

JOACHIM CHRISTIAN HORN

MONADE UND BEGRIFF

Der Weg von Leibniz zu Hegel

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der 3., durchgesehenen Auflage identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: [www.meiner.de/bod](http://www.meiner.de/bod)

#### Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.  
ISBN 978-3-7873-0555-1  
ISBN eBook: 978-3-7873-2695-2

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1982. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, so weit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlорfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort zur 3. Auflage . . . . .	1
Vorwort zur 1. Auflage . . . . .	7
<i>Kapitel I. Leibniz' individuelle Substanz als nicht-gegenständliches Etwas . . . . .</i>	11
A. Der Bruch innerhalb des Systems . . . . .	11
1. „Inkommensurabel“ . . . . .	11
2. Zweideutigkeit gegen Clarke . . . . .	13
3. Der eigentliche Riß . . . . .	16
4. Denken heißt weder Rechnen noch Urteilen . . . . .	20
B. Die Monade, oder: Nicht alle Phänomene sind „gut fundiert“ . . . . .	22
1. Ein Philosoph hat <i>einen</i> Gedanken . . . . .	22
2. Logischer Vorrang der „Metaphysik“ ( $\pi\varrho\delta\tau\alpha\pi\varphi\alpha\pi\varphi\omega\nu$ ) . . . . .	25
3. Die trinitarischen fundamentallogischen Wirklichkeits- axiome . . . . .	27
4. Was eine Substanz sei . . . . .	34
5. Die Fensterlosigkeit oder die Freiheit . . . . .	50
C. Methodische Konsequenz . . . . .	54
1. Kausalität oder Finalität . . . . .	54
2. Aperzeption als Selbst-Besinnlichkeit durchbricht die Endlichkeit . . . . .	59
<i>Kapitel II. Die Abseitigkeit Kants . . . . .</i>	62
A. In der Kritik der reinen Vernunft . . . . .	64
B. In der Kritik der praktischen Vernunft . . . . .	71
C. In der Kritik der Urteilskraft . . . . .	79
<i>Kapitel III. Die immanent-logische Gesetzlichkeit des transsubjektiven (absoluten) Ich bei Fichte . . . . .</i>	96
A. Die Grundfrage . . . . .	97
B. Die Methode . . . . .	102
1. Intellektuelle Anschauung . . . . .	102
2. Reflektion . . . . .	106
3. Wissenschaftslehre und traditionelle Logik . . . . .	114
C. Die Ichheit . . . . .	118
1. Das absolute Ich . . . . .	118
2. Die Substanz als Zeit . . . . .	121

3. Die immanent dialektische Logik der Ichheit . . . . .	124
<i>Kapitel IV. Hegels Begriff als Sinn</i> . . . . .	131
A. Das Thema der Logik . . . . .	131
B. Hegels Leibniz-Bild . . . . .	135
C. Die Natur des Begriffs . . . . .	139
1. Die drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität . . . . .	140
2. Kritik an Gotthard Günther . . . . .	147
3. Generalisation und Wirklichkeit des Inhalts . . . . .	149
4. Die Darstellung des Hegelschen Begriffs . . . . .	152
a) Die Struktur der dialektischen Selbstbewegung . . . . .	153
b) Die wissende Selbstbewegung . . . . .	156
c) Das methodische Verstehen der Selbstbewegung . . . . .	163
D. Der Begriff als dialektische Finalzeit . . . . .	172
<b>Ausgang</b> . . . . .	179
<b>Anmerkungen</b> . . . . .	186
<b>Register</b> . . . . .	199

## VORWORT ZUR 3. AUFLAGE

Bücher entwickeln sich nicht unmittelbar mit ihrem Autor. Daher seien die das Buch leitenden und begleitenden Grundgedanken der 3. Auflage noch einmal vorangestellt.

Am Leitfaden der Frage, *was heißt Denken?* wird in vier Kapiteln ein Schlüssel gegeben zu einer – gegenüber der Metaphysik des Mittelalters – *neuen Metaphysik* und Ontologie. Das Buch enthält vier Lehrstücke, die – bruchstückhaft und aus Zitaten zusammengesetzt gewiß – zur Aufstellung eines *neuen Paradigmas* nicht entbehrt werden können. Diese vier Lehrstücke sind: Leibniz' Lehre von den individuellen Substanzen (Monadenlehre), Fichtes Wissenschaftslehre, Hegels neuer „Begriff“ von Wissenschaft und – Kants Kritiken. Letztere bezeichnen die enge Pforte, die einerseits zur empirischen Wissenschaft, andererseits aber zur Weiterentwicklung der Philosophie selbst führt. Die Kant'sche Stufe liegt auf dem Wege von Leibniz zu Hegel zwar im Abseits, ist aber gerade darum in doppelter Weise notwendig und in keiner Weise zu umgehen.

Nennen wir die mittelalterliche Metaphysik eine solche des Seins, dann hieße die *neue* und neuere eine Metaphysik des Werdens. Hierfür steht der zunächst paradox anmutende „Begriff“ einer „individuellen Substanz“. Damit haben wir denjenigen Gedanken genannt, auf welchen die großen nachkantischen Denker (zu denen ebenso Schelling gehört) im Kern der Sache zurückgehen.

In der Darstellung wird ein in den Geisteswissenschaften bekanntes Prinzip ernstgenommen. Es ist das von der „gegenseitigen Abhängigkeit des Historischen und Systematischen“<sup>1</sup>. Schärfert noch der Gedanke, nach welchem die lebendige Entwicklung der Stadien

<sup>1</sup> Hierzu Th. Litt: *Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis*, Leipzig 1941, Neudruck F. Meiner Verlag, Hamburg 1980. Dort wird erstmals das ontologische Entwicklungs-Allgemeine als „Form der Wirklichkeit selbst“, als „Grundstruktur ... der in der Wirklichkeit selbst arbeitenden Triebkräfte“ thematisiert (S. 58).

des Bewußtseins zugleich historisch *und* systematisch erfolge. In solchem „Zugleich“ ist das Problem des Bewußtseins eingeschlossen, welches damit freilich nicht mehr nur als Bewußtsein der Außenwahrnehmung ausgelegt werden kann. Denn der Anspruch geht dahin, das systematisch Geordnete trete mit und in der Zeit auf. Das Wahre sei also das Überkommene, welches sich jetzt aber der Brechung, der Reflektion von der Gegenwart her, stellen müsse, ja auf diese sogar angewiesen sei.

Es ist dies eine auf Hegel zurückgehende Einsicht, welche dann von den Theoretikern der Evolution ganz ähnlich erfahren und ausgesprochen wurde. Genau genommen handelt es sich um den Gedanken der *Geschichtlichkeit*, im Gegensatz zur bloß historischen Faktengeschichte. Der Unterschied ist folgender: In der Faktengeschichte reiht sich ein positiv ausgemachtes Faktum an das andere, das eine ist so „gut“ wie das andere, weil gegeben und daher positiv. Im Bereich der Geschichtlichkeit hingegen gelangen einige Ereignisse zu besonderer, ja überragender Bedeutung, weil durch sie die anderen Licht und erweiterte Bedeutung erlangen. Solche paradigmatische Akzentuierung der Vorgeschichte geht in das Bewußtsein von Individuen, Völkern und Kulturen ein, so daß nun – auf dem Wege wirklicher Erfahrung – jene zeitlichen Daten zu überzeitlichen Kategorien im Bewußtsein selbst werden. Hierbei meint wirkliche Erfahrung stets die Einheit von äußerer und innerer Erfahrung. Auf diese Weise wird *Hermeneutik* möglich. Und es liegt ganz im Wege solcher Erfahrung, wenn Hermeneutiker der Evolution heute von Geschichtlichkeit sprechen und darauf hinweisen, daß die Gegensätze von *a priori* und *a posteriori* sich nicht ausschließen<sup>2</sup>. Denn genetisch ist ein Jedes *einmal*, und das heißt im weitesten Sinne *individuell* geworden<sup>3</sup>.

In der Entwicklung geht nichts verloren, ist eine Überzeugung, welche die ältere Philosophie mit der Evolutionstheorie gemeinsam hat. Danach hieße *a priori* existierend das, was von der Gegenwart her für künftige Erfahrung unentbehrlich, ja *konstitutiv* sei, eben aufgrund der Vorgeschichte. Und die Frage wäre nur, ob es uns noch zugänglich ist oder nicht.

Zu dem, was uns heute nicht mehr zugänglich ist, was wir aber

<sup>2</sup> H. v. Ditfurt: *Der Geist fiel nicht vom Himmel*, Hamburg 1976, S. 196.

<sup>3</sup> Dazu Rupert Riedl: *Die Folgen des Ursachendenkens*, in: P. Watzlawik (Hrsg.): *Die erfundene Wirklichkeit*, München 1981.

lebensnotwendig brauchen, gehört eine *absolute* Begründung, eine Letztbegründung von Rationalität, welche nur als Erweiterung und Unterfangen technologischer Rationalität in Frage kommen kann. Eben dies war das Thema von Leibniz und Hegel. Hierbei handelt es sich nicht um einen bloßen Ordnungsgedanken, sondern um die konkret-mögliche, um die zugleich äußere wie innere Erfahrung von Wirklichkeit, – welche durch einseitige und verkürzte Rationalität ausgeblendet – nicht mehr zur Kenntnis gelangt. Die volle Erfahrung muß aber zur Kenntnis und Erkenntnis gelangen, wenn anders Wirklichkeit begriffen werden soll. Denn wird Wirklichkeit nicht voll begriffen, dann vermag nichts zu hindern, daß diese unsere Welt zerstört wird, wobei Selbstzerstörung und Weltzerstörung allemal zusammenfallen.

Der Weg von Leibniz zu Hegel, das meint also im Sinne einer nicht linearen Zeitbetrachtung den Weg von der Gegenwart zu Leibniz, womit dieser Gegenwart eine Überlebenschance erschlossen wird. Das klingt nach Überschätzung der Philosophie. Wie aber könnte Wahrheit je überschätzt werden? In Leibniz haben wir den unbekannten großen Denker vor uns, von dem Kant nur einen Schatten erwischt und daher glaubte *gegen* anstatt *für* ihn kämpfen zu müssen. Das sei hier nur angedeutet.

Das „Ich denke mich“ steht am Anfang der *Neuzeit* bei Descartes; es steht aber auch am Ende der Neuzeit, bei Fichte, als dem Anfang einer *neueren* Welt. In dieser *neueren* Welt, die wir erst zu buchstabieren beginnen, müssen die Gegensätze nicht mehr gegeneinander ausgespielt werden, muß weder der Herr den Knecht, noch der Knecht den Herrn oder die Mutter Erde ausbeuten. In dieser uns noch nicht erschlossenen *neueren* (!) Welt können wir erfahren und begreifen, daß die Gegensätze und Antinomien zwar unvermeidliche Realität, dennoch aber etwas sind, was der Vermittlung fähig und sogar bedürftig ist.

„Ich denke“, – das meint zunächst eine *logische* Dimension, welche als logische nicht existiert, sondern bloß *gesetzt* wird, als ob es so wäre. „Ich denke“, d. h. zunächst, ich stelle (oder mache) mir etwas vor, gleichviel ob jenes Etwas existiert oder nicht. Beim „Ich denke mich“ ist es anders. Denn *mich* als leibhaft Existierenden gibt es wirklich. Hierfür gibt es Gründe, die in den Naturwissenschaften, in der Biologie und Physiologie erklärt werden. Freilich gibt es hierfür auch einige cartesianische Zweifel, welche über

die berechtigte Methode hinaus den Verstand betreffen, und welche dann von der Psychiatrie erklärt und von der Psychoanalyse begriffen werden können<sup>4</sup>. Aber wie dem auch sei; der Organismus existiert, auch wenn das Ich nicht denkt.

Hieß der Weg der Neuzeit die Freisetzung des „Ich denke“ – deutlich vor allem bei Kant –, dann war damit zugleich die methodische Ignorierung jener Beziehung und Verbindung zum *mich*, als leibhaft organisch Existierendem, gegeben. Das übernatürliche Parameter neuzeitlicher Rationalität war und ist die formale Logik. Es war die Größe Kants, sich damit nicht zufrieden zu geben, sondern die Sache der Rationalität weiter zu treiben zu dem, was er transzendentale Logik nannte. Denn hier war das Ich doch immerhin mit Anschauungsformen und Verstandeskategorien ausgestattet gedacht. Gleichwohl sah Kant sich nicht mehr in der Lage, den Neuerer in der Entwicklung der Transzentalphilosophie, Fichte, anzuerkennen.

Etwas lockerer formuliert ließe sich sagen: es ist, als wäre es der Neuzeit nur um die Funktion der einen Hirnhälfte gegangen, um das bloße und vermeintlich reine Bewußtsein. Die Mystik und Romantik, als Gegenströmung gegen die verkürzte Rationalität des Ego, hätte es hiernach nur mit der anderen Hirnhälfte zu tun gehabt, mit dem, was man vermeintlich anachronistisch „Seele“ oder „Selbst“ nannte. Erst der Nachneuzeit geht es um die allerdings notwendige Vermittlung beider Hirnhälften, um das Selbstbewußtsein oder um das auch inhaltlich zu begreifende Prinzip des „Ich denke mich“. Hierfür hat Leibniz den Grund gelegt, auf dem dann Hegel baute.

Leibniz' individueller Begriff, das meint die Struktur *organischen* Lebens, welche zwar im Ich eine Spitze erreicht, mit dieser Spitze aber nur einen abstrakten Ausschnitt aus dem umfassenden „Kreis“ des wahren Selbst erreicht. Denn jener „Kreis“ des Selbst entwickelt sich aus sich heraus. Und zwar nach dem Bild einer Spirale, die im Prinzip Unendlichkeit meint, d. h. jede Linie repräsentiert wiederum dieselbe Spiralstruktur. Wir könnten auch sagen, jener Kreis des wahren Selbst kreist aus sich heraus, d. h. er transzendierte seine gewordene Gestalt, indem er in sich zurückgeht und

<sup>4</sup> Auch die Psychoanalyse geht bekanntlich auf Leibniz zurück, was diesen noch verdächtiger machte.

nur auf dem Umwege über die von seiner Struktur selbst vorgegebenen Regressionen fortschreitet. Ganz ähnlich wie unser Ego-Bewußtsein im Schlaf zurückgehen muß, um dem neuen Tag gewachsen zu sein.

Damit sind wir bei Hegel und Freud. Seit Leibniz aber wissen wir: die *Struktur* des ebenso Individuellen wie Allgemeinen hängt *absolut* zusammen, nämlich als nicht nur apriorische sondern als onto-logische Allgemeinbedingung von Entwicklung. Und hier insbesondere als Bedingung von Bewußtwerden, ohne welches die Menschheit nicht einfach auf die Stufe des Tierreiches, sondern – wie die Schatten der Vergangenheit und Gegenwart zeigen, weit darunter fällt.

Es geht also um die ersten Ansätze einer *neuen* Metaphysik und einer *neuen* Ontologie, welche imstande ist, die Rationalität lebendiger Individualitäten mit der Rationalität eines Allgemeinen zu verbinden, welches – im Gegensatz zum Gattungs-Allgemeinen empirischer Wissenschaft wie auch zum Abstrakt-Allgemeinen der bürgerlichen Gesellschaft – als *konkret* anzusprechen ist. Die Vermittlungsstruktur ist vorgegeben, die Inhalte aber, sofern sie aus der Umwelt stammen, nicht. Auf diese Weise kommt Leibniz zu einer Struktur, welche die individuellen Antriebe und Potenzen mit den vorgegebenen *absolut* verbindet. Er kommt der Sache nach zu einer dialektischen Wirklichkeitsstruktur, in welcher die *Regelabweichung regulativ* vorgegeben ist. Damit ist angedeutet, inwiefern dem *Individuellen* in Leben und Geschichte Substanz, Potenz von Allgemeinheit zugesprochen werden kann, oder – mit Hegel –, inwiefern die *neue Allgemeinheit*, die Struktur, welche sich entwickelt, zugleich konkret genannt werden darf.

Abschließend sei gesagt, daß ich das Buch lieber gänzlich umgeschrieben hätte, aber dann wäre es erheblich umfangreicher geworden und das war aus ökonomischen Gründen nicht vertretbar.

Zu der Rezension des Buches von Yvon Belaval (Archives de Philosophie, T. XXXI., 1968, Cah. II., p. 321–325) nur soviel: Das erste fundamentallogische Axiom ist *nicht* auf die Formel *Ens et Unum convertuntur* zu verkürzen, denn dann wäre Leibniz grundlegende Unterscheidung zwischen den *integral-einheitlich gewordenen* und den bloß *plural gewordenen* Phänomenen verwischt. Zumindest wäre dann die von Leibniz her mögliche Korrektur an Kant nicht angemessen berücksichtigt. André Robinet's,

anlässlich des Internationalen Leibniz-Kongresses in Hannover 1966, gemachte Bemerkung, wonach das Buch „Leibniz vom idealistischen Gängelband . . . befreit“ habe (les Nouvelles Littéraires, Paris, 15. XII. 1966) halte ich nach wie vor für ehrenhaft.

Regensburg, im Frühjahr 1982

*J. C. Horn*

*Corrigenda*

S. 7, Z. 22 v.o.: *substanziell* statt *substanziell*  
 S. 57, Z. 16 v.o.: *gesetzt* statt *gesetzt*  
 Z. 21 v.o.: *Setzung* statt *Setzung*  
 Z. 35 v.o.: *nicht*, statt *nicht*  
 Z. 36 v.o.: das *vorgestellte* Gewordensein, sei es einheitlich  
                   statt: das *pure* Gewordensein, sei dies nun einheitlich  
 S. 58, Z. 1 v.o.: Bedeutung.<sup>130a</sup> statt Bedeutung.  
                   Die Anmerkung 130a lautet: Vgl. dazu Josef König „Bemerkungen über den Begriff der Ursache“ in J. K. Vorträge und Aufsätze, herausg. von G. Patzig, Freiburg u. München 1978.  
 Z. 11 o.: *Setzung* statt *Setzung*  
 S. 62, Z. 18 v.o.: *Subsumtionslogik* statt *Subsumtionslogigkeit*

## VORWORT

*„Das systematische Denken ist ja nichts anderes als das Sich-Selbst-Denken des Lebens.“*

*Richard Kroner*

Seit Kroner die Zusammenhänge von Kant bis Hegel untersucht hat, erscheint es für das Hegel-Verständnis dringlich, nun nach rückwärts — über Kant hinaus — die problemgeschichtlich systematischen Wurzeln bei Leibniz anzugehen. Die vorliegende Arbeit möchte hierzu anregen und beitragen.

Die Linie Leibniz-Fichte-Hegel hat mich schon als Student beschäftigt. Kant wurde dabei — in Würdigung seines „kritischen Geschäfts“ — mehr methodisch berücksichtigt. Die Studien fanden ihren ersten Abschluß mit einer Dissertation bei Theodor Litt (Bonn 1952). Zehn Jahre später erschien meine kommentierte Monadologie-Übersetzung (J. C. Horn/G. W. Leibniz: Grundwahrheiten der Philosophie, Frankfurt am Main 1962). Die hier vorgelegte Schrift ist aus der Dissertation hervorgegangen. Das Kernproblem ist der Phänomenbegriff bei Leibniz. Es geht dabei einfach darum, daß zwar alles Erscheinende geworden, nicht eben darum aber auch schon substanziell geworden sein müsse. Wenn es sich nicht so verhielte, dann gäbe es beispielsweise keinen Schein. Hieraus folgt eine Unterscheidung, die in der bisherigen Leibniz-Literatur meines Wissens systematisch noch nirgends berücksichtigt worden ist, deren weittragende Bedeutung aber kaum überschätzt werden kann. Es ist die zwischen den *fundierten* und den *nicht fundierten* Phänomenen. Das Fundierende ist individuell, d. h. in keiner Weise punktuell oder gar ausgedehnt. Mit der möglichen Erkenntnis dieser unräumlichen

„individuellen Substanz“, die Leibniz auch Monade nannte, ist — wie ich meine — ein Hinweis gegeben zum Verständnis von Fichtes Wissenschaftslehre und von Hegels Logik. Fichtes „Ich“ und „der Begriff“ bei Hegel, sie waren beide konzipiert als absolute. Leibniz aber faßte seine Substanz individuell auf. Damit ist das Thema gestellt, zugleich aber auch angedeutet, warum Philosophie als Wissenschaft heute wie immer nur als Philosophie des Absoluten in Frage kommen kann. Das vielfache Zurückfinden zu Leibniz in unseren Tagen ist dafür Symptom, Symptom auch für die Behutsamkeit des Vorgehens, denn das Wahre macht kein Geschrei.

Steht also Leibniz im Mittelpunkt, so auch sein Durchbruch zum Unendlichkeitsdenken, der unabhängig von der Mathematik vollzogen und rational möglich ist. Es ist das Wesen des Denkens, das hier — lange vor Hegel — erstmals aus seiner traditionell verabsolutierten formalen Beschränktheit befreit wird, damit *Freiheit* nicht nur möglich, sondern wirklich werde. Dazu jedoch bedarf es methodischen Vorgehens. Die Erweiterung des „Sachverhalts Denken“ bei Leibniz bedeutet der Sache nach eine onto-logische Identitätsphilosophie von gemeinhin und natürlicherweise gerade nicht für identisch gehaltenen Bestimmungen. Monadizität, als sich perzipierende Perzeption — d. h. als Denken —, wirklich gedacht — d. h. apperzipiert —, begründet keine bloße Korrelationsphilosophie innerhalb traditionell-kategorialer Grenzen, sondern ist Selbstvermittlung, Manifestation der Freiheit. Was für den ontologischen Gottesbeweis das Entscheidende war und ist, muß es auch für das seiner selbst bewußte Denken sein, für das Denken des Selbst, das den Gegensatz des „Anderen“ als eigene Bedingung in sich weiß. Letzteres aber trifft beim bloßen Meinen und Vorstellen nicht zu.

Die Bedeutung von Kants Kritiken für die von Leibniz her mögliche methodische Erweiterung der *Logik des Denkens* — im Gegensatz zu der Logik des Gedachten, Vorgestellten usw. — ist gering. Seine Polemik gegen Leibniz ist unzutreffend. Denn Leibniz ging es nicht um verabsolutierte Gegen-

standserfahrung eines „unwirklichen Subjekts“ (Litt), sondern um vollinhaltliche Erfahrung wirklicher Welt. Fichtes Bemühen, das Denken aus dem Unendlichen in uns abzuleiten, erfolgt über die intellektuelle Anschauung als einer Methode (!), mit welcher jenes Unendliche entdeckt werden kann. Er gelangt damit zur dialektischen Spiralstruktur des Denkens, welche bei Leibniz zwar noch nicht thematisch ist, in ihrer sachlichen Folge — der Sprengung der Diskursivität — aber doch schon methodisch angelegt und auch bereits geübt wird. Damit stehen wir vor der Aporie, die wir im Titel kenntlich machten.

*Monade*, das meint die Logisierbarkeit des Individuellen — und in der Natur gibt es offenbar nur Individuelles. Der *Begriff* bei Hegel, das meint die spezifisch sich entwickelnde Inhaltlichkeit als onto-logisches Formproblem. Individueller „*Begriff*“ bei Leibniz und konkret allgemeiner „*Begriff*“ bei Hegel, wie ist dies — das Unmittelbare mit dem Vermittelten — zusammenzudenken? Es ist die *Struktur* des Allgemeinen, das kein generalisiertes ist und welches sich darum in jedem Wirklichen nur als inhaltlich sich entwickelnde Logizität verwirklicht. Identische Struktur von Werden und Denken, das ist naturhaft ontischer und zugleich logischer *Sinn*. *Monade* als individuell bestimmte Werdenseinheit, als nicht ausgedehntes *Prius* vor allem Gewordenen, kann selbst nie Phänomen sein, da sie dieses substanzial-logisch allererst begründet, produziert und zeitigt. Sie wird als ungegenständliche Einheit damit zum Lebenspuls einer Philosophie des Bewußtseins, die menschlich sowohl wie wirklich nur eine Philosophie des Selbst-Bewußtseins sein kann.

Die Anlage der Arbeit mit ihrem historisch und systematisch weit gespannten Thema brachte es mit sich, daß umfassender nur auf die Leibniz-Literatur eingegangen werden konnte. Bei den auf Leibniz folgenden Kapiteln konnte die Literatur nur unvollständig und gelegentlich berücksichtigt werden. In Anbetracht der gerafften Darstellung, die nur eine erste Grundlage vermitteln soll, konnte auf die etwas beschwerliche Fülle der Zitate mit ihren vielfältigen Bezügen zum Gedankengang

des Textes nicht gut verzichtet werden. Sie wird bei einer in Kürze erscheinenden Monographie über das Gesetz und und die Vermittlung des Grundes weitgehend fortfallen.

Schönberg im Taunus, März 1965

*J. C. H.*

## I. LEIBNIZ' INDIVIDUELLE SUBSTANZ ALS NICHT-GEGENSTÄNDLICHES ETWAS

### A. Der Bruch innerhalb des Systems

#### 1. „*Inkommensurabel*“

Leibniz blickt uns durch die Geschichte hindurch mit einem Januskopf an. Dieser schaut nach rückwärts zur Rationalität der mittelalterlichen Scholastik ebenso wie zu Plotin und den Vorsokratikern; nicht weniger aber auch über Nikolaus von Kues zu Meister Eckhart. Nach vorne sind es besonders zwei große Linien, die sich von Leibniz her verfolgen lassen, die eine zu den modernen Naturwissenschaften und die andere, so merkwürdig es klingt, zu dem „speculativen“ Denken Fichtes und Hegels.

Den Ansatz zum Aufweis dieser zuletzt genannten Linie, die bisher mehr genannt als wirklich untersucht wurde, sehe ich in jener merkwürdigen Konzeption, die Leibniz „individuelle Substanz“ nannte. Um zu verstehen, was mit ihr gemeint sein kann, ist es nötig, wenigstens in kurзорischem Überblick auf die Leibnizsche Metaphysik überhaupt, unter gelegentlicher Berücksichtigung des gegenwärtigen Standes ihrer Interpretation, einzugehen. Nicht nur deswegen, weil es mit Leibniz' Denken genau ebenso ist wie mit seinen Monaden: alles steht mit allem in innerem Zusammenhang, sondern vor allem deswegen, weil nur so die zentrale Bedeutung der individuellen Substanz innerhalb der Leibnizschen Philosophie einsichtig werden kann.

Man hat Leibniz als „konsequenter Aufklärer“<sup>1</sup>, als den „genialen Philosophen des deutschen Barock“<sup>2</sup>, oder, wenn die Ratlosigkeit weitergeht, als „Universalgenie“ bezeichnet. Was aber bedeutet es denn eigentlich philosophiegeschichtlich, wenn gesagt wird: „Goethe ist überhaupt . . . Leibnizens

nächster Geistesverwandter“<sup>3</sup>, oder: „Der eigentliche Erbe Leibnizens ist Herder“<sup>4</sup>. Ist nicht gerade der Hinweis auf Herder und Goethe, der ja zweifellos Wesentlichstes trifft, ein Index für die eigentlich philosophisch-systematische „In-kommensurabilität“ von Leibniz!<sup>5</sup> Leibniz der „Realidealst“, um eine weitere These zu nennen<sup>6</sup>, hilft hier ebensowenig weiter wie die dazugehörige Formel eines „Ineinander von Zusammengesetztheit und qualitativ bestimmter schlechthin-niger Einfachheit“<sup>6</sup>.

Seit langem wissen wir um jene „hintergründige Spaltung“ dieser „rätselhaftesten Gestalt der deutschen Philosophie“, die uns Kurt Huber in seiner nachgelassenen systematischen Biographie auch psychologisch verständlich zu machen sucht<sup>7</sup>. Freilich lassen sich die dort angeführten Widersprüche zum guten Teil lösen (siehe S. 18). Aber es bleibt einiges bestehen, ein Riß, der durch Dietrich Mahnkes ungemein gründliches, für die Literatur bis 1925 geradezu unentbehrliches Buch „Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik“<sup>8</sup> eine gewisse Berühmtheit erlangt hat. Denn, da der zweite Teil durch Mahnkes Tod 1939 nicht mehr erschienen ist, ist es im wesentlichen doch bei der These von der „Synthese“ und damit bei jenem Riß geblieben. Überdies hat man beim Lesen dieses Buches bisweilen den Eindruck, als ob Leibniz Husserl zwar geahnt, aber keineswegs erreicht habe<sup>9</sup>. In solcher Orientierung auf einen bevorzugten folgenden Denker hin ist Mahnkes Arbeit dem für das Verständnis der mathematischen Seite von Leibniz' Denken noch heute lesenswerten Buch von Ernst Cassirer vergleichbar, der an mehreren Stellen ausdrücklich sagt, „daß der letzte und entscheidende Schritt“ eben Kant vorbehalten war<sup>10</sup>. Zu zeigen aber, daß mit einer einseitigen Ausrichtung auf Kant hin das zentrale Anliegen von Leibniz transzental verbogen wird, stellt mit einer Aufgabe dieser Arbeit dar. Huber sagt dazu im Zusammenhang: „Unmöglich ist endlich die gradlinige Ein-reihung Leibnizens in eine Entwicklungslinie zur Transzen-dentalphilosophie Kants hin, welche ja schon dadurch im

Grundansatz sich weltweit von Leibniz scheidet, daß sie das Problem des Individuellen übersieht (Cassirer)“<sup>11</sup>.

## 2. Zweideutigkeit gegen Clarke

Universalmathematik und Individualmetaphysik: die Schwierigkeiten treten nirgends mit solcher Deutlichkeit auf wie in dem Briefwechsel des spätesten Leibniz mit Clarke (1715/16). „Die große Grundlage der Mathematik ist das Prinzip des Widerspruchs oder der Identität, d. h. der Satz, daß eine Aussage nicht gleichzeitig wahr und falsch sein kann, daß demnach  $A = A$  ist und nicht  $= \text{non } A$  sein kann. . . . Um aber von der Mathematik zur Physik überzugehen, ist noch ein anderes Prinzip erforderlich . . . nämlich das Prinzip des zureichenden Grundes“<sup>12</sup>. Soweit Leibniz. Und damit stehen wir schon mitten drin in den Schwierigkeiten. Clarke, der nicht einsieht, was dieses Prinzip besagen will, denn es sei doch nur selbstverständlich, daß alles einen Grund haben müsse, bemüht sich nun als Gefolgsmann Newtons die Realität des Raumes, in dem „doch alle Stellen indifferent und gleich sind“, darzutun<sup>13</sup>; worauf Leibniz in seinem vierten Schreiben antwortet: „Es ist gleichgültig, in welcher Ordnung man drei gleiche und vollständig ähnliche Körper bringt. Eine bestimmte Anordnung unter ihnen wird daher niemals von dem getroffen werden, der stets vollkommen weise handelt. Da er aber auch der Urheber der Dinge ist, so wird er derartige Körper gar nicht hervorbringen und die Natur wird nichts dergleichen enthalten“<sup>14</sup>. Es folgt dann der Hinweis, daß es weder zwei vollkommen ähnliche Blätter noch zwei ununterscheidbare Wassertropfen gäbe. Es handelt sich hier um das Prinzip der *Identität des Ununterscheidbaren*, wonach es unmöglich „zwei reelle, absolut ununterscheidbare Wesen gibt: denn gäbe es welche, so würden Gott und Natur, wenn sie das eine anders als das andere behandelten, etwas ohne Grund tun“<sup>15</sup>. Zwei ununterscheidbare Wesen sind demnach also nicht zwei, sondern *ein* Wesen. Begründet wird dieser Gedanke eben durch

jenes merkwürdige *Prinzip des zureichenden Grundes*, wonach nichts geschieht oder ist ohne Grund. Über dieses Prinzip, auf das noch eingegangen werden soll, hier vorerst nur soviel: es ist keineswegs eindeutig; es ist nach Leibniz ebenso auf die Vernunftwahrheiten wie auf die Tatsachenwahrheiten, ebenso auf die Ursachen wie auf die Finalgründe anwendbar<sup>16</sup>. Es scheint somit geradezu als Symbol des Unvereinbaren dazustehen.

Nun sagt Leibniz zwar deutlich, daß er mit der Identität des Ununterscheidbaren „nicht die begriffliche Unmöglichkeit ihrer Setzung, ... sondern nur ihre Existenz“ bestreite<sup>17</sup>. Denn der „Raum“ ist ihm das, „was sich aus dem Inbegriff aller Stellen insgesamt ergibt“, ein rein „ideales“, nur vorgestelltes Verhältnis<sup>18</sup>. Aber, da „zwei ununterscheidbare Körper“ nun einmal nicht existieren, sei es auch nur „die oberflächliche Philosophie“ wie die „der Anhänger der Atome und des Leeren“, die sich derartige Fiktionen einbilde. „Die einfachen Mathematiker, die sich nur mit dem Spiele der Einbildung begnügen, mögen sich wohl derartige Begriffe zusammenreimen, die jedoch durch überlegene Gründe zunichte werden“<sup>19</sup>. Mußte das dem methodensäubereren Clarke nicht zu arg werden? Ebenso wie der Gedanke, daß es „genau gesprochen, keinen Körper, der sich vollkommen und gänzlich in Ruhe befindet“, gäbe<sup>20</sup>. Denn mit einer Bemerkung wie dieser: „Gott wird nicht durch die äußerer Dinge, sondern stets durch innere Gründe, d. h. durch seine Erkenntnisse, bestimmt — Gründe, die auf ihn wirken, bevor überhaupt Dinge außer ihm existieren“<sup>21</sup>, konnte ihm wahrlich im relevanten Zusammenhang wenig gedient sein. Zumal wenn der sonst so verstehensgewaltige und höflich zuvorkommende Leibniz gar noch — hierin echt deutsch — sagt, daß er „noch manches hinzufügen könnte, was aber vielleicht zu tief wäre...“<sup>22</sup>; so muß es dahin kommen, daß Clarke an mehreren Stellen Leibniz' ureigenste Position zu beziehen gezwungen ist<sup>23</sup> und sogar im Verfolg der Widerlegung den zwar in fundamentallogischer Wahrheit zutreffenden, für ihn

jedoch absurden Schluß zieht, „daß es überhaupt keine Materie gibt“<sup>24</sup>, was ihm Leibniz in seinem 5. Schreiben dann noch einmal ausdrücklich bestätigt: „Bestände die Materie aus Atomen, aus völlig gleichartigen Körpern oder anderen derartigen Fiktionen der oberflächlichen Philosophie, so hätte man recht, in Wahrheit aber macht dasselbe große Prinzip, das die Wahl unter dem Ununterscheidbaren ausschließt, auch diese schlecht begründeten Fiktionen zunichte“<sup>25</sup>.

Man sieht, wenn man vom Streit der gegenseitig unverstandenen Meinungen in diesem Briefwechsel absieht, daß es sich faktisch doch um eine Leugnung der mathematischen Setzungen, zumindestens der mathematischen Physik handelt. Denn wenn man mit Worten die Setzung als solche nicht bestreitet, ihre ideale Existenz aber nichtsdestoweniger als Chimäre und Fiktion bezeichnet, dann hat man sie eben doch bestritten. Es ist also dem Urteil Hubers durchaus zuzustimmen, wenn er hierzu sagt: „Grob und unsachlich wird der alternde Leibniz nur in dem Briefwechsel mit Clarke“<sup>26</sup>. Und doch, ich habe den Briefwechsel mit Clarke etwas ausführlicher belegt, weil er mir symptomatisch zu sein scheint, keineswegs etwa für den alternden Leibniz, sondern für jenes rätselhafte Zwielicht überhaupt, das jenen Mann damals wie noch heute umgibt. Huber kennzeichnet die sich hieraus ergebende geistesgeschichtliche Situation unnachahmlich, wenn er sagt: „Zu den großen Deutschen, zu denen unsere Zeit noch kein ihr entsprechendes neues Verhältnis gefunden hat, gehört ohne Frage Leibniz. Ja, streng genommen ist noch keine deutsche Kulturepoche zur vollen Lebendigmachung dessen gelangt, was diesem eigenartigen Denker eine Lebensaufgabe gewesen war. Die Zeit, die manchmal unversehens eine andere Richtung nimmt, schreitet als Ganzes über solche Geister nicht hinaus, sondern am Kern der Gestalt und ihres Werkes vorbei — die größte Unbill, die schöpferischen Geistern widerfahren kann. Die deutsche Aufklärung hat so an Leibniz vorbei philosophiert. Als Lessing, ihr gewaltigster Vertreter und erster Überwinder, den Irrtum einsah, war es zu spät“<sup>27</sup>. Es sind

diese im Problemzusammenhang des Briefwechsels wie auch methodisch nicht exakten und daher für Clarke unverständlichen Gedanken, in welchen wir den entscheidenden Zugang zu einem neuen Verständnis des Philosophen vermuten.

### 3. *Der eigentliche Riß*

Cassirer konnte daher schon mit einem gewissen Recht sagen, „daß philosophischer Ursprung und äußere Systemform der Monadenlehre auseinanderfallen“<sup>28</sup>; wobei zum philosophischen Ursprung der von Leibniz oft geäußerte Gedanke gehört, daß die unendliche Teilbarkeit der Körper zur Annahme von immateriellen Einheiten (Substanzen) zwinge, sofern überhaupt etwas sei<sup>29</sup>. Der Gedanke, besonders so, wie er in der Monologie geäußert wird, mutet naiv-kombinatorisch an: Das Zusammengesetzte (Körper) ist nichts weiter als eine Anhäufung von immateriell Einfachem, als ob durch eine Summierung etwa von mathematischen Punkten die Körper „entstanden“. Was Glockner dann in seiner Erklärung zum § 65 der Monadologie auch zu der Bemerkung veranlaßt, daß Leibniz die wirkliche Existenz der mathematischen Punkte behauptet hätte<sup>30</sup>. Die fragliche Stelle kann sich aber ebenso gut, statt auf mathematische Punkte, auf elementare Einheiten, etwa nach Analogie von Mikroorganismen beziehen. Cassirer sagt am Schluß seines Buches, daß trotz des von Leibniz beständig hervorgehobenen Gegensatzes zwischen Mathematik und Metaphysik die Kontinuität im Ganzen des Systems durch den „vermittelnden Begriff der Kraft“ gewahrt werde<sup>31</sup>. Das ist seit Kuno Fischer zweifellos richtig, wenngleich damit das eigentliche Problem mehr bezeichnet als gelöst ist; denn unter der Wortmarke „Kraft“ können wir vom Energiequantum bis zum additiven „Entelechialfaktor“ alles subsumieren.

Auch Mahnke spricht von „zwei gleichberechtigten, wenn auch entgegengesetzten Standpunkten“, nämlich von der „begriffsanalytischen Inhaltslogik“ und von der „gesetzes-synthetischen Umfangslogik“<sup>32</sup>. Die Inhaltslogik meint den

Sachverhalt, wonach bei Leibniz „Semper enim notio praedicati inest subjecto in propositione vera“<sup>33</sup>, d. h., daß alle Prädikate sich aus der Analyse eines individuellen Subjekts (wie aber auch aus der Analyse einer mathematischen Gesetzesdefinition) herausziehen lassen müssen<sup>34</sup>. Dieser Gegensatz wird durch den „Dualismus“ der Tatsachenwahrheiten (*vérités de fait*) und der Vernunftswahrheiten (*vérités de raison*) begründet; für beide gibt es Gründe. Die Vernunftwahrheiten (die Region des göttlichen Verstandes als ewige Möglichkeiten) sind hinsichtlich ihres Soseins notwendig, ihr Gegenteil ist unmöglich; die Tatsachenwahrheiten sind zufällig und ihr Gegenteil ist möglich<sup>35</sup>. Allerdings bedeutet Zufall soviel, wie die auf göttlichen Willensentscheid zurückgehende Wahl des Besten und Vollkommensten<sup>36</sup>, die jedoch nur stattfinden kann gemäß den ewigen Möglichkeiten, die nach dem Prinzip des Widerspruchs geordnet sind. Denn Gott ist „nicht der Schöpfer seines eigenen Verstandes“<sup>37</sup>. Es streben die Möglichkeiten sogar selbst nach dem Maße ihrer Vollkommenheit zur Existenz<sup>38</sup>. Wirklich existierend also sind allein die inhaltslogischen Subjekte. Die „Umfangslogik“ dagegen erstreckt sich auf die allgemeinen, eigentlich platonischen, ewigen idealen und formalen Wahrheiten, wozu auch die angeborenen Ideen, wie Sein, Einheit, Substanz, Dauer, Veränderung, Tätigkeit usw., gehören<sup>39</sup>; sie haben als reine Möglichkeiten keinerlei wirklich-individuelle Existenz. So kann jedenfalls auch Mahnke nicht umhin, als den „eigentlich polaren Gegensatz des Leibniz'schen Wesens ... die Antithese: formaler Universalismus und qualitativ erfüllter Individualismus ...“ festzustellen<sup>40</sup>.

Ebenso spricht Heimsoeth von einem Dualismus zwischen diskursiver und intuitiver Erkenntnis, von Geistmetaphysik und Naturphilosophie, so daß man einen „inneren Widerspruch in Leibnizens Gedanken selbst vermuten möchte“<sup>41</sup>. Auch Hellpach sieht sich zu der Feststellung veranlaßt; „... die Bemühung, dem naturwissenschaftlichen Weltbild, den Einbau in eine philosophische Weltanschauung christlichen

Gehaltes sicherzustellen, entgleist ... irreparabel“. Eine „Durcheinandermanschung“ des „Nomischen“ und des „Normischen“ ist methodisch und damit natürlich auch ethisch unhaltbar<sup>42</sup>. Selbst ein Leibniz relativ fernstehender Denker wie Nicolai Hartmann zeigt uns klar jenen Riß. Er spricht von einem „doppeltem Ansatz der Aufbauelemente — der (individuellen) Substanzen einerseits, der einfachen Ideen anderseits —, ... Es ist, als suchte der mit den Problemen ringende Gedanke sich von zwei Seiten her durch ein Gebirge von Schwierigkeiten einen Tunnel zu bohren, brächte es aber dabei nicht ganz bis zum Aufeinandertreffen der Schäfte“<sup>43</sup>.

Um die Reihe dieser unbestreitbaren Feststellungen mit einer letzten, der von Huber abzuschließen, zunächst ein Ausspruch Leibnizens aus dem Jahre 1694: „*Ma métaphysique est toute mathématique pour dire ainsi ou la pourroit devenir*“ (zitiert nach Huber a. a. O., S. 201). Die erste Hälfte des Satzes ist sehr bestimmt vorgebracht, die zweite Hälfte „... pour dire ainsi...“ schwächt schon ab. Jedenfalls schließt er Eindeutigkeit aus. Huber sagt weiter: „Er (Leibniz) ist der konsequente Zuendedenker eines metaphysischen Unendlichkeitsstandpunktes — aber im Ethischen verlegt er diese Unendlichkeit ganz ins Diesseits eines schrankenlosen Fortschrittes der Menschheit. Er baut an einem System von höchster Rationalität und entwirft eine tief irrationale Psychologie des Unbewußten. Er mathematisiert das gesamte wissenschaftliche Denken und entwirft das kühne Bild einer Monadenwelt voll des begrifflich kaum mehr faßbaren, tätig sich verströmenden Lebens“<sup>44</sup>. Der einzige Vorwurf von Gewicht ist der letzte, denn der Widerspruch zwischen Unendlichkeitsstandpunkt und Diesseitigkeit wird sich, wie noch gezeigt werden soll, aus der Konsequenz jener eigentümlichen „metaphysischen“ Konzeption als eigentlicher *Immanenztheorie*, wie ich sie nennen möchte, von selbst lösen. Damit eng verknüpft ist natürlich das Problem jener „irrationalen“ Psychologie; denn die Ansätze der *petites perceptions*, besonders in der Vorrede zu den „*Nouveaux Essais*“, waren ja gerade Ansätze zu

einer Rationalisierung dieses gemeinhin für irrational Gehaltenen.

Hiernach darf man also für Leibniz jene Unvereinbarkeit von „Universalmathematik“ und „Individualmetaphysik“ als von der heutigen Wissenschaft erwiesenes Faktum annehmen. Diese Unvereinbarkeit stellt überdies eine Kernfrage der heutigen wissenschaftlichen Situation überhaupt dar, deren Pole durch die Termini Natur- und Geisteswissenschaften bezeichnet sind. Als Index für die ungelösten Schwierigkeiten seit Leibniz nenne ich das Problem der Kausalität und Finalität, das die heutige Leibniz-Interpretation ebensowenig gelöst hat wie die heutige Wissenschaftstheorie. Für die Leibniz-Interpretation verweise ich auf Hellpach (a. a. O. S. 132): „Suche ich aber Wert und Sinn, Zweck und Ziel in diesem Weltzusammenhang, dann muß er dies als Ganzes darbieten und nicht etwa bald ja und bald nein, bald ein Weilchen kausal sich abspielen, um dann für ein Endchen final zu werden.“ Ganz ähnlich N. Hartmann (a. a. O. S. 7): „Aber er meinte, was im Phänomen kausal abläuft, kann ‚an sich‘ sehr wohl finaler Bestimmung folgen. Das ‚Wie‘ der Umkehrung blieb er freilich schuldig.“ Die Berufung auf das „Phänomen“ vertritt im selben Zusammenhang auch Gerhard Krüger: „Leibniz hatte das Recht des mathematisch-mechanischen Erkennens auf die Phänomene beschränkt, ...“<sup>45</sup>. Aber der Hinweis auf die Phänomene, so richtig er gegenüber Cassirers Ansicht von der Finalität, als bloß einer Maxime der sittlichen Urteilskraft auch ist (Cassirer a. a. O. S. 479), bleibt doch fragwürdig, sofern man unter „Phänomen“ mehr oder weniger nur die Kantische „Erscheinung“ versteht. Dies war nicht die Ansicht von Leibniz. Für das Problem selbst sei nur beiläufig an die theoretisch unbefriedigende, aber mit bedeutendem Erfahrungsmaterial versehene Hypothese von Erich Becher über „Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen“ sowie auf das Problem der Symbiosen überhaupt, die ja immerhin auch theoretisch bewältigt zu werden verlangen, verwiesen<sup>46</sup>. Es

ist daher berechtigt zu sagen, daß eine Theorie der transsubjektiven Finalität bis heute noch aussteht. Eine solche Finalität müßte nämlich in Anlehnung an Leibniz darum als transsubjektive verstanden werden, weil eine im Bereich der Naturwesen aufweisbare Finalität ihren Grund offenbar nicht in dem sie je aufweisenden Subjekt haben kann, geschweige denn durch diesen Erkenntnisakt des Subjekts auch selbst geschaffen wurde. Nicht berechtigt wären wir aber darum, sie auch subjektunabhängig zu nennen, weil wir den fraglichen Zusammenhang hier offen lassen müssen.

#### *4. Denken heißt weder Rechnen noch Urteilen*

Aber noch über ein weiteres ist sich die heutige Leibniz-Diskussion einig. Es ist die Überzeugung von der zentralen Stellung der Logik in Leibniz' Gedankenbau. Dabei wird im Anschluß an Russel und Couturat stillschweigend die Gleichung logisch = mathematisch vorausgesetzt, als ob der Hobbessche Satz vom Denken = Rechnen auch für Leibniz ebenso zuträfe<sup>47</sup>. Dem gegenüber ist zunächst zuzugeben, daß Leibniz durchaus Veranlassung zu dieser Meinung gibt, daß ja gerade der zentrale Riß in seinem Gedankenbau durch eben dieses Zwielicht bezeichnet ist. Dennoch muß mit aller Schärfe betont werden, daß Denken sich niemals mit Rechnen erschöpfend definieren läßt. „Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus“<sup>48</sup>. Man kann Leibniz auf 1000 Seiten mißverstehen und in wenigen Zeilen verstehen. Man vergesse doch nicht, daß die Begründer der mathematischen Naturwissenschaften, die großen Geister des 17. Jahrhunderts, Descartes, Newton und Leibniz selbst, ebenso wie die älteren, Kopernikus, Kepler, Galilei, nicht etwa nur großartige Rechner — eine moderne Abstraktion —, sondern große Denker waren, und daß ihre Ergebnisse, ohne die wir heute nicht leben könnten, aus ihrem Denken kamen. Ich verweise nur auf die entscheidende Bedeutung des reinen Denkmittels der Hypothese<sup>49</sup>. Rechnen kann richtig oder falsch sein, Denken aber

überdies noch wahr oder nicht wahr. Ein Unterschied, den man gewöhnlich seit Hegel macht, der aber auch schon bei Leibniz belegt ist<sup>50</sup>. Aber ebensowenig wie Denken auf Rechnen ist es auf Urteilen zu reduzieren, wie es zweifellos die Meinung Kants und etwa noch die von H. Rickert war<sup>51</sup>, der soweit geht, daß er Sprache als „körperliches Gebiet“ (S. 39), als „sinnlich reales Material“ (S. 47) bezeichnet, was ja zur Hälfte stimmt, aber auch nicht mehr, indem mit der Dialektik des *ἐνέργεια/ἐργον*-Verhältnisses zumindestens die seit W. v. Humboldt entscheidende Einsicht vom wesentlichen *ἐνέργεια*-Charakter der Sprache fallen gelassen worden ist<sup>52</sup>. Die genannte Meinung hängt natürlich mit dem normativen Charakter der apophantischen Logik, mithin ihrer generalisierenden Begriffsbildung überhaupt zusammen, welche Leibniz entscheidend erweitern will<sup>53</sup>. Vorerst begnügen wir uns mit der Feststellung, daß es neben den Urteilssätzen mit Erkenntnisdaten auch Emotionalsätze mit Emotionaldaten gibt<sup>54</sup>. Schließlich sei hier schon, der Untersuchung vorgreifend, auf Hegels Kritik am Satze, speziell am Urteil, hingewiesen<sup>55</sup>.

Von einem „Panlogismus“ in verabsolutiert mathematischer Bedeutung zu reden ist, sofern man sich nicht in bloßen Richtigkeiten erschöpfen will, also abgesehen von den denktheoretischen Unzulänglichkeiten, allein auch schon aus dem Grunde unstatthaft, weil das Leben in seiner spezifischen Eigentlichkeit, ebenso wie die Geschichte sich jeder mathematisch-kategorialen Greifbarkeit entzieht. Dies hat N. Hartmann zweifellos richtig gesehen, wenn er sagt, „... daß wir das wirkliche kategoriale Determinationsverhältnis der Lebensprozesse nicht kennen. Hier ist etwas, was uns in aller augenfälligen Gegebenheit doch unzugänglich bleibt, ein Irrationales, ein metaphysischer Problemrest, unabweisbar und unlösbar zugleich, und zwar gerade das Kernstück der Lebendigkeit betreffend“<sup>56</sup>. Und weiter: „Die Realgesetze der Natur, soweit es solche gibt, bestehen ‚an sich‘ und walten in ihr unabhängig von allem Erkanntwerden. Denkbar wäre es, daß wir trotz aller hochentwickelten Gesetzeswissenschaft keines von ihnen recht

kennten“ (S. 238). Denn, und dieses führt uns in unmittelbare Nähe Leibnizens, „... alles Reale ist individuell, einmalig, unwiederbringlich, ...“ (S. 314). Gerade dies ist es, was ich als transsubjektiv, im Gegensatz zu Hartmann jedoch nicht als subjekt- und erkenntnisunabhängig bezeichnen möchte. Hingewiesen im Zusammenhang sei auch auf das Problem des „irreversiblen Ablaufs in offenen Systemen“ im Bereich der Biologie. Ludwig v. Bertalanffy stellte diese offenen Systeme in Gegensatz zu den „geschlossenen Systemen“ der rein mathematischen Physik<sup>57</sup>, in denen „die Vergangenheit ... sozusagen ausgelöscht“ sei (a. a. O. S. 107). Ob allerdings die Forderung nach einer „allgemeinen Systemlehre“ als „neuem Wissenschaftsbereich“, zu der sich Bertalanffy veranlaßt sieht, allein „in mathematischer Sprache definiert ... in der dynamischen Auffassung der modernen Wissenschaft eine ähnliche Rolle spielt, wie die aristotelische Logik innerhalb der antiken“ (S. 185, 187f.), darf aus noch näher zu erörternden Gründen beziehlich zweifelt werden, so bedeutend dieser Hinweis sonst auch sei.

## B. Die Monade, oder: Nicht alle Phänomene sind „gut fundiert“

### 1. Ein Philosoph hat einen Gedanken

Mit den hier skizzierten, eigentlich sich widerstreitenden Schwierigkeiten, die keine Darstellung außer acht lassen darf, ergibt sich nun die Frage, welches ist das eigentlich zentrale Anliegen Leibnizens? Denn ich gehe von der im Laufe der Darstellung sich noch erhärtenden Voraussetzung aus, die Bergson einmal so formulierte: „Ein Philosoph, der dieses Namens würdig ist, hat im Grunde immer nur eine einzige Sache im Auge gehabt.“ Denn er „wird nicht allmählich zur Einheit geführt, sondern er geht davon aus“<sup>58</sup>. Welches ist diese einzige Sache, die Leibniz im Auge hatte?

Man kann sagen, die Dissertation von 1663 „De Principio Individui“ (Gerh. p. IV, 17) enthalte zumindest in ihrem Thema

## ANMERKUNGEN

Leibniz' Werke wurden allgemein nach der Auswahl in 4 Bänden bei F. Meiner, Leipzig, zitiert. Band I, II, III herausgegeben von E. Cassirer, Band IV herausgegeben von J. H. v. Kirchmann. Zitate, die in dieser Ausgabe nicht enthalten sind, wurden der 7bändigen Ausgabe der philosophischen Schriften von C. J. Gerhardt, Berlin 1875–1890, entnommen.

Kants Werke wurden für die Kr. d. r. V. aus der B-Ausgabe, Riga 1787; für die Kr. d. pr. V. und für die Kr. d. U. aus der ehemaligen Kehrbachschen Ausgabe, herausgegeben von R. Schmidt, Reclam-Verlag, Leipzig 1944, zitiert.

Fichtes Werke wurden nach der Auswahl in 6 Bänden, herausgegeben von F. Medicus, Meiner-Verlag, zitiert.

Hegels Werke wurden allgemein nach der Jubiläumsausgabe, herausgegeben von H. Glockner, zitiert (WW 1–20). Die Phänomenologie jedoch meist nach der 5. Auflage, F. Meiner-Verlag, herausgegeben von J. Hoffmeister, Leipzig 1949 (WW II); die Rechtsphilosophie nach der 4. Auflage, F. Meiner-Verlag, herausgegeben von J. Hoffmeister, Hamburg 1955 (WW XII) und die Enzyklopädie nach der 6. Auflage, F. Meiner-Verlag, herausgegeben von F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg 1959 (E).

<sup>1</sup> Willy Hellpach in „Leibniz zwischen Luther und Lessing“, Beitr. zur Leibniz-Forschg. Bd. I, Reutlingen 1947, S. 97.

<sup>2</sup> Gerh. Stammller, „Leibniz“, München 1930, S. 145.

<sup>3</sup> Mahnke in seinem Vorwort zu Gerhard Krügers Auswahlband: Leibniz, Die Hauptwerke, Kröner-Verlag 1933, S. XIX.

<sup>4</sup> Kurt Huber, Leibniz, München 1951, S. 287 (Kollegnachschrift der Herausgeberin).

<sup>5</sup> G. W. Leibniz, Monadologie, neu übersetzt, eingeleitet und erläutert von Hermann Glockner, Reclam 1960<sup>2</sup>, S. 57.

<sup>6</sup> Glockner, a. a. O., S. 39 und S. 65.

<sup>7</sup> Huber, a. a. O., S. 268f. und S. 7.

<sup>8</sup> Halle/S., Niemeyer-Verlag 1925, Sonderdruck aus: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. VII.

<sup>9</sup> Mahnke, a. a. O., S. 92f., 104, 181, 227.

<sup>10</sup> Ernst Cassirer, Leibniz' System, Marburg 1902, z. B. S. 264.

<sup>11</sup> Huber, a. a. O., S. 353.

<sup>12</sup> WW I, S. 124.

<sup>13</sup> WW I, S. 142.

<sup>14</sup> WW I, S. 145.

<sup>15</sup> WW I, S. 172.

<sup>16</sup> Z. B. WW. I, S. 212f. und Monadologie, § 33 und § 36.

- <sup>17</sup> WW I, S. 174.
- <sup>18</sup> WW I, S. 183.
- <sup>19</sup> WW I, S. 175.
- <sup>20</sup> WW I, S. 189.
- <sup>21</sup> WW I, S. 148.
- <sup>22</sup> WW I, S. 214.
- <sup>23</sup> So WW I, S. 154, 231, 236.
- <sup>24</sup> WW I, S. 165.
- <sup>25</sup> WW I, S. 194. Sehr deutlich auch *Theodicee*, § 367.
- <sup>26</sup> Huber, a. a. O., S. 266.
- <sup>27</sup> Huber, a. a. O., S. 322 (ursprünglich „Leibniz und wir“, *Zeitschr. für philos. Forschg.* I, 1. 1946, S. 5).
- <sup>28</sup> Cassirer, a. a. O., S. 347.
- <sup>29</sup> WW II, S. 420, 212 und *Monadologie*, § 2.
- <sup>30</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, neu übersetzt, eingeleitet und erläutert von Hermann Glockner, Reclam 1960<sup>2</sup>, S. 62.
- <sup>31</sup> Cassirer, a. a. O., S. 547.
- <sup>32</sup> Mahnke, a. a. O., S. 36f. in *Bespr. Couturats*.
- <sup>33</sup> WW II, S. 196 et passim.
- <sup>34</sup> WW II, S. 143, 150. Als Erweiterung zu *Monadologie*, §§ 33, 34.
- <sup>35</sup> *Monadologie*, § 33.
- <sup>36</sup> WW II, S. 152.
- <sup>37</sup> WW IV, S. 398 (§ 380).
- <sup>38</sup> WW II, S. 430.
- <sup>39</sup> WW III, Vorw. S. 7 und 4. Buch, Kap. IV, § 4, S. 461.
- <sup>40</sup> Mahnke, a. a. O., S. 150.
- <sup>41</sup> Heinz Heimsoeth, *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz II. Leibniz' Methode der formalen Begründung. Erkenntnislehre und Monadologie*, Gießen 1914, S. 299. Erschienen in: *Philosophische Arbeiten*, herausgeg. von H. Cohen und P. Natorp, Bd. 6, Gießen 1912–1914.
- <sup>42</sup> Hellpach, a. a. O., S. 131.
- <sup>43</sup> N. Hartmann, *Leibniz als Metaphysiker*, in „Leibniz zu seinem 300. Geburtstag“, Lieferung 1 de Gruyter & Co., Berlin 1946, S. 27.
- <sup>44</sup> Huber, a. a. O., S. 268.
- <sup>45</sup> Gerh. Krüger, *Leibniz*, Die Hauptwerke, Kröner-Verlag, 2. Aufl. 1940, Einl. S. XLII.
- <sup>46</sup> Erich Becher, Veit & Co., Leipzig 1917.
- <sup>47</sup> B. Russel, *A critical exposition of the philosophie of Leibniz*, Cambridge 1900; L. Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris 1901, dazu Cassirer, a. a. O., S. 532ff. und Mahnke, a. a. O., §§ 6, 7 („Der Standpunkt des universalistischen Panlogismus“).
- <sup>48</sup> Gerh. VII, S. 191 (Randbemerk. Leibnizens, Sperr. Verf.).
- <sup>49</sup> Vgl. dazu Cassirer, a. a. O., S. 4, 24, 362f., 503. Bei Leibniz siehe *Nouv. Ess. Buch 4, Cap. XII*, WW III, S. 537ff.
- <sup>50</sup> Z. B. *Theodicee*, § 174, WW IV, S. 244. (Bezeichnenderweise wird hier die Wahrheit mit der Unaufhebbarkeit des geschichtlich gewordenen Faktums begründet!)

<sup>51</sup> H. Rickert, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Heidelberg 1930.

<sup>52</sup> W. v. Humboldt, *Ges. Schriften* VII, I, S. 46, die klassische Stelle und VII, II, S. 582. (Im Ton liegt das *Zeitliche*, *Dynamische*.)

<sup>53</sup> Zur traditionellen Begriffsbildung vgl. H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 6. u. 7. Aufl., Tübingen 1926.

<sup>54</sup> Hierzu Heinrich Maier, *Psychologie des emotionalen Denkens*, Tübingen, J. C. B. Mohr 1908, S. 5, 11, 351ff.

<sup>55</sup> Hegel, *WW* 2 (ed. Glockner), S. 401. (Auch Vorbegriff zum Berliner System, § 29) und *WW* 4 (ed. Glockner), S. 99.

<sup>56</sup> Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie* Walter de Gruyter & Co., Berlin-Leipzig 1935, S. 8.

<sup>57</sup> Ludwig v. Bertalanffy, *Das biologische Weltbild* I, Bern 1949, S. 122.

<sup>58</sup> Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, 22. Aufl., 1946, dtsch. Ausg. 1948, S. 131 und S. 144.

<sup>59</sup> Heinz L. Matzat, *Die Gedankenwelt des jungen Leibniz*, in *Beiträge zu Leibniz-Forschung*, Bd. I, S. 64.

<sup>60</sup> Cassirer, a. a. O., S. 22.

<sup>61</sup> *WW* II, S. 95f., Anm.

<sup>62</sup> Cassirer, *Freiheit und Form*, Berlin 1922, S. 88. (Sperr. Verf.).

<sup>63</sup> Huber, *Leibniz und wir*, a. a. O., S. 10f., im Buch a. a. O., S. 327.

<sup>64</sup> B. Russel, „*Philosophie des Abendlandes*“, Holle-Verlag, Frankfurt am Main 1950, S. 490.

<sup>65</sup> *WW* II, S. 559.

<sup>66</sup> Huber, a. a. O., S. 285.

<sup>67</sup> Cassirer, a. a. O., S. 398f.; Mahnke, a. a. O., S. 62, 86.

<sup>68</sup> *Genesis* I, 2.

<sup>69</sup> *WW* II, S. 160f.

<sup>70</sup> *WW* II, S. 206.

<sup>71</sup> *WW* I, S. 270.

<sup>72</sup> *WW* II, S. 354.

<sup>73</sup> *WW* IV, S. 373 (§ 350).

<sup>74</sup> *WW* II, S. 459 und 461, eine Stelle, die übrigens auch Cassirer im kritischen Nachtrag seines Buches zitiert (a. a. O., S. 518).

<sup>75</sup> 1) Gerh. IV, S. 292;  
2) *WW* III, S. 5 (Nouv. Ess. Vorr.).

<sup>76</sup> Vgl. z. B. den Brief an Joh. Thomasius vom April 1669, Gerh. I, S. 22.

<sup>77</sup> Wie Kurt Huber in „*Leibniz und wir*“, a. a. O., S. 13 (im Buch S. 329) eindrucksvoll hervorhebt.

<sup>78</sup> *WW* II, S. 223.

<sup>79</sup> Alfred Brunswig, „*Leibniz*“, Karl-König-Verlag, Wien und Leipzig 1925, S. 55.

<sup>80</sup> *WW* II, S. 340.

<sup>81</sup> *WW* II, S. 210 (Sperr. Verf.).

<sup>82</sup> Z. B. Hans Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1923, mit der leidenschaftlichen Forderung nach einer „*Logik der Individualität*“ (S. 108).

<sup>83</sup> *WW* II, S. 223 und 230.