

Joachim Christian Horn

Monade und Begriff

Der Weg von Leibniz zu Hegel

Meiner · BoD



J. C. Horn · Monade und Begriff
Der Weg von Leibniz zu Hegel

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

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, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

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>	<i>11</i>
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“ (<i>πρὸ τῶν φυσικῶν</i>)	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. Apperzeption als Selbst-Besinnlichkeit durchbricht die Endlichkeit	59
<i>Kapitel II. Die Abseitigkeit Kants</i>	<i>62</i>
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>	<i>96</i>
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>	<i>131</i>
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
Ausgang	179
Anmerkungen	186
Register	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“¹. Schärfer noch der Gedanke, nach welchem die lebendige Entwicklung der Stadien

¹ 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 ausschließen². Denn genetisch ist ein Jedes *einmal*, und das heißt im weitesten Sinne *individuell* geworden³.

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

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

³ 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 Selbsterstörung 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 unbekannt 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 können⁴. 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 transzendente 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 Transzendentalphilosophie, 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 transzendiert seine gewordene Gestalt, indem er in sich zurückgeht und

⁴ 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 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.: | <i>substanziell</i> | statt <i>substanziell</i> |
| S. 57, Z. 16 v.o.: | <i>gesetzt</i> | statt <i>gesetzt</i> |
| Z. 21 v.o.: | <i>Setzung</i> | statt <i>Setzung</i> |
| Z. 35 v.o.: | <i>nicht ,</i> | statt <i>nicht</i> |
| Z. 36 v.o.: | das <i>vorgestellte</i> Gewordensein, sei es einheitlich
statt: das <i>pure</i> Gewordensein, sei dies nun einheitlich | |
| S. 58, Z. 1 v.o.: | Bedeutung. ^{130a} | statt <i>Bedeutung.</i> |
| | 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.: | <i>Setzung</i> | statt <i>Setzung</i> |
| S. 62, Z. 18 v.o.: | Subsumtionslogik | statt <i>Subsumtionslogigkeit</i> |

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 substantiell 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 onto-logischen 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 ausge dehntes Prius vor allem Gewordenen, kann selbst nie Phänomen sein, da sie dieses substanziell-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 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 kursorischem 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 „konsequenten Aufklärer“¹, als den „genialen Philosophen des deutschen Barock“², oder, wenn die Ratlosigkeit weitergeht, als „Universalgenie“ bezeichnet. Was aber bedeutet es denn eigentlich philosophiegeschichtlich, wenn gesagt wird: „Goethe ist überhaupt . . . Leibnizens

nächster Geistesverwandter“³, oder: „Der eigentliche Erbe Leibnizens ist Herder“⁴. Ist nicht gerade der Hinweis auf Herder und Goethe, der ja zweifellos Wesentlichstes trifft, ein Index für die eigentümlich philosophisch-systematische „Inkommensurabilität“ von Leibniz!? Leibniz der „Realidealist“, um eine weitere These zu nennen⁵, hilft hier ebensowenig weiter wie die dazugehörige Formel eines „Ineinander von Zusammengesetztheit und qualitativ bestimmter schlechthiniger Einfachheit“⁶.

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 sucht⁷. 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“⁸ 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 habe⁹. 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 war¹⁰. Zu zeigen aber, daß mit einer einseitigen Ausrichtung auf Kant hin das zentrale Anliegen von Leibniz transzendental verbogen wird, stellt mit eine Aufgabe dieser Arbeit dar. Huber sagt dazu im Zusammenhang: „Unmöglich ist endlich die gradlinige Einreihung Leibnizens in eine Entwicklungslinie zur Transzendentalphilosophie Kants hin, welche ja schon dadurch im

Grundansatz sich weltweit von Leibniz scheidet, daß sie das Problem des Individuellen übersieht (Cassirer)¹¹.

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“¹². 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“, darzutun¹³; 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“¹⁴. 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“¹⁵. Zwei ununterscheidbare Wesen sind demnach also nicht zwei, sondern *ein* Wesen. Begründet wird dieser Gedanke eben durch