzentrat begriffen werden, in dem die teleologisch verfasste Natur des Wirklichen zu Wirkursachen konvertiert ist, und das die gleiche deskriptive oder prognostische Valenz besitzt wie die psychologische Aktivität der Seele betrachtet im Fokus von Zweckursachen. Der Mechanismus oder die körperlichen Prozesse und ihre Gesetzmäßigkeit, wie sie sich den repräsentierenden und auf gewisse Weise synthetisch tätigen Subjekten darstellen, sind die Zusammenfassung der äußerlichen Aspekte der nach Zweckursachen verfassten Individuen. Damit aber zeigt sich ein anderer Aspekt des Leibnizschen Harmoniegedankens: Jeder innere Aspekt des Wirklichen wird von einem äußerlichen begleitet, der jenen quasi nach außen trägt und zusammen mit anderem die Fundierung der körperlichen Prozesse leistet.

In einem wichtigen – und seinem letzten – Brief an Des Bosses legt Leibniz in einer Art konzentrierter Zusammenfassung diesem nochmals ausführlich seine Ansicht über das Verhältnis von körperlicher Substanz und Monade respektive von Lebewesen²³⁶, begründet in der primitiven Kraft oder Entelechie, und der Monade als körperlose Einheit dar. Das Individuum ist erst adäquat beschrieben, wenn sowohl sein körperlicher Aspekt als auch seine seelische Tätigkeit berücksichtigt werden. Leibniz definiert über den externen Wirklichkeitsaspekt des Individuums, d.h. über seine organische Maschine und deren Entwicklung, jenen Nexus, der die Individuen, obwohl in der Dynamik ihrer Zustände selbständig, an einer gemeinsamen Ordnung an dem körperlichen Universum teilnehmen lässt. Denn die Monaden als die Seelensubstanz können dies gerade nicht, weil jede Seele eine Welt für sich ist.²³⁷

Damit kann die Grundstruktur des Wirklichen in der Philosophie von Leibniz als ein äußerer Zusammenhang von an sich unabhängigen Individuen charakterisiert werden, die jene

²³⁵ Leibniz wählt nicht den Weg, den Kant gewählt hat, der im Zuge seines Begriffs von *transzendentaler Freiheit* eine strikte Trennung von *Subjekt als freies Wesen* und *Subjekt als Objekt einer kausalen Betrachtung*, und damit von Naturmechanismus psychologischer oder mechanischer Art einerseits und Freiheit andererseits, vorgenommen hat – mit all den Konsequenzen des Problems der Vermittlung dieser zwei Bereiche (siehe etwa dazu Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 112f). Nach Kant würde sich bei Leibniz alles im Bereich der Naturnotwendigkeit, d.h. der Erscheinung abspielen, da für Leibniz gerade die zeitliche Entwicklung das Wesentliche der substantialen Charakteristik ausmacht. Denn Kant schreibt: "(...) dass die Naturnotwendigkeit, welche mit der Freiheit des Subjekts nicht zusammen bestehen kann, bloß den Bestimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen steht, folglich nur denen des handelnden Subjekts als Erscheinung (...)" (ebd. p. 113) Nach Kant hätte Leibniz also nur von psychologischer Freiheit oder von "innere(r) Verkettung der Vorstellungen der Seele", und damit von Naturnotwendigkeit gehandelt (ebd. p. 112). Leibniz dagegen versucht gerade – wie schon ausführlich dargelegt wurde – in dem Bereich der Psychologie – und damit auch gezwungenermaßen im Physischen – bezüglich der zeitlichen Entwicklung von Zuständen gegen die Naturnotwendigkeit eine Kontingenz, und damit die Möglichkeit von Freiheit zu etablieren.

²³⁶ Vgl. diesen An Des Bosses: "Sed ita substantiam corpoream seu compositam restringo ad sola viventia, seu ad solas machinas naturae organicas. Caetera mihi sunt mera aggregata substantiarum, quae appello substantiata; aggregatum vero non constituit nisi unum per accidens." (An Des Bosses, 1716, GP II 520, 29/V).

²³⁷ "(...) sed et monades solae continuum non component, cum per se careant omni nexu, quaelibet monas et tanquam mundus separatus." (Brief An Des Bosses, 1716, GP II 520, 29/V)

Wirklichkeit in einen unendlichen Panpsychismus zergliedern. Der Zusammenhang oder Nexus der Individuen kommt durch die organische Ausstattung der Individuum zustande, die diesen genauso wesentlich zu eigen ist, wie das innere Prozessieren der Perzeptionen oder Apperzeptionen. Wie sich herausstellte, spricht Leibniz nur auf Grund dieses externen Aspekts bzw. des *materialen Moments* des Individuums von Koexistenz und von einem Nexus, den die Individuen mittels ihrer räumlichen Lokalisation und körperlichen Ausgedehntheit erfahren. Dieser auf Grund des Materialen gegebene Nexus der Individuen belässt sie jedoch andererseits unabhängig bzw. in der Eigengesetzlichkeit ihrer Selbstverwirklichung.

Schlussbetrachtung

Die vorliegende Untersuchung hatte zum Ziel gehabt, mit dem Kraftbegriff sozusagen den Nukleus der Philosophie des Individuums von Leibniz zu untersuchen und freizulegen. Anhand der zentralen Analyse dieses Kernbegriffs sollten insbesondere die weitgehend getrennt geführten Interpretationsdiskurse über Leibniz zusammengeführt werden. Dies war zum einen der Diskurs über die Leibnizsche Metaphysik und Monadenlehre, und zum anderen der über die physikalische Dynamik und die Prinzipien seiner naturwissenschaftlichen Auffassung.

Es konnte tatsächlich detailliert dargelegt werden, dass der Kraftbegriff von Leibniz als ein grundlegendes Konstitutivum verwendet wurde, das in den verschiedenen Wirklichkeitsbereichen eine spezifische Auslegung erfährt. Aus diesem Grund konnte der methodische Ansatz im Nachhinein bestätigt werden, diesen Begriff als Leitfaden zur Untersuchung des Leibnizschen Individuums zu verwenden. Es stellte sich heraus, dass seelische Wirklichkeit und Materialität in dieser dynamisch geprägten Begrifflichkeit gleichermaßen metaphysisch und ontologisch begründet werden. Dies hatte zur Konsequenz, dass auf die Leibnizsche Begründung der Materialität im Metaphysischen besonders Wert gelegt werden musste, da dieses in der Leibniz-Rezeption vernachlässigte Problem der Schlüssel für eine durchgehende Deutung seines Werks darstellt. Eine zentrale Aufgabe, die sich in diesem Zusammenhang für die Untersuchung des Leibnizschen Denkens also stellte, war, jene Materialität oder das körperlich ausgedehnte Universum im Rahmen der dynamischen Begrifflichkeit so zu entwickeln, dass eine Begründung in unausgedehnten Monaden plausibel wird.

Zunächst konnte ganz allgemein aufgezeigt werden, dass der Begriff des Individuums oder der Monade als Aktivitätsgenerator eine doppelte Valenz aufweisen. Interne und externe Wirklichkeit sind generativ in der dynamischen Grundstruktur des Individuums begründet. Kraft und Tätigkeit spannen dabei die ontologische Grundbegrifflichkeit zur Beschreibung der Wirklichkeit auf. Dies bedeutet, dass das Individuum im Fokus auf seine Realität oder Existenz genau nur auf Basis dieser Termini begriffen werden darf. In Konsequenz heißt dies wiederum, dass alle anderen Begrifflichkeiten zur Beschreibung der psychischen oder phänomenalen Welt, d.h. alle Eigenschaften und Entitäten der Realität, bei Leibniz konzeptuell ontologisch auf diese Grundbegrifflichkeit zurückgeführt und bezogen werden. Der Kraftcharakter alles Wirklichen ist also durchgehend in verschiedenen Auslegungsformen wiederzufinden, von der begrifflichen Fassung der göttlichen Wirklichkeit bis hin zu den Grundbegriffen und abgeleiteten Begriffen in der Naturwissenschaft. Damit ist die Kraft der entscheidende Wirklichkeitstreiber und der zentrale Angelpunkt einer traditionell geprägten metaphysischen Intuition von Leibniz, die aus einem Grundgedanken die Schöpfung zu verstehen trachtet.

Dynamische Begrifflichkeit im seelischen Bereich ließ sich in der perzeptiv-appetitiven Strukturiertheit des Repräsentationsgeschehens nachweisen. Die das körperliche Universum repräsentierenden Zustände werden sukzessive aus und in der Monade entwickelt, wobei sich der sich entwickelnden Repräsentationskraft die zu repräsentierende Materialität quasi als eine Form der Widerständigkeit entgegenstellt. Repräsentationszustände oder Perzeptionen werden so, bildlich gesprochen, als momentane Limitationen, als Haltepunkte

und Auskristallisationen eines dynamischen Veränderungsprozesses erzeugt. Damit sind die Perzeptionen als solche momentanen Zustände nicht ein zeitlich ausgedehnter Teil der dauernden und durch spontane Selbstveränderungen sukzedierenden Monade, sondern nur die jeweilige momentane Limitation oder Begrenzung im Rahmen ihres in der Aktivität begründeten ständigen Veränderungsprozesses. Dies bedeutet, dass in jedem noch so kleinen zeitlich ausgedehnten Moment oder in einer merklich dauernden Perzeption bzw. einem Wahrnehmungszustand wiederum eine unendliche Anzahl von Perzeptionen eingehen. Perzeptionen sind sozusagen unausgedehnte Kristallisationspunkte oder momentane Snap-Shots dieses im Appetitus begründeten Veränderungsprozesses. Weil nach Leibniz jeder Augenblick der Zeit in diesem seelischen Geschehen, wie alle Wirklichkeit, voll bestimmt ist, bedarf es damit einer ad infinitum gehenden Reihe von solchen Zuständen. Dies ist analog zur Bewegung im Körperlichen zu verstehen, die Leibniz eben aus dem Grund als unreal bezeichnet, weil das einzig Reale eben nur die momentanen Zustände und die zugrundeliegende Aktivität sind.

Es wurde festgestellt, dass Leibniz konzeptuell jegliche merkliche Perzeption und Wahrnehmungszustände begrifflich auf Perzeptionen von Gestalten und Bewegungen reduziert, die wiederum jeweils in einer unendlichen Anzahl dasjenige konstituieren, was wir beispielsweise als merkliche Wahrnehmung verstehen. Dies ist aus dem Grund notwendig, weil alle Qualitäten der Materialität basal auf Bewegungsprozesse, Druck-, Stoßbewegungen und Gestaltveränderungen mechanischer Art zurückzuführen sind. So müssen konsequenterweise auch die Perzeptionen von Qualitäten auf die Perzeptionen von Bewegung und Gestalt reduzierbar sein. Dies ist von Leibniz psychologisch allerdings nicht nachweisbar, sondern eine metaphysisch getriebene Annahme, basierend auf jene erwähnte und sicherlich auch historisch bedingte Sichtweise des körperlichen Universums.

Auch im vernunftgetriebenem Individuum ließ sich die Grundintuition von Leibniz nachweisen, alle Wirklichkeit als das Ergebnis von Kräften zu begreifen. Die dynamische Grundstruktur dieser Wirklichkeit spannt ein grundlegendes Differenzverhältnis von Erkennen und Wollen auf. Das sich selbst Bestimmen durch Gründe ist schließlich die markante und wesentliche Aktivität des vernünftigen Individuums. Diese führt auf die Selbstbestimmung des Individuums und ist die Basis des Freiheitsbegriffs. Dabei wirkt diese Selbstbestimmung nur inklinierend. Dies bedeutet, dass immer nur eine mittelbare oder indirekte Beeinflussung des Willens oder der resultierenden Aktivität stattfinden kann. Nie ist der resultierende faktische Wille quasi herstellbar oder im direkten Zugriff des Bewusstseins. Die faktische Kontingenz in dieser Willensbildung liegt dabei darin beschlossen, dass eine unendliche Anzahl von untergründigen Strebungen und Motiven in diese Willensbildung eingehen, die etwa analog eines Kräfteparallelogramms eine resultierende Initiative erzeugen. Auch hier ließ sich die grundlegende metaphysische Intuition von Leibniz – Kraftausübung und deren Limitation – wiederfinden: Die Rationalität arbeitet sich quasi an der Materie der im Verstand vorliegenden sinnlichen und abstrakten Ideen sukzessive ab, um von Moment zu Moment höchstmöglich inklinierend positiv in die Willensbildung einzugreifen. Vorurteile, Mißverständnisse oder sinnliche Täuschungen müssen überwunden werden und geben der vernünftigen Aktivität gleichzeitig ihre Limitation.

Wenn auch mit der faktischen Kontingenz und der Selbstbestimmung des Willens die Basis für den Freiheitsbegriff geschaffen wurde, so stellte sich heraus, dass Leibniz dennoch

dem Problem begegnen muss, wie eine kontingente Ereigniskette vor dem Hintergrund jener von ihm vertretenen göttlichen Vorsehung oder Vorherbestimmung noch denkbar ist. Die Kontingenztz ist genau dadurch begrifflich beschrieben, dass eine Analyse der bestimmenden Sachverhalte bis ins Unendliche fortschreiten würde. Um diesen Ansatz aus göttlicher Perspektive nicht zu destruieren, ist es nach Leibniz auch für Gott analytisch nicht möglich, die Verfolgung bis in die letzten Gründe vorzunehmen. Aus diesem Grund führte Leibniz den metaphysischen Begriff der *intuitiven Schau* Gottes ein, die es ihm dennoch ermöglicht, jene Vorhersehung vorzunehmen. Dies war aber aus dem Grund notwendig, weil er zur Abwägung der besten Wahl für das zu schaffende Universum eine solche Über-Sicht benötigt. Diese Über-Sicht ist der inklinierende und ausschlaggebende Grund für den Willen Gottes zur Schöpfung der existierenden als der besten aller möglichen Welten. In der göttlich rational-intuitiven Wirklichkeit ist für Leibniz also eine Vereinbarkeit von intuitiver Erkenntnis und kontingentem Charakter möglich. Das Wissen um die zukünftige freie Handlung eines Individuums zerstört nach Leibniz grundsätzlich nicht die zukünftige freie Handlung des Individuums. Dies trifft nicht nur auf das göttliche Wissen als Extremform, sondern, so zeigte es sich, auch auf das endliche Wissen zu.

Doch mit der vorhandenen Transparenz der kontingenten endlichen Wirklichkeitsstruktur in Gottes Verstand ist nicht nur eine Vorhersehung, sondern – mit der Auswahl der besten Möglichkeit unter diesen Prämissen – auch die tatsächliche Folge der Ereignisketten der Individuen gesetzt. Die in der Spontaneität begründete kontingente Folge der Zustände ist damit festgelegt. Dies schien intuitiv zunächst ein Widerspruch zur Freiheit darzustellen, da Freiheit prima facie impliziert, dass man in jedem Moment doch auch anders handeln könnte.

Bei Leibniz sahen wir jedoch, dass Freiheit gerade im Gegenteil darin besteht, sich maximal rational zu bestimmen, und dass der Wille nie direkt herstellbar, sondern mittels jener Bestimmung nur indirekt konstituiert wird. Wie der Wille immer fundamental im Individuum begründet und nie ein frei schwebendes oder direkt manipulierbares Etwas ist, so ist die Freiheit basal verwiesen auf die quasi höchstmöglich rationale Determination durch den Verstand. Jenes obengenannte Moment, auch anders handeln zu können, beschränkt sich damit bei Leibniz für das endliche Individuum darauf, zusätzlich rationale Bestimmung in die Willensbildung eingehen zu lassen, ohne jedoch mit Sicherheit zu wissen, wie der konsequente Wille und die Handlung schließlich aussieht.

Damit wurde klarer, wie das Gedankenmodell von Leibniz zum Problem des Feststehen der Ereigniskette einerseits und der Freiheit andererseits aussieht. Für Leibniz ist der nächste Zustand des Individuums auf Basis einer Unendlichkeit psychologisch eingehender Komponenten tatsächlich vollständig bestimmt und festgelegt. Gleichzeitig ist die Handlung frei zu nennen, weil Freiheit in diesem Moment bedeutet, genau entsprechend aller vorliegenden Motivationsgründe zu handeln. Es gibt hier für das Individuum keine Freiheitsgrade von zusätzlichen psychologischen Motiven, da alle für den jeweiligen Moment relevanten Motive, unendlich an der Zahl, sozusagen in die feststehende kontingente Ereigniskette integriert sind. Mit dem Fokus auf die dynamische Natur des Individuums ließ sich die Freiheit wesentlich als jeweils auf den Moment bezogenes, durch das Individuum selbstbestimmtes Geschehen aufweisen. Freiheit konnte damit als eine Folge von momentanen Freiheitsakten des Individuums verstanden werden.

In diesem gedanklichen Kontext konnte ein anderer wichtiger Aspekt des Leibnizschen Freiheitsbegriffs freigelegt werden. Auch wenn die seelische und hier insbesondere die vernünftige Wirklichkeitsstruktur im Hinblick auf die bestmögliche Schöpfung eine höhere Priorität als deren materielle Implikationen genießt, so ist es für Leibniz dennoch notwendig, auch im Materiellen einen Spielraum für faktische Kontingenz zu konzipieren. Denn auf Basis der Parallelität von körperlichen und seelischen Zustandsfolgen und ihrer Gleichwertigkeit würde die vollständige Determiniertheit des Materiellen auch implizit die des Seelischen zur Folge haben.

Hier konnte gezeigt werden, dass Leibniz im Materiellen eine ebenso wesentlich faktische Kontingenz konzipiert wie im Seelischen. In einer noch so kleinen Portion Materie ist eine unendliche Anzahl von Aktivitäten eingeschlossen, die deren Zustandsfolge in einer für den endlichen Geist nie vollständig transparenten Weise beeinflussen, obwohl auch hier die Folge per se feststeht. Damit ist aber genau jener Spielraum im Körperlichen gegeben, der für das freiheitsverfasste organische Individuum insgesamt benötigt wird.

Die Basis einer solchen Konzeption von faktischer Kontingenz im Materiellen ist eine Leibniz spezifische Theorie von Materialität, die das ausgedehnte körperliche Universum im Rahmen der Kraftbegrifflichkeit zu beschreiben sucht. Es ließ sich darlegen, dass die Grundstruktur dabei die externe Aktivität der Monaden oder Individuen ist, aus deren diskreter Vielheit oder Koexistenz das körperliche Universum hervorgeht. Denn die Ausdehnung als Abstraktum benötigt nach Leibniz eine Begründung oder Fundierung in einem konkret Ausgedehnten und Wirklichen. Dieses Wirkliche kann aber nach Leibniz nur in der Monade und einer dieser auch zukommenden externen Aktivität lokalisiert werden. Die Limitierung dieser auf eine Kraft zu Tun und Leiden bezogenen Aktivität ist in der primären passiven Kraft, der sogenannten ersten Materie, beschrieben, die mittels ihrer Modifikationen *Widerständigkeit* und *Trägheit* das ausgedehnte Körperliche konstituiert. Dabei muss die erste Materie als das in den Monaden vorliegende Prinzip der Ausdehnung immer zugleich mit dessen Umsetzung oder Modifikation in eine konkrete Ausdehnung gedacht werden. Die Schlüssel hierfür waren erstens die Leibnizsche Konzeption eines per se unausgedehnten passiven Kraftprinzips und dessen Modifikationen, die selbst allerdings ausgedehnt sind, und zweitens die organisierte Verflechtung von unendlich vielen Monaden nach dem Gedankenmodell einer Konstitution aus infinitesimalen Momenten. In der Konsequenz sieht sich Leibniz darauf geführt, das Universum als eine bis ins Unendliche gehende Verschachtelung von Lebendigen zu interpretieren, von denen jedes dank der von ihm organisierten, noch so minimal ausgedehnten Körperlichkeit wiederum solche Lebendigen integriert.

Leibniz versteht damit die Schöpfung als eine unendlich panorganische und panpsychische Welt. Die erste Materie ist als jenes Streben nach Ausdehnung damit zugleich das Verlangen des Lebendigen nach Koexistenz und das regelnde Prinzip ihrer organisierten Verhältnisse oder des Nexus untereinander. Wenn die organischen Individuen sich auf Grund des materialen Moments im Körperlichen lokalisieren und scheinbar direkte Wechselwirkung haben, so stehen sie aus der metaphysischen Hinsicht in keinem direkten Zusammenhang und beeinflussen sich nicht. Dies gilt nach Leibniz gleichermaßen für das Seelische wie das Körperliche.

Damit konnte gezeigt werden, dass bei Leibniz eine ontologische Wertigkeit der Körperlichkeit definiert ist, die dem Seelischen in nichts nachsteht, da sie genauso

metaphysisch in den Monaden begründet wird. Leibniz versteht folglich die körperhafte Verfasstheit oder die Materialität des Individuums ebenso als dessen essentiellen Bestandteil wie das Seelische in Form von Perzeption und Apperzeption. Dies hat insbesondere die Konsequenz, dass für Leibniz der organische Körper und die mit diesem gegebene Lebendigkeit, einmal geschaffen, unvergänglich ist wie die mit diesem geschaffene seelische Wirklichkeit.

Eine interessante Pointe war, hieraus für die oft zitierte prästabilisierte Harmonie von seelischen und körperlichen Prozessen zu gewinnen. Der Gedanke einer solchen Harmonie von körperlichen und seelischen Prozessen ist vermutlich darin begründet, dass die Monade diese Harmonie selbst aus sich generiert, indem sie gleichzeitig sowohl Träger der externen wie auch der internen Aktivität ist.

Als überraschendes Ergebnis ließ sich feststellen dass die leibliche Unvergänglichkeit der seelischen also nicht nur als adäquates Pendant gegenübersteht, sondern gleichzeitig eine relativ hohe Wertigkeit der Materialität für die damalige Zeit impliziert. Dies bedeutet, dass Leibniz sich bezüglich des Diesseits-Verständnisses weit von vielen seiner Zeitgenossen, insbesondere von denen mit auf das Seelische fokussierten, religiös geprägten Ansichten, unterschied. Auf diesem Hintergrund wurde es verständlicher, dass Leibniz gegenüber verschiedenen Kommunikationspartnern unterschiedlich und vorsichtig agierte. Er lief vermutlich immer Gefahr, sich mit seiner Position ins Abseits von gängigen religiösen Ansichten zu manövrieren.

Deutlich ließ sich herausstellen, dass Leibniz versuchte, mittels des zentralen Kerngedankens von Kraft und Kraftwirkungen einen universalen Ansatz für das Verstehen der Welt zu etablieren. Diese zugrundeliegende Kraft-Metaphysik eröffnete tatsächlich Verstehenshorizonte in allen Wirklichkeitsbereichen, sei es das körperliche Universum oder die psychische Wirklichkeitssphäre. Allerdings schreibt diese in gewisser Weise auch ein starres Verständnis der Welt vor, was sich insbesondere in dem Verständnis des körperlichen Universums zeigte. Hier führte es zu Widersprüchen zu der sich damals schnell etablierenden Verständnisart physikalischer Erforschung und Begriffsbildung. Auch in der Psychologie ließen sich Momente identifizieren, wo metaphysische Grundannahmen in der Wahrnehmungstheorie oder im Willensbildungsprozess gewisse Rahmenbedingungen vorschreiben. Dennoch ist es Leibniz in einzigartiger Weise gelungen, auf Basis seines intuitiven Kraftverständnisses ein in der Konsequenz des metaphysischen Gedankens durchgehend konsistentes Bild der gesamten Wirklichkeit zu entwerfen und ontologisch auszuformulieren. Das Sein gewinnt seine Valenz in einer universalen Kraftentfaltung.

Literaturverzeichnis

1. Quellen

1.a Ausgaben

- A Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe hrsg. v.d. Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
- A-VE Vorausedition zur IV. Reihe: A-VE 1796
- C Opusculs et fragments inédits de Leibniz, extraits des manuscrits de Bibliothèque royale de Hanovre par Louis Couturat. Paris 1903 (Nachdruck: Hildesheim 1961).
- CB Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, 2 Bd., übers. A. Buchenau , hrsg. v. E. Cassirer. Leipzig 1903.
- CP G.W. Leibniz. Confessio philosophi. Das Glaubensbekenntnis des Philosophen, hrsg. v. O. Saame. Frankfurt/Main ²1994.
- E Leibniz Opera Philosophica ed. J. E. Erdmann / R. Vollbrecht. Aalen 1959.
- FC Nouvelles lettres et opusculs inédits de Leibniz, par A. Foucher de Careil. Paris 1857.
- GM Leibnizens mathematische Schriften, hrsg. v. C. J. Gerhardt, Bd. I-VII. Berlin/Halle 1849-1863 (Nachdruck: Hildesheim 1965).
- GI Gottfried Wilhelm Leibniz. Generales Inquisitiones de analysi notionum et veritatum, übers. u. hrsg. V. F. Schupp. Hamburg 1982.
- GP Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hrsg. v. C. J. Gerhardt, Bd. I-VII. Berlin 1875-1890 (Nachdruck: Hildesheim 1965).
- GW Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff, hrsg. v. C. J. Gerhardt. Halle 1860 (Nachdruck: Hildesheim 1963).
- Grua G. W. Leibniz: Textes inédits d'après les mauscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre publiés et annotés par Gaston Grua. Paris (Pres.Univ.) 1948.
- Gu Leibniz's Deutsche Schriften, hrsg. v. G. G. Guhrauer. Berlin 1838-40.
- H Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophische Schriften, Bd. I-IV, übers. u. hrsg. v. H. Herring, H.H. Holz. u.a. Frankfurt am Main 1996.
- M Descartes: Meditationes de prima philosophia, hrsg. V. L. Gäbe. Darmstadt 1959.
- N Newton, Isaac: Philosophiae naturalis principia mathematica. (London 1687), Bruxelles 1966..
- SD Gottfried Wilhelm Leibniz. Specimen Dynamicum, hrsg. v. H. G. Dosch / G. W. Most / E. Rudolph. Hamburg 1982.
- W Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophische Schriften, Bd. V/2, übers. u. hrsg. v. W. Wiater. Darmstadt 1989.

1.b. Weitere Quellen

Correspondence Leibniz Clarke, éd. A. Robinet. Paris 1957.

Die Leibniz Handschriften der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover, hrsg. v. Bodemann. Hannover 1895 (Nachdruck: Hildesheim 1966).

Die Werke von Leibniz, 1e Reihe, Historische, politische und staatswissenschaftliche Schriften, Bd. I-XI, hrsg. v. O. Klopp. Hannover 1864-84.

Gottfried Wilhelm Leibniz. Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik, übers. und hrsg. von H. Herring. Stuttgart 1995.

G.W. Leibnitii Opera Omnia, Bd. I-VI, hrsg. v. L. Dutens. Geneva 1768.

Immanuel Kant. Theoretical philosophy, 1755-1770, tr. and ed. by Walford, David. Cambridge 1992.

Leibniz: Basic Writings, tr. by G. Montgomery. La Salle 1902.

Leibniz: Fragmente zur Logik, hrsg. v. F. Schmidt. Berlin 1960.

Leibniz: Logical Papers, ed. H. G. R. Parkinson. Oxford 1966.

Leibniz: Philosophical Papers and Letters, tr. and ed. by L. E. Loemker. Dordrecht/Boston (2. Auflage) 1969.

Leibniz: Philosophical Writings, tr. by M. Morris, G. H. R. Parkinson and ed. by G. H. R. Parkinson. London 1973.

Leibniz: Selections, ed. by P. Wiener. New York 1951.

Leibniz sogenannte Monadologie und Principes de la nature et de la Grace fondés en Raison, hrsg. v. Clara Strack. Als Manuskript gedruckt. Berlin 1917.

Nachgelassene Schriften physikalischen, mechanischen und technischen Inhalts, hrsg. v. E. Gerland. Leipzig 1906.

New Essays on Human understanding, tr. by A. G. Langley. London/NewYork 1896.

New Essays on Human Understanding, tr. by P. Remnant and J. Bennett. Cambridge/England 1981.

Opuscula Philosophica Selecta, hrsg. v. P. Schrecker. Paris 1959.

Principes de la nature et de la Grace fondés en Raison. Principes de la Philosophie ou Monadologie. Publiés intégralement d'après les manuscrits de Hanovre Vienne et Paris et présentés d'après des lettres inédits par André Robinet. Paris 1954.

Political Writings of Leibniz, ed. and tr. by P. Riley. Cambridge/England 1972.

Schöpferische Vernunft. Schriften aus den Jahren 1668-1686, hrsg. v. W.v. Engelhardt. Münster/Köln (2.Auflage) 1955.

The Leibniz-Clark Correspondence, tr. by H.G. Alexander. Manchester 1956.

The Early Mathematical Manuscripts of Leibniz, ed. by J.M. Child. New York 1920.

Theodicy, tr. by E. M. Huggard. London 1952.

1. c Abkürzungen

CE	Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique (1702, GP VI 533).
Co	De contingentia (H I 178f).
CV	Considerations sur le principes de vie (1705, H IV 327ff).
DM	Discours de Métaphysique (1686, H I 56ff, GP IV 427ff).
Ex	De existentia (H I 16ff).
IN	De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum (1698, H IV 268ff).
M	Materia (GP VII 329ff).
Mo	Les principes de la philosophie ou la Monadologie (1714, H I 438, GP VI 606ff).
NE	Nouveaux Essais (1704, H III).
PA	Entretien de Philarete und Ariste (etwa 1695, H I 322ff).
PPE	De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae (1694, H I 194ff, GP IV 468ff).
Pr	Principes de la nature et de la grace, fondés en raison (1714, H I 414, GP VI 598).
PV	Prima Veritates (C518f).
ROR	De rerum originatione radicali (1697, GP VII 303ff).
SN	System Nouveau (1695, H I 200).
Theo	Essais de Théodicée (1710, H II).
TMA	Theoria Motus Abstracti (A VI,2, 263-276).
VNC	Veritates Necessaires et Contingentes (C 16ff).

2. Literatur

- Abel, Günter: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. Berlin, New York 1984.
- Adams, R.M.: Leibniz's Theory of Contingency. In: Hooker, M. (Hrsg.): Leibniz. Critical and Interrogative Essays. Minneapolis 1982, p.243-283.
- : Leibniz: Determinist, Theist, Idealist. New York, Oxford 1994.
- Allen, Diogenes: From vis viva to Primary Force in Matter. In: Heinekamp, Albert (Hrsg.): Leibniz' Dynamica. Symposium der Leibniz-Gesellschaft. Stuttgart 1984, p.55-62.
- : Mechanical Explanations and the ultimate origin of the universe according to Leibniz. In: Stud. Leibn. Sonderheft 11, Wiesbaden 1983.
- Aiton, Eric John: Leibniz on Motion in a Resisting Medium. In: Archive for History of Exact Sciences 9 (1972), p.257-274.
- Angelelli, I. A.: On individual relations. Stud. Leibn. Suppl. 21. 1980, p.200-211.
- Bae, Sun Bok: Der Begriff des Individuums in der Metaphysik und Logik von G.W. Leibniz. Osnabrück 1998.
- Baxter Donald L. M.: Corporeal Substances and True Unities. In: Studia Leibnitiana 27 (1995), p. 157-184.
- Beeley, Philip: Kontinuität und Mechanismus. Zur Philosophie des jungen Leibniz in ihrem ideengeschichtlichen Kontext. Stuttgart 1996.
- Belloni, Luigi: Appunti per una storia pre-Leeuwenhoekiaa degli „animalcula“. In: Gesnerus 23 (1966), p. 13–22.
- Boas, Marie: Structure of Matter and Chemical Theory in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. In: Clagett, Marshall: Critical problems in the History of Science. Madison, Milwaukee, London 1959 (Nachdruck: 1969), p. 499-514.
- Bieri, Peter (ed.): Analytische Philosophie des Geistes. Hain Hanstein 1993.
- Bosinelli, Fabio C.M.: Über Leibniz' Unendlichkeitstheorie. In: Studia Leibnitiana 23 (1991), p. 150-169.
- Broad, C. D.: Leibniz: An Introduction. Cambridge 1975.
- Buchdahl, G.: Metaphysics and the Philosophy of Science. Oxford 1969.
- Buchheim, Thomas: Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens. Hamburg 1986.
- : Zum Verhältnis von Existenz und Freiheit in Leibniz' Metaphysik. ZPhF 50. 1996, p.386 – 409.
- Burkhardt, H., Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz. München 1980.
- Busche, Hubertus: Leibniz' Weg ins perspektivische Universum. Eine Harmonie im Zeitalter der Berechnung 1997.
- Cassierer, Ernst: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Hildesheim 1962.
- Clatterbaugh, K.: Leibniz's doctrin of individual accidents. Stud. Leibn., Sonderheft 4. 1973.
- Costabel, Pierre: Leibniz and Dynamics. The Texts of 1692. Translated by R. E. W. Maddison. Paris/London/New York 1973.
- Couturat, Lois: La logique de Leibniz d'après des documents inédits. Nachdruck der Ausgabe Paris 1901. Hildesheim 1961.
- : Über Leibniz' Metaphysik. In. Heinekamp, A / Schupp, F (Hrsg.): Leibniz' Logik und Metaphysik. Darmstadt 1988, p.57-80.

- Davidson, Donald: Mental Events. In: Davidson, Donald: Essays on Actions and Events. New York 1980, p. 225.
- Dillmann, Eduard: Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre auf Grund der Quellen. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1891. Hildesheim/New York 1974.
- Deleuze, Gilles: Le pli. Leibniz et le baroque. Paris 1988.
- Duchesneau, F.: Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz. Paris 1998.
- Earman, J.: Perceptions and relations in the Monadology. In: Studia Leibnitiana 9 (1977), p.212-230.
- : Infinites, Infinitesimals, and Indivisibles: The Leibnizian Labyrinth. In: Studia Leibnitiana 7 (1975), p.236-251.
- Estermann, Josef: Individualität und Kontingenz. Studie zur Individualitätsproblematik bei Gottfried Wilhelm Leibniz. Bern, Frankfurt a.M., New York Paris 1990.
- Fichant, Michel: La "réform" leibnizienne de la dynamique, d'après des textes inédits. In: Studia Leibnitiana Supplementa XIII, p.195-214.
- : Les concepts fondamentaux de la mécanique selon Leibniz, en 1676. In: Studia Leibnitiana Supplementa XVII, p.219-232.
- Fichte, Johann Gottlieb Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. In: Fichte, Immanuel Hermann (Hrsg.): Fichtes Werke. Bd I. Zur theoretischen Philosophie I. Berlin 1971. p. 83-328
- Finstler, H., Hunter G. u.a.: Leibniz Lexicon. A dual concordance to Leibniz Philosophische Schriften. Hildesheim/Zürich/New York 1988.
- Frankfurt, H. G. (ed.): Leibniz, A Collection of Critical Essays. New York 1972.
- : The Problem of Action. In: America Philosophical Quarterly. Volume 15 Number 2. 1978, p.157-164..
- Frege, Gottlob: Funktion, Begriff Bedeutung. In: Patzig, Günther: Gottlob Frege. Göttingen ⁶1986.
- Furth, M: Monadology. In: Frankfurt, H. G. (ed.): Leibniz, A Collection of Critical Essays. New York 1972, p. 99-135.
- Gabbey, Alan: Force and Inertia in Seventeenth-Century Dynamics. In: Studies in History and Philosophy of Science 2 (1971), p.1-67.
- Gale, George: The Physical Theory of Leibniz. In: Studia Leibnitiana 2 (1970), p.115-127.
- : Leibniz Force: Where Physics and Metaphysics Collide. In: Heinekamp, Albert (Hrsg.): Leibniz' Dynamica. Symposion der Leibniz-Gesellschaft. Stuttgart 1984. p.62-71.
- Garber, D.: Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years. In: Okruhlik K., Brown J.R.: The Natural Philosophy of Leibniz. Dordrecht 1985, p. 27-130.
- Gueroult, Martial: Dynamique et metaphysique leibniziennes. Paris 1934. 2. Aufl. u.d. T.: Leibniz. Dynamique et metaphysique. Paris 1967.
- : Space, Point and Void in Leibniz's Philosophy. In: Hooker, Michael: Leibniz: Critical and Interpretive Essays. Manchester 1982, p. 284-301.
- Gurwitsch, Aron: Leibniz. Philosophie des Panlogismus. Berlin/New York 1974.
- Hartshorne, Ch.: Perception and the "concrete abstractness" of science: In: Philosophy and Phenomenological Research 34 (1973/74), p.465-476.
- Hartz, G.A.: Leibniz's Phenomenalisms. In: The Philosophical Review 101 (1992), p.512-548.
- Harzer, Paul: Leibniz' dynamische Anschauungen, mit besonderer Rücksicht auf die Reform des Kräftemaßes und die Entwicklung des Principis der Erhaltung der Energie. In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie 5 (1881), p.265-295.

- Hecht, H.: Rationalismus und Erfahrung. Leibniz' Begriff von Erfahrungswissenschaften. In: Gottfried Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft (Hrsg.): Leibniz: Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß. Vorträge II. Teil. Hannover, 14.-19. November 1988, Hannover 1989, p.195-201.
- Heinekamp, Albert (Hrsg.): Leibniz' Dynamica. Symposion der Leibniz-Gesellschaft. Stuttgart 1994.
- Herring, Herbert.: Über den Weltbegriff bei Leibniz. Kant-Studien 57 (1966), p.142-154.
- : Über die formes substantielles und das vinculum substantiale bei Leibniz. In: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, hrsg. v. Funke, Gerhard. Berlin 1974, II 1, p.22-29.
- Hochstetter, Erich Von der wahren Wirklichkeit bei Leibniz. In: Heinekamp, Albert / Schupp, Franz (Hrsg.): Leibniz' Logik und Metaphysik., Darmstadt 1988. p.451-484.
- Hubert, Kurt: Leibniz., München 1989.
- Ibrahim, Annie: La machine naturelle, Trame de la vie et chaine des vivants.. Stud. Leibn. Suppl. 34. L'actualité de Leibniz: les deux labyrinthes. 1999, p. 643-656.
- Iltis, Carolyn: Leibniz' Concept of Force: Physics and Metaphysics. In: Studia Leibnitiana Supplementa XIII, p.143-149.
- Ishiguro, Hidé: Leibniz's Denial of the Reality of Space and Time. In: Annals of the Japan Association for Philosophy of Science. Vol. 3, No. 2, March 1967.
- : Les verités hypothétiques. In: Studia Leibnitiana Suppl. 8 Heft 2 (1978).
- : Leibniz's Philosophy of Logic and Language. Cambridge University Press (Second edition) 1990.
- Jaenicke, K.: Das Verhältnis des Körperlichen zum Geistigen und die Entwicklung des Geistigen bei Leibniz. In: Herzogliches Ludwigs-Gymnasium in Cöthen. Bericht Ostern 1913. Cöthen 1913, p.3-12.
- Jammer, Max: Concepts of Force. A Study in dte Foundations of Dynamics. Cambridge/Mass. 1957.
- Janke, Wolfgang: Leibniz. Die Emendation der Metaphysik. Frankfurt a.M. 1963.
- : Die höchste Bedeutung von Einheit, Entelechie und Apperzeption in der Monadologie. In: Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses. Hannover, 14.-19. November 1966, Bd. 1 (=Studia Leibnitiana Suppl. 1). Wiesbaden 1968. p.161-174.
- : Die Zeitlichkeit der Repräsentation. Zur Seinsfrage bei Leibniz. In: Vittorio Klostermann (Hrsg.): Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag. Frankfurt a.M. 1970. p.255-283.
- : Theodizee oder über die Freiheit des Individuums und das Verhängnis der Welt. In: Philosophische Perspektiven 5 (1973), p.57-77.
- : Artikel "Perzeption". In: Ritter, J. / Gründer K. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7. Darmstadt 1989. p.383-386.
- Jolley, Nicholas: Leibniz and Phenomenalism. In: Studia Leibnitiana.18 (1986), p.38-51.
- Kaehler, Klaus Erich: Leibniz - der methodische Zwiespalt der Metaphysik der Substanz.Hamburg 1979.
- Kangro, Hans: Der Begriff der physikalischen Größe, insbesondere der action motrice, bei Leibniz. In: Studia Leibnitiana Supplementa II, p.133-149.
- Kant, Immanuel: Die drei Kritiken / Immanuel Kant. Hamburg 1993.
- Köhler, P.: Der Begriff der Repräsentation bei Leibniz. Bern 1913.
- König, Josef: Das System von Leibniz. In: Patzig, Günther (Hrsg.): Josef König, Vorträge und Aufsätze. Freiburg/München 1978, p.27-61.
- Kulstad, Mark: Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection.. München, Hamden, Wien 1991.

- : Some Difficulties in Leibniz's Definition of Perception. In: Hooker, Michael: Leibniz: Critical and Interpretive Essays. Manchester 1982, p. 65-78..
- Knauf, Heinz: Die Lehre von den Kräften in Leibnizens Naturphilosophie und Metaphysik. Ein Beitrag zur Problemgeschichte der Kraft. Diss. Bonn 1956.
- Levey, Samuel: Leibniz on Mathematics and the actually infinite Division of matter. In : The Philosophical Review, 107 (1998), p. 49-96.
- : Leibniz's Constructivism and Infinitely Folded Matter. In: Gennaro, Huenemann (Hrsg.) New Essays on the Rationalists. New York 1998.
- Liske, M.-Th.: Leibniz' Freiheitslehre. Hamburg 1993.
- : Gottfried Wilhelm Leibniz. München 2000.
- Loemker, L.E.: Leibniz und Kant über die metaphysische Bedeutung der regulativen Ideen in der Wissenschaft. In: Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses. Hannover, 17.-22. Juli 1972, Bd 4 (=Studia Leibnitiana Suppl. 15). Wiesbaden 1975, p.157-165.
- Loptson, P.: Leibniz, Sufficient Reason, and Possible Worlds. In: Studia Leibnitiana 17 (1985), 191-203.
- Mach, Ernst: Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit. Leipzig 1909.
- : Die Mechanik. Darmstadt 1963.
- Mackie, John Leslie: Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Stuttgart 1985.
- Mahnke, Dietrich. Universalmathematik und Individualmetaphysik.. Stuttgart / Bad Cannstatt 1964.
- Marschlich, Annette: Die Substanz als Hypothese. Leibniz' Metaphysik des Wissens. Berlin 1997.
- Martin, Gottfried: Der Begriff der Realität bei Leibniz. In: Kant-Studien 49/1957-1958, p.82-95.
- : Leibniz. Logik und Metaphysik. Berlin 1967.
- Mates, B.: Leibniz on Possible Worlds. In: Logic, Methodology and Philosophy of Science, III. Edited Rootselaar & Staal. Amsterdam 1963.
- : Individuals and Modality in the Philosophy of Leibniz. In: Studia Leibnitiana 6 (1972), p.80-118.
- : The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language. New York and Oxford 1986.
- McRae, Robert: Leibniz: Perception, Apperception and Thought. Toronto 1976.
- Meijering, Th.: On Contingency in Leibniz's Philosophy. In: Studia Leibnitiana 10 (1978), p.22-59.
- Metzinger, Thomas: Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie. Paderborn/München/Wien (3. Aufl.) 1996.
- Mittelstrass, Jürgen: Neuzeit und Aufklärung. Berlin/New York 1970.
- Moll, Konrad: Die erste Monadenkonzeption von Leibniz und ihr Ausgangspunkt in Conatus-Begriff und Perzeptionstheorie von Thomas Hobbes. In: Leibniz Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß. Vorträge. Hannover 1988.
- Mondadori, Fabrizio: Solipsistic Perception in a World of Monads. In: Hooker, Michael: Leibniz: Critical and Interpretive Essays. Manchester 1982, p. 21-44.
- Moreau, Joseph: Leibniz devant le labyrinthe de la liberté. In: Studia Leibnitiana 16 (1984), p. 217-228.
- Most, Glenn W.: Zur Entwicklung von Leibniz' Specimen Dynamicum. In: Heinekamp, Albert (Hrsg.): Leibniz' Dynamica. Symposion der Leibniz-Gesellschaft. Stuttgart 1984. p.148-164.
- Nagel, Thomas: Physicalism. In: The Philosophical Review 74 (1965), p. 339-356.
- Pape, Ingetrud: Leibniz. Zugang und Deutung aus dem Wahrheitsproblem. Stuttgart 1949.

- : Tradition und Transformation der Modalität, 1. Bd: Möglichkeit – Unmöglichkeit. Hamburg 1966,
- Parkinson, G. H. R.: Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics. Oxford 1965.
- : The „Intellectualization of Appearances: Aspects of Leibniz's Theory of Sensation and Thought. In: Hooker, Michael: Leibniz: Critical and Interpretive Essays. Manchester 1982, p. 3-20.
- Piepmeyer, R.: Aspekte des Erinnerungsbegriffs bei Leibniz. In: Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft (Hrsg.): Leibniz: Werk und Wirkung. IV. Internationaler Leibniz-Kongreß. Vorträge. Hannover, 14.-19. November 1983. Hannover 1983, p.601-611.
- : Science and Metaphysics in the Leibniz-Newton Controversy. In: Studia Leibnitiana Suppl. 2 (1969), p.79-112.
- Poser, Hans: Zur Theorie der Modalbegriffe bei G.W. Leibniz. In: Studia Leibnitiana Suppl. 6 (1969).
- : Die Einheit von Teleologie und Erfahrung bei Leibniz und Wolff. In: Poser, Hans (Hrsg.): Formen teleologischen Denkens. TUB Dokumentation Kongresse und Tagungen. Berlin 1981, p. 99-119.
- : Zum Verhältnis von Beobachtung und Theorie bei Descartes, Spinoza und Leibniz. In: Parkinson G. H. R. (Hrsg.): Truth, knowledge and reality. Inquiries into the foundation of seventeenth century rationalism. A symposium of the Leibniz-Gesellschaft. Reading, 27-30 July 1979 (=Studia Leibnitiana, Sonderheft 9). Wiesbaden 1981, p.115-146.
- : Apriorismus der Prinzipien und Kontingenz der Naturgesetze. Das Leibniz-Paradigma der Naturwissenschaft. In: Heinekamp, Albert (Hrsg.): Leibniz'Dynamica. Symposion der Leibniz-Gesellschaft. Stuttgart 1984, p.164-180.
- Opilik, Klaus: Transzendenz und Vereinzelung. München 1993.
- Quine, W.v. O: Von einem logischen Standpunkt. Frankfurt 1979.
- Renato, Cristin: Phänomenologie und Leibniz. Freiburg 2000.
- Rescher, N.: Contingence in the Philosophy of Leibniz. In: Philosophical Review 71 (1952), p.26-39.
- : Leibniz. An Introduction to his Philosophy. Oxford 1979.
- Robinet, André: Dynamique et fondements métaphysiques. In: Heinekamp, Albert (Hrsg.): Leibniz' Dynamica.
- Schneider, Christina: Monadenlehre als Grundlage der leibnizschen Auffassung von Raum und Kontinuum.. Stud. Leibn. Suppl. 34. L'actualité de Leibniz: les deux labyrinthes. 1999, p. 87-106.
- Schultess, Daniel: Machines finies et machines infinies chez Leibniz.. Stud. Leibn. Suppl. 34. L'actualité de Leibniz: les deux labyrinthes. 1999, p. 633-642.
- Symposion der Leibniz-Gesellschaft. Stuttgart 1984, p..1-26.
- : Leibniz und Heidegger: Atomzeitalter oder Informatikzeitalter? In: Studia Leibnitiana 2 (1976), p. 241- 256.
- : Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendantale dans l'oeuvre de G.W. Leibniz. Paris 1986.
- Ross, George MacDonald: Leibniz's Phenomenalism and the Construction of Matter. In: Heinekamp, Albert (Hrsg.): Leibniz' Dynamica. Symposion der Leibniz-Gesellschaft. Stuttgart 1984, p.164-180.
- Ross; MacDonald: Logic and Ontologie in Leibniz. Studia Leibn. Sonderheft 9 (1981), p.20-26.
- Rorty, R.: Der Spiegel der Natur. Frankfurt (3. Aufl.) 1994.
- Rudolph, Enno: Die Bedeutung des aristotelischen Entelechiebegriffs für die Kraftlehre von Leibniz. In: Heinekamp, Albert (Hrsg.): Leibniz'Dynamica. Symposion der Leibniz-Gesellschaft. Stuttgart 1984, p.26-37.
- : Entelechie, Individuum und Zeit bei Leibniz. In: Weizsäcker, Carl Friedrich / Rudolph, Enno (Hrsg.): Zeit und Logik bei Leibniz. Studien zu Problemen der Naturphilosophie, Mathematik, Logik und Metaphysik. Stuttgart 1989.

- Ruhnau, Eva: Zeit-Gstalt und Beobachter . Betrachtungen zum tertium datur des Bewusstseins. In: Metzinger, Thomas (Hrsg.): *Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*. Paderborn (3. Aufl.) 1996. p.201-220.
- Ruf, Oskar: *Die Eins und die Einheit bei Leibniz. Eine Untersuchung der Monadenlehre*. Meisenheim am Glan 1973.
- Russell, Bertrand: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London 1900. Zweite Auflage 1937.
- Saame, Otto: *Der Satz vom Grund bei Leibniz*. Mainz 1961.
- Sakai, Kiyoshi: Zum Wandel der Leibniz-Rezeption im Denken Heideggers. In: *Heidegger Studien* 9 (1993), p.97-125.
- Schepers, H.: Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz. In: Heinekamp A. / Schupp, F. (Hrsg.): *Leibniz' Logik und Metaphysik*. Darmstadt 1988, p.193-222.
- Singer, Charles: Notes on the Early History of Microscopy. In: *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 7 (1913-1914), p. 247-278.
- Schüssler, Werner: *Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (Intellectus)*. Berlin/New York 1992.
- Scott, Charles: Heidegger and Consciousness. In: *Southern Journal of Philosophy*. Memphis. 8 (1970), p.355-372.
- Simonovitis, Anna: *Dialektisches Denken in der Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz..* Berlin/Budapest 1968.
- Simons, P: *Parts. A Study in Ontology*. Oxford 1987.
- Smith, Justin Erik: On the Fate of Composite Substance After 1704. In: *Studia Leibnitiana* 30 (1998), p. 204-210.
- : *Living Atoms of Nature: An Interpretive Study of Leibniz's System of Monads*. 1999.
- Stammel, Hans: *Der Kraftbegriff in Leibniz' Physik*. Phil. Diss. Univ. Mannheim. Mannheim 1982.
- Taylor, C: Mind-Body Identity, a Side Issue. In: *Philosophical Review* 76 (1967) p.201-213.
- Turck, Dieter: *Die Metaphysik der Natur bei Leibniz*. Diss. Bonn 1967.
- : Die Substanz als metaphysische Hypothese, zum Problem der Methode in der Metaphysik von Leibniz. *Studia Leibnitiana* 2 Heft 1 (1970), p.12-29.
- Vailati, E.: Leibniz on Necessary and Contingent Predication. In: *Studia Leibnitiana* 18 (1986) p.195-210.
- : Leibniz's theory of Personal Identity in the New Essays. In: *Studia Leibnitiana* 17 (1985) p.36-43.
- Wilson, M.: Leibniz's Dynamics and Contingency in Nature. In: Woolhouse, R. S. (Ed): *Leibniz: metaphysics and Philosophy of Science*. Oxford 1981, p. 119-138.
- : Leibniz: Self-consciousness and Immortality in the Paris Notes and After. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1976, p. 335-352.

Kurzzusammenfassung

Mit dem Kraftbegriff behandelt die vorliegende Dissertation ein Schlüsselthema der Leibnizschen Philosophie des Individuums. Zwei zentrale und seit jeher weitgehend getrennt geführte Interpretationsdiskurse über Leibniz werden anhand der differenzierten Analyse dieses metaphysischen Kernbegriffs zusammengeführt. Dies ist zum einen der Diskurs über die Leibnizsche Metaphysik und Monadenlehre und zum anderen der über die physikalische Dynamik und die Prinzipien seiner naturwissenschaftlichen Auffassung. Der Begriff der Kraft wird von Leibniz als ein grundlegendes Konstitutivum verwendet, das in den verschiedenen Wirklichkeitsbereichen eine spezifische Auslegung in entsprechende ontologische Charakteristika erfährt. Aus diesem Grund ist dieser Begriff der methodische Ausgangspunkt zur Untersuchung des Leibnizschen Individuums oder der Monade, wo seelische Wirklichkeit, Bewusstsein und Materialität gleichermaßen metaphysisch und ontologisch begründet werden. Das Verhältnis von Körper und Seele bei Leibniz, sein naturwissenschaftlicher Denkansatz und ein spezifischer Begriff von Freiheit erhält von hier aus seinen Sinn. Denn Leibniz versteht die körperhafte Verfasstheit oder die Materialität des Individuums ebenso als dessen essentiellen Bestandteil wie das Seelische in Form von Perzeption und Apperzeption. Die Monade zeichnet sich also sowohl durch eine interne als auch externe Aktivität aus. Dies hat insbesondere die Konsequenz, dass für Leibniz der organische Körper und die mit diesem gegebene Lebendigkeit, einmal geschaffen, so unvergänglich ist wie die mit diesem geschaffene seelische Wirklichkeit. In der Konsequenz führt dies Leibniz darauf, das Universum als eine bis ins Unendliche gehende Verschachtelung von in einem Nexus stehenden organischen Individuen zu interpretieren. Das Universum wird begreifbar als eine unendlich panorganische und panpsychische Welt.

