

1. Leibniz: Allgemeine Charakteristik und philosophische Ausgangslage

1.1. Leibniz als philosophischer Typus

Am 14. November 1716 starb einsam in Hannover der siebzigjährige Reichsfreiherr Gottfried Wilhelm Leibniz. Kaum jemand beachtete seinen Tod, einzig sein Sekretär begleitete den Sarg zur Grablegung. Und doch war Leibniz ein geheimer Mittelpunkt der geistigen Welt seiner Zeit gewesen, hatte mit allen Großen jener Tage inhaltsvolle Briefe gewechselt, hatte die gewiß wichtigste Erfindung des Jahrhunderts gemacht, nämlich die Infinitesimalrechnung entwickelt.¹ Mehr noch: Er war Diplomat im Dienste des Erzbischofs von Mainz und dann Hofrat im Dienste des Kurfürsten von Hannover gewesen, dessen Ansprüche auf den englischen Thron er mit Erfolg in ausführlichen Rechtsgutachten begründet hatte;² die Nachfahren jenes Georg Ludwig, der 1714 als Georg I. König von England wurde, residieren noch heute im Buckingham Palast. Weiter: Die Gründung der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin ging auf Leibniz' Initiative zurück, er war ihr erster Präsident; als Berater Peters des Großen von Rußland und des deutschen Kaisers in Wien regte er auch die Bildung der Akademien in Petersburg und Wien an. Schon als junger Gelehrter war er, noch nicht dreißigjährig, zum Mitglied der Royal Society in London ernannt worden.

Ein von Ehren und Wirkung erfülltes Leben hat er also geführt, nicht nur als Philosoph und Forscher in der Studierstube, sondern mitten hineingestellt in das öffentliche Leben seiner Zeit, als juristischer und politischer Ratgeber von

- 1 Später entwickelte sich ein häßlicher Prioritätsstreit zwischen Leibniz und Newton um die Erfindung des Infinitesimalkalküls. Beide hatten – unabhängig voneinander und mit verschiedenen Methoden – den Kalkül entwickelt, Newton deutlich vor Leibniz. Jeder warf dem anderen Plagiat vor, die Royal Society entschied, unter dem Einfluß Newtons und seiner Anhänger, gegen Leibniz. Erst spätere Mathematiker und Mathematikhistoriker stellten den Sachverhalt klar. Ein Vergleich der beiden Methoden (Fluxions- und Differenzenrechnung) zeigt, daß ihnen ganz entgegengesetzte metaphysische Voraussetzungen zugrundeliegen.
- 2 Die eingehende Arbeit von Waltraut Fricke, *Leibniz und die englische Sukzession des Hauses Hannover*, Hildesheim 1957, kommt zu dem Ergebnis, den Leibnizschen Denkschriften und Einflußnahmen sei kein entscheidender Anteil an der Thronfolge zuzuschreiben. Dieses Urteil scheint sich mir zu sehr auf bloße Aktenbefunde zu gründen, die naturgemäß wenig Hintergrundmaterial liefern. Die Bedeutung, die der Stellung und juristischen Begründung aus der Feder eines so hoch angesehenen Mannes wie Leibniz für die Meinungsbildung in politischen Kreisen zukam, ist m. E. wesentlich höher zu veranschlagen.

Fürsten und Kaisern, als Organisator des wissenschaftlichen Lebens, aber auch als Ingenieur, der seine physikalischen Forschungen zum technischen Nutzen der frühen Industrie verwandte; jahrelang hat er sich um Verbesserungen des Bergbaus im Harz bemüht, mit dem Ziel, menschliche Arbeit durch maschinelle zu ersetzen und so eine Steigerung der Förderungsleistungen zu erreichen. Auf vielen Gebieten der Technik gibt es Verbesserungsvorschläge von ihm. Der technische Fortschritt war ihm aber nicht, wie so manchen Erfindern, ein Selbstzweck, geboren aus Freude an der Vervollkommnung der Mittel, sondern sollte nach seinem Willen im Dienste des Wohles der Menschen stehen. Technik und Wissenschaft erkannte er als eine Einheit mit dem Sinn, die Existenzbedingungen zu erleichtern, das Leben lebenswerter zu machen und die Menschen auf eine höhere Stufe der Bildung zu heben. Sein Geist war immer universell auf das Ganze gerichtet, und im Mittelpunkt des Ganzen sah er den Menschen. Auch der Staat repräsentierte für ihn nur das Ganze, insofern er das Glück seiner Bürger zu sichern unternahm.

Die Universalität des Philosophen, des Gelehrten, des Technikers, Politikers, Juristen Leibniz hat der Philosoph Ludwig Feuerbach in seiner *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie* (1837) beredt beschrieben:

„Er hatte einen schlechthin unbeschränkten Sinn und Trieb, eine Neigung zu allen Wissenschaften ... Die Frucht dieses seines viel- oder vielmehr allseitigen Studiums, das er ‚stets lernbegierig‘, sein ganzes Leben ununterbrochen hindurch, als ein wahres perpetuum mobile, mit rastloser Tätigkeit fortsetzte, war seine immense, überall gegenwärtige, bewunderungswürdige Polyhistorie – bewundernswürdig nicht sowohl der Größe ihres Umfangs nach als vielmehr ihrer Qualität wegen, denn es war nicht die Vielwisserei des toten Gedächtniskrämers, sondern eine geniale, produktive Polyhistorie. Sein Kopf war kein Herbarium; seine Kenntnisse waren Gedanken, waren fruchtbare Zeugungsstoffe ... Alles in ihm war Geist und Leben, seine Konsumtionskraft Produktionskraft. Er umfaßte nicht nur die verschiedensten, ja, entgegengesetztesten Zweige des Wissens, sondern auch die verschiedensten Eigenschaften und Anlagen, auf denen sie allein sprossen und Früchte tragen. Alle Geistesgaben, die gewöhnlich nur geteilt sich finden, konzentrierten sich in ihm: die Eigenschaften des abstrakten und praktischen Mathematikers, des Poeten und des Philosophen, des Historikers und Erfinders – ein Gedächtnis, das ihn der Mühe enthob, das, was er einmal aufgeschrieben, je wieder nachzulesen, das mikroskopische Auge des Botanikers und Anatomen und der freie Überblick des generalisierenden Systematikers, die Passivität und Rezeptivität des Gelehrten und die Sprödigkeit und Kühnheit des Autodidakten und selbständigen, auf den Grund dringenden Forschers.“³

3 Ludwig Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, in: Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*, hg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 3, Berlin 1984, S. 17 f. Ludwig Feuerbach war der erste – und mehr als ein Jahrhundert lang der einzige – deutsche Philosoph, der die

Den neueren Forschern ist die enzyklopädische Weite des Leibnizschen Wissens und Denkens fremd geworden. Die einen spezialisieren sich nur noch auf besondere Aspekte seines Denkens, die Logik *oder* die Metaphysik, die Mathematik *oder* die Jurisprudenz, die anderen können darin nur noch die Unübersehbarkeit und Zersplitterung eines barocken Denkstils erkennen; er bleibt ihnen unverständlich, „weil Leibniz als Mensch des Barock in Vielheiten, in Mannigfaltigkeiten zu leben und zu denken gewohnt war ... Das Werk Leibnizens ist ein Mosaik gewaltigsten Ausmaßes, überall zwar unvollendet, aber in seinen einzelnen Zügen doch gut erkennbar ... So sehen wir in Leibniz einen Vertreter des Vielheitsstils, in der besonderen Ausprägung der Betonung des Unendlichen, des Ausgleichs, der Verhaftung der Teile untereinander, des Ausschöpfens eines Universums“.⁴

Für Karl Schlechta stellte sich hingegen das „Barock“ der Denkergestalt Leibniz nicht als Mosaik disparater Elemente dar, sondern als die große Fähigkeit zur Synthese „im gleichen Umfange und mit demselben Reichtum aller Erscheinungsformen, wie sich uns etwa die attische Philosophie im Stagiriten (d. i. Aristoteles), die Scholastik in Thomas von Aquin vergegenwärtigt. Eine solche Fülle und Genialität des Wissens war seit Aristoteles nicht mehr in einem einzigen Kopfe vereinigt“.⁵

Slechhta folgte damit dem Leibniz-Bild Dietrich Mahnkes, der Leibniz als den „Typus des harmonischen Synthetikers“ gekennzeichnet hatte.⁶ Er sah die alle metaphysischen Synthesen übergreifende synthetische Leistung von Leibniz darin, daß dieser nicht nur einen theoretischen Standpunkt einnimmt, von dem aus er (wie Hegel⁷) alle anderen Standpunkte unter sich subsumieren kann, sondern gleichsam in einer „(Meta-)Theorie der Theorien“ die relative Wahrheit jedes Standpunkts, ja sogar noch den Wahrheitsgehalt, der ihm zukommt, anzugeben vermag.

„Er stellt sich nämlich die Aufgabe, die subjektiven ‚Ansichten‘ der verschiedenen philosophischen Richtungen zu einem ‚System von Perspektiven‘ der gleichen ‚Objektivität‘ zu vereinigen ... und so gelten ihm nun auch die zahllo-

innere Struktur des Leibnizschen Systems erkannte und rekonstruierte. Vgl. Hans Heinz Holz, Feuerbachs Leibniz-Bild, in: *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana*, Bd. II, Köln 1986, S. 120 ff.

4 Gerhard Stammler, *Leibniz*, München 1930, S. 149 f.

5 Karl Schlechta, *Leibniz als Lehrer und Erzieher*, Mainz 1946, S. 6.

6 Dietrich Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualphysik*, Halle 1925, S. 305 ff.

7 Für Hegel ist die Geschichte der Philosophie die systematische Entfaltung des Begriffs von der Einheit und Ganzheit der Welt, sodaß das philosophische System, das diese Geschichte in sich umfaßt und expliziert, alle anderen Systeme als Vorstufen und Momente seiner selbst begreifen und sich unterordnen kann. So wird die Einheit des weltanschaulichen Denkens oder der geistigen Gattungsgeschichte der Menschheit von einer Position aus konstruierbar, allerdings um den Preis der Unselbstständigkeit aller anderen Positionen.

sen philosophischen ‚Ansichten‘ trotz ihrer Gegensätzlichkeit als Projektionen derselben Wahrheit, nur unter Verwendung verschiedener Projektionszentren ... Es ist also ein *objektiver Perspektivismus*, den Leibniz an die Stelle des subjektiven Relativismus setzt, nämlich eine universelle Systematik aller individuellen Erkenntnisstandpunkte“.⁸

Diese objektive Perspektivität, die Pluralität nicht pluralistisch als eine beliebige Vielzahl von verschiedenen Einzelheiten versteht, sondern sie „mit metaphysischer Strenge“ als die Manifestation der sich aufgliedernden Einheit des „Universums“ (nicht „Pluriversums“) begreift, ist die Besonderheit des Leibnizschen Weltkonzepts. Welt kann nur als ein geordneter Zusammenhang der Vielen, als universelle Harmonie gedacht werden – und das Leibnizsche Denken in seinem inneren Zusammenhang muß als methodische Konstruktion und metaphysische Darstellung der universellen Harmonie nachvollzogen werden.

Das ist umso schwieriger, als Leibniz nur kurze, thesenartige Resumes seiner Philosophie gegeben hat⁹ und die vielfältigen Aspekte seines Weltbegriffs erst bei Durchsicht seiner riesigen Korrespondenz und einer schier unübersehbaren Menge von Notizen sich erschließen. Schlechta hat richtig hervorgehoben, daß diese Verstreutheit der Gedanken die Stilform ist, in der sich der Denktypus Leibniz realisiert.

„Die Form, in der Leibniz seine Ideen mitteilte, waren größtenteils Briefe, Aufsätze und Gespräche. Die literarische Form aber ist so wenig eine zufällige wie die natürliche: der immer lebendige Reichtum dieses Geistes, der Umfang, die Unmittelbarkeit und Intensität seiner Interessen sprachen sich im soeben bezeichneten Stil am reinsten aus. Die erlebte Mannigfaltigkeit des Gegebenen und die Gewandtheit dieses durch keine Schwierigkeiten zu ermüdenden Verstandes konnten in der Gelegenheitsschrift oder im Brief mit größerem Nuancenreichtum, d. h. adäquater in Erscheinung treten als in einer schulgerecht verfahrenen Darstellung“.¹⁰

Anders gesagt: Die Aussageform von Leibniz ist selbst ein Ausdruck dessen, daß das Individuum in ein Netz von Beziehungen und Perspektiven eingeknüpft ist, durch die es sich definiert und deren mannigfache Reflexe in seinem Bewußtsein erst die Fülle der Inhalte seines Weltbildes ausmachen.

8 Dietrich Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualphysik*, S. 316 f.

9 Das einzige große philosophische Werk, das Leibniz zu Lebzeiten veröffentlichte, war die *Theodizee* (1710). Sie hat einen anderen Charakter als die metaphysischen Begründungsschriften. Sie ist keine zusammenhängende Darstellung seines Systems (wenn auch oft als solche mißverstanden), sondern dessen Anwendung auf ein weltanschauliches Problem: Wie nämlich eine universell harmonische Welt das Böse, die Negativität, also den Widerspruch zu sich selbst enthalten könne.

10 Karl Schlechta, *Leibniz als Lehrer und Erzieher*, S. 10.

1.2. Die geschichtliche Ausgangslage

Zu dieser Ausbreitung in ein individuelles Kommunikationsfeld hat zweifellos auch die historisch-politische Lage beigetragen, in die Leibniz sich als politisch aktiver Mensch gestellt fand. Er wurde am 1. Juli 1646, also zwei Jahre vor dem Ende des Dreißigjährigen Krieges (1618–1648) geboren. Das Deutsche Reich war nur noch als ein lockerer Verband von Klein- und Mittelstaaten – zeitweilig etwa zweitausend selbständige Reichsstände! – aus dem Westfälischen Frieden (1648) hervorgegangen; die Reichseinheit war nur noch symbolisch durch den „Supremat“ des Kaisers und einige Bundesinstanzen (Reichstag, Reichskammergericht, Reichshofrat) gewahrt, im übrigen war allen Reichsständen nach Art. VIII § 1 des Vertrags von Münster die landesherrliche Souveränität zugestanden; sie sollen „in freier Ausübung der Landshoheit in kirchlichen wie weltlichen Dingen in ihren Vollmachten und Hoheitsrechten und im Besitz all dieser Dinge kraft dieses Vertrages so bestätigt und gesichert sein, daß sie von niemandem jemals unter irgend einem Vorwand tatsächlich gestört werden können oder dürfen“.

Und diese Souveränität war sogar auf das Recht zu selbständiger, wenn auch nicht reichsfeindlicher, *Außenpolitik* ausgedehnt (§ 2):

„Vor allem aber sollen alle Reichsstände das Recht haben, unter sich und mit auswärtigen Staaten Bündnisse zu schließen zu ihrer Erhaltung und Sicherung, jedoch derart, daß solche Bündnisse sich nicht gegen Kaiser und Reich und den Reichsfrieden oder vor allem gegen diesen Vertrag richten, und in allem vorbehaltlich des Eides, wodurch jeder dem Kaiser und dem Reiche verpflichtet ist“.

Es liegt auf der Hand, daß unter den Bedingungen solcher politischer Zersplitterung und territorialer Aufspaltung in zahllose kleine Staatsgebilde mit auseinanderstrebenden Interessen sich ein kulturelles Zentrum nicht ausbilden konnte. Wer in Deutschland sich der Wissenschaft oder Literatur widmete, hatte kein staatlich initiiertes und gefördertes Institut, wie die 1635 von Richelieu gegründete Academie française oder die 1660 von Karl II. bestätigte Royal Society, sondern mußte sich in individuellen Kontakten den Kreis von Korrespondenzpartnern schaffen, dessen er zur Kritik und Förderung seiner eigenen Forschung bedurfte. Aus dieser Erfahrung hat Leibniz zeit seines Lebens an der Errichtung von wissenschaftlichen Zentren gearbeitet, die das geistige Leben der Nation organisieren und für den gesellschaftlichen Fortschritt nutzbar machen sollten. Schon als Dreiundzwanzigjähriger hat er 1669 den Entwurf zu einer „Philadelphischen Gesellschaft“ ausgearbeitet, in dem es u. a. heißt:

„Es werden die Künste und Wissenschaften vermehrt werden durch eine allgemeine Korrespondenz, so umfassend sie nur sein kann, sowie durch sorgfältigste Vertiefung in die Natur der Dinge.

Beides, die Erfindung selbst wie auch das Eingießen der Erfindung in die Geiste, kann sowohl durch einzelne geschehen wie auch durch die gemeinschaftlichen Bemühungen einer weit ausgedehnten Sozietät.

Es ist jedoch offensichtlich, daß bei weitem mehr mit größerem Nutzeffekt durch die Sozietät erreicht werden kann als durch die Mühe einzelner, die untereinander unverbunden sind und gleichsam auf einer Rennbahn ohne Ziel keuchen“ (Pol. Schr. II, S. 22).

Deutschland könne, so meinte Leibniz zwei Jahre später in dem „Grundriß eines Bedenkens von Aufrichtung einer Sozietät in Deutschland zu Aufnehmen der Künste und Wissenschaften“ (1671), durch die Konzentration und Förderung der Wissenschaften auch den technisch-wirtschaftlichen Rückstand gegenüber seinen großen Nachbarländern aufholen, weil durch eine Akademie „Manufakturen darin zu stiften und per consequens Kommerzien dahin zu ziehen ..., ein sicher Banko zu formieren, in Kompagnien zu treten, bei den formierten Aktien zu erhandeln, die Deutschen zur Handlung zur See aufzumuntern ..., die Schulen zu verbessern ..., die Handwerke mit Vorteilen und Instrumenten zu erleichtern“ (Pol. Schr. II, S. 40) seien.¹¹ Solche Pläne finden aber noch dreißig Jahre lang kein Gehör bei den Fürsten; erst die Königin Sophie Charlotte von Preußen, die als hannoversche Prinzessin die Schülerin von Leibniz und später stets seine Gönnerin und Vertraute gewesen ist, ermöglichte ihrem großen Freund und Lehrer die Gründung der kurbrandenburgischen Sozietät der Wissenschaften zu Berlin, der späteren Preußischen Akademie der Wissenschaften (1700).

Sicher waren es die Folgen des Dreißigjährigen Krieges gewesen, die die „deutsche Misere“ verstärkt und die Rückständigkeit des Landes besiegelt hatten. Die Anfänge aber reichen schon weiter zurück. In seiner brillanten Darstellung der Lage Europas um 1618 – also vor dem Ausbruch des Krieges – hat Golo Mann das zerfallende Deutsche Reich trefflich charakterisiert: „Es war ein Chaos sich bekämpfender, durchkreuzender, an einander vorbeizielender Willenszentren, wenn der Wille überhaupt ein Zentrum hatte und wußte, was ihm noch zu wollen übrig blieb“.¹² Zunftschraken in den selbständigen Städten hinderten die Entwicklung des Gewerbes, Zoll- und Handelsschraken erschwerten den Warenverkehr und lenkten den internationalen Transfer auf andere Wege, hohe Abgaben an die geldbedürftigen Territorialherren verminderten das Investitionskapital, die konfessionelle Spaltung vertiefte die Gräben zwischen den einzelnen deutschen Ländern; so konnte ein aufstrebendes Gewerbebürgertum kaum entstehen, und der Adel hielt an seinen Vorrechten und an der Ausnutzung des Grundeigentums fest, mit wachsendem, am Standard der entwickelteren Nachbarländer orientiertem Luxusbedürfnis und immer stärkerer Ausbeutung und Bedrückung der Bauern. Diese Entwicklung hatte schon im 15. Jahrhundert ein-

11 Zu seinen Projekten bemerkt Leibniz allerdings illusionslos: „Aber leider es gehet mit uns in Manufakturen, Kommerzien, Mitteln, Miliz, Justiz, Regierungsform mehr und mehr zum schlechten, da dann kein Wunder, daß auch Wissenschaften und Künste zu Boden gehen“ (Pol. Schr. II, S. 51).

12 Golo Mann, *Das Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*, in: Golo Mann/Alfred Heuss (Hg.), *Propyläen-weltgeschichte*, Bd. VII, S. 146, Frankfurt a.M./Berlin 1964; TB-Ausgabe 1976.

gesetzt und war um 1600, als in England und Frankreich zentral organisierte Wirtschaftseinheiten entstanden, bereits weit gediehen.

Der Krieg allerdings vernichtete dann jede Möglichkeit, aus der Entwicklung in den Nachbarstaaten zu lernen, Gewinn zu ziehen und den Rückstand aufzuholen. Die Feldzüge der dreißig Jahre fanden ja in Mitteleuropa statt, die Heere plünderten das Land aus, die dauernden Kontributionen zur Aufstellung neuer Heere ließen die Städte und kleineren Staaten verarmen. Wo Zahlen vorliegen, weisen sie übereinstimmend während der Kriegsjahre einen Bevölkerungsrückgang auf ein Drittel der ursprünglichen Einwohnerzahl, eine Vermögensschumpfung auf ebenfalls ein Drittel und die Verminderung der Handwerksbetriebe und Produktionsstätten im gleichen Umfang aus. Es brauchte zwei Generationen, das heißt bis zum Ende des Jahrhunderts, bis der Vorkriegsstand wieder erreicht war.

Auch wenn der ökonomische Niedergang Deutschlands durch den Krieg nicht ausgelöst, sondern nur verstärkt wurde, so blieb doch das Kriegstrauma über lange Zeit ein Moment der deutschen Bewußtseinslage und hatte Konsequenzen für die Problemstellungen der deutschen Philosophie bis hin zu Immanuel Kants Schrift *Vom ewigen Frieden* (1795).¹³ Leibniz' philosophisches, religionspolitisches und staatspolitisches Bemühen kann ganz unter diesem Gesichtspunkt verstanden werden; Gerhard Krüger hat 1946 seinen Festvortrag zum 300. Geburtstag des Philosophen unter den Titel gestellt: „Leibniz als Friedensstifter“. Es gibt zahlreiche politische Memoranden und juristische Abhandlungen von Leibniz zu einer europäischen Friedensordnung, aber auch Niederschriften, die den inneren sozialen Frieden zum Ziel haben; viel Zeit und Arbeit hat er in seine Anstrengungen zur Herstellung des konfessionellen Friedens, letztlich mit dem Ziel der Wiedervereinigung der Konfessionen, investiert; und das philosophische Konzept einer Ordnung kompossibler (zusammen möglicher und verträglicher) Verschiedener ist der Versuch, die logisch-ontologische Grundlage für die Idee einer friedlichen, harmonischen Welt zu finden.

Die Einheit des Leibnizschen Denkens, die manche Philosophiehistoriker bei ihm nicht zu entdecken vermochten, liegt in der Überzeugung, daß ontologische Grundlage, wissenschaftliche Erkenntnis von Natur und Menschenwelt und gesellschaftlich-politische Ordnungsidee demselben Prinzip der universellen Harmonie entspringen, das sich in der streng geregelten Verknüpfung der Dinge zeigt und in der politischen Organisation wie dem ethischen Verhalten der Menschen mit freiem Willen aus Vernunftkenntnis verwirklicht werden muß. Die wechselseitige Anpassung der Monaden als Struktur einer einheitlichen Welt von unendlich vielen verschiedenen Individuen ist dieselbe, die auch die öffentliche

13 Analog hat Hermann Klenner die Erfahrungen des englischen Bürgerkriegs als emotionalen Hintergrund der englischen Staatsphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts kenntlich gemacht. Vgl. H. Klenner, Mr. Locke beginnt zu publizieren oder das Ende der Revolution, in: John Locke, *Bürgerliche Staatsgewalt und Gesellschaft*, hg. von H. Klenner, Leipzig 1980, S. 295 ff.

Sicherheit (*securitas publica*) und das öffentliche Wohl (*salus publica*) oder das allgemeine Wohl (*commune bonum*) bestimmt; die Gemeinschaft einer Vielheit von Einzelnen beruht auf dem Prinzip der Friedlichkeit: „Das Recht entspringt aus dem Prinzip der Erhaltung des Friedens“.¹⁴ Der Friede – das heißt logisch: die Auflösung der Widersprüche in Kompossibilität – ist die allgemeinste und aus allen Verletzungen immer wieder herzustellende Form des kosmischen Gleichgewichts, weil Welt „die Verknüpfung oder die Anpassung aller erschaffenen Dinge an jedes einzelne von ihnen und jedes einzelnen an alle anderen“ bedeutet (Mon., § 56, KS, S. 465). Metaphysische und politische Ordnung entsprechen einander. Das ist das zeitgeschichtliche Credo, die Überwindung des Kriegstraumas unter der Idee des Vertrags: „Die Versicherung des Friedens ist der größte und sicherste Punkte ... Die Versicherung des Friedens besteht in zwei Punkten, erstlich in Abtuumg aller Kriegspräetexte, zweitens in Formierung einer so viel möglichen beständigen Allianz der Garantie“ (Pol. Schr. I, S. 72). Sozusagen aus einer Affinität des Zeitempfindens konnte nach dem 2. Weltkrieg die Leibniz-Problemik metaphysisch wie politisch ganz aktuell aufgenommen werden.¹⁵

Die Historiographie der Wissenschaften orientiert sich heute gern am Begriff der „wissenschaftlichen Revolutionen“ und kennzeichnet diese durch einen Vorgang, der als „Paradigmenwechsel“¹⁶ bezeichnet wird. Gewonnen wurde dieses Modell der Wissenschaftsgeschichte am Übergang zur Neuzeit als dem schlagendsten Beispielfall, der durch die Ablösung des ptolemäischen Weltbildes durch das kopernikanische charakterisiert ist. Ohne auf die methodologischen Probleme einzugehen, die sich mit dem von Thomas Kuhn eingeführten historiographischen Modell verbinden,¹⁷ läßt sich wohl sagen, daß die Philosophie des 17. Jahrhunderts unter dem Eindruck der grundlegenden Veränderungen des wissenschaftlichen Weltbildes stand und weltanschauliche Entwürfe zur Integration des neuen und sich rapid erweiternden Wissens vorlegte.

Der Leitfunktion, die die Galileische Physik für die Grundlegung des neuen Weltbildes hatte, entsprach die Ausbreitung mechanistischer Denkschemata, nicht nur im Materialismus der Gassendi und Hobbes, sondern auch bei Descartes und im gesamten Cartesianismus, verbunden mit der Orientierung am Vorbildcharakter der Mathematik (der sich zum Beispiel in der Darstellung *more geo-*

14 *Elementa iuris naturalis*, AA IV/1.

15 Die zahlreichen durch den Leibniz-Gedenktag 1946 inspirierten Veröffentlichungen lassen diese zeitgeschichtliche Affinität spüren.

16 Zum Begriff des Paradigmenwechsels vgl. Thomas S. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Chicago 1962; deutsch Frankfurt a.M. 1967. Dazu: Kurt Bayertz (Hg.), *Wissenschaftsgeschichte und wissenschaftliche Revolution*, Köln 1981. Ferner: Werner Diederich (Hg.), *Theorien der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1974.

17 Einwendungen gegen Kuhn aus der Sicht eines realistischen Wissenschaftsbegriffs trägt z. B. vor: Ludovico Geymonat, *Grundlagen einer realistischen Theorie der Wissenschaft*, Köln 1980. Vgl. auch die Diskussionen des 4. Bremer Symposiums für Wissenschaftsgeschichte, in: Manfred Hahn/Hans Jörg Sandkühler, *Geschichte als gesetzmäßiger Prozeß*, Köln 1982.

metrico des Spinoza auch gegenüber ihm disparaten Gegenständen durchsetzt). Demgegenüber waren die platonisierend idealistischen oder thomistischen Systeme der Schulphilosophie ungeeignet, den Gehalt der neuen Naturwissenschaften zu interpretieren, obschon im Rückgriff auf die originäre, nichtscholastische Aristoteles-Überlieferung eine nichtmechanische materialistische Naturphilosophie wichtige Anregungen gewinnen konnte.¹⁸

In gewisser Weise kann man sagen, daß der Weg der Wissenschaften durch eine schrittweise Ablösung der einzelnen Disziplinen von der Philosophie gekennzeichnet war und daß im Zuge dieser Ablösung die methodisch gesicherte Erfahrung an die Stelle bloßer Konstruktionen aus Verstandesüberlegungen trat. Aber schon in der Epoche, in der die Autonomie der Wissenschaften sich durchsetzte, vollzog sich auch die Umkehr: Die Wissenschaften begannen nach einer Philosophie zu suchen, durch die sie die Mannigfaltigkeit selbständig erworbenen Wissens wieder zu einem kohärenten Ganzen verknüpfen könnten, zu einem Bildteppich der Welt, der es dem Menschen erlaubt, die Orientierungspunkte auszumachen, von denen aus er seinen Ort und sein Handeln bestimmen könnte. Diese Philosophie muß wissenschaftlich sein, denn hinter den Erkenntnisstand der Wissenschaften darf kein Denken des Ganzen mehr zurückfallen.

„Eine geschlossene Disziplin des Experimentierens und Berechnens war entwickelt worden, eine einheitliche Methode, mit deren Hilfe früher oder später jedes Problem in Angriff genommen werden konnte ... In ihren Anfangsstadien war die neue Experimentalwissenschaft notwendigerweise kritisch und destruktiv; in den späteren Entwicklungsphasen zielte sie jedoch darauf hin, eine neue Basis für eine Philosophie zur Verfügung zu stellen, die mehr mit den Bedürfnissen der Zeit in Einklang stand“.¹⁹

Mit dem Programm einer wissenschaftlichen Philosophie (das erst nach Ausbildung eines von der Philosophie unabhängigen Begriffs von Wissenschaft aufgestellt werden konnte) war an die Stelle des Nebeneinanders von theoretischen Verallgemeinerungen und bloßen Beschreibungen ein neuer Typus von Welterfahrung getreten, in dem beide Erkenntniseinstellungen eine (methodologisch oft widerstreitend reflektierte²⁰) Einheit bilden.

„Die Naturerkenntnis oszillierte immer zwischen zwei entgegengesetzten Polen: Ausarbeitung allgemeiner Theorien, die darauf gerichtet sind, die ersten Prinzipien der Wirklichkeit festzustellen, um daraus eine rationale Erklärung aller Phänomene abzuleiten; und einfache Beschreibung eines begrenzten Ausschnitts aus der Erfahrung ... Die Geburt der neuen Wissenschaft zeigte, daß ein

18 Zum Einfluß der über Erhard Weigel wirkenden Aristoteles-Überlieferung und des Gassendischen Materialismus auf den jungen Leibniz vgl. Konrad Moll, *Der junge Leibniz*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978.

19 John Desmond Bernal, *Sozialgeschichte der Wissenschaften*, Reinbek 1970, S. 465, 464.

20 Die Strömungen von „Rationalismus“ und „Empirismus“ im 17. und 18. Jahrhundert sind Ausdruck dieses methodologischen Widerstreits in der Form ontologischer Systematisierungen.

dritter Typus des Wissens möglich war, in dem die theoretische Ausarbeitung und die Beobachtung der Tatsachen sich untrennbar miteinander verflechten, mit außerordentlichem Nutzen für beide Seiten ... Offenkundig bewirkt ihre feste Bindung an die Erfahrung für alle so erworbene Erkenntnis eine nicht auszuräumende Vorläufigkeit, weil das Hervortreten neuer, zunächst nicht beobachteter Tatsachen in einem gewissen Augenblick – wenn diese Fakten sich theorieintern nicht mehr erklärbar erweisen – dazu nötigen kann, die Theorie zu berichtigen, zu modifizieren und vielleicht sogar aufzugeben“.²¹

Nicht der Dualismus von Rationalismus und Empirismus, der die Wissenschaftsgeschichte seit Descartes durchzieht,²² ist das Signum der Moderne; sondern die Konzeption eines prinzipiell unendlichen Erkenntnisfortschritts, der jeden gegenwärtigen Erkenntnisstand zu einer Zeit relativiert und vorläufig macht. Philosophische Systeme können den Anspruch auf absolute Wahrheit nicht mehr erheben. Sie sind Modelle, die das Ganze oder den Sinn ausdrücken und durch Ausweis ihres Konstruktionsverfahrens die Konstitutionsbedingungen ihres Entwurfs klarlegen und seine Überzeugungskraft beurteilbar und seinen Aussagegehalt interpretierbar machen. *Philosophie wird zur Hypothese* – und anders hat Leibniz sein System auch nicht vorgetragen. Im § 15 des *Neuen Systems* macht er das deutlich. Zunächst sagt er von seinem System der prästabilierten Harmonie („Es ist diese in jeder Substanz der Welt von vornherein geregelte gegenseitige Beziehung, die das hervorbringt, was wir ihren Verkehr nennen, und die einzig und allein die Verbindung von Seele und Körper ausmacht“): „Die Hypothese ist sehr wohl möglich“; dann beweist er die Möglichkeit, um fortzufahren:

„Sobald man also die Möglichkeit dieser *Hypothese der Übereinstimmung* ein sieht, erkennt man auch, daß sie am vernünftigsten ist und eine wunderbare Idee von der Harmonie des Universums und der Vollkommenheit der Werke Gottes gibt“ (KS, S. 221 f.).

Metaphysik bekommt hier die wissenschaftliche Theorieform in der Besonderheit einer nicht empirisch verifizierbaren Theorie des Gesamtzusammenhangs der Welt. Philosophische Systeme sind nicht länger mehr Vorstellungen vom Ganzen, sondern transempirische Konstruktionen der plausibelsten (und am meisten explikativen) Form der Verknüpfung der mannigfachen Erfahrungsgegenstände zu einem Ganzen. Als vernünftige Konstruktion eines hypothetischen Konstrukts mit dem Erkenntnisstatus eines Strukturmodells ist Leibniz' Theorie der universellen Harmonie zu verstehen.

21 Ludovico Geymonat, *Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico*, Bd. II, Mailand 1977, S. 138.

22 Diese Entgegensetzung findet sich schon in den frühen Darstellungen der Geschichte der Philosophie, besonders, wo sie kurzgefaßte Übersichten geben: z. B. Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1812. Der „Grundriß“ ist deutlicher dualistisch als der „große“ Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Bd. X und XI, Leipzig 1817 und 1819. Hegel wie Schelling entwickeln dagegen in ihren Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie den inneren Zusammenhang von Rationalismus und Empirismus im Denken der Neuzeit.

Neu ist die Methode der Feststellung wissenschaftlicher Wahrheit, und sie ist es, die den Begriff der Wissenschaftlichkeit verändert. Die Sicherheit der Beweisführung wird durch den zwingenden Charakter mathematischer Konstruktionen gewährleistet – die mathematische Form der Reduktion auf identische Sätze ist seither das Muster der „notwendigen“ oder „Vernunft-Wahrheiten“ (*vérités de raison*) im Gegensatz zu den bloß aus der Erfahrung stammenden „kontingenten“ oder „Tatsachen-Wahrheiten“ (*vérités de fait*).²³ Während aber in der mittelalterlichen Scholastik die Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Vernunft und des Glaubens als Wahrheitsbeweis ausreichte, trat nun das Kriterium hinzu, daß eine Behauptung über die Wirklichkeit auch vor der durch den Verstand geprüften Erfahrung bestehen müsse.

Verständige Erfahrung, das ist aufgrund methodischer Fragestellung experimentell überprüfte Erfahrung; um von ihr zu „sicherer Beweisführung“ zu gelangen, müssen die Fragen so gestellt sein, daß die Antworten quantifizierbar, d. h. mathematisch ausdrückbar sind und so in die strenge Deduktivität mathematischer Konstruktionen überführt werden können. Das nicht zu übertreffende Exempel für diese Verfahrensweise war zu Beginn der Neuzeit die Mechanik. Der Wissenschaftstypus der Mechanik wurde zum „metaphysischen Modell“.²⁴ Das besagt, daß die Abstraktionen, die in der Mechanik die Konstruktion eines Gesetzeszusammenhangs und eines Systems von Welt erlauben, und die Verfahrensweisen, die die analytische Isolation dieser Abstraktionen ermöglichen, als konsumtiv für das Bild genommen wurden, das man sich von der Welt im ganzen machte. Am Ende dieser Periode wird Newton im Vorwort zur ersten Auflage der *Principia* (1687) diese Modellvorstellung noch in die Worte fassen: „Die ganze Aufgabe der Philosophie scheint darin zu bestehen, von den Bewegungserscheinungen aus die Kräfte der Natur zu erforschen und dann aus diesen Kräften die anderen Erscheinungen abzuleiten.“

Natürlich hängt der Übergang zur Mechanik als „Leitwissenschaft“ aufs engste damit zusammen, daß die entscheidenden technischen Fortschritte, die zur Herausforderung der Wissenschaften wurden, auf den Gebieten der Mechanik und Hydraulik gemacht wurden. Technik war in jener Zeit fast ausschließlich Maschinentchnik; gemäß dem Funktionieren von Maschinen glaubte man die Verfassung der Welt begreifen zu können. Die Funktion, die die Galileische Physik für die Grundlegung des neuen Weltbildes hatte, entsprach dieser Ausbreitung mechanistischer Denkschemata, nicht nur im Materialismus der Gassendi und Hobbes, sondern auch bei Descartes und im gesamten Cartesianismus, verbunden eben mit dem Vorbildcharakter der Mathematik (der sich z. B. in der Darstellung *more geometrico* des Spinoza auch gegenüber ihm disparaten Gegen-

23 Siehe Ingetrud Pape, *Leibniz. Zugang und Deutung aus dem Wahrheitsproblem*, Stuttgart 1949.

24 Vgl. Hans Heinz Holz, Was sind und was leisten metaphysische Modelle?, in: Shlomo Avineri u. a., *Fortschritt der Aufklärung*, Köln 1987, S. 165ff.

ständen durchsetzte). Demgegenüber waren die platonisierend idealistischen oder thomistischen Systeme der Schulphilosophie ungeeignet, den Gehalt der neueren Naturwissenschaften zu interpretieren, obschon im Rückgriff auf die originäre, nichtscholastische Aristoteles-Überlieferung eine nicht-mechanistische materialistische Naturphilosophie wichtige Anregungen gewinnen konnte.²⁵

Von nicht minderer Bedeutung als Galilei für die Physik war der englische Arzt William Harvey (1578–1657) für die Medizin. Er bewies den Blutkreislauf im menschlichen Körper, nachdem der sogenannte „kleine Kreislauf“ des Herzens schon in Genf von Michele Serveto (1509–1553), in Pisa von Andrea Cesalpino (1519–1603) und in Padua von Realdo Colombo (1520–1559) entdeckt worden war.²⁶

Die weitere Entwicklung der Medizin als empirischer Wissenschaft beruhte auf der Anwendung des mechanischen Modells. Ältere organozistische Vorstellungen, aufgrund deren damals nur ein intuitiver Zugang zur Krankheit möglich war, weil es kein angemessenes Strukturmodell für den Organismus gab, wurden in den Zwischenbereich der Volksmedizin und Scharlatanerie abgedrängt, wo sie sich mit allerlei animistischem und astrologisch-alchemistischem Aberglauben vermischten.

In gewisser Weise kann man sagen, daß der Weg der Wissenschaften durch eine schrittweise Ablösung der einzelnen Disziplinen von der Philosophie gekennzeichnet war und daß im Zuge dieser Ablösung die methodisch gesicherte Erfahrung an die Stelle bloßer Konstruktionen aus Verstandesüberlegungen trat. Aber schon in der Epoche, in der die Autonomie der Wissenschaften sich durchsetzte, vollzog sich auch die Umkehr: Die Wissenschaften begannen nach einer Philosophie zu suchen, durch die sie die Mannigfaltigkeit selbständig erworbenen Wissens wieder zu einem kohärenten Ganzen verknüpfen konnten, zu einem Bildteppich der Welt, der es dem Menschen erlaubt, die Orientierungspunkte auszumachen, von denen aus er seinen Ort und sein Handeln bestimmen könnte. Diese Philosophie muß wissenschaftlich sein, denn hinter den Erkenntnisstand der Wissenschaften darf kein Denken des Ganzen mehr zurückfallen. „Eine geschlossene Disziplin des Experimentierens und Berechnens war entwickelt worden, eine einheitliche Methode, mit deren Hilfe früher oder später jedes Problem in Angriff genommen werden konnte ... In ihren Anfangsstadien war die neue Experimentalwissenschaft notwendigerweise kritisch und destruktiv; in den späteren Entwicklungsphasen zielte sie jedoch darauf hin, eine neue Basis für eine Philosophie zur Verfügung zu stellen, die mehr mit den Bedürfnissen der Zeit in Einklang stand.“²⁷

25 Zum Einfluß der über Erhard Weigel auf den jungen Leibniz wirkenden „modernen“ Aristoteles-Überlieferung und des Materialismus von Gassendi vgl. Konrad Moll, *Der junge Leibniz*.

26 Ludovico Geymonat, *Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico*, Bd. II, S. 91 ff.

27 John Desmond Bernal, *Wissenschaft*, Reinbek bei Hamburg 1970, S. 465 und 464.

Mit dem Programm einer *wissenschaftlichen* Philosophie, das erst nach Ausbildung eines von der Philosophie unabhängigen Begriffs von Wissenschaft aufgestellt werden konnte, war an die Stelle des Nebeneinanders von theoretischen Verallgemeinerungen und bloßen Beschreibungen ein neuer Typus von Welterfahrung getreten, in dem beide Erkenntniseinstellungen eine – methodologisch oft widerstreitend reflektierte – Einheit bildeten; die Strömungen von „Rationalismus“ und „Empirismus“ im 17. und 18. Jahrhundert sind Ausdruck dieses methodologischen Widerstreits in der Form ontologischer Systematisierungen.

Was aber kann ein solches Modell leisten? Mit dem Paradigmenwechsel von der Glaubensgewißheit, die die Grundlage der christlichen Philosophie bildete, zur Vergewisserungsbedürftigkeit der Erkenntnis, die das Problembewußtsein der neuzeitlichen Philosophie charakterisiert, war der Philosophie eine ganz neue Funktion zugewiesen worden. Sie hatte in ihrer Wissensform verschiedenartige Bereiche der Erkenntnis in methodische Übereinstimmung zu bringen, um die Einheit der Welt im Wissen von der Welt zu sichern. Da ist einmal der Bereich der Natur, der sich durch Beobachtung, induktive Verallgemeinerung und Formulierung mathematisch ausdrückbarer Gesetzmäßigkeiten erschließt. Da ist zum zweiten der damals gerade neu ins Bewußtsein tretende Bereich der Prozessualität und Kontinuität der Geschichte, insbesondere der menschlichen Gattungsgeschichte,²⁸ die im Unterschied zu naturgesetzlich erfaßbaren Phänomenen durch die Unwiederholbarkeit und Singularität der Ereignisse und Individuen bestimmt wird. Und schließlich steht im Denken und Erkennen den beiden Objektbereichen die durch das Subjekt konstituierte, aber sich intersubjektiv bewährende Seinsweise der *res cogitans* gegenüber, also die reflexive Existenz des Menschen, der die reale Welt ideell reproduziert, woraus sich die Aufgabe ergibt, das Verhältnis dieser ideellen Reproduktion zur Realität zu bestimmen.

Der dritte Aspekt war seit Descartes, der die Seinsgewißheit auf die Selbstgewißheit des Denkens gründete („*cogito, ergo sum*“), zum beunruhigendsten geworden; aber er hat die beiden anderen und zumal den ersten im Zeitalter der aufsteigenden Naturwissenschaften nie verdrängt. Vielmehr blieb für die gesamte Metaphysik von Descartes bis Hegel die Frage nach der Verankerung des Denkens, als der Reflexion des Seienden, im Sein der Welt selbst das Leitmotiv ihrer Konstruktionen.

Leibniz hat unter den metaphysischen Denkern der Neuzeit als erster erkannt, daß ein Weltmodell, das die Integration der drei Bereiche leisten soll, nicht als eine Theorie von qualitativen Aussagen über Substanzen, sondern als ein Relationensystem entworfen werden muß, in dem das Sein der Seienden aus der Struktur des Zusammenhangs der Seienden, die Einheit aus der Vielheit bestimmt werden müsse, wenn nicht die Mannigfaltigkeit dessen, was der Fall ist (die „Tatsachen“), in einem unterschiedslosen *hen kai pan* (eins-und-alles)

28 Vgl. Kap. 12.

verschwinden soll. Der starke Nachdruck, den Leibniz in ontologischer Hinsicht auf die Einheit legt, wenn er sagt, „daß nicht wahrhaft ein *Seiendes* ist, was nicht wahrhaft *ein* Seiendes ist“ (G II, 97), hat vielfach den Blick davon abgelenkt, daß es die ontische Vielheit ist, von der als Erfahrungsinhalt ausgehend, er zur Einheit als notwendig zu denkender Voraussetzung kommt: „Man hat immer geglaubt, das *Eine* und das *Sein* seien reziprok. Etwas anderes ist das Sein, etwas anderes die Seienden; aber der Plural setzt den Singular voraus, und wo es nicht ein Sein gibt, wird es noch weniger mehrere Seiende geben.“ (G II, 97) Und die *Monadologie* sagt noch deutlicher, daß die Vielfalt, also das Zusammengesetzte (*compose*), den *Erfahrungsgrund* für die *logische* Notwendigkeit darstellt: „Es muß einfache Substanzen geben, weil es zusammengesetzte gibt.“ (KS, S. 439) Das Einheitliche, Einfache und Einzelne (die drei unterschiedenen Aspekte der Einheit²⁹) ist aber an sich selbst nicht zu *denken*, denn Denken heißt Bestimmen, also Abgrenzen gegen Anderes, Definieren. Das Eine ist ontologisch immer das Eine im Unterschied von Vielen, das Denken vollzieht sich in der Setzung eines Verhältnisses, also gemäß der Kategorie des Anderen (*heteron*), die das Eine als Eins denkbar macht.

Das ist die dialektische Urproblematik, die Platon im *Parmenides* expliziert. Das Eine (*hen*) als Eines impliziert das Andere (*heteron*) und ist also Eins in bezug auf Viele (*polla*).³⁰ Diese platonische Tradition setzt sich über den Neuplatonismus fort in die Renaissancephilosophie, wo sie bei Nikolaus Cusanus einen neuen Höhepunkt erreicht.³¹ An Cusanus wie auch an den Platonismus der italienischen Renaissance knüpft Leibniz an; Marsilius Ficinus' Kommentare zu Platons *Parmenides* und *Sophistes* deuten die Transformation der ontologischen Kategorie in eine logische an: „Die Kraft der Andersheit selbst bewirkt, wenn sie den idealen Formen eingefügt wird, die Negation.“ „Die Andersheit selbst scheint die Teilbarkeit selbst oder die Zweiwertigkeit jedes Unterschieds und den Ursprung der Negation zu bedeuten“ – nämlich „abgelöst (*absoluta*) von allen besonderen Unterscheidenden und Unterschieden.“³² Wenn von allen ontischen Verschiedenheiten abgesehen wird, ist die absolute Andersheit die logische Zweiwertigkeit (*duitas*), der ontologisch die Vermischung des Nicht-Seins mit dem Sein entspricht (*non ens cum ente confusum*).

Der logische Aspekt der Andersheit als Negation, verbunden mit ihrem ontologischen Aspekt als Grund des individuellen Einzelseins (*principium individuationis*) führt auf die Betrachtung der Welt als eine Summe diskreter Einzelteile, deren Einheit kein Kontinuum der Verknüpfung bedeutet; so gesehen, wäre die

29 Vgl. Heinrich Ropohl, *Das Eine und die Welt*, Leipzig 1936.

30 Vgl. Bruno Liebrucks, *Platons Weg zur Dialektik*, Frankfurt a.M. 1949.

31 Vgl. Detlev Pätzold, *Einheit und Andersheit*, Köln 1981.

32 Marsilius Ficinus, *Commentaria in Platonis Sophistam*, in: M. B. J. Allan, *Ikastes*, Berkeley/Oxford 1989, S. 261, 263.

gegenseitige Beziehung der Einzelnen aufeinander zufällig und „Welt“ nur ein Name für den *von uns gedachten* Zusammenhang. Diese nominalistische Deutung vertrat der Renaissance-Philosoph Marius Nizolius,³³ der die Universalität eines Ganzen bestritt und universelle Ganze – im Extrem: die Welt – nur als „Mengen von Einzelwesen, die gleichzeitig und mit einem Mal erfaßt werden“, auffaßte. „Das Universale im Sinne der Dialektiker, das unabhängig von unserem Intellekt in den Dingen angesetzt wird, ist lediglich ein barbarischer und inhaltsloser Name, dem in den Dingen selbst nur etwas Vorgestelltes und sozusagen Chimärisches entspricht“.³⁴ Während der junge Leibniz, der zu einer von ihm besorgten Neuausgabe des Nizolius die Vorrede schreibt (G IV, S. 138 ff.), unter dem Eindruck der neuen Naturwissenschaften dem Nominalismus beipflichtet und Hobbes lobt (welche Einstellung er später modifizieren wird), widerspricht er doch in diesem Punkte dem Nizolius heftig:

„Er versucht uns davon zu überzeugen, daß das Allgemeine nichts anderes ist als das Einzelne zusammenfassend und zugleich genommen, und daß, wenn ich sage: jeder Mensch ist ein Lebewesen, der Sinn sei: alle Menschen sind Lebewesen. Dies ist zwar wahr, doch folgt hieraus nicht: Die Allgemeinbegriffe (*universalia*) sind ein zusammengesammelter Ganzes (*totum collectivum*). ... Es gibt nämlich noch eine andere Art des unterschiedenen Ganzen (*totum discretum*) ausser dem zusammengesammelten (*collectivum*), nämlich das eingeteilte (*distributivum*). ... Wenn du jenen – Titus – nimmst oder diesen – Caius – usw., so wirst du finden, daß er ein Lebewesen ist und daß er empfindet. Und wenn nach der Auffassung des Nizolius ‚jeder Mensch‘ oder ‚alle Menschen‘ ein zusammengesammeltes Ganzes (*totum collectivum*) sind und dasselbe sind wie ‚das ganze Menschengeschlecht‘, so wird eine sinnwidrige Aussage folgen. Denn wenn sie dasselbe sind, so können wir in dem Satz ‚Jeder Mensch ist ein Lebewesen‘ oder ‚alle Menschen sind Lebewesen‘ ‚das ganze Menschengeschlecht‘ einsetzen; es würde dann der mehr als ungereimte Satz entstehen: ‚Das ganze Menschengeschlecht ist ein Lebewesen‘“ (E, S. 24 f.).

Eine Gattung, in die ein Individuum „eingeteilt“ werden kann, hat aber einen nicht nur nominalen Status: Es muß etwas real Gemeinsames geben, das allen dieser Gattung zugeheilten Individuen zukommt, und zwar abgelöst von der Besonderheit, in der es als Einzelnes wirklich ist. Der Jurist Leibniz denkt dabei natürlich auch an die Subsumption eines Rechts*falls* unter eine Rechts*norm*, an das *ius distributivum*. Daher kommentiert Engelhardt die zitierte Stelle richtig: „Es ist wichtig, an dieser Stelle zu erkennen, daß Leibniz mit der Aufstellung des Begriffs des *totum distributivum* trotz des Lobes, das er im Vorhergehenden den Nominalisten zollt, sich ganz wesentlich von der nominalistisch-empiristischen

33 Marius Nizolius, *Vier Bücher über die wahren Prinzipien und die wahre philosophische Methode*, München 1979.

34 Ebd., S. 132

Auffassung des Allgemeinen entfernt, wie er sie bei Nizolius vorfindet. Seine Auffassung entspricht durchaus der herrschenden realistischen Ansicht der Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts. ... Es ist nach Ansicht der Schulphilosophie in jedem Einzelding wirklich eine *natura universalis*, ein allgemeines Wesen enthalten, das die Grundlage bietet für die Bildung allgemeiner Begriffe durch den Verstand. Dies ist auch Leibnizens Ansicht“.³⁵

Der wissenschaftstheoretische Sinn der Leibnizschen Polemik gegen Nizolius wird im folgenden sogleich klargestellt: „Es ist fürwahr dieser Irrtum des Nizolius nicht geringfügig, es liegt nämlich etwas Wichtiges im Hintergrund. Denn wenn die Allgemeinbegriffe nichts anderes sind als die Sammlung von Einzeldingen, so würde daraus folgen, daß es keine Wissenschaft durch Beweise gibt (was Nizolius auch im Fortgang seines Buches ableitet), sondern nur eine Wissenschaft durch Sammlung von Einzelem oder durch Induktion. Es werden aber durch dieses Prinzip die Wissenschaften völlig vernichtet, und die Skeptiker haben dann gesiegt“ (E, S. 26). Gerade im Interesse der Sicherung jener Wissenschaft, die sich von der Bindung an Glaubenssätze und Autoritäten gelöst hatte, mußte Leibniz darauf bestehen, über die Zufälligkeit und Ungewißheit bloß induktiver Verallgemeinerungen hinauszukommen. Der bloße Nominalismus und Empirismus reichten so wenig aus wie die platonisierende Wesens- und Formenmetaphysik der mittelalterlichen Scholastik. Aus diesem, schon in den Jugendschriften von Leibniz angelegten Widerspruch der Problemlösungsalternativen zur Erkenntnispraxis erwuchs das Bemühen um die Konstruktion eines darüber hinausführenden Weltmodells, in dem Einheit ein Relationenterminus ist und Einheit und Vielheit als ein reales Verhältnis begriffen werden können.

1.3. Schwierigkeiten des Leibniz-Verständnisses

Von Leibniz geht die große Bewegung spekulativer Metaphysik aus, die zu den Systemen des deutschen Idealismus führte und deren epigonale Erben alle späteren Philosophen gewesen sind. Leibniz ist der Denker, der zuerst mit ungeheurer begrifflicher Anstrengung die Vielheit der Welt im Gegensatz zu einer theologischen Begründung *aus einem zentralen innerweltlichen* Prinzip abzuleiten unternahm und damit das Ziel und die Aufgabe der Philosophie für die folgenden Zeiten setzte. Dieser Absicht konnte er nur durch die Ausarbeitung eines komplexen dialektischen Denkschemas gerecht werden, das er als Modell der Realverhältnisse verstand. Von Leibniz führt so eine direkte Linie zum jungen Schelling, zu Hegel und später zu Marx. Von ihm nimmt in der deutschen Philosophie jener Säkularisierungsprozeß seinen Ausgang, in dessen Verlauf die Philosophie die theologische Begründung der Welt aufgibt, um die Wirklichkeit aus

35 Wolf v. Engelhardt, *Schöpferische Vernunft*, Köln/Münster²1955, S. 419.

sich selbst, aus ihrer systematischen Struktur zu begreifen. Leibniz leitet die Verknüpfung aller einzelnen Seienden aus dem *principium rationis sufficientis* (Prinzip des zureichenden Grundes) ab, das besagt, „daß nichts geschieht, ohne daß es dem, der die Dinge genügend kennt, möglich wäre, einen Grund anzugeben, der zureicht, um zu bestimmen, warum es so und nicht anders ist“ (KS, S. 427). Da zu jedem einzelnen Grund wiederum ein anderer Grund muß angegeben werden können, würde die Kette der Gründe (*catena rationum*) eine unendliche Reihe ergeben, deren Anfang nur durch eine willkürliche Setzung eines Ersten (des „ersten Bewegers“ des Aristoteles oder des christlichen Schöpfergottes) ausge-macht werden könnte. Nichts aber hindert, die Reihe der Dinge (*series rerum*) ins Unendliche fortgesetzt zu denken. Daher kann der Anfang nicht am Anfang der Reihe liegen, der immer unbestimmt bleiben würde, sondern muß mit der räumlich unbegrenzten und zeitlich ewigen Totalität aller Seienden zusammenfallen: Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile, und es ist logisch (wenn auch nicht empirisch) *vor* den Teilen, die durch den Gesamtzusammenhang, also ihre wechselseitige Verknüpfung, in ihrer Besonderheit, „so und nicht anders existieren zu müssen“ (KS, S. 427), determiniert sind.

So gelangt Leibniz zum Begriff der Determination des individuell Seienden als einer bloß innerweltlichen, über die hinaus eine *catena rationum* nicht weitergeführt werden kann und auch nicht weitergeführt zu werden braucht.³⁶ Wohl gebraucht er für die Weltordnung im ganzen noch den Terminus Gott, aber als einen Terminus, der dem Begriff der „einzigsten, universellen und notwendigen Substanz“ (KS, S. 457) äquivalent ist, also den Titel für die strukturell-substantielle Einheit der Welttotalität darstellt.³⁷ Leibniz säkularisiert die Philosophie nicht weniger radikal als Spinoza, der Gott, Natur und Substanz gleichsetzte. Denn er entwickelt die Begründung des Seienden aus der Idee der Welt, d. h. aus der Idee des Seins im ganzen, als ontologisches Theorem. Das Argumentationsmuster einer spekulativen Philosophie verbindet ihn unmittelbar mit Hegel.

Angesichts der Neuartigkeit des philosophischen Konzepts und der damit verbundenen Schwierigkeiten, sich aus der überkommenen Vorstellungs- und Begriffswelt zu lösen, ist es nicht erstaunlich, daß Leibniz' Philosophie schon zu seinen Lebzeiten auf Verständnissperren stieß und auch noch der Nachwelt mancherlei Deutungsprobleme aufgibt. Wir haben gesehen, wie die Leibnizsche Philosophie sich in einer Periode des stürmischen Aufbruchs der modernen Wissenschaften entwickelt. Leibniz wurde vier Jahre nach dem Tode Galileis geboren, Descartes ist vier Jahre nach der Geburt von Leibniz gestorben. Newton ist sein

36 Vgl. Hans Heinz Holz, Leibniz – die Konstruktion des Kontingenten, in: Klaus Peters/Wolfgang Schmidt/Hans Heinz Holz, *Erkenntnisgewißheit und Deduktion*, Darmstadt/Neuwied 1975, S. 129 ff.

37 Wir werden noch darauf zu sprechen kommen, daß der metaphysische Gebrauch des Terminus „Gott“ und der religiöse Gebrauch der Glaubensvorstellung „Gott“ bei Leibniz zwar in seiner persönlichen Weltanschauung oft unscharf ineinander übergehen, aber in der strengen philosophischen Systemkonstruktion klar auseinandergelassen werden können.

Zeitgenosse. Selbst mit mathematischen und physikalischen Forschungen befaßt und allen Veränderungen der Naturwissenschaften aufmerksam zugewandt, hat er wie kein anderer von der Fülle der empirischen Daten her begriffen, daß neue philosophische Denkmittel für den Entwurf eines der wissenschaftlichen Entwicklung entsprechenden Weltbildes zu erarbeiten notwendig war. Das Instrumentarium der aristotelischen Kategorien und der scholastischen Logik reichte nicht mehr aus, um die neu auftauchenden Probleme angemessen zu formulieren. Die von der Theologie und der von ihr abhängigen Metaphysik bereitgestellten Denkmodelle wurden durch die Erkenntnisse der Erfahrungswissenschaften gesprengt. Der Prozeß gegen Galilei hatte die Unversöhnlichkeit des Widerspruchs signalisiert. Aber noch waren die philosophischen Methoden und Begriffe nicht ausgereift, die das Modell einer wissenschaftlichen Weltanschauung hätten abgeben können. Die Philosophien des Descartes und Spinoza trugen noch den Ballast der scholastischen Traditionen mit sich: Der cartesische Gottesbeweis und die rigide Phänomenalisierung der mannigfaltigen Welt gegenüber der einzig wahrhaft seienden einen Substanz bei Spinoza zeugen von den Schwierigkeiten, in die beide Denker bei ihren Versuchen, zu einer weltimmanenten Metaphysik vorzustoßen, gerieten. Eine neuzeitliche Metaphysik aber, die der sich Schritt für Schritt enthüllenden Dialektik der Natur Rechnung tragen wollte, mußte zu neuen Konzepten kommen, die die alte Substanzenlehre ablösen konnten.

Aus dieser Situation erwächst die Schwierigkeit, Leibniz angemessen zu verstehen. Schon ihm selbst scheint diese Schwierigkeit bewußt geworden zu sein, sodaß sein Denken sich in immer neuen Anläufen und perspektivischen Varianten den Problemen von verschiedenen Seiten her zu nähern versuchte. Im Bemühen um Gespräch und Verständnis blieb für ihn die Auseinandersetzung mit den Zeitgenossen in Briefen und kritischen Schriften der Rahmen, in dem sich seine systematische Absicht entfaltete. Nur selten hat Leibniz systematische Entwürfe skizziert – und auch dann meist nur in der Diskussion mit korrespondierenden Geistern; so 1685/86 die *Metaphysische Abhandlung*, die am Anfang der systematischen Publikationen der Reifezeit steht und für den berühmten jansenistischen Theologen und Philosophen, den Mitverfasser der *Logik von Port Royal*, Antoine Arnauld bestimmt war; so 1714 die beiden „Vermächtnisschriften“, die *Monadologie*, deren Empfänger Rémond, die *Prinzipien der Natur und Gnade*, deren Adressat der Prinz Eugen war. Publiziert hat Leibniz nur das *Neue System* und die Erläuterungen, mit denen er auf kritische Einwände antwortete.³⁸

Bei der Lektüre von Leibniz-Texten ist also zu berücksichtigen: Er schreibt selten ausschließlich zur Selbstverständigung oder Selbstdarstellung. Meist sind seine Schriften (soweit es sich nicht um Notizzettel handelt) mit einem bestimmten Zweck verbunden; sie entspringen einem einmaligen Anlaß und sind an einen bestimmten Adressaten gerichtet. Daraus ergibt sich für Leibniz die Notwen-

38 Alle enthalten in KS.

digkeit, zweierlei vom eigentlichen Systemkern zu trennen: erstens die diplomatischen Rücksichtnahmen, die sich aus der Absicht ergeben, mit der Leibniz die Diskussion führt; zweitens die Abstimmung der Problemfassung und der Formulierung auf den Gesichtskreis des Adressaten, die dem Ziel dient, sich besser verständlich zu machen. Es schien Leibniz geraten, seine eigenen, von Grund auf neuen Ideen in ein Gewand zu kleiden, das sie dem Gesprächspartner vertraut machen sollte. Als Diplomat und Hofmann war er, anders als die meisten Philosophen, an solche Taktik gewöhnt, ja sie muß ihm seit jungen Jahren, als er die politische Karriere im Dienst Boineburgs und des Mainzer Erzbischofs (als Protestant!) begann, zu einer zweiten Natur geworden sein. Zudem hat Leibniz – wie wir sehen werden – einen Substanz- und Wahrheitsbegriff entwickelt, demgemäß sich eine Sache unter verschiedenen Gesichtspunkten auf verschiedene Weise jeweils mit relativer Wahrheit darstellt, sodaß Perspektivenverschiebungen in der Präsentation seiner Gedanken ihm als ein angemessener Ausdruck seines relationalen Seinsverständnisses keine Schwierigkeiten machten.

„Man sieht deutlich, daß seine allseitig verstehende Duldsamkeit nicht etwa nur eine Klugheitsregel des geschmeidigen Hofmannes ist, sondern in erster Linie ein vernünftig begründeter methodischer Grundsatz der universellen Gelehrten ... Auch die Relativität der Meinungen ist ihm nicht Ende, sondern Anfang, nicht Ziel, sondern Mittel, um zur Absolutheit der einen Wahrheit durchzudringen ... Bei dieser Auffassung ist es also möglich, sie alle in gewisser Hinsicht, in ihrer relativen Berechtigung, gelten zu lassen und sich doch nicht in diesen Relativitäten zu verlieren ...“³⁹

Leibniz stellt sich also in der Diskussion sehr weitgehend auf seine Kontrahenten ein. Oft läßt er sich sogar dazu verleiten, deren Basis zu beziehen, um überhaupt mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Schon Johann Christoph Gottsched gibt in einer Anmerkung zu seiner deutschen Übersetzung der *Theodizee* darauf einen Hinweis (der gerade bei der *Theodizee* auch besonders angebracht ist):

„Man merke doch hier, wie auch überhaupt in der Schreibart des ganzen Buches, welches doch eigentlich zu reden eine Streitschrift ist, die besondere liebevolle Gemütsart des Herrn von Leibnitz an. Er begegnet seinem Gegner nicht stolz, nicht feindselig, nicht argwöhnisch; viel weniger hitzig, trotzig und ketzermächtig; nein er legt ihm fast seine Meinungen gar nicht zur Last; er entschuldigt ihn, indem er ihn tadeln muß; er lobet ihn, wenn er ihn widerlegt ...“⁴⁰

Die in solchen Diskussionsschriften niedergelegten Gedanken müssen als eine Projektion Leibnizscher Ansichten auf eine jeweils durch das Gegenüber

39 Dietrich Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualphysik*, S. 316; vgl. insgesamt S. 313-318.

40 Johann Christoph Gottsched in: Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz, *Theodicee*, Hannover/Leipzig 1744, S. 140 f.

gegebene Ebene angesehen werden. Es bedarf immer der Kenntnis dieses Gegenübers, um den Kern, der für Leibniz originär ist, herauschälen zu können. Die Leibniz-Interpretation stellt sich derart vor Schwierigkeiten, wie sie bei fast keinem anderen Autor auftauchen.

Die Schwierigkeiten werden noch dadurch vergrößert, daß Leibniz bei diesen diplomatischen Rücksichten und dem systematischen Entgegenkommen nicht stehen bleibt. Die Anpassung an die Gesichtspunkte des Gesprächspartners, das hypothetische Experimentieren mit Konzepten führt ihn bisweilen zur Übernahme fremder Auffassungen und Auslegungen in das eigene System, das heißt zu Überlagerungen in Details, die die Reinheit und Strenge seines ursprünglichen Gedankens trüben. Hinzu kommt, daß er grundsätzlich in seiner Zeit gewisse Erkenntnisse erst ahnen, antizipieren, aber noch nicht explizit aussprechen konnte; daß er vieles im begrifflichen Gewand seiner Zeit und Umgebung, das heißt in theologischen Kategorien denken mußte, was tatsächlich dem inneren Sinn nach rein weltlichen Charakter hat. Auch bei naturwissenschaftlichen Erklärungsmustern werden wir auf diese Diskrepanz zwischen konzeptioneller Treffsicherheit und zeitbedingter Phantastik stoßen.

Leibniz hat selbst den Unterschied „exoterischer“ und „akroamatischer“ Rede, also volkstümlicher, allgemeinverständlicher (aber begrifflich unscharfer) und philosophisch genauer, für den Kenner bestimmter (aber schwer verständlicher) Formulierung, getroffen⁴¹ und auf seine eigenen Schriften angewandt. Von der *Theodizee* sagt er selbst: „Endlich habe ich mich bemüht, mich bei allem auf die Erbauung zu beziehen“ (Theod., S. 63), was einschließt, daß die Abstraktion des spekulativen Begriffs nicht eingehalten wird; und der Vergleich mit der *Monadologie*, am Ende von deren Paragraphen Leibniz auf die entsprechenden Stellen der *Theodizee* verweist, läßt den Abstand spüren, der zwischen einer philosophisch kompromißlos formulierten Thesen-Abhandlung und einer Popularisierung für den gebildeten Leser bei Hof und in den Bürgerhäusern besteht.

Daß es unter der Oberfläche von Brief- und Konversationsstil ein eigentlich Gemeintes gibt, hat Leibniz kenntlich gemacht, wenn er zuweilen hervorhebt, eine Aussage müsse „à la rigueur metaphysique“ (mit metaphysischer Strenge) verstanden werden.

Eben die Neuartigkeit der geistigen Situation Leibniz', der auf der Schwelle eines neuen Zeitalters stand, bedingt die Doppelsinnigkeit seines philosophischen Ausdrucks. Für das, was er meinte, fand er kein begriffliches Instrumentarium vor, das er hätte benutzen und verfeinern können. Er mußte vielmehr jedem Denkgebilde erst eine angemessene Form verleihen, er mußte selbst die begrifflichen Mittel entwickeln, mit denen er dann arbeiten konnte. Es hilft wenig, wenn

41 Von John Locke sagt er: „Er ist allgemeinverständlicher, während ich gezwungen bin, mitunter etwas mehr akroamatisch und abstrakt zu sein, was für mich, zumal ich in einer lebenden Sprache schreibe, kein Vorteil ist“ (NA, S. IX).

wir die Herkunft dieses oder jenes Terminus bei Vorgängern oder Zeitgenossen aufspüren. Im Leibnizschen System wandeln sich die Begriffe und nehmen einen eigenen, aus der Tradition nicht ableitbaren Sinn an.

So ist die erste Aufgabe einer Leibniz-Interpretation die „Richtigstellung der Begriffe“ im immerwährenden Überdenken der Leibnizschen Intentionen. Nichts darf ungeprüft hingenommen werden. Zugleich führt uns diese Vor-Arbeit aber auch schon ins Zentrum. Haben wir den korrekten Sinn der Schlüsselbegriffe gefaßt, so liegt der Zugang zum System offen – was bislang dunkel schien, wird deutlich und läßt sich in einen übergreifenden Zusammenhang einordnen.

Die systematische Konzeption der Leibnizschen Philosophie wird beim ersten Hinblick durch den Anschein einer äußerst zugespitzten idealistischen Konstruktion verdeckt. Die Bestimmungen der monadischen Substanz, *perceptio* und *appetitus*, *repraesentatio mundi* und Fensterlosigkeit scheinen auf den Bewußtseinscharakter der Monade zu deuten. Ihr tiefer liegender realistischer Sinn wird nicht erfaßt, wenn ebendiese Bestimmungen in ihrer überlieferten Bedeutung genommen werden. Leibniz sprengt den Bedeutungsrahmen der traditionellen Terminologie auf und erfüllt die Begriffe mit anderem Gehalt. Dies ist zu Eingang einer Untersuchung zu bedenken, die die Konturen der grundlegenden Gedanken des Leibnizschen Systems umreißen will.

1.4. Die Grundidee der Leibnizschen Philosophie

Aus Leibniz' späteren Lebensjahren gibt es ein aufschlußreiches Zeugnis über seinen philosophischen Werdegang. In das Jahrhundert der beginnenden Aufklärung, des Rationalismus hineingeboren, sah er sich einer allgemeinen Ablehnung der schulmäßig überlieferten aristotelisch-scholastischen Philosophie gegenüber. Dennoch schien ihm die rein mathematische Physik, die die Natur, das heißt die Materie, auf die ausgedehnte Masse reduzieren wollte, nicht ausreichend, um die Welt zu erklären. Schon in jungen Jahren bedrängte ihn das Problem; im Alter, wenige Jahre vor seinem Tode, schildert er in einem Briefe an seinen Korrespondenzpartner Rémond die Entwicklung seines Systems. Er berichtet:

„Der Schule entwachsen, lernte ich die Moderne kennen, und ich erinnere mich, wie ich als Fünfzehnjähriger in einem Gehölz bei Leipzig mit dem Namen Rosendal spazierenging und darüber nachsann, ob ich an den substantiellen Formen festhalten sollte“ (G III, S. 606). (Leibniz schreibt, mit dem sächsischen Idiom seiner Geburtsstadt, den Namen des noch heute bestehenden idyllischen Rosentals mit einem „weichen“ d – der erste Laut sächsischer Mundart in der Philosophie!).

Da haben wir im durchaus noch unreifen, jugendlichen Denken des angehenden Studenten schon das Grundproblem, das die spätere Philosophie von Leibniz erfüllen und in ihr, von Werk zu Werk auf immer höherem gedank-

lichem Niveau, ausgearbeitet werden wird. Es ist sicher kein Zufall, daß gerade in der natürlichen Umgebung jenes reizvollen Haines sich ihm die entscheidende Frage stellt. Von einem plätschernden Bächlein durchzogen, sich in üppig grünen, blumendurchwirkten Wiesen erstreckend, die von alten, dicht belaubten Bäumen beschattet werden, in denen die Vögel nisten – so ist dieses Rosental wirklich geeignet, dem Menschen vor Augen zu führen, daß die Natur, der Stoff, die Materie nicht tote, unbewegliche, ausgedehnte Masse ist, sondern von einem formgebenden Prinzip durchwaltet wird, dem sie den Reichtum ihrer Formen verdankt. Ein solches formgebendes Prinzip nannte die Scholastik „substantielle Form“. Leibniz' Fragestellung, intuitiv mit dem Schauen der Natur als Lebensganzheit verbunden, geht also gleich auf den Kern der Sache.

In jenem Brief an Rémond fährt Leibniz dann, die Entwicklung abkürzend, fort: „Schließlich gewann die mechanische Theorie Oberhand und veranlaßte mich, mich mit der Mathematik zu befassen. Mit deren tiefsten Geheimnissen wurde ich aber erst im Umgang mit Herrn Huygens in Paris vertraut. Doch als ich die letzten Gründe der mechanischen Anschauungen und gar die Gesetze der Bewegung suchte, entdeckte ich zu meiner Überraschung, daß es unmöglich sei, sie in der Mathematik zu finden, und daß man zur Metaphysik zurückkehren müsse. Das führte mich zu den Entelechien und vom Stofflichen zum Gestalthaften zurück“ (G III, S. 606).

Man sieht also, wie der Grundzug des Leibnizschen Philosophierens auf den ersten Gedanken der Jugendzeit zurückgreift und ihn nun ins Systematische ausweitet.

Leibniz war wahrlich ein Analytiker von Format. Seine mathematischen Entdeckungen, sein Entwurf einer künstlichen Zeichensprache (der *ars combinatoria* eingeordnet) beweisen das. Aber über das rein zerlegende Denken setzte er die Einsicht in den Zusammenhang einer Lebensganzheit, die allein mit den Mitteln der Analyse nicht zu erfassen ist. Dialektisch denken (wie wir heute sagen) heißt für ihn: die lebendige Ganzheit der Natur als Wirkungszusammenhang einsehen. So wird ihm zum obersten Grundsatz, daß alles mit allem zusammenhängt, jedes vom anderen mitbedingt ist und nichts in der Welt isoliert betrachtet werden kann. Jedes Ding spiegelt die ganze Welt (*repraesentatio mundi*). Alles ist eine zusammenwirkende Ganzheit (universelle Harmonie).

Innerstes Prinzip dieser sich bewegten Einheit ist die Kraft. Darin nimmt Leibniz die weitere Entwicklung der Naturwissenschaften intuitiv vorweg. Die Materie kann für ihn nicht länger mehr als eine rein mechanische, nur dem Trägheitsgesetz unterworfenen, ausgedehnten Masse angesehen werden, wie Descartes es mit seiner Lehre von der *res extensa* (der ausgedehnten Substanz) im Gegensatz zur *res cogitans* (der ausdehnungslosen Substanz des Denkens) gemeint hatte. Die Einführung der Kraft als metaphysisches Prinzip bedeutet die Überwindung der mechanistischen Naturauffassung und die Entdeckung der dialektischen Selbstbewegtheit der Natur. Leibniz hat das selbst deutlich gesehen:

„Ich war schon sehr tief in das Land der Scholastik eingedrungen, als mich die Mathematik und die modernen Schriftsteller noch als sehr jungen Menschen wieder herausholten. Ihre schöne Art, die Natur mechanisch zu erklären, entzückte mich, und ich verachtete mit Recht die Methode derer, die nur mit Formen oder Vermögen operieren, durch die man nichts lernt. Als ich aber danach versucht hatte, die Prinzipien der Mechanik selbst zu vertiefen, um die Naturgesetze, die die Erfahrung zu erkennen gab, zu begründen, bemerkte ich, daß die bloße Betrachtung einer *ausgedehnten* Masse nicht genügte und daß man den Begriff der Kraft hinzunehmen mußte, der sehr wohl verständlich zu machen ist, obwohl er ins Gebiet der Metaphysik gehört“ (KS, S. 202).

Die natürliche Materie, die aus energiegeladenen, in ständiger Wirksamkeit begriffenen Teilchen besteht, wird nach dem Vorbild des lebendigen Organismus gedacht. Das Urerlebnis der Ganzheit der lebendigen Natur, jene intuitive Erfahrung, die wir beispielhaft mit dem meditierenden Spaziergang im Rosental in Verbindung bringen können, ist zugleich das Schema-Bild für die Auslegung des Seins überhaupt. Die Welt wird wie ein großer Organismus begriffen, in dem die individuellen selbständigen Zellen zugleich unselbständige Glieder des großen Ganzen sind.

„So gibt es nichts Ödes, nichts Unfruchtbares, nichts Totes im Universum, kein Chaos, keine Verwirrung außer dem Anschein nach; etwa in demselben Sinne, wie es bei einem Teiche scheinen kann, den man in einer gewissen Entfernung betrachtet, in der man sozusagen nur eine verworrene Bewegung und ein Gewimmel von Fischen sieht, ohne die Fische selbst zu unterscheiden“ (KS, S. 470).

Wer denkt dabei nicht an den Eindruck, den der Spaziergänger im Rosental empfangen haben mag?

Nur sehr selten hat Leibniz Nachrichten aus seinem Leben gegeben, die uns Rückschlüsse auf die Antriebe und Verfahrensweisen seines Denkens geben. Auch seine zahlreichen Briefe sind fast immer rein auf die Besprechung von sachlichen Gegenständen gerichtet und meiden peinlich persönliche Bekenntnisse. So gewinnen die wenigen Zeugnisse, die von seiner Denkentwicklung berichten, für den heutigen Leser um so größeren Wert, weil dieser von da aus die individuelle Erfahrung erspüren kann, die dem System zugrundelag. Sagt diese gleichsam psychologische Annäherung auch nichts über die sachliche Bedeutung des Werks, so erleichtert sie doch dem heute an der verstehenden Methode geschulerten Leser den Zugang.

Wir haben drei Selbstzeugnisse von Leibniz wiedergegeben, die sich auf seine philosophische Grundidee beziehen. Diese Stellen, eine aus einem Brief und zwei aus systematischen Abhandlungen, vermitteln nicht zufällige biographische Daten, sondern bezeichnen den Einsatzpunkt, von dem her Leibniz seine Metaphysik entwickelte. Sie sind, in dem Zusammenhang des Textes, Hinweise auf das Selbstverständnis des Philosophen, der darin andeutet, auf welches „Konzept“ er seine Weltauslegung zurückbezieht, an welchem „Paradigma“ er sich orien-

tiert. Es ist also gerechtfertigt, wenn wir eine zusammenfassende Darstellung des Leibnizschen Weltbildes der „universellen Harmonie“ mit einer Paraphrase über diese drei autobiographischen Zeugnisse einleiten. Diese ergeben nämlich ein Bild, einen Anschauungsinhalt, der die schwierige, abstrakte Struktur des Leibnizschen Systems einsehbar macht. Leibniz selbst schien es wichtig, das Gesagte immer wieder an Vorstellungen zu verdeutlichen, die einen formalen Sachverhalt imaginativ faßbar machen sollten. In diesem Sinne sind die zitierten Erinnerungen als Reproduktionen der Einbildungskraft zu verstehen, die ein sinnliches Schema wachrufen, welches ein verifizierbares Medium zwischen dem Philosophen und seinem Leser herstellen soll.

Es ist also nicht nur für das „Verstehen“ des Leibnizschen Denkens, sondern auch für den Fortgang der Explikation von Belang, das Schema-Bild richtig zu erfassen, unter dem er seine Grundidee vorstellt. Leibniz liebte an zentralen Punkten seines Denkens den Gebrauch von Vergleichen, Bildern und Gleichnissen, deren Bedeutung oft auf den gleichen Kerngedanken verweist. Man könnte einige metaphorische Grundstrukturen für die Gleichnisse ermitteln, die den Grundzügen seines Systems entsprechen. So etwa, wenn das Uhrengleichnis den Parallelismus von innerer Verfassung der Monade und äußerer Verfassung der Welt veranschaulicht oder wenn das Gleichnis von dem Wanderer, der eine Stadt umschreitet und von verschiedenen Standpunkten aus ihre verschiedenen Ansichten aufnimmt, die Perspektivität der Erkenntnis und die Relativität der Wahrheit deutlich macht. Während solche Gleichnisse aber den abstrakten Gedanken voraussetzen, scheint es bei dem geschilderten Eindruck der organischen Ganzheit eines Vielfältigen in der natürlichen Umgebung des Rosentals umgekehrt: Hier „weckt“ der Eindruck erst den Gedanken. Der Ausbau des Systems am Leitfaden der Strukturidee, die der Idee der Substanz gleichrangig zur Seite gestellt wird, und die daraus resultierende Dialektik von Substanz und Struktur als die Bewegungsform, in der sich die universelle Harmonie oder die Einheit einer Welt von vielen Einzelsubstanzen verwirklicht, hängen eng mit diesem Grundgedanken zusammen.