

# **RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM**

Fakultät für Philosophie und Erziehungswissenschaft

Masterarbeit  
2-Monate-Arbeit  
zur Erlangung  
des Grades eines  
Master of Arts  
über das Thema

## **Das Vernunftproblem bei Leibniz**

Eingereicht bei  
Herrn Prof. Dr. Walter Jaeschke  
und  
Herrn Prof. Dr. Alexander Haardt  
von  
108009248777 **Juan LI**  
Abgabetag 15.Juni 2010

## **Abstrakt**

Leibniz' System darf als der erste neuzeitliche Versuch verstanden werden, alle scheinbar widersprüchlichen Systeme zu synthetisieren. Durch die monadische Substanz versucht er mit aller Denkeenergie die gewöhnliche Trennung von Seele und Körper aufzuheben und den Gegensatz von Verstand und Dingen auszugleichen. Beruhend auf den Auseinandersetzungen Leibnizens mit Descartes und Locke versucht die vorliegende Arbeit, die Substanzlehre und die Erkenntnislehre zur innerlich konsequenten Darstellung zu bringen, um das wesentliche Verhältnis von Substanz und Verstand bei Leibniz zu verstehen.

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	2
1. Das Vernunftproblem.....	2
2. Von <i>ousia</i> und <i>nous</i> bis zu <i>essentia</i> und <i>intellectus</i> .....	4
3. Substanz und Verstand.....	8
Erstes Kapitel. Die Substanz .....	11
1.1. Kritik an Descartes' Methode .....	12
1.1.1. <i>ego dubito ergo sum</i> .....	12
1.1.2. Idee und Erkenntnis .....	15
1.2. Kritik an Descartes' Substanz.....	22
1.3. Leibniz' Substanz .....	26
1.3.1. Monade: Die unmerklichen Perzeptionen .....	27
1.3.2. Die geschaffene Substanz: Action und Passion.....	31
Zweites Kapitel. Der Verstand.....	34
2.1. Verstand .....	35
2.1.1. Intellekt und <i>Potentia</i> .....	35
2.1.2. <i>raison</i> .....	41
2.2. Ideen und Erkenntnis .....	45
2.2.1. Kritik an Lockes Ideen .....	45
2.2.2. Erkenntnis.....	50
Drittes Kapitel. Natürliche Religion.....	55
3.1. Gottesbeweis.....	56
3.2. Seele und Freiheit .....	59
Schluss. Aus der Hegelschen Perspektive .....	63
Exkurs. Die Husserlsche Rezeption.....	66
Tabelle 1: <i>Puissance</i> und zwei Wahrheiten.....	77
Tabelle 2: Lockes Erkenntnislehre .....	78
Tabelle 3: Umfang der Erkenntnis bei Locke.....	78
Literaturverzeichnis .....	79

*Mais si cette Philosophie est la plus simple dans le fonds, elle est aussi la plus riche dans les manières, parceque la nature les peut varier à l'infini [...].*

Leibniz<sup>1</sup>

## **Einleitung**

### **1. Das Vernunftproblem**

Die moderne übliche wissenschaftliche Weltanschauung ist ein Resultat der neuzeitlichen europäischen Ideenumwälzung, die ihre Wurzel in der griechischen und mittelalterlichen Tradition hat und deren echte Bedeutung die heutigen Menschen zu vernachlässigen pflegen. Es ist zwar sehr bekannt, dass das mittelalterliche System der Erde durch das Kopernikanische System der Sonne oder eher die Falschheit letztendlich durch die Wahrheit ersetzt wurde und die menschliche Gesellschaft seitdem einen ungeheuren wissenschaftlichen und technologischen Fortschritt gemacht hat. Hinter dieser Tatsache verbirgt sich aber eine tiefe Veränderung der Voraussetzung der menschlichen Vernunftkraft. Das heißt, dass die Natur seit Galilei und Descartes als eine mathematisierte unendliche Totalität und ein durch die Arithmetik und die Technik erfassbarer und sogar jedermann gleichgültiger Gegenstand angesehen wird. „Die Kraft der Vernunft ist es, die für uns den einzigen Zugang zum Unendlichen bildet“<sup>2</sup>. Aus dieser prinzipiellen Umgestaltung der Weltbetrachtung folgt, dass sich die Wirklichkeit der Welt nicht mehr auf dem Schöpfungsglauben des Christentums, sondern auf den geometrischen bzw. rationalen Ideen aufbaut.

Obwohl die Kraft der Ideen so groß war, können sie nicht umhin, sich mit der rasanten Entwicklung der Technik zu veräußerlichen. Die Ideen bewegen sich auf demselben Weg wie die menschlichen Sitten, Handlungen und Geschmäcke in positivistisch-oberflächlicher Richtung und entwickeln sich zu den unvernünftigen

---

<sup>1</sup> *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, IV 17, §16. Im folgenden werden die Nummer der Seite und der Zeile im Text direkt angegeben.

<sup>2</sup> Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1973, 49.

Machtansprüchen und Gegensätzen. Der für das moderne Denken gewöhnliche Positivismus hat seine nächste Wurzel eben in der von Descartes vollzogenen Unterscheidung zwischen *substantia cogitans* und *substantia extensa*.

Leibniz als einer der wichtigsten Vertreter des Rationalismus in der Neuzeit steht vor allem in der Wirkungsgeschichte Descartes, dennoch kritisiert er den Cartesianismus sehr heftig. Denn für Leibniz ist es bei weitem nicht ausreichend, die Überlegenheit der Vernunftkraft nur zu behaupten und die sinnliche Welt der intellektuellen Welt willkürlich unterzuordnen, ohne sich mit der Notwendigkeit bzw. den Gründen der Beziehung zwischen beiden Welten auseinanderzusetzen. Sonst würde solch ein Rationalismus keine konsequente Kontinuität besitzen und sich gegen die Vorwürfe der Empiristen nicht verteidigen können. Nur aufgrund der inneren notwendigen Vereinigung des Vernünftigen und des Sinnlichen, bzw. des Allgemeinen und des Mannigfaltigen, des Aktiven und des Passiven, kann die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft wahrhaftig berechtigt werden. So kann man erst verstehen, warum Leibniz sagt, sein neues System scheine „Plato mit Demokrit, Aristoteles mit Descartes, die Scholastiker mit den Neueren, die Theologie und Moral mit der Vernunft zu verbinden“ (*Nouveaux Essais*. I 1, §1).

Leibnizens System darf somit als der erste neuzeitliche Versuch verstanden werden, alle scheinbar widersprüchlichen Systeme zu synthetisieren. Obwohl die ganze europäische Philosophiegeschichte seit den Griechen mit dem Problem gerungen hat, die uns erscheinende, sensible Welt im rationalistischen Sinn zu begründen, bleibt die Frage noch offen, wie dieser begründende Gedankenprozess selbst konsistent und widerspruchsfrei auszudrücken ist. Diese Frage scheint dringender für die neuzeitlichen Philosophen als für die griechischen zu sein, weil die Vernunft durch ihre Entfaltung im Mittelalter eine Tendenz zum Ausdruck bringt, sich als das Wesentliche und das Allgemeine von dem Sinnlichen und dem Einzelnen immer fern abzutrennen. In dieser Beziehung steht sogar Descartes auch zu der scholastischen Tradition, insofern das Verhältnis der göttlichen Vernunft zur Welt durch das Verhältnis der menschlichen Vernunft zur Welt ersetzt wird, ohne diese fragwürdige prinzipielle Abtrennung von

Vernunft und Welt zu überwinden. Um die synthetische Funktion der Vernunft bei Leibniz deutlicher darzustellen, ist es deshalb zunächst hilfreich, die Bedeutung des scholastischen „intellectus“ samt seinem Ursprung im Aristotelischen „nous“ zu skizzieren, deren klassischen Ausdruck man bei Thomas von Aquin und Aristoteles finden kann.

## 2. Von *ousia* und *nous* bis zu *essentia* und *intellectus*

In den Thomasischen Texten werden der Aristotelische *nous* mit „intellectus“ und *ousia* mit „essentia“ ins Lateinische übersetzt. *Ousia* als der Untersuchungsgegenstand der Philosophie bedeutet bei Aristoteles im strengen Sinn keineswegs das von dem Seienden abgetrennte Wesen. In seiner *Metaphysik* stellt er sich die bekannte Frage: „die Frage, was das Seiende (*to on*) ist, bedeutet nichts anderes als, was das Wesen (*ousia*) ist.“<sup>3</sup> Obgleich es verschiedene Interpretationen von *ousia* an verschiedenen Stellen in der *Metaphysik* gibt, ist es doch noch klar, dass Aristoteles häufig *ousia* durch *tode ti* erklärt<sup>4</sup>, nämlich ein bestimmtes Etwas, auf das man mit dem Finger zeigen kann.

Zur Beförderung der Deutlichkeit sehen wir die Analyse im VII Buch, in dem Aristoteles insgesamt vier Bedeutungskandidaten des Wesens angibt: (1) das Sosein (*to ti en einai*, was es war zu sein), (2) das Allgemeine, (3) die Gattung und (4) das Zugrundeliegende (*hypokeimenon*), das sich wieder in Form, Materie, Zusammengesetztes aus Form und Materie teilt. Nach einer Reihe von Untersuchungen werden die letzten drei Bedeutungskandidaten ausgeschlossen: Das Allgemeine ist kein Wesen, weil es mehreren gemeinsam ist und kein einzelnes Ding zeigen kann; die Gattung ist auch kein Wesen, dabei kritisiert Aristoteles die Ideenlehre Platos; schließlich, kann weder die Form noch das Zusammengesetzte als die *ousia* angesehen werden. Dann ist das Sosein noch übrig. Die Frage ist, wie das einzelne Ding mit

---

<sup>3</sup> Eine üblichere Übersetzung von *ousia* ist Substanz, die orientiert sich am griechischen *hypokeimenon*, dem Zugrundeliegenden und war im Mittelalter üblich im Gebrauch. Aber Thomas hat *ousia* ins Lateinische unter Bezugnahme auf die Wortbedeutung Sosein mit *essentia* übersetzt. In Aristoteles, *Metaphysik*, übers. von Hermann Bonitz, Meiner 1995, 1028b.

<sup>4</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, übers. von Hermann Bonitz, Meiner 1995, 1001b.

seinem Sosein identisch sein kann, und da man den Begriff (*logos*) des Soseins als die Wesensdefinition (*horismos*) bezeichnen darf, heißt diese Frage auch, wie man überhaupt mit den Wörtern oder *logos* das einzige Ding im Ausdruck bringen kann. Am Ende dieses Kapitels sagt er: „[...]dass man nach der Ursache fragt, – dies ist[...]das Sosein –, welche bei einigen der Zweck ist, [...]bei anderen aber das erste Bewegende[...]“ (Met. VII 17, 1041a). Das durch *logos* ausgedrückte Sosein ist die Ursache und das Prinzip des einzelnen Dings, und es könnte weiter durch die Theorien von Materie und Form, dem bloßen Vermögen und der lebendigen Wirklichkeit (*dynamis* und *energeia*), bewegender Ursache und Zweck usw. erklärt werden.

Zum anderen steht *ousia* in enger Verbindung mit dem *nous*, der die höchste *energeia* der Seele ist. Im VI. Buch der *Nikomachischen Ethik* unterscheidet Aristoteles fünf Weisen, durch die die Seele die Wahrheit (*ἀληθεύειν*) trifft, nämlich Wissenschaft (*ἐπιστήμη*), Kunst (*τέχνη*), Klugheit (*φρόνησις*), Geist (*νοῦς*) und Weisheit (*σοφία*)<sup>5</sup>. Darunter kann man durch *epistêmê* als „Habitus des Demonstrierens“ das Warum (*dioti*) und die Prinzipien (*archai*) kennen (Met. I 1, 981a), während die *archai* selbst nicht von *epistêmê*, *technê* und *phronêsis* unmittelbar erfasst werden können, sondern nur von *nous*. Da die Aufgabe der Philosophen eben darin liegt, das Seiende als Seiendes bzw. die *archai* und das Wesen (*ousia*) zu untersuchen (Met. IV 2, 1003b), ist der Gegenstand des *nous* sozusagen die *ousia*. Nach Aristoteles kann dieses Prinzip durch den Widerspruchssatz ausgedrückt werden, nämlich: „es sei unmöglich, dass etwas zugleich sei und nicht sei“ (Met. IV 4, 1006a). Bemerkenswert ist, dass dieses Prinzip zuvörderst zur Bezeichnung des *tode ti* dient, so dass „unmöglich sich alles zugleich so und auch nicht so verhalten kann“ (Met. IV 4, 1006a), das heißt, dass das Wort etwas und zwar Eines bezeichnen muss.

Daraus ist es wenigstens deutlich geworden, dass *ousia* selbst bei Aristoteles ein Begriff voller Farben ist und nicht auf eine bloß äußerliche Definition reduziert werden kann. Obwohl die *ousia* nicht ein für allemal bestimmt werden kann, muss sie sich durch das unersetzliche *tode ti* bestätigen, wie Aristoteles in der Kritik an Platos

---

<sup>5</sup> Aristoteles, *Nikomachischen Ethik*, übers. von Eugen Rolfes, Leipzig 1921, VI 3, 1139b.

Ideenlehre schon ausdrücklich gesagt hat: „Ferner muss es wohl für unmöglich gelten, dass das Wesen (*ousia*) und dasjenige, wovon es Wesen ist, getrennt voneinander existieren“(Met. I 9, 991 b).

Im Mittelalter hat *ousia* eine sehr wichtige Wendung erlebt. Beeinflusst von *Kategorie* haben viele Scholastiker *ousia* mit *substantia* ins Lateinische übersetzt, während die *substantia* sich nach dem Zugrundeliegenden richtet. Denn es ist zweifellos, dass die Bedeutung des Zugrundeliegenden mehr als des *to de ti* dem Gott nahe liegt und Gott selbst als Grund aller Dinge eben diese erste Substanz ist. Im Vergleich dazu stellt Thomas eine metaphysische Theorie durch *ens et essentia* auf, in der er *ousia* mit *essentia* übersetzt. Thomas setzt *essentia* direkt mit „*to ti en einai*“ und zwar „quod quid erat esse“ (Was-war-Sein)<sup>6</sup> gleich und sagt: „*ousia* ist nämlich bei den Griechen dasselbe wie bei uns Wesen (*essentia*)[...]“(a.a.O. 9). Unter *essentia* versteht Thomas aber trotzdem „etwas allen Naturen Gemeinsames“ (a.a.O. 4), während das Seiende (*ens*) „was etwas im Wirklichen setzt (in re ponit)“ (a.a.O. 45) bedeutet. Dafür gibt er ein Beispiel, dass *humanitas essentia hominis* ist und diese „quiditas“ *essentia* ist. Und nur durch und in *essentia* hat das Seiende Sein (*esse*). Obwohl Thomas *ousia* nicht mit *Substantia* übersetzt, muss er auf jeden Fall die Unabhängigkeit der *essentia* vom Stoff beweisen.

Thomas vergleicht dann eine Definition des Menschen, dass der Mensch ein Zusammengesetztes aus Seele und Körper sei, mit einer anderen Definition, dass der Mensch vernunftbegabtes Sinneswesen (*animal rationale*) sei (a.a.O. 19). Dadurch zeigt er zwei verschiedene Weisen, das Wesen des Menschen zu bezeichnen: Die eine ist das Zusammengesetztsein aus Stoff und Form, wobei der Stoff nicht ausgeschlossen werden kann; die andere ist das Allgemeine (*ratio universalis*), wobei der Stoff als ungezeichneter Stoff auszuschließen ist. Das Allgemeine selbst ist zwar kein Wesen, aber das Allgemeine kommt „in intellectu“ dem Wesen des Menschen zu. Deswegen ist es der *intellectus*, der „die Allgemeinheit in den Dingen wirkt“ (a.a.O. 25). Thomas sagt

---

<sup>6</sup> Thomas von Aquin, *Über das Seiende und das Wesen*, übers. von Wolfgang Kluxen, Herder 2007, 3, 5.



daher, dass es nicht unmöglich sei, dass die *essentia* ohne Stoff sei. Denn die *essentia*, die ohne Stoff nicht sein könnte, ist nur etwas, das „weit von dem ersten Prinzip“ absteht, und es gibt andere Wesen, die „dem ersten Prinzip am nächsten“(a.a.O. 33) stehen. Diese Wesen heißen Geistwesen (*intelligentia*). Und es ist notwendig, das erste Prinzip anzunehmen, sonst „ginge man bei den Ursachen ins Unendliche“. Dies Prinzip selbst ist Ursache seiner selbst, und das Geistwesen hat das Sein von ihm. Und es ist eben Gott (a.a.O. 37). Dementsprechend sieht Thomas die *substantia*, die inzwischen als übliche Übersetzung von *ousia* benutzt ist, vielmehr als das Seiende an und scheidet *substantia* in einfache und zusammengesetzte. Dadurch ist Gott sowohl die erste einfache Substanz als auch die prinzipielle *essentia*.

Da nur im *intellectus*, wie oben angedeutet wurde, sich die *essentia* findet, kann sie nicht nur ein Seiendes ohne Stoff sein, sondern auch das ausgezeichnete Sein haben. Das heißt, dass die *essentia* im *intellectus* nicht nur dem Gott näher liegt, sondern auch der Wahrheit näher liegt. Das klingt an der bekannten Definition in *De Veritate* an: „*Veritas est adaequatio rei et intellectus.*“<sup>7</sup> Denn *res* ist *ens* affirmative, so kann man auch sagen, dass *veritas* *adaequatio entis et intellectus* ist. Dabei ist zu berücksichtigen, dass *intellectus* und *ratio* nicht „*diversae potentiae*“ sind und vielmehr als zwei Seiten desselben Vermögens angesehen werden können. „*Intelligere est enim simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. ratiocinari autem est procedere de uno intellectu in aliud ad veritatem intelligibilem cognoscendam*“ (S T, I, 79, 8). „*Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab inquisitione et discursu*“ (I. c. II. II, 49, 5 ad 3). Die „*ratio*“ bezieht sich auf die Deduktion, die von Prinzipien auf Konklusionen schließt. Dem Intellekt ist „*essentia sua... innata*“. Nun ist die entscheidende Frage, wo der Maßstab liegt: im *ens* oder im *intellectus*.

Um die Wahrheit mit Gott zu verbinden, scheidet Thomas zunächst *intellectus* in „*intellectus humanus*“ und „*intellectus divinus*“. *Ens* ist der Maßstab für die Wahrheit, insofern der *intellectus* spekulativ und menschlich ist; *intellectus divinus* ist hingegen

---

<sup>7</sup> Thomas von Aquin, Von der Wahrheit (Quaestio I), Meiner 1986, q.1 a.1 co., 8.

der wahre Maßstab, insofern der intellectus göttlich ist<sup>8</sup>, d.h. das Wahre des Seienden liegt im intellectus divinus, insofern das Sein des Dinges von Gott stammt. Dementsprechend gibt es einen Unterschied zwischen „veritas in creaturis“ und „veritas in divinis“ oder „veritas prima“. Die erstere verbindet sich mit intellectus humanus, während aufgrund der letzteren das Sein des Dings erst ermöglicht wird. Mit einem Wort, stammt jeder intellectus von Gott, stammt auch jede Wahrheit von Gott und stammt jedes Gute von Gott (a.a.O. q.1,a.8,co.).

Obwohl man sagt: „*gratia naturam non tollit, sed perficit*“, gilt es aber immer, dass die Menschen mit dem natürlichen intellectus allein ihren übernatürlichen Zweck und zwar die ewige Glückseligkeit nicht erreichen können. Ähnlich gilt es für den praktischen intellectus, dass lex naturalis als die unvollkommene Teilnahme an dem ewigen Gesetz nur mit Hilfe des Gesetzes Gottes in der Bibel die Menschen zur ewigen Glückseligkeit führen kann (S T, I-II, 91, 4), weil die menschliche natürliche Fähigkeit wegen des Sündenfalls nicht ausreichend ist. Man muss daher das Prinzip aller Dinge nicht mehr mit Bezug auf *tode ti*, sondern nur mit Bezug auf Gott verstehen, und die Vollendung der Natur muss jenseits ihrer gesucht werden. Obwohl die ratio deduzieren kann, ist der menschliche intellectus nicht imstande, das erste Prinzip direkt anzuschauen und die göttlichen Wahrheiten zu ergreifen. Gerade in der unüberbrückbaren Kluft zwischen „veritas in creaturis“ und „veritas in divinis“ schlägt sich die Inkohärenz des scholastischen intellectus nieder.

### **3. Substanz und Verstand**

Das neuzeitliche Äquivalent für das Problem von *ousia* und *nous* und von *essentia* und *intellectus* ist sozusagen das von Substanz und Verstand (understanding, *raison*, *ratio*). Bei aller Verschiedenheit der zeitgeistigen Umstände und der theoretischen Voraussetzungen: Die strukturelle Nähe des neuzeitlichen zum aristotelischen und scholastischen springt förmlich in die Augen. Dennoch verbirgt sich hinter dieser

---

<sup>8</sup> Thomas von Aquin, Von der Wahrheit (Quaestio I), Meiner 1986, q.1,a.2,co.

Ähnlichkeit ein tiefer Unterschied.

Einerseits tritt *essentia* als Wesen oder Substanz mit der in der Scholastik vollzogenen Abtrennung von *ens* und *essentia* bzw. *substantia* in den Vordergrund. Unter Substanz versteht man normalerweise etwas Beharrliches und Einfaches, das inhaltslos und unveränderlich ist und nur vom Verstand begriffen werden kann. Zugleich zerspaltet sich die *ousia* in Wesen und Seiende oder Allgemeine und Einzelne. Obwohl *substantia* und *essentia* aus dem Griechischen *ousia* entlehnt werden, sind sie nichts anders als künstliche, kraftlose Abstraktionen, denen die Konkreten als unwesentliche und zufällige Attribute nur äußerlich hinzugefügt werden.

Andererseits wird der Ausgangspunkt der Metaphysik dementsprechend von der *ousia* auf den Verstand verschoben. Das heißt, dass die *ousia*, in der das Allgemeine und das Einzelne noch eng miteinander verbunden sind, immer starrer wird und der *nous*, durch dessen Vermittlung das Wahre und zwar die *ousia* sich erst ereignet, also zum wurzellosen Verstand wird. Anders gesagt, dass die Substanz zum Objekt des Subjekts gemacht wird, das zwar den Verstand als Vermögen besitzt, aber selber als das selbständige „Ego“ völlig bestimmungslos ist.

Der Frage, ob eine Metaphysik möglich ist, das Wesen und dasjenige, wovon es Wesen ist, Substanz und Verstand, Objekt und Subjekt, erneut aufeinander bezieht, ist sich Leibniz schon bewusst. Durch die Monade als einfache Substanz versucht er auf eine sozusagen merkwürdige Weise sein philosophisches Ideal zu erzählen, wobei das philosophische Denken sowohl das höchste Allgemeine als auch das Reichste ist. „Mais si cette Philosophie est la plus simple dans le fonds, elle est aussi la plus riche dans les manières, parceque la nature les peut varier à l’infini“. Eine solche Philosophie ist auch ein immer entfaltendes Verfahren, das die lebendige Kraft in die toten Ideen wieder gießt. Dadurch steuert das Denken als substantialer Verstand auf das allumfassende Unendliche zu.

Die vorliegende Arbeit beruht vor allem auf den Texten, die um Leibnizens frühere Kritik an Descartes und seine spätere Auseinandersetzung mit Locke gehen. Damit sind zwei Fragen zu beantworten: Zuvörderst, wohin Leibniz durch die Kritik an Descartes

gelangt; sodann, wovon Leibniz ausgeht, um seine Erkenntnislehre in der Gegenüberstellung mit der Lockeschen darzulegen. Diese Arbeit versucht eine konsequente Darstellung zu formulieren, um das wesentliche Verhältnis von Substanz und Verstand bei Leibniz zu verstehen. Im ersten Kapitel wird Leibniz' Substanzlehre in der Gegenüberstellung mit Descartes' Dualismus erklärt. Es wird gezeigt, dass das Erkennen oder der Verstand seine volle Bedeutung gewinnen kann, nur wenn es als die geschaffene Substanz selbst zu verstehen ist, in der die Monade als Lebensprinzip schon immer funktioniert. Dadurch tritt die Leibnizens Erkenntnislehre in den Vordergrund, die im zweiten Kapitel im Rahmen der Auseinandersetzung mit Locke betrachtet wird. Wir werden sehen, dass der Streitpunkt eben im Verständnis des Verstandes selber liegt. Nicht als ein nacktes, abstraktes Vermögen des Ich ist der Verstand von den Sinnendingen gleichgültig getrennt, sondern die Substanz als Einheit von Wesen und Materie in den Verstand treibt, will man die Trennung von Verstand und Sinnen aufheben. Schließlich wird Leibniz' Auffassung über natürliche Religion unter dem Gesichtspunkt seines substantialen Verstandes wiedergegeben. Leibniz' ontologischer Gottesbeweis nimmt nicht einfach zu Gott seine Zuflucht, aber zeigt, dass die Möglichkeit der Existenz nur durch die reflektierte Bewegung der geschaffenen Substanz, nämlich durch das Raisonement des substantialen Verstandes, bewiesen und zwar realisiert werden kann. Die wahre Tugend oder Freiheit kann nur durch die ununterbrochene reflektierte Bewegung der Substanz erreicht werden.

*Die dialektische Bewegung der Substanz[...] ist daher die unmittelbare Genesis des Begriffes [...].*

Hegel<sup>9</sup>

## **Erstes Kapitel. Die Substanz**

Es ist Descartes, der im bahnbrechenden Sinn die Philosophie als ein System der Prinzipien durch eine neue rationalistische Methode aufzubauen versucht. Ein solches System stützt sich völlig auf „moi-même“, weil Descartes glaubt, dass die wahren Erkenntnisse der Welt durch das innere vernunftmäßige Verfahren allein gewonnen werden können. Der menschliche Geist gründet sich daher nicht auf äußere Erfahrungen und verschiedene Meinungen, sondern auf ein eigenes wahres System, das nur von „le bon sens“ bzw. „la raison“ nach „vraie méthode“ entworfen wird. Die raison, die von Natur aus bei allen Menschen gleich ist, ist das Vermögen, richtig zu urteilen und das Wahre vom Falschen zu unterscheiden (la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux)<sup>10</sup>. In diesem vernünftigen Verfahren werden die Sinnendinge zuerst als Ursprung der Falschheit ausgeschlossen. Aber wegen seiner sozusagen unberechtigten dualistischen Trennung von substantia corporea und substantia cogitans, d.h. mens (Geist), bleiben die Fragen des Verhältnisses zwischen Seele und Körper, zwischen Wissen und Sein, zwischen cogito und cogitatum, für seine Zeitgenossen noch offen. Anders gesagt, liegt das ungelöste Problem bei Descartes eben darin, wie sich die Mannigfaltigkeit der Wirklichen mit der Einheit in der Vernunft vereinigt. Hier handelt es sich von vornherein um Leibnizens Substanzlehre und zwar seine Monadologie. Nur aufgrund der Leibnizens Substanzlehre ist eine mögliche Lösung für das Verhältnisproblem von Welt und Vernunft erst denkbar.

---

<sup>9</sup> Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. 2., *Die Lehre vom Begriff* (1816), Hamburg 1994, 6,2-5.

<sup>10</sup> René Descartes, *Discours de la méthode*, Hamburg 1997, I, 1.

## 1.1. Kritik an Descartes' Methode

Um Leibnizens Lösung zu verdeutlichen, ist es dann selbstverständlich, zunächst die grundsätzlichen Prinzipien der Philosophie von Descartes und Leibniz einander gegenüberzustellen. Im Folgenden verfolgen wir Leibnizens Grundanschauung über die Cartesianischen Prinzipien insoweit, als sie in *Animadversiones in partem generalem principiorum Cartesianorum*<sup>11</sup> von 1692 zum Ausdruck kommt<sup>12</sup>. In einem Brief an Johann Bernoulli vom 15. April 1697 weist Leibniz darauf hin, dass er die Cartesianer durch diese Bemerkungen überzeugen möchte, dass „er nicht ohne Grund mit Descartes nicht übereinstimme“. Es sollte demnach durch diese Schrift allem Streit ein Ende gemacht werden<sup>13</sup>. Da der entsprechende erste Teil der *Principia Philosophiae* die Gedanken der *Meditationes de prima philosophia* in einer strengeren Form wiederholt, fußt unsere Untersuchung hauptsächlich auf dem ersten Teil dieses Aufsatzes.

### 1.1.1. ego dubito ergo sum

Der cartesianische Zweifel versucht, wie Descartes in *Meditationes* und *Principia Philosophiae* immer wieder betont, den apodiktischen Boden und den Ansatzpunkt für die Erkenntnis zu finden. Um mich von allen möglichen Vorurteilen zu befreien, setze „ich“ durch den Zweifel in der ersten Meditation voraus, dass alles, was ich sehe und meine memoria repräsentiert, falsch ist, und ich keine Sinne und keinen Körper besitze, und „corpus, figura, extensio, motus, locusque sunt chimerae“<sup>14</sup>. Der Zweifel wird dann

---

<sup>11</sup> G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von Gerhardt, Band IV, 354ff; G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übersetzt von A. Buchenau, hrsg. von Ernst Cassirer, Hamburg 1966, 285ff.

<sup>12</sup> Nach Gerhardt's Einleitung zu „Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus“ ist es klar, dass Leibniz einige Vorwürfe gegen Descartes und seine Philosophie in einigen Briefen und kurzen Aufsätzen erhob, nachdem er nach Hannover im Jahr 1676 zurückgefahren war. Aber sie „waren mehr auf bestimmte einzelne Punkte gerichtet, so wie eben Gelegenheit sich dazu bot“. Erst in seinen *Animadversiones in partem generalem principiorum Cartesianorum* von 1692, die Leibniz zu den ersten zwei Teilen der *Principia Philosophiae* geschrieben hat, schlägt sich sozusagen Leibnizens grundsätzliche Einstellung zu den Grundlagen der Cartesianischen Philosophie nieder. Siehe Gerhardt's Einleitung zu „Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus“, Gerh. IV, 270.

<sup>13</sup> Gerhardt's Einleitung zu „Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus“, Gerh. IV, 271.

<sup>14</sup> René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg 2008, 46.

erst beseitigt, nur wenn „etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften“ (a.a.O. 33), wie der sichere Punkt bei Archimedes, erreicht wird.

Dieses erste Prinzip der Philosophie ist also die Wahrheit: Ego cogito ergo sum. Da „ich“ kein corpus humanum bin, findet Descartes gerade in dem dubito bzw. cogito, das zur Natur meiner Seele gehört, die apodiktische und unzweifelhafte Evidenz: Aus ego cogito ergibt sich unbedingt ergo sum. Zwischen ego cogito und ergo sum gibt es aber keine andere Bedingung, sondern nur unmittelbare Erfassung. Dass „ich“ nur eine res cogitans bin, nämlich mens, bzw. animus, bzw. intellectus, bzw. ratio, bzw. „res habens in se facultatem cogitandi“, ist daher notwendig wahr. „Res cogitans“ heißt auch res „dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens.“ (a.a.O. 56) Mit dem Beispiel des Wachses zeigt Descartes, dass die perceptio des Wachses in der Tat weder durch visio mit den Augen, noch durch tactio oder imaginatio, sondern allein durch den Einblick des Geistes (mentis inspectio) erst möglich ist, der eine „judicandi facultas“ im Geist ist (a.a.O. 62). Denn nichts kann daher leichter und evidenter von mir erfasst werden als mein Geist.

In Leibniz' Sicht trifft der cartesianische Zweifel doch von Anfang an nicht ganz ins Schwarze und daher ist nutzlos. Denn um das Wahre zu entdecken, braucht man nicht die Meinungen und Sinnendingen (res sensibiles) als dem Wahren gegenüberliegende Falschheit auszuräumen. Der entscheidende Punkt ist vielmehr der, dass man nach den Gründen eines jeden Lehrsatzes (dogmatis rationes) forschen muss (*Animadversiones*, ad artic.1). Von rebus sensibilibus brauchen wir nur zu verlangen, wie sie mit den unzweifelhaften Gründen (indubitatis rationibus) übereinstimmen (consentiant) (a.a.O. ad artic.4). Diese Widerlegung kann in folgenden zwei Aspekten betrachtet werden.

Erstens folgt aus dem Cartesianischen Zweifel die Trennung von anima und corpus, bzw. res cogitans und res corporea. Eine solche Folgerung ist nach Leibniz bloß ein „Paralogismus“ (a.a.O. ad artic.2, 8). Denn die Prämisse ist von Anfang an falsch. Obwohl der universale Zweifel immer wieder als die unumgängliche Vorstufe für die Entdeckung des Evidentesten von Descartes proklamiert und darauf gerichtet wird, alle

Erkenntnis überhaupt gründen zu müssen, birgt dieser Zweifel in sich selbst doch „schon insofern eine Gewissheit, eine Erkenntnis“, als „mit ihm der Unterschied zwischen Wahr und Falsch vorausgesetzt werde“<sup>15</sup>. Das bedeutet, dass Descartes im Grund genommen von vornherein *res sensibiles* als den Ursprung alles Falschen ansieht und die Möglichkeit der wahren Selbsterkenntnis des Geistes voraussetzt. Das hat Leibniz auch schon bemerkt. Hinsichtlich der freien Willkür (*liberum arbitrium*), sagt Leibniz, dass die Perzeptionen und das Wahre oder Falsche nicht von der Willkür abhängen und die Willkür oder der Wille nur die Aufmerksamkeit und das Interesse (*attentionem et studium*) regele. Eben wegen des Willens kommt es so, dass „häufig die Menschen endlich das glauben, wovon sie wünschen, dass es wahr ist“. Das gilt auch für den Zweifel bei Descartes, insofern es nichts anders als bloß ein Glauben ist, dass *res sensibiles* falsch sind. Ein solcher Glaube hat eigentlich mit Wahr und Falsch gar nichts zu tun. Descartes verurteilt daher *res sensibiles* von Anfang an zu Unrecht. Und eben diese implizite Voraussetzung führt zur dualistischen Trennung von *anima* und *corpus*, welche Leibniz zurückweist.

Dabei ist zu beachten, dass Leibniz selbst zwar als ein typischer Rationalist natürlich zustimmen würde, dass die „*indubitatae rationes*“ nicht durch die Sinne gegeben werden, aber er will die „*res sensibiles*“ darum nicht aus der Darstellung eines rationalistischen Systems ausschließen, sondern in dieses System einbeziehen. Das heißt, dass eine Wahrheit in den „*rebus sensibilibus*“ ebenso erzählt werden kann wie die Wahrheit „*ego sum*“. Sonst verfällt man eben in den Skeptizismus und den Dogmatismus, nach denen „nach einer anderen Wahrheit oder Realität [...] in ihnen (Sinnendingen) zu forschen [...] vergebens“ ist (a.a.O. ad artic.4).

Zweitens deutet Leibniz daher darauf, dass Descartes andere der Wahrheit „*ego cogito ergo sum*“ gleichstehende Wahrheiten vernachlässige, die in Tatsachen- und Vernunftwahrheiten einzuteilen (*veritates sunt vel facti vel rationes*) seien. Die Vernunftwahrheit wird durch das Prinzip vom Widerspruch samt dem von Identität bestimmt. „*Veritatum rationis prima est principium contradictionis. Veritates facti*

---

<sup>15</sup> Heinz Heimsoeth, *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*, erste Hälfte, 1912, 91.



primae tot sunt quot perceptiones immediatae sive conscientiae.“ Das Hauptgewicht ist hier zunächst auf die Tatsachenwahrheit zu legen, die eben die Wahrheit in den Sinnendingen enthält. Wir lassen den Text selbst sprechen: „Non tantum autem mei cogitantis sed et meorum cogitatorum conscius sum, nec magis verum certumve est me cogitare, quam illa vel illa a me cogitari.“ (Ich bin mir nicht nur meiner selbst als Denkendes, sondern auch meiner Gedanken bewusst und ebenso wahr und gewiss, als ich denke, wird auch dieses oder jenes von mir gedacht.) Man kann somit die „veritates facti primas“ auf folgende zwei zurückführen: „Ego cogito, et: Varia a me cogitantur. Unde consequitur non tantum me esse, sed et me variis modis affectum esse“ (Gerh, IV,357, ad artic. 7). Was daraus folgt, ist nicht bloß ein reines „ich bin“, sondern auch, dass ich auf mannigfaltige Art bestimmt bin (affectum esse). Diese affectio ist eben die Perzeption (*Monadologie*, §21). Was zu meiner Natur gehört, ist nicht nur das cogito, sondern auch verschiedene cogitata bzw. Perzeptionen. Diese beide sind gleich wahr und bilden die primitiven Tatsachenwahrheiten.

Ego cogito ist, wie Leibniz in *Nouveaux Essais* auch erwähnt, ein „faktischer, auf eine unmittelbare Erfahrung begründeter Satz“, nicht aber „eine notwendiger, dessen Notwendigkeit in der unmittelbaren Übereinstimmung der Ideen eingesehen wird.“<sup>16</sup> Dabei ist Tatsachenwahrheit nicht im abwertenden Sinn zu verstehen, sondern gewissermaßen als die metaphysische Grundlage aller Wahrheiten anzusehen. Hier handelt es sich gerade um die Leibnizens spätere Substanzlehre bzw. die *Monadologie*. Es wird weiter unten noch Gelegenheit sein, darauf zurückzukommen.

### **1.1.2. Idee und Erkenntnis**

„Ego cogito ergo sum“ ist zwar bahnbrechend, aber es ist für Leibniz noch nicht ausreichend, das vollkommene Wesen des Bewusstseins auszudrücken. Immerhin steht also fest, dass sich der Kartesianische Unterschied zwischen Wahr und Falsch von

---

<sup>16</sup> G. W. Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Ernst Cassirer, Hamburg 1996, IV, 7.7.

vornherein auf die implizite Ablehnung alles dessen gründet, was überhaupt unter den Bereich der „res imaginabiles“ fällt, die im Wachen wie im Traum, in der sinnlichen Erfahrung wie in der Phantasievorstellung sind. Obgleich Descartes innerhalb des Bereiches der „res intelligibiles“ die Idee Gottes als die letzte Rechtfertigung aller Erkenntnisse setzt, ist das cogito aber erst „der legitime Ausgangspunkt und der gültige Maßstab für die Setzung von Existenzen“<sup>17</sup>. Nachdem der Maßstab bestimmt wurde, ist die nächste Stufe auf dem Weg des „cogito“ die Aufzählung der Ideen, die die wahren Erkenntnisse ausmachen. Was Leibniz hier kritisiert, ist eben die Ideen, die von Descartes für deutlich und klar gehalten werden.

Unter Idee bzw. „rerum ideas sive cogitationes“, nämlich cogitatio von etwas, versteht Descartes das, was ich an den Dingen „clare percipiebam“. Dabei gilt die erste Regel der Methode, dass „alles das wahr ist, das ich äußerst klar und deutlich erfasse“ (illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio) (*Discours*, 2.7; *Meditationes*, III, 35). Denn nach Descartes können sich alle Dinge erst orientieren nur im Kontext unserer Erkenntnisse, deren Einheit auch die Einheit der Wissenschaft definiert, und dieser einheitliche Zusammenhang bildet gerade das Ziel der Methode. „Unter Methode verstehe ich sichere und leichte Regeln, deren genaue Befolgung dazu führt, niemals etwas Falsches als wahr zu unterstellen und keine Geistesarbeit unnütz zu verbrauchen und so zur Erkenntnis von allem dem zu gelangen, dessen man fähig ist“<sup>18</sup>. Die Methode ist daher auf alles auszudehnen, zu dessen Erkenntnis der menschliche Geist fähig ist, und mit der Befolgung der Methode gelangen wir zur Erkenntnis aller Dinge, deren der menschliche Geist fähig ist. Deswegen bezieht sich die Methode zunächst auf die Ordnung der Erkenntnis. In beiden *Discours de la Méthode* und *Regulae ad directionem ingenii* erwähnt Descartes eine andere grundsätzliche Regel, dass man die Schwierigkeiten in viele Teile zerlegen müsse, und dann von dem am einfachsten zu erkennenden Dingen ausgehen, und nach und nach bis zur Erkenntnis des

---

<sup>17</sup> Anm. 226, in G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übersetzt von A. Buchenau, hrsg. von Ernst Cassirer, Hamburg 1966, 290.

<sup>18</sup> René Descartes, *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, übersetzt und herausgegeben von Lüder Gäbe, Hamburg 1972, 4.2.

am meisten Zusammengesetzten aufsteigen müsse. Damit kann man einen ganzen Zusammenhang bilden, dass „alle Dinge in gewissen Reihen geordnet werden können [...], sofern die einen aus den anderen erkannt werden können [...]“<sup>19</sup>. An erster Stelle in diesem Zusammenhang stehen also unsere Ideen oder Begriffe (notions), die „reellen Dinge sind und von Gott stammen, soweit sie klar und deutliche sind“, und „nur wahr sein können“ (*Discours*, 4.7).

Nach den Gegenständen, die die Ideen vorstellen, können die Ideen in drei Arten geteilt werden (*Meditationes*, III, 37):

1. Bilder der Dinge (rerum imagines), die in der Tat nichts anders als die Namen der Ideen (idea nomen) sind, z.B. ich denke „hominum, vel Chimaeram, vel Coelum, vel Angelum, vel Deum“. Diese Ideen als Ideen selbst sind aber wahr. Nach dem, was die Ideen repräsentieren, können die Ideen wieder in drei geteilt werden:

1.1. die Ideen körperlicher Dinge (extensio, figura, situm, motum, qualitates, substantia corporea, duratio, numerus), die von der Idee meiner selbst (ab idea mei ipsius) entlehnt werden können.

1.2. die Idee meiner selbst (substantia cogitans und auch die Ideen körperlichen Dinge: substantia corporea, duratio, numerus; extensio, figura, situm, motum, qualitates, die in mir enthalten sein können. )

1.3. die Idee Gottes, die idea entis perfectioris in mir und äußerst klar und deutlich ist.

Die Ideen, die Tiere, Engel und andere Menschen usw. repräsentieren, können aus den ersten zwei Arten der Ideen zusammengesetzt werden.

2. Willen bzw. Affecte (Voluntates bzw. affectus), die auch cogitationes von etwas sind, wenn ich „volo, timeo, affirmo“. Denn dabei verstehe ich das, was ich z.B. fürchte, auch als irgendeinen ungewissen Gegenstand. Diese Ideen können auch nicht falsch sein.

---

<sup>19</sup> René Descartes, *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, übersetzt und herausgegeben von Lüder Gäbe, Hamburg 1972, 6.1.

3. Urteile (judicia), die bestimmte Modi der cogitationes sind. Sie können auch kaum irgendein Material zum Irren geben.

In den *Principia Philosophiae* gibt es eine kürzere Liste der Grundbegriffe bzw. Ideen (*Principia*, §48, 65, 66):

1. Substantia, duratio, ordo, numerus usw.
  - 1.1. res intellectuales (intellectio, imaginatio, recordatio, volitio)
    - 1.1.1. Vereinigung des Geistes mit dem Körper (appetitus, sensus, affectus)
  - 1.2. res materiales (magnitudo, extensio, figura, motus, situs divisibilitas usw.)
2. Aeternae veritates

Abgesehen von der scheinbar unterschiedlichen Ordnung der Ideen ist es aber deutlich, dass alle Ideen von den Ideen meiner selbst entlehnt werden können. Alle Ideen einschließlich voluntates und judicia sind in mir angeboren und wahr und das Urteilsvermögen (judicandi facultas), das Wahre zu beurteilen, wird auch von Gott erhalten und will nicht täuschen. Hier tritt eine Frage selbstverständlich hervor, wie die Gewissheit der Ideen meiner selbst garantiert wird. Könnten die Ideen nicht wahr sein? Unter welchen Umständen könnte der Irrtum geschehen?

Auf diese Frage antwortet Descartes, dass man irrt, nur wenn man über das, was der Verstand nicht erfassen kann, urteilen will. Anders gesagt, irrt die raison daher überhaupt niemals innerhalb ihrer eigenen Sphäre, in der sie die Dinge klar und deutlich erfasst. Der Grund des Irrtums liegt dann nur in der Endlichkeit des Urteilsvermögens. Der Irrtum ist daher nur ein „Mangel“ (defectum) (*Meditationes*, IV, 54). Dafür erklärt Descartes weiter, dass „ich, weil der Wille weiter auslangt als der Verstand, ihn nicht in denselben Grenzen halte, sondern auch auf das ausweite, was ich nicht einsehe (cum latius pateat voluntas quam intellectus).“ (*Meditationes*, IV, 58) Das bedeutet, dass sich die „volendi vis“ auf den Bereich der „intelligendi vis“ beschränken muss und daraus nicht hinausgehen darf. Sonst würde der Irrtum entstehen. Denn das intellectus ist wesentlich endlich und kann nicht alles einsieht. Anders gesagt, muss der Wille dem „großen Licht“ in intellectu verfolgen (*Meditationes*, IV, 59) und muss die Perzeption des Verstandes (perceptio intellectus) der Bestimmung des Willens vorhergehen. Dass ich

niemals über irgendein Ding zu urteilen muss, das ich nicht klar und deutlich einsehe, hat Gott auch meinem Gedächtnis eingeprägt.

Es ist zwar zweifellos, dass Leibniz als Rationalist ebenso behauptet, dass alle Ideen und zwar die Repräsentationen schon immer in uns bleiben und nicht von außen kommen. Dennoch ist das Leibnizens Verständnis der „wahren Ideen“ ganz anders als Descartes'. Bevor Leibniz' Ideen erklärt werden, sind zuerst die Hauptpunkte seiner Widerlegung unter folgenden zwei Aspekten zu betrachten:

1) Was können wir wissen? Obwohl wir endlich sind, können wir doch „scire multa de infinito“ (*Animadversiones*, ad artic. 26). Sonst können wir nichts bestimmtes über Gott erkennen. Hier ist zu beachten, dass Leibniz „scire“ vom „comprehendere“ unterscheidet. Obwohl man infinitum nicht „comprehendere“ kann, kann er es doch wissen (scire). In dieser Beziehung kann man sagen, dass Leibniz noch optimistischer ist als Descartes. Deswegen sind nicht nur *causae efficientes*, sondern auch *causae finales* zu untersuchen (a.a.O. ad artic. 28). *Causae efficientes* betreffen die Materie bzw. die phänomenale Welt, während *causae finales* eben das infinitum der intellektuellen Welt betreffen. Theoretisch gesagt, kann der Geist das Unendliche asymptotisch insofern erreichen, als dass er „durch strenge Argumentationen“ alles beweisen kann (a.a.O. ad artic. 40). Die allgemeine Regel soll daher nicht die klare und deutliche Perzeption sein, sondern dass wir „nur das zulassen, was durch ein rechtmäßiges Argument bewiesen ist“ (*nihil admittamus nisi legitimo argumento probatum*) (a.a.O. ad artic. 43.45.46.) Diese Widerlegung gründet sich auch auf Leibnizens Substanzlehre, die weiter unten erklärt wird.

2) Was ist der freie Wille? Nach Leibniz' Meinung hat der Irrtum mit dem Willen gar nichts zu tun, und er zeigt nur den Mangel an der „*attentio*“. Das Falsche entsteht nur wegen der manchmal dunklen „*memoria perceptionum aut rationum*“, z.B. wenn man nicht aufmerksam ist, kann ein Rechenfehler entstehen, daneben ist das Wahre die „*conscientia perceptionum aut rationum*“. Um das Falsche zu vermeiden, muss man sich durch Übung eine große geistige Konzentration aneignen. Der Wille geht dagegen

eigentlich darauf, eifrig nach einer günstigen Vorbereitung des Geistes zu streben (ut mens bene prearetur) (a.a.O. ad artic. 31.35), damit der Wille möglichst nach der Vernunft handeln kann, wie von sich selbst. Deswegen besteht die höchste Vollkommenheit des Menschen darin, dass der Wille vernunftgemäß handelt (cum ratione agit). Eben dadurch wird auch die Freiheit erst erreicht (a.a.O. ad artic. 37.39). So versteht es sich, dass Descartes' Beschränkung der raison den Widerspruch zwischen Gottes „praeordinatio“ und Freiheit des menschlichen Willens nicht löst. Leibnizens Bestimmung der Freiheit ist sehr typisch für den Rationalismus, z.B. steht sie der Bestimmung von Spinoza sehr nahe. Dieses Problem wird des näheren im dritten Kapitel untersucht.

Insgesamt gesagt liegt der Fehler gerade in der Annahme: „der Wille reiche weiter als der Verstand“ (voluntatem esse laiorem intellectu). Irrtum hat daher mit dem Willen nichts zu tun und ist bloß ein Mangel der Aufmerksamkeit. Zum anderen kann der Verstand durch ein rechtmäßiges Argument den wünschenden Willen leiten, bis zum Erkennen des Unendlichen. Gegen die Cartesianische erste allgemeine Regel, die in Leibniz' Sicht ganz leer und inhaltslos ist, soll das rechtmäßige Argument „legitimus“ sein. Das bedeutet, wie Leibniz sofort ergänzt, dass es „weder der Form noch der Materie nach einen Mangel aufweist (id est nec formae nec materiae vitio laborante).“ Der materielle Fehler bedeutet die falsche Voraussetzung, und die richtige Form ist vornehmlich als die Berechtigung der ganzen Schlussfolgerung zu verstehen, z.B. nicht nur in Mathematik, sondern auch bei der Form des juristischen Prozess<sup>20</sup>.

Hinsichtlich der aufgezählten „einfachen Begriffe“ sagt Leibniz daher einfach, dass die meisten von ihm genannten keine einfachen Begriffe (simplicae notiones) sind. In *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*<sup>21</sup> von 1684 und *Discours de métaphysique*<sup>22</sup> von 1686 gibt es schon eine relativ klare Darstellung von Ideen. Dort zeigt Leibniz, dass die Cartesianischen Ideen nach der unten folgenden Teilung der

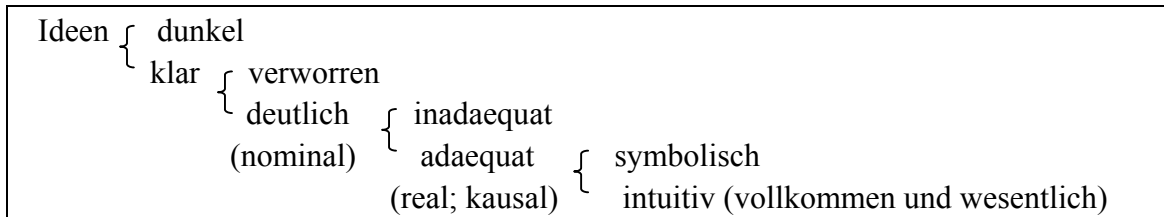
---

<sup>20</sup> So ist Leibnizens Naturrechtsphilosophie oder Moralphilosophie in erster Linie sozusagen als die praktische Anwendung seines Rationalismus zu verstehen.

<sup>21</sup> *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Darmstadt 1965, 32ff.

<sup>22</sup> *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Darmstadt 1965, 56ff.

Ideen noch nicht adäquat seien und nur „Nominaldefinitio“ besitzen.



Eine notio ist zwar klar, aber doch verworren, wenn man mit ihr die repräsentierte Sache wiedererkennen (*rem repraesentatam agnoscere*) und von anderen nur durch die Sinne unterscheiden kann, wie die Begriffe der Farbe, der Schwere usw.; sie wird deutlich, wenn diese zusammengesetzten notiones auf die mehreren Sinnen gemeinsam zukommenden notiones reduziert werden, wie die der Größe, der Gestalt, der Zahl usw. Bis zu dieser Stufe ist Descartes noch richtig. Aber ein klarer und deutlicher Begriff kann weiter durch „die bis zum Ende durchgeführte Analyse“ auf einen einfachen Begriff (*notio primitiva*) zurückgeführt werden, der nicht aufgelöst und nur durch sich selbst eingesehen werden kann (*irresolubilis et per se intelligitur*). Auf diese Weise wird die adäquate Erkenntnis von diesem einfachen Begriff gewonnen. Die Erkenntnis von dem Begriff wird nicht symbolisch, aber intuitiv sein, wenn „mein Geist... auf deutliche Weise alle die ursprünglichen Bestandteile eines Begriffs (*tous les ingrediens primitifs d'une notion*) auffasst“<sup>23</sup>.

Deswegen bezeichnet Leibniz die Kartesianischen Ideen als willkürliche „nominaldefinitiones“. Denn „*les verités ne dependent point des noms, et ne sont point arbitraires comme quelques nouveaux philosophes ont crû*“ (*Discours de métaphysique*, §24). Die Idee ist eine Nominaldefinition, insofern man noch zweifeln kann, ob der definierte Begriff möglich ist, z.B. ist die Definition der „*vis sans fin*“ (Schraube ohne Ende) quasi eine Nominaldefinition. Die Idee ist hingegen eine „Realdefinition“, und zwar adäquate Definition, insofern sie die Eigenschaft hat, die dazu beiträgt, die Möglichkeit der Sache zu erkennen. Bei den realen Ideen handelt es sich daher um die

<sup>23</sup> *Metaphysische Handlungen*, §24.

Möglichkeit der Dinge: 1) Wenn der Beweis der Möglichkeit der Dinge *a posteriori* (par experience) ist, ist die Definition allein real (z.B. in der Definition des Quecksilbers); 2) wenn der Beweis der Möglichkeit der Dinge *a priori* ist, ist die Definition sowohl real als auch kausal, „comme lors qu'elle contient la generation possible de la chose“. Schließlich kann die vollkommene Idee für intuitiv gehalten werden. „Wenn die Definition die Analyse bis zu den ursprünglichen Begriffen (notions primitives) zu Ende führt, ohne irgendetwas vorauszusetzen, was eines *apriorischen* Beweises seiner Möglichkeit bedürfte, so ist die Definition vollkommen oder *wesentlich*“ (*Discours de métaphysique*, §24). Diese letzte notion primitive ist eben die Idee Gottes.

Leibnizens „Realdefinition“ und „Kausaldefinition“ entsprechen in der Tat den zwei Erkenntnissen, nämlich der der Tatsache bzw. Perzeption und der der raison, oder den zwei Wahrheiten, nämlich der Tatsachenwahrheit und der Vernunftwahrheit. Dieses Erkenntnissystem beruht wiederum auf seiner Substanzlehre.

## 1.2. Kritik an Descartes' Substanz

Im Gegensatz zu Leibniz baut Descartes seine Substanzlehre auf seiner Erkenntnislehre auf. Obwohl die Methodenfrage in den *Principia Philosophiae* im ersten Augenblick zu verschwinden scheint, verbirgt es sich doch hinter dem Schein, dass die traditionelle Substanztheorie radikal umgestaltet wird. Die Cartesianische Substanzlehre geht nicht von Gott bzw. einer fundamentalen Substanz im strengen Sinn aus, sondern vom Ich; sie verfolgt „nicht die Ordnung des Seins[...], sondern die Ordnung der Erkenntnis“<sup>24</sup>. Anders gesagt, ist die erste Kartesianische Substanz vielmehr eine abstrakte Idee des denkenden Ich, aus dem die andere abstrakte Idee des Körpers stammt. So können die körperliche Substanz und die denkende Substanz unter den obigen „communes notions“<sup>25</sup>, und zwar den einfachen Ideen, erfasst werden,

---

<sup>24</sup> Heinz Heimsoeth, *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*, Erste Hälfte, Gießen 1912, 84.

<sup>25</sup> „communes notions“ gehört auch zur scholastischen Terminologie.



obgleich die Existenz der Substanzen allein des „Beistandes Gottes“<sup>26</sup> bedarf. Dementsprechend ist das charakteristische Attribut des Geistes cogitatio oder vielmehr „intellectio“ und das des Körpers extensio.

Obschon res „cogitans“ im weiteren Sinn auch res „dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens“ heißt, liegt im Wesen des cogito aber „intellego“. „Ich“ bedeutet eben „substantia intelligens“, während die anderen Vermögen der Vorstellung und der Empfindung (facultates imaginandi et sentiendi) nur unwesentliche Modi der Substanz sind. Denn „beide beinhalten in ihrer formalen Konzeption wenige Einsicht (intellectionem)“, dass „sie von mir unterschieden werden wie Modi von einem Ding“ (*Meditationen*, VI,78). Das heißt, die Existenz des Körpers kann weder aus der Vorstellung noch aus der Empfindung geschlossen werden:

Erstens gehört facultas imaginandi (Vorstellen) nicht zur essentia meines Geistes. Wenn der Geist einsieht (intelligit), richtet er sich auf sich selbst und die Ideen, die in ihm selbst enthalten sind. Aber wenn er vorstellt, wendet er sich dem Körper zu, und erblickt in ihm etwas, was wieder der Idee (idea intellecta et idea sensu percepta) gleichförmig ist. Dennoch kann die Existenz des Körpers aus der in meiner imaginatio gefundenen Idee des Körpers nicht notwendig geschlossen werden.

Zweitens, was sensus bzw. facultas sentiendi betrifft, obwohl die sinnlich erfassten Ideen (ideae sensu perceptae) lebhaft und eindrucksvoll sind, bin ich aber später wieder nicht sicher, ob meine Empfindungen zuverlässig sind. So versteht es sich, warum Descartes sagt, ohne facultates imaginandi et sentiendi könne ich mich ganz klar und deutlich intelligere, jedoch nicht umgekehrt sie ohne mich, das heißt ohne die substantia intelligens. Diese Vermögen können nun aber „nicht in mir selbst enthalten sein“, weil sie „keine Einsicht (intellectionem)“ voraussetzen (*Meditationen*, VI, 79), aber nur dunklen und verworrenen Ideen der Sinnendinge passiv aufnehmen.

Darüber hinaus, können „appetitus“, nämlich die Empfindungen des Durstes, des

---

<sup>26</sup> Hier benutzt Descartes einen mittelalterlich-scholastischen Begriff „Dei concursus“, nämlich dass alle Dinge mit Hilfe des Eingriffs Gottes existieren können. Aber am besten ist das im methodischen Sinn zu betrachten. Dadurch versichert sich Descartes eher der Gewissheit und Wahrheit aller übrigen Wissen (scientiae), die von der cognitio veri Dei abhängen. Dann kann das menschliche Erkennen entschlossen Schritt für Schritt fortschreiten.

Hungers, des Schmerzes usw., und „affectus“, die in meinem mit Geist verbundenen Körper auf vielfältige angenehme und unangenehme Weisen affiziert werden, uns auch nicht die Existenz des Körpers mitteilen, sondern nur gegeben werden, um für den Geist kenntlich zu machen, wenn etwas für das Zusammengesetzte angenehm oder unangenehm ist (*Meditationen*, VI, 83). Denn „es scheint dem Geist allein, nicht aber dem Zusammengesetzten zuzukommen“, über die außerhalb von uns vorhandenen Dinge „etwas Wahres zu wissen“ (a.a.O. 83).

So ist es deutlich geworden, dass die facultates imaginandi, volendi, sentiendi usw. eine geringe Rolle im Erkennen des Wahren spielen. Mit Hilfe der memoria und des intellectus vertraut Descartes darauf, dass er sich nicht mehr mit den möglichen sinnlichen Falschheiten herumplagen muss. Übrigens, obwohl die Empfindung zuweilen täuschend sein kann, geschieht das so nicht sehr oft. Man muss allerdings die Unzulänglichkeit unserer Natur (naturae nostrae infirmitas) anerkennen und allen möglichen Irrtümern vorbeugen. In *Principia Philosophiae* weist Descartes auch auf vier Ursachen für alle Irrtümer hin, nämlich die Vorurteile von Kindheit, Alter, Ermüdung und die Zweideutigkeit der Sprache. Deswegen ist es nötig, dass alle Vorurteile beseitigt werden und „in der richtigen Reihenfolge die Grundbegriffe betrachtet werden (ordine est attendendum ad notiones) müssen, um die Wahrheit aller der Erkenntnis aufzusuchen (*Principia*, §75).

Da die Trennung von substantia cogitans und substantia corporea das Endergebnis der Kartesianischen Erkenntnislehre ist, versucht Leibnizens Philosophie, insbesondere seine Monadologie, eben diese Abtrennung von Seele und Körper zu vermeiden und zu überwinden. In den *Animadversiones* erwähnt Leibniz nur die „substantia singularis“, die nicht eindeutig erkennen lässt, ob sie mit jener „einfachen Substanz“ identisch ist, die Leibniz erst seit 1696 terminologisch als „Monade“ bezeichnet<sup>27</sup>. Dennoch hat Leibniz hier auch schon einige fundamentale Charakteristiken der Substanz angeschnitten.

---

<sup>27</sup> Siehe Hubertus Busches Einführung zur *Monadologie*, Berlin 2009.

Erstens geht es um die *extensio* des Körpers. Nach Leibniz können „weder die Bewegung oder der tätige Zustand noch der Widerstand oder der leitende Zustand“ (*nec motus sive actio, nec resistentia sive passio*) bzw. „*antitypia*“ aus der *extensio* der körperlichen Substanz abgeleitet werden. Die *extensio* sagt nichts, als bloß einen leeren Ort (*locus vacuus*). Die Bewegung und die *antitypia* sind nur aus „dem Subjekt der Ausdehnung, durch das der Ort nicht nur bestimmt, sondern auch erfüllt wird“ (*ad artic. 52*). Das Subjekt der Ausdehnung bedeutet hier der Körper. Dazu erörtert Leibniz im Aufsatz No. XVI (Mai 1702)<sup>28</sup>, dass im Körper zwei Prinzipien vorhanden sind, nämlich erstens das Passive, bzw. *antitypia*, wodurch „der Körper der Durchdringung Widerstand leistet (*corpus resistit penetrationi*)“ und zweitens die aktive Kraft bzw. *entelecheia*, die nicht im mechanischen Sinn, sondern als ein höheres Prinzip bzw. die Ursache der Bewegungsgesetze zu verstehen ist.

Zweitens enthält die Substanz überhaupt die bewegende Kraft wie die passive Kraft in sich. Somit ist jede ihrer Verwandlungen (*mutatio*) dann „eine wahre und hat eine reale Grundlage (*reale fundamentum*)“ (*Animadversiones, ad artic. 60.61*).

Drittens betont Leibniz wieder, dass sich alle Irrtümer, wie Vorurteile der Kindheit, dem Mangel der Aufmerksamkeit verdanken sollen. Nach Leibniz besteht das größte Problem der Kartesianischen Methode für wahre Erkenntnis darin, wie oben schon erwähnt, dass es seinem System an der logischen Form der Schlussfolgerung mangelt. „Will man demnach alle Irrtümer vermeiden, so braucht man nur mit großer Beständigkeit und Strenge die allbekannten logischen Regeln anzuwenden“ (*Animadversiones, ad artic. 75*).

Es ist jedenfalls aufgrund Leibnizens Widerlegungen belegt, dass der „Paralogismus“ geschieht, wenn Descartes von Anfang an die Idee des Ich als die einzige Wahrheit voraussetzt und die der Sinnendinge aus dem Bereich des Ich ausschaltet. Alle Vorwürfe Leibnizens können auf die Kritik an der dualistischen Abtrennung von *substantia corporea* und *substantia cogitans* reduziert werden und gründen sich letztendlich auf seine eigene Substanzlehre. An diesem Punkt ist der Satz

---

<sup>28</sup> Gerh. IV, 393; *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, 329.

von Heinz Heimsoeth treffend: „nicht der Erkenntnislehre bedarf es, um zu den wahren Substanzen zu gelangen, sondern die Substanzenlehre muss klar sein, will man auf gesichertem Boden den rechten Erkenntnisbegriff gewinnen.“<sup>29</sup>

### 1.3. Leibniz' Substanz

Descartes beabsichtigt zwar in der Metaphysik das Fundament für die Einzelwissenschaften zu legen, das auf den ersten Blick als eine Substanzlehre der Aristotelisch-mittelalterlichen Tradition zu folgen scheint. Aber eine nähere Betrachtung dieser „Metaphysik“ führt mit aller Notwendigkeit und Sicherheit zu der Einsicht, dass das Fundament „im Grund nicht eine Lehre von der Substanz, sondern eine solche von den Prinzipien des Erkennens“ ist<sup>30</sup>. Der so genannte Dualismus kann daher sozusagen als ein Beiprodukt angesehen werden. Obgleich es für die Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie von großer Bedeutung ist, zu beweisen, dass alle wahre Erkenntnis erst möglich ist, wenn sie nur aus mir stammt (dabei ist die Existenz Gottes vielmehr ein schwacher Trost), bedeutet das nicht, dass die Cartesianische Methode vollkommen ist. Wenigstens scheint das dualistische Resultat sehr problematisch zu sein. Denn die Subjektivität als die Voraussetzung der rational denkbaren Welt wird ohne den Dualismus zu überwinden immer fraglich bleiben, sei er zwischen göttlicher Vernunft und Welt oder zwischen menschlicher Vernunft und Welt.

In dieser Beziehung ist Leibnizens Monadologie in der Tat im polemischen Gegensatz gegen Descartes dualistische Trennung von der körperlichen und der seelischen Substanz zu verstehen. Da diese Cartesianische Trennung sofort darauf hinausläuft, dass „alles wissenschaftliche Interesse schließlich allein auf das Körperliche gekommen“<sup>31</sup> ist, tritt die Leibnizsche Monadologie sodann eigentlich als

---

<sup>29</sup> Heinz Heimsoeth, *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*, zweite Hälfte, Gießen 1912, 196.

<sup>30</sup> Heinz Heimsoeth, *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*, Erste Hälfte, Gießen 1912, 85.

<sup>31</sup> Heinz Heimsoeth, *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*, zweite Hälfte, Gießen 1912, 267.

eine Lösung des Dualismus ein. Mit der fensterlosen Monade als der einfachsten Substanz versucht Leibniz die Trennung von Äußerlichkeit und Innerlichkeit zu überwinden bzw. einen direkten wechselseitigen Einfluss von anderen Monaden zu vermeiden. Anders gesagt, reicht die Monade selbst schon dafür aus, die ganze innerlich-äußerliche und seelisch-körperliche Welt wirklich zu repräsentieren.

### **1.3.1. Monade: Die unmerklichen Perzeptionen**

In erster Linie ist Leibniz' einfache Substanz, und zwar die Monade, keineswegs ein bloß abstraktes, inhaltloses Ego, von dem die sinnliche Perzeption als unwesentlicher Modus gleichgültig getrennt wird, sondern eine Einheit, der die Vielheit immanent ist. Unter dieser Vielheit versteht man im Cartesianischen Sinn die Ideen der Sinnendinge oder die sinnlichen Perzeptionen, die von Dingen außer uns bewirkt und für täuschend gehalten werden. Zu beachten ist dabei, dass Descartes' Einheit, nämlich das denkende Ego ohne Vielheit, als Luftschloss kritisiert wird, nicht nur von dem Rationalisten Leibniz, sondern auch und sogar vor allem von den Empiristen. Aber der hauptsächliche Unterschied zwischen Leibnizens Kritik und der empiristischen besteht darin, dass Leibniz die außer uns vorhandenen Dinge auch mit Ich in gewisser Weise wesentlich verbinden kann, ohne die Sinnesempfindungen den intellektuellen Ideen vorzuschicken. Hinsichtlich des scheinbar gemeinsamen Problems der Vielheit glaubt Leibniz, dass die Realität und die Gründe der ganzen materiellen Natur erfasst werden können, während sich der Empirismus nur in den Sinnesempfindungen erschöpft, ohne die wahre Tragweite des Verstandes einzusehen. Das wird weiter im nächsten Kapitel diskutiert. Jetzt sind wir wenigstens darauf gebracht, dass Leibniz das „äußerlich“ denkende Ego mit den außer uns vorhandenen Dingen übereinstimmen lassen muss, nicht auf unvollständige empiristische Weise, sondern sozusagen auf metaphysische Weise. Nur aus dieser Perspektive kann man einen Zugang zum Verständnis der „kleinen Perzeptionen“ Leibnizens finden, die hier eine zentrale Rolle spielen.

Offenbar bedeutet diese „kleine Perzeption“ oder „unmerkliche Perzeption“ vor allem keineswegs die Sinnesempfindung im gewöhnlichen Sinn, sondern eher ihre Grundlage. Denn die kleinen Perzeptionen können sich dem inneren Prinzip der Veränderung nach zur einfachen Substanz vereinigen, die das ganze Universum schon auf eine unbewusste Weise repräsentiert, in sich einhüllt und sich mit der Zeit öffnet<sup>32</sup>, wie ein „miroir vivant“. Im Folgenden sind einige wichtige Punkte darüber hervorzuheben.

1. Erstens gibt es in jedem Augenblick in uns eine unendliche Menge von Perzeptionen (une infinité de perceptions en nous) ohne bewusste „Apperzeption“ oder Reflexion, d.h. ohne die zahlreichen, aber zu geringen Eindrücke (les impressions) in der Seele zu apperzipieren. Das Paradebeispiel dafür ist das Geräusch des Meeres. Leibniz vergleicht dabei die kleine Perzeption mit jedem Einzelgeräusch der Welle, das man zwar nicht bemerken kann, aber aus hunderttausend solchen Einzelgeräuschen setzt sich das Geräusch erst zusammen. In der einfachen Substanz gibt es „une pluralité d'affections et de rapports“<sup>33</sup>, nämlich eine Mehrzahl von Perzeptionen und die Verbindungen oder Relationen, die den Übergang von einer Perzeption regeln und verursachen. Diese zwei, nämlich die Perzeptionen als die Mehrheit und die Relationen als das einheitliche strebende Prinzip, machen eine Monade zur Monade (*Principes*, §2; *Monadologie*, §§11-15).

2. Zweitens konstituieren diese „unmerklichen Perzeptionen“ (les perceptions insensibles) dem Lebensprinzip gemäß eben das identische Individuum, in dem „die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht und mit der Vergangenheit erfüllt ist (le present est gros de l'avenir et chargé du passé)“ (*Nouveaux Essais*. Pref. 8), dass alles miteinander zusammenstimmt. Das von den kleinen Perzeptionen konstituierte Individuum schließt eine Unendlichkeit in sich (envelopper l'infini). Das wird weiter durch „physische Identität“ und „persönliche Identität“ erklärt:

(1) Physische Identität: Das substantiale Individuum hängt nicht vom „organischen

---

<sup>32</sup> *Prinzipien der Natur und der Gnade*, §13.

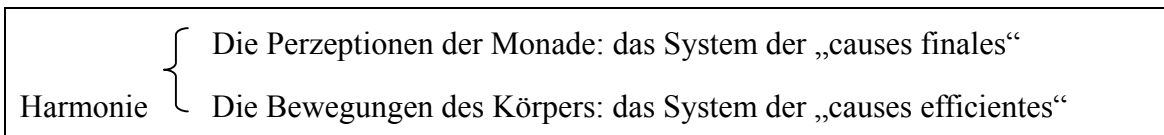
<sup>33</sup> *Monadologie*, §13.

Körper“ (le corps organisé) ab, der nur der Erscheinung nach derselbe bleibt. „Die Gestaltung kann spezifisch bleiben, ohne dabei individuell zu bleiben“ (*Nouveaux Essais*. II 27, §4). Das Prinzip der Individuation muss auf das Unterscheidungsprinzip zurückgehen, und eine individuelle Verschiedenheit muss zum wenigsten „in unmerklichen Konstitutionen (dans les constitutions insensibles) bestehen, die sich im Laufe der Zeit entwickeln müssen“ (*Nouveaux Essais*. II 27, §23). Diese „constitutions insensibles“ bedeuten eben die unmerklichen Perzeptionen.

(2) Persönliche Identität: Zum anderen hängt ein menschliches Individuum auch nicht von „le sentiment du moi“ oder „la conscienciosité“ ab, die normalerweise für etwas von dem mechanischen Körper Getrenntes gehalten wird. Vielmehr können sowohl die Ich-Empfindung oder das innere Bewusstsein als auch das Zeugnis anderer als empirische Mittel verstanden werden, die die persönliche Identität beweisen. Aber die persönliche oder moralische Identität hat ihre Wurzel in den kontinuierlichen unmerklichen Perzeptionen. „Diese Dauer und diese Verbindung (cete continuation et liasion) der Perzeptionen macht das identische Individuum (le même individu) wirklich“, während das empirische Bewusstsein der vergangenen Empfindungen diese wirkliche Identität in Erscheinung treten lässt (*Nouveaux Essais*. II 27, §14). Es ist nicht das Gedächtnis, das die Identität des Menschen ausmacht, sondern das, dass „die Zukunft [...] in jeder Substanz eine vollkommene Verbindung mit der Vergangenheit“ hat (*Nouveaux Essais*. II 1, §12).

3. Drittens sieht Leibniz in diesen unmerklichen Perzeptionen die prästabilisierte Harmonie der Seele und des Körpers. Das bedeutet aber nicht, dass die prästabilisierte Harmonie dem schon vorhandenen Gegensatz zwischen Seele und Körper nur nachträglich hinzugefügt wird. Denn diese Harmonie beruht im Grunde genommen nicht mehr auf der Voraussetzung dieses Gegensatzes, sondern von vornherein auf der Bestimmung der einfachen Substanz oder der Monade. Nicht der vom Körper getrennten Seele bedarf es, um die Harmonie zwischen Seele und Körper zu erreichen, sondern die Harmonie zwischen Perzeptionen und Universum muss klar sein, will man auf metaphysischem Boden den rechten Begriff der Seele gewinnen. Sonst wären nach

den Cartesianern allein „l'esprits“ Monaden, weil sie in das scholastische Vorurteil verfallen, dass es „des Ames entierement separées“ gibt<sup>34</sup>. Nicht zur Seele wird eine andere Harmonie hinzugefügt, sondern die die Harmonie in sich schließende Monade macht sich zur Seele (oder Verstand), die nicht mehr als ein von dem Körper gleichgültig getrennter leerer Begriff verstanden werden darf, sondern als die sich aufhebende Monade selbst. Deswegen heißt diese Harmonie der Seele und des Körpers auch, dass eine wesentliche Beziehung zwischen diesen unmerklichen Perzeptionen selbst und zwischen den Bewegungen in ihren Objekten besteht. Diese Beziehung kann in der folgenden Grafik zusammengefasst werden:



So versteht es sich, warum Leibniz die Cartesianische Kritik an Perzeptionen so heftig verwirft, die von Descartes als etwas Willkürliches und Unzuverlässiges betrachtet werden. Obwohl Leibniz auch zugesteht, dass die Seele immer denkt, stimmt er Descartes aber nicht zu, dass die Seele denken könne, ohne mit einem Körper verbunden zu sein. Denn es gibt niemals eine vom Körper völlig losgelöste Seele. Eine solche isolierte Seele ist eine bloß Abstraktion. Die Abstraktion ist erst dann kein Irrtum, wenn man nur bedenkt, dass es das gibt, wovon absieht. Von den unmerklichen Perzeptionen ist daher nicht abzusehen, um die rechte Substanzbegriff zu erreichen. Um eine immaterielle Substanz zu begreifen, muss man nicht Substanzen verlangen, die von der Materie getrennt sind. Eben durch die unmerklichen Perzeptionen kann solch eine Verbindung von Seele und Körper ermöglicht werden, dass „alle Geister, alle Seelen, alle einfachen geschaffenen Substanzen stets mit einem Körper verbunden sind“ (*Nouveaux Essais*. Pref. 12), nämlich dass die Monade wesentlich repräsentierend oder vorstellend ist, ohne in den Gegensatz von Sinnesvorstellungen und Körpern (substantia corporea) oder von Sinnesvorstellungen und Ego (substantia cogitans) zu

---

<sup>34</sup> *Monadologie*, §14.



geraten.

### **1.3.2. Die geschaffene Substanz: Action und Passion**

Aufgrund der Monade bzw. der einfachen aktiven Einheit der unmerklichen Perzeptionen wird es nun erklärt, warum Leibniz sagt, wie schon erwähnt, dass die Substanz überhaupt die bewegende Kraft wie die passive Kraft in sich enthalte.

Erstens bilden die sich im Laufe der Zeit entwickelnden kontinuierlichen Perzeptionen im strengen Sinn die „ganz nackte Monade“ (*Monadologie*, §24), die zwar das ganze Universum spiegelt und das Identitätsprinzip sowie das Unterscheidungsprinzip macht, aber von uns noch nicht völlig erkannt wird, nämlich dass die unmerklichen Perzeptionen oder das entsprechende Bewegungsgesetz des Körpers normalerweise nicht apperzipiert werden. Denn die lebende Substanz als Geschöpf muss eine Zusammengesetztes von einer Monade und einem besonderen Körper sein (*Prinzipien*, §4). Die geschaffene Monade wird somit die Seele, die mit „le sentiment“ und der Erinnerung verbunden ist. Hierbei muss man stets vor Augen halten, wie oben angedeutet wurde, dass die Monade das identische Individuum ausmacht und sozusagen die Vorstufe der Seele ist. Anders gesagt, die Seele ist von den unmerklichen Perzeptionen niemals frei, selbst wenn sie ihrer völlig bewusst ist. Wie auch immer wird eine solche Seele, die mit „le sentiment“ und der Erinnerung verbunden ist, sowohl von Tieren als auch von Menschen besessen. Denn die Handlungen der Tiere und drei Viertel der menschlichen Handlungen folgen nicht dem Prinzip der raison, sondern dem der Erinnerung. Aufgrund der Erinnerung verbinden sich die sinnlichen Perzeptionen miteinander als eine empirische Verkettung (consecution) (*Monadologie*, §§26-28).

Zweitens erheben sich die Menschen allerdings über die Tiere, insoweit sie die Verbindungen der Wahrheiten einsehen, nämlich die intellektuelle Welt erkennen können, die keineswegs eine Ideenwelt außer der Seele oder dem Verstand, sondern den sämtlichen Perzeptionen einer Monade immanent ist. Einfach gesagt, unterscheiden sich die Menschen wesentlich von den Tieren eben durch das Rasonnement. Eine

„raisonnable“ Seele nennt man dann „Esprit“ (mens oder Geist). Nur dadurch beginnen die Menschen, erst „an das Sein, an die Substanz[...]an das Immaterielle und an Gott selbst“ zu denken (*Monadologie*, §30). Deswegen muss sich die Seele bemühen, über die verworrenen oder deutlichen Perzeptionen hinauszugehen und auf das adäquate Bewusstsein der unmerklichen Perzeptionen und zwar der intellektuellen Welt zu kommen. Dieser Prozess bildet eigentlich das aktive vernünftige Erkennen, das nicht nach einer Ideenwelt außer sich strebt, sondern eben auf die der Monade oder der Seele immanenten Wahrheiten des Universums zurückgeht.

Drittens wird es von einer anderen Seite betrachtet, nämlich von Seite des entsprechenden Repräsentierten, des Erkannten oder des Erscheinenden. Es gibt, wie schon erwähnt, eine Harmonie zwischen den unmerklichen Perzeptionen und den Bewegungen in ihren Objekten oder den Verbindungen der Erscheinungen, die sozusagen auch der Monade immanent sind. Aber die mannigfaltigen Erscheinungen werden vor allem als bloß Materie ohne unser Zutun angesehen, wenn man die Verbindungen nicht deutlich einsehen kann. Deswegen sagt Leibniz am Ende der kleinen Schrift *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*:

*„Et si quid est reale, id solum esse vim agendi et patiendi adeoque in hoc (tanquam materia et forma) [...] substantiam corporis consistere Substantiae habent materiam Metaphysicam seu potentiam passivam quatenus aliquid confuse exprimunt, activam quatenus distincte“<sup>35</sup>.*

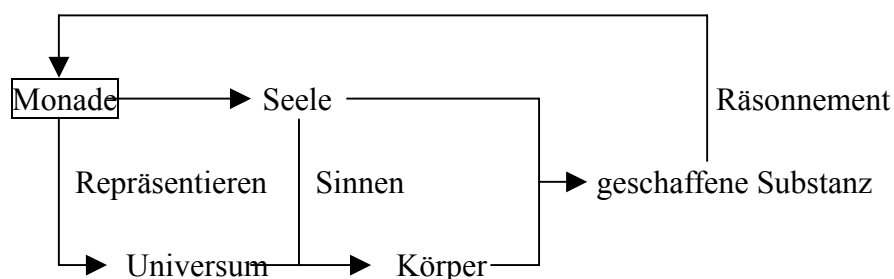
D.h. Gibt es etwas Reales in den Erscheinungen oder Phänomenen, so ist dies allein in der handelnden Kraft und der leidenden zu suchen (wie Materie und Form), und die Substanzen haben metaphysische Materie oder passives Potential, insofern sie etwas verworren ausdrücken, und aktives Potential, insofern sie etwas deutlich ausdrücken. Die „Materie“ entsteht nur, wenn die Seele nur die nominalen Ideen

---

<sup>35</sup> Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe 6. Bd.4 (1677-Juni 1690), 1504, 2-7; Überlieferung in *Hauptschriften* von Ernst Cassirer, bd.2, 128 (ohne den letzten Satz).

besitzen, z.B. die Begriffe der Farbe, der Schwere und die der Größe, der Gestalt, der Zahl usw., die nur „erscheinende Qualitäten“ (qualitates apparentes) sind. Zum anderen sind diese verworrenen (und sogar deutlichen) Ideen nicht als falsch und unwesentlich anzusehen, sondern als ein unvollkommener Ausdruck der Monade bzw. der Seele zu verstehen. „Die scheinbar tote Materie muss die äußere Erscheinung einer geistigen Monadenwelt sein“<sup>36</sup>. Wenn Leibniz sagt, dass „jede geschaffene Substanz mit Materie verbunden ist (toute substance créée est accompagnée de Materie)“<sup>37</sup>, wird eine wesentliche Einheit von potentia passiva und potentia activa ausgedrückt. Es gibt niemals eine vom Körper völlig losgelöste Seele. Eine solche isolierte Seele ist eine bloße Abstraktion. Leibniz glaubt, dass „alle Geister, alle Seelen, alle einfachen geschaffenen Substanzen stets mit einem Körper verbunden sind“ (*Nouveaux Essais*, Pref). Die Materie oder das Phänomen wird daher als potentia passiva genannt, die ihre Gründe in der Monade findet, und die Form als potentia activa, die dem Bewegungsgesetz des Körpers und in der Monade immanent ist.

Nun tritt Leibnizens Erkenntnislehre in den Vordergrund, die weiter im nächsten Kapitel im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Lockeschen Empirismus betrachtet wird. Aber man darf nicht diese Erkenntnislehre als ein neues formuliertes Problem verstehen. Jedenfalls zeigt es sich schon, dass das Erkennen oder der Verstand seine volle Bedeutung nur gewinnen kann, wenn es als die geschaffene Substanz selbst zu verstehen ist, in der die Monade als Lebensprinzip schon immer funktioniert. Dieses Verhältnis kann durch die folgende Grafik gezeigt werden:



<sup>36</sup> Dietrich Mahnke, *Eine neue Monadologie*, Kantstudien, Ergänzungshefte, No.39, Berlin 1917, §25.

<sup>37</sup> Leibniz, *Briefwechsel zwischen G. W. Leibniz und S. Clarke*, Leibniz' drittes Schreiben, 9.

[...] *non vident ideam, quatenus idea est, affirmationem aut negationem involvere.*

Spinoza<sup>38</sup>

## Zweites Kapitel. Der Verstand

Es ist bekannt, dass Leibniz gegen Lockes „nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu“ erklärt: „excipe: nisi ipse intellectus“ (*Nouveaux Essais*. II 1, §2). Das klingt an Descartes' Kritik an der Scholastik in *Discours de la Méthode* an, wo Descartes dieselbe Behauptung der Scholastik „il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens“ ganz umgekehrt umformuliert als „ni notre imagination ni nos sens ne nous sauraient jamais assurer d'aucune chose, si notre entendement n'y intervient“ (*Discours*, 4.6). An dieser Stelle möchte Descartes den intellektuellen Ideen mehr Gewissheit und Realität zuschreiben als den Sinnenempfindungen, die als Ursprung der Falschheit auszuschließen sind. Im Vergleich dazu versucht Leibniz nicht das Sinnliche völlig abzulehnen, sondern vielmehr zwischen Rationalisten und Empiristen zu vermitteln, um ein noch vollkommeneres rationalistisches Erkenntnisssystem darzulegen.

In der Kritik an dem Cartesianismus betont Leibniz hauptsächlich die Übereinstimmung des „Ego“ mit der Materie, während er hier gegen Locke die Übereinstimmung des „sentiment avec la matiere“ (*Nouveaux Essais*. IV 3, §6) zeigen muss. Die erstere Aufgabe bezieht sich mehr auf die Darlegung der Substanz, in der „ego varia cogitans“ und „varia phaenomena“<sup>39</sup> sich vereinigen; die letztere betrifft mehr die Erhellung des Verstandes oder der Erkenntnisfähigkeit, in deren „preformation“ die Perzeptionen und die Materie übereinstimmen. Aber diese zwei Aufgaben sind nichts anders als zwei Seiten desselben Problems, bei dem es sich um die Entfaltung der Monade handelt. Der Verstand, als der wesentliche Streitpunkt zwischen

---

<sup>38</sup> Spinoza, *Ethik*, II, Propositio XLIX, Scholium.

<sup>39</sup> Leibniz, *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, Sämtliche Schriften und Briefe, Reihe 6. Bd.4 (1677-Juni 1690), 1500, 10-11; Überlieferung in *Hauptschriften* von Ernst Cassirer, bd.2, 123.

Leibniz und Locke, soll demnach in Leibnizens Kontext nicht mehr als ein bloß „äußerlicher“ intellectus, sondern ein substantialer, wesentlicher intellectus angesehen werden. Sonst würde man nochmals in die entweder-oder-Frage geraten, nämlich wo das Wahre liegt : im intellectus oder im sensus, und die bedeutsame Entwicklung des Rationalismus bei Leibniz würde folglich nicht zu Recht verachtet werden. Im folgenden wird Leibniz' Antwort auf den Lockischen Empirismus unter zwei Aspekten konkretisiert.

## 2.1. Verstand

### 2.1.1. Intellekt und Potentia

Locke bekämpft zwar die eingeborenen Ideen und Wahrheiten, aber nicht in der Absicht, den Verstand den Sinnen im abwertenden Sinn zu unterwerfen, sondern die Sinnen dem Verstand vorzuschicken. Der Zweck seiner *Abhandlung über den menschlichen Verstand* liegt vielmehr darin, „festen Fuß“ des Verstandes durch die Beschränkung seiner Leistungsfähigkeit zu fassen und letztendlich den Verstand selbst festzuhalten. Denn einmal ist es offenbar, dass Locke dem menschlichen Verstand (understanding<sup>40</sup>) „the most elevated faculty of the soul“<sup>41</sup> zuschreibt und glaubt, dass man sich nach den vernünftigen Maßnahmen in dieser Welt gut benimmt, obgleich man nicht alles erkennen kann ; zum anderen bedeuten die „eingeborenen“ Ideen und Wahrheiten in Lockes Sicht nichts anders als die willkürlichen Lehrsätze, unter denen man nur Vorurteile und seine Trägheit zu verdecken sucht. In dieser Rücksicht ist Locke sozusagen mehr rationalistisch als skeptisch und empiristisch.

Der philosophischen Intention Lockes widerspricht Leibniz sicherlich nicht. Hier darf man sich nicht von der üblichen Kontrastierung von Empirismus und Rationalismus missleiten lassen, und die Philosophie Lockes darf nicht als

---

<sup>40</sup> „Understanding“ ist die englische Übersetzung vom intellectus.

<sup>41</sup> John Locke, *An essay concerning human understanding*, Berlin 2008, Epistle, 1.

Sensualismus verstanden werden. Denn beide haben an demselben rationalistischen Zeitgeist teil, der die Natur als einen mathematisierten Erkenntnisgegenstand schon immer voraussetzt. Darüber hinaus nehmen beide das Cartesianische „cogito“ auf, obgleich Leibniz, wie wir schon eingehend besprochen haben, dem cogito noch reicheren Inhalt verleiht. Ebenso übernimmt Locke von Descartes einfach das Ego als Seele. Für ihn ist es auch selbstverständlich, dass die Außenwelt ohne unser Zutun da ist. Beruhend auf „sensation“ und „reflection“ untersucht Locke aber: „how does the idea come into the mind?“ (a.a.O. I 1, §8.)

Dennoch verzweigt sich das „cogito“, nämlich das vernünftige Denken, eben in diesem Begriff des Verstandes (Locke: understanding, Leibniz: l’entendement, Intellekt, ratio, raison, Verstand)<sup>42</sup> in zwei unterschiedlichen Richtungen. Wichtiger ist wohl, dass diese zwei Richtungen nicht ganz umgekehrt sind. Locke kritisiert zwar die eingeborenen Prinzipien im Geist, Leibniz behauptet aber nicht einfach, dass es eingeborene Prinzipien im Geist gibt. Hier handelt es sich in der Tat nicht darum, ob es innere Prinzipien im Geist gibt oder nicht, sondern eher darum, wie der Geist bzw. die Seele und auch der Verstand zu verstehen sind. Nach dem aus der Substanz herausgegangenen Verstand Leibnizens ist die Lockesche Erkenntnislehre nicht eigentlich von seiner Philosophie unterschieden, insofern sie alle scheinbar widersprüchlichen Systeme zu synthetisieren versucht.

Jetzt wird es ein erstes sein müssen, Locke’s „understanding“ mit Leibniz’ Intellekt zu vergleichen. Unter „understanding“ versteht Locke ein bloßes Vermögen des Geistes (power of mind, faculté de l’esprit<sup>43</sup>):

*„The power of perception is that which we call the understanding. Perception, which we make the act of the understanding, is of three sorts: 1. The perception of ideas in our mind; 2. The perception of the signification of signs; 3. The perception of the connection*

---

<sup>42</sup> Um die Verwirrung zu vermeiden, werden in der vorliegenden Arbeit „l’entendement“ nach Leibniz mit „intellectus“ oder Intellekt und „raison“ mit „Verstand“ übersetzt.

<sup>43</sup> Nach Locke stammen die Idee der Perzeption oder des Denkens und die Idee des Willens aus der Reflexion, wenn die Seele ihre eigenen Verfahren betrachtet. Übrigens gibt es auch einige Modi dieser Ideen der Reflexion, z.B. „remembrance“ (Erinnern), „discerning“ (Unterscheiden), „reasoning“ (Begründen), „judging“ (Urteilen), „knowledge“ (Wissen), „faith“ (Glauben) etc. John Locke, *An essay concerning human understanding*, Berlin 2008, II 6.

*or repugnancy, agreement or disagreement, that there is between any of our ideas. All these are attributed to the understanding, or perceptive power, though it be the two latter only that use allows us to say we understand.*“ (a.a.O. II 21, §5.)

Diese drei Perzeptionen entsprechen eigentlich Idee, Wort und Wahrheit: Die Idee ist das Objekt des Denkens (objekt of thinking, l’objet de la pensée) (a.a.O. II 1, §1); das Wort ist das Zeichen der Idee (a.a.O. III 2, §2); die Erkenntnis ist Perzeption der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Ideen (a.a.O. IV 1, §1) und die Wahrheit ist eben „the marking down in words the agreement or disagreement of ideas as it is“ (a.a.O. IV, 5, §9). Aber nichts von Ihnen stammt aus dem Geist selbst, der nur als „tabula rasa“ von Locke genannt wird. Locke pflegt die Kinder als Beispiel anzuführen, um die Leere des Geistes von Geburt an zu beweisen. Nur im Laufe der Zeit nehmen die Erfahrungen zu, aus denen die Ideen stammen. Das „understanding“ ist demnach bloß die Perzeption dieser Ideen und könnte mit „einem ganz dunklen Zimmer“ verglichen werden, das durch nur einige kleine Öffnungen die Bilder der sinnlichen Dinge einlässt (a.a.O. II, 12, §1).

In Leibniz’ Sicht ist das Lockesche „understanding“ als Denkfähigkeit nur „eine nackte Fähigkeit“(une faculté nue)<sup>44</sup>, von der das „mind“ auch nur als eine unbestimmte Abstraktion getrennt ist. Das heißt, diese „faculté nue“ ist nichts anderes als eine Erdichtung. Hier handelt es sich um Leibnizens sehr wichtigen Begriff „potentia“ oder „puissance“, aus der die „faculté“ hergeleitet wird.

Leibniz sagt: „outre la faculté et l’objet, il faut souvent quelque disposition dans la faculté ou dans l’objet et dans toutes les deux, pour que la faculté s’exerce sur l’objet“ (dass es außer der Fähigkeit und dem Gegenstand oft auch eine gewisse Disposition in der Fähigkeit oder in dem Gegenstand und in allen beiden gibt, damit die Fähigkeit sich auf den Gegenstand auswirkt)(*Nouveaux Essais*. I 1, §5). Hier ist die Disposition unter zwei Aspekten anzusehen: (1) zum einen versteht Leibniz unter Geist

---

<sup>44</sup> *Nouveaux Essais*. I 1, §11; II 1, §2; II 10, §2.

„une disposition, une aptitude, une preformation“, die „unsere Seele bestimmt und bewirkt, dass die notwendigen Wahrheiten „daraus abgeleitet werden können“ (*Nouveaux Essais*. I 1, §11); (2) zum anderen sind die Wahrheiten auch „des habitudes naturelles“ und „dispositions et attitudes actives et passives“ (*Nouveaux Essais*. I, 3, §20; 1,§26). So ist der Intellekt nicht eine „nackte Fähigkeit“ (une faculté nue), die in der einfachen Möglichkeit bestünde, die Wahrheiten zu erkennen (la seule possibilité de les entendre), sondern „eine Disposition (sowohl aktiv als auch passiv)“, um die Wahrheiten aus sich selbst (de son fonds) zu entnehmen (*Nouveaux Essais*. I, 1, §5).

Was ist Disposition? Im Mittelalter wird Aristoteles’ „*diathesis*“ mit „*dispositio*“ ins Lateinische übersetzt. Unter „*diathesis*“ versteht Aristoteles in der *Metaphysik* „die Ordnung eines Dinges, welches Teile hat, sei es dem Orte oder dem Vermögen oder der Art nach. Denn eine Ordnung (Lage) muss sich darin finden, wie schon der Name Anordnung (*diathesis*) zeigt.“<sup>45</sup> Daneben kann „*dispositio*“ auch „*habitus*“ bezeichnen, der in der *Metaphysik* „die Disposition“ bedeutet, „nach welcher das in einem bestimmten Zustand Befindliche sich gut oder schlecht befindet“ (a.a.O. V 19, 1022b). Interessant ist, dass Thomas von Aquin eben diesen „*habitus*“ aus der *Metaphysik* entlehnt, um die menschliche „*potentia*“ zu bezeichnen, die sowohl aktiv als auch passiv ist<sup>46</sup>. Dazu gibt es auch die rein aktive *potentia*, z.B. die göttliche *potentia*, die *potentia* der Intelligenz und der Natur und die rein passive *potentia*, z.B. Steine, Tiere usw. Im Gegensatz dazu gibt es bei Leibniz nicht drei prinzipiell verschiedenen *potentiae*, sondern eine einheitliche *potentia* oder *disposition*, die entweder aktiv oder passiv erscheint, je nachdem ob die Substanz sich selbst deutlich erkennen kann. Diese „*potentia*“ oder „*disposition*“ als eine Preformation, nach welcher Etwas sich in einem bestimmten Zustand oder einer Anlage befindet, bezeichnet eben die Substanz selbst:

„*Les Puissances primitives constituent les substances mêmes, et les puissances*

---

<sup>45</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, übers. von Hermann Bonitz, Meiner 1995, V19, 1022b.

<sup>46</sup> Thomas Aquinas, *On general virtue*, q. 1, in *Selected Writings of St. Thomas Aquinas*, Bobbs Merrill 1965.



*derivatives, ou si vous voulés, les facultés, ne sont que des façons d'estre, qu'il faut derivier des Substances [...]*“(Nouveaux Essais. IV 3, §6).

Daraus ist es deutlich geworden, dass das Lockesche „understanding“ nicht vollständig und nur eine abgeleitete Fähigkeit ist. Anders gesagt: eine abgeleitete, inhaltlose Fähigkeit würde keinen Sinn machen, ohne die substantiale potentia vorauszusetzen. Die präformierte Struktur bringt, wie im ersten Kapitel schon angedeutet wurde, eben die Harmonie zwischen Seele und Körper, nämlich zwischen den unmerklichen Perzeptionen samt der intellektuellen Welt und den gesetzlichen Bewegungen samt der phänomenalen oder materiellen Welt im Ausdruck. Vergleicht man die entsprechende Bestimmung und die Teilung der potentia (puissance) im 21. Kapitel des zweiten Buchs mit der obigen Analyse der Substanz, findet man sofort, dass die potentia, die sowohl aktiv als auch passiv ist, eben die geschaffene Substanz ist<sup>47</sup>. Die aktive potentia ist die Entelechie und zwar die Monade, während die passive potentia das Phänomen oder die Materie bezeichnet, die „ohne immaterielle Substanzen, d.h. ohne die Einheiten (Unités), nicht bestehen“ kann (a.a.O. IV 3, §6). Dabei ist zu beachten, dass diese immateriellen Substanzen oder Unités die rein aktiven Monaden sind, während die geschaffenen Substanzen zwischen dem aktiven Zustand der deutlichen Perzeption und dem passiven Zustand der verworrenen Perzeptionen stehen. Die Materie darf deshalb nicht als eine andere unterschiedliche potentia verstanden werden, sondern eben als der verworren perzeperende Zustand der geschaffenen Substanzen. Man würde die verworrenen Perzeptionen Materie nennen, nur wenn er die wesentliche Übereinstimmung zwischen unmerklichen Perzeptionen und dem Universum nicht deutlich einsehen kann.

Die geschaffenen Substanzen selber fordern daher den deutlichen Zustand. Um die wesentliche Einheit von „understanding“ und einer deutlichen Perzeption hervorzuheben, verwendet Leibniz „intellection“, nämlich die Ausübung dieser Fähigkeit (l'exercice de cette faculté), die „une perception distincte jointe à la faculté de reflechir, qui n'est pas dans les betes“ ist (Nouveaux Essais. II 21, §5). Diese „deutliche

---

<sup>47</sup> Siehe Tabelle 1.

Perzeption“ bedeutet hier weder die sinnlichen Perzeptionen der Seele noch die klaren und deutlichen Perzeptionen im Kartesianischen Sinn, sondern vielmehr die adäquate Perzeption der unmerklichen Perzeptionen, die schon immer den Substanzen immanent sind. Mit dieser deutlichen Perzeption der unmerklichen Perzeptionen geht die Substanz erst in die wahrhafte Monadenwelt zurück, die in der Tat keineswegs eine andere außer der Substanz vorhandene Welt ist, sondern schon immer in der Natur der Substanzen liegt:

*„Wenn man noch die Natur dieser realen Einheiten bedenkt, das heißt die Perzeption und ihre Folgen (ses suites), ist man sozusagen in eine andere Welt versetzt, das heißt in die intelligible Welt der Substanzen, während man sich zuvor nur unter den Phänomenen der Sinne aufgehalten hat.“ (Nouveaux Essais. IV 3, §6)*

Jetzt konnte man dessen doch inne werden, dass der Intellekt im strengen Sinn die Substanz selbst ist. Anders gesagt: „understanding“ und „mind“ sind nicht als zwei auseinander fallende inhaltslose Abstraktionen zu verstehen, sonst wäre „understanding“ nichts anders als eine Eigenschaft, die in dem Verhältnis zu „Seele“ oder „Ich“ steht, „einem unbestimmten Substrat, welches nicht der wahrhafte Grund und das Bestimmende seiner Eigenschaft sei“<sup>48</sup>. Dieser Frage ist Leibniz auch bewusst:

*„Es ist eine Streitfrage, die die Schulphilosophie schon seit langem beschäftigt hat, ob es zwischen Seele und deren Vermögen (facultés) einen realen Unterschied gebe, und ob ein Vermögen von dem anderen real verschieden sei. [...] Nicht die Vermögen oder Eigenschaften sind es, welche wirken (agissent), sondern die Substanzen mittels der Vermögen.“ (Nouveaux Essais. II 21, §6)*

Ohne die wesentliche Einheit von „Substanzen“ und „facultés“ anzuerkennen, würde diese Streitfrage unweigerlich unlösbar bleiben. Vielmehr ist die Substanz selber die „faculté“, nämlich die potentia, die die Substanz oder die Seele so bestimmt, aus

---

<sup>48</sup> Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. 2., *Die Lehre vom Begriff* (1816), Hamburg 1994, 13,19-20.

dem verworrenen Zustand zum deutlichen Zustand hinauszugehen, und zwar zu ihrem Wesen zurückzukehren. Und diesen kräftigen Prozess nach der deutlichen Perzeption selber kann man „Intellekt“ oder „Intellektion“ nennen.

### **2.1.2. raison**

Noch eine Frage aber bleibt zurück, die für den Sinn des Verstandes entscheidend ist. Das ist also die „raison“, die oft mit „Verstand“ übersetzt wird. Rufen wir uns zunächst die scholastische „ratio“ in Erinnerung. Die scholastische „ratio“ bezieht sich normalerweise auf den Syllogismus, nämlich das Schließen oder die Deduktion, die von Prinzipien auf Konklusionen schließt. Bei Thomas von Aquin beziehen sich ratio und intellectus streng aufeinander. Im vierten Buch untersucht Locke auch diese „reason“, die auch zu einem der Modi der einfachen Ideen der Reflexion gerechnet wird. Abgesehen von den anderen verschiedenen Bedeutungen der „reason“, z.B. die wahrhaften Prinzipien, die aus den Prinzipien abgeleiteten Konklusionen, oder die Ursache, sieht Locke die „reason“ vornehmlich als eine „intellectual faculty“ der Seele an. Aufgrund der Modi der Ideen der Reflexion besitzt die Seele auch viele „intellectual faculties“, z.B. Perzeption oder „understanding“, Unterscheiden, Begründen (reasoning), Urteilen etc. Darunter hilft die „reason“ bei den anderen Tätigkeiten der Seele durch „Scharfsinn“ und „Schließen“: der erstere findet die vermittelnden Ideen, und das letztere leitet Konklusionen ab. Locke kritisiert aber trotzdem den Syllogismus sehr heftig und beschränkt die Tragweite der „reason“.

Erstens sieht Locke den scholastischen Syllogismus nur als ein nutzloses Werkzeug der „reason“. Denn der Syllogismus entdeckt weder die Ideen noch ihre Verknüpfungen. Locke vergleicht den Syllogismus mit Brillen, die die Funktion der Augen nicht ersetzen können, d.h. man kann ohne Brillen die Dinge auch klar sehen. Der Syllogismus ist daher nur als eine künstliche Methode zu verstehen, die das natürliche Einsehen nicht ersetzen darf. Denn die unmittelbaren Gegenstände unseres „raisonnement“(Reasoning) und unserer Erkenntnisse sind nur die „besonderen

Ideen“ (particular ideas), die mit den „einzelnen Dingen“ übereinstimmen.

Zweitens ist der Umfang der „reason“ demnach ziemlich begrenzt. Denn uns fehlen viele Ideen und es gibt viele unklare und undeutliche Ideen. Aufgrund der fehlenden vermittelnden Ideen, der falschen Sätze und der ungewisseren Ausdrücke verwirrt sich die raison sehr oft. Locke beschränkt daher die Leistungsfähigkeit der reason auf den Bereich der Ideen, die aus der Sinnlichkeit (sensation) oder der Reflexion kommen. Wenn die Sätze mit den klaren und deutlichen Ideen unverträglich sind, sind sie „contraire à la Raison“; Alles, was über die reason hinausgeht, ist demnach die Meinung, deren Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit aus der Sinnlichkeit oder der Reflexion mit Hilfe der raison nicht abgeleitet werden kann.

Im Gegensatz dazu glaubt Leibniz, dass der Syllogismus eine Art der „universalen Mathematik“ ist und daher eine Kunst der Unfehlbarkeit enthält. Obwohl die Scholastik ihn in gewissem Maße missbraucht, verhindert das nicht, seine wahre Bedeutung in den Blick zu bringen. Im Wesen des Syllogismus besteht der „raisonnement“ (Vernunftüberlegung, Raisonnement), der kraft seiner Form schlüssig ist. Demnach setzt sich aus einer Reihe von Syllogismen ein „Kettenschluss“ (un sorites) zusammen, unter dem eine Reihe von Form A ist B, B ist C, C ist D, also A ist D verstanden ist. Dieses Gewebe von Raisonnement kann auf die „logische Form“ zurückgeführt werden, die ganz anders als die scholastische Weise ist, sondern eben die Gesetze des natürlichen „bon sens“ selber, die als die Gesetze der Logik mit Hilfe einer allgemeinen Kunst aufgeschrieben werden können. Diese „logische Form“ darf aber trotzdem nicht als das Ganze dieser abgesonderten Sätze selbst verstanden werden. Denn sie ist sowohl vollständig „quant à la matiere“ als auch klar „quant à la l'ordre et à la force des consequences“ (§4). Diese „Materie“ bedeutet, wie oben schon erwähnt, die Prinzipien selbst<sup>49</sup>, die nach Leibniz ja nicht willkürlich vorausgesetzte Prämissen sind, sondern eben die zwei fundamentalen Prinzipien: das

---

<sup>49</sup> Leibniz, *Animadversiones in partem generalem principiorum Cartesianorum*, ad artc. 43.45.46, in *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übersetzt von A. Buchenau, hrsg. von Ernst Cassirer, Hamburg 1966, 299.

Prinzip des Widerspruchs und das des zureichenden Grundes.

Beide Prinzipien sind nicht nur eng miteinander verbunden, sondern auch mit dem förmlichen Schließen eng verbunden. Zum einen soll das Prinzip des Widerspruchs oder der Identität nicht nur ein rein logischer Satz sein, sondern auch auf das Seinsprinzip hinweisen, nämlich die „Relationen“. Die Relationen sind im gewissen Sinn „l'estre de raison“, obgleich sie ihr Fundament in den Dingen haben. Denn man kann sagen, dass „die Realität der Dinge, wie die der ewigen Wahrheiten und der Möglichkeiten, aus der höchsten raison stammt“ (*Nouveaux Essais*. II 25, §1). Obwohl Leibniz diese höchste raison Gott nennt, muss man nicht vergessen, dass er mit aller Bemühung die Tendenz zu vermeiden versucht, den Grund als eine abstrakte, unbestimmte Indifferenz zu fixieren. Wie der Raum etwas rein Relatives und eine Ordnung der Koexistenz (un ordre des Coexistences) ist, und die Zeit eine Ordnung des Nacheinanders (un ordre de successions) ist, könnte das Universum nicht an sich selber fortbestehen (subsister), sondern ist wesentlich von den Relationen der Körper abhängig<sup>50</sup>. Deswegen sollen die Relationen oder die notwendigen ewigen Wahrheiten auch aus dieser Perspektive verstanden werden, dass sie selber als die höchste raison zwar das ganze Rasonnement in sich schließen, aber zugleich nur durch das Rasonnement erlangt werden können.

Zum anderen soll das Prinzip des zureichenden Grundes auch nicht als ein bloß nackter Satz der Kausalität verstanden werden. Denn dieses Prinzip zeigt auch, dass der Grund für die ganze Verknüpfung zwischen Dingen eben in den „Relationen“ liegt. Denn die Realität der Phänomene besteht lediglich in ihrer Verknüpfung und geht also auf die Relationen, auf „ewige Wahrheiten“ zurück. Aber zugleich kann sich diese Realität nicht verwirklichen, ohne dass das Rasonnement ausgeführt wird, weil Leibniz unter „Rasonnement“ in der Tat „die Erkenntnis eines Grundes der Verbindung von Perzeptionen“ (*Nouveaux Essais*. III1,§11) versteht. Eben im Rasonnement entsteht die Einheit oder der Parallelismus von raison und experiences.

Die ganze Lehre vom Syllogismus könnte nach Leibniz durch die Lehre „de continente et contento“, d.h. durch die vom Enthaltenden (Subjekt) und vom

---

<sup>50</sup> Leibniz, *Briefwechsel zwischen G. W. Leibniz und S. Clarke*, Leibniz' viertes Schreiben, 11.

Enthaltenen (Prädikat) bewiesen werden. Im wahren Satz ist die Idee des Prädikats in der Idee des Subjekts eingeschlossen. Leibniz zeigt ausdrücklich, dass diese Lehre „von der Lehre vom Ganzen und vom Teil verschieden ist“, denn „das Enthaltende und das Enthaltene sind manchmal gleich“. Hier gelangt man auch zur Idee des Unendlichen. Unter der Idee des Unendlichen (l’infini) versteht Leibniz das Absolute, das nicht als ein aus Teilen zusammengesetztes unendliches Ganzes (un tout infini) anzusehen ist, sondern selbst vor jeder Zusammensetzung besteht und nicht durch Addition der Teile gebildet werden kann. Denn die Idee des zusammengesetzten unendlichen Ganzen hat ihren Ursprung in den Sinnen und zieht einen Widerspruch nach sich, wie bei der Idee der größten Zahl und der größten Gestalt<sup>51</sup>, während sich das Absolute nur in uns selbst findet. Das Absolute liegt eben in der Einheit vom Enthaltenden und vom Enthaltenen, nämlich die Einheit von Prinzipien und von Schlussfolgerung, die sich wechselseitig bedingen.

Die Prinzipien der wahren Metaphysik sind eben diese zwei Prinzipien des zureichenden Grundes und der Identität. Damit wird die Metaphysik erst „reelle et demonstrative“, sonst besteht sie nur in leeren Worten<sup>52</sup>. So versteht es sich, warum Leibniz sagt, dass die raison sowohl die Wahrheiten als auch die Verbindung der Wahrheiten ist. Auf diese Weise wird die diskursive „raison“ in die wahre Metaphysik eingeschlossen. In der Tat sind die raison und der Intellekt derselbe substantiale Verstand, der als prästabilierte „Disposition“ oder strebende potentia durch das Raisonement aus dem verworrenen Zustand zum deutlichen Zustand hinausgeht und zwar zu ihrem Grund zurückkehrt. Der Verstand ist nicht eine nachträgliche Beobachtung, sondern eine vorherige Bestimmung, die durch das Raisonment zur Wirklichkeit kommt.

---

<sup>51</sup> Discours de métaphysique, §1.

<sup>52</sup> Leibniz, *Briefwechsel zwischen G. W. Leibniz und S. Clarke*, Leibniz’ viertes Schreiben, 5.

## 2.2. Ideen und Erkenntnis

Unsere Betrachtung der Erkenntnislehre Leibniz' ist von seinem substantialen Verstand ausgegangen. Denn es ist wichtig von Anfang an anzuerkennen, dass das Verhältnis der Seele zu den eingeborenen Ideen oder Wahrheiten bei Leibniz im wesentlichen nicht wie das der Erkennensfähigkeit zum von ihr getrennten Gegenstand ist, sondern umgekehrt, dass die Fähigkeit und ihre Gegenstände aus der strebenden geschaffenen Substanz stammen. Unter diesem Aspekt wird es erst möglich sein, die Verschiedenheit der theoretischen Voraussetzungen Leibniz' und Lockes zu erkennen.

### 2.2.1. Kritik an Lockes Ideen

Unter „idea“ versteht Locke „whatsoever is the object of the understanding when a man thinks“, eingeschlossen „whatever is meant by phantasm, notion, species, or whatever it is which the mind can be employed about in thinking“<sup>53</sup>. Da die Lockeschen Ideen die Objekte des Denkens bzw. der Perzeptionen bzw. des „Understanding“ sind, ist es aus den bisherigen Überlegungen klar, dass die Perzeption eine bloß nackte Fähigkeit ist, die gegen allen ihren Gegenstand gesetzt werden, der seinen Ursprung außer uns hat. Alle Ideen, Erkenntnisse oder Wahrheiten sind nicht nur die Objekte oder Gegenstände, sondern auch die mittelbaren Objekte. Bei Locke wird nur dem einzelnen Ding die Existenz zugestanden, das allein der unmittelbare Gegenstand unseres „raisonnement“ und unserer Erkenntnisse ist (*Nouveaux Essais*. IV17, §8.). Dann folgt aus der Voraussetzung der Seele als „tabula rasa“ selbstverständlich, dass es keine eingeborenen Ideen oder Wahrheiten in der Seele gibt.

Locke sagt: „having ideas, and perception, being the same thing“<sup>54</sup>. Man perzeptiert daher die Ideen nicht immer, z.B. wenn man im Schlaf ist. Die Idee ist daher lediglich eine gegenwärtige und zwar psychologische Handlung der Seele. Anders gesagt, besteht

---

<sup>53</sup> John Locke, *An essay concerning human understanding*, IV, 17, §8.

<sup>54</sup> John Locke, *An essay concerning human understanding*, II, 1, §9.

im Wesen der Seele nur eine reine Handlung. Man darf nur durch Sinneserfahrung entscheiden, dass man nicht immer denkt.

Ideen:

1. Einfache Ideen (der Geist ist passiv.):

1.1. aus einzigem Sinn stammen:

Augen: Licht, Farben; Ohren: Geräusche;  
Gaumen: Geschmäcke; Nase: Gerüche; } Sekundäre Qualitäten

Tastsinn: Dichtigkeit.

1.2. aus verschiedenen Sinnen stammen: } Primäre Qualitäten

Raum, Ausdehnung, Bewegung oder Ruhe.

1.3. aus der Reflexion stammen: Understanding (Vermögen des Denkens oder der Perzeption), Wille (Vermögen des Willens).

1.4. aus den Sinnen und der Reflexion stammen: Lust, Schmerz, Kraft, Existenz, Einheit.

2. Zusammengesetzte Ideen (der Geist ist aktiv):

2.1. Modi

2.2. Substanzen

2.3. Relationen

Obwohl Locke die Qualitäten der Dinge als ihre Fähigkeiten bestimmt, in uns die Ideen zu erzeugen, beruht die Bestimmung der Qualitäten nicht weniger auf den Ideen in uns als auf den Körpern selbst. Denn die Ideen in uns sind nicht als die genauen Abbilder von dem zu sehen, was dem Ding inhärent ist (II, 8, §7). Hier handelt es sich nicht darum, was es in den Dingen gibt, sondern darum, was tatsächlich in uns geschieht. Deswegen entsprechen die Qualitäten des Körpers den einfachen Ideen, die aus den Sinnen stammen, und können in zwei Gruppen geteilt werden, nämlich erstens die „primären Qualitäten“, wie die Ausdehnung, die Dichtigkeit, die Gestalt, die Zahl und die Beweglichkeit, die sogar die Division des Körpers nicht ändern kann, und zweitens



die „sekundären Qualitäten“, wie das Licht, die Farben, die Geräusche, die Geschmäcke und die Gerüche, die aufgrund der primären Qualitäten und zwar durch die Wirkung der unwahrnehmbaren Partikel auf uns die Ideen in uns erzeugen. Jedoch glaubt Locke, dass nur die Ideen der primären Qualitäten diesen Qualitäten ähnlich sind, während die von den sekundären Qualitäten erzeugten Ideen diesen in keiner Weise ähneln. Demnach werden nur die primären Qualitäten als die realen Qualitäten genannt, die in den Körpern wirklich existieren. Das Paradebeispiel ist „Dichtigkeit“ (la solidité). Die Idee der Dichtigkeit des Körpers wird durch den Tastsinn empfangen, bei dem man den Widerstand (la resistance) oder die Undurchdringlichkeit (impenetrabilité) an einem Körper findet, wenn er das Eindringen eines anderen Körpers hindert.

Darüber hinaus ist die Lockesche Interpretation der Substanz auch bemerkenswert. Da der Zweck der Sprache eben darin besteht, die Gedanken abgekürzt anzuzeigen, kann man nicht umhin, durch die mit den Namen verbundene abstrakte nominale Idee (l'essence nominale) das reale Wesen (l'essence réelle) der einzelnen Dinge auszudrücken. Sonst würde es überhaupt nicht möglich, etwas zu reden, denn man kann das reale Wesen oder die innere Konstitution der Dinge nicht erkennen und somit nur voraussetzen, dass das reale Wesen die Grundlage für das nominale Wesen ist. Deswegen braucht das Denken einen „Träger“ (un support) oder „Subjekt der Inhärenz“ (sujet d'inhesion), um ein an sich bestehendes Ding zu werden. Diese Idee des Trägers macht dann die Substanz aus. Einerseits macht die Substanz, der die Modifikation des Denkens zukommt, den Geist aus. Andererseits wird die Substanz, der die Modifikation der Widerstandskraft (la solidité) hinzugefügt wird, Materie sein.

Für Leibniz ist Lockes Widerlegung der eingeborenen Ideen tatsächlich kraftlos und sogar völlig haltlos. Denn es ist schon klar, dass Leibniz die Gewissheit der eingeborenen Prinzipien nicht auf die allgemeine Übereinstimmung unter den Menschen gründet, die nur ein Indiz, nicht aber ein Beweis für diese Prinzipien ist. Den Wahrheiten zuzustimmen ist bei weitem nicht genug, um sie als eingeboren zu beweisen. Um diese eingeborenen Wahrheiten deutlich zu erkennen, bedarf man insofern keiner

Betrachtung der Natur der Dinge, als dass die Natur der Dinge und die Natur des Geistes in der Tat zur Deckung kommen. Obwohl man diese eingeborenen Erkenntnisse nicht immer apperzipieren kann, sind sie schon immer in uns, derart, dass man sie dort finden kann, wenn man aufmerksam nachdenkt. Denn sie selber sind die natürlichen „Dispositionen“ bzw. „des virtualités naturelles“, die aus der „Disposition“ entnommen werden können.

Zum einen entfalten sich diese Wahrheiten, nur wenn der substantiale Verstand nach ihnen strebt. Die Apperzeption und zwar die deutliche Perzeption der unmerklichen Perzeptionen, hängt von einer Aufmerksamkeit ab, die „durch das Bedürfnis geleitet wird (l'attention est réglée par le besoin)“ (*Nouveaux Essais*. I 1, §25). Das ist der Grund, warum Kinder und Wilde keine Wahrheiten erkennen. Denn sie haben mehr Aufmerksamkeit auf sinnliche Begriffe und denken fast nur bis zu den Bedürfnissen des Körpers.

Zum anderen bestimmen sie schon immer den potentialen Zustand des substantialen Verstandes, obgleich sie sehr oft nicht berücksichtigt werden, wie die Obersätze durch „Enthymeme“ unterdrückt (supprimer) werden (*Nouveaux Essais*. I 1, §18). Die eingeborenen Erkenntnisse oder Wahrheiten sind kein psychologisches Verfahren und zwar keine Gedanken (les pensées), die nur gegenwärtige Tätigkeiten (actions) sind, sondern „des habitudes et aptitudes, naturelles ou acquises“, die immer bewirken, wenn man auch nicht an sie denkt. Alle Gedanken und Tätigkeiten stammen umgekehrt aus ihnen.

Mit einem Wort: „Der Geist stützt sich in jedem Augenblick auf diese Prinzipien, aber er kommt nicht so leicht dazu, sie aufzudecken und sie sich deutlich und gesondert darzustellen, weil das eine große Aufmerksamkeit darauf erfordert [...]“ (*Nouveaux Essais*. I 1, §20). Diese Wahrheiten sind eben in uns. Wenn alle Ideen ihren Ursprung außer uns hätten, „müssten wir selbst außer uns sein“ (*Nouveaux Essais*. I 1, §23). Der Geist stützt sich in jedem Augenblick auf diese Prinzipien, sodass sie nicht auf dem Weg der Wiedererinnerung (Reminiscence) aus dem Gedächtnis entnommen werden können. Diese Wahrheiten sind eingeboren in uns, aber nicht insofern man sie einmal gekannt

haben muss oder die Fähigkeit hat, sie zu erkennen. Denn nach der Platonischen Wiedererinnerungslehre hatten die Wahrheiten Bestand nur in einem früheren Zustand der Seele, während es nach Leibniz gewisse evidente Wahrheiten in allen Zuständen gegeben haben muss.

Leibnizens Ideen sind eigentlich die Bedingungen der Möglichkeit aller Ideen, die Locke für sowohl einfach als zusammengesetzt hält. Leibniz unterscheidet die Ideen von „les pensées“. Alle reinen und deutlichen Ideen sind unabhängig von den Sinnen, während „les pensées“ hingegen irgendeiner „sensation“ entsprechen. „Die Seele denkt immer, ohne dass man das Denken apperzipiert“ (*Nouveaux Essais*. III, §9), das heißt, die Seele ist schon immer von den Ideen bestimmt, die nicht durch die Lockesche psychische Reflexion erlangt werden. Denn es ist nicht möglich, dass „wir immer ausdrücklich über alle unsere Gedanken reflektieren. Sonst würde der Geist über jede Reflexion wieder eine Reflexion anstellen bis in die Unendlichkeit, ohne jemals zu einem neuen Gedanken übergehen zu können“ (*Nouveaux Essais*. III, §19). Deswegen kommt es für die Ideen nicht darauf an, ob man sie reflektieren kann; man wird hingegen schon von den Ideen bestimmt, selbst wenn man nicht reflektieren kann. Die Ideen betreffen in der Tat „la possibilité de ces pensées“ (*Nouveaux Essais*. III5, §3).

In Leibniz' Sicht sind die Sinnlichkeit und die Reflexion bei Locke nichts anderes als die äußeren und inneren Sinne. Nehmen wir die einfache Idee „Dichtigkeit“ als Beispiel. Es handelt sich eigentlich darum, wie die „Materie“ zu verstehen ist. Die Materie ist, wie schon angedeutet, in ihrem vollständigen Sinn die „potentia passiva“ und zwar „*varia phaenomena*“, die zur Natur der Substanz gehören. Durch den Tastsinn allein ist man nicht imstande, die Idee der Dichtigkeit zu begreifen, obgleich die Sinne dem Raisonement das Beweismittel in der Natur liefern können. Rein durch die *raison* darf man solch eine vollkommene Dichtigkeit voraussetzen. Denn der Widerstand in der Materie entsteht in der Tat aus verschiedenen Ursachen, die erst durch die *raison* erfasst werden können, nämlich er kommt daher: erstens von dem Widerstreit (*la repugnance*) oder der Undurchdringlichkeit (*impenetrabilité*) zwischen zwei Körpern;

zweitens von der passiven Trägheit (inertie) in einem Körper selbst; drittens von dem aktiven Bewegungsdrang in demselben Körper; und viertens von der Festigkeit (la fermeté) oder der Kohäsion (l'attachement) des einen Körpers mit einem anderen benachbarten. Alle diese Ursachen sind Relationen, die schon in der Substanz geschlossen sind. Um eine immateriellen Substanz zu begreifen (concevoir), muss man nicht Substanzen verlangen, die von der Materie getrennt sind.

Was die Reflexion betrifft, bekommt die Seele zwar durch die Reflexion eine Idee des „Ich“, aber sie ist nur „le sentiment du moi“ oder „la conscienciosité“, die normalerweise für von dem mechanischen Körper getrennt gehalten wird. Die sinnliche Reflexion darf nur als die Gelegenheit (l'occasion) oder „die Aufmerksamkeit auf das, was in uns ist“, gelten. Wenngleich sich Leibniz auch des Wortes „Objekt“ bedient und betont, „die Seele selbst ist ihr unmittelbares inneres Objekt“, handelt es sich hier nicht mehr um das Verhältnis des nackten Vermögens zu den von ihm abgetrennten Objekten und zwar den Ideen, entweder external oder internal, sondern eher um das Verhältnis der Substanz oder des substantialen Verstandes zu sich selbst.

Schließlich darf die „Substanz“ somit nicht als ein abstrakter Träger verstanden werden, der von den Modifikationen getrennt werden kann. Die Modifikationen selbst sind erklärlich, insofern sie aus der Natur der Substanz hergeleitet werden können. Wenn man in die verborgenen Tiefen der Dinge Zugang erhielte, könnten das, was natürlich ist, sich deutlich muss begreifen lassen. Die Substanz als das Fundament der Leibnizens Erkenntnislehre bedeutet keineswegs einen bloß vorausgesetzten „Träger“, sondern geradezu umgekehrt die strebende potentia, aus der die Erkenntnisbewegung erst möglich ist.

### **2.2.2. Erkenntnis**

Unter Idee versteht Leibniz vor allem die deutliche und adäquate Perzeption der unmerklichen Perzeptionen und ihre Relationen. Die Ideen selber sind die wahren Erkenntnisse oder die Wahrheiten, die nicht gegenwärtige Gedanken sind, sondern „des

habitudes ou des dispositions“, die in uns sind, wenn man auch nicht an sie denkt (*Nouveaux Essais*. I 1, §26). Die Lockesche Schubladensortierung der Ideen ist zwar konstitutiv, aber kann die Natur der Dinge nicht berühren. Das hindert in der Tat, *essentia* und *existentia*, Denken und Sein, Verstand und Substanz wesentlich miteinander zu verbinden.

Da sich die Lockesche Erkenntnislehre auf die einfachen und zusammengesetzten Ideen stützt, die völlig anders als Leibnizens Ideen sind, die von Anfang an die wahre Natur der Dinge zeigen müssen, muss Leibniz den Lockeschen Aufbau der Erkenntnis zuerst abbrechen.

Im vierten Buch legt Locke die Erkenntnis aus drei Perspektiven dar, nämlich ihren Graden, Ausdehnung und Realität. Obwohl er die intuitive<sup>55</sup>, die demonstrative<sup>56</sup> und die sinnliche<sup>57</sup> Erkenntnis unterscheidet, beschränkt er alle Erkenntnis auf den Bereich der von Sinnen und Reflexion stammenden Ideen. Und die Erkenntnis ist noch begrenzter als die Ideen<sup>58</sup>, geschweige die intellektuelle Welt, von der man sogar keine Ideen bilden kann. Darüber hinaus ist es notwendig, die Realität der Erkenntnis zu beweisen, da die intellektuellen Ideen ihre „Urbilder“ in der materiellen Welt haben. Denn für Locke wäre es erst möglich, die realen Erkenntnisse von den imaginären und dogmatischen zu unterscheiden, nur wenn die Erkenntnis an der Realität der Dinge teilhaben kann. Da sich die Erkenntnisse nur auf unsere Ideen erstrecken und Locke unter Erkenntnis die Perzeption der Übereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung zwischen den Ideen versteht, ergibt sich daraus die Frage, wo das Kriterium der Wahrheit der Erkenntnis liegt. Nach Locke gibt es drei Fälle: (1) Hinsichtlich der einfachen Ideen, die von den Sinnen (entweder innerlichen oder äußerlichen) herkommen, kann diese Wahrheit eben durch die selbstverständliche Übereinstimmung zwischen ihnen und den Qualitäten der Dinge garantiert werden; (2) Was die aus den

---

<sup>55</sup> Die intuitive Erkenntnis ist die klarste und sicherste, wenn der Geist die Übereinstimmung zwischen Ideen unmittelbar ohne irgendeine Zwischenschaltung (intervention) perzeptiert.

<sup>56</sup> Die demonstrative Erkenntnis ist durch „reason“ gefunden, nämlich „Scharfsinn“ und „Schließen“: der erstere findet die vermittelnden Ideen, und das letztere leitet Konklusionen ab.

<sup>57</sup> Die sinnliche Erkenntnis stellt die Existenz der partikularen Seienden außer uns fest, aber sie ist nicht so gewiss wie die intuitive und demonstrativen Erkenntnisse. (*Nouveaux Essais*. IV 4)

<sup>58</sup> Siehe Tabelle 3.

einfachen Ideen zusammengesetzten Ideen betrifft, nämlich die Idee der Modi und die der Relation, die original von dem menschlichen Geist ohne irgendeine Annäherung von den äußeren Dingen gebildet werden, kann die Übereinstimmung zwischen Ideen und Dingen einseitig durch die Ideen gewährleistet werden, deshalb sind die Erkenntnisse der mathematischen und moralischen Wahrheiten real; (3) Die Idee der Substanz wird als ein eigenschaftsloser Träger vorausgesetzt und kann durch das Einzelding bewiesen werden. Auf diese Weise behauptet Locke mit aller Sicherheit, dass die Ideen mit den Dingen übereinstimmen und das Gebäude der Erkenntnisse damit nicht zu einem Luftschloss wird.

Sowohl Descartes als auch Locke unterscheiden oft zwischen *essentia* und *existentia* und beziehen die *existentia* auf all das, was „akzidentell oder kontingent“ und real, aber nicht wesentlich ist. Locke nimmt zwar die außer uns vorhandenen Dinge als die Urbilder, aber sie sind im Grund nur die unerkennbaren reellen Wesen (*l'essence réelle*). Es gibt eine tiefe Kluft zwischen den Ideen als nominalen Wesen (*l'essence nominale*) und dem Sein. Alles in allem bilden die kontingenten Dinge selbst bei Descartes und Locke keine Wahrheit. Locke beachtet nicht, dass das Wesen weder in den abstrakten „Dingen“ noch in dem abstrakten „Ich“, sondern in der Möglichkeit der Dinge liegt. Alle intelligiblen Ideen haben ihre „Urbilder“ in der „ewigen Möglichkeit der Dinge“, die eben die in der Substanz geschlossene Relation ist und die Natur der Dinge bestimmt. Durch Rasonnement und zwar durch die intelligiblen Ideen kommt die Existenz den Dingen zu.

Alle Ideen und alles Denken sind ursprünglich im substantialen Verstand, ohne dass die anderen Geschöpfe einen unmittelbaren Einfluss auf die Substanz haben. Die Lockeschen Ideen der sinnlichen Eigenschaften, wie die der Farbe, des Geschmackes usw., sind nur „Phantome“ und kommen „aus unseren verworrenen Perzeptionen“. Aber das bedeutet nicht, dass der sinnliche Bereich selber verworren ist. Der Fehler Lockes liegt nur darin, dass er die Ideen wie „Farbe“, „Dichtigkeit“ usw. für selbstverständlich hält, ohne weiter zu fragen, ob diese Ideen zur Natur der sinnlichen Dinge gehören. Auf einer sozusagen höheren Ebene zeigt Leibniz, dass die Wahrheit oder das Kriterium der

sinnlichen oder kontingenten und einzelnen Dinge „nur in der Verbindung der Phänomene bestehe“, das heißt „die Verbindung dessen, was an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten und in der Erfahrung verschiedener Menschen vorgeht“ (*Nouveaux Essais*. IV 2, §14). Und diese Phänomene sind „genau so verbunden [...] wie es die intelligiblen Wahrheiten erfordern“ (*Nouveaux Essais*. IV 4, §5). Das heißt, dass die Tatsachenwahrheiten und die Vernunftwahrheiten miteinander übereinstimmen.

Die Tatsachenwahrheiten (les verités de fait) bringt eigentlich die Forderung der Substanzlehre Leibnizens zum Ausdruck, dass die kontingenten Dinge nicht als bloß passiv und zwar die unvollständige „materia prima“ zu verstehen sind, sondern eher als die mit den Perzeptionen und ihren Verbindungen der Monade übereinstimmende „materia secunda“, die „Estre complet“ ist und zum Wesen der Substanz gehört. „Die Materie kann ohne immaterielle Substanzen, d.h. ohne die Einheiten (Unités), nicht bestehen“ (a.a.O. IV 3, §6). Was zu meiner Natur gehört, wie oben schon erwähnt, ist nicht nur das cogito oder „ego varia cogitans“, sondern auch verschiedene cogitata oder „varia phaenomena“ und zwar Perzeptionen. Diese beiden sind gleich wahr und bilden erst die primitiven Tatsachenwahrheiten. Alle Tatsachenwahrheiten können von der raison insofern erkannt, als dass sie fähig ist, „das Wie dieser Tatsache oder den apriorischen Grund dieser Wahrheit“ zu erkennen. Dabei spielen die Sinne keine Rolle, und sie dienen nur als „Okkasion“ und Aufmerksamkeit. Wir haben zwar keine „genügend durchdringenden Sinne“, um die verworrenen Ideen zu entwirren, aber das hindert nicht, dass wir alle die deutlichen Ideen schon haben, die „man braucht, um die Körper und die Geister“ zu erkennen (a.a.O. IV 3, §27). Denn alle Dinge könnten mit Hilfe der raison erkannt oder ausgeführt werden, wenn man „plus d’information des faits, des organes plus parfaits et l’esprit plus élevé“ voraussetzt (*Nouveaux Essais*. IV17, §23).

Alle eingeborenen Wahrheiten können auf „premiers principes“ zurückgeführt werden, mittels Definitionen, die eine deutliche „exposition“ der Ideen sind. Diese zwei primären Wahrheiten, nämlich „les premieres Experience“ und „les premieres

lumieres“, können nicht bewiesen und können unmittelbar genannt werden. Bei jenen gibt es eine Unmittelbarkeit zwischen „dem Intellekt und seinem Gegenstand“, und bei diesen eine Unmittelbarkeit zwischen „dem Subjekt und dem Prädikat“ (a.a.O. IV 9, §2). Dabei ist zu beachten, dass Leibniz sich die Unmittelbarkeit als eine Bedeutung der „intuition“ Lockes zunutze macht, um die Einheit von Intellekt und Gegenstand und die von Subjekt und Prädikat zu zeigen. Wie das Prädikat in jedem wahren Satz im Subjekt enthalten ist, ist der Gegenstand und zwar die Materie auch im Intellekt beschlossen. Denn der Intellekt ist genauer gesprochen die primitive Potentia mit deutlicher Perzeption, die das Phänomen oder die Materie deutlich ausdrückt.

So versteht es sich, warum Leibniz im Vorwort der *Nouveaux Essais* sagt, dass die Gegenstände unserer intellektuellen Ideen (les objets des nos idées intellectuelles), wie z.B. Estre, Unité, Substance, Durée, Changement, Action, Perception, Plaisir usw., unserem Intellekt (entendement) stets gegenwärtig seien. Die Seele (l'ame) solle daher eher mit einem Stück Marmor, das Adern hat, verglichen werden. Die Ideen und Wahrheiten seien uns eingeboren wie natürliche Kräfte (des virtualités naturelles).



*Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus [...].*

Spinoza<sup>59</sup>

### **Drittes Kapitel. Natürliche Religion**

Dass Leibniz Gott als den letzten Grund beider Welten, der intellektuellen und der phänomenalen, nimmt, bleibt noch außer Betracht. An dieses Problem konnten wir nun in dem letzten Kapitel, mit Rücksicht auf die uns inzwischen verständlich gewordene Natur der Substanz, herantreten. Das betrifft vor allem den Begriff der natürlichen Religion. „Natürliche Religion“ ist eine sehr erfolgreiche Konzeption im 17. und 18. Jahrhundert. Dieser Begriff befindet sich nicht nur bei den Philosophen, sondern auch bei den Theologen und christlichen Wissenschaftlern, die versuchen, den Gottesgedanken mit dem damals üblichen mechanistischen Weltbild zu verbinden. Solch eine äußerliche Verbindung scheint nicht schwierig zu sein, wenn man nur vorstellt, dass das Verhältnis zwischen Gott und seinem Werk ähnlich wie das zwischen Uhrmacher und seiner Uhr ist<sup>60</sup>. Denn der zweckmäßige Naturzusammenhang und der persönliche Gott als Werkmeister sind nicht so weit von einander entfernt. Das ist auch ein physikotheologischer Gottesbeweis.

Aber der Fall ist ganz anders bei den neuzeitlichen Philosophen, für die der Gottesbeweis zwar notwendig ist, aber er ist vor allem mit Bezug auf das Erkenntnisproblem zu verstehen. Dafür ist Descartes' Gottesbeweis das Paradebeispiel, der seit Kant der ontologische Gottesbeweis heißt, der aus dem Begriff Gottes das Dasein Gottes ableitet. Ebenso darf man Leibniz' Gottesbeweis auch als seine Entwicklung ansehen. Obwohl es bei Leibniz viele Ansätze zur Behandlung des Problems Gottes in verschiedenen Texten gibt, verfolgen wir die Grundanschauung nur insoweit, als sie im Kontext seiner Substanz- und Erkenntnislehre zum Ausdruck kommt.

---

<sup>59</sup> Spinoza, *Ethik*, V, Propositio XLII.

<sup>60</sup> Leibniz, *Briefwechsel zwischen G. W. Leibniz und S. Clarke*, Leibniz' erstes Schreiben, 4.

### 3.1. Gottesbeweis

In Descartes Erkenntnislehre tritt Gott vor allem als derjenige ein, von dem die Idee oder cogitatio in uns ist. Alle Ideen sind, wie oben angedeutet wurde, wahr, insoweit sie deutlich und klar perzeptiert werden. Darunter ist die Idee Gottes als „idea entis perfectioris in me“<sup>61</sup> äußerst klar und deutlich. Sie besitzt nicht nur die objektive Realität<sup>62</sup>, sondern auch die aktuelle bzw. formale Realität. Denn das objektive Sein einer Idee kann nur von einem aktuellen Sein produziert werden. Dabei ist zu beachten, dass Descartes zwar normalerweise „essentia“ und „existentia“ unterscheidet, aber nur der essentia Gottes die Existenz als Attribut zuschreibt.

In *Principia Philosophiae* findet man Descartes Hauptargumente für die Existenz Gottes. Aus der Idee Gottes als der Idee eines allmächtigen und höchstvollkommenen ens kann notwendig geschlossen werden, dass dieses ens existiert (*Principia*, §14). Anders gesagt, enthält die essentia eines vollkommen „ens“ notwendig die existentia in sich (*Principia*, §16), und die existentia kann nicht von der essentia Gottes abgetrennt werden<sup>63</sup>.

Darüber hinaus führt Descartes auch einen anderen quasi kosmologischen Beweis ein, der von der Möglichkeit unseres Daseins und Denkens ausgeht. Man kann also nicht von sich selbst her existieren, sondern nur von Gott sein. Und der Grund dafür, dass wir „Dei sive entis summi ideam“ haben, liegt gerade darin, dass Gott real existiert. Denn es ist unmöglich, dass etwas aus nichts entsteht.

Leibniz zeigt schon, dass der erste Beweis seine Wurzel im Anselms Beweis hat, der später von Thomas von Aquino aufgenommen wurde. Leibniz glaubt folglich, dass Descartes von der Bildung der Jesuiten geprägt ist (*Animadversiones*, ad artic. 14). Der

---

<sup>61</sup> René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Lateinisch-Deutsch, übers. von Christian Wohlers, Hamburg (Felix Meiner) 2008, III, 46.

<sup>62</sup> In der Zeit Descartes' bedeutet „objektive Realität“ ideelle Realität, während „formelle Realität“ wirkliche Realität bedeutet.

<sup>63</sup> In der sechsten Meditation betont Descartes denselben Beweis wieder. Ich besitze die Existenz Gottes in mir zumindest in demselben Maß Gewissheit, wie die Wahrheit der Mathematik. Es ist notwendig, dass die Existenz von der essentia Gottes untrennbar ist. Diese Notwendigkeit wird der essentia Gottes nicht von meinem Denken verliehen, sondern ganz umgekehrt, dass die Notwendigkeit der Existenz Gottes mich bestimmt, dies so zu denken (VI, 67).

Beweis selber ist in Leibniz' Sicht zwar nicht falsch, aber noch unvollständig. Denn dieser Beweis setzt im Grunde genommen voraus, dass dieses vollkommene ens möglich ist und keinen Widerspruch einschließt, anders gesagt, notwendig ist. Ob dieses ens perfectissimum selbst möglich ist, wird noch nicht bewiesen. Deswegen muss die Möglichkeit Gottes noch mit peinlicher Genauigkeit und in geometrischer Strenge bewiesen werden. Leibniz sagt: Der Kartesianische Beweis selbst ist „kein Paralogismus, sondern ein vollkommener Beweis, der etwas voraussetzt, was noch bewiesen werden müsste, um ihm mathematische Evidenz zu verleihen“<sup>64</sup>. Das heißt, diese Voraussetzung braucht selbst noch eine Berechtigung. Der Beweis lautet: „Man hat recht, die Möglichkeit jedes Seins (Estre) und vor allem die Gottes solange vorzusetzen, bis jemand das Gegenteil beweist.“(a.a.O.)

In der *Monadologie* kann man Leibniz' Gottesbeweis deutlicher sehen. Dort stellt Leibniz zwei Gottesbeweise dar, nämlich den apriorischen und den aposteriorischen, um die Möglichkeit bzw. Notwendigkeit Gottes zu beweisen: (1) Die Existenz Gottes kann *a priori* erkannt werden, wenn man die Möglichkeit Gottes voraussetzt. Denn Niemand kann das Gegenteil solch einer Voraussetzung beweisen. Die Realität der Möglichkeit muss „in irgendetwas Existierendem oder Aktuellem“ und folglich erst „in der Existenz des notwendigen Seienden“ gegründet sein, dessen „essence“ die Existenz in sich schließt. Bei Gott genügt es, möglich zu sein, um zu existieren, das heißt, dass „er existieren muss, wenn er möglich ist“ (§§44,45). (2) Der andere, der aposteriorische Beweis bezieht sich auf das Prinzip des zureichenden Grundes. „Da kontingente Seiende existieren, die ihren letzten oder zureichenden Grund nur in einem notwendigen Seienden haben, das seinen Existenzgrund in sich selbst besitzt“ (*Monadologie*, §45), existiert Gott. Das trifft auch Leibnizens Vorwurf gegen den zweiten Gottesbeweis Descartes. Sein Vorwurf richtet sich hauptsächlich gegen Descartes „Idee“. Erstens nimmt Leibniz eine andere Bestimmung der Idee Descartes als Beispiel, nämlich, „nos cum de aliqua re loquimur, intelligendo quod dicimus, habere rei ideam“ (*Animadversiones*, ad artic. 18). Der ursprüngliche Text Descartes lautet:

---

<sup>64</sup> *Nouveaux essais*, IV, 10, §7.

„daraus allein, dass unsere Worte etwas ausdrücken und dass wir das, was wir sagen, verstehen, folgt mit Sicherheit, dass wir in uns die Idee des Gegenstandes besitzen, der durch unsere Worte bezeichnet wird.“<sup>65</sup> Diese Bestimmung der Idee ist ähnlich wie die in den *Meditationen*, nämlich „ideae nomen“. In Leibniz’ Sicht hat Descartes Bestimmung der Idee Unrecht. Was man machen muss, ist nicht „id de quo loquimur“ zu verstehen (intelligare), sondern eben „rem“ zu verstehen und aufzulösen. Zweitens ist die Bestimmung der duratio oder der Erhaltungskraft ganz falsch. Hier handelt es sich auch um Leibniz’ Relationsbegriff. Man kann im *Briefwechsel zwischen G. W. Leibniz und S. Clarke* eine ähnliche Widerlegung<sup>66</sup> finden, die sich darauf richtet, dass Gott die Maschine von Zeit zu Zeit aufziehen muss, um sie ununterbrochen bewegen zu lassen. Leibniz sagt ausdrücklich, dass die Kraft in der Natur selbst gemäß den Gesetzen der Natur wirken könne, und in der erhabenen prästabilierten Ordnung (le bel ordre préétabli) von Materie zu Materie übergehe. Das ist erst die Grundlage oder Vorstufe für den Beweis *a posteriori*, d.h. das Raisonement der Verknüpfung der Phänomene, und zwar der Materien.

Auf den ersten Blick scheint Leibniz’ Gottesbeweis in der *Monadologie* auch ein bisschen willkürlich zu sein, dennoch kann man bei näherer Überlegung finden, dass Gott als notwendiges Seiendes vornehmlich das Resultat der inneren Entwicklung der Substanz ist. Obgleich Descartes in der Tat das cogito als den legitimen Ausgangspunkt und den gültigen Maßstab für die Setzung von Existenzen nimmt, sieht er die Notwendigkeit der Existenz Gottes als bloß selbstverständlich und evident, ohne diese Voraussetzung selber zu erweisen, nämlich ohne nach der notwendigen Beziehung zwischen essentia und existentia zu fragen. „Sie muss zeigen, dass Descartes mit Unrecht behauptet, es sei evident, dass dieser Begriff eine ‚wahre Idee‘ ist“<sup>67</sup>. Für Leibniz ist Gott zwar zweifellos auch die causa prima und ultima ratio aller Dinge, aber das alles ist in anderer Art (alio modo) zu erkennen (*Animadversiones*, ad artic. 13).

---

<sup>65</sup> Descartes an Mersenne, 1. Juli 1641, Corresp. III, 392; zitiert von Cassirer, Anm. 231, in *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*.

<sup>66</sup> Leibniz, *Briefwechsel zwischen G. W. Leibniz und S. Clarke*, Leibniz’ erstes Schreiben, 4.

<sup>67</sup> Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960, 20.

Dabei besteht Leibniz stets auf der Forderung, dass alle Dinge nur aus ihren Ursachen und Gründen erkannt werden müssen. Das heißt, dass man zuerst auf die Frage antworten soll, wie die Wirklichkeit mit den unzweifelhaften Gründen (*indubitatis rationibus*) übereinstimmen kann. Diese Beziehung zwischen der Verknüpfung der Phänomene und den intellektuellen Wahrheiten ist erst das Wesentliche, aus dem die Existenz sowohl der Dinge als Gottes erst hervorgegangen ist. Die Existenz der Dinge kann nicht erkannt werden, ohne auf die Frage zu antworten: „warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts“, d.h. warum sie so existieren müssen, und nicht anders (*Prinzipien der Natur und Gnade*, §7). Diese bekannte Frage enthält schon die Einsicht in sich, dass „die Existenz nur als Moment am Wesen vernünftig begriffen werden kann“<sup>68</sup>. Nur durch die reflektierte Bewegung der geschaffenen Substanz, nämlich durch das Raisonement des substantialen Verstandes, kann die Möglichkeit der Existenz bewiesen und zwar realisiert werden.

### 3.2. Seele und Freiheit

Leibniz sagt: „*Unserer Zeit aber war es gewährt, dieses Mysterium aufzudecken und seine Bedeutung und Folgen verständlich zu machen, um die natürliche Theologie und das, was man Pneumatologie nennt, auf eine Weise zu errichten, die wahrhaft natürlich ist und mit dem übereinstimmt, was wir erfahren und verstehen können (experimenter et entendre)[...]*“ (*Nouveaux Essais*. III 6, §42). Dieses Mysterium bedeutet hier die mit der wahren „*unité*“ und zwar Monade ausgestatteten natürlichen Dingen, die von den Kunstdingen unterschieden werden müssen. Wenn man die wahre Erkenntnis der natürlichen Dinge besitzt, hat man einen Zugang zur wahren Frömmigkeit, und zwar die Tugend, die von der *raison* geleitet werden muss. Denn das Ziel einer wahren Religion ist nichts anderes, als die „*raisonnables*“ Prinzipien den Seelen einzuprägen<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960, 50.

<sup>69</sup> Leibniz, *Theodizee*, Vorwort.

Leider sind viele durch die falsche Idee der natürlichen Religion zu der Meinung gekommen, dass die Unsterblichkeit der Seele nur eine wunderbare Gnade Gottes sei. Diese Leute können folglich den Grund für die Unsterblichkeit der Seele nicht verstehen und nicht umhin, die Zuflucht zur Gnade Gottes zu nehmen. Die Annahme der Wundertat Gottes ist aber eine „faule Hypothese“, die „in gleicher Weise unsere Philosophie, welche Gründe aufsucht, wie die göttliche Weisheit, welche sie liefert, zerstören würde“ (*Nouveaux Essais*. Pref. 22). Man kann mit Wundern „von allem ohne große Mühe Rechenschaft geben (on peut rendre raison de tout sans peine)“<sup>70</sup>. Das leistet eigentlich der materialistischen Meinung Vorschub, dass es einfach keine individuelle unsterbliche Seele gebe (*Nouveaux Essais*. Pref. 12). Deswegen kann man die „Unsterblichkeit“ der Seele nicht verstehen, ohne auf ihre Natur zurückzugehen, nämlich auf die Monade bzw. Substanz.

In diesem Sinn erweist sich der substantiale Verstand Leibnizens als die wahre Grundlage für die so genannte „natürliche Religion“. So versteht es sich, warum er sagt, dass die Logik nebst der Metaphysik die Grundlage (une forme) der natürlichen Theologie ist. Nur auf diese Weise kann eine natürliche Religion konsequent sein. Die Seele ist nicht dank eines wunderbaren Gnadenaktes unsterblich, nämlich auf dem Weg der Religion der Offenbarung, sondern von Natur unsterblich, nämlich auf dem Weg der natürlichen Religion, insofern die lebendige geschaffene Substanz als Einheit von potentia activa und potentia passiva schon immer von den „Relationen“ bestimmt wird und zugleich nach der deutlichen Perzeption dieser Relationen ununterbrochen strebt. Die Seele ist also vielmehr im metaphysischen Sinn erst unsterblich. Und eine solche Unsterblichkeit besitzt die höchste Gewissheit, die sich zugleich auch als „eine moralische Gewissheit“ erweist.

Gleicherweise muss der freie Wille der Seele auch im metaphysischen Sinn verstanden werden. Die höchste Vollkommenheit des Menschen besteht darin, dass der Wille vernunftgemäß handelt. Dadurch wird die Freiheit erst erreicht. In *Nouveaux*

---

<sup>70</sup> Leibniz, *Briefwechsel zwischen G. W. Leibniz und S. Clarke*, Leibniz' zweites Schreiben, 12.

*Essais* gibt es eine Analyse des Begriffs der Freiheit (*Nouveaux Essais*, II 21, §8)<sup>71</sup>. Die Freiheit ist ursprünglich als „la puissance de vouloir“ zu verstehen. Darunter muss man zwei Willensfreiheiten unterscheiden. Die eine, die im gewöhnlichen Sinn der Notwendigkeit entgegengesetzt ist, betrifft aber nur den nackten Willen und zwar eine abstrakte Erdichtung. Die andere, die vom Verstand geleitet wird, ist die wahre Freiheit und unterscheidet sich vom „Fatalismus“. Denn der Verstand hindert den Willensakt nicht daran, kontingent zu sein, und legt ihm keine absolute Notwendigkeit auf. „Der Verstand kann den Willen bestimmen gemäß den überwiegenden Perzeptionen und Gründen, die auf eine sichere und unfehlbare Weise ihn in bestimmter Richtung geneigt machen, ohne ihn jedoch zu nötigen (*incline sans necessiter*)“(a.a.O.).

Eben durch „*incline sans necessiter*“ wird die Einheit von Notwendigkeit und Kontingenz verwirklicht. Die Kontingenz ist zwar nicht notwendig, aber kann bestimmt sein. Anders gesagt: wir sind durch die Gründe schon immer bestimmt, ohne die Kontingenz zu verlieren. Diese Einheit von Notwendigkeit und Kontingenz ist folglich eben „die gewisse Bestimmung (*la determination certaine*)“( *Nouveaux Essais*, II 21, §13). Die freien Seienden sind keineswegs auf eine unbestimmte Weise, sonst würde die nackte Willensfreiheit die wahre, an den Intellekt gebundene Freiheit zerstören und „uns unter das Niveau der Tiere erniedrigen“. Die wahre freie Handlung ist daher nichts anders als die strebende Bewegung des substantialen Verstandes. Dadurch bekommt die Freiheit auch den moralischen Sinn, denn die Tugend ist „*une habitude de moderer les passions par la raison*“ und zwar „*une habitude d’agir suivant la raison*“( *Nouveaux Essais*, I 2, §18). Hierbei sind zwei Punkte zu betrachten.

Erstens muss man sowohl die Freiheit als auch die Tugend aus der Perspektive der strebenden Substanz erklären. Leibniz sagt zwar, dass es notwendig sei, die Existenz Gottes und das zukünftige Leben anzunehmen, und dass auf diese Weise kein Verbrechen ohne Strafe und keine gute Tat ohne Belohnung gelassen werde, denn die gegenwärtigen Leidenschaften und Interessen seien lebhafter als die Erkenntnisse. Aber diese willkürliche Annahme hat letztendlich keine vernünftige Geltung. Die wahre

---

<sup>71</sup> Siehe Tabelle 1.

Tugend oder Freiheit, nämlich die wahre Erkenntnis der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, kann nur durch die innere reflektierte Bewegung der Substanz erreicht werden. Dann wird eine solche Tugend „natürlich“ sein, wie ein lebhaftes, starkes gegenwärtiges Gefühl.

Zweitens realisiert sich diese Freiheit nur in der ununterbrochenen Entwicklung des substantialen Verstandes. Die Lockesche „uneasiness“ ist im strengen Sinne die „Unruhe“, die „niemals in einem vollkommenen Besitz besteht [...] sondern in einem dauernden und ununterbrochenen Fortschritt zu den größten Gütern“ (*Nouveaux Essais*, II 21, §36). Das ist nicht auf der psychischen Ebene, sondern auf der metaphysischen, weil „man oft in Unruhe ist, ohne zu wissen was man wünscht, und dann gibt es kein ausgebildetes Begehren“ (a.a.O. §39). Man muss sich durch die Erziehung daran zu gewöhnen, methodisch vorzugehen, und folglich zu Herren unserer selbst zu werden. Wir können uns „mit der Zeit in die Lage versetzen, zu denken und zu tun, was wir wollen möchten und was die raison anordnet“ (a.a.O. §47). Auf diese Weise werden die Praxis und die Theorie in eins. „Denn je sorgfältiger man sich hütet, in der methodisch geregelten Betrachtung irgend etwas zu versäumen, desto mehr entspricht die Praxis der Theorie.“ (*Nouveaux Essais*, pref.)

Leibnizens *Theodizee* darf man auch in dieser Beziehung verstehen. Sie demonstriert „die Rationalität des absoluten Zwecks am göttlichen Modell [...] in dem Maße, in dem die Ordnung der göttlichen Vorsehung mehr und mehr als für den Menschen verständlich“ wird<sup>72</sup>. „Der Glaube an Gott bedeutet für Leibniz nichts anders als den Glauben an die Möglichkeit der fortschreitenden Verwirklichung des Sittlichen in der Natur und Menschengeschichte.“<sup>73</sup> Somit besteht die wahre Frömmigkeit in einer erleuchteten Liebe, deren Glut mit Einsicht (*lumière*) verbunden ist. Gott handelt gemäß der natürlichen Ordnung und wird nur durch innere Gründe, nämlich durch seine Erkenntnisse, bestimmt<sup>74</sup>. Dies alles gründet sich auf die Substanz, die ein Streben nach immer neuen Vollkommenheiten ist.

---

<sup>72</sup> Hans Blumenburg, *Legitimität der Neuzeit*, 65.

<sup>73</sup> Ernst Cassierer, *Hauptschriften* II, Einleitung zur Monadenlehre, 120.

<sup>74</sup> Leibniz, *Briefwechsel zwischen G. W. Leibniz und S. Clarke*, Leibniz' viertes Schreiben, 20.



## Schluss. Aus der Hegelschen Perspektive

Leibniz als der universale Geist seiner Zeit und zugleich der größte Prophet des deutschen Idealismus durch seine synthetisierende Metaphysik strebt, „die ganze Fülle und Mannigfaltigkeit der wirklichen und ideellen Weltregionen auf die Aktivität des vernünftigen Geistes, die ‚Noësis‘, als identischen Wesenskern zurückzuführen.“<sup>75</sup> Obwohl es in Ermangelung einer systematischen und ausdrücklichen Darlegung noch vieles Unklare und Unbegreifliche in seinen verstreuten Äußerungen gibt, fällt doch die Eindringlichkeit auf, mit der er die gewöhnliche Trennung von Seele und Körper aufzuheben und den Gegensatz von Ideen und Dingen auszugleichen versucht.

Seele und Körper sind nur Momente in der strebenden Entwicklung der monadischen Substanz, die „immer eine besondere Disposition zur Tätigkeit“ und neben dieser Disposition „unendlich viele Tendenzen zur Tätigkeit“ besitzt (*Nouveaux Essais*. III, §8), nämlich das Identitätsprinzip und die unmerklichen Perzeptionen. Die Dinge sind die Phänomene oder die Materie, deren Realität eben in den Ideen liegt, die nichts anders als die Disposition der Substanz selber sind. In der Disposition bedingen sich die *potentia activa* und *potentia passiva* wechselseitig. Nichts kann ohne die andere Bestand haben und erkannt werden. Der Verstand erweist sich nur als die autonome Forderung der Substanz, dass der substantiale Verstand mit der Zeit ihre eigenen ursprünglichen Wahrheiten eröffnen muss.

In seiner *Wissenschaft der Logik* erkennt Hegel der Leibnizschen Monade eine exemplarische Bedeutung zu. Nach Hegel ist Appetit der Monade oder die Entelechie der einfachen Substanz nichts anders als „Etwas“, das also „lebendig“ ist, „nur insofern es den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten“<sup>76</sup>vermag. Denn der Widerspruch selbst soll als das Prinzip aller Bewegung und Lebendigkeit gelten. Und das Wesen als der an sich widersprechende Grund treibt in die Existenz. „Grund ist das durch sein Nichtsein in sich zurückkehrende und sich setzende Wesen.“ (a.a.O. 66, 14-15)

---

<sup>75</sup> Dietrich Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964, 1.

<sup>76</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd.I, Buch II, *Die Lehre vom Wesen*, Hamburg 1999, 61, 18.

Deswegen sei es auch schön, dass Leibniz nicht nur das Prinzip des zureichenden Grundes zum Grundsatz seiner ganzen Philosophie machte<sup>77</sup>, sondern auch den tieferen Sinn dieses Prinzips eingesehen, dass man unter dem Grund keineswegs eine mechanische Kette von Ursachen und Wirkungen versteht, sondern den von dem Ganzen und der Beziehung als wesentlicher Einheit zum Zweck hinausgehenden Begriff.

Dementsprechend muss man das spekulative Denken vom vorstellenden Denken unterscheiden. Das erstere fasst den Widerspruch in sich selbst, d.h. der Widerspruch wird hierbei als etwas Positives, Wahrhaftes und Lebendiges angesehen werden. Dagegen hält das letztere den Widerspruch für eine diffizile Frage, dafür nimmt es einfach seine Zuflucht zu einer anderen oder der Auflösung in nichts. Dafür ist der traditionelle ontologische Beweis vom Dasein Gottes das Paradebeispiel, dass Gott als Inbegriff aller Realitäten der Grund der Realität sein muss. Aber ein solcher Grund ist nur das leere Absolute, in dem alles Eins ist. Obwohl diese Bestimmung sehr leicht für das gewöhnliche Denken zu verstehen ist, da sie keinen Widerspruch enthält, hindert das, das widersprechende Wesen aller Dinge in den Blick zu bringen.

„Aber es zeigen sich in diesen Bestimmungen nur die gewöhnlichen Vorstellungen, die ohne philosophische Entwicklung gelassen und nicht zu spekulativen Begriffen erhoben sind [...] die Begriffe über die Untersuchungen der verschiedenen endlichen Monaden und über ihr Verhältnis zu ihrem Absoluten entspringen nicht aus diesem Wesen selbst [...] sondern gehören der rasonierenden, dogmatischen Reflexion an und sind daher zu keiner inneren Kohärenz gedienen.“<sup>78</sup> Nach Hegel erhält Leibnizens Prinzip der Individuation seine tiefere Ausführung nicht. Leibniz geht nicht fort, da er den Gott gänzlich zu einem bloßen Gesetzsein herab setzt.

Hegel kritisiert die vorherige Philosophie, dass das Prinzip der Philosophie entweder ein objektiver Inhalt oder eine subjektive Inhaltsbestimmung sein kann, aber

---

<sup>77</sup> Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd.I, Buch II, *Die Lehre vom Wesen*, Hamburg 1999, 67, 15-68,4.

<sup>78</sup> Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd.I, Buch II, *Die Lehre vom Wesen*, Hamburg 1999, 174, 7-17.

nicht sowohl ein subjektives als objektives. Doch fällt die Bemühung auf, mit der Leibniz den Rationalismus und den Empirismus zu vermitteln versucht. Es ist ja nicht von ungefähr, dass seine ausgezeichneten Überlegungen in der späteren Entwicklung der deutschen Philosophie immer wieder zutage treten.

## Exkurs. Die Husserlsche Rezeption

### a. Das Subjekt-Objekt-Problem

Obwohl sich die Husserlsche Phänomenologie von der frühen sich auf die Beschreibung der intentionalen Bewusstseinsstruktur konzentrierten statischen Phänomenologie zur späten, die intersubjektive Gemeinschaft und die Lebenswelt konstruierenden genetischen Phänomenologie entwickelt, versucht Husserl stets durch die Erhellung des Wesens des Phänomens den tiefen Gegensatz zwischen Subjektivismus und Objektivismus zu überwinden. Diese Phänomenologie als „strenge Wissenschaft“ nimmt den Rückgang zu den „Sachen selbst“ als unveränderliches Ziel. Auf diesem Weg zu den Sachen selbst begegnet Husserl zunächst einmal der einflussreichen positiven Naturwissenschaft samt der dem Objektivismus verfallenden Geisteswissenschaft, für die die Grundlage eben der Dualismus zwischen Subjektivem und Objektivem ist.

Im Blick auf die Überwindung des Dualismus ist Husserls Phänomenologie keineswegs der erste Versuch. Obwohl Husserl hauptsächlich „rein von innen her phänomenologisch“<sup>79</sup> die neue Wesenswissenschaft entwickelt, liest er aber trotzdem viele Werke der neuzeitlichen Philosophen und legt großen Wert auf sie, wie er schon gesagt hat, dass wir betreiben „durch das Studium der Sachen das Studium der Meister und dann durch das Studium der Meister das der Sachen.“<sup>80</sup> Eben durch die Leibnizsche Monadologie findet Husserl sozusagen den Zugang zur Intersubjektivität, die zur Lösung des „Welträtsels“ über das Verhältnis zwischen Vernunft und Welt beiträgt. Das ist auch der Grund, warum Leibniz in der *Krisis* viel zu wenig erwähnt worden ist, zumal sich die Leibnizsche Monadologie gerade auf den cartesianischen Dualismus richtet.

---

<sup>79</sup> Edmund Husserl, Briefwechsel, Husserliana, Dokumente, Band III, Teil 3, Die Göttinger Schule, hrsg. von Karl Schuhmann, Kluwer 1994, „Husserl an Mahnke“ vom 11. IV. 1919.

<sup>80</sup> Hua XXV, 206; Zitiert von Renato Cristin, *Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz*, in: *Studia Leibnitiana*, Band XXII, 1990, 163-174.

Nach der Forschung von Herman Leo van Breda<sup>81</sup> sei Husserl unter Brentanos Einfluss mit den Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts viel umgegangen. Hinsichtlich Leibniz' ist es auch offenbar, dass Husserl die Leibnizsche Monadologie in den Texten seiner späten transzendentalen Phänomenologie vielfach erwähnt hat. In Husserls persönlicher Bibliothek kann man viele von Husserl ausführlich bearbeitete Leibnizsche Werke finden, und die Zahl der Notizen spiegelt die Fülle seines Interesses an der Arbeit wider. So ist es kein Zweifel, dass Leibniz' Monadologie zu den wichtigen Quellen seines Denkens zu rechnen ist. Dabei können nach Breda und Renato Cristin<sup>82</sup> drei Phasen der Leibniz-Auslegung bei Husserl unterschieden werden:

(1)1887 – 1897: Husserl liest größere Texte aus Leibniz' Schriften über die Philosophie der Mathematik und über Logik und lässt sich bei der Vorbereitung für die *Logischen Untersuchungen* von der Leibnizschen „mathesis universalis“ leiten.

(2)1897 – 1905: Vor dem Erscheinen von Cassirers Ausgabe von Leibniz' *Hauptschriften* (1904 – 1906) interessiert sich Husserl für Leibnizens Kritik an Locke in den *Nouveaux essais*. „Bei Husserls Abwendung vom Psychologismus nach 1897 muss man denn auch unbedingt Leibniz' *Nouveaux essais* eine bedeutende Rolle zuschreiben.“<sup>83</sup>

(3)1910 – 1935: Mit Hilfe von Cassirers Ausgabe studiert Husserl erst Leibnizens monadologische Schriften und bringt die Monadologie mit der Konstitution der Intersubjektivität in Verbindung. Diese zwei Bände von Leibniz' *Hauptschriften* arbeitet Husserl sehr gründlich durch.

Daraus ist es klar, dass Husserl Leibnizens Lehre mit einer unterschiedlichen Gewichtung in seiner Gedankenentwicklung auslegt. Bemerkenswert ist, dass die Veränderung seines Leibniz-Interesses, nämlich von Logik und Methode zur

---

<sup>81</sup> Herman Leo van Breda, *Leibniz' Einfluß auf das Denken Husserls*, in: *Studia Leibnitiana, Supplementa*, Bd.V, 124-145.

<sup>82</sup> Renato Cristin, *Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz*, in: *Studia Leibnitiana*, Band XXII, 1990, 163-174.

<sup>83</sup> Herman Leo van Breda, *Leibniz' Einfluß auf das Denken Husserls*, *Studia Leibnitiana, Supplementa*, Bd.V, 141.

„Ontologie“, im gewissen Sinne mit seiner eigenen Entwicklung zusammenfällt. Bei Leibniz dient die Methodenlehre in der Tat letztendlich seiner Substanzlehre, und dies gilt auch sozusagen bei Husserl. Denn die spätere Husserlsche Phänomenologie zielt auf die Konstitution der intersubjektiven Monade. Deswegen ist hier insbesondere Husserls Rezeption der Monadologie Leibnizens herauszuheben.

In den *Cartesianischen Meditationen* bedient sich Husserl der monadologischen Terminologie mit besonderer Intensität. Unter dem Begriff „Monade“ versteht man „die volle Konkretion des Ich“<sup>84</sup>. Das wird im folgenden des näheren erzählt. Darüber hinaus kann man die Texte über Leibniz und die Monade hauptsächlich in den drei Bänden der Intersubjektivität und *Erste Philosophie* (erster Band) finden. Zugleich hat Husserl auch in den Briefen an Dietrich Mahnke von 1905 bis 1933 die Entwicklung seines Philosophierens und seiner Gedanken über Leibniz erzählt<sup>85</sup>. Es ist auffällig, dass Husserl mit der Konzeption der Monade versucht, das Solipsismus-Missverständnis auszuräumen. Das primordiale Ego (statische Konstitution) darf daher als „Leitfaden“ für die intersubjektive Monade (genetische Konstitution) verstanden werden. Eben durch die Monadologie erreicht Phänomenologie das genetische Niveau, woraufhin die Konstitution derselben Naturwelt, Kulturwelt, Lebenswelt etc. erst thematisiert werden kann.

Husserl bedient sich der Methode der *εποχή*, und zwar der phänomenologischen Reduktion, deren Hauptaufgabe gerade darin liegt, dass sich die Beschreibung des Wesens der Welt zunächst aus den Beschränkungen der objektiven Wissenschaften heraushalten kann. Dadurch können wir die Welt viel mehr wiedergewinnen, als sie verlieren. Anders gesagt, das Bewusstsein oder das transzendente Ich, das nach der *εποχή* übrig bleibt und von Husserl als Ausgangspunkt der transzendentalen Phänomenologie benutzt wird, ist kein oberflächlicher, abstrakter, inhaltsarmer und weltloser Punkt, wie Descartes' „substantia cogitans“, sondern im Gegensatz dazu

---

<sup>84</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, hrsg. von S. Strasser, Husserliana Band I, 1973, § 33.

<sup>85</sup> In diesen Briefen wird Husserl als ein sehr freundlicher und für seinen Schüler sorgender Lehrer dargestellt. Husserl schätzt Mahnkes Beschäftigung mit Leibniz sehr hoch, ermuntert ihn, das Doktorat schnell zu machen und Privatdozent zu werden, und macht oft Kommentare zu seinen Büchlein und Aufsätzen.

immer das intentionale Bewusstsein-von und trägt in sich selbst seine cogitata bzw. die ganze Sachenwelt, Wertwelt und praktische Welt usw. Dies alles legt Husserl schrittweise aus in der Folge von der primordialen Welt als methodische Unterstufe zum darin fundierten Sinn der objektiven Welt und letztendlich der Kulturwelt als Oberstufe. Hinsichtlich des Missverständnisses seines Ausgangspunktes als ipse solus verteidigt sich Husserl, dass:

*„die Reduktion auf das transzendente Ego nur den Schein einer bleibenden solipsistischen Wissenschaft mit sich führt, während ihre konsequente Durchführung gemäß ihrem eignen Sinne zu einer Phänomenologie der transzendentalen Intersubjektivität überleitet und mittelst ihrer sich entfaltend zu einer Transzendentalphilosophie überhaupt.“ (Hua I, 69)*

Der Dualismus ist als Grund für die Unfassbarkeit der Vernunftprobleme, als Voraussetzung der Spezialisierung der Wissenschaft, als Grundlage der naturalistischen Psychologie so zu verstehen, dass einerseits der Empirismus die einzelnen objektiven Mannigfaltigkeiten nicht auf der transzendentalen Ebene, sondern auf psychologische Weise interpretiert, während andererseits der Idealismus nur mit dem Problem der Bedingung des Seinssinns beschäftigt ist und das sozusagen „psychologische“ Problem vernachlässigt. Anders gesagt, liegt das Charakteristische des Objektivismus darin, dass die selbstverständliche vorgegebene Welt das letztlich Seiende ist, und das des Transzendentalismus darin, dass der Seinssinn der objektiven Welt, nicht nur der neuzeitlichen wissenschaftlichen Welt, sondern auch der vorwissenschaftlichen Lebenswelt, die Geltungsleistung der Subjektivität ist.

Aber es gibt immer Schwierigkeiten, die Körperwelt von der Subjektivität aus zu interpretieren. Die dualistische Struktur selbst bringt diese Schwierigkeiten schon mit sich. Diese Subjektivität als die Voraussetzung der rational denkbaren Welt an-sich wird immer fraglich bleiben, wenn man nicht den Dualismus überwindet. Nun liegt Husserls Aufgabe eben darin, beide problematische Gedankenweise letztendlich in seiner

transzendentalen Phänomenologie zu verbinden. Eben durch die Überwindung des Objektivismus in der Psychologie erreicht die Transzendentalphilosophie ihre Endform, nämlich Phänomenologie. Und diese Überwindung ist gerade das Ergebnis der ganzen philosophischen Geschichte, in der beide, Objektivismus und Transzendentalismus, mit einander ringen.

## **b. Unterschied zwischen Husserl und Leibniz**

In *Husserl und Kant* sagt Iso Kern: „Husserl versucht in jener Zeit das Kantische Subjekt von der Monade Leibnizens her zu verstehen,...“<sup>86</sup> In Husserls Sicht versteht Kant nicht das wirkliche Problem bei Hume. Husserl wandelt das Humesche Problem der psychologischen Genesis der realen Erlebnisse in das neue phänomenologische Problem um, nämlich, wie die transzendentalen Erlebnisse der ganzen Welt in der Ego-Sphäre freigelegt werden. Die Beschreibung des Stroms der mannigfaltigen cogitationes ist keineswegs psychologisch, sondern phänomenologisch. Dazwischen liegt ein sehr wichtiger Unterschied, dass die „Vermengung“ den Psychologismus charakterisiert, der „eine echte Philosophie unmöglich macht.“ (Hua I, 70) Denn der Psychologismus stützt sich eigentlich noch auf die allherrschende Tradition des Sensualismus, der behauptet, dass das Bewusstseinsleben eine Komplexion von Daten äußerer und innerer Sinnlichkeit ist (Hua I, 76). „Aber die Aufgabe der Reflexion ist ja nicht, das ursprüngliche Erlebnis zu wiederholen, sondern es zu betrachten und auszulegen, was in ihm vorfindlich ist.“ (Hua I, 72)

In dieser Beziehung soll das Ego selbst zunächst als Einheit von cogito und cogitata verstanden werden, die als die Monade Leibnizens erst zutage tritt. Unter dem Begriff „Monade“ versteht Husserl zunächst „die volle Konkretion des Ich.“ (Hua I, §33) Der Unterschied zwischen Husserl und Leibniz kann unter zwei Aspekten betrachtet werden.

Zum einen nimmt Husserl die wichtigsten Terminologien der Monadologie

---

<sup>86</sup> Iso Kern, *Husserl und Kant*, den Haag 1963, 75.



Leibnizens auf, wie Harmonie, Geschlossenheit etc. Er sagt: „Danach gehört zur Konstitution der objektiven Welt wesensmäßig eine Harmonie der Monaden“ (Hua I, 138). Und obwohl jede Monade „reell eine absolut abgeschlossene Einheit“ ist, ist Seiendes mit Seiendem in „intentionaler Gemeinschaft“, die die Menschenwelt transzendental möglich macht (Hua I, 157). Eben mit dieser Intentionalität und Einfühlung unterscheidet sich Husserl von Leibniz. Die Leibnizsche Harmonie ist prästabilisiert, während die Husserlsche Harmonie nicht fest vorgegeben, sondern „als ein immer schon vorgezeichnetes Ziel, das auf dem der intentionalen Einheit des Subjekts erst erreicht werden muss.“<sup>87</sup> Auf jeden Fall treten das „Grundproblem der Möglichkeit eines kompossiblen Monadenalls, die Frage seiner Endlichkeit und Unendlichkeit, seiner Abgeschlossenheit, der ‚Harmonie‘ etc.“ (Husserl an Mahnke, 17.X.1921) in den Vordergrund.

Zum anderen betont Husserl die Mangelhaftigkeit der Leibnizschen Monadologie. Im Brief an Mahnke vom 25. April 1912 sagt Husserl, dass Leibniz noch viel größer gewesen wäre, wenn er seine neuen Prinzipien tiefer begründet hätte. In Husserls Sicht ist „die Gelehrsamkeit[...] ein Feind der Wissenschaft“ und „vor allem in der Philosophie“. Obwohl sich Husserl als „Monadologe“ bezeichnet, sagt er, dass bei Leibniz „leider überall die theoretische Einzelanalyse und Einzelausführung fehlt“ und „L<eibniz> übersieht nicht ganz die Intentionalität, das Vorstellen besagt wohl für ihn etwas sehr Weites, ziemlich so weit wie intentionales Erlebnis reicht. Aber die immanente Motivation, in der sich alle Innerlichkeit entfaltet und die etwas anderes ist als Kausalität, möchte ich nicht in mathematische Notwendigkeiten auflösen.“<sup>88</sup>

Man sollte nicht vergessen, dass die Husserlsche Monadologie von vornherein eine transzendente konstituierende Phänomenologie ist, die grundsätzlich Wert auf die schrittweise verlaufende transzendente Konstitution legt. Deswegen fußt Husserl nicht auf eine philosophiegeschichtliche Grundlage, sondern eher auf seine Selbstbesinnung. Beispielsweise sagt Husserl hinsichtlich Mahnkes „neue(r) Monadologie“: „...weil Sie

---

<sup>87</sup> Renato Cristin, *Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz*, in: *Studia Leibnitiana*, Band XXII, 1990, 170.

<sup>88</sup> Husserl an Mahnke, 5.I.1917.

zu sehr mit metaphysischen Vermutungen operieren, während ich rein von innen her phänomenologisch entwickle...“<sup>89</sup>

So ist es nicht verwunderlich, dass Husserl einen solchen Satz zum Ausdruck gebracht hat: „So führt die Phänomenologie auf die von Leibniz in genialem aperçu antizipierte Monadologie“ (Hua VIII, 190). An dieser Stelle soll diese Monadologie doch vor allem als Husserls intersubjektive Phänomenologie verstanden werden.

### **c. Monadisches Subjekt als Leib**

Das transzendente Ego, das alle cogitata in sich schon trägt, kann als Monade benannt werden, deren Charakter die Intentionalität ist. Die anfängliche Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie liegt eben darin, den wahrnehmenden, vorstellenden, aussagenden, wertenden, wollenden usw. Strom der cogitationes zu beschreiben. Z.B. liegt im Wesen des in der Wahrnehmung erscheinenden Dings eben der noetisch-noematische Aufbau des Bewusstseins, d.h. dass jedes cogito ist sich einem cogitatum in einer deskriptiven Mannigfaltigkeitsstruktur bewusst. „Dieses Etwas, der in ihm jeweils *intentionale Gegenstand als solcher* ist bewusst als identische Einheit noetisch-noematisch wechselnder Bewusstseinsweisen, ob nun anschaulicher oder unanschaulicher.“ (Hua I, 79) Das gilt auch für andere Erscheinungsweisen, wie z.B. Erwartung, Erinnerung. Aber soll man nicht vergessen, dass eine solche Phänomenologie nur statisch ist, d.h. sie den „Fragen der über die Zeitformung hinausgehenden genetischen Struktur des ego“ noch fern bleibt (Hua I, §37).

Um die Objektivität der ganzen Welt radikal in der Subjektivität zu begründen, tritt das Problem der Konstitution des Anderen unweigerlich in den Vordergrund. Jedes Subjekt muss nicht nur selbst konstituiert, sondern auch in jedem anderen Subjekt konstituiert sein. Dadurch werden erst eine universale Kommunikation und eine darauf fundierte dieselbe Welt der Objektivität konstituiert. In der Tat versteht sich das Husserlsche monadische Subjekt als intersubjektiv Konstituierte, wofür man zunächst

---

<sup>89</sup> Husserl an Mahnke, 11. IV. 1919

über die genetische Konstitution des Anderen Rechenschaft ablegen muss.

Jetzt wird es ein erstes sein müssen, die Konstitution des Anderen zu sehen, die wieder in der Konstitution meines Leibes fundiert ist. Bei Husserl zeichnet sich der Leib dadurch aus, dass er doppelseitig konstituiert ist, als physischer Körper und als psychophysischer Leib, worin ich lebe und walte, einfach gesprochen, als Mensch-Ich. Aber hier, anstatt auf Husserls relative unübersichtliche Analysen der primordialen Konstitution des Leibes (als Körper und als ichlich fungierender Leib), gleich der Außendinge als Körper, und der Welt als Welt der Erfahrung (als Einheit körperliches und geistiges Sinnes) zurückzublicken<sup>90</sup>, lenken wir unseren Augenblick direkt auf das fundierte intersubjektive Feld. Denn der Seinssinn der objektiven Welt ist eben in der Theorie der Fremderfahrung oder Intersubjektivität fundiert<sup>91</sup>, und die Räumlichkeit, die für die Konstitution der objektiven Welt wesentlich ist, geschieht erst an dieser intersubjektiven Schicht. Obwohl wir die Konstitution des eigenen Ich als psychophysischer Mensch und die Konstitution des Anderen wie Ich als zwei konstitutive Systeme ansehen können, können wir in gewissem Maße den Sinn meines psychophysischen Leibes in der primordialen Sphäre erwerben, wird doch der volle Sinn Mensch gar nicht erreicht, ohne das andere Ich zu konstituieren. Dafür gibt es zwei Hauptgründe:

1) Einerseits würde es in der primordialen Sphäre ein Motiv für die Scheidung von „Schein“ des Dinges und „Wirklichkeit“ des Dinges unweigerlich geben, und dergestalt

---

<sup>90</sup> Diese Analyse kann sich in der primordialen Sphäre vollziehen:

1) Leib: Durch einander Tasten der Glieder ist der Leib in der Einheit tastender Erfahrung als Raumphantom konstituiert, der nicht nur als Körper ist, sondern auch als Ich ist, d.h. eine fungierende Einheit der Glieder. Im ausgezeichneten Sinn meines Leibes liegt eben der psychophysische Mensch.

2) Außendinge: „Wahrnehmungen von allem Realen...ist zurückbezogen auf Wahrnehmung meines Leibes.“ (Hua XV, Beilage XVI, 268) Nicht etwa Dinge sind ohne Leib erfahrbar. Dinge und Leib werden in der Schicht als Körper mitkonstituiert. (Hua XV, 300)

3) Welt: Die Welt als Welt der Erfahrung hat in untrennbarer Korrelation körperlichen Sinn und „geistigen“ Sinn. Die Welt als die Einheit meiner wirklichen und möglichen Erfahrung ist beständig auf meinen fungierenden Leib (=auf mich als Ich= auf mich als Mensch) bezogen. (Hua XV, Text NR.18, 325)

Zur primordialen Eigenheitssphäre gehören immanente Zeitlichkeiten, meine Habitualitäten, Ichpole, die reduzierte Welt, eine Natur und eine Leiblichkeit, und Scheine, Phantasie, reine Möglichkeiten, eidetische Gegenständlichkeit usw. (Siehe Hua I, §47.) Und diese ganze primordiale Einheit heißt eben eine Monade.

<sup>91</sup> Z.B. „...die objektive Welt als Idee ist wesensmäßig bezogen auf die selbst in der Idealität endloser Offenheit konstituierte Intersubjektivität“ (Hua I, 138)

würde ein Solipsismus entstehen, wenn wir die Möglichkeit der Fremderfahrung von dem transzendentalen Ich her noch nicht erkennen würden. In der Tat ist „das erfahrende Subjekt[...]kein solipsistisches[...]sondern eines unter vielen.“ (Hua IV, 78)

2) Andererseits gewinnt mein Leib als Leib erst die volle Bedeutung des Körpers, d.h. die Räumlichkeit, nur durch die Fremderfahrung oder die Einfühlung, und damit „erst hätten wir die volle Konstitution eines homogenen Raumes für uns alle.“ (Hua XV, Text NR.37,655)

In der weiteren Folge ist der Sinn der objektiven Welt auf Grund dieser primordialen Welt durch Konstitution des Fremden intersubjektiv konstituiert. Im Kern der Konstitution des Fremden liegt die verähnlichende und appäsentierende Apperzeption (oder Auffassung). Dadurch kann das „Rätsel“ gelöst werden, wie es kommt, dass ich von demselben Leibkörper sprechen, der für mich dort aber für ihn hier erscheint. Obwohl von mir her nur ein bloßer fremder Körper sichtbar ist, in Husserls Redeweise, präsentiert ist, und sein Leib als sein psychophysischer Mensch-Ich in der Tat unsichtbar ist, kann ich noch seinem Körper und sein Leib in alltäglichem Leben immer ohne weiteres als denselben Körper wahrnehme.

Wie ist dies möglich? Nach Husserl spielt die appäsentierende Apperzeption eine wichtige Rolle. Erstens gibt es dort eine Erscheinungsweise des Körpers des Anderen, und dann: diese Erscheinungsweise erinnert an mein körperliches Aussehen, wenn ich dort wäre, d.h. ich denke, dass wenn ich dorthin ginge und dort wäre, würde ich die gleiche Erscheinungsweise haben. Bei Husserl zeichnet sich der körperliche Leib durch das Orientierungszentrum aus, d.h. mein Leib als Körper ist immer in einem „Hier“, und durch die kinästhetische Veränderung meiner Orientierung kann ich mich dorthin bewegen. Deshalb ist die Erscheinungsweise des fremden Körpers dort dem erinnerten Aussehen angepasst, und dergestalt wird der Sinn des Leibes des Anderen verähnlichend oder analogisch appäsentiert, d.h. durch die appäsentative Apperzeption; anders gesagt: Sie ist durch die paarende Assoziation mit meinem körperlichen Leib konstituiert. Was die konkreten appäsentierten Gehalte betrifft, werden nicht nur die Leiblichkeit des Anderen, wobei das andere Ich zunächst als leiblich waltendes

bestimmt ist, sondern auch das durch die Leiblichkeit ausgedrückte psychische Gemüt des Anderen aufgefasst. Somit kann das „Rätsel“ gelöst werden: der Körper des anderen Ich ist in der analogischen Weise für mich appräsentiert, natürlich als derselbe Körper, der von mir her gesehen ist. Der von mir her gesehene Körper ist eben der Leib des Anderen, oder einfach der Andere.

Indessen werden meine primordiale Natur und die primordiale Natur des Anderen als Erscheinungsweisen derselben objektiven Natur aufgefasst, weil der Leib als Mensch-Ich schon die primordiale Welt mit sich führt. Im Wesen derselben objektiven Natur liegt eben die synthetische Identifizierung der für mich präsentierten primordialen Natur und der für mich appräsentierten fremden Natur. Somit ist die objektive Welt nur für mich und die Anderen bzw. für uns immer da, in der die Leiber nicht nur als Körper sind, sondern „jeweils wechselseitig als Ausdrücke für jedes ihnen in seiner Umwelt begegnende Ich“ (Hua XV, 656). Und jedes Ich ist ausgedrückt in demselben Raum, der intersubjektiv erkennbar als zum Leib gehörig ist.

Gleicherweise gibt es auch eine gemeinsame Zeitform, die sich in der Koexistenz von meinem Ich und dem Ich des Anderen spiegelt und durch Fremderfahrung möglich ist. Von genetischer Warte aus, kann das transzendente Ich (oder ego, cogito, Bewusstsein usw.) als strömende intentionale Erlebnisse, die die Erscheinungsweise des inneren Zeitbewusstseins sind, konkret angesehen werden. Dabei ist unter dem Titel „Ich“ bei Husserl ein Doppeltes zu verstehen<sup>92</sup>:

1. das konstituierende transzendente Ich oder ego, das Meditierende und der Beobachter;
2. das konstituierte psychophysische Mensch-Ich, innerhalb der gesamten konstituierten Welt.

Der erstere tritt in die Welt als der Letztere ein. Der Erstere ist der Fluss des Bewusstseins mit einer intentionalen Horizontstruktur, während der Letztere eben der Leib ist. Wie auch immer, abgesehen von der genetischen Analyse, kann man aus dem Gesagten folgen, dass die Konstitution der Welt auf die intersubjektive Konstitution der

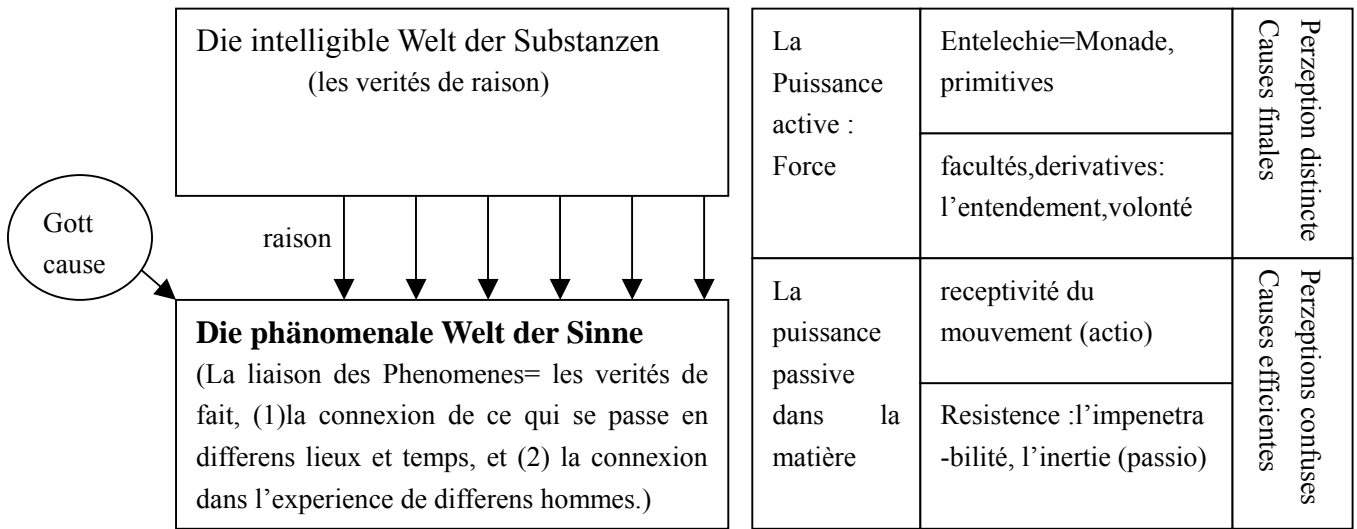
---

<sup>92</sup> Hua I, § 45.

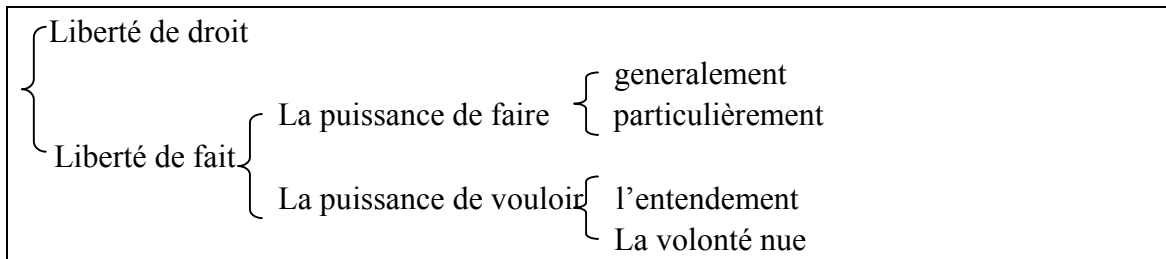
Leiber zurückgreifen muss.

Nur wenn ein Leib einem anderen Leib begegnet, kann er selbst in Wahrheit als psychophysischer Mensch in der konstituierten gemeinsamen räumlichen-zeitlichen natürlichen Welt verstanden werden. Wenn der Leib eben als Ausdruck des ganzen Ichsubjekts und zwar als Ausdruck der Monade verstanden werden darf, können wir sagen, dass zur Konstitution der objektiven Welt wesensmäßig eine Harmonie der Monaden gehört, d.h. eben diese durch transzendente Intersubjektivität bezeichnete harmonische Monadengemeinschaft die Objektivität der Naturwelt und auch der praktischen Welt transzendental möglich macht.

**Tabelle 1: Puissance und zwei Wahrheiten**<sup>93</sup>

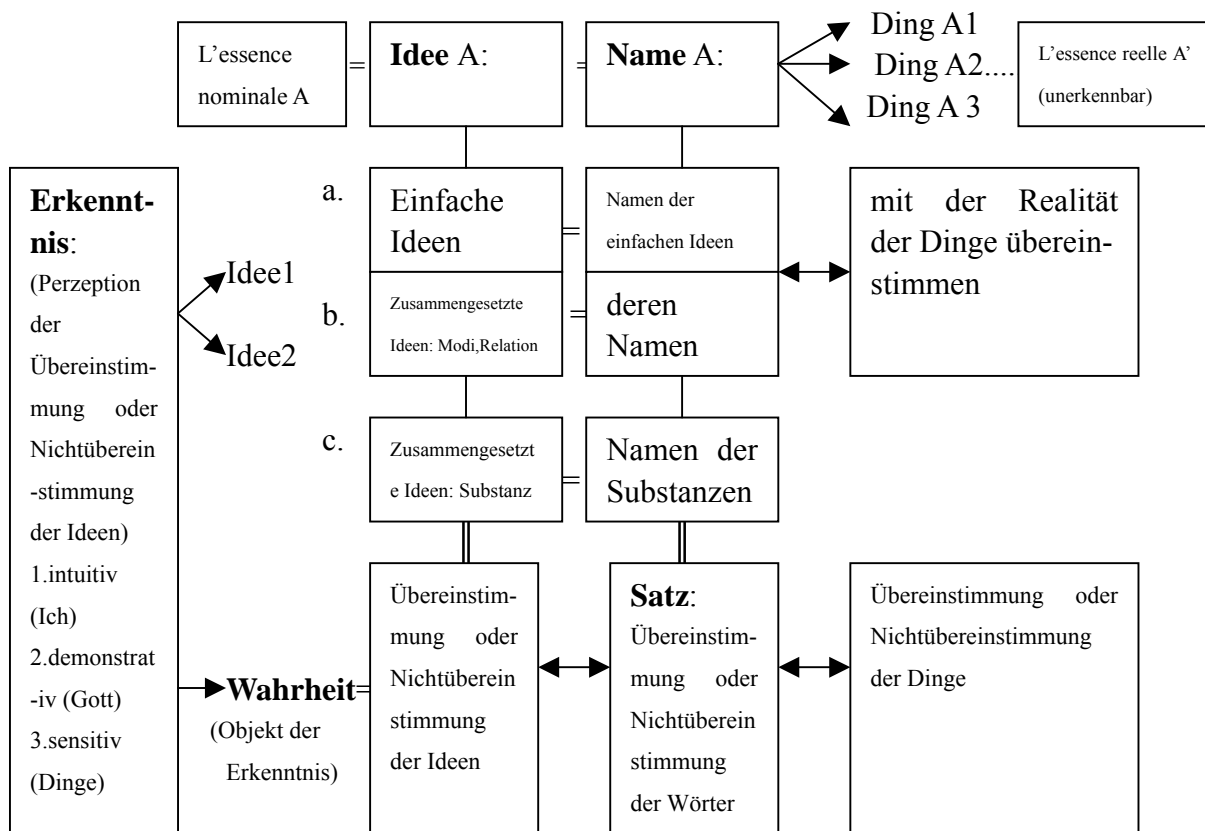


**Puissance und Freiheit:**

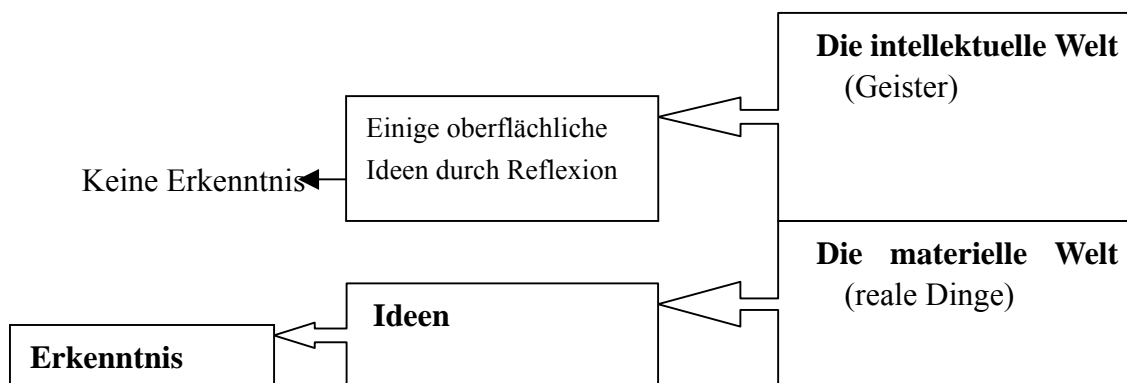


<sup>93</sup> *Nouveaux Essais*. II, 21,§1; IV, 2,§14, 3,§6.

**Tabelle 2: Lockes Erkenntnislehre**<sup>94</sup>



**Tabelle 3: Umfang der Erkenntnis bei Locke**



<sup>94</sup> *Nouveaux Essais*. III, 3, §15; IV, 5, §9.



## Literaturverzeichnis

1. Aristoteles: Metaphysik. Nach der Übers. von Hermann Bonitz bearbeitet von Horst Seidl, Hamburg (Felix Meiner)1995.
2. Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übers. von Eugen Rolfes, Leipzig 1921.
3. Blumenberg, Hans: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1999.
4. Cassirer, Ernst: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902.
5. Cassirer, Ernst: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen 1973.
6. Descartes, René: Discours de la méthode. Französisch-Deutsch, übers. von Holger Ostwald, Stuttgart (Reclam) 1997.
7. Descartes, René: Meditationes de prima philosophia. Lateinisch-Deutsch, übers. von Christian Wohlers, Hamburg (Felix Meiner) 2008.
8. Descartes, René: Die Prinzipien der Philosophie. Lateinisch-Deutsch, übers. von Christian Wohlers, Hamburg (Felix Meiner)2005.
9. Descartes, René: Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft., übersetzt und herausgegeben von Lüder Gäbe, Hamburg 1972.
10. Hegel: Wissenschaft der Logik. Bd.1, Buch I, Die Lehre vom Sein (1832), hrsg. von Hans-Jürgen Gawoll, mit einer Einleitung von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg 2008.
11. Hegel: Wissenschaft der Logik. Bd.1, Buch II, Die Lehre vom Wesen, hrsg. von Hans-Jürgen Gawoll, mit einer Einleitung von Walter Jaeschke, Hamburg 1999.
12. Hegel: Wissenschaft der Logik. Bd.2, Die Lehre vom Begriff (1816), hrsg. Von Hans-Jürgen Gawoll, mit einer Einleitung von Friedrich Hogemann, Hamburg 1994.
13. Heimsoeth, Heinz: Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. Gießen 1912.
14. Henrich, Dieter: Der ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. Tübingen 1960.

15. Leibniz, G. W.: Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Hrsg. Von C. J. Gerhardt, Bd.4, 1960.
16. Leibniz, G. W.: Sämtliche Schriften und Briefe. Hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Reihe 6. Bd.4 (1677-Juni 1690), Akademie Verlag 1999.
17. Leibniz, G. W.: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übers. von A. Buchenau, hrsg. von Ernst Cassirer, Hamburg 1966.
18. Leibniz, G. W.: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Ernst Cassirer, Hamburg 1996.
19. Leibniz, G. W.: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Philosophische Schriften, Französisch-Deutsch, übers. von Hans Heinz Holz, Bd. III, Darmstadt 1959.
20. Leibniz, G. W.: Theodizee, Philosophische Schriften. Französisch-Deutsch, übers. von Herbert Herring, Bd. II, Darmstadt 1985.
21. Leibniz, G. W.: Kleine Schriften zur Metaphysik. Philosophische Schriften, Französisch-Deutsch, übers. von Hans Heinz Holz, Bd. I, Darmstadt 1965.
22. Locke, John: An essay concerning human understanding. Berlin 2008.
23. Mahnke, Dietrich: Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964.
24. Mahnke, Dietrich: Eine neue Monadologie. In: Kantstudien. Ergänzungshefte, No.39, Berlin 1917.
25. Spinoza: Ethik. übers. von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 1999.
26. Thomas von Aquin: De ente et essentia – Über das Seiende und das Wesen. Übers. von Wolfgang Kluxen, Freiburg (Herder) 2007.
27. Thomas von Aquin: Von der Wahrheit (Quaestio I). Übers. von Albert Zimmermann, Hamburg (Felix Meiner)1986.
28. Thomas von Aquin: On general virtue. In: Selected Writings of St. Thomas Aquinas. Bobbs Merrill 1965.

## **Danksagung**

An dieser Stelle möchte ich mich ganz herzlich bei meinem Betreuer, Prof. Dr. Walter Jaeschke bedanken.

Mein Dank gilt auch Herrn Prof. Dr. Alexander Haardt und Herrn Prof. Dr. Wolfgang Bonsiepen.

Schliesslich möchte ich meinen Freunden, Kollegen und meiner Familie danken.

LI Juan

Bochum, im Juni 2010

## **Versicherung**

Ich versichere, dass ich die Masterarbeit selbständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt, nur die angegebenen Quellen benutzt und die den benutzten Quellen wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe. Die Arbeit hat in gleicher oder ähnlicher Form noch keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegen.

Bochum, den 15.06.2010