

# Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik.

Von  
Dietrich Mahnke (Greifswald)

## Einleitung

### Leibniz als Typus des harmonischen Synthetikers

#### § 1 Leibnizens Harmonik im Gegensatz zu Kants Kritik und Hegels Dialektik

Der typische Wesensunterschied der drei größten Systematiker des deutschen Idealismus, Leibniz, Kant und Hegel, äußert sich weniger in dem inhaltlichen Ergebnis als in der Form und Methode ihres Denkprozesses. Denn wenn auch die ersteren mit den Gebieten der Natur, der letztere mit den Reichen der Geschichte vertrauter ist, so stimmen doch alle in der wahren »Universalität«<sup>1)</sup> überein, mit der sie die ganze Fülle und Mannigfaltigkeit der wirklichen und ideellen Weltregionen auf die Aktivität des vernünftigen Geistes, die »Noesis«, als identischen Wesenskern zurückzuführen streben. Aber sie gelangen zu diesem gemeinsamen Ziele auf so völlig getrennten Wegen, sie weichen in der Begründung und Darstellung dieses Ergebnisses so gänzlich voneinander ab, daß sie sich trotz der sachlichen Gleichartigkeit ihrer Weltanschauung, des »deutschen Idealismus« doch in formal-methodischer Hinsicht als drei wesensverschiedene Geistestypen erweisen.

Kants Denkprozeß ist stets eine *νομις*, eine discretio oder secretio, d. h. eine Unterscheidung, oft Entscheidung, eine Beurteilung, oft Verurteilung, eine Sonderung, oft Absonderung. Leibniz und Hegel dagegen erstreben immer eine *συνθεσις*, eine compositio, d. h. eine Zusammenfügung und Verknüpfung, die Trennungen aufhebt und Gegenätze abwägend ausgleicht.) Kant, der große Scheidekünstler, verfährt disjunktiv, im Sinne des »entweder – oder«. Leibniz und Hegel dagegen, die großen »baumeisterlichen« Philosophen<sup>2)</sup>,

verfahren konjunktiv, im Sinne des »sowohl – als auch« sie können immer beides als Material ihres allumfassenden Gebäudes verwenden. Dieser Grundgegensatz zeigt sich in den verschiedensten Hinsichten

Kants Unterscheidungen und Entscheidungen sind zwar durchaus nicht einseitiger Art. Auch er beschäftigt sich mit den verschiedensten Geistesgebieten und -richtungen. Aber nach seiner Überzeugung ist es »nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen ineinanderlaufen läßt«<sup>4)</sup>, und deshalb richtet er überall Schranken zwischen den verschiedenen Geistesregionen und Forschungsdisziplinen auf, zwischen religiösem Glauben und wissenschaftlichem Erkennen, zwischen dem Reich der geistigen Freiheit und dem Reich der kausal bestimmten Natur, zwischen den Einzelwissenschaften und der Philosophie (die nicht etwa die tatsächlichen Ergebnisse jener zu »vereinigen«, sondern ihre apriorischen Grundlagen zu »prüfen« hat) und innerhalb der theoretischen Philosophie wieder zwischen Logik, Psychologie und Metaphysik. (Auf die scharfen Grenzen zwischen diesen philosophischen Disziplinen will das eben angeführte Wort Kants gerade besonders aufmerksam machen.) Ebenso ist auch in seinem eigentlichen Forschungsgebiete, der Erkenntniskritik, sein Bestreben vor allem auf diskursive Deutlichkeit der Begriffe gerichtet, die er durch strenge Herausarbeitung ihrer Unterschiede und Gegensätze erzielt. Selbst wenn er sich die Aufgabe stellt, Widersprüche synthetisch zu vereinigen und Antinomien aufzuheben, so erreicht er das nie durch Verwischen der Gegensätze und Einfügen vermittelnder Übergänge, sondern durch erst recht reinliche Sonderung und Aufrichtung unübersehbarer Grenzpfähle, wie zwischen getrennten Welten oder wenigstens zwischen disparaten Weltregionen. Das letzte Wort behält fast überall der Dualismus, die Antithese zwischen Erscheinung und Ding an sich, Stoff und Form, Sinnlichkeit und Vernunft, ja sogar noch wieder zwischen Anschauungsform und Verstandesbegriff, zwischen Kategorie und Idee.

Aber nicht nur zur »discretio«, zur Unterscheidung der Begriffe und Trennung der Gebiete, sondern auch zur »secretio«, zur Absonderung von den Vorgängern, führt Kants kritische Methode. Zwar hat auch er von einigen Seiten starke Einflüsse erfahren, aber nur solange hat er sich diesen hingegeben, bis er sich im Gegensätze zu ihnen seine eigene Philosophie erkämpft hatte. Seitdem empfand er überhaupt nicht mehr das Bedürfnis nach fremder Anregung, besaß auch kaum noch die Fähigkeit, die Gedanken anderer einfühlend zu verstehen. Hat sich doch seine Bibliothek kaum noch,

außer durch geschenkte philosophische Bücher vermehrt, geschweige denn, daß er solche je wieder gründlich studiert hatte. Durch eine »kopernikanische Wendung« hatte er einen ganz neuen, überlegenen Standpunkt gewonnen, und fortan bedurfte er keines äußeren Einflusses mehr, sondern in stolzer Einsamkeit, gleich einer völlig isolierten Leibnizschen Monade (wie man diese gewöhnlich, allerdings mit Unrecht, auffaßt), vermochte er seinen ganz originellen, nie vorher gedachten Gedanken immer tiefer ins Einzelne und immer weiter ins Allumfassende auszudenken und sozusagen aus sich selbst heraus zu Ende zu »spinnen«.

Ganz anders die großen Synthetiker Leibniz und Hegel. Sie fühlten sich im Vergleich zu ihren Vorgängern nicht als Entdecker völlig unbekannter Welten, nicht als Revolutionäre und radikale Neuanfänger, sondern als konservative Hüter und Mehrer ererbten Besitzes, als reife Vollender einer langen, alten Kulturentwicklung. Immer und überall knupften sie daher an ihre Vorgänger an, denken ihre Gedanken zu Ende und vereinigen ihre Gegensätze in höheren Synthesen. Ja, sie bedurften geradezu dieser Anregung durch fremde Gedanken, damit ihre eigene Produktionskraft nicht verfliegt. Aus demselben Grunde hält sich auch ihre Philosophie nicht in vornehmer Absonderung von den verschiedenen Einzelwissenschaften, sondern bleibt stets in engster Fühlung mit der Mannigfaltigkeit des Erkenntnisstoffes. Denn wenn sie auch die Schöpfung einer originellen Gedankenwelt erstreben, so können und wollen sie diese doch nicht aus Nichts schaffen, sondern aus vorgegebenem Tatsachenmaterial aufbauen. So erklärt sich der Wissenshunger dieser allbedürftigen Synthetiker, die »bienen«-gleich eine ungeheure Masse von Nahrungsstoff zusammentragen, um daraus den Honiginhalt zur Füllung ihrer selbstgebauten Waben zu erzeugen. Noch treffender vielleicht veranschaulicht ein anderes Bild den typischen Unterschied der Synthetiker von den Kritikern Leibnizens und Hegels. Produktivität gleicht nicht, wie die Kants, der Assimilationskraft der Pflanzen, die aus unorganischer Materie neues Leben schaffen kann, sondern der der Tiere, die nur organische Nahrung zu verwerten vermag. Die Synthetiker »leben in gewissem Sinne nicht aus eigener Kraft«, aber sie leben »sublimier«<sup>5)</sup>, in gesteigerter, erhabenerer Geistigkeit. Denn eben dadurch, daß sie den ganzen Reichtum der vorangegangenen einzelwissenschaftlichen und philosophischen Entwicklung in sich aufsaugen, gelingt ihnen jene allumfassende Selbsterweiterung, die imstande ist, »den großen Gedanken der Schöpfung noch einmal zu denken« und die ganze majestätische

Natur und Geisteswelt in einem universalen Systembau, einem zweiten Kosmos, neuzugefalten –

Um aber den Leibnizischen Geistestypus näher zu charakterisieren, genügt es nicht, ihn als synthetischen mit dem Hegelschen zusammen dem kritischen Geistestypus Kants gegenüberzustellen. Vielmehr ist es nötig, auch noch innerhalb der synthetischen Geistesart einen typischen Unterschied herauszuarbeiten, der Leibniz von Hegel trennt. Nur Leibniz nämlich ist in methodischer Hinsicht Kants volliger Antipode, Hegel dagegen strebt auch die Antithese Leibniz-Kant in höherer Synthese aufzuheben.

Während Kant das Wesen des Erkennens im Unterscheiden sieht, findet Leibniz es im Zusammenhangstiften. Für Leibniz gibt es dementsprechend überhaupt nichts Diskretes, sondern jede Wirklichkeit und jeder Begriff schließt sich kontinuierlich an die Nachbarschaft an. Ja, sogar zum konträren Gegenteil führt ein allmählicher, stetiger Übergang gleich der lückenlosen Folge der »Ansichten« von der Vorder- zur Rückseite eines räumlichen Gegenstandes. So fühlt Leibniz auch im Verhältnis der menschlichen »Ansichten« nicht so sehr ihre Unterschiede von einander und von seiner eigenen Überzeugung als ihre Ähnlichkeiten und Verwandtschaften. Alle Widersprüche ersetzt er durch Stufenreihen, alle Unterschiede ordnet er höheren Zusammenhängen unter und endet schließlich in der vollkommenen Harmonie, in dem Einklang aller Gegensätze. Hegel dagegen erstrebt statt dieser Einheit des Akkordes sozusagen die der Melodie, der rhythmischen Folge von Tönen. Seine Synthese ist nicht harmonischer und gewissermaßen statischer, sondern dialektischer und dynamischer Art. Er hält mit Kant an den diskreten Unterschieden der Begriffe und den disjunktiven Unvereinbarkeiten der Antinomien fest, aber der Widerspruch und seine Negation wird ihm zum treibenden Faktor der geistigen Entwicklung und damit zum Fundament einer neuartigen Einheit der Einheit der unendlichen Fortschrittsbewegung. Wie beim Gespräch oder mehr noch bei der wissenschaftlichen »Diskussion« jede Behauptung eine Gegenbehauptung hervorruft, und wie dann das Streben nach Überwindung dieses Widerstreites die Gedankenbewegung immer aufs neue vorwärts drängt, so wird nach Hegel auch der große Vernunftprozeß der Weltgeschichte durch eine immanente Dialektik von jeder Theseis zur Antithesis und dann über die sich negierenden Gegensätze hinaus zu einer höheren Synthesis getrieben. Diese ununterbrochen fortschreitende »Selbstbewegung des Begriffs« ist auch eine Einheit, aber nicht harmonischer, sondern

rhythmisch-dialektischer Art, nicht ein friedliches Nebeneinander, sondern ein sturmishes Nach und Aufeinander, wo jede Stufe alle früheren noch in sich »aufbewahrt« und in ihrer Gegensätzlichkeit nachklingen fühlt

## § 2 Leibnizens Steigerung der Polyhistorie zu schöpferischer Kombinatorik

Wenn so Hegels Dialektik als eine Synthese der Kantischen Kritik und der Leibnizischen Harmonik erscheint, so konnte vielleicht der Eindruck entstehen, als wären durch diesen dialektischen »Fortschritt« die früheren Stufen überwunden – wie es in der Tat Hegels Meinung war. Nun ist freilich die harmonische Universalität Leibnizens im Laufe der deutschen Geistesgeschichte vor den neuen Sonnen, der kritischen Ursprünglichkeit Kants und der dialektischen Überlegenheit Hegels, zeitweise verblaßt. Aber wenn Herders Geschichtsauffassung zu Recht besteht, nach der ein Übergang zu neuen Epochen durchaus nicht immer einen »Fortschritt« bedeutet, sondern nur einen Szenenwechsel im großen Drama des Menschheitslebens, bei dem keine individuelle Entwicklungsstufe nur Mittel und Durchgang ist, sondern jede auch einen Mittelpunkt und Zweck in sich selber trägt, – dann behält auch Leibnizens stillere Größe und schlichtere Genialität ihren dauernden Eigenwert neben den kühnen Entdeckertaten und grandiosen Gedankenbauten seiner Nachfolger. Unübertroffen ist er doch geblieben in der Allseitigkeit des philosophisch ausgewerteten Einzelwissens und in der harmonischen Synthese der verschiedenartigsten Betrachtungsmöglichkeiten. Dem gegenüber erscheint selbst Kants und Hegels Universalität als Einseitigkeit, weil Kant im Bewußtsein seiner philosophischen Originalität und Hegel im Gefühl seiner reifen (man möchte fast sagen greisenhaften) Überlegenheit doch nicht sämtliche Gebiete der Wissenschaft gründlich zu Worte kommen lassen und nicht allen anderen Ansichten und Einsichten in ihrer ganzen Tiefe gerecht werden.

Die Tatsache dieser Leibnizischen Allseitigkeit ist zu bekannt, als daß ich sie hier noch einmal zu schildern brauchte. (Ich verweise auf meine früheren Ausführungen in M. g.) Weniger anerkannt dagegen ist ihr wissenschaftlicher Wert. Vielmehr wird oft behauptet, jene »Zerstreung« und Zersplitterung in eine Unendlichkeit von Tätigkeitsfeldern habe die geistige »Sammlung« verhindert, ohne die kein Geisteswerk vom höchsten Range geschaffen werden könne. Und jene beständige Rücksichtnahme auf die Meinungen andere

habe der produktiven Ursprünglichkeit im Wege gestanden, die zum Wesen der echten Genialität gehörte

Aber diese Vorwürfe treffen Leibniz nur oberflächlich. Allerdings ist die Folge seiner Zersplitterung gewesen, daß er auf all seinen unzähligen Forschungsgebieten nur Anfänge und Bruchstücke auf keinem ein abgeschlossenes System hinterlassen hat. Und freilich hat sein konziliatorisches Anpassungsbestreben ihn manchmal verführt Gegensätze zu verwischen und den Ansichten anderer auf halbem Wege entgegenzukommen, statt immer klar und deutlich seine eigene Meinung zu sagen. Dagegen wurde es eine vollständige Verkennung der Leibnizischen Wesensart sein, wenn man ihr etwa einen Mangel an eigener Schöpferkraft vorwerfen und ihre Universalität mit unproduktivem Enzyklopädismus oder Eklektizismus verwechseln wollte. Ich will das im einzelnen noch etwas näher zeigen.

Zunächst hat Leibnizens Universalität nichts mit jener zerstreuten Vielseitigkeit zu tun, die freilich das gerade Gegenteil eines gesammelten wissenschaftlichen Geistes ist. Seine im höheren Sinne synthetische, nämlich kombinatorisch schöpferische Geistesart ist etwas völlig anderes als die pedantische Polyhistorie, die statt eines methodisch geordneten allseitigen Systems bloß ein vollständiges »Universallexikon aller Wissenschaften und Künste« zum Ziele hat. Es hat allerdings vielleicht nie einen Menschen auf Erden gegeben, der mehr als Leibniz »gewußt« hatte. Schon als Knabe hat er ja, getrieben von einer wahrhaft unerfättlichen Wissensgier und einem tief innerlich gefühlten Bedürfnis nach Ausweitung seines Geistes über die ganze »wunderbare Mannigfaltigkeit der Dinge«<sup>1)</sup>, die große Bibliothek seines Vaters fast vollständig durchgelesen. Und seitdem hat er sich durch unermüdlich fortgesetztes Lesen, Exzerpieren, eigenes Beobachten und Nachdenken über ausnahmslos alle damals bekannten Gebiete der Wissenschaft und des Lebens einen nie vorher oder nachher wieder erreichten Schatz von Kenntnissen erworben, dessen unerföpflich Fülle er in seinem ungeheuren Gedächtnisse jederzeit parat hatte, so daß er mit allen großen Männern seiner Zeit, mit jedem auf seinem eigenen Gebiete, als gleichwertiger Sachkenner schriftlich oder mündlich zu verkehren imstande war. Denn nie konnte, wie er selbst einmal von sich gesagt hat, »seine Seele durch eine Art von Dingen ausgefüllt werden«<sup>2)</sup>. Aber all diese Vielwisserei war ihm doch nicht der letzte Zweck, sondern nur ein Mittel zu Höherem, nämlich zur Entdeckung der wahren Wesenseinheit in der Mannigfaltigkeit aller Erscheinungen. Und ihm stand nicht das oberflächliche Ziel der erschöpfenden Ver-

breiterung des Erkenntnisstoffes, sondern seiner möglichsten Vertiefung durch systematische Formung und wahrhaft universale Verknüpfung als Ideal vor Augen. Dann freilich »erfreut uns die Mannigfaltigkeit, aber nur wenn sie auf die Einheit zurückgeführt ist«<sup>7)</sup>.

Leibniz hat sich wiederholt, zu allen Zeiten seines Lebens, über den Wert der Vielseitigkeit geäußert, z. B. in den Briefen an Huet seit 1673 (Gerh. p. III 7, 8, 12–17), an Nicaise 1692 (II 534f), an Gabriel Wagner 1696 (VII 515), an Bierling 1711 (VII 494ff) und an Remond 1714 (III 620) am eingehendsten in einem Entwurf der ersten Abschnitte seines 1679 geplanten großen Werkes »Plus Ultra, sive initia et specimina scientiae generalis« (Gerh. p. VII 127ff, besonders 133–146) und endlich in einer besonderen Abhandlung aus dem letzten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts, die den eigenartigen Titel trägt »Spongia Exprobrationum seu quod nullum doctrinae verae genus sit contemnendum« (H. B. Phil. VIII 7, Blatt 43f, zuerst veröffentlicht und erklärt in meiner Schrift *M. g.* 94–100, 25–33). Der Hauptgrund, den Leibniz hier anführt, ist der, daß fast alle großen Entdeckungen von solchen Männern gemacht wurden, die verschiedene Erkenntnisgebiete miteinander vermahlten, denn gerade aus der gegenseitigen Befruchtung erwuchsen neue ausgezeichnete Gedanken, die den Forschern sonst nicht in den Sinn gekommen waren<sup>8)</sup>.

Also nicht rezeptiv, sondern gerade produktiv soll die Vielseitigkeit sein. Sie soll den elementaren Kenntnisstoff liefern, damit durch seine Kombination neue »zusammengesetzte« Wahrheiten entdeckt werden können. Nach Leibniz ist nämlich die Kombinatorik nicht bloß eine Kunst der ordnenden Zusammenstellung gegebener Elemente, sondern vor allem eine »Logik der Erfindung«<sup>9)</sup> höherer, komplizierterer Begriffe und Wahrheiten, in denen die niederen, einfachen Elementarbegriffe und Grundfakten als »Faktoren« enthalten sind. Diese produktive Kombinatorik oder schöpferische Synthese beruht auf dem »allgemeinen Axiom, daß durch irgend zwei zusammengekommene Begriffe immer etwas Neues bestimmt wird, denn es ist mehr, sie zugleich zu setzen als beide einzeln.«<sup>9)</sup> So ist eine Strecke nicht ein bloßes Nebeneinander ihrer beiden Endpunkte, ein Gemälde viel mehr, ja etwas ganz anderes als eine Summe von Farbenklecksen, ein organisches Ganzes etwas mit dem beziehungslosen Aggregat seiner Glieder völlig Unvergleichbares, durchaus »Neues«.

Besonders deutlich offenbart sich das tiefere Wesen dieser Leibnizischen Kombinatorik an dem Hauptbegriff, den sie seiner

Philosophie geliefert hat, dem der Universalharmonie<sup>10)</sup> Denn Harmonie bedeutet nach Leibniz die größtmögliche Einheit in der größtmöglichen Mannigfaltigkeit. Wer sie erkennen will, muß also zwar eine große »varietas rerum« umfassen, aber niemals sich ganz in sie verlieren, sondern immer zugleich »gefammelt« sich zu der übergeordneten »unitas« erheben. Er muß imstande sein, nicht nur die Vielheit der zugleich oder nacheinander erklingenden Töne zu vernehmen, sondern auch die synthetische Einheit des Akkordes oder der Melodie aus ihnen heraus- oder in sie hineinzuhören.

Zum wahren Wesen eines jeden wirklichen Seins gehört nun nach Leibniz ein solcher harmonischer Charakter. Das Universum darf weder bloß pluralistisch wie in der Atomistik, noch rein monistisch wie in Spinozas Einsubstanzenlehre aufgefaßt werden, vielmehr besteht es aus einer unendlichen Menge von Einzelsubstanzen die durch eine harmonia universalis innig verbunden sind<sup>11)</sup> Und eben diesen Doppelcharakter hat auch jedes noch so einfache Individuum, das in Wahrheit ein kleines Universum ist: einerseits verdient es wegen seiner Unteilbarkeit und Unausgedehntheit den Namen einer »Monas« oder »realis unitas«, andererseits aber ist diese Einheit die eines Gesetzes, das eine unendliche »varietas« übergreift, und entfaltet sich in einem kontinuierlichen Neben- und Nacheinander von »Repräsentationen« aller übrigen Monaden<sup>1)</sup> Darum muß die Wirklichkeitserkenntnis immer von kombinatorisch-synthetischer Art, muß universal im doppelten Sinne, einheitschaffend und allseitig zugleich, sein. Einerseits darf man nicht wie der englische Empirismus in einem Dinge nur die Summe seiner Erscheinungen, in einer Seele nur die Folge ihrer Einzelerlebnisse, in einer Kraft nur die Gesamtheit ihrer Wirkungen sehen, sondern man muß nach Leibniz über die bloße Kenntnis der verworrenen und verwirrenden Mannigfaltigkeit der körperlichen Erscheinungen, feelischen Eindrücke und physisch-psychischen Kraftwirkungen hinausschreiten zur klaren Erkenntnis der Wesenseinheit all dieser Elemente, indem man, mathematisch gesprochen, die individuellen Funktionswerte in eine universelle Funktionsformel zusammenfaßt oder, metaphysisch gedeutet, die einzelnen Relationen aus dem allumfassenden Gesetz der identischen Kraftsubstanz ableitet. Andererseits darf man auch wieder nicht in den toten Begriffsschematismus eines einseitigen Rationalismus oder Logismus verfallen, der nur ein abstraktes Gerippe der konkreten Wirklichkeit ohne ihr lebendiges Fleisch und Blut gibt. Denn es gehört nach Leibniz (ebenso wie nach seinem Erneuerer Lotze) gerade zum Wesen des Seins, in unzähligen »Beziehungen«

zu stehen, zum Wesen des Geistes, die ganze Mannigfaltigkeit der Welt mitzuerleben, zum Wesen der Ursache eine Unendlichkeit von Folgen nach sich zu ziehen. Und darum gehört es auch durchaus mit zur vollkommenen Erkenntnis einer substantiellen »unitas«, außer der absoluten Einheit ihres universellen, objektiven Wesens auch die »varietas« der Äußerungen ihres inneren Lebens, die Mannigfaltigkeit ihrer individuellen Relationen und subjektiven Erscheinungen vollständig zu kennen.

Es gibt Gelehrte, die aus Furcht vor der Szylla einer nirgends auf den Grund dringenden Polyhistorie in die Charybdis der Einseitigkeit geraten und sich so zu einer nicht minder gefährlichen Ungrundlichkeit verführen lassen. Denn es ist unmöglich auch nur einen Gegenstand einer einzigen Spezialwissenschaft in seiner vollen Tiefe und seinem innersten Wesen zu erkennen, wenn man nicht seine Abhängigkeiten und Wirkungen in der ganzen Umwelt, seine Relationen zu den Gegenständen der anderen Spezialwissenschaften und seine Stellung im großen Zusammenhange des Weltgeschehens in Betracht zieht. Zumal nach Leibnizens philosophischer Grundüberzeugung von der Universalität der Individuen und der alles verflechtenden *συμπνοια* (conspiratio) der Welt<sup>13)</sup> gibt es gar keine wirklich tiefe Einzelerkenntnis ohne eine gewisse Allseitigkeit. Vollends in der Philosophie, die das Weltganze als solches zum Gegenstande macht, darf man nur dazwischen wählen, ob man wie Kant erst auf einem besonderen Gebiete abgefordert von den anderen, ins Zentrum dringen will, um dann die hier gewonnene universale Einsicht auf den übrigen Gebieten allseitig zu entfalten, wie man ein musikalisches Thema in verschiedene Tonarten transponiert oder vielfältig variiert, oder ob man wie Leibniz vorzieht, erst die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen kennen zu lernen, um dann kombinatorisch die harmonische Wesenseinheit zu entdecken, die sich in ihnen auslebt. Entweder vielseitige Entfaltung der Einheit oder einheitliche Konzentration der Mannigfaltigkeit, entweder »unitas omnia explicans« oder »varietas reducta in unitatem«<sup>14)</sup> – irgendwie muß immer beides zur Geltung kommen.

### § 3 Leibnizens Überwindung des Relativismus durch die Systematik der »Standpunkte«

Auch noch in einer zweiten Weise hat Leibniz seinen Grundsatz der harmonischen Synthese des Mannigfaltigen angewandt. War er doch nicht nur insofern universal, als er sich in sämtlichen Ge-

bielen der Wissenschaft forschend und selbstschaffend betätigte, sondern auch in dem Sinne, daß er in den verschiedensten Geistesrichtungen etwas Wahres fand und alle, selbst die einander entgegengesetzten Parteienstandpunkte zu vereinigen suchte. Auch hierfür haben wir Selbstzeugnisse aus den verschiedensten Zeiten seines Lebens.

Schon in seiner Jugend hat er sich auf Anregung Erh Weigels und anderer Anhänger eines »reformierten Aristotelismus« (vgl. Petersen 345ff) die Aufgabe gestellt, die überlieferte peripatetisch-scholastische Philosophie mit der modernen Mathematik und Naturwissenschaft zu versöhnen (die er zunächst aus Bacon, Gassendi und Hobbes, weniger aus Descartes kennen gelernt hatte, Kabis p. 24), ja nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die Notwendigkeit dieser »conciliatio« zu erweisen. So in dem bekannten Briefe vom April 1669 an seinen alten Lehrer, den Aristoteliker Jac Thomafius (Gerh p I 17, 21 – Erdm 49, 51). Auch in der Hypothesis physica nova legt er großen Wert auf den Nachweis, daß seine Ätherhypothese »die verschiedenen Hypothesen der andern unter sich verknüpfe und versöhne« (Gerh m VI 59, vgl. 46ff = Gerh p IV 219, vgl. 206ff). An dieser Tendenz hat sich durch die große Pariser Reise, die ihn mit der vorher nur von ferne geahnten neuen Wissenschaft in die engste Fühlung brachte, nichts geändert. Auch noch in den Entwürfen zu seinem großen Werke über die »Scientia generalis«, die freilich vor allem eine moderne allgemeine Methodenlehre nach dem Vorbilde der Mathematik werden soll, entwickelt er daneben seinen Plan eines universellen Systems der Wissenschaften, das nicht »das alte aedificium scientiarum umstürzen« und »ein von Grund auf neues Werk errichten«, sondern vielmehr »die Arbeiten aller Zeiten und Völker in einer öffentlichen Schatzkammer vereinigen« soll (1679 und 80, Gerh p VII 130, vgl. ferner die Ausführungen über den Wert der verschiedenen früheren Philosophen, 146 – 156). Schon das Pseudonym, unter dem das Werk erscheinen soll, Gu Pacidius, deutet auf diese friedensstiftende Tendenz hin. Bald darauf ist aus einem gleichen Bestreben sogar seine eigene neue Dynamik und originelle Metaphysik erwachsen, aus dem Bestreben nämlich, die platonisch-aristotelisch-scholastische Metaphysik der Zwecke, Entelechien und substantiellen Formen und die moderne mechanistische Naturphilosophie (jetzt vor allem die des Descartes) durcheinander zu »bereichern«<sup>15)</sup>. Seit Leibniz hierbei die außerordentliche Fruchtbarkeit der Vermählung entgegengesetzter Denkrichtungen persönlich erfahren hatte – ver-

dankte er ihr doch einerseits die Entdeckung des modernen Energiebegriffs (M w 93 ff), andererseits die der teleologischen Maximal- und Minimalprinzipien des kausalen Mechanismus<sup>16)</sup> – bekannte er sich nur noch energischer zu der Überzeugung, daß die verschiedenen Parteien, statt sich gegenseitig »schlecht zu machen«, viel besser taten, »ihre Betrachtungsweisen miteinander zu verbinden«, da immer »beides gut und nützlich sei«<sup>1)</sup>

Diese Überzeugung ist ja gewiß zunächst aus Leibnizens angeborener Natur erwachsen, die er so eindrucksvoll in einem Briefe an Placcius (1696) geschildert hat »Niemand hat weniger vom Geiste eines Zensors als ich. Es klingt seltsam. Ich billige das meiste, was ich lese. Mir, der ich weiß, wie verschieden man die Dinge auffassen kann, fällt beim Lesen meist etwas ein, was die Schriftsteller entschuldigt oder verteidigt«<sup>16)</sup> Aber es ist doch nicht nur seine konziliante Naturanlage, die ihn zu dem Grundsatze treibt, »nichts zu verachten«, »die Menschen immer von ihrer guten Seite zu betrachten«<sup>19)</sup> und in allen Schriften, »statt mit nutzlosen Kritiken (censuris) die Zeit zu verschwenden«, lieber das Wertvolle »aufzuhebern (eruerere)«. Vielmehr handelt es sich hierbei um eine auch theoretisch wohlbegründete, »in vielseitiger Tätigkeit« bewahrte wissenschaftliche »Forschungsmethode«<sup>20)</sup> Wenn sich nämlich ein Gelehrter um die Meinungen anderer gar nicht kummert, so gewöhnen sich erfahrungsgemäß seine Gedanken leicht so an ihre ausgefahrenen Geleise, daß ihnen nichts Weiteres mehr zugänglich ist, und sein Gesichtskreis verengert sich dermaßen, daß der Stolz »sich einbildet, alles Wissensnotige und »mögliche schon zu wissen«. Leibniz denkt dabei insbesondere an das abschreckende Beispiel der kartesischen Schule, in der fast gar keine neuen Entdeckungen mehr gemacht, sondern nur noch die Schriften des Meisters »paraphrasiert« werden, da ihr »Sektengeist« sie davon abhält, »mit der Lektüre der Werke Descartes die von anderen großen Männern des Altertums und der Neuzeit zu verbinden« (Gerh p II 534f, vgl M g 28–31, 96–99) Wissenschaftliche Unfruchtbarkeit also ist die gefährliche Folge solcher Einseitigkeit.

Und noch aus einem zweiten Grunde fordert Leibniz das Studium der von andern wissenschaftlichen Richtungen vertretenen »Ansichten« weil nur der Forscher hoffen kann, die unendliche Vielseitigkeit, die dem Universum, ja schon jedem einzelnen »Mikrokosmos« eigen ist, in ihrer ganzen Fülle zu umfassen, der »weiß, wie verschieden man die Dinge auffassen kann« (s. oben) und gelernt hat, sie von mehreren »Standpunkten« zu betrachten. Deshalb

freut sich Leibniz »über die Verschiedenheit der Fähigkeiten und Bestrebungen, die bewirkt, daß nichts vernachlässigt« und die Wissenschaft »auf mehrere Weisen gefordert wird.«<sup>1)</sup> Alle verschiedenen Parteistandpunkte dienen ihm als »Vorzimmer der Wahrheit«, allen entnimmt er ihre positiven Werte, ohne aber ihre Negationen mitzumachen, und gelangt so schließlich, indem er »in die Harmonie der verschiedenen Reiche eindringt«, zur Einsicht in die letzten und höchsten Geheimnisse.<sup>2)</sup>

Ich habe Leibniz ausführlich zu Worte kommen lassen, um so den eigentlichen Sinn seiner Konziliatorik recht anschaulich werden zu lassen. 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 des universalen Gelehrten. Man sieht ferner, daß diese Universalität der Aufnahme fremder Ansichten ebensowenig wie seine enzyklopädische Gelehrsamkeit unproduktiver Art ist, vielmehr gerade umgekehrt seine eigene Schöpferkraft belebt. Denn Leibniz läßt sich dadurch weder zum Eklektizismus noch zum Relativismus verführen. Er begnügt sich weder damit, Bruchstücke aus verschiedenen Systemen stillos zusammenzusetzen, noch zwischen den historisch überkommenen Meinungen unentschieden hin und her zu schwanken. Vielmehr verbindet er auch hier mit der universalen, d. h. allseitigen, Rezeptivität die universale, d. h. einheitstiftende, Spontaneität. Auch die Relativität der Meinungen ist ihm nicht Ende, sondern Anfang, nicht Ziel, sondern Mittel um zur Absolutheit der einen Wahrheit durchzudringen. Er stellt sich nämlich die Aufgabe, die subjektiven »Ansichten« der verschiedenen philosophischen Richtungen zu einem »System von Perspektiven« der gleichen »Objektivität« zu vereinigen. Zur Veranschaulichung seiner metaphysischen Grundüberzeugung von der harmonischen Übereinstimmung der individuell differenzierten Monaden hat Leibniz ja immer gern das Bild von der Mannigfaltigkeit der »Seitenansichten« derselben Stadt von verschiedenen »Standpunkten« verwandt<sup>3)</sup>, und so gelten ihm nun auch die zahllosen philosophischen »Ansichten« trotz ihrer Gegensätzlichkeit als Projektionen derselben Wahrheit, nur unter Verwendung verschiedener Projektionszentren. 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, sondern durch ihre gegenseitige synthetische Ergänzung zur übergeordneten, alle umfassenden, absoluten Wahrheitserkenntnis emporzuheben. Und das ist nun eben

Leibnizens Ziel sich auf einen neuen, höheren Standpunkt zu erheben, von dem aus sich alle anderen überschauen lassen, und auf Grund dessen ein universales System zu schaffen, dem die früheren als organische Glieder eingeordnet werden können. Die Phanomenalität der Sinneswelt nach der Lehre der Skeptiker, die Begründung der Dinge auf Zahlen und Ideen nach der Lehre der Pythagoreer und Platoniker, die allumfassende Einheit des Parmenides und Plotin, die stoische Notwendigkeit, die aber mit der Selbsttätigkeit vertraglich ist, die Allbeseelung der Kabbalisten, die Formen und Entelechien des Aristoteles und der Scholastik und zugleich die mechanische Erklärung aller einzelnen Naturerscheinungen nach Demokrit und der modernen Wissenschaft – »dies alles findet sich hier wie in einem perspektivischen Zentrum vereinigt, aus dem die Objektivität, die von jeder andern Stelle wirt ausstrahlt, ihre Regelmäßigkeit und die Übereinstimmung ihrer Teile erkennen läßt« (Aufklärung der Schwierigkeiten Bayles, 1698, Gerh p IV 523 f Erdm 154 = Buchenau II 285)

Es ist also ein objektiver Perspektivismus<sup>94</sup>), den Leibniz an die Stelle des subjektiven Relativismus setzt, nämlich eine universelle Systematik aller individuellen Erkenntnisstandpunkte. Doch ist es nötig, noch etwas tiefer zu blicken, um den wahrhaft schöpferischen Charakter dieser perspektivischen Synthese zu erkennen. Ein räumliches Ding ist nicht etwa identisch mit der kontinuierlichen Reihe seiner zweidimensionalen Projektionen, sondern es ist die eine dreidimensionale Einheit, die sich in jenen Seitenansichten lediglich perspektivisch verkürzt »darstellt« – es ist das identische Objekt, das in den verschiedenen subjektiven Wahrnehmungen nur »intentional gemeint« ), aber keineswegs in den einzelnen immanenten Erlebnissen selbst gegeben ist. So ist es auch durchaus nicht Leibnizens Meinung, daß die allgemeingültige Wahrheit sich bereits in dem allseitigen System der einzelnen Ansichten erschöpfe. Der Eklektizismus, der die Ansichten bloß summiert, und der Relativismus, der sich parteilos in alle nacheinander einfühlt, vermeiden zwar durch ihren offeren Standpunktwechsel die Einseitigkeit, bleiben aber doch inmitten der subjektiven Anschauungen, sozusagen in ihrer Zweidimensionalität, stehen. Leibnizens Synthese der Ansichten dagegen will sozusagen statt flacher Bilder eine plastische Darstellung unter Zuhilfenahme der dritten Dimension geben und dabei auch den spezifisch »räumlichen« Zusammenhang zur Geltung bringen, dessen Eigenart bei der Projektion in eine Ebene, ja selbst in ein noch so umfassendes System von Ebenen

gar nicht wiedergegeben werden kann. Leibniz erstrebt also auch hier, bei der systematischen Vereinigung der Parteistandpunkte, ebenso wie bei der kombinatorischen Verwertung des mannigfaltigen Wissensstoffes, eine schöpferische Synthese, die sich von der Vielheit zu einer Einheit höherer Stufe und neuer Art erhebt.

#### § 4 Leibnizens synthetische Philosophie und die perspektivische Methode ihrer Erforschung

Der synthetischen Methode in dem bezeichneten Doppelsinne, die beide krankhaften Entartungen der Allseitigkeit die gedankenlose »Sammelwut« der Enzyklopadisten und das urteilslose »Wechselfieber« der Historizisten, durch eine reifere, individuell lebendige Universalität überwunden hat, verdankt Leibniz seine originellsten Entdeckungen auf allen wissenschaftlichen Forschungsgebieten. Ich nenne z. B. a) aus der Mathematik die kombinatorische Charakteristik und die Infinitesimalrechnung, b) aus den Naturwissenschaften das Gesetz der Erhaltung der Energie und die Entwicklungslehre, aus den Geisteswissenschaften c) das Verständnis alter Schriftzeichen, d) die kritische Methode der Geschichtswissenschaft, e) die Unterscheidung einer rationalen und einer positiven Theologie und Rechtswissenschaft (vgl. a) M g 70–73 und M i 256–260, b) M g 42–45 und M w 33, c) M g 47–50, d) 74, e) 17 und 54). Vor allem aber stammen aus dieser Quelle die Kerngedanken seines philosophischen Systems.

Z. B. ergänzt er in seiner »Scientia generalis« die alte aristotelische Syllogistik so durch das demonstrative Beweisverfahren der euklidischen Geometrie und die symbolische Bezeichnungsweise der Viète-Descartes'schen Algebra, daß daraus etwas völlig Neues, nämlich eine »Mathesis universalis« entsteht, d. h. ein System aller logisch formgerechten deduktiven Systeme, das die Gesamtheit aller möglichen rein formalen Begründungszusammenhänge nicht nur für die Sachgebiete mit quantitativen, sondern auch mit qualitativen Relationen umfaßt, und zwar außer in abstrakt begrifflicher Darstellung zugleich noch in konkreter Veranschaulichung durch sinnliche Charaktere. Um aber ferner auch die Tatsachenerkenntnis einzubegreifen, bei der es keine derartigen »mathematisch erschöpfend definierbaren« oder kurz »definiten Mannigfaltigkeiten« gibt (vgl. Hufferl i 135f), ergänzt Leibniz die Universalmathematik noch durch die Methodenlehre der empirischen Naturwissenschaften der Rechts-, Sprach- und Geschichtswissenschaft, zu deren Begründung er einen neuen Zweig der Logik, die *Logica probabilium*, für

notig halt So laufen in der allumfassenden philosophischen Idee der *Scientia generalis* die Faden aus den verschiedensten Einzelwissenschaften zusammen

Ebenso verdanken auch die Hauptbegriffe seiner *Metaphysik* nicht allein der eigentlich metaphysischen Spekulation ihre Entstehung, sondern gleichstark auch der produktiven Kombination zahlreicher einzelwissenschaftlicher Ergebnisse und Denkweisen Um nur ein Beispiel zu nennen die diskrete Zableinheit der Arithmetik, die kontinuierliche Funktionseinheit, das Differential und zugleich das Integral der höheren Analysis, das chemische Atom, die physikalische Kraft (genauer das Energiequantum) mit ihrem mathematischen Wirkengesetz, die organische Form und Entelechie der Biologie, die Bewußtseinseinheit der Psychologie, das inhaltslogische Subjekt, das alle seine Prädikate »enthalt«, die juristische Person und der Staatsbürger mit ihren Rechten und Pflichten, das Individuum und die Entwicklungseinheit der Geschichte, die »kleine Welt« oder »kleine Gottheit« der Mystik und zuhochst die sittlich-religiöse Persönlichkeit des Christentums mit ihrer ewigen Bestimmung – dies alles fließt in dem einen Begriff der Monade zu einem synthetischen Ganzen zusammen

Neben dieser produktiven Kombinatorik verwertet Leibniz oft auch die perspektivische Synthese der früheren »Standpunkte« zur Gewinnung neuer philosophischer Einsichten Von seiner synthetischen Vereinigung der teleologischen Metaphysik des Plato und Aristoteles mit der mechanistischen Naturphilosophie des Descartes ist schon die Rede gewesen Allbekannt ist auch, wie er den Gegensatz zwischen den apriorischen Ideen des Plato und den induktiv gewonnenen Allgemeinbegriffen des Aristoteles<sup>26)</sup> und im Zusammenhang damit zwischen dem Angeborensein der Ideen nach Descartes und ihrem Ursprung aus Sensation und Reflexion nach Locke durch den kontinuierlichen Zusammenhang von Vernunft und Sinnlichkeit und den Begriff der »petites perceptions« überwindet (vgl die *Nouveaux essais sur l'entendement humain*) Aber nicht nur teleologische und kausale, spiritualistische und materialistische Metaphysik, nicht nur aprioristische und empiristische, rationalistische und sensualistische Erkenntnislehre haben sich in Leibnizens synthetischer Philosophie außerordentlich fruchtbar vermählt, sondern seine universale Weltanschauung vereinigt auch noch zahlreiche andere in der Philosophiegeschichte immer wieder auftauchende Antithesen in höherer Synthese, wie er selbst ja in dem zitierten Bild von dem perspektivischen Zentrum näher ausführt So verschmelzen bei ihm Monis-

mus und Pluralismus im Begriff der Harmonie (als Einheit in der Mannigfaltigkeit), substantielles Sein und heraklitisches Werden in der Funktionsgesetzlichkeit, notwendige Vernunftwahrheit und zufällige Tatsachenwahrheit im unendlichen Rationalisierungsprozeß, Determination und Freiheit im individuellen Gesetz oder in der verschiedenartigen Repräsentation des Allgemeinen durch das Einzelne und endlich – was gegenwärtig vielleicht das aktuellste Interesse bietet – logisch-idealistische Universalmathematik und irrational-realistische Individualmetaphysik in der formalen Äquivalenz der qualitativ differenzierten und subjektiv verlebendigten Erlebniswelten<sup>2</sup> )

---

Um nun im folgenden dies universale Leibnizische System in seiner Einheitlichkeit und doch Vielseitigkeit richtig aufzufassen und darzustellen, will ich mich einer besonderen, der Eigenart des Objektes angepaßten Methode bedienen. Denn man sollte niemals den Erkenntnisinhalt mit selbstgeschaffenen Denkformen, die nur schematischen Charakter haben können, vergewaltigen, sondern sich lieber schauend in den Gegenstand selbst versenken und ihm unvoreingenommen seine individuellen Wesensgesetze ablauschen.

»Es gibt Gegenstände – und alle transzendenten Gegenstände, alle »Realitäten«, die der Titel Natur und Welt umspannt, gehören hierher –, die in keinem abgeschlossenen Bewußtsein in vollständiger Bestimmtheit und in ebenso vollständiger Anschaulichkeit gegeben sein können«, sondern nur in einem »System endloser Prozesse kontinuierlichen Erscheinens mit verschiedenen aber bestimmten Dimensionen, durchherrscht von fester Wesensgesetzlichkeit« (Hufferl 1 297). Schon ein einfacher geometrischer Körper ist in keiner einzelnen Wahrnehmung mit seiner wahren dreidimensionalen Gestalt »adäquat gegeben«. Vielmehr bedarf es einer stetigen Folge von zahllosen perspektivisch verkürzten Seitenansichten, die in gesetzmäßigem Zusammenhang denselben Gegenstand präsentieren, wenn sich hier die Wahrnehmungsintention durch eine »identifizierende Synthesis« wenigstens in der Idee »endgültig erfüllen« soll (vgl. Hufferl 1 II, 2, § 14, 37). Noch viel weniger wird eine geistige Wirklichkeit – und gar eine so unendlich inhaltsreiche wie die Leibnizische Philosophie – durch ihre Betrachtung von einem Standpunkte aus je voll und ganz erkannt werden können, sondern hier wird es erst recht nötig sein, zahllose Perspektiven aneinander-

zureihen, bis sich endlich auf all diesen einzelnen Ansichten und ihren geordneten Zusammenhängen eine Ganzheits-synthese aufbauen kann

Was für »Perspektiven« des Leibnizischen Systems sollen wir nun unserer Synthese zugrunde legen? Das Nachstliegende wäre, sich der einzelnen Schriften und Briefe zu bedienen, die uns jenes identische Objekt bruchstückweise bald von dieser, bald von jener Seite, bald in dieser, bald in jener Beziehung zwar nicht selbst »präsentieren«, aber doch symbolisch »repräsentieren«. Dem stehen indes zwei Gründe entgegen. Zunächst wäre dazu eine vollständige Leibnizausgabe erforderlich, wie sie erst jetzt von der Berliner Akademie begonnen wird, denn aus den bisherigen äußerst lückenhaften Ausgaben läßt sich, wenigstens an sehr vielen Stellen, die Kontinuität des Zusammenhanges nicht erleben und auch nicht einmal erschließen, die doch »gegeben« sein mußte, wenn sich die Bruchstücke »von selbst« zu einem Ganzen zusammenschließen sollten. Und dann wurde sich auf diese Weise auch nur die entwicklungsgeschichtliche und nicht – worauf es uns doch gerade ankommt – die systematische Einheit der Leibnizischen Philosophie ergeben. Nur eine Möglichkeit bestände, um so zum Ziele zu kommen, wenn wir nämlich von den einzelnen philosophischen Richtungen ausgingen, die Leibniz nacheinander studiert hat, und dann an Hand seiner datierten Briefe und Schriften verfolgten, wie er selbst diese verschiedenen Ansichten in fortschreitender Systematisierungsarbeit zum Ganzen seiner eigenen Lehre zusammengefügt hat. Ja, bei dem besonderen Charakter seiner perspektivischen Philosophie, die wir im vorigen Paragraphen kennen gelernt haben, wurden wir so vielleicht ihrer charakteristischen Wesenseinheit am allernächsten kommen. Aber die unerläßliche Voraussetzung hierfür wäre eben eine vollständige, chronologisch geordnete Ausgabe der Briefe und Schriften, vor allem aus der Zeit bis 1686, bis zur Niederschrift des ersten Entwurfs seines ihm endgültig »befriedigenden Systems<sup>28)</sup>, und gerade für diese Zeit weisen die bisherigen Ausgaben die allergrößten Lücken auf. Deshalb scheint mir dieser Weg einstweilen noch ungangbar, ihn einzuschlagen und zu Ende zu gehen, wird eine Aufgabe der Zukunft sein.

Aber wie finden wir denn sonst den im bisher vorliegenden, so uberaus unvollständigen Material völlig fehlenden Zusammenhang zwischen den diskreten Systembruchstücken, die kontinuierlichen Übergänge zwischen den oft scheinbar entgegengesetzten Ansichten, die Leibniz in seinen je nach ihrem Empfänger ganz verschieden klin-

genden Briefen äußert, die systematischen Verflechtungen, die sich aus seinen immer einseitig orientierten Gelegenheitschriften (und nur solche hat er ja geschrieben) niemals ersehen lassen, und die uns irgendwie gegeben sein mußten, wenn wir das dem Philosophen selbst vorstehende System nachzeichnen und nicht aus seinen Elementen ein neues nach unserer Art konstruieren wollen? Bei unserm geisteswissenschaftlichen Forschungsobjekt ist es ja nicht so einfach, diese fehlenden Übergänge und Zusammenhänge evident zu erschließen, wie bei einem räumlichen Gegenstande, dessen dreidimensionale Anordnung uns wenn auch nicht in seiner Besonderheit, so doch im Prinzip klar ist. Denn ein philosophisches System, und zumal das universale Leibnizische, hat so zahlreiche Dimensionen, und zwischen diesen bestehen so verschiedenartige, keineswegs homogene Verflechtungen, daß hier vielleicht gerade die prinzipielle Klärung der Art dieser Zusammenhänge der wesentliche Teil der Aufgabe ist.

Um diese Schwierigkeit, so gut es geht, zu überwinden, scheint es mir der Leibnizischen Philosophie gegenüber am besten zu sein, die perspektivische Methode in der von Leibniz selbst ausgebildeten Form anzuwenden, die sich nämlich beim Studium irgendeines Forschungsobjektes niemals darauf beschränkt, ihn von dem eigenen Standpunkt aus zu betrachten, sondern immer auch die Perspektiven, in denen andre ihn bei ihrer geistigen Orientierung sehen, mit verwertet. Gerade bei der Allseitigkeit unseres Objektes ist es vielleicht nur so möglich, die Schranken des individuellen Geistes stark genug auszuweiten, um auch in die vielen, dem eigenen Wesen fremden Dimensionen hineinblicken und, im kontinuierlichen Übergang von der einen zur andern Ansicht, die verwickelten Zusammenhänge der mannigfaltigen Wesensrichtungen dieses Objektes wirklichkeitstreu nachzeichnen zu können.

In der Photogrammetrie wird gelehrt, aus mehreren perspektivischen Darstellungen (z. B. Photographien) eines Gegenstandes durch Feststellung und richtige «Orientierung» ihrer Projektionszentren oder Augenpunkte («points de vue» sagt Leibniz gewöhnlich) die »wahre Gestalt« zu »rekonstruieren«. Im dreidimensionalen Raum genügen dazu zwei Perspektiven, ja, wenn noch weitere geometrische Eigenschaften des Gegenstandes bekannt sind, schon eine einzige. Ich will nun im ersten Teile der folgenden Untersuchung sozusagen geisteswissenschaftliche Photogrammetrie treiben (die freilich erheblich komplizierter ist). Ich will die wichtigsten Leibniz-Perspektiven darstellen, die in der Philosophiegeschichte

seit 1900 (dem Beginn eines neuen, vertieften und zugleich allseitigen Leibniz-Studiums) entworfen worden sind, und dabei durch jedesmalige Feststellung des philosophischen Standpunktes und durch richtige gegenseitige Orientierung der einseitigen Ansichten ein immer vielseitigeres Bild der wahren Leibnizschen Gestalt in allen Dimensionen ihres Wesens und zugleich in den vielfältigen Verschlingungen dieser Dimensionen zu gewinnen. Natürlich werden wir hier, wo nicht einmal die Zahl der geistigen Dimensionen, geschweige denn die Art ihrer gegenseitigen Durchkreuzungen oder Verflechtungen bekannt ist, erheblich mehr Perspektiven nötig haben als im homogenen dreidimensionalen Raume. Wenn wir aber alle erreichbaren Leibniz-Perspektiven verwerten, die von den verschiedensten philosophischen Standpunkten der vielpaltigen Gegenwart gezeichnet worden sind, so dürfen wir hoffen, durch ihre richtige Einordnung und gegenseitige Ergänzung dem wahren Wesen auch unseres allseitigen Objektes einigermaßen nahe zu kommen.

Selbstverständlich aber werden wir uns nicht damit begnügen dürfen, mit den Augen anderer zu sehen. Das würde auch durchaus unleibnizisch sein. Der erste, photogrammetrische Teil unserer Untersuchung soll vielmehr vor allem dazu dienen, unsern Geist, wie ich schon sagte, auszuweiten, damit wir uns in alle Dimensionen des Universums Leibniz einfühlen lernen. Im zweiten Teile unserer Untersuchung werden wir uns dann aber mit erweitertem und gescharftem Blick wieder dem Studium der Leibnizschen Briefe und Schriften selbst zuwenden, und ich hoffe, daß dann gerade die Vorarbeiten des ersten Teiles uns aufs beste in den Stand setzen werden, die zahllosen Lucken des Materials stetig auszufüllen, die scheinbar einander widersprechenden Einzelaussagen systematisch einer mehrdimensionalen Gesamtanschauung einzugliedern und so aus den zusammenhanglosen Bruchstücken der Leibnizschen Gelegenheitschriften die synthetische Einheit seines universalen Systems in wahrer Gestalt zu rekonstruieren.

Erster Teil.  
Die verschiedenen Leibniz-Perspektiven in der  
gegenwärtigen Philosophiegeschichte.

---

I Kapitel.

Der Standpunkt des universalistischen Panlogismus.

a) Der Begriffsrealismus (§ 6 u 7)    b) Der Vernunftidealismus (§ 8)

§ 5    Vorbemerkung

Die Bedeutung der mathematisch-physikalischen  
Gesetzeswissenschaften für Leibnizens Philosophie

Wir beginnen unsern Rundgang durch die kontinuierliche Mannigfaltigkeit der Leibniz-Perspektiven an einer Stelle, die in der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts, auch in den großen Leibniz-Darstellungen L. Feuerbachs, J. E. Erdmanns und K. Fischers, nur im dunklen Hintergrund geblieben ist. Der letztgenannte z. B. hat zwar eine bedeutende, in ihrer Art noch unübertroffene Rekonstruktion der Leibnizschen Metaphysik gegeben (mit ihrem Ausgang vom Kraft- und Individualitätsbegriff und ihrem sich immer höher steigenden und immer weiter ausgreifenden Fortschritt zur äußeren Weltharmonie, zur inneren Geistesentwicklung und zuletzt zum allumfassenden religiösen Optimismus). Aber daneben kommt doch, trotz vielfacher Berücksichtigung der einzelwissenschaftlichen, u. a. auch der naturgeschichtlichen Interessen Leibnizens eine äußerst wichtige Seite nur sehr schwach zur Geltung, nämlich die moderne Mathematik und mathematische Naturwissenschaft, die doch gerade von Leibniz selbst mitbegründet sind, und infolgedessen auch ihre philosophische Verwertung in der Idee der *Mathesis universalis* und der logischen *Scientia generalis* (vgl. Heimsoeth f.). Diese einseitige Bevorzugung des Metaphysikers und Tatsachenforschers Leibniz gegenüber dem Logiker und idealistischen Erkenntnistheoretiker, die während des 19. Jahrhunderts herrschte, tritt uns besonders deutlich noch in den

entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen Selvers und Steins (l, s) entgegen. Ersterer lehnt es ausdrücklich ab, auf Leibnizens Kombinatorik und überhaupt seine Methoden- und Erkenntnislehre näher einzugehen. Denn diese haben nach seiner Meinung »für die Entstehung und Entwicklung der Monadenlehre eine verhältnismaßig untergeordnete Bedeutung. Die metaphysischen Anschauungen und Überzeugungen Leibniz werden nicht durch erkenntnistheoretische, sondern ausschließlich durch naturphilosophische Probleme und subjektiv religiöse Motive veranlaßt. Die Erkenntnistheorie Leibniz hat ihre Wurzeln in seiner Metaphysik und nicht umgekehrt« (Selver 17, unter Hinweis auf die gegen Locke gerichtete Stelle Gerh p V 16 = Erdm 137a unten). Stein andererseits hält es zwar für unentscheidbar, ob in Leibniz »der Theologe und der Metaphysiker oder der Mathematiker das Übergewicht hatte«, glaubt aber doch aus dem »objektiven, historischen Material« mit großer Wahrscheinlichkeit nachweisen zu können, daß »der erste Ansporn zur Systembildung einerseits durch die erwachende und sich aus kirchlichen Rücksichten immer mehr befestigende Gegnerschaft gegen Spinoza, andererseits durch die Wiederaufnahme eines vertieften Studiums von Platon, Aristoteles und Thomas von Aquino erfolgt ist« (Stein s 172, unter Hinweis auf den thomistischen Ausdruck »actiones sunt suppositorum« bei der ersten Erwähnung der individuellen Substanz im Disc de metaph § 8). Er sucht daher Leibniz lediglich aus der immanenten Geschichte der Metaphysik zu verstehen, ohne auf seine logisch-mathematischen oder auch nur (hierin ist er noch extremer als Selver) auf seine physikalischen Arbeiten hinreichend Rücksicht zu nehmen.

Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts hat man allmählich diese Lucke der Leibnizforschung auszufüllen begonnen, vorbereitet allerdings durch die verdienstvolle, unermüdliche Herausgebereigentätigkeit Carl Immanuel Gerhardts. Hermann Cohen hat (1883) die Bedeutung der Infinitesimalrechnung für Leibnizens Methodologie, Joh Theod Merz (1884) die der Mathematik überhaupt für seine Philosophie hervorgehoben. Und Benno Erdmann hat (seit 1888) in seinen Berichten über die neuere Philosophiegeschichte immer wieder darauf hingewiesen, daß Leibnizens philosophisches System nur durch allseitige Berücksichtigung seiner Entwicklung unter dem Einfluß nicht bloß der antiken, mittelalterlichen und modernen Philosophie, sondern auch der Biologie Leeuwenhoeks, Malpighis und Swammerdams, der Physik und Astronomie Galileis und Keplers, der Geometrie

Cavalieris, der Analysis von Wallis und Huygens und nicht zum mindesten auch seiner eigenen mathematischen Theoreme und Methoden wirklich verstanden werden könne (Erdmann b I 115, 286, III 478) Im ausdrücklichen Gegensatz zu K Fischer hat B Erdmann sogar erklärt, daß Leibnizens mathematische Leistungen geradezu einen »Kristallisationspunkt für seine Philosophie« bildeten einerseits seien sie »entscheidend für den ganzen Aufbau seiner Metaphysik« (die Monaden »hypostasierte Differentialien«, das Weltganze ein »hypostasiertes Integral«, beides entsprechend dem Gesetz der Kontinuität), andererseits seien aus ihrem Nährboden die *Scientia generalis* und *Characteristica universalis* hervorgewachsen, die sich in ihren mannigfachen Nachwirkungen im 18 und 19 Jahrhundert als so bedeutsam erwiesen hatten<sup>29)</sup>

In voller Scharfe und Tiefe jedoch ist die universalistische, rational-gesetzliche Wesenseite der Leibnizschen Philosophie<sup>30)</sup>, die aus diesen mathematischen Quellen entspringt, im Gegensatz zu ihrer einseitig individualistischen, geisteswissenschaftlichen Interpretation erst um die Jahrhundertwende zur Geltung gebracht worden, und zwar fast gleichzeitig und ganz unabhängig von drei Forschern in Deutschland, England und Frankreich, deren eigene systematische Arbeiten sich ebenfalls auf das Grenzgebiet zwischen Philosophie und Mathematik und besonders auf jene neue fundamentale Disziplin bezogen, die in den vorhergegangenen Jahrzehnten durch die von Leibniz inspirierte Fusion von Logik und Mathematik entstanden war

Edmund Hufferl hat 1900 als erster mit voller Klarheit darauf hingewiesen, daß Leibniz mit seinen Ideen eines logischen Kalküls, einer *Logica probabilium* und endlich einer *Mathesis universalis*, die nicht nur die gewöhnliche, quantitative Mathematik, sondern auch die Kombinatorik, d. h. die allgemeine Formwissenschaft der qualitativen Relationen, umfasse, die großartigsten Erwerbungen der Logik seit Aristoteles, nämlich die mathematische Analyse der (syllogistischen und asyllogistischen) Schlüsse und die Theorie der Wahrscheinlichkeiten, in genialen Intuitionen vorausgenommen habe und zugleich durch die *Ars combinatoria* auch der geistige Vater der reinen Mannigfaltigkeitslehre oder der modernen formalen Mathematik geworden sei (Hufferl I § 60). Es ist Hufferl allerdings nicht darum zu tun gewesen, diese Leibnizsche »Ineinssetzung der Logik und Mathematik« historisch in ihrer Bedeutung für seine gesamte Philosophie zu untersuchen, sondern sie systematisch zu einer neuen »reinen Logik« oder universalen »Theorie

der möglichen Theorienformen« auszugestalten (I I § 69 f.) Auch hat Hufferl neben diesen formal-logischen Bestrebungen Leibnizens, die sich auf die Sphäre des analytischen Apriori erstrecken, nicht seine andersartigen Intentionen übersehen, die in der Richtung auf eine anschauliche, phänomenologische Philosophie und eine Grundlegung des material-synthetischen Apriori gehen<sup>81)</sup>, und hat auch diese zu systematischer Vervollendung geführt

Dagegen finden wir eine grundsätzlich einseitige Interpretation der ganzen Leibnizschen Philosophie vom Standpunkte eines universalistischen Panlogismus bei Bertrand Russell (1900) und Louis Couturat (1901). Mogen diese Versuche auch als Gesamtdarstellungen Leibnizens ungenügend sein, so können doch gerade sie in ihrer radikalen Konsequenz dazu dienen, den »anderen Leibniz«, den die geisteswissenschaftlichen Metaphysiker von der Art K. Fischers übersehen hatten, in scharf umrissenen Zügen kennen zu lernen. Darum wollen wir die Leibniz-Perspektiven dieser beiden mathematischen Logiker als erste näher studieren.

#### § 6 Die Logik der Subjektsanalysen und der synthetischen Relationen (Russell)

Bertrand Russell, dem es in seinen bedeutamen Werken *The Principles of Mathematics*, 1903 (franz. von Couturat, 1905), und *Principia mathematica*, 1910–1913, zum erstenmal gelungen ist, die ganze Arbeit des vorangegangenen halben Jahrhunderts an der logisch-mathematischen Universalwissenschaft zu einem gewaltigen Systembau zusammenzuschließen, hat auch als erster die Behauptung aufgestellt und in seiner *Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* ausführlich begründet, daß für die Philosophie Leibnizens, des Vorentdeckers jener Universalwissenschaft, allein die Logik und höchstens noch die Mathematik und mathematische Physik grundlegend seien und daß selbst seine metaphysische Monadologie als Versuch verstanden werden müsse, die empirisch gegebene Wirklichkeit nach dem Vorbilde der logischen Begriffswelt deduktiv darzustellen. »Das scheinbar phantastische System kann (besser sogar als Spinozas Philosophie *ordine geometrico demonstrata*) . . . dargestellt werden als eine strenge Deduktion aus einer kleinen Zahl (5) Prämissen. Die Monade erscheint so nicht zu Beginn der Auseinandersetzung, sondern nach einer langen vorbereitenden Begründungskette« (Russell c. VIII, 1, 4). »Leibnizens Philosophie beginnt wie jede gesunde Philosophie mit einer Analyse der Sätze«

(c 8), und der metaphysische Substanzbegriff ist erst aus dem Subjektbegriff der logischen Urteilstheorie abgeleitet (c 12)

Russell ist mit einer logischen Fundamentierung der Metaphysik durchaus einverstanden. Er meint nun aber nachweisen zu können, daß Leibniz in seiner Monadologie nicht – wie sonst vielfach in seinen mathematischen und physikalischen Untersuchungen – die moderne synthetische Logik der Relationen, sondern die veraltete analytische Inhaltslogik des Aristoteles zugrunde gelegt habe (§ 10, 11). Und darum erkennt er wohl Leibnizens Arbeiten in der Mathematik und Naturwissenschaft so wie die ihnen nahestehenden »abstraktesten Teile seiner Philosophie« (c 202) als wertvoll an, dagegen kritisiert er seine konkrete metaphysische Wirklichkeitstheorie vom Standpunkt der modernen mathematischen Logik aufs schärfste und beschuldigt sie einer unheilbaren »inconsistency« ihres logisch-analytischen Substanzbegriffs und ihres empirischen Glaubens an die reale Existenz einer Vielheit von Außendingen, die durch synthetische, räumlich-zeitliche Relationen miteinander verknüpft seien (c 4, 53, 89, 116, 126).

Die Grundthese der Leibnizischen Logik ist nach Russell die, daß alle Sätze auf die Subjekt-Prädikat-Form zurückführbar und (mit einziger Ausnahme der Existenzialsätze) im Grunde sämtlich analytischer Art sind (analytisch im Sinne Kants), also daß alle Wahrheiten das begriffliche Enthaltensein von Prädikaten in einem Subjekt, von Attributen in einer Substanz befragen. Auf diese logische Grundthese »Semper notio praedicati inest subjecto in propositione vera«, hat Leibniz in der Tat in seinem Discours de metaphysique, § 8, in seinem Briefe an Arnauld vom 14. Juli 1686 (Gerh p. II 52 = Buchenau II 196) und öfter auch den Grundgedanken seiner Metaphysik zurückgeführt, den der fensterlosen individuellen Substanz als einer von allen andern unbeeinflussbaren Welt für sich, deren vollständiger Begriff *sub ratione possibilitatis* schon alle Ereignisse, die ihr jemals wirklich begegnen werden und begegnet sind, als notwendige deduktive Folgen einschließt. Und Russell ist der Überzeugung, daß jener logische Satz geradezu die eigentliche Quelle dieses metaphysischen Begriffes sei, wenn er in späteren Schriften diese Ableitung nicht wiederhole, sondern durch andere ersetze, so erkläre sich das lediglich aus der Rücksicht auf sein Publikum, das nach seiner ausdrücklich zugestandenen Ansicht (Gerh p. II 73 f = Buchenau II 207) für solche abstrakten Begründungen doch kein Verständnis habe (Russell c 8 f, 44, Anm. 1).

Nun steht aber nach Russell diese philosophische Grundanschauung Leibnizens, die aus der alten aristotelischen Inhaltslogik

konsequent eine rationale Substanzmetaphysik folgert, in vollem Widerspruch zu seinen sonstigen, durchaus fortschrittlichen mathematischen, physikalischen und erkenntnistheoretischen Einsichten, die er vergeblich im Sinne der Inhaltslogik umzudeuten und in die Substanzmetaphysik hineinzuarbeiten versucht. Nach Leibniz sind zwar alle Sätze der Logik, Arithmetik und Geometrie reine Vernunftwahrheiten und als solche aus bloßen Definitionen und identischen Sätzen mit logischer Notwendigkeit demonstrierbar, sie sind also nach Leibniz, in Kants Ausdrucksweise, analytischer Art. Dagegen hat Leibniz nach Russell als erster erkannt, daß alle Tatsachenwahrheiten die etwas über zeitliche Wirklichkeit und Existenz aussagen, logisch-zufällig (Leibniz sagt metaphysisch- d. h. ontologisch-zufällig) und synthetisch seien (c 9, 16, 27). Auch hat er durch seine Erkenntnis, daß die Bewegungs- und überhaupt alle Kausalgesetze trotz der logischen Zufälligkeit, die ihnen wie allen Tatsachenwahrheiten eignet, doch mit mathematischer Notwendigkeit deduzierbar sind, die Kantische Entdeckung der synthetischen Sätze a priori schon vorbereitet (c 23). Ja, an einzelnen Punkten hat Leibniz bereits die Undurchführbarkeit seiner begriffsanalytischen Grundanschauung sogar in der Logik und Mathematik geahnt, wenn er z. B. im 5. Brief an Clarke, § 47, den Raum weder als Substanz, noch als Akzidenz, sondern als »rein ideales Ding« bezeichnet wissen will, nämlich als eine bloße »Beziehung außerhalb der Subjekte« (rapport hors des sujets, Russell c 13, Gerh p VII 401 = Buchenau I 185), oder wenn er die Nominaldefinitionen durch sog. Realdefinitionen ersetzen will, die sich nicht damit begnügen, zusammengesetzte Begriffe in ihre Elementarbegriffe zu analysieren, sondern auch die tatsächliche »Möglichkeit« jener Zusammenfassung durch den Nachweis der Vertraglichkeit der selbständigen Elementarbegriffe miteinander, also des Bestehens synthetischer Relationen zwischen ihnen, aufzeigt<sup>3</sup>) (c 17–21, 66f). Eben dahin gehört auch Leibnizens gelegentliche Annäherung an Loges Lehre, daß »die Dinge Gesetze sind«, d. h. daß an Stelle der Substanzen mathematische Funktionsgesetze treten müssen, die die Reihe ihrer wechselnden Zustände und Verhältnisse in einen Inbegriff zusammenschließen (c 47f). Alles dies sind Vorahnungen der modernen, von Russell selbst vertretenen Lehre von der Prävalenz der synthetischen Relationen gegenüber den in sie eingehenden Einzelbegriffen oder individuellen Substanzen.

Leibniz betont ferner immer wieder, daß Existenzialsätze nicht notwendige, ewige Vernunftwahrheiten, sondern nur zeitlich-gültige

Tatsachenwahrheiten sind, und nimmt insbesondere die Existenz der Außenwelt, das reale Nebeneinandersein zahlreicher Einzelwesen sogar als bloßes Wahrnehmungsdatum hin (c 70, 75). Auch das hätte ihn auf eine metaphysische Wirklichkeitstheorie führen müssen, die sich auf der Grundlage synthetischer, insbesondere räumlicher und vor allem zeitlicher Relationen aufbaut, wie sie vom Begriff des aktuellen Daseins unabtrennbar sind. In der Tat liegen Anlässe dazu bei ihm vor, so wenn er die Existenz selbst als ein zufälliges, synthetisches Prädikat den mit logisch-analytischer Notwendigkeit ableitbaren essentiellen Attributen scharf gegenüberstellt und wenn er das Wesen des wirklichen Daseins im Unterschied von bloßer ideeller Vernunftgeltung in seiner Wirkensfähigkeit sieht, in seiner lebendigen Kraft zu räumlich-zeitlicher Betätigung und seinem Willensstreben nach bestimmten, nicht nur widerspruchsfreien, also logisch möglichen, sondern zureichend begründeten, nämlich teleologisch gerechtfertigten Zielen, und es letzten Endes statt auf die Vernunft, vielmehr auf den Willen Gottes, der das Beste auswählt, zurückführt. Mit Recht weist Russell z. B. darauf hin, daß nach Leibniz die zufällige Existenz immer »von Zweckursachen abhängt« (c 4, Nr III), und daß das wirkliche Dasein ein Mehr über die Wesensgesetzlichkeit, ja sogar über die mathematische Kausalgesetzlichkeit hinaus besitzt, indem es außer den rein logischen Sätzen vom Widerspruch und vom Grunde schlechthin auch noch dem teleologischen Satze vom zureichenden Grunde unterliegt, welcher letzterer zu den Kausal- noch die Finalursachen fugt (c § 14).

Aber diese gelegentlichen genialen Intuitionen, die in der Richtung auf eine synthetische Logik der Relationen und eine dem Eigenwesen der zufälligen Wirklichkeit gerechtwerdenden Metaphysik gehen, hat Leibniz nach Russell immer wieder versucht im Sinne einer logisch-analytischen Substanzmetaphysik rational umzudeuten. Um nun die reale Substanz nach der Inhaltslogik als einen selbstgenügsamen Subjektsbegriff auffassen zu können, muß Leibniz den Grundcharakter des wirklichen Daseins, ein Wirkensgesetz zu besitzen, das seine unendlich vielfältigen Beziehungen zu den räumlichen und zeitlichen Umständen ausdrückt, in eine zeitlose mathematische Formel umbiegen (c 10), muß alle Relationen sowie auch Raum und Zeit selbst in die Substanz als deren bloße Attribute hineinnehmen (c 14) und so die aktuelle Existenz, deren Wesen doch gerade das synthetische »Stehen in Beziehungen« ist, in die bloße logisch-analytische Selbstentfaltung einer begrifflichen Essenz verfluchten. Leibniz meint, »jede äußerliche Bestimmung müsse

eine innerliche Grundlage haben<sup>33</sup>), jeder Relation müsse ein Prädikat der in Beziehung stehenden Substanzen selbst korrespondieren (c 38, 46, 58), und es gabe deshalb z B in der ganzen Welt nicht zwei gleiche Wesen, die nur durch ihre raumlich-zeitliche Lage individualisiert und nicht zugleich durch ihren Begriffsinhalt differenziert waren (*principium identitatis indiscernibilium*). Aber indem er aus dieser Grundüberzeugung heraus versucht, alle äußeren synthetischen Relationen, einschließlich der räumlichen und zeitlichen, durch innere Qualitäten von Substanzen zu ersetzen, die in deren Begriff analytisch enthalten sind (z B die räumlichen Lagebeziehungen durch die innere Eigenschaft, andere Dinge in gewisser Weise zu spiegeln, § 61), gerät er in einen sich selbst aufhebenden Widerspruch. Denn er zerstört dadurch die unentbehrliche Grundlage seines Begriffs einer wirklich existierenden, also (nach seiner eigenen Erklärung) räumlich-zeitlich wirkenden Substanz (c 53).

Wenn ferner der Raum nicht eine objektive Ordnung von Relationen zwischen den Monaden, sondern nur eine subjektive zwischen den Vorstellungsobjekten der einzelnen Monade ist, so entfällt jede Möglichkeit, die Vorstellungswelten für »wohl begründet« (*bene fundata*) zu erklären und in objektive Beziehungen zueinander zu setzen, wie Leibniz es doch mit seiner Lehre von den verschiedenen »Gesichtspunkten« der Monaden will (§ 68). Ebenso unentbehrlich ist der Begriff der objektiven Gleichzeitigkeit, um Ruhe und Bewegung überhaupt unterscheiden zu können (§ 72). Deshalb nimmt Leibniz tatsächlich auch außer den subjektiven und phänomenalen Anschauungsräumen und -zeiten noch je ein »objektives Gegenstück« an, allerdings nicht ein reales, sondern »rein ideales Ding«, nämlich die Ordnung aller möglichen Relationen des Neben- und Nacheinander, die in der Ideenwelt Gottes mentale Existenz besitzt. Aber so ergibt sich die neue Schwierigkeit, daß dann zwischen dem ideellen Raum der möglichen, nur gedachten Welten und dem wirklichen Raum der von Gott realisierten Welt gar kein Unterschied besteht (und Entsprechendes gilt von der Zeit), während nach Leibniz doch »die Möglichkeit weiter als die Wirklichkeit ist« (§ 74, 113). Es gibt also für ihn gar kein Entrinnen: er muß irgendein reales Gegenstück zu den phänomenalen und auch den idealen (göttlichen) Raum-Zeitordnungen annehmen. Diese Annahme aber widerspricht vollständig seiner inhaltslogischen Grundüberzeugung, daß alle Urteile auf solche zurückführbar sind, die einem Subjekte ein Prädikat beilegen, und hebt damit zugleich seine metaphysische Lehre von den fensterlosen Monaden auf. Der Raum

und Zeitbegriff zerstört nach Russell überhaupt jede, die monistische ebenso wie die monadistische, Substanzmetaphysik und zwingt zur Begründung der Metaphysik statt auf den Begriff der Substanz auf den der »irreduzibeln Relationen«, die nicht bloße Adjektiva von substantiellen Subjekten sind (c 126, 130)

In Leibnizens monadistische Philosophie kommt außerdem noch eine letzte, schwerste Inkonsistenz dadurch hinein, daß sie, um dem »Labyrinth des Kontinuums« zu entgehen, auch diesem synthetischen Begriff keine reale, sondern nur eine phänomenale oder bestenfalls ideale Bedeutung (im Geiste der einzelnen Menschen oder im göttlichen Allgeist) zuerkennt. Eine stetige Größe, etwa eine Strecke, ist ein Ganzes, das unbegrenzt in eine indefinit unendliche Anzahl von Teilen weitergeteilt werden kann. Die Schwierigkeit ist nun, daß man weder durch Fortsetzung dieser Teilung je zu den einzelnen letzten Elementen, etwa Punkten, gelangen kann, noch umgekehrt aus den Punkten die kontinuierliche Strecke aufbauen kann (c 112, 114), da eine aktual unendlich große Anzahl ein widerspruchsvoller, undenkbarer Begriff ist (c 109, 115). Diese Schwierigkeit glaubt Leibniz dadurch lösen zu können, daß er jedes unbegrenzt teilbare Kontinuum (z. B. Raum, Zeit, Materie) und jede unbegrenzt wachsende Zahl, überhaupt jede indefinite Unendlichkeit in die unwirkliche Ideenwelt, in die Welt der bloßen Denkmöglichkeiten, versetzt, während die Wirklichkeit nach ihm ein diskretes (nicht zu einer wahren, sondern höchstens zu einer gedanklichen Einheit zusammengefügtes) Aggregat von aktual unendlich, also unzahlbar vielen Elementen ist (§ 58f). Russell aber zeigt, daß Leibniz sich dadurch nur in neue Schwierigkeiten auf metaphysischem Gebiet verwickelt. Denn er will ja die Existenz seiner aktual unendlich vielen immateriellen Monaden gerade aus der Kontinuität (nicht des Raumes, aber) der ausgedehnten Materie erschließen. Da nach seiner inhaltslogischen Grundüberzeugung ein teilbares, keine wahre Einheit besitzendes Ganzes seine Wirklichkeit nur der Wirklichkeit seiner Teile verdankt, da ferner die immer noch ausgedehnten Teile der Materie unbegrenzt weitergeteilt werden können, so will Leibniz folgern, daß die stetig ausgedehnte Materie als stetig ausgedehnte nur ein Phänomen ist und daß ihre Wirklichkeit nur auf der diskreten Wirklichkeit ihrer Konstituenten beruht: der aktual unendlich vielen, unausgedehnten und unteilbaren Einheiten immaterieller Art, der (nicht geometrisch-ideellen, sondern) metaphysischen Punkte oder seelenartigen Monaden (§ 62). Doch das ist »ein dialektisches Argument« (c 110), das lauter Widersprüche

in sich schließt. Wenn nämlich die Stetigkeit und indefinit unendliche Teilbarkeit der Materie etwas Unwirkliches ist, so kann man aus ihr niemals die Wirklichkeit einer aktual unendlichen Vielheit, ja überhaupt nicht einer Mehrheit von Monaden erschließen, zumal wenn man noch dem Zahlbegriff wie allen synthetischen Relationsbegriffen nur ideellen Charakter zuschreibt (c 116). So hebt Leibnizens monadistische Substanzmetaphysik sich selbst auf. Wenn nur eine diskrete Vielheit von Substanzen wirklich existiert, während alle synthetischen Einheiten, z. B. endliche Mengen oder Kontinua, unwirklicher Art sind (was ja die Grundvoraussetzung der Leibnizischen Metaphysik ist), dann gibt es in Wirklichkeit gar keine Vielheit von Substanzen, sondern diese Annahme ist eine bloße Fiktion (§ 63, 111).

Leibniz versucht nun freilich seinen Beweis auch hier dadurch zu retten, daß er den Zahlen und kontinuierlichen Mannigfaltigkeiten wie überhaupt den synthetischen Relationsbegriffen eine geistige Wirklichkeit als Ideen der vernünftigen Wesen zuschreibt, »mental or semi-mental existents«, die durch die synthetische Einheit der Apperzeption (wie später bei Kant) entstehen (c 116, 165). Das entspricht ja wieder ganz seiner »Existenzialtheorie des Urteils« nach der jede Wahrheit etwas Existierendes (Substanzen oder Zustände und Eigenschaften von solchen) beschreibt (c 182). Aber auf diese Weise wird die Wahrheit auf die bloße Erkenntnis der Wahrheit reduziert, z. B. die Vielheit der Substanzen auf die Wahrnehmung der Vielheit in der Vorstellungswelt einer Monade (c 116), esse wird hier mit percipi identifiziert (c 178). Das aber ist durchaus unzulässig, so kann die Objektivität der Wahrheit nicht begründet werden, man kommt nur zu zahlreichen subjektiven Erlebnissen, z. B. der Zahl 2, aber nie zu der in allen gedachten einen objektiven 2 (§ 101). Es wird auch dadurch nichts gebessert, daß man den subjektiven Zahlphänomenen der Menschen die Zahl-idee im Geiste Gottes gegenüberstellt. Denn wenn man, wie Leibniz es wirklich tut, diese objektiven Ideen und die von ihnen geltenden ewigen Wahrheiten – zwar nicht wie Descartes vom Willen, aber doch vom Verstande Gottes abhängig macht, so zieht man sich damit den Boden für den hierfür nötigen Gottesbeweis unter den Füßen weg, da ja jede Begründung der Existenz Gottes schon die Wirklichkeit seines Verstandes voraussetzen wurde (c 179). Auch wurde man wieder die möglichen Welten, die Gott denkt, von den wirklichen, die er schafft, nicht unterscheiden können (c. 183), oder man mußte doch wieder zu den Wahrnehmungen der Menschen

als Grundlage der wirklichen Welt zurückkehren. Und dann hatten wir – um jetzt die Anwendung auf unser besonderes Problem zu machen – objektive, wahrhafte Vielheiten nur in den möglichen, von Gott gedachten Welten, während es in der wirklichen, von Menschen wahrgenommenen Welt nur subjektiv phänomenale Vielheiten gibt. So enden wir mit einem unlosbaren Dilemma. Denn wenn die Vielheit lediglich phänomenal ist, d. h. nur in den Vorstellenden liegt, dann gibt es in Wirklichkeit gar keine Vielheit von Vorstellenden, und die ganze Monadologie bricht zusammen. Wenn aber die Vielheit nicht nur in den Subjekten liegt, sondern ihr etwas objektiv Reales zugrunde liegt, dann haben wir in dem Satz von der Vielheit der Monaden ein Urteil, das sich nicht auf die Subjekt-Prädikat-Form bringen läßt, und damit bricht die Monadologie gleichfalls zusammen (c. 117) –

Das Ergebnis von Ruffells äußerst scharfsinniger Kritik (man ahnt schon den künftigen Entdecker der Paradoxien der Mengenlehre) ist demnach, daß Leibnizens inhaltslogische Substanzmetaphysik, die aus der bloßen logisch-ideellen Analyse von Subjektbegriffen die reale Welt mit all ihren synthetischen Relationen abzuleiten versucht, sich in unheilbare Widersprüche verwickelt. Die »critical exposition« endet also scheinbar völlig negativ. Und doch hat sich Ruffell mit ihr ein großes Verdienst um die positive Würdigung der Leibnizschen Philosophie erworben. Zunächst hat er als erster darauf hingewiesen, daß die Monadologie nicht lediglich auf phantastischen metaphysischen Spekulationen beruht, sondern sich nüchterner logischer Untersuchungen zu ihrer Begründung bedient, und billigt auch eine solche metaphysische Verwertung der Logik durchaus. Er vertritt ja ebenfalls (im Anschluß an George Edward Moore) einen platonischen Idealismus oder genauer (um die Natorpsche Deutung der platonischen Ideen als Erkenntnisfunktionen auszuschließen) einen *Ideenrealismus*, der, statt die Allgemeinbegriffe aus den Einzelwahrnehmungen realer Dinge abzuleiten (*universalia post rem*), vielmehr umgekehrt die körperliche und geistige Wirklichkeit in einer von dinglicher Realisierung und auch seelischer Aktualisierung ganz unabhängigen, hypostatierten Ideenwelt (*universalia ante rem*) begründet sieht (§ 112f.). Was Ruffell kritisiert, ist nur, daß Leibniz die Subjektbegriffe der Inhaltslogik als selbstgenügsame Substanzen hypostatiert und ihnen alle synthetischen Relationen als (feltamerweise in prästabilerter Harmonie miteinander stehende) prädikative Attribute immanent sein läßt. Ruffell dagegen will, da nach seiner synthetischen Logik die Subjekt-Prädikat-

Urteile lediglich spezielle Fälle der fundamentalen Relationsurteile sind, umgekehrt die Substanzen und ihre Attribute auf die »unabhängige Realität von Relationen« zurückführen (c 14f., vgl 60, 126)

Aber Russell geht sogar noch weiter in der positiven Wertung Leibnizens. Denn nach ihm ist ja, wie wir hörten, Leibniz der erste gewesen, der diese synthetischen Relationen überhaupt entdeckt und ihnen, gelegentlich in der Mathematik (z. B. beim Raumbegriff), vor allem aber bei der Charakteristik des Eigenwesens der tatsächlichen Wirklichkeit im Gegensatz zur ideellen Möglichkeit, eine große Bedeutung zugeschrieben hat. Die Inkonsistenzen seines Systems sind also eigentlich nur ein Zeichen seines großen Reichtums. Sie erklären sich daraus, daß er neben der alten begriffsanalytischen Logik und substanzialistischen Metaphysik, die ein in sich abgeschlossenes, konsequentes System bilden, auch noch etwas ganz Neues, die synthetischen Funktions- und Gesetzesbegriffe, gefunden und – nach Russell freilich vergeblich – in den alten Gedankengang hineinzuarbeiten versucht hat.

Immerhin überwiegt in Russells Kritik die Negation, und seine Leibnizdarstellung klingt in einen grellen Disakkord aus, der zu Leibnizens wahrem, harmonischem Wesen in schroffem Widerspruch steht. Aber sollte das nicht an der kritischen, diskursiven Geistesart (im Sinne von § 1) des logischen »Scheidkünstlers« Russell liegen, die dem synthetischen, kontinuierlichen Denken des »baumeisterlichen« Metaphysikers Leibniz gewiß nicht gerecht werden kann? Ist es wirklich möglich, eine Weltanschauung wie ein definites mathematisches System aus fünf Axiomen zu deduzieren? Sollte es nicht aus der Einseitigkeit des mathematischen Logikers Russell zu erklären sein, wenn er dies bei Leibniz erreicht zu haben glaubt, während der Philosoph selbst zwar immer wieder versprochen hat<sup>34</sup>), seine Metaphysik (die also offenbar auch außerlogische Quellen hat) in einem demonstrativen System darzustellen, aber nie in einer ihn endgültig befriedigenden Weise damit zustande gekommen ist?

Vielleicht beruht das Auseinanderbrechen der Leibniz-Perspektive Russells in zwei unverträgliche Hälften auch auf einer noch radikaleren Einseitigkeit des Standpunktes, von dem aus der innere Zusammenhang jener Hälften gar nicht ersichtlich sein kann. Russell beurteilt Leibniz ja ganz allein vom Standpunkt nicht der allgemeinen Logik, sondern der speziell mathematischen Logik, die nur auf synthetische Relationen und Funktionsgesetze eingestellt ist. Da ist es denn kein Wunder, daß er die andere, begriffsanalytische und

substanzialistische Seite in falschem Lichte sieht. Um auch dieser zweiten Seite gerecht zu werden und womöglich ihre harmonische Vereinigung mit der ersten zu erkennen, wird es nötig sein, den Standpunkt der Betrachtung etwas nach der zweiten hinüberzurücken und von dort ein neues, vertieftes Studium der Leibnizschen Logik und ihrer metaphysischen Auswertung zu beginnen. Eben dies ist es, was uns die Couturatsche Leibniz-Perspektive bieten kann.

#### § 7 Die formal-analytische »Scientia generalis« (Couturat)

Louis Couturats großes Werk über »Leibnizens Logik nach unveröffentlichten Urkunden«, das er schon vor Ruffells kritischer Darstellung begonnen, aber erst später vollendet hat, ist wohl das gründlichste, das bisher über Leibniz geschrieben worden ist. Es beschäftigt sich zwar nur mit einem einzelnen Gliede des Gesamtorganismus des Leibnizschen Systems, mit der formalen Logik und Methodologie. Aber wie jedes Glied eines lebendigen Körpers mit jedem andern innig verbunden ist und das Leben des ganzen Organismus in seiner Weise mitlebt, so spiegelt sich auch in Leibnizens Logik seine ganze Philosophie, seine ganze Wissenschaft, sein ganzes Leben wieder. Ja, Couturat ist der Meinung, daß gerade die Logik »den Mittelpunkt und das Band seiner metaphysischen Spekulationen und seiner mathematischen Entdeckungen« bilde, daß sie »nicht nur Herz und Seele seines Systems, sondern überhaupt das Zentrum seiner geistigen Tätigkeit und die Quelle all seiner Erfindungen« sei (Cout I IX, XII). In der Tat hat Couturat z. B. einen äußerst innigen Zusammenhang zwischen Leibnizens kombinatorischer Charakteristik und seinen Entdeckungen einerseits in der Infinitesimalrechnung (I 84–87), andererseits in der Geometrie der Lage und Ausdehnungslehre (wie v. Staudt und Grassmann diese Gebiete später genannt haben, I 388–430, 529–538), endlich in der Arithmetik und Algebra, der Determinanten- und Zahlentheorie (I 473–500, z. T. weiter verfolgt in M p, 1) nachgewiesen, ebenso zwischen seinen Plänen einer methodischen Enzyklopädie und seiner wissenschaftsorganisatorischen Tätigkeit als Gründer von Akademien (I 501–528).

Das Hauptverdienst Couturats aber bleibt doch, daß er zum ersten Male ein erschöpfendes Bild der Leibnizschen Logik selbst auf Grund der gesamten Quellen gegeben hat. In den ungedruckten Handschriften Leibnizens, die in der vormals Kgl. Bibliothek zu Hannover aufbewahrt werden, hat er nämlich gerade für dieses Ge-

biet ein besonders reiches Material gefunden und erstmalig veröffentlicht (Cout o). Mit dessen Hilfe ist ihm eine so umfassende Rekonstruktion des Leibnizischen Systems der universalen Methodologie gelungen, wie man sie vorher kaum für möglich gehalten hatte.

Vor unsern Augen erstehen wieder die Jugendpläne eines kombinatorischen Gedankenalphabets und einer (demonstrativen) Enzyklopadie (Kap II), dann einer Universalprache und -schrift, einer *Characteristica universalis* (Kap III u IV), und endlich einer all diese Ansätze vereinigenden *Scientia generalis*, einer allumfassenden, an der Mathematik orientierten Methodenlehre (Kap V u VI). Wenn das große Werk, an dem Leibniz besonders 1679 und 80 viel gearbeitet hat (s. oben S. 10), auch nicht zur Vollendung gelangt ist, so gelingt es Couturat doch mit Hilfe von zahllosen Gesamtdispositionen und Entwürfen einzelner Abschnitte ein klares und deutliches Bild des ganzen Gebäudes zu zeichnen. Das Werk sollte zwei Teile umfassen: I allgemeine »initia«, II einzelne »specimina«. Der erste, im engeren Sinne logische Teil sollte sich wieder in zwei Bücher gliedern: 1. *Elementa Veritatis aeternae*, 2. *Ars inveniendi*. Das erste Buch sollte von der Form aller möglichen Demonstrationen, und zwar nicht nur der gewissen, sondern auch der wahrscheinlichen, handeln, das zweite (im Gegensatz zu dieser Methode des Beweisens schon bekannter Wahrheiten) von der Methode des Erfindens neuer Wahrheiten. Bei beiden sollte die Mathematik als Vorbild dienen, beim ersten ihre euklidischen Beweisketten, die von den Axiomen (oder, wie Leibniz es verschärfen wollte, von den identischen Sätzen) und den Definitionen zu den kompliziertesten Lehrsätzen fortschreiten, beim zweiten einerseits die Analysis der Konstruktionsaufgaben, die das Unbekannte rückwärtsgehend auf Bekanntes zurückführt, andererseits die Kombinatorik, die bekannte Elemente synthetisch zu neuen Verbindungen vereinigt (I 133, 176–179). Und noch in einem weiteren Sinne sollte die Logik mathematisiert werden. Das Unterscheidende der Mathematik (im Gegensatz zur »Metaphysik«, d. h. zur ebenfalls streng demonstrierbaren allgemeinen Ontologie) sieht Leibniz nämlich in ihrer Anschaulichkeit<sup>35)</sup>, und zwar weniger in der natürlich gegebenen, meist zu komplizierten, z. B. der geometrischen Raumanschauung, als in der künstlich geschaffenen, nur das Wesentliche heraushebenden, z. B. der symbolischen Zeichenschrift der Algebra<sup>36)</sup>. Hieraus ergibt sich ihm die Idee einer »*Caractéristique universelle*« oder »*Specieuse generale*«, die auch auf allen anderen Gebieten die abstrakten Gedankenrelationen unter Wahrung

ihrer logischen Form in konkreter Bildhaftigkeit »repräsentieren« soll<sup>37)</sup> (I 291, 83 – 87). Da wir nämlich »nie ohne Zeichen denken können« (Nouv. ess. II 21, § 73), so ist eine derartige Verfinnlichung der Logik von größter Bedeutung sowohl für die Demonstration, wie für die Invention. Einerseits schafft dieser Calculus Logicus (auch C. Ratiocinator oder C. universalis genannt, Gerh. p. VII 205, 218 ff., Cout. o. 239 und öfter) die Möglichkeit, alle Schlußfehler auszuschalten und alle Streitigkeiten schnell zu entscheiden, indem er jedesmal das Denken in einen nachprüfbaren Rechenalgorithmus umsetzt (Cout. I 96 – 99), andererseits bewahrt er sich aber auch bei neuen Entdeckungen als ein richtig vorwärtstreibender »Ariadnefaden« (I 90 f.). Leibniz weist dabei wiederholt auf die glänzenden Leistungen der von ihm geschaffenen Differential- und Integralsymbole beim Ausbau der höheren Analysis hin, I 84 – 87).

Der zweite Teil der *Scientia generalis* sollte dann einige spezielle Disziplinen nach den allgemeinen Grundsätzen des ersten Teiles in Form von demonstrativen Systemen als Musterbeispiele solcher darstellen. Im ältesten Entwurf werden genannt *Mathesis generalis*, Mechanik, Physik, Moral, Naturrecht, rationale Metaphysik und Theologie, historische Fundamente der offenbarten Theologie (Gerh. p. VII 65). In andern Entwürfen werden z. T. mehr und speziellere, z. T. weniger Disziplinen genannt (I 140 f.). Vollständig ausgeführt ist keins dieser *Specimina*<sup>38)</sup>. Am meisten bemüht aber hat Leibniz sich einerseits um die demonstrativen »Elemente der Philosophie« (I 162 ff., vgl. Anm. 34), andererseits um die »*Mathesis universalis*«, wie er sie später nennt. Von der letzteren muß ich wegen ihrer besonderen Wichtigkeit noch etwas genauer sprechen. Leibniz gebraucht den Namen der Universalmathematik gelegentlich in dem engeren Sinne Descartes', nämlich für die allgemeine Wissenschaft der Größe oder Quantität, meist aber in einem erweiterten Sinne, der auch die allgemeine Wissenschaft der Ordnungsformen und qualitativen Relationen, die von ihm selbst neugeschaffene Kombinatorik, mit umfaßt (I 285 – 292). Alle diese Gebiete sollen in streng deduktive Systeme gebracht und zugleich in die Zeichenschrift der »*Characteristica universalis*« transponiert werden. So vervollkommnet sich die *Mathesis* zu einer »*Algebra universalis*« mit zwei Hauptgebieten, der »Logistik« (d. h. der symbolisch eingekleideten Mathematik der Quantität) und der »kombinatorischen Charakteristik« (d. h. der symbolisch eingekleideten Mathematik der Qualität), und vollendet das Ziel der formalen und symbolischen

Logik oder Wissenschaft der »Verstandesformen«<sup>39)</sup> in Gestalt durchgeführter Systeme. Wenn Leibniz auch nicht die ganze Algebra universalis hat fertigstellen können, so hat er doch eine ganze Reihe ihrer Gebiete außerordentlich gefordert, und zwar nicht nur solche, die zur Logistik gehören, wie die Algebra im gewöhnlichen Sinne (Viertes »Analysis speciosa«) und die Infinitesimalrechnung oder Analysis des kontinuierlichen Übergangs, sondern auch zwei aus dem Gebiete der Kombinatorik, nämlich a) den logischen Kalkül im engeren Sinne, d. h. die Theorie der Identität und des logischen Enthaltenseins, b) den geometrischen Kalkül oder die Analysis situs (vgl. Anm. 36), den ersteren sogar in drei, durch die Anordnungs- und Bezeichnungsweisen wesentlich verschiedenen Systemen (aus den Jahren 1679, 1686 und 1690, I 321, Kap. VIII und IX) —

Was ergibt sich nun aus Couturats Forschungen insbesondere für oder gegen die Richtigkeit der Behauptung Ruffells, daß Leibnizens Logik und die aus ihr entsprungene Substanzmetaphysik (im Gegensatz zu seiner Mathematik und Physik) ganz und gar auf dem veralteten Standpunkt der Begriffsanalysen (im Gegensatz zu den Gesetzessynthesen) stehen geblieben sei? Couturat zeigt, daß Leibniz allerdings vielfach durch seine Abhängigkeit von Aristoteles und der Scholastik sowie von Euklid bei der Logik der Subjekt-Prädikat-Urteile und der metrischen Geometrie festgehalten worden ist (I 438f.) und daß insbesondere seine syllogistische Logik die Vorwürfe Ruffells wohl verdient. Aber der eigentliche Kern der Leibnizischen Gedankenwelt trägt doch durchaus moderne Züge. Er liegt nämlich gar nicht in jener Logik im engeren Sinne, sondern in seiner allgemeinen Methodologie oder Scientia generalis, die, wie wir eben sahen, weit über das Traditionelle hinaus nach einer Logik aller möglichen Denkformen und einer Mathematik auch der qualitativen Relationen strebt (I 434–437). Die Monadologie ist allerdings auch nach Couturat aus der logischen Grundthese der aristotelischen Inhaltslogik abgeleitet, der zufolge jedes Subjekt alle seine Prädikate »in sich enthält«, also jeder Individualbegriff aus den Gattungsbegriffen seiner Eigenschaften wie aus elementaren Bausteinen »zusammengesetzt« werden kann und umgekehrt alle Eigenschaften und Zustände eines Individuums aus seinem vollständigen Begriff analytisch deduziert werden können. Aber diese Inhaltslogik ist, was Ruffell übersehen hat, nach Leibniz mit der Umfangslogik der nominalistischen Scholastik, an die die moderne mathematische Physik angeknüpft hat, durchaus vertraglich. So schreibt

er in den von Couturat (o 49 – 57) zuerst veröffentlichten *Elementa Calculi* vom April 1679 »Gattung und Art unterscheiden sich in begrifflicher Hinsicht wie der Teil und das Ganze, so daß der Gattungsbegriff der Teil, der Artbegriff das Ganze ist. In den Schulen (der Scholastik) herrscht ein anderer Sprachgebrauch, bei dem man nicht die Begriffe (den Begriffsinhalt) ins Auge faßt, sondern (den Umfang der) Einzelfälle, die den Allgemeinbegriffen unterworfen sind. In diesem Sinne nennt man Metall einen weiteren Begriff als Gold, denn er enthält noch mehr Arten als bloß das Gold. Unser Sprachgebrauch und der der Schulen widersprechen sich nicht, sind jedoch sorgfältig zu unterscheiden. Man kann bei der zweiten Betrachtungsweise alle logischen Regeln durch einen von dem hier gegebenen etwas abweichenden Kalkül demonstrieren, nämlich durch eine bloße Umkehrung des untrigen. Ich habe aber vorgezogen, die Allgemeinbegriffe oder Ideen und ihre Zusammensetzungen ins Auge zu fassen, weil sie von der Existenz der Individuen unabhängig sind.«<sup>4)</sup> Dieser zweiten Betrachtungsweise, nach der das Prädikat alle zu ihm passenden Subjekte »in sich enthält«, bedient sich nun auch die moderne (nicht aristotelisch beschreibende, sondern mathematisch erklärende) Naturwissenschaft, wenn sie die Einzelfälle zu einem Gesetzesbegriff, einer Funktionsformel mit unbestimmten Koeffizienten, zusammenfaßt, und auch die moderne »Algebra der Logik« führt konsequent die umfangslogische Betrachtungsweise durch. Leibniz aber hat beide Betrachtungsweisen für gleichberechtigt und wohl vertraglich gehalten, hat für seine Person zwar in der Logik gewohnheitsmäßig die erstere bevorzugt, in der Mathematik und Physik aber immer die zweite zugrunde gelegt<sup>41)</sup> Ich glaube deshalb Couturats Meinung zu treffen, wenn ich die Folgerung ziehe: Die Monadologie, diese »reelle Logik« (I 279), entspricht nicht nur den Intentionen des Aristotelikers Leibniz, sondern auch denen des modernen Physikers und Mathematikers. Sie beschränkt sich durchaus nicht auf die analytische Entwicklung des logischen Inhalts der einzelnen Subjektsbegriffe, sondern stellt die individuellen Substanzen zugleich mitten in die vielfältigen synthetischen Relationen der objektiven Weltgesetzmäßigkeit hinein. Die Monade ist zwar einerseits ein selbstgenügsamer Mikrokosmos, der alle Lebensinhalte aus dem eigenen Wesen schöpft, aber zugleich auf der anderen Seite nur ein Element der harmonischen Weltgesetzmäßigkeit, das erstere gilt vom Standpunkt der begriffsanalytischen Inhaltslogik, das letztere vom Standpunkt der gesetzesynthetischen Umfangslogik, also nach Leibniz von zwei gleich-

berechtigten, wenn auch entgegengesetzten Standpunkten betrachtet —

Aber diese vermeintlich doppelseitige Verbindung der Inhalts- und Umfangslogik kommt doch in Wahrheit auf eine einseitige Bevorzugung der ersteren und damit der von Kant als analytisch bezeichneten Erkenntnisart hinaus. Denn wenn wirklich die Umfangslogik lediglich die Inversion der Inhaltslogik wäre, so müßte das, was Kant vom umfangslogischen Standpunkt Synthese nennt, identisch sein mit dem, was Leibniz vom inhaltslogischen Standpunkt Analyse nennt<sup>42)</sup>, und umgekehrt die umfangslose Analyse mit der inhaltslogischen Synthese. Es müßte also das Aufsteigen von den einzelnen Fällen zu den allgemeinen Funktionsgesetzen dasselbe sein wie das Zergliedern von Individualbegriffen in die »in ihnen enthaltenen« generellen Eigenschaftsbegriffe. Das ist aber keineswegs der Fall. Funktionsgesetze sind nicht Allgemeinbegriffe, die allen Individuen derselben Gattung immanent sind, sondern »synthetische Relationen« zwischen den Individuen. Wenn man also wie Leibniz die Umfangslogik für eine bloße Umkehrung der Inhaltslogik hält, so bedeutet eben dies die Verkennung ihres eigentümlichen Wesens und die Umdeutung ihrer Synthesen in bloße Begriffsanalysen.

Couturat ist nun in der Tat der Überzeugung, daß es synthetische Erkenntnisse a priori (im Sinne Kants) überhaupt nicht gibt, sondern daß die moderne formale Mathematik die gesamte Arithmetik und axiomatische Geometrie (im Sinne Hilberts) in analytische Erkenntnisse umgewandelt habe (Cout. q. 247 — 325). Er sieht hierin mit Recht eine Rückkehr von der Kantischen zur Leibnizischen Philosophie der Mathematik (q. 320). Leibniz selbst ist aber nach Couturat hierin noch viel weiter gegangen, indem er nämlich nicht nur die synthetischen Erkenntnisse a priori, sondern auch die a posteriori für wesentlich analytischer Art erklärt hat. Nicht nur die ewigen, notwendigen Vernunftwahrheiten der Logik und Mathematik, sondern auch die Tatsachenwahrheiten der Physik, ja sogar die zufälligen historischen Einzelerkenntnisse über das zeitlich Existierende müssen und können im Fortschritte der wissenschaftlichen Arbeit auf rein logische Begriffszergliederungen zurückgeführt werden. Allerdings gehört hierzu — das ist der einzige Unterschied der zufälligen von den notwendigen Wahrheiten — ein unendlicher Regreß, wie bei der Auflösung einer irrationalen Zahl in eine Summe rationaler Zahlen mit Hilfe ihrer Darstellung durch einen unendlichen Dezimalbruch. Für den endlichen Menscheng Geist ist diese Auflösung zwar nicht ausführbar, er kann sich ihr nur asymptotisch annähern, wie die Quadrat-

wurzel aus 2 durch einen Dezimalbruch mit wachsender Stellenzahl allmählich genauer ausgedrückt wird, ein unendlicher Intellekt dagegen wurde auch die zufälligen Wahrheiten, obgleich sie nicht in ihre unendlich vielen Elementarbegriffe »zu Ende« analysiert werden können – »denn ein solches Ende gibt es nicht« –, doch in ihrem Zusammengefügthein aus diesen Elementarbegriffen und in ihrer logischen Möglichkeit, d. h. Widerspruchslöslichkeit, evident zu erschauen vermögen (l. 210 – 213)

Diese grundlegende Erkenntnis vom Unterschied und doch stetigen Zusammenhang zwischen notwendigen und zufälligen Wahrheiten (nach Analogie des Verhältnisses von Sekanten und Asymptoten oder von kommenfurabeln und inkommenfurabeln Größen) hat Leibniz Anfang 1686 gewonnen und in einer großen Abhandlung niedergelegt, die, obwohl sie mit der Bemerkung versehen ist »Hic egregie progressus sum«, doch erst von Couturat ans Licht gezogen und veröffentlicht worden ist<sup>49)</sup> Aus dieser Erkenntnis hat Leibniz dann das Recht abgeleitet, seine Überzeugung, daß jedes Subjekt alle seine Prädikate in sich enthält oder, wie Couturat es ausdrückt, daß »jede Wahrheit formell oder virtuell identisch oder, wie Kant sagen würde, analytisch ist«, in unbedingter Allgemeinheit, nicht nur für notwendige, sondern auch für zufällige, nicht nur für unverselle, sondern auch für individuelle Wahrheiten auszusprechen. Und eben dies ist das logische Fundament der im Discours de metaphysique erstmalig niedergelegten Lehre von der individuellen Substanz, die alle ihre Eigenschaften und Zustände aus sich selbst, aus ihrem »vollständigen Begriffe«, entwickelt (l. 208 – 210).

Eine Ergänzung ist freilich noch nötig, um die ganze Leibnizische Metaphysik zu gewinnen. Die logische Widerspruchslöslichkeit eines Begriffes, deren analytischer Charakter nach Couturat von Leibniz nachgewiesen ist, genügt wohl, um die Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit des Begriffes zu begründen. Die Ursache der tatsächlichen Existenz kann daher nicht in der reinen Vernunft, sondern nur im Willen Gottes liegen. Es sind viele Welten möglich, d. h. aus »vertraglichen« Individuen logisch zusammensetzbar. Welche dieser Welten aber realisiert worden ist, das kann man nicht aus der Betrachtung der göttlichen Vernunft, d. h. aus den logischen Gesetzen der ewigen Wahrheit, ersehen, sondern nur aus der Betrachtung seines Willens, d. h. seiner Vorsehung und Güte »Gott kann alles (was nicht widerspruchsvoll ist), aber er will das Beste (unter dem Möglichen)« (Gerh. m. III 574, p. VII 408f., Cout. I 219)

Doch bedeutet das für Leibniz nicht das Eindringen eines irrationalen Faktors in die Wirklichkeit. Denn auch Gottes Wille ist niemals »sine ratione«. Ja, Leibniz intellektualisiert geradezu den Willen, indem er die Wahl des Besten als des »Maximums der Realität« auf eine Maximal- und Minimalrechnung und damit die ganze Wirklichkeitschöpfung auf eine »göttliche Mathematik« zurückführt (Gerh p VII 304 und *op. cit.*, Cout I 224–227, 229–233<sup>44</sup>). Darum glaubt Couturat doch die gesamte Leibnizische Metaphysik nicht nur als Rationalismus, sondern sogar als intellektualistischen »Panlogismus« bezeichnen zu dürfen (I XI), wie ihn auch das Motto seines großen Leibnizwerkes zum Ausdruck bringt »Cum Deus calculat fit mundus«, d. h. das Dasein der wirklichen Welt hat keine andere Quelle als die göttliche Rechenkunst.

Zum Beweis der Richtigkeit seiner rein logisch-mathematischen Deutung auch der Monadologie beruft sich Couturat (I Xf, m, o II) vor allem auf eine von ihm ausgegrabene Handschrift, die nach seiner Meinung »ein Resume der ganzen Leibnizischen Philosophie in ihrer genetischen Ordnung und in ihrer wahren Perspektive gibt« (o 518–523). In dieser geht Leibniz tatsächlich von dem Grundsatz aus, daß jede Wahrheit, mag sie »universal oder singular, notwendig oder zufällig« sein, sich durch Analyse ihrer Begriffe als implizite identisch erweisen und so a priori demonstrieren läßt. Daraus folgt sofort<sup>45</sup>) das Axiom, daß nichts ohne Grund oder keine Wirkung ohne Ursache ist. Und aus diesen beiden Grundsätzen werden nun der Reihe nach alle Hauptthesen der Leibnizischen Metaphysik deduziert: zuerst das Prinzip der Symmetrie und der Identitas indiscernibilium, dann immer speziellere Sätze: es gibt keine rein äußerlichen Bestimmungen, der vollständige Begriff einer singularen Substanz schließt alle ihre vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Prädikate, ja auch das ganze Universum ein, alle singularen Substanzen sind verschiedene Ausdrucksweisen desselben Universums, alle stehen miteinander in physischer, aber nicht in metaphysischer Wechselwirkung, so insbesondere Leib und Seele (*Hypothesis comitantes* nennt Leibniz hier diesen Satz noch, die Schrift ist also früher als 1696), es gibt keinen leeren Raum und keine Atome, sondern jedes Teilchen der Welt enthält unendlich viele Geschöpfe, es gibt keine körperlichen Substanzen, denen nicht seelenartige Formen innewohnen, es gibt in den Dingen keine bestimmte aktuelle Figur, Raum, Zeit, Ausdehnung und Bewegung sind keine Dinge, sondern begründete Betrachtungsweisen, Körper sind, insofern sie aus bloßer Ausdehnung und Bewegung bestehen, nicht Substanzen,

sondern wahre Phänomene wie Regenbogen und Nebenbrenne, endlich, keine Substanz kann auf natürliche Weise entstehen oder vergehen. »Wie man sieht«, so schließt Couturat (I XI), »sind dies alle wesentlichen Behauptungen der Monadologie, die sämtlich aus dem bloßen Satz vom Grunde entspringen. Infolgedessen muß die ganze Welt intelligibel sein. Es besteht eine vollkommene Übereinstimmung zwischen dem Denken und den Dingen, zwischen der Natur und dem Geist, die Wirklichkeit ist für die Vernunft vollständig durchdringlich, weil sie ja selbst von Vernunft durchdrungen ist.« –

Es ist keine Frage, daß dieser »intellektualistische Rationalismus« oder »Panlogismus« ein wesentlicher Charakterzug der Leibnizischen Philosophie ist, der von Couturats logischem Standpunkt aus in besonders heller Beleuchtung erscheint. Nun aber glaubt Couturat – und hier wird ihm doch wohl die Einseitigkeit seines Standpunktes gefährlich – die Schlußfolgerung ziehen zu dürfen, daß »Leibnizens Metaphysik einzig und allein auf den Prinzipien der Logik beruht und vollständig daraus hervorgeht.«<sup>46)</sup> Im Gegensatz selbst zu Caffirer, der, wie wir im nächsten Paragraphen sehen werden, Leibnizens Philosophie doch gleichfalls auf die Erkenntnislehre gründen will, erklärt Couturat es sogar für falsch, hierbei die Methoden der einzelnen Wissenschaften, statt lediglich deren formal-logische Prinzipien heranzuziehen. Leibnizens wissenschaftliche Forschungen und Entdeckungen hatten ihm höchstens als Stoff und Gelegenheit gedient, die fundamentale Inspiration aber, die leitenden und bestimmenden Ideen stammten allein aus seiner reinen Logik. Seine biologischen Lehren z. B. von der Präformation und den Pflanzentieren beruhten nicht auf den Entdeckungen der Mikrographen, sondern nur auf seiner Inhaltslogik und dem Kontinuitätsprinzip, ja selbst seiner Reform der Dynamik verdanke seine Metaphysik gar nichts (s. 98f.)<sup>47)</sup>

Darf man diese extreme Behauptung wirklich aus der Tatsache folgern, daß Leibniz in jenem von Couturat entdeckten Aufsatz und wenigen anderen seine Metaphysik a priori aus dem Satz vom Grunde deduziert hat? Ich erinnere daran, daß nach Couturats eigener Darstellung (vgl. Anm. 34) Leibniz sein »Gelübde« einer demonstrativen Systematisierung der Elemente seiner Philosophie trotz mehrfacher Versuche nie endgültig eingelöst hat. Also sind jene Aufsätze doch auch nur solche Versuche, die Leibniz nicht wirklich befriedigt haben. Sollte man nicht daraus, daß er sich immer wieder vergeblich bemüht hat, seine Metaphysik in logisch-deduk-

tive Form zu bringen, mit weit größerem Rechte gerade umgekehrt schließen dürfen, daß sie von Haus aus nicht rein logischer Art war und jedenfalls nicht auf logisch-deduktivem Wege entstanden sein kann?

Gelegentlich bemerkt auch Couturat in Leibnizens Geist noch eine ganz andere Ader, nämlich im Gegensatz zu seinem logischen Einheitsstreben eine allseitige »unerfättliche Wißbegierde« die sich selbst auf Kleinigkeiten der Alltagserfahrung und zufällige Gesichtstatsachen erstreckte (I 119, 155–159, vgl. 574–576), und ferner im Gegensatz zu seinem rationalistischen Intellektualismus eine »fast mystische Religiosität«, die uns gerade in seinen metaphysischen Erstlingsentwürfen aus den Jahren 1669–71 besonders sichtbar entgegentritt (I 137f, Couturat weist vor allem auf den »Grundriß eines Bedenkens von Aufrichtung einer Societät«, Klopp I 111ff, und den Brief an Herzog Johann Friedrich, Gerh p I 57ff, hin). Es wird nötig sein, auch diese Wesenszüge Leibnizens, die Couturat nur im Vorbeigehen streift und bei seiner einseitig logischen Einstellung nicht weiter beachtet, noch genauer zu studieren. Dann wird sich uns ein wesentlich anderes Bild der Art und des Ursprunges der Leibnizischen Weltanschauung ergeben (vgl. Kap III und IV).

Ja, selbst in den von Couturat mit besonderer Sorgfalt studierten Gebieten, in der Logik und der rationalen Seite der Metaphysik, scheint er mir nicht einer gewissen Einseitigkeit entgangen zu sein. Es ist ihm allerdings gelungen, ein vollkommen einheitliches Bild der Leibnizischen Philosophie zu geben, und insofern gibt seine Leibniz-Perspektive die harmonische Univerfalistik dieser Philosophie viel besser wieder als Russells antinomische Darstellung. Aber diese Harmonisierung ist ihm, genau besehen, nur dadurch gelungen, daß er alles, was Russell an Anfängen der synthetischen Logik der Relationen bei Leibniz entdeckt hat, wieder in die alte Inhaltslogik der Begriffsanalysen aufgehen läßt. Nach ihm hat Leibniz nicht nur in der Periode der *Ars combinatoria* (1666) alle Demonstrationen als eine bloße *catena* (Kette) oder *combinatio definitionum* angesehen (z. B. in den Briefen an Conting und Hefenthaler, 1671?, Gerh p I 174 und Dutens V 182), sondern auch später in seinen logischen Reflexionen immer wieder versucht, alles, was er in Mathematik und Naturwissenschaft an geistigen Synthesen kennen gelernt und selbst geschaffen hatte, im Sinne der analytischen Inhaltslogik als bloße additive oder multiplikative Zusammenfügung von Elementarbegriffen ohne Beachtung der Rela-

tionen zwischen ihnen zu deuten. Und selbst der Beweis der *compossibilitas*, der für die Realdefinitionen nötig ist, hat nach Couturat nicht, wie Russell meint, einen synthetischen Charakter im Sinne Kants, sondern bezieht sich lediglich auf die Vertraglichkeit oder Widerspruchslosigkeit der Elementarbegriffe im logisch-analytischen Sinne. Wenn Leibniz hier gelegentlich von einer »Intuition« spreche, so meine er damit eine rationale, rein logische, die nur darin bestehe, zu sehen, daß die diskursiven Elemente des vollständig analysierten Gesamtbegriffs keinen formellen Widerspruch einschließen (s. 96). Und wenn er einmal (Gerh. p. VII 195) die Unvertraglichkeit der letzten Elementarbegriffe meine nicht logisch-analytisch erklären zu können, so liege das nur daran, daß bei ihm die Betrachtung der Negation fehle (l. 219<sup>2</sup>, zwischen  $a \times b$  und  $\text{non-}b \times c$  bestehe offenbar ein rein logischer Widerspruch). Im letzten Punkte hat Couturat aber sicher unrecht, Leibniz betrachte die Negation sehr wohl (z. B. *Nouv. ess.* IV 2, § 1, vgl. Russell c. 20 f.). Und überhaupt sprechen alle in Anm. 32 zusammengestellten Zeugnisse gegen Couturat und für Russell. Leibniz hat doch tatsächlich bei Gelegenheit der Realdefinitionen die Unzulänglichkeit der diskursiv-analytischen Erkenntnis eingesehen und schon ihre Ergänzungsbedürftigkeit durch die intuitiv-synthetische geahnt. Hatte er auch bei seiner »*combinatio definitionum*« auf diese synthetischen Relationen Rücksicht genommen und dadurch die Nebeneinanderstellung in eine wirkliche Verkettung umgewandelt, so wäre aus dem, was er Synthese nennt, gleichfalls eine Erkenntnis-methode geworden, die auch im Sinne Kants den Namen synthetisch verdient hätte.

Erst recht irrt Couturat mit seiner Behauptung, daß nach Leibniz sogar die zufälligen Tatsachenwahrheiten analytisch seien. Couturat betont immer die Wesensgleichheit der zufälligen mit den notwendigen Wahrheiten, insofern als auch bei ihnen das Prädikat im Subjekt enthalten sei. Leibniz dagegen legt gerade darauf Wert, trotzdem »der Zufälligkeit ihr Eigenrecht zu bewahren« (Gerh. m. III 27), insofern nur die notwendigen Vernunftwahrheiten a priori beweisbar seien, während bei den zufälligen Tatsachenwahrheiten die Analyse in Elementarbegriffe und damit ihre exakte Demonstration unvollendbar sei. Die letzteren bilden eben nicht »definite« oder »mathematisch erschöpfend definierbare Mannigfaltigkeiten«. Es kann nicht aus einer endlichen Anzahl von Begriffen und Sätzen die Gesamtheit aller möglichen Gestaltungen des Gebietes in der Weise rein analytischer Notwendigkeit vollständig

und eindeutig bestimmt werden, wie es in den mathematischen und exakt-naturwissenschaftlichen Gebieten immer der Fall ist (Leibniz ahnt schon etwas von dem, was Hufferl 135 zu begrifflicher Deutlichkeit erhoben hat) Wenn es außerhalb der rein logischen Mathematik überhaupt apriorische Evidenzen und nicht nur aposteriorische Erfahrungen gibt, so kann es sich nicht um begriffsanalytische, sondern nur um intuitiv-synthetische handeln, wie Hufferls Phänomenologie sie in der deskriptiven Eidetik der reinen Erlebnisse gewinnt Etwas Derartiges (und nicht Couturats unmögliche »diskursiv-logische Intuition«) hat Leibniz wahrscheinlich mit seiner »infallibilis visio«, der apriorischen Welterkenntnis Gottes, gemeint (vgl. den Schluß der Anm. 32)

Damit aber diese »visio« nicht bloß eine Erkenntnis ideeller Möglichkeiten oder Essenzen bleibt, sondern zur Erkenntnis der realen Existenz führt, muß nach Leibniz noch zweierlei hinzukommen 1 sinnliche Verkörperung und 2 willensmäßige Aktualisierung der reinen Vernunftideen Couturat deutet das Leibnizwort von der göttlichen Mathematik und der Welterschöpfung als einem Rechenexempel meines Erachtens falsch Das Wort heißt nämlich vollständig »Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus« (Gerh p VII 191, Anm = Erdm 77, Cout I 227, Anm 2, ist das Wort übrigens ohne Lucke zitiert) Ich übersetze »Wenn Gott (mit sichtbaren Zeichen) rechnet und sein Denken in die Tat umsetzt, entsteht die Welt« Denn diese Äußerung befindet sich auf dem Rande der Handschrift des Leibnizischen »Dialogus« vom Aug 1677, H B Phil V 3, und zwar an der Stelle, wo auf den Einwand von B »Gedanken können doch ohne Worte entstehen«, von A geantwortet wird »Aber nicht ohne irgendwelche andere Zeichen Versuche nur, ob du eine arithmetische Rechnung anstellen kannst, ohne dich der Zahlzeichen zu bedienen« Hier wird also betont, daß ein rein abstraktes Denken psychologisch gar nicht möglich ist, sondern daß beim Denken konkrete, anschauliche Symbole, die sich auch »draußen« vorweisen lassen, unentbehrlich sind Leibniz will also von der Existenz der Welt gerade umgekehrt hervorheben, daß sie nicht nur in Gottes abstrakter Ideenwelt grundet, sondern erst durch die konkrete Realisierung dieser Ideen wirklich geschaffen worden ist Couturat verkennt die Leibnizische Auffassung der Mathematik, wenn er in ihrer Definition als Logica imaginationis (f. Anm. 35) nur das erste Wort betont und sie als rein formal-logische Disziplin auffaßt Das zweite, die anschauliche Realisierung, gehört nach Leibniz genau ebensosehr zu ihrem Wesen Die

Charaktere sind ihm nicht nur Mittel, um die formalen Relationen des Denkens sichtbar zu machen, wie Couturat meint (I 101), sie haben vielmehr auch einen Selbstwert, indem sie diese logischen Formen sichtbar machen, nämlich ihnen Sinnfälligkeit und (psychische wie auch physische) Realität verleihen. Nur so wird es verständlich, daß Leibniz gelegentlich behauptet, die Universalmathematik komme der Realität viel näher als die Metaphysik (die Ontologie) die letztere, rein intelligible Disziplin, sei wohl die allgemeine Wissenschaft der Dinge, die erstere aber speziell die Wissenschaft der geschaffenen Dinge (Gerh m VII 53).

Endlich hat Couturat auch noch den zweiten Charakterzug der Tatsachenkenntnis übersehen oder doch mißdeutet, dessen fundamentale Wichtigkeit für Leibniz von Russell deutlich hervorgehoben worden ist. Nach dem letzteren ist eins der fünf Axiome, auf denen die ganze Leibnizsche Philosophie beruht, das folgende »Wahre Sage, die nicht das Dasein zu besonderen Zeiten behaupten, sind notwendig und analytisch, solche dagegen, die das Dasein zu besonderen Zeiten behaupten, sind zufällig und synthetisch. Die letzteren hängen von Zweckursachen ab.« (Russell c 4). In der Tat ist Leibniz nicht müde geworden hervorzuheben, daß zwar die Möglichkeit der Welt nur auf Gottes Vernunft, ihre Wirklichkeit aber auf den »freien Entscheidungen seines Willens« beruht, der das Bestmögliche, und zwar nicht nur im logischen, sondern auch im moralischen Sinne, auswählt und aktualisiert<sup>48</sup>. Besonders energisch hat er die voluntaristische, unintellektuelle, ja fast irrationale Seite des wirklich Existierenden in einer Untersuchung herausgearbeitet, die Couturat auch zuerst veröffentlicht, aber nicht genügend beachtet hat (o 16–24). Hier bezeichnet er die »freien Substanzen« als kleine »Einzelwunder« (*privatum miraculum*), die nicht durch die unversessenen Naturgesetze allein bestimmt sind, sondern aus individueller Machtvollkommenheit den Lauf der Kausalursachen um einer Finalursache willen unterbrechen können, ja wenn sie »noch nicht genügend im Guten befestigt sind«, wohl gar einmal ganz sinnlos handeln können. Darum ist es keinem Menschen möglich, das Handeln eines anderen als wahrer »Herzenskenner« vorauszusehen (o 20f). Gott freilich, dessen Vernunft die vollstehenden, auch diese freien Willensstaten einschließenden Begriffe aller überhaupt denkbaren individuellen Substanzen als Möglichkeiten erschaut, hat von Ewigkeit her alle diese Handlungen mit den sonst noch möglichen zugleich vorausgesehen und im großen Weltwunder der Schöpfung die vollkommenste Vereinigung von kleinen »Einzel-

wundern« durch eine freie Willenstat aus dem Zustand der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführt (o 23f). Für ihn, aber auch für ihn allein ist daher die ganze Wirklichkeit a priori erkennbar, jedoch lediglich auf Grund der »infallibilis visio« der Güte seines Willens. Auf keinen Fall also handelt es sich hier um logisch-analytische Vernunftkenntnis, sondern bestenfalls um eine Einsicht in teleologisch-rationale »Motivationszusammenhänge« von unendlicher Verflochtenheit, die (im Gegensatz zu »definiten« Kausalzusammenhängen) sicher nicht »mathematisch erschöpfend definierbar« und exakt erklärbar, sondern nur phänomenologisch beschreibbar sind (s. Hufferl 189, 136ff). Was für die Einsicht in die *compossibilitas* bei den Realdefinitionen galt, das gilt demnach für die vollständige Tatsachenerkenntnis in verstärktem Maße: sie ist nach Leibniz nicht rein logisch-analytischer, sondern synthetischer Art.

In all diesen Hinsichten bedeutet Couturats Vereinheitlichung der Leibnizschen Logik und Erkenntnislehre eine Vereinfachung im Vergleich mit Russells doppelseitiger, freilich widerspruchsvoller Perspektive des ganzen Systems. Es ist in der Tat vom bloßen Standpunkt der formalen Logik aus nicht möglich, der Leibnizschen Allseitigkeit gerecht zu werden. Wir wollen deshalb unsere bisherige, rein logische Betrachtungsweise erweitern zu einer alle verschiedenen Wissenschaften und Erkenntnisarten vereinigenden methodologischen, um so womöglich ein vielseitigeres Bild als Couturat und doch zugleich ein einheitlicheres als Russell zu gewinnen.

#### § 8 Der Panmethodismus (Cassirer u. a.)

Der Standpunkt, von dem aus Ernst Cassirer und nach ihm andere Marburger Neukantianer wie Albert Gorland und Walter Kinkel<sup>49)</sup> die Leibnizsche Philosophie dargestellt haben, ist dem von Russell und Couturat insofern ähnlich, als nach ihnen allen die eigentlichen Wurzeln des Systems in der Untersuchung der »logischen Prinzipien des Wissens«, in der Analyse der Urteile und nicht der Dinge, der Formen und nicht der Stoffe des Erkennens liegen.<sup>50)</sup> Aber der deutsche »Panmethodismus« stellt doch eine erheblich engere Verbindung mit dem Inhalt der Einzelwissenschaften her als der englische und französische Panlogismus. Nach Cassirer bildet die Logik nur den formalen Grundriß, nach dem das System aufgebaut ist, das Material für diesen Aufbau aber ist aus der Betrachtung der »realen« Wissenschaften, insbesondere der neuen Analysis, gewonnen. Indem Leibniz sein logisches Jugendideal, das Gedankenalphabet oder die Kombinatorik, nacheinander

nicht nur in der Wissenschaft der diskreten Zahlen, sondern auch in der Analysis der kontinuierlichen Funktionen, in der Mechanik, der Biologie und Psychologie, ja selbst in den Geisteswissenschaften zu verwirklichen strebt, muß er, um den neuen Inhalt zu bezwingen, doch genauer auf ihn eingehen und wird dadurch auch von ihm mitbestimmt (Cass s 539, 547f, e 141, 144, 150, 164, 184) Nur darf man es nicht so auffassen, als wenn dabei die Erkenntnis, etwa durch die sinnliche Erfahrung, immer neuen fremden Stoff von außen hinzugewonne. Vielmehr bleibt auch hier der »Intellekt selbst der zulangliche Grund aller Wahrheiten, die ihm gegeben werden können« (Cass e 161), und der Geist erwirbt nichts anderes, als was er schon besitzt (e 139, f 68). Indem aber das empirische Subjekt die dunkle und wirre Mannigfaltigkeit seiner Erlebnisse fortschreitend klart und ordnet, gewinnt es immer reichere »Formen für die erkenntnismaige Gestaltung und Deutung seines Bewutseinsinhalts« (e 186). Diese mannigfaltigen Formen sind samtl Entfaltungen der unversellen »Einheit des Wissens«, dessen »formaler Charakter bereits eine bestimmte Anweisung auf den sachlichen Inhalt enthält, der in ihn eingehen soll« (f 39, e 166). Die wahre Universalität der Leibnizischen Scientia generalis zeigt sich zwar gerade im »Geful für die Individualität jeder besonderen Wissensform« (f 39), aber doch keineswegs in einem »zufälligen Zusammentreffen verschiedenartiger Gedankenreihen«, sondern in einem »durchgangigen Einklang dieser mannigfachen Gesichtspunkte der Betrachtung«, ja in einer »prstabilisierten Harmonie«, die mit Notwendigkeit auf einen »einheitlichen methodischen Grundplan« zurückschließen laßt (e 186, 153).

In dieser Annahme eines »prinzipiellen Zusammenhanges zwischen Form und Materie des Wissens« bei Leibniz (e 166) offenbart sich zugleich noch ein zweiter, erkenntnistheoretischer Unterschied zwischen Cassirers methodologischer und Russells sowie Couturats formal-logischer Leibniz-Interpretation. Nach Russell ist Leibniz Begriffsrealist im Sinne der platonisierenden Scholastik: er substantzialisiert die analytischen Subjektsbegriffe, wie Russell selbst die »unabhängige Realität« der synthetischen Relationsbegriffe lehrt. Und auch nach Couturat behauptet Leibniz im Sinne des gemilderten »Realismus« der Thomisten die Praexistenz der ewigen Wahrheiten im Geiste Gottes und die Immanenz der Allgemeinbegriffe in den Dingen. Cassirer dagegen entdeckt in Leibnizens Lehre von der inneren Selbstentfaltung der Erkenntnis schon die Keime eines Vernunftidealismus, die später durch die »Nouveaux

essais sur l'entendement humain» auf Kant übertragen und von diesem zu voller Reife entwickelt worden sind. Besonders bedeutungsvoll scheint mir Cassirers Hinweis auf den wahrhaft schöpferischen Charakter der Leibnizischen Synthese, die etwas völlig anderes ist als jene inhaltslogische Synthese, die Leibniz nach Couturat als bloße Inversion einer Begriffsanalyse betrachtet haben soll, und selbst als die bedeutendere umfangslogische Synthese, die Russell zwar nicht beim Logiker und Metaphysiker, aber doch beim Mathematiker und Physiker Leibniz glaubt feststellen zu können. Denn was die Couturatschen Subjekt-Prädikat-Analysen und die Russellschen Relations-synthesen erstreben, das ist doch nicht mehr, als die innere Nachbildung einer äußeren begrifflichen Realität oder die Entdeckung einer schon fertig vorhandenen Wahrheitswelt. Daher fehlt auch in den Leibniz-Perspektiven beider, entsprechend ihrem eigenen erkenntnistheoretischen Standpunkt, jeder Hinweis auf den Schaffenscharakter des Erkennens und auf das Wesen der ideellen Synthesen als unendlicher Aufgaben, wie es der transzendente Idealismus Kants und seiner Nachfolger, besonders H. Cohens, deutlich herausgearbeitet hat. Cassirer dagegen betrachtet als seine Hauptaufgabe zu zeigen, daß die Leibnizische Philosophie gerade in der allmählichen Entwicklung dieses Idealismus von Descartes zu Kant ein besonders bedeutungsvolles Glied bilde (s. X).

Natürlich kann Cassirer nicht leugnen, daß sich in Leibnizens formaler Logik und Substanzmetaphysik viel alter Aristotelismus findet, daß er das Ideelle, obwohl er dessen Wesensunterschied vom Wirklichen klar erkannt hat, schließlich doch wieder in der Gedankenwelt Gottes auf scholastisch-realistische Weise glaubt verankern zu müssen, und daß er seine »wichtigen und tiefen Grundgedanken« nicht in der »Sprache der Methode« vorträgt, die erst Kant ausgebildet hat, sondern sich noch der überlieferten »Sprache der Metaphysik« bedient (s. 259, 264, 393 f., 400 Anm., 545, e. 182, Buchenau II Anm. 340). Aber er weist doch mit allem Nachdruck darauf hin, daß sich in Leibnizens *Scientia generalis* eine neue Methodenlehre der schöpferischen Begriffsgestaltung gegen die alte Logik der bloß entwickelnden Begriffsanalyse und in seiner Natur- und Geistesphilosophie der moderne Funktionsbegriff des Werdens gegen den antiken Substanzbegriff des Seins immer siegreicher durchringe, und sieht deshalb das eigentliche Wesen und die geschichtliche Bedeutung der Leibnizischen Philosophie einzig und allein in ihrem Platonismus (nach der Interpretation Loßes und Natorps,

s 526) oder ihrem Kantianismus, d h in der Auffassung der wissenschaftlichen Begriffe als ideeller Relationen, die weder in noch über den phänomenalen Dingen wirklich »find«, sondern lediglich »gelten«, und der Vernunfttätigkeit als eines synthetischen Schaffens, das diese Ideen ursprünglich erzeugt. Was sich neben diesem Neuen bei Leibniz an Veraltetem findet, das erklärt Caffirer aus dem Grundzuge des Leibnizischen Wesens, seine neuen Tendenzen niemals »im Widerspruch, sondern in geschichtlicher Kontinuität, in Anknüpfung an die früheren Auffassungen durchzuführen«, und findet es daher »durchaus einseitig und unhistorisch« von Russell, die widerstreitenden, antiken und modernen, Motive, mit denen Leibniz ringt, lediglich »als Widersprüche zu registrieren«, statt diese Gegenfaktlichkeit als die »innere Spannung des Systems« zu würdigen, durch die es geschichtlich bedingt ist (s 539) –

Die Grundlage des ganzen Leibnizischen Systems ist nach Caffirer (e 132 f, f 40) der »Wahrheitsbegriff. Wahr heißt ein Satz, wenn der Begriff, der sich im Prädikat ausdrückt, in dem Begriff des Subjekts enthalten ist«. Alle Operationen des Denkens, nicht nur in der Vernunft, sondern auch den Tatsachenwissenschaften, haben das Ziel, »verhüllte Identitäten durch Einschaltung vermittelnder Glieder in deutlich bestimmte und gewußte zu verwandeln«. Das klingt ganz ähnlich, wie wir es bei Russell und Couturat horten, und doch schon etwas anders nuanciert. Beachten wir, wie der Unterschied der Standpunkte sich allmählich immer stärker herausarbeitet!

Schon im Vorwort zur Nizoliusausgabe (1670, Gerh p IV 160 ff) findet Caffirer Leibnizens Tendenz zur Rationalisierung des Empirischen deutlich ausgesprochen. Auch die Induktion muß auf allgemeinen Vernunftgründen beruhen, denn sie setzt voraus, daß eine gewisse Eigenschaft nicht nur dem ganzen Umfange eines Begriffes, d h allen seinen einzelnen Exemplaren, zukomme, sondern infolge einer unumstößlichen qualitativen Relation mit dem Inhalt des Begriffes notwendig mitgesetzt sei (e. 134). Allerdings ist hier »der originale Grundgedanke der Leibnizischen Philosophie noch nicht erreicht«, denn noch gelten die Vernunftsätze nur als Stützen und Hilfsmittel der Erfahrungssätze, während das Ziel des Leibnizischen Rationalismus ist, die Vernunft zur allein entscheidenden Instanz zu machen und alle empirische Erkenntnis vollständig in ihre apriorischen Gründe aufzulösen (e 135–137). In dieser Absicht strebt bereits der jugendliche Kombinatoriker danach, für alle Fragen, die die Wirklichkeit uns stellen kann, im Voraus ein Schema zu konstruieren, indem er jedem Begriff nach dem Vorbilde der Arithmetik eine

»charakteristische Zahl« zuordnet, die sich aus den Zahlen seiner einzelnen Merkmale wie aus Primfaktoren zusammenlegt, dann mußte sich nämlich jedes überhaupt denkbare wahre Urteil durch Nachweis eines »gemeinsamen Teilers« von Subjekt und Prädikat rechtfertigen lassen (e 142f). Hier fehlt freilich noch die in der Nizoliusvorrede erreichte Einsicht, daß das bloße »Beieinander« der Elemente in ein wahrhaftes »Ineinander verwandelt« und »als Ausdruck eines inneren Bedingungs Zusammenhangs« erwiesen werden muß (f 42). Doch bald holt die Lehre von der Realdefinition dies Verfaumnis auch für die Kombinatorik nach, indem sie die Notwendigkeit der *compossibilitas* der Elementarbegriffe betont. In der Deutung dieser Lehre nun tritt uns zum erstenmal eine entscheidende Abweichung Cassirers von Couturat und auch von Russell entgegen. Nach ihm nämlich bedeutet die Vertraglichkeit von Begriffen keineswegs bloß ihre Widerspruchslosigkeit im Sinne der formal-analytischen Logik, sondern ihren systematischen Zusammenhang auf Grund von synthetischen »Grundprinzipien der wissenschaftlichen Erfahrung«, z. B. seien nach Leibniz die zusammengelegten Begriffe der größten Zahl, des größten Kreises, der größten Geschwindigkeit, der ruhenden Ausdehnung »unmöglich«, nicht weil sie formallogische Widersprüche enthielten, sondern weil sie Grundaxiomen der Arithmetik, Geometrie und Mechanik und damit der Erkenntnis *methode* dieser Wissenschaften widersprachen (s 112 unter Hinweis auf Gerh p I 213, 338, II 184, IV 275, 294, 449). In diesem Sinne deutet Cassirer auch Leibnizens Behauptung, daß Realdefinitionen immer zugleich Kausaldefinitionen sein mußten, d. h. solche, in denen »sich das Denken als Ursache des Denkinhalts erweise«, indem es den Begriff »genetisch« durch eine schöpferische Denkmethode entstehen lasse, gerade wie der Geometer einen Kreis »konstruiere« (s 113, e 127 unter Hinweis auf Gerh p I 213, 385, IV 401, 425, VII 294, Gerh m IV 482, f dagegen Kabitz p 32f). Hier meint Cassirer deutlich zu sehen, daß Leibniz die Wahrheitserkenntnis weder analytisch im formal-logischen Sinne Couturats, noch synthetisch im begriffsrealistischen Sinne Russells, nämlich als passive Wiedergabe real bestehender Begriffszusammenhänge, auffasse, sondern synthetisch im vernunftidealistischen Sinne Kants, nämlich als aktive Erzeugung objektiv-ideeller Gesetze durch die autonome Erkenntnisfunktion.

Diese logische Grundkonzeption führt nun die *Scientia generalis* in immer neuen Formen durch, je nach den besonderen wissenschaftlichen Methoden, die sie in ihren Bannkreis zieht. Als Leibniz in

Paris die moderne Mathematik kennen gelernt hat, in deren Mittelpunkt nicht der diskrete Zahlbegriff, sondern der kontinuierliche Funktionsbegriff steht, da wendet sich sein Interesse ganz von der ihm anfanglich so wichtigen Bestimmung der kombinatorischen Elemente ab und richtet sich allein auf die Untersuchung der Verknüpfungsformen. Fortan ist ihm die Zahl nicht mehr ein bloßes Aggregat von Einheiten, sondern eine Größenrelation (e. 144f., s. 139), überhaupt jeder Begriff nicht mehr eine abgeschlossene logische Existenz, sondern ein Inbegriff möglicher Beziehungen, und dem entsprechend wandelt sich auch die ganze kombinatorische Charakteristik aus einem Alphabet der Gedankenelemente in eine Methode des formelhaften Ausdrucks der gedanklichen Funktionen (s. 135f., 140, durch die Benützung des mathematischen Terminus »Formel«, neben dem auch von Cassirer benutzten Terminus »Funktion«, glaube ich den sehr wertvollen Hinweis auf die allmähliche Vervollkommnung der Charakteristik in echt-mathematischem Geiste noch etwas deutlicher zu machen). Die Antinomien des Kontinuums machen Leibniz vollends klar, daß es oft gar nicht einmal möglich ist, ein Ganzes in wirkliche Teile zu zerfallen, die Entdeckung der Infinitesimalrechnung aber lehrt ihn, daß es trotzdem möglich ist, ein komplexes Gebilde oder Geschehen in seine Elementarbedingungen aufzulösen und aus der Gefügbarkeit, die in dieser sichtbar ist, logisch wieder aufzubauen. Denn die Differentialrechnung ist ja bei Leibniz aus der Einsicht erwachsen, daß, wie eine arithmetische Reihe mit all ihren unendlich vielen Gliedern aus den »differentiae generatrices« entspringt, so auch eine ganze Kurve mit ihren sämtlichen Merkmalen aus ihren Differentialquotienten (nämlich entweder aus dem Gesetz der Richtungsänderung ihrer sämtlichen Tangenten oder aus der Gesamtheit ihrer höheren Ableitungen in einem Punkte) »genetisch« erzeugt werden kann, wobei es sich offenbar nicht um aktuelle Bestandteile, sondern lediglich um begriffliche »Requisits« handelt (f. 50f., s. 171, e. 154f.).

Übermals in einer neuen und doch ihrem einheitlichen Wesen treu bleibenden Richtung (gleich einer durch das Gesetz ihrer Tangente bestimmten Kurve) entwickelt sich die Leibnizsche Methodenlehre bei Anwendung ihrer mathematischen Verfahrensweisen auf die Physik. Die Kontinuität von Raum, Zeit und Bewegung kann keine erfahrungsmäßig gegebene Realität sein, weil die Teilung dieser Gebilde in ihre letzten Elemente nicht wirklich ausführbar ist, sie ist vielmehr ein logisches Postulat für die Verknüpfung unserer

Begriffe zunächst in der reinen Mathematik und dann auch in der mathematisch zu bestimmenden Erfahrungswelt (s. 233f, e. 158f). Auch der Raum selbst (und ebenso die Zeit) ist kein äußeres Ding, ja überhaupt nichts Reales, das etwa aus dem Phänomen der Körperwelt empiristisch erschlossen werden konnte, sondern es ist eine objektivierende »Betrachtungsweise« (Cout. o. 522), eine rein ideale Ordnung von mathematischen Relationen, die der Intellekt rational erzeugt, um die subjektive Erscheinungswelt objektiv zu bestimmen (s. 247ff, e. 187f). Leibniz kehrt nach Cassirer die gewöhnliche Auffassung vollkommen um. Das Sein, das dem Sinnesraum allein zuzusprechen ist, und damit auch die Möglichkeit der Dinge als Erscheinungen beruht nach ihm lediglich auf der ideellen Geltung der funktionalen Zusammenhänge des mathematischen Raumbegriffs. »Man darf sich nicht zwei Ausdehnungen vorstellen, eine abstrakte des Raumes und eine konkrete des Körpers, das Konkrete ist vielmehr ein solches nur durch das Abstrakte.« (Nouv. ess. II 4 §4). Immer ist die Synthese die Voraussetzung ihrer Elemente, die aufgegebene Wahrheitsidee die Bedingung der phänomenal gegebenen Wirklichkeit, die abstrakte Vernunfttätigkeit die Erzeugerin des konkreten empirischen Daseins (s. 254f, 263).

Daher darf man auch die physikalischen Kräfte (*vis derivativae*) nicht als reale Substanzen auffassen. Sie sind gleichfalls lediglich begriffliche Voraussetzungen für die rationale, insbesondere die mathematische Ordnung der Phänomene. Leibniz definiert die Kräfte rein mathematisch als Differentiale der Bewegung, die im Einzelmoment die Regel des Fortschritts »prästabilieren«, wie die Tangente den weiteren Verlauf der Kurve (Gerh. p. II 248, 262, Cass. s. 292, 296ff). Ebenso sind die Gesetze der Bewegungen nicht Summen von Beobachtungen über reale Kraftwirkungen, sondern mathematisch-ideale Funktionsformeln, die »von diesen Erfahrungen selbst Rechenschaft ablegen und die Fälle, für die es noch keine Experimente oder Regeln gibt, zur Bestimmung bringen« (Gerh. m. II 308, Cass. s. 320, vgl. Mollat 47 = Buchenau II 511). »Causae non a reali influxu, sed a reddenda ratione sumuntur« (Gerh. p. VII 312, Cass. s. 328). Die Erfahrung kann ja immer nur Reihen von Einzelfällen liefern, um aber unendliche Reihen summieren zu dürfen, muß man erst die Konvergenz beweisen, dazu jedoch genügt nicht das Gegebensein einer noch so großen Zahl von Einzelgliedern, sondern erst die Kenntnis des »allgemeinen Gliedes«, also des Gesetzes der Reihe (s. 326). So zeigt sich abermals mit aller Klarheit und Deutlichkeit die logische Priorität des Rationalen vor dem Empirischen.

Besonders nachdrücklich weist Cassirer noch darauf hin, daß das von Leibniz zuerst entdeckte, allgemeinste Naturgesetz, das von der Erhaltung der Kraft (= Energie), nach der eigenen Überzeugung des Entdeckers eine reine Schöpfung des »intellectus ipse« sei, der durch die empirische Realität höchstens zu ihr angeregt werde, im übrigen aber ziemlich unbekümmert um sie<sup>51)</sup> aus eigener innerer Kraft diese rationale Begriffswelt erzeuge und damit allerdings dem Interesse der Erfahrung diene, aber nicht, indem er sie als bereits fertige registriere, sondern indem er sie nach seinen eigenen Ideen umgestalte und neu erschaffe (s. 324, vgl. 258). Leibniz selbst gewinnt in der Tat das Erhaltungsgesetz völlig a priori aus dem Satze, daß die Wirkung immer ihrer Ursache äquivalent ist. Mit dem Postulat, daß es irgendeine Größe geben müsse, die der Äquivalenzbedingung genüge, tritt er an die Erfahrung heran und entdeckt so den fundamentalen Begriff der Arbeit, der imstande ist, alle physikalischen Erscheinungsgebiete unter ein gemeinsames Maß zu bringen (s. 305 ff., e. 164 f.).

Es bleibt jetzt nur noch ein letzter Schritt zu tun, um die Leibnizische Methodenlehre zur Vollendung zu bringen, nämlich der von der Physik zur Psychologie. Doch auch diese neue Gebietserweiterung bedingt keine Änderung ihres Eigenwesens, sondern nur eine immanente Selbstentfaltung. Auch der Begriff des Selbstbewußtseins, des »Ausdruckes der Vielheit in der Einheit«, kann nicht lediglich a posteriori aus der inneren Erfahrung gewonnen werden, sondern bedarf einer apriorischen Begründung<sup>52)</sup>. Die Identität des Ich ist keine tatsächliche Gegebenheit, sondern ein rationales Postulat. Denn nur unter der Voraussetzung der Einheit der »Apperzeption« sind überhaupt Erkenntnis-synthesen möglich, und »die reine Tätigkeit des Geistes selbst bewußten Geistes erweist sich als Bedingung jedes Denkens notwendiger Zusammenhänge« (Buchenau II 196 – 198 mit den Anmerkungen 359 f., Cass. s. 355 – 359, 370, f. 73). Auf diese ideelle Forderung und nicht auf das wirkliche Erleben gründet sich der Begriff des identischen Ich. Die etwa erlebte Einheit des empirischen Selbstbewußtseins ist ja mindestens sehr unvollkommen und schwankend (s. 396) und bedarf auf weiten Strecken (z. B. im Schlaf) der hypothetischen Ergänzung durch unterbewußte, also sicher nicht »gegebene« petites perceptions (s. 406 f.). Man kann also nicht von der erlebten Identität auf das Dasein einer Ichsubstantz schließen, sondern muß gerade umgekehrt aus dem Idealbegriff einer einheitlichen Funktionsgesetzlichkeit die einzelnen Seins- und Erlebnis-inhalte zu bestimmen suchen (s. 389). Das Ich ist überhaupt

fur Leibniz keine Substanz im Sinne der Scholastik, d. h. ein konstantes Ding, sondern was er »individuelle Substanz« nennt, das ist seiner wahren Natur nach vielmehr ein Ordnungs- oder Veränderungs-gesetz, das sich spontan in einer unendlichen Reihe wechselnder Bewußtfeinszustände auswirkt<sup>33)</sup>

Nach dem Vorbilde dieser rationalen Geltungseinheit des Selbstbewußtfeins denkt Leibniz auch alle übrigen »Monaden« seiner Metaphysik. Es gibt so viele individuelle Substanzen wie organische Körper. Zu jedem solchen gehört nämlich ein »Zentrum der Bewußtheit«, in dem alle mechanischen oder extensiven Veränderungen des Körpers zu (freilich oft unterbewußten und daher nicht empirisch feststellbaren) Vorstellungsinhalten verlebendigt und zur Einheit eines Selbst konzentriert sind<sup>4)</sup>. Leibniz nennt diese organischen Einheiten auch »primitive Kräfte« und knüpft damit selbst an die »derivativen Kräfte« der Physik an. Es handelt sich in der Tat wieder um den schon von dort her bekannten allgemeinen logischen Gedanken des Funktionsgesetzes, der hier allerdings eine sehr bedeutungsvolle biologische Wendung nimmt (e 184, s 360). Die derivative Kraft bedeutet nämlich den Momentanzustand der veränderlichen Eigenenergie eines begrenzten materiellen Systems, insofern dieser gesetzlich zum nächsten Zustande hinstrebt. Dieser Begriff bezieht sich notwendig auf die räumliche Ausdehnung und Bewegung und hat daher nur Bedeutung für die naturwissenschaftliche Bestimmung der phänomenalen Welt (s 299, 309). Der wahren Einheit, die »nicht im Beisammen (der Teile eines körperlichen Ganzen), sondern im Nacheinander (der Momente eines Wirkenszusammenhanges) zu suchen ist« (s 405), kommt man näher, wenn man von jenen Differentialen zur ganzen Funktion übergeht und das einheitliche Gesetz aller Energieänderungen des materiellen Systems zu fixieren sucht. Dabei stellt sich aber heraus, daß zu diesem Zwecke der Gesichtskreis der mathematischen Mechanik verlassen werden muß. Denn die kausale Erklärung der Energieänderungen eines einzigen Körpers fordert die Berücksichtigung der Energiezustände unendlich vieler anderer Körper (e 184, s 300 – 302). Zu einem einheitlichen, in sich geschlossenen gesetzlichen Zusammenhang gelangen wir nur bei biologisch-teleologischer Betrachtungsweise. Ist nämlich jener Körper (oder irgend ein Stück von ihm) ein Organismus, so stellt sich das, was dem äußeren Beobachter als eine Folge von Zuständen der derivativen Kraft eines ausgedehnten Körpers erscheint, vom Standpunkt der dieser »organischen Struktur« zugeordneten Bewußtheit als eine Folge von Vorstellungen oder Strebungen einer unausgedehnten

primitiven Kraft oder »Entelechie« dar, und was dort nicht als Ganzes durch sich selbst, sondern nur im einzelnen durch äußere Einflüsse erklärt werden kann, das ist hier aus sich allein als eine einzige Lebens-einheit verstandlich (s. 404 – 406)

Man sieht, es ist auch hier wieder die rationale Forderung einer gesetzlichen Funktionseinheit, die wie überall sonst den methodischen Ausgangspunkt bildet. Diese führt auf biologischem Gebiete abermals zu einem neuartigen empirischen Ergebnis, nämlich zum Gedanken der *P r a f o r m a t i o n* und immanenten Selbstentfaltung des in den organischen Keimen vorgebildeten Inhalts (s. 410f). Freilich haben wir es hier nicht mehr mit einem mathematischen Kausalgesetz zu tun, sondern mit einem teleologischen Entwicklungsgesetz, und auch nicht mehr mit einer abstrakt-allgemeinen, sondern einer konkreten, ja schlechthin einzigartigen Regel mit dem Lebensgesetz eines ganz bestimmten Individuums. Und doch hat auch dies »individuelle Gesetz« einen ebenso universellen Charakter wie ein mathematischer Funktionszusammenhang, insofern es die Gesamtheit der Lebensvorgänge gleichfalls einheitlich übergreift und in allem Wechsel der momentanen Zuständlichkeiten identisch verharrt (f. 60 – 62, 70f, e. 184).

Mit diesen biologischen und psychologischen Erkenntnissen ist nun endlich auch der allgemeine Grundriß der *M e t a p h y s i k* schon vorgezeichnet. Denn die fensterlosen »Monaden« sind, wie ihr Name sagt, für Leibniz nichts anderes als gesetzliche »Einheiten« im Sinne seiner Methodologie, und zwar insbesondere biologische und psychologische Funktionszusammenhänge oder Lebens- und Bewußtseins-einheiten, die alles »aus dem eigenen Grunde schöpfen«. Und auch der zweite Hauptbegriff der Leibnizischen Metaphysik, die Harmonie des Universums, liegt ganz in der gleichen panmethodistischen Richtung. Denn diese Harmonie bedeutet lediglich eine universelle funktionelle Zuordnung und geregelte gegenseitige Entsprechung aller individuellen Gesetze der Monaden (e. 184f). Und wenn Leibniz diesen weltumfassenden Repräsentationszusammenhang auch schließlich als allgemeines Gesetz der realen Dinge behauptet, so ist er bei ihm doch dem Ursprunge nach lediglich eine Voraussetzung und ein ideales Postulat der Erkenntnis. Denn ohne diese Hypothese wurde es unzulässig sein, von der Selbsterkenntnis des Ich auf die übrigen Individuen und auf die Gesamtordnung des Universums zu schließen, wie es doch die Leibnizische Metaphysik will (s. 397 – 399). Und es ist auch hier wieder nicht etwa möglich, das allgemeine Recht der Hypothese induktiv aus den Einzelerfahrungen zu begründen, vielmehr müssen oft gerade umgekehrt die empirischen Gegebenheiten

jener rationalen Forderung entsprechend umgedacht werden (z. B. müssen die gänzlich unerfahrbaren *petites perceptions* angenommen werden, um die Repräsentation aller körperlichen Vorgänge in der Seele und sogar des ganzen Universums im Individuum behaupten zu können, s. 406 f., 530)

Das Endergebnis der bisherigen Untersuchungen ist also, daß Leibnizens gesamte Philosophie in seiner rationalistischen Erkenntnislehre wurzelt und daß selbst seine Monadologie nur deren konsequenter Abschluß ist (e. 185). Im Unterschied von Russell und Couturat aber hat Cassirer gezeigt, daß sich in ihr nicht seine Logik im engeren Sinne, d. h. die rein formale Logik der Begriffsanalysen, ausprägt, sondern seine Logik im weiteren Sinne, nämlich die auch auf den Sachgehalt der mathematischen, physikalischen, biologischen und psychologischen Wissenschaft bezogene *Methodologie*, in deren Mittelpunkt die synthetischen Relationen, und zwar in ihrer ganz modernen Fassung als Funktionsgesetze, stehen. Mit diesem logischen Unterschied der Cassirerschen Leibniz-Perspektive von den beiden früheren verbindet sich dann notwendig der zweite, erkenntniskritische. Wenn solche sachhaltige, synthetische Erkenntnis aus reiner Vernunft, a priori, möglich sein soll, so kann es sich dabei nicht um die Wiedergabe einer dinglichen oder begrifflichen Realität handeln, sondern nur um die Neuerzeugung einer idealen Wahrheitswelt. In der Tat hat ja Cassirer im Gegensatz zu Russells und Couturats Begriffsrealismus an zahlreichen Stellen bei Leibniz einen Rationalismus schöpferischer Art und unmittelbare Vorstufen des Kantischen Vernunftidealismus nachzuweisen versucht (Ich erinnere nur an die Objektivierung der Naturerscheinungen mit Hilfe der nach Leibniz rein idealen Raum-Zeit-Ordnung sowie den genetischen Aufbau aller Kontinua aus den irrealen Differentialen, ferner an das Hinausgehen über das Erfahrene bei den Hypothesen der Molekularbewegungen und den *petites perceptions* zur Aufrechterhaltung der rationalen Postulate der Erhaltung der Kraft, der Identität des Ich und der Harmonie des Universums).

Auf die These des erkenntniskritischen Idealismus Leibnizens legt Cassirer besonderen Wert. Er bemüht sich daher auch noch durch einen zweiten, andersartigen Gedankengang um ihre Rechtfertigung. Nach seiner Meinung leistet nämlich auch Leibnizens Lehre von den Symbolen oder Charakteren einen wichtigen Beitrag zur Überwindung der realistischen »Abbildtheorie« der Erkenntnis. Schon um 1678 hat Leibniz einmal die Frage nach dem Wesen der

Ideen dahin beantwortet, sie seien Geistesaktivitäten, aus denen man der Wirklichkeit »entsprechende« Ergebnisse ableiten könne, zu diesem Zwecke aber brauchten sie durchaus nicht den Dingen irgendwie zu gleichen, sondern sie nur symbolisch zu »repräsentieren« (Gerh p VII 263f, Cass e 167f) Hier werden also zwar die Ideen noch auf ein objektives Sein bezogen, aber sie kopieren es schon nicht mehr, sondern produzieren etwas Neues unter bloßer Festhaltung der Beziehungsformen In der geometrischen Charakteristik und in der Zeichenschrift der höheren Analysis hat Leibniz dann die vielfältige Ausdrucksmöglichkeit bestimmter Relationen durch ganz ungleichartige Symbole noch genauer studiert (e 146ff, 170f) und daraus u a auch eine ganz neue Auffassung der physikalischen Erkenntnis gewonnen Wenn wir die sinnlichen Qualitäten auf Größe, Gestalt und Bewegung zurückführen, so wollen wir damit nicht etwa ihre reale Ursache wiedergeben, sondern nur die verworrene Erfahrung deutlich begreifen und verstandesmäßig durchdringen Wir repräsentieren lediglich jedes besondere Geschehen durch einen festen Zahlenwert und erhalten damit ein exaktes Symbol, kraft dessen es uns rational erkennbar wird (e 172 – 174) Es handelt sich hier also gar nicht um die Übereinstimmung der individuellen sinnlichen Erfahrungen mit absoluten Dingen, sondern mit den unverfälschten Vernunftordnungen<sup>5</sup>) »Die Erscheinungswelt ist genau insofern real, als sie eine systematische Einheit darstellt, die den allgemeinen Vernunftregeln gehorcht Nicht ihre metaphysische Wirklichkeit außerhalb jeglichen Bewußtseins, sondern lediglich ihre logische Wahrheit ist es, wonach mit Recht gefragt werden kann« (e 174 – 177) Die Frage z B, ob das ptolemäische oder kopernikanische Weltssystem das »richtige« ist, bedeutet weiter nichts, als welches System die klarere und dem Verstande angemessenere Hypothese ist (Cout. o 592, Gerh m VI 146f, Anm.)

Während eine etwaige transzendente Realität für die Schöpfung der idealen Wahrheitswelt völlig bedeutungslos ist, steht diese in engster Beziehung zur immanenten »sinnlichen Erfahrung« Doch darf man auch das »Grundfaktum« des empirischen Vorhandenseins von Phänomenen (s 468, vgl hier Anm. 55) nicht so auffassen, als ob uns damit eine wenn nicht äußere, so doch innere Wirklichkeit »gegeben« wäre und als ob hier etwas, was für die rationale Erkenntnis ewig unerreichbar bleibt, nämlich die zufällige Tatsächlichkeit, sich uns »in einer höheren Art der Gewißheit« fertig und vollendet präsentierte (s 387 – 389) Damit wäre ja wieder ein Dualismus in die Erkenntnislehre Leibnizens eingedrungen<sup>6</sup>) Nein, auch dem Einzelnen und Besonderen gegenüber behält die Erkenntnis ihren

einheitlichen rationalen und idealen Charakter. Nur wird sie hier zu einem unendlichen Rationalisierungs- und Idealisierungsprozeß. Der Begriff der sinnlichen Erfahrung gibt nämlich nach Cassirer »keine Antwort auf die Frage der Erkenntnis«, sondern ist vielmehr selbst »das eigentliche und ursprüngliche Ratfel« (s. 388). Das zufällige Faktum ist überhaupt nie »gegeben«, sondern stellt nur »die Aufgabe der weiteren Bestimmung«. Es drückt geradezu ein »Desiderat« der Erkenntnis aus, das von der nach rationaler Methode fortschreitenden Wissenschaft nur ganz allmählich befriedigt werden kann (s. 390f.). Daß dies auch Leibnizens eigene Überzeugung gewesen ist, sucht Cassirer nachzuweisen, indem er die auch von Couturat hervorgehobene Lehre vom unendlichen Regreß (s. oben S. 37f.) in neuer tieferer Weise deutet. Wenn Leibniz die Zufälligkeit mit einer irrationalen Zahl vergleicht, so will er damit sagen, daß wie die letztere durch eine Reihe von rationalen Zahlen dargestellt werden kann, die zwar bis ins Unendliche, aber nach einer bestimmten Regel fortschreitet, so auch der unendliche Rationalisierungsprozeß der ersteren unter einem rationalen Fortschrittsgesetz steht, ja daß dies letztere sogar so gewählt werden kann, daß dabei der irrationale Rest immer mehr verringert wird und schließlich unter jede noch so kleine Größe sinkt (s. 389, e. 181, an letzterer Stelle beruft sich Cassirer auf die von Couturat 1903 zuerst veröffentlichte Stelle der *Generales Inquisitiones de Analysis Notionum und Veritatum*, § 66, hier zitiert in Anm. 43, am deutlichsten wird Leibnizens Meinung vielleicht, wenn man an die Darstellung einer Quadratwurzel durch einen unendlichen Kettenbruch mit wiederkehrender Periode denkt). Das individuelle Faktum ist demnach zwar für die Vernunftserkenntnis »unerschöpflich«, kann aber doch im unendlichen Prozeß der wissenschaftlichen Forschung, wenn dieser sich nur einer geeigneten, vernunftgemäß fortschreitenden Methode bedient, allmählich immer besser angenähert werden.

Damit ist nun der Vernunftidealismus zum konsequenten Abschluß gebracht. Es gibt für ihn überhaupt kein ruhendes Sein mehr, weder in Gestalt noumenaler Dinge an sich, noch in Gestalt phänomenaler Erfahrungsdaten, sondern nur die rastlos schaffende Erkenntnisfunktion mit den ihr immanenten Noumenen und Phänomenen, nämlich ihren rationalen Prinzipien und irrationalen Einzelproblemen, und mit ihrem unendlichen Eros-Streben, bei der Bearbeitung des zu bewältigenden Stoffes die reinen Ideen zu erreichen, hinter denen sie nichtsdestoweniger beständig wieder zurückbleibt (s. 390f., e. 181). —

Es ist keine Frage, daß es hiermit Cassirer gelungen ist, von seinem eigenen, scharf ausgeprägten Standpunkt aus den Blick in

eine neue Dimension der Leibnizischen Gedankenwelt zu eröffnen, in ihren Idealismus der schöpferischen Vernunft. Aber ebenso sicher ist, daß auf diese Weise nicht der ganze Leibniz sichtbar werden kann. Cassirer bedient sich ja bei seiner projektiven Darstellung nur einer einzigen Bildebene und überlegt alles in seine eigene »Sprache der Methode«. Daher ist es ihm unmöglich, die anderen Dimensionen des Leibnizischen Denkens in ihrem wahren, ursprünglichen Sinne wiederzugeben. Gerade ein Vertreter der Lehre von dem schöpferischen, nicht abbildenden Charakter der Erkenntnis kann ja ein »historisches treues Bild« auch nicht einmal geben wollen, sondern immer nur eine Umformung und Neugestaltung im Sinne des eigenen Idealismus. So erscheint denn in der Tat der Leibnizianismus bei Cassirer in rein neukantischer Beleuchtung, die zwar gewisse sonst verborgen gebliebene Seiten blitzartig erhellt, dafür aber andre nicht minder charakteristische Seiten fast ganz im Dunkel verschwinden läßt. Vor allem bedarf die erkenntnistheoretisch-idealistische Leibniz-Perspektive dringend der Ergänzung nach der metaphysisch-realistischen Seite hin, die historisch doch wohl die primäre gewesen ist. Wir werden das im nächsten Kapitel noch genauer erkennen. Doch können einstweilen schon die Darstellungen Ruffells und Couturats in dieser Hinsicht ein Gegengewicht gegen Cassirers Einseitigkeit bilden.

Einige Anknüpfungspunkte für diese realistische Ergänzung finden wir ja auch in der Darstellung des letzteren, freilich nur schwach angedeutet und immer wieder zurückgedrängt. So hören wir hier gelegentlich, daß Leibniz die Weltharmonie, die zunächst als rein ideales Postulat der Erkenntnis auftritt, nachträglich doch in ein metaphysisches Gesetz der realen Dinge umbiege (s. 398f.) und so überhaupt die ewig werdenden Ideen immer wieder in ein festes Sein und die unendlichen Aufgaben in fertige Gegebenheiten, wenigstens für den göttlichen Verstand, umzuwandeln versuche (f. 91, s. 393f.). Auch das kann Cassirer nicht leugnen, daß Leibniz ein absolut zweckmäßig wirkendes Weltprinzip (s. 238) sowie zahllose organische Formprinzipien oder Entelechien (s. 412 – 417) als metaphysische Wirklichkeiten angenommen habe. Er hält aber daran fest, daß diese Lehre, so nahe sie auch der organischen Naturauffassung des Aristoteles komme, doch für Leibniz auf einem veränderten logischen Fundament ruhe und einen völlig neuen Typus der Begründung aufweise (nämlich mit Hilfe des Funktionsbegriffs der neuen Mathematik an Stelle des scholastischen Substanzbegriffs, e. 188f.). Und weiter jedenfalls als bis zu diesen »primitiven Kräften« der Biologie, denen je

ein selbständiges Bewußtfeinszentrum zugeordnet werden kann, will Cassirer sich das Reich der metaphysischen Wirklichkeit nicht erstrecken lassen (Cass s 406, Buchenau II 20 – 22, 99 – 103).

Hier aber scheint mir nun die Ergänzung unumgänglich nötig zu sein. Nach Cassirers Leibnizauffassung ist die räumlich-zeitliche Welt sowohl als sinnliches Phänomen, wie als mathematisch bestimmtes Begriffssystem lediglich Vorstellungsinhalt des Bewußtseins, und auch die derivativen Kräfte der Physik haben nur Bedeutung als Erkenntnismittel zur mathematischen Bestimmung der Phänomene (Cass s 299, 309, Buchenau II 83 ff, 89, 105). Dadurch sind »die Gegensätze zwischen Natur und Geist zu vollster methodischer Schärfe entwickelt«, ja die phänomenale Körperlehre und die metaphysische Seelenlehre zwei ganz »getrennten Dimensionen« zugewiesen (f 56 f, 63). Diese Auffassung widerspricht aber völlig dem Charakter der Leibnizschen Geistesart, die (nach § 1) das Wesen des Erkennens nie im kritischen Unterscheiden, sondern immer im harmonischen Zusammenhangstufen sieht, sie widerspricht sogar einer ausdrücklichen Erklärung Leibnizens, die diesen allgemeinen Grundsatz gerade auf den vorliegenden besonderen Fall angewandt wissen will. An einer Stelle, wo Bayle – auch ein »kritischer« Geist – zwischen den leblosen Dingen und den vernünftigen Geschöpfen einen Wesensunterschied machen will, entgegnet Leibniz: »Er hat Grund, sie zu unterscheiden, und ich habe Grund, sie zu verbinden. Die leblosen Dinge

sind empfindungslos, aber Gott empfindet für sie. Die Tiere haben keinen Verstand, aber Gott hat ihn für sie« (Theod § 246). Von den vernünftigen Geistern führt ein kontinuierlicher Übergang über die Tier- und Pflanzen-Entelechien bis zu den anorganischen Kräften hin<sup>v</sup>). Auch den letzteren (und damit der nur scheinbar toten Materie) liegen in der metaphysischen Wirklichkeit Monaden, freilich nur schlafende, zugrunde. Gewiß gehören nicht nur die Körper, sondern auch die derivativen Kräfte als solche lediglich der phänomenalen Welt an. Aber die letzteren schließen sich, wenn sie einzeln auch nur irrealen Differentialen gleichen, doch im ganzen zu den Raum und Zeit übergreifenden Funktionsgesetzen der realen primitiven Kräfte zusammen. Und diese gehören nach Leibniz als substantielle Entelechien immer der metaphysischen Wirklichkeit an, nicht nur, wie Cassirer meint, bei den Organismen im eigentlichen Sinne, die ein besonderes Bewußtfeinszentrum haben, sondern auch bei den kleinsten organischen Strukturelementen<sup>58</sup>) der anorganischen Körper, deren »Lebensgesetze« nicht ihnen selbst, sondern nur Gott bewußt sind (vgl. näher M w 42 f).

Doch nicht nur auf metaphysischem, sondern sogar auf erkenntnistheoretischem Gebiete bedarf Cassirers Leibniz-Perspektive der realistischen Ergänzung. Bei ihm erhält z. B. Leibnizens Lehre von der symbolischen Erkenntnis einen rein idealistischen Sinn, während sie viel eher die entgegengesetzte Tendenz verfolgt.<sup>9)</sup> Alles Erkennen, nicht nur das sinnliche Wahrnehmen, sondern auch das begriffliche Denken soll ein selbstschöpferisches Neubilden von Charakteren sein, die die echte Wirklichkeit nie selbst wiedergeben, sondern nur in unendlichem Prozesse durch immer neue, unähnliche Zeichen symbolisieren (e 187). In Wahrheit aber stellt Leibniz den Charakteren, die wissenschaftlich brauchbar sein wollen, die wichtige Bedingung, daß sie, wenn auch nicht die Dinge selbst, so wenigstens die objektiven Relationen zwischen ihnen formal-äquivalent, also logisch treu wiedergeben. Diese Bedingung erfüllen die Sinnesempfindungen nicht, sie sind nur verworrene Symbole der wahren Wirklichkeit. Dagegen genügen die distinkten wissenschaftlichen Begriffe, namentlich die mathematisch-naturwissenschaftlichen, dieser Forderung durchaus. Mit ihrer Hilfe erlangen wir also nach Leibniz doch eine adäquate Erkenntnis der wirklich geltenden, objektiv-ideellen Beziehungen zwischen den Substanzen und damit (da Sein gleich Stehen-in-Beziehungen ist) zugleich eines Hauptstückes des wahren Wesens der metaphysischen Wirklichkeit. Die ganze Innerlichkeit und volle Individualität der andern Monaden kann ich allerdings so nicht erfassen und wirklichkeitstreu abbilden, sondern nur meiner eigenen Natur entsprechend in selbstgebildeten Charakteren repräsentieren, und insofern bleibt die menschliche Erkenntnis im Gegensatz zur göttlichen immer nur symbolischer statt intuitiver Art. Aber das hindert nicht, daß wir die universelle Gesetzmäßigkeit und begriffliche Form des Universums trotzdem adäquat erkennen (vgl. die *Medit. de cogn. Gerh.* p. IV 423 = Buchenau I 24f.)

Wenn Cassirer die Erkenntnis als vollige Neuschöpfung einer idealen Wahrheitswelt auffaßt, so ist das reiner Kantianismus. Leibniz dagegen faßt die Produktivität des Erkennens vielmehr in der Weise des Nikolaus von Kues auf: »Der menschliche Geist hat an der Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur möglichst Anteil. Aus sich selbst als dem Bilde der allmächtigen Form holt er in Ähnlichkeit mit den wirklichen Wesen rationale hervor. Der menschliche Geist ist also die Form einer Vermutungswelt, wie der göttliche die der wirklichen Welt« (Kues I, Bl. 41r.). »Der Intellekt, der nicht die Wahrheit ist, erfäßt die Wahrheit nie so genau, daß sie nicht noch unendlich genauer erfäßt werden konnte, er verhält sich zur Wahrheit wie ein

Polygon zum Kreise« (Kues I Bl 2v) So sind auch nach Leibniz die wissenschaftlichen Begriffe zwar selbstgeschaffene Symbole, aber das letzte Ziel ihrer allmählichen Vervollkommnung ist doch die *adaequatio intellectus et rei*, und dies Ziel ist auf keine andere Weise als durch Intuition, durch das wirkliche Gegebensein des gemeinten Objektes, erreichbar (vgl. Hufferl I II, 2 § 37). Daher kann Gott das Wesen und die Wirklichkeit aller aus seinem Geiste heraus geschaffenen individuellen Substanzen durch apriorische Schau erkennen (Foucher 184 = Buchenau II 503, zitiert in Anm. 32 gegen Schluß). Wir Menschen aber können wenigstens das ewige ideelle Wesen der Dinge, so wie es ihrem Urheber bei der Schöpfung als Urbild vor sich webte, bei Angleichung unserer individuellen an seine universelle Vernunft evident »in Gott schauen« (vgl. mehrere Zitate in Anm. 60) und ihr unendliches zeitliches Werden nach jenem Ideale hin wenigstens symbolisch in unserm gleichfalls unendlichen Erkenntnisprozesse, der zur selben Idee strebt, allmählich immer adäquater nachbilden.

Cassirer weist freilich mit Recht darauf hin, daß »die oberflächliche Ansicht, daß die Formen der Dinge es sind, die in den Geist eindringen und in ihm die Erkenntnis erzeugen, von Leibniz in allen Phasen seines Denkens gleich ruckhaltlos verworfen werde«, sogar ohne die sonst überall versuchten Vermittlungs- und Verlöhnungsversuche (e 189). Leibniz kämpft immer wieder gegen die Verdinglichung der Ideen und die Auffassung der Seele als eines bloßen Gefäßes, das von außen vollgefüllt wird. Ideen können nicht als reale »Bilderchen« der Dinge durch die Sinnesorgane in die Seele hineingetragen werden, sondern sich nur auf Grund geistiger »Operationen« als deren ideale, innere Objekte konstituieren<sup>60</sup>). Vorgestellte Inhalte gibt es nur als Korrelate eines vorstellenden Bewußtseins (s. 377, 526, Buchenau II 28, 84f., 105), oder in Hufferls Terminologie, noematische Gegenstände setzen immer auf sie gerichtete noetische Akte oder intentionale Erlebnisse voraus. Das ist allerdings auch Leibnizens Meinung<sup>61</sup>). Dagegen ist es unrichtig, wenn Cassirer diese Aktivität der Vernunft, die Leibniz entdeckt und der Passivität verdinglichter Ideen gegenübergestellt hat, im dynamischen Sinne des Neukantianismus als ein spontanes Erzeugen synthetischer Relationsbegriffe auffaßt (s. 375f.). Viel eher trifft die Phänomenologie den eigentlichen, mehr statischen Sinn der Leibnizschen Meinung, wenn sie alle objektivierenden Intentionen, selbst die auf rein logische, kategoriale Formen gerichteten, sich in Anschauungen erfüllen läßt, im letzteren Falle natürlich

nicht in sinnlichen Wahrnehmungen, sondern in höheren, auf solche schlichten Wahrnehmungen aufgebauten, verknüpfenden oder beziehenden Akten, in denen sich »Gegenstände höherer Ordnungen konstituieren (Hufferl I II, 2, Kap 6) Da nun das »und«, »oder« und dergl. von keinem Sinne erfaßt, sondern nur auf Grund von Vernunftakten erkannt werden kann (§ 43, 51), so mag es immerhin ein gewisses Recht haben, hier von einem noetischen Schaffen zu sprechen, doch ist dabei zu bedenken, daß »kategoriale Funktionen, indem sie den sinnlichen Gegenstand formen, ihn in seinem realen Wesen unberührt lassen« und ihn nur »intellektiv fassen, aber nicht verfälschen«, ja daß in der Besonderheit des gegebenen Stoffes sogar gesetzliche Schranken für die Freiheit der kategorialen Formung gründen (§ 61f, 65) Bei der evidenten Erkenntnis material-synthetischer Relationen vollends (im Gegensatz zu den eben genannten formal-analytischen, rein logischen Formen) kann von einer Ideen-schöpfung im Sinne des Neukantianismus in keinem Sinne mehr die Rede sein, sie beruht vielmehr auf einer reinen Wesensschau, die sich intuitiv ganz an das Gegebene halt In solchem Sinne faßt auch Leibniz die Operationen des Verstandes als schauende, nicht als schaffende Akte, die »das Wesen der Dinge« und »die Verknüpfung der Wahrheiten« als ihr inneres Objekt »wahrnehmen« (Anm 61 Anfang)

In anderem Zusammenhange spricht Leibniz von der Aktivität des Geistes freilich doch als einer wirklichen Schöpferkraft, aber nicht im erkenntniskritisch-idealistischen, sondern im metaphysisch-realistischen Sinne, wenn er nämlich den Seelen und überhaupt den individuellen Substanzen im Gegensatz zu den »toten, unveränderlichen Ideen« ein »lebendiges und tatiges« Wesen zuschreibt<sup>62)</sup>, das von jeder Vorstellung alsbald zu einer andern »strebt«<sup>63)</sup> und in sprudelnder »Fruchtbarkeit« die »Quelle« unendlicher Vorstellungsreihen wird<sup>64)</sup>. Denn was diese wirklichen Wesen schaffen, das sind nicht Ideen im logischen, sondern im psychologischen Sinne, nicht jene ideellen Objekte der Allvernunft, die für jedes denkende Wesen, auch für Gott, von Ewigkeit her gültig sind, sondern die subjektiv-realen Erlebnismomente des menschlichen Geistes, d. h. die sinnlichen und Aktqualitäten, mit denen dieser die zeitliche Wirklichkeit, die durch konkrete Realisierung abstrakter Ideen von Gott geschaffen ist (s. oben S 43f), symbolisch zu repräsentieren strebt (s. oben S 60) »Neque enim essentiae, sed res creantur« (Gerh. p IV 259). Leibniz bekämpft also zwar den scholastischen Realismus der Ideen, er setzt ihn aber nicht, wie Cassirer meint (s. 376, 408, 468, mit

falcher Deutung der in Anm 64 genannten Stellen), durch einen radikalen Vernunftidealismus, sondern durch einen metaphysischen Realismus des Geistes, dessen Wesen nicht von der Art toter Dingbegriffe ist, sondern im lebendigen Wirklichkeitschaffen besteht

Cassirer muß ja auch selbst zugestehen, daß durch die Anerkennung des aktiven Strebens als eines zweiten Grundzuges des Bewußtseins (neben der Vorstellung) etwas Subjektives, Willensmäßiges, psychologisch Wirkliches sogar in die objektive Erkenntnislehre Leibnizens hineinkommt<sup>6)</sup> Ja, bei der Darstellung der Biologie und Psychologie wird ihm seine univerfalistische Wissenschaftstheorie der Funktionsgesetze unter den Händen zu einer individualistischen Wirklichkeitstheorie der organischen Entelechien<sup>66)</sup> Denn es kann ja überhaupt gar keine ideellen Gesetzeinheiten »geben« außer »für« reelle Lebens- und Bewußtseinseinheiten Vollends beim Übergang zu den Geisteswissenschaften (s, Kap. X, f 53 ff) nimmt Cassirers Idealismus beinahe ganz die Gestalt eines Personalismus oder einer Geistesmetaphysik an (vgl Anm 50)

Ich muß das noch etwas näher ausführen Denn gerade an dieser Stelle, wo Cassirer seiner ursprünglichen Intention vorübergehend untreu wird, kommt er dem wahren Leibniz am allernächsten Zunächst freilich scheint sich auch in den Geisteswissenschaften die idealistische Erkenntniskritik zu bestätigen Denn die rechtlichen, gesellschaftlichen, ethischen, ästhetischen und religiösen Ideale sind ja noch augenscheinlicher als die wissenschaftlichen Ideen keine Darstellungen »fertiger metaphysischer Wirklichkeiten«, sondern Zweck- und Aufgabenbegriffe, die »das Ziel immer von neuem wieder ins Nicht-Gegebene, erst zu Erschaffende hinausverlegen« (s 441) Auch »gelten« die Rechtsordnung und der sittliche Imperativ genau ebenso wie das logische Gesetz ganz unabhängig von ihrer tatsächlichen Realisierung für jede menschliche oder übermenschliche Vernunft<sup>67)</sup> Aber eben auf die Autonomie der Vernunft sind sie doch notwendig bezogen, ja darüber hinaus, im Unterschied von den bloß theoretischen Wahrheiten, auch noch auf den tätigen Willen, der an ihrer Verwirklichung arbeiten soll »Neben das Pathos der reinen Erkenntnis« (f 45) tritt hier also das »Pathos des Tuns«, das die »Gesamtheit aller schöpferischen Kräfte des Bewußtseins« umfaßt (f 87, 96, s 469) Neben das Wissen tritt das Wirken, neben das bloße Denken das sich stetig neu erzeugende Leben (f. 85, 87 – 89, 96), und damit erschließt sich uns doch wieder eine Wirklichkeit, die »echte, geistige Realität«, die sich nicht

im passiven Sein, sondern im aktiven Handeln ausprägt (f 63, 66) Diese Geisteswelt ist von völlig anderer Art als die universalgesetzliche mathematisch-kausal bestimmte Erscheinungswelt Ihre Kategorie ist die Zweckmäßigkeit (f 69), ihre Elemente sind organische Individuen und moralische Persönlichkeiten, ihr Sein ist ein unaufhörlicher »schöpferischer Prozeß«, der, schlechthin einmalig und einzig, niemals zu denselben Bedingungen zurückkehrt und sich auch niemals in demselben Produkt wiederholt (f 62) Aber eben, indem sie sich nicht als universelles Gesetz, sondern als individuelles Leben, nicht als ruhendes Sein, sondern als ewiges Werden und Wirken erweist, bezeugt sie ihre wahre Wirklichkeit So steht denn auch am Ende fast aller metaphysischen Systementwürfe Leibnizens<sup>64)</sup> die Lehre vom »Reich der Zwecke«, der moralischen über der natürlichen Welt oder dem augustiniischen Gottesstaat als höchstem Ziele der ohne Ende fortschreitenden<sup>65)</sup> Weltgeschichte und der rastlos an ihr mitarbeitenden<sup>66)</sup> sittlichen Persönlichkeiten (s 440 – 444, f 75, 82 f)

Daß Leibniz hiermit tatsächlich eine metaphysische Wirklichkeitstheorie geben will, wird noch deutlicher aus den Untersuchungen Albert Gorlands über den Gottesbegriff bei Leibniz, die Caffirer sich auch zu eigen gemacht hat (Buchenau II 120, Caff.e 190) Leibnizens Religion ist nicht ein Sondergebiet neben Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit, sondern lediglich der optimistische<sup>67)</sup> Glaube an die allmähliche Verwirklichung der intellektuellen, ästhetischen und ethischen Ideale und den schließlichen Erfolg der Kulturarbeit auf Erden (Caff f 83 – 85, 92) Wenn dieser Glaube berechtigt sein soll, so muß eine Harmonie zwischen Kausalität und Teleologie bestehen derart, daß, wenn auch das Reich der Zwecke nie eine vollendete Tatsache ist, doch die natürliche Wirklichkeit sich ihm im unendlichen Fortschritt der Geschichte asymptotisch annähert (Gorland 137, 139) Und eben in dieser Harmonie, die auf einer gemeinsamen Ursache beider Reiche, auf der »Personalunion der Causa efficiens und der Causa finalis« beruhen muß (Gorland 140 – 142), erschöpft sich die Leibnizsche Gottesidee die Idee des Garanten eines messianischen Reiches von dieser Welt (Gorland 173)

In diesen Ausführungen Caffirers und Gorlands sehe ich die Anfänge einer neuen metaphysischen Leibnizinterpretation im Sinne zwar nicht eines Seins-, aber eines Werdensrealismus – Anfänge, die freilich noch einer gründlichen Fortsetzung bedürfen. Denn in der neukantischen Perspektive tauchen diese metaphysischen Momente doch nur vorübergehend einmal im Hintergrunde auf und werden alsbald wieder von der idealistischen Vernunftkritik zurück-

gedrängt oder umgedeutet. Bei Gorland bricht der Kantianismus wieder durch, wenn er die Leibnizische Gottesidee für ein bloßes Postulat der sittlichen Vernunft erklärt und keinerlei theoretische Gründe auf diesem Gebiete gelten läßt<sup>70)</sup>. Cäsirer andererseits sieht das wahrhaft Bedeutsame der Leibnizischen Geschichtsphilosophie schließlich doch wieder darin, daß sie den Zweckbegriff zum schöpferischen Prinzip der Erkenntnis gemacht und dadurch die Methode der Geisteswissenschaften begründet habe. »Der intellectus ipse konstituiert wie das Objekt der Natur, so auch die Idee des geistigen Universums« (s. 443–448f). Von diesem panmethodistischen Standpunkte aus bedeutet z. B. die Harmonie zwischen den Reichen der Natur und der Zwecke lediglich den »Einklang zwischen den verschiedenartigen und wechselweise einander bedingenden ideellen Betrachtungsweisen, aus denen sich das Sein darstellen und deuten läßt« (e. 189, vgl. e. 186 und f. 70). Wenn Leibniz aber die Harmonie sowie andere ästhetische und ethische Ideen doch vielfach für mehr als Maximen und Regulative der Erkenntnis halte, so zeige sich darin die metaphysische Schranke seines Rationalismus. Dagegen liege das Originale der Kantischen Leistung gerade in der Konsequenz der transzendentalen Problemstellung, in der Einsicht, daß die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis zugleich die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnisgegenstände sind und daß »sich in ihnen der Begriff des Seins erschöpft« (s. 238, 264, 399f. vgl. VIII f.). Ich glaube aber nicht, daß sich Kants Leistung tatsächlich in dieser Negation des wirklichen Seins erschöpft, und erst recht nicht, daß Leibnizens Bedeutung lediglich in der (inkonsequenten!) Vorbereitung dieser Kantischen Leistung liegt. Vielmehr war selbst Kant ein wenn auch nur heimlicher und wie er einmal sagt, unglücklicher Verehrer der Metaphysik, Leibniz aber ohne Frage ihr erklärter und begünstigter Liebling. Darum kann man dem eigentlichen Sinn seiner Philosophie nicht vom Standpunkt der Logik gerecht werden, auch nicht von dem umfassenderen der Erkenntnis- und Methodenlehre aller Wissenschaften, selbst nicht bei Einbeziehung der Kritik der praktischen Vernunft, wie Gorland will, oder der Kritik der ästhetischen und teleologischen Urteilskraft, wie Cäsirer es versucht, sondern nur vom Standpunkte der metaphysischen Wirklichkeitstheorie. Dieser wollen wir uns daher jetzt zuwenden.

## II Kapitel

## Der Standpunkt der idealrealistischen Metaphysik

## § 9 Die Ursprünglichkeit der metaphysischen Einstellung Leibnizens (Kabiß u a)

Cassirer hat versucht, seine methodologisch gegliederte Darstellung des Leibnizschen Systems, die von der diskreten Arithmetik ausgeht, dann der Reihe nach die Geometrie, die Analysis der Kontinuität, die Kinematik und Dynamik in Betracht zieht und schließlich mit der Biologie, Psychologie und Geisteswissenschaft sowie der ihnen immanenten Metaphysik endigt, auch noch durch eine biographisch-entwicklungsgeschichtliche Darstellung zu befestigen, denn, wie er in dieser glaubt zeigen zu können »der logischen Ordnung der Begriffe entspricht die Folge, in der die Einzelmomente innerhalb der Gesamtentwicklung sich herausarbeiten« (Cass s 483 – 531). Die zweite Untersuchungsmethode hat nun Willy Kabiß in weit gründlicherer und umfassenderer Weise durchgeführt. Er hat dabei nämlich außer den gedruckten Quellen noch sehr viele unveröffentlichte Handschriften aus Leibnizens Jugendzeit sowie die Eintragungen in die damals von ihm studierten Bücher (die in der vormaligen Königlichen Bibliothek zu Hannover noch vorhanden sind) herangezogen. Auf Grund dessen ist er zu dem Ergebnis gekommen, daß nicht die Logik und Erkenntnislehre, sondern die Metaphysik der primäre Faktor bei der Bildung der Leibnizschen Philosophie gewesen ist. Wenn diese Priorität zunächst auch nur im entwicklungsgeschichtlichen Sinne nachgewiesen wird, so folgt doch aus diesem Nachweis mit größter Wahrscheinlichkeit auch die Notwendigkeit einer Standpunktsänderung bei der sachlichen Auffassung des Systems. Kabiß rehabilitiert also die metaphysische Leibniz-Perspektive Kuno Fischers, dessen großes Werk (s oben § 5) er übrigens in der 5. Auflage auch neu herausgegeben und, wenigstens in seinem ersten, biographischen Teile, auf die Höhe der gegenwertigen Forschung gebracht hat. Zugleich handelt er im Sinne seines Lehrers Friedrich Paulsen, der gleichfalls den metaphysischen Ursprung der Leibnizschen Erkenntnislehre behauptet, ja sogar den Metaphysiker Kant zu »retten« unternommen hat <sup>1)</sup>.

Zunächst ist unbestreitbar (und wird ja auch von Cout. I 122, 125 – 129 und Cass s 487, 513 anerkannt), daß beim jungen Leibniz neben dem logischen Einheitsstreben ganz gleichberechtigt ein polyhistorisches Interesse an allem Tatsächlichen, neben dem Rationalismus ein ausgesprochener Sensualismus steht, für

den das wirkliche Sein ein Beisammen sinnlicher Eindrücke und die Vernunftideen nichts als die von dem sinnlichen Dasein abgelösten Eigenschaften sind. Ferner ist beiden (Cout I 137<sup>6</sup>, Cass s 512f) bekannt, daß Leibniz schon vor der Pariser Reise mehrere metaphysische Systementwürfe niedergeschrieben hat, die »den Grundriß und die allgemeine architektonische Form der künftigen Lehre«, ja eine »Ähnung des Ganzen«, der gesuchten Synthese jener Gegenlage, enthalten. Aber sie führen doch die eigentliche Aktivität der Systemchöpfung schon in dieser Jugendperiode nicht auf seine Hingabe an die Fülle der sinnlichen Gegebenheiten und auf sein Interesse für die zufälligen Inhalte der Realität, sondern auf seinen logisch-mathematischen Einheits- und Formtrieb zurück (Cass s 487–491, 496 Cout I 120). Vollends sein endgültiges System ist, wie sie meinen, erst nach der produktiven Beschäftigung mit der modernen Mathematik und Physik aus dem Bestreben erwachsen, das Sinnlich-Tatsächliche gänzlich zu logifizieren und das Metaphysisch-Reale erkenntniskritisch zu idealisieren.

Beides haben die von Kabitz mit philologisch-historischer Exaktheit angestellten Untersuchungen als irrig erwiesen. Am weitesten entfernt sich Cassirer vom historischen Leibniz infolge seiner »uberaus gewaltfamen Interpretationsmethode« (Kabitz p 2, vgl. dort auch die Anm. zu S 13, 33, 55). In Wirklichkeit ist auch der reife Leibniz immer der metaphysisch orientierten Weltanschauung treu geblieben, deren Grundgedanken bereits in den jugendlichen Systementwürfen ausgeprägt sind, und hat die später hinzuerworbenen mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkmethode lediglich dazu verwandt, um seine Wirklichkeitstheorie zu vertiefen (Kabitz p 3, 127). Eher hat Couturat recht, wenn er lediglich zeigt, daß Leibniz den ursprünglichen Dualismus von Ratio und Sensus später durch die Lehre vom kontinuierlichen Übergang zwischen notwendigen Vernunftwahrheiten und zufälligen Tatsachenwahrheiten ersetzt hat. Aber hierdurch wird jedenfalls die realistische Metaphysik nicht angetastet. Denn erstens behält das Individuelle und Singulare dem begrenzten menschlichen Denken gegenüber immer seine rational nie erreichbare selbständige Realität, und zweitens setzt auch die Auffassung der Tatsachenwahrheiten als »virtuell analytischer« eine metaphysische Wirklichkeit, nämlich die aktuelle Existenz der unendlichen Vernunft voraus (Kabitz p 34, 40, 43, 131f).

Doch vor allem – und das ist das Wichtigste, was Kabitz nachgewiesen hat – kann deshalb der Leibnizische Logismus nicht die

Metaphysik aufheben, weil er selbst in seiner Wurzel metaphysischer Herkunft ist. Wenn Couturat Leibnizens Metaphysik aus den Prinzipien seiner Logik glaubt ableiten zu können, so »tauscht er sich, sofern diese angeblich logischen Prinzipien bei Leibniz schon ursprünglich die Bedeutung metaphysischer Axiome haben« (Kabitz p. 2). Es ist also gerade umgekehrt: »Leibniz' Logik beruht auf metaphysischen Voraussetzungen und ist von Metaphysik durchzogen«, während die Metaphysik zwar in ihrer Ausgestaltung und Entwicklung durch den Fortschritt der Logik (und Mathematik) mit bedingt, aber keineswegs ganz und gar davon abhängig ist (p. 38, 129).

Ich hebe kurz einige Hauptpunkte hervor, an denen Kabitz diese Prävalenz der Metaphysik vor der Logik bei Leibniz nachgewiesen hat.

1. Bei Jakob Thomasius und Adam Scherzer in Leipzig hat Leibniz die aristotelische und nominalistische Scholastik kennen gelernt. Die wichtigste Erkenntnis aber, die er daraus gewonnen und lebenslang festgehalten hat, war, wie seine erste Disputatio metaphysica de principio individui (1663) zeigt, nicht eine formallogische, sondern eine metaphysische, nämlich der Satz, daß in Wirklichkeit nur individuelle Substanzen existieren (p. 5, 131).

2. In die aristotelisch-scholastische Weltauffassung brachen nun pythagoreisch-platonische und mathematisch-naturphilosophische Ideen hinein, die ersten außer durch Erhard Weigel und Kepler vor allem durch den vergessenen Kombinatoriker Joh. Heinr. Bisterfeld. Die Leibnizischen Handexemplare seiner folgenden Bücher *Philosophiae primae Seminarium*, *Elementa logica*, *Phosphorus catholicus*, sämtlich Leiden 1657, von denen Leibniz das letztere auch in der *Ars combinatoria* (1666) mit Auszeichnung erwähnt (Gerh. p. IV, 70 = Erdm. 26a), hat Kabitz in Hannover wiedergefunden, sie sind mit zahlreichen Randbemerkungen versehen und tragen auf dem Titel außerordentlich rühmende Anerkennungen Leibnizens (p. 6–8). Aus diesen Schriften, die in eigentümlicher Vermischung pythagoreische, neuplatonische und kabbalistische Elemente enthalten, stammen die Grundgedanken der *Ars combinatoria*, nämlich die Idee der Harmonie des Universums, der Einheit in der Mannigfaltigkeit (vgl. Anm. 10), der Übereinstimmung aller Teile, der Zerlegbarkeit des Zusammengefügten in einfache Elemente und seine Wiederzusammenfügbarkeit aus ihnen. Demnach beruht Leibnizens logische Kombinatorik ganz und gar auf einer metaphysischen Lehre über die Struktur des wirklichen Kosmos.

3. Das Neue, was Leibnizens Kombinatorik über die Bisterfelds hinaus bietet, stammt aus seinem mathematischen Ingenium.

(p 17) Die Einsicht aber in die fundamentale Bedeutung der Geometrie und vor allem der Arithmetik für alle Theorie und Praxis hat er zuerst aus der pythagoreisch-begriffsrealistischen Metaphysik Erhard Weigels, seines Jenaer Lehrers (1663), geschöpft und nicht erst aus dem Nominalismus des Hobbes (der alles Denken für ein Rechnen mit willkürlichen Zeichen hielt). Daraus allein schon läßt sich folgern, daß ihm die Mathematik von Anfang an metaphysische Bedeutung gehabt hat (p 8–14). Er hat es aber auch selbst wiederholt in der *Ars combinatoria* hervorgehoben, daß die Zahl, obwohl sie kein reales Ding sei, doch als eine allgemeine, unkorperliche Gestalt wirklicher Wesen zur Metaphysik gehöre<sup>72)</sup> und daß auch die ganze Kombinatorik auf der tatsächlichen Zusammenfügung der realen Natur aus dinglichen Teilen beruhe, also lediglich ein Abbild des in der Welt verwirklichten Begriffssystems sei<sup>73)</sup>.

4 Für die moderne mechanistische Naturphilosophie hat Leibniz sich um 1665 entschieden (nicht um 1661, wie er Gerh p III 205, 606 angibt), und zwar zuerst in der Form der von Magnenus und Gassendi erneuerten Atomistik, weil diese die Naturerscheinungen mit größter sinnlicher Anschaulichkeit und doch zugleich rational erklärt, nämlich sie auf die Realität zahlreicher Einzeldinge und deren logisch-berechenbare Kombinationen zurückführt (p 51–53).

5 Auch als Leibniz sich nach dem Studium der Wren'schen und Huygens'schen Stoßgesetze und der Hobbes'schen »Conatus«-Lehre für die fortschrittlichere, rein mathematische Gesetzesphysik entscheidet (p 65 ff, 70 ff), da deutet er sich diese alsbald wieder metaphysisch. Die Realität der Körper als solcher leugnet er jetzt. Ihr wahres Wesen besteht vielmehr in dem »Conatus«, der Bewegungstendenz, wie auch das Wesen des Geistes im Tätigkeitsstreben besteht. Da nun aber ein Körper im Unterschied vom Geiste nicht ein beharrendes, sondern ein beständig wechselndes »Streben« besitzt und sozusagen nur ein »gedachtnisloser Augenblicksgeist« ist<sup>74)</sup>, so kann der Körper nicht selbst eine Substanz, d. h. ein beharrendes, den Grund seiner Tätigkeit in sich tragendes Wesen, sein, sondern seine Substantialität muß in der Vereinigung mit einem gedachtnisbegabten Geiste bestehen, nämlich die des menschlichen Leibes in der Vereinigung mit dem menschlichen Geiste, die eines vernunftlosen Körpers in der Vereinigung mit dem Universalgeiste Gott (H. B. Theol II 3b, Kabitz p 77–79). Die Leugnung der physischen Realität ist also für Leibniz nur dadurch möglich, daß er sie durch eine psychische Wirklichkeit ersetzt (p 82).

6 Genau wie in dieser Jugendmetaphysik der Conatusbegriff hat auch im endgültigen System von 1686 der Kraftbegriff, der aus Leibnizens eigener, modern-mathematischer Dynamik stammt, durchaus realistisch-naturphilosophische Bedeutung (p. 134, die nähere Ausführung fehlt hier, da das Buch nur den jungen Leibniz behandelt)

7 Wie verschieden auch Leibniz zu verschiedenen Zeiten die natürliche Wirklichkeit zu rationalisieren unternimmt, ob logisch-kombinatorisch (2, 3) oder mechanisch-atomistisch (4) oder mathematisch-geometrisch (5, 6) – immer bedeutet das »rationem reddere« nicht bloß den Grund im logisch-ideellen Sinne, sondern auch die reelle, natürliche Ursache suchen. Der Satz vom zureichenden Grunde, der den Tatsachenwahrheiten im Unterschied von den Vernunftwahrheiten eigentümlich ist (Russell § 14), verlangt in seinen ursprünglichen Fassungen gerade nach einer wirklichen Quelle der Existenz, nicht der Geltung<sup>7</sup>). Er hat von vornherein »nicht bloß logische Bedeutung in dem Sinne gehabt, daß jedes Urteil einen Grund haben müsse, aus welchem seine Wahrheit eingesehen werden könne, er hatte vielmehr umgekehrt für Leibniz zuerst und ursprünglich die umfassende Bedeutung eines metaphysisch-kosmologischen Prinzips, ehe er mit Bestimmtheit zum logischen Prinzip der Urteile erhoben wurde« (p. 36–38) –

Aus diesen und ähnlichen Beispielen folgert Kabis mit Recht gegen Couturat, daß Leibnizens logische und mathematische Untersuchungen immer schon von Anfang an in metaphysischem Sinne gedacht sind oder doch stets sofort auch ins Metaphysische gewandt werden. Damit ist zugleich erst recht erwiesen, daß Cassirers panmethodistische Leibnizauffassung unrichtig ist. Was Cassirer erkenntniskritisch-idealistisch deutet, das hat bei Leibniz in Wahrheit immer metaphysisch-realistischen Sinn. Letzteres wird noch in folgenden Beispielen besonders deutlich.

8 Die Realdefinitionen im Gegensatz zu den Nominaldefinitionen sollen nach Leibniz möglichst Kausaldefinitionen sein. Das heißt aber nicht, wie Cassirer meint, daß sich in ihnen das schöpferische Denken als »Ursprung« des Denkinhalts erweisen müsse, sondern es bedeutet genau wie in der traditionellen Logik, aus der Leibniz diese Lehre unverändert übernommen hat, daß die Realdefinitionen die wirklichen Ursachen (*causae*, nicht bloß *rationes*), z. B. die mechanische Entstehung des definierten Dinges, aufweisen sollen. Daher folgert er in dem großen Briefe an Jakob Thomasius vom 20. April 1669 geradezu den Substanzcharakter des Raumes aus

der Tatsache, daß die Geometrie »aus Ursachen beweist«, nämlich durch Konstruktionen oder wirkliche Bewegungen (Gerh p I 21). Die Unterscheidung zwischen Nominal- und Realdefinitionen gehört also überhaupt nicht der formalen oder transzendentalen Logik an, vielmehr ist die Lehre von der Realdefinition ein Stück naturphilosophischer Metaphysik (p 32f).

9 Ebenso meint die Gegenüberstellung des sinnlichen »Phänomens« und der »wahren Natur« eines Dinges und die Zerfallung der Hypothesis physica nova (1671, Gerh p IV 177–240) in einen empirischen und einen rationalen Teil, eine *Theoria motus concreti* und *abstracti*, nicht eigentlich einen erkenntnistheoretischen, sondern einen metaphysischen Unterschied. Dies geht z. B. aus dem von Kabitz veröffentlichten Fragment aus dem Jahre 1671 deutlich hervor: *Specimen demonstrationum de natura rerum corporearum ex phaenomenis* (H. B. Phys. III, Bl. 154f., Kabitz p 141–144, 44–47). Hier wird die »Natur« des Dinges als die im Dinge selbst liegende Ursache seiner verschiedenen Erscheinungen bezeichnet, sie unterscheidet sich von den Phänomenen wie eine deutliche von verworrenen Ansichten, etwa wie die Ansicht einer Stadt aus einem Turme in ihrer Mitte von den horizontalen Seitenansichten (vgl. Anm. 23). Die Natur eines Dinges, so meint Leibniz, ist ein real gewordener Vernunftbegriff, den Gott, sein Verwirklicher, genau (und der vernünftige Geist als Gottes Ebenbild wenigstens einigermaßen) nachzudenken vermag, die Phänomene dagegen sind ungenaue Wiedergaben des Vernunftbegriffs in den sinnlichen Erlebnissen der Tiere und Menschen. Beides aber, wahre Natur und Phänomene, sind dingliche Realitäten oder wenigstens seelische Wirklichkeiten.

Wenn denn also selbst die Unterschiede zwischen Ratio und Sensus, zwischen abstrakt und konkret von Kabitz als metaphysisch fundiert erwiesen werden, so hat er damit ohne Frage gegenüber Cassirers idealistisch erkenntniskritischer die realistisch-metaphysische Auffassung der Leibnizischen Philosophie wieder in ihr altes Recht eingesetzt. Dagegen beabsichtigt er keineswegs zu leugnen, daß die Logik, Mathematik und Dynamik einen »bedeutenden Anteil an dem Aufbau der gesamten Philosophie Leibnizens« genommen haben. Vielmehr betrachtet er in dieser Hinsicht die Ergebnisse Dillmanns, Ruffells, Couturats und selbst Cassirers als »wesentlichen Fortschritt in dem inneren Verständnis des Systems« und bestreitet lediglich, »daß auf einem der hier beschrittenen Wege allein wirklich ein volles historisch-systematisches Verständnis der Leibnizischen Philosophie in

ihrer ganzen Breite und Tiefe erreicht werden kann« (Fischer-Kabitz 717f, Kabitz p 2) Diese Philosophie ist eben ein Universum, dessen Gehalt in keiner einseitigen Perspektive erschöpft werden kann, sondern eine Verbindung und gegenseitige Verknüpfung der verschiedensten Betrachtungsweisen verlangt. Scharf abzulehnen ist also nach Kabitz nur die antimetaphysische Einseitigkeit Cassirers, während seine Untersuchungen zur Leibnizischen Methodenlehre und erst recht Couturats Forschungen über die Leibnizische Logik durchaus beachtenswert sind. Deshalb nennt Kabitz sogar, fast mit Couturat übereinstimmend, Leibnizens »Weltall ein Gebilde von mathematisch-logischer Struktur«, nur fugt er, abweichend von ihm, hinzu, daß diese zugleich immer und schon von Anfang an als metaphysische Wirklichkeit als »harmonia rerum« gemeint sei (Fischer-Kabitz 718, unter Hinweis auf Gerh p IV 56) –

Es ist zu hoffen, daß die allseitigen entwicklungsgeschichtlichen Forschungen, die Kabitz zugleich mit der Arbeit an der großen Leibnizausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften fordert, auch weiterhin viel neues Licht für das erschöpfende Wesensverständnis Leibnizens bringen werden. Einstweilen kann nur noch auf seinen ausführlichen Anhang zu Kuno Fischers Leibnizbuch (S 709–780) hingewiesen werden, der u a wenigstens einige Andeutungen über die religios-metaphysische Einstellung Leibnizens in der Pariser und der ersten hannoverschen Zeit gibt (S 734f, 745–747) –

Im Anschluß an Kabitz mache ich noch auf einige Beiträge anderer Forscher aufmerksam, die auf einem ähnlichen Standpunkt stehen – Über den von Kabitz der Vergessenheit entrissenen Kombinatoriker Joh Heinr Bisterfeld erfahren wir von Bruno Tillmann (S 22), daß er Kollege des Enzyklopadikers Joh Heinr Alsted und Gekinnungsgenosse des großen Pädagogen Joh Amos Comenius in seinen pansophischen Bestrebungen gewesen ist. Tillmann hebt das besonders deshalb hervor, um dadurch Leibnizens Beziehungen zu den »enzyklopadistischen, harmonistischen, unifikatorischen« Ideen der Renaissance festzustellen, von denen Alsted und Comenius abhängig sind (S 21). Vor allem betont er (wie schon Franz B Kvet c) die enge Verwandtschaft der Leibnizischen *Scientia generalis* (Guilhelmi Pacidii) mit der Comeniuschen Pansophie oder *Universalis Sapientia*, die alle Wissenschaften zur Beseitigung ihrer Gegensätze enzyklopadisch und harmonisch behandeln soll <sup>6)</sup>, ferner der allgemeinen

Charakteristik mit der Comeniuschen Idee einer wissenschaftlichen Universal Sprache auf Grund der Panophie, auch stellt er beider Bemühungen um die Grundung wissenschaftlicher Sozietäten in Parallele.) Diese unifikatorischen und synkretistischen Tendenzen verfolgt Tillmann dann weiter in die Renaissance zurück, besonders zu Augustinus Steuchus Eugubinus, *De perenni philosophia*, Lyon 1540 (S. 4–6 diese Schrift ist übrigens von Leibnizens Lehrer Ad. Scherzer neu herausgegeben, den Ausdruck *philosophia perennis* hat Leibniz seitdem festgehalten, Gerh. p. I 395, III 191, 625), und zu Marius Nizolius, dessen Werk *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos libri IV*, in quibus statuuntur ferme omnia vera verarum artium et scientiarum principia, Parma 1553, Leibniz im Jahre 1670 (2. Aufl. 1674) mit einer großen Vorrede neu herausgegeben hat (Tillm. 33ff.) Doch ergibt sich hierbei inhaltlich keine enge Verwandtschaft Leibnizens mit der Renaissancephilosophie. Vielmehr bekämpft er den extremen Nominalismus und Sensualismus des Nizolius zugunsten eines gemäßigten aristotelischen Realismus (*universalia in singularibus, mente et vocibus*) und Rationalismus (*propositiones universales, adminicula inductionis*, Tillm. 56–64, 79f.) Auch auf das Problem der Individuation ist er nicht von der Renaissance, sondern von der fortlebenden Scholastik geführt worden (82, 86).

Daher scheint es mir wichtiger, die Forschungen in einer anderen Richtung als Tillmann fortzusetzen. Der Lehrer des Comenius, Joh. Heinr. Alsted<sup>6)</sup>, ist nämlich nicht nur als Schulmann, sondern auch als erster deutscher Enzyklopadiker und ferner als Chiliasm bekannt, der seine mathematischen Interessen in den Dienst einer kabbalistischen Zahlenmystik stellte und zu chronologischen Berechnungen der weltgeschichtlichen Perioden und des Beginns des 1000jährigen Reiches Christi, auf Grund der apokalyptischen Bücher, verwandte. In diesem Sinne hat er auch seinen Kollegen und Schwiegersohn Bisterfeld<sup>7)</sup> und seinen Schüler Comenius beeinflusst<sup>8)</sup>. Leibniz ist also wahrscheinlich nicht durch Bisterfeld allein, sondern auch durch Alsted (dessen *Architectura artis Lullianae* er schon in seiner *Ars combinatoria* zitiert und mit dessen Enzyklopadie er sich später oft beschäftigt hat<sup>9)</sup>) und durch Comenius zu seiner harmonisierenden und kombinatorischen Universalwissenschaft und zugleich zur mystisch-metaphysischen Verwertung der Mathematik angeregt worden. Den Chiliasmus hat er natürlich nicht mitgemacht, doch ist das wohlwollende Interesse bemerkenswert, das

er dem deshalb abgelegten Luneburger Superintendenten Joh Wilh Peterfen entgegengebracht hat<sup>82</sup>), auch hat er ja selbst in seiner Weise »ein messianisches Reich von dieser Welt« erstrebt (Gorland 178). Jedenfalls aber entstammt aus dieser Quelle seine dem Neupythagoreismus ähnliche mathematische Mystik, die sich mit der Zahlenlehre und Kombinatorik letzten Endes um metaphysischer Spekulationen willen beschäftigt –

Daß Leibniz auch in späterer Zeit diese Grundeinstellung festgehalten hat, zeigt von einer anderen Seite her Walter Feilchenfeld. Dieser begründet die These, daß der »Barockbau« der Leibnizischen Metaphysik ein großartiger Versuch sei, »die Begriffswelt des neuplatonisch-mystischen Systems der geistigen Struktur eines theoretisch-mathematisch denkenden Menschen kommunisierbar zu machen«, vor allem durch den Hinweis auf Leibnizens Studium des kabbalistischen Platonikers Henry More (Feilchenf. 329, 331, vgl auch meine Anm 5). Auf Mores 1679 zu London erschienene Opera omnia ist Leibniz durch einen unveröffentlichten Brief Justels vom 24. 7. 1679 aufmerksam gemacht worden und hat More seitdem oft zitiert (zuerst im Brief an Philipp I, Januar 1680, Gerh p IV 285, Feilchenf 324, 327, 329). Allerdings hat er sich weniger durch Mores eigene Lehre als durch seine kritische Auseinandersetzung mit der Kabbala (in den Fundamenta philosophiae sive Cabbalae Aeto-paedo-melissaeae) und mit der Mystik Jakob Boehmes (in der Philosophiae Teutonicae censura) anregen lassen (324f). Der erstgenannten Schrift sind nämlich 16 Leitsätze der Kabbala vorangestellt, in denen Feilchenfeld die »Keimzelle von Leibnizens Monadologie« sieht, z. B. die folgenden: Es gibt keinerlei Materie, sondern was immer besteht, das ist Geist. Dieser Geist ist die göttliche Wesenheit. Die sogenannte materielle Welt, die in Wirklichkeit eine spirituelle ist, besteht aus geteilten Geistern oder Teilen der göttlichen Wesenheit, die zu Monaden oder physischen Punkten (Monadas Punctave Physica) zusammengezogen und zusammengepreßt sind. Diese Zusammenpressung stellt den Zustand des Schlafes dar, die Ausdehnung dagegen den Zustand des Erwachens. Es gibt verschiedene Grade des Erwachens, nämlich zum vegetativen, sensitiven, vernunftgemäßen Leben. Alle göttlichen Teilchen sind Gotter, Schöpfer von Erden und Himmeln, oder können es sein (S. 327f). In der zweitgenannten Schrift hat More Boehmes Prozeß von den sieben Quellgeistern, bei dem aus Reibung Hitze und daraus Licht entsteht, durch zwei Ternare, den göttlichen und den natürlichen, ersetzt. Hierdurch ist Leibniz zu einer eigenartigen Einleitung zu seinem

damals geplanten Werke über die Allgemeinwissenschaft angeregt worden *Aurora seu initia scientiae generalis a Divina Luce ad humanam felicitatem* (Spätkommer 1679, Gerh p VII 54 – 56). In dieser spricht Leibniz nämlich auch von einem doppelten Prozeß, der von sinnlicher Befangenheit zur Begeisterung und himmlischen Erleuchtung empor und von dieser zu innerer Glut und äußerer Tatkraft zurückführt, und gebraucht für diesen Kreislauf auch den Namen des »heiligen Ternars«. Im Gegensatz zu dem unklaren *Bohme* – den er hier zwar nicht selbst nennt, auf dessen »*Aurora*« er aber anspielt – will Leibniz eine neue, echte »Morgenrote« herauf-führen, und zwar mit Hilfe seiner neuen universalwissenschaftlichen Methode, die er als eine »Nachahmung des göttlichen Lichtes« bezeichnet (Feilchenf 324 – 326).

Diese Ausführungen geben einen neuen Beleg für die »ernste religiöse Stimmung« Leibnizens in den ersten hannoverschen Jahren (Fischer-Kabitz 747), die ihn selbst der Mystik etwas Wertvolles abgewinnen ließ, allerdings erst nachdem er sie mit Hilfe seiner exakt-mathematischen Untersuchungen in vernünftige Bahnen gelenkt hatte. Zur Bestätigung insbesondere der Feilchenfeldschen These weise ich noch darauf hin, daß Leibniz in dieser Zeit öfter den Ausdruck *Cabbala vera* oder *Cabala sapientum* für seine universelle Charakteristik gebraucht (Gerh p VII 49, 199, m IV 515, Cout. o 429, 511). Er denkt dabei an die Lehre der Pythagoreer, Kabbalisten und Mystiker, daß »mit Hilfe der Zahlen, der Charaktere und einer gewissen neuen Sprache, die von einigen die adamische, von Jakob Bohme die Natursprache genannt wird, Wunderbares entdeckt werden könne« (Gerh p VII 184, vgl VII 198, 204, V 260 = *Nouv ess* III 2 § 1). Doch zeigt schon die eben angeführte Stelle, daß Feilchenfeld zu einseitig die Einwirkung der Kabbala und *Bohmes* durch *Mores* Vermittlung auf Leibniz betont. In Wirklichkeit war Leibniz schon längst durch *Alsted*, *Bisterfeld* und *Comenius*, sowie durch *Erhard Weigel* in die pythagoreische Zahlenmystik eingeführt worden und hatte sich auch schon vor 1679 mit den Pythagoreern, mit *Plato*, *Plotin* und anderen Neuplatonikern selbst beschäftigt<sup>b)</sup>. Feilchenfeld geht also viel zu weit, wenn er nun gerade auf *Mores* Kabbalaabhandlung in erster Linie die wichtigsten Gedanken der Leibnizschen Erkenntnistheorie und Metaphysik zurückzuführen versucht (S 325f, 328). Mit Recht behauptet werden kann nur, daß Leibniz dadurch in seiner mathematischen Mystik bestärkt und zu seiner Lehre von der Allbeseelung mit angeregt worden ist (zum letzteren vgl Gerh. p. IV 523f., zitiert

in Anm. 83) Daß Leibniz bei More den Ausdruck Monade gefunden hat, befagt nicht viel, denn den konnte er ebenfogut bei Plato, Nikolaus von Kues, Giordano Bruno und anderen lesen, angeeignet aber hat er sich ihn sicher erst 1696 auf Anregung von Franz Merkur van Helmont<sup>84)</sup> –

Auch zwei Veröffentlichungen aus den hannoverschen Handschriften bestätigen den Einfluß der halb mathematischen, halb religiösen Mystik auf Leibnizens Denken und Fühlen in den siebziger Jahren. Ivan Jagodinsky (I) hat eine *Meditatio de principio individui* aus dem April 1676 (H B Phil I 8) veröffentlicht und ins Russische übersetzt, die bisher, abgesehen von Erwähnungen bei J E Erdmann, Auerbach und Stein, nur von Foucher de Careil benutzt worden ist, desgl. eine Art philosophischen Tagebuchs vom Dez. 1675 bis April 1676 (H B Phil III 9, Bl. 6–12), das noch völlig unbekannt war. Es handelt sich hier nach Jagodinskys Meinung um den »Embryonalzustand« des Leibnizschen Systems unter dem Titel »Elemente der geheimen<sup>85)</sup> Philosophie über die Gesamtheit der Dinge, geometrisch bewiesen«. In der Tat werden hier die tiefsten philosophischen Probleme, wie die Quellen der Gewißheit, die allgemeine Möglichkeit der Demonstration, das Verhältnis des Wahrnehmens und Denkens zum Sein, des Geistes zur Ausdehnung, des Unermeßlichen (Gottes) zum Raume, der Möglichkeit zur Wirklichkeit, ferner die Existenz der materiellen Dinge, der Ursprung des Realen aus den idealen Formen in Gott, die harmonische Mannigfaltigkeit und der unendliche Fortschritt der Welt, immer aufs neue, meist von der Mathematik her, in Angriff genommen und in ganz origineller, wenn auch nicht immer endgültiger Weise zu lösen versucht. Jagodinsky (p) hat auch im Anschluß daran begonnen, eine Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Philosophie zu geben, die ich aber wegen Unkenntnis des Russischen nicht auswerten konnte – Ferner hat Jean Baruzi (m) »drei mystische Dialoge« aus den Jahren 1678 und 1679 herausgegeben und im Anschluß daran seinerseits ein Leibnizbild in religiöser Perspektive gezeichnet, auf das ich in anderem Zusammenhang noch näher zurückkommen muß (§ 14, vgl. auch Fischer-Kabitz 746) –

An dieser Stelle, wo es sich um die Rehabilitierung des Metaphysikers Leibniz handelt, will ich nur noch auf eine Untersuchung Bogumil Jasnowskis hinweisen, der, nachdem von den verschiedensten Seiten der untrennbare Zusammenhang zwischen Leibnizens logisch-mathematischen und mystisch-metaphysischen Gedanken

aufgedeckt ist, nun unter Benützung der Jagodinsky'schen Veröffentlichung zu zeigen versucht, daß selbst die »analytische Urteilslehre«, die festeste Stütze der panlogistischen Leibniz-Interpretation, auf einer ganz und gar »metaphysischen Grundlage« ruht. Diese These ist schon deshalb wahrscheinlich, weil der Satz »praedicatum inesse subjecto in propositione vera« dem Sprachgebrauche der Scholastik entstammt, wo er »die metaphysische Inhärenz der Akzidentien in der konkreten Einzelsubstanz« bedeutet (S. 120), und weil die Zurückführung des Zusammenhanges zwischen Subjekt und Prädikat auf ein Identitätsverhältnis sich als Umgestaltung und Erweiterung einer Lehre des Suarez herausstellt, die dieser allerdings nur für die ewigen Wahrheiten aufgestellt zu haben scheint<sup>86)</sup>. Die These bestätigt sich ferner durch die Untersuchung von Leibnizens eigener Urteilslehre. Es zeigt sich, daß Leibniz seine ursprüngliche Umfangstheorie des Urteils später, ohne sie ganz aufzugeben, immer wieder auf die Inhaltstheorie zurückzuführen versucht hat, obwohl diese letztere, wie auch Couturat bemerkt, gar nicht zu den Prinzipien seiner Logik paßt (Cout. I 23 f., besonders deutlich ist dies in der Handschrift Cout. o 292 – 321). Ist es da nicht eine merkwürdige Annahme, daß Leibniz seine inhaltslogische Metaphysik aus der ursprünglich vielmehr umfangslogisch eingestellten Urteiltstheorie geschöpft haben soll? Ist es nicht viel wahrscheinlicher, daß er durch seine inhaltslogische Metaphysik veranlaßt worden ist, seine Logik in diesem Sinne umzudenken? (Jasnowski 46 – 48.)

Zu demselben Ergebnis führt die Untersuchung des Satzes vom Grunde in seiner Anwendung auf die Deduktion der Metaphysik. Couturat sieht in den »Primae veritates« (Cout. o 518 ff.) eine Ableitung der ganzen Leibniz'schen Metaphysik aus dem Satz vom Grunde als logischem Notwendigkeitsprinzip. Jasnowski dagegen zeigt erstens, daß diese Abhandlung gar nicht alle Momente der Monadenlehre herleitet. Es fehlt hier nämlich der dynamische oder tätige Charakter der Substanz, wie auch umgekehrt in den Schriften, wo dieser im Mittelpunkt steht (*De primae philosophiae emendatione* 1694, *Système nouveau* 1695, *De ipsa natura* 1698), der Satz vom Grunde nicht erwähnt wird<sup>87)</sup>. Zweitens ist diese Abhandlung eine völlig allein stehende Ausnahme<sup>88)</sup>, insofern als alle anderen deduktiven Darstellungen der Metaphysik, die sich des Satzes vom Grunde bedienen, diesen vielmehr als ontologisches Freiheitsprinzip auffassen. Im *Resume de métaphysique* (Cout. o 533 – 535, auch schon *Gerh. p. VII 289 – 291*), in *De veritatibus primis* (Erdm. 99 = *Gerh. p. VII 194 – 197*) und *De*

rerum originatione radicali (Erdm 147 – 150 Gerh p VII 302 – 308) — überall handelt es sich nicht um den Grund notwendiger Wesenszusammenhänge, sondern zufälliger Seinstatsachen, um die *realis ratio = causa*, und nur durch eine besondere *ontologische* Theorie über den Zusammenhang von Essenz und Existenz, Möglichkeit und Wirklichkeit wird hier der Tatsachengrund auf den Wesensgrund zurückgeführt (namlich durch die Theorie vom ursprünglichen Seinsstreben der Möglichkeiten *omne possibile exigit sua natura existentiam pro ratione possibilitatis seu pro essentiae gradu*, Jaf 57 – 63)

Der Doppelsinn des Satzes vom Grunde wird noch deutlicher wenn man die Folgerungen zusammenstellt, die Leibniz daraus zieht. Unter diesen befinden sich nämlich nicht nur die Behauptung der notwendigen Bestimmtheit sowohl des Seins wie der Erkenntnis, sondern auch die These von der Identität des Ununterscheidbaren, der Kontinuität, der Ökonomie der Naturgesetze, des Maximaleffekts, ja der »Wahl des Besten« — lauter »architektonische Prinzipien des Vorzugs«, die eine »freie Schöpfung« einschließen und völlig außerlogischen, z. T. ethischen Charakter tragen (Jaf 71 – 82). Jasiński meint sogar, daß der ursprüngliche Sinn des »Grundes« bei Leibniz der der Begründung durch die schöpferische, nur durch den Vorzug des Besseren bestimmte Freiheit ist, wie sie Gott und, in seiner Nachahmung, die vernünftigen Geister besitzen (82 – 87), der »Grund« im Sinne der logisch-notwendigen Bestimmung dagegen entstehe aus dem ersteren durch eine abschwächende »Limitation« und trete um so mehr in den Vordergrund, je tiefer man in der Rangordnung der Kreaturen steige. Jasiński erinnert hier daran, daß Leibniz sich die Welterschöpfung in neuplatonischer Weise (vgl. Anm. 83) als Hervorgang der Dinge aus der Einheit durch Vermischung mit dem Nichts vorstellt und durch die Entstehung der Zahlen aus 1 und 0 in der binären Arithmetik symbolisiert<sup>89)</sup>

Endlich weist Jasiński noch nach, daß die wesentlichsten Punkte der Leibnizischen Metaphysik schon vor der Aufstellung der analytischen Urteilstheorie feststanden. a) Die Lehre von der Einzelsubstanz findet sich keimhaft schon in der Formel der Erstlingschrift (1663): *omne individuum tota sua entitate individuatur*, einer Formel, die durch Erweiterung des bei den Thomisten nur für die Engel geltenden Individuationsprinzips auf alle Substanzen entstanden ist (Jaf 105 – 107). Im allgemeinen erfolgt nach Thomas die Individuation durch die Materie, bei den Engeln aber, die keine Materie haben, muß jedes Individuum eine *infima species* sein und

durch seinen von allen anderen verschiedenen Wesensbegriff individuiert werden (Leibniz beruft sich übrigens, wie J a f i n o w s k i noch hatte hinzufügen können, auch später oft auf diese thomistische Lehre, z B Disc de metaph § 9, Gerh p II 54, III 176f und Cout o 519) b) Die Lehre von den Monaden als Spiegeln des Alls findet sich schon ganz deutlich in einer Handschrift des Jahres 1676 (Jaf 108f, Cout o 10) c) Die Lehre von der Unmöglichkeit einer demonstrativen Erkenntnis der vollständigen Begriffe, aber der göttlichen Möglichkeit ihrer intuitiven Erkenntnis findet sich nicht erst 1684 in den Meditationes de cognitione, sondern schon 1675 in dem bei Jagodinsky I 2ff gedruckten Blatte (Jaf 103f, vgl Anm 32) d) Die Lehre vom Grunde der Wirklichkeit im Daseinsstreben der Möglichkeiten, in dem das Maximum liegt, wird unter dem Namen des Harmonieprinzips ebenfalls schon in dieser Zeit vorgetragen<sup>90)</sup> Endlich e) wird in einer Untersuchung über das Prinzip des Individuums vom 1 April 1676 (Jagodinsky I 44) der Satz von der Identität des Ununterscheidbaren als Voraussetzung eingeführt, ohne daß hier irgendwie die analytische Urteilstheorie zum Beweise herangezogen wurde Die letztere, die erst zehn Jahre später ausgebildet ist, kann also unmöglich die Quelle für alle diese metaphysischen Theorien gewesen sein (Jaf 113f) —

Diese Ausführungen geben, trotz mancher Unklarheiten und Seltsamkeiten im einzelnen, doch einige Anregungen, die weiter verfolgt zu werden verdienen Besonders wichtig scheint mir der Hinweis auf die Bedeutung und das erste Auftauchen der ontologischen Theorie des Zusammenhanges von Möglichkeit und Wirklichkeit Schon Anfang 1676 hat Leibniz eine apriorische Begründung der Metaphysik versucht, aber nicht aus der analytischen Urteilstheorie, sondern aus dem teleologischen Satz vom Grunde, der mit dem Harmonieprinzip<sup>91)</sup> gleichgesetzt wird Aus diesem Prinzip folgt einerseits, daß es in der Welt der Möglichkeiten kein vacuum formarum gibt, sondern daß sie eine unendliche kontinuierliche Mannigfaltigkeit bildet (vgl auch Nouv ess III 6 § 12, ferner Erdm 431a und 467b = Gerh p VI 543 und VII 531), andererseits daß in der wirklichen Welt, wo gewisse Möglichkeiten »die Existenz anderer verhindern« wurden, ihre maximale Kombination realisiert sein muß (So an der in Anm 90 zitierten Stelle der von Jagodinsky veröffentlichten Handschrift) In demselben Sinne äußert sich Leibniz auch in einer wahrscheinlich gegen Spinoza gerichteten Handschrift vom 2 Dez 1676<sup>92)</sup> und spricht bei der Gelegenheit, vielleicht zum erstenmal, vom Maximum der

zusammen möglichen oder vertraglichen Wesen als Grund der realen Existenz. Man sieht also ganz deutlich, daß Leibnizens metaphysische Wirklichkeitstheorie ihrem Ursprunge nach einen zwar nicht irrationalen, aber doch völlig außerlogischen Charakter besitzt.

Diese Jasińowski'sche These glaube ich durch eine genauere Untersuchung der Entstehung der Lehre vom Daseinsstreben der Möglichkeiten noch bestätigen zu können. Ich vermute nämlich, daß ihre letzte Quelle in Leibnizens Beschäftigung mit der Wahrscheinlichkeitsrechnung liegt. Nach den Handschriften, die Couturat o 575f anführt, ohne sie abzudrucken, ist Leibniz zu dieser Beschäftigung im Januar 1676, also unmittelbar vor der wichtigsten bei Jagodinsky gedruckten Handschrift, durch den Herzog von Roannez, Pascals Freund, angeregt worden. In einer Untersuchung über das »probleme des partis« stellt er u a folgende Sätze auf: »Die Schwierigkeit zu gewinnen wächst und die Leichtigkeit vermindert sich mit der Zahl der Punkte, die noch gewonnen werden müssen, die Möglichkeiten verhalten sich wie die Zahlen der gleich möglichen Fälle, d h der Fälle, die gleich viel Bedingungen (requisita) voraussetzen<sup>93)</sup>. In einer späteren Untersuchung *De incerti aestimatione* (Sept 1678, Cout o 569–571 im Auszuge gedruckt) nennt er die Wahrscheinlichkeit den Grad der Möglichkeit, spricht von den gleich möglichen als gleich leichten Fällen, die gleichen Grund zur Hoffnung geben, und begründet diese Identifikation »aus der Metaphysik«, denn über gleich Erfcheinendes müsse man auch gleich urteilen und habe den gleichen Grund zur Annahme des Kommenden<sup>94)</sup>. Auch sonst wird immer wieder das Wahrscheinliche einerseits logisch erklärt als das im Falle unzureichender Gründe am meisten vernunftgemäße, andererseits ontologisch als das Leichtere (*facilius*) und darum auch Sicherere (*tutius*), das wegen der kleineren Zahl oder des geringeren Gewichtes seiner Voraussetzungen häufiger eintreten pflege<sup>95)</sup>.

Daß zwischen dieser Wahrscheinlichkeitstheorie und der metaphysischen Lehre von Wirklichkeitsstreben der Möglichkeiten ein innerer Zusammenhang besteht, ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit schon aus der Gleichheit und dem logisch-ontologischen Doppelsinn der in beiden benutzten Ausdrücke Bestimmungsgrund, Bedingung, Gleichmöglichkeit, Grad der Möglichkeit<sup>96)</sup>. Dazu kommt, daß Leibniz selbst mehrfach im gleichen Zusammenhange von beiden Gebieten spricht, nämlich bei Erwähnung des Chevaliers de Mere, der einerseits die ersten Ansätze zur Wahrscheinlichkeitsrechnung ge-

macht habe andererseits von einer Art »Enthusiasmus« befeelt gewesen sei, der ihn in die »unsichtbare Welt und den unendlichen Raum« der »wahren Uranfänge Grunde und Prinzipien der Dinge« versetzt habe. Leibniz deutet sich diese unsichtbare Welt Meres als die »intellektuelle Welt der Ideen oder der Formen«, die »in Gott und gewissermaßen auch in uns ist« und in der es noch weniger ein vacuum formarum, der ideellen Möglichkeiten, als Lucken zwischen den wirklichen Dingen gibt.)

Aber selbst wenn man den unmittelbaren Zusammenhang der beiden Theorien für noch nicht hinreichend bewiesen ansieht, so ergibt sich doch schon aus Leibnizens Wahrheitslehre allein eine neue Bestätigung der von Jasiński wie von Kabitj behaupteten ursprünglich metaphysischen Wirklichkeitsbedeutung des Satzes vom Grunde. Denn daß das Möglichste oder Wahrheitslichste, zu dessen Begründung die wenigsten Vernunftgründe fehlen, das also am meisten der Vernunft gemäß ist, zugleich das tatsächlich Zuverlässigste und am häufigsten Geschehende ist, das kann Leibniz nur deshalb annehmen, weil er die Realität als die Schöpfung einer wirklichen Vernunft ansieht, die ihr inneres Rationalitätsstreben auch äußerlich in die Tat umsetzt und das logisch Vernunftigste und Bestbegründete auch ontologisch realisiert (vgl. Couto 376, zitiert in Anm. 95, Schluß). So bestätigt sich auch von dieser Seite her abermals die Priorität des metaphysischen vor dem logischen Faktor der Leibnizischen Philosophie oder mindestens der schon von Anfang an nicht rein logische, sondern zugleich ontologische Charakter seines Rationalismus.

#### § 10 Leibnizens Hervorwachsen aus dem protestantischen Schularistotelismus (Peterfen)

Auf demselben idealrealistisch metaphysischen Standpunkt wie die im vorigen Paragraphen behandelten Forscher steht Peter Peterfen in dem Leibnizkapitel seines großen Werkes über die Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Auch er bestreitet zwar nicht die von den Panlogisten einseitig beleuchtete Wichtigkeit der Logik, Mathematik und Naturwissenschaft für Leibnizens Philosophie, ja er spricht sogar von dem Überwiegen des Neuen und Vorwartstreibenden (Peterfen 376, 379), das Leibniz der mathematischen Vervollkommenung der Logik und den modernen exakten Wissenschaften verdanke (362, 356). Aber Peterfen sieht das Charakterische dieses »durchaus neuen Systems«

doch in der Synthese des Modernen mit dem Alten, in der »eigenartigen Verbindung« oder »Vermählung« aller Errungenschaften der Philosophie und Naturwissenschaft des 17. Jahrhunderts mit der überkommenen, stark metaphysisch eingestellten Schulphilosophie (Scholastik) des deutschen Protestantismus (2, 341). Ja, er beschränkt sich in seinem besonderen Zusammenhange völlig auf das zweite Glied dieser Synthese und behauptet, daß man Leibniz geradezu als die letzte Frucht oder den höchsten Gipfel des mit Unrecht mißachteten deutsch-protestantischen Aristotelismus des 16. und 17. Jahrhunderts anzusehen habe und durch die Aufdeckung dieses einheimischen Kulturzusammenhanges sein kerndeutsches Wesen viel besser verstehen lerne als durch die Hervorhebung seiner Beziehungen zur Mathematik und Physik des Auslandes (VII f, 1 f, 219 f, 340). Peterßen stellt sich also auf einen bewußt einseitigen Standpunkt (376, 379), um von ihm Leibniz in einem neuen Lichte zu zeigen, er begnügt sich nämlich nicht damit, sich Kabitzens entwicklungsgeschichtlich begründete Rehabilitierung des Metaphysikers Leibniz zu eigen zu machen (343<sup>7</sup>, 347<sup>6</sup>, 365), sondern vervollständigt Kabitzens individuell-biographische Nachweise durch ihre Eingliederung in einen größeren Zusammenhang den der deutschen Geistesgeschichte.

Seit Luthers ursprüngliche, um alle Philosophie unbekummerte neue Frömmigkeit sich im Kampfe mit der alten Kirche und mit den übermodernen Schwärmern theologisch-wissenschaftlich zu wappnen begonnen und der Humanist Melancthon hierfür kein besseres Rüstzeug als die klare, wohlgeordnete peripatetische Philosophie gefunden hatte, wurde Aristoteles – allerdings nicht der katholisch-scholastische, aber doch der »gereinigte« – mehr und mehr zum Philosophen auch der neuen, protestantischen Kirchen. Zuerst eroberte sich die aristotelische Logik als unentbehrliches formales Hilfsmittel der Wissenschaft alle protestantischen Schulen und Universitäten, daneben in zweiter Reihe auch seine Ethik und Physik (einschließlich des Teiles *περὶ ψυχῆς*). Im letzten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts aber trat, angeregt durch das deutsche Weltanschauungsbedürfnis, insbesondere durch das Problem von Glauben und Wissen, eine entschiedene »Wendung zur Metaphysik« ein (219 ff), die, nachdem der christliche Dualismus des Nikolaus Taurellus ohne Widerhall verklungen war, ebenfalls zu Aristoteles zurückkehrte. Wie tief sich die deutschen Denker damals, trotz des heftigsten Widerstrebens unphilosophischer Gneisolutheraner und Mystiker gegen die »faulen Eier des bösen Raben Aristoteles« (267, 523), in seine

Metaphysik einlebten geht daraus hervor daß diese bei ihnen seit 1618 sogar einen neuen originellen Seitenzweig trieb Georg Gutkes und seiner Schüler Gnostologie und Noologie, die allen anderen Wissenschaften übergeordnete erkenntnistheoretische Lehre von dem Wißbaren als solchem und von der aktiven Vernunft als dem Habitus der ersten Prinzipien (315ff) Denn nicht um eine Frühgeburt der kantischen Vernunftkritik handelt es sich hier <sup>9)</sup>, sondern um einen echten Nachkommling der aristotelischen ersten Philosophie, der, wie bald darauf auch Leibniz <sup>98)</sup>, seinen ererbten »intellektuellen Optimismus in die Wirklichkeit hinein projiziert« und für den deshalb »die Bedingungen der Wahrheit auch in dem Seienden enthalten«, also »alles Seiende wesentlich intelligibel ist« (307)

Dem gleichen Idealrealismus huldigte um die Mitte des 17. Jahrhunderts auch eine freiere peripatetische Richtung, die, ohne die überlieferte Philosophie ganz aufzugeben, doch den mathematischen und naturwissenschaftlichen Forschungsergebnissen ihrer Zeit Rechnung tragen wollte (345ff), vor allem durch Einführung der »euklidischen« Beweismethode in die Logik und Physik Es war zwar ein Irrtum, wenn Erh Weigel meinte schon Aristoteles selbst habe sich in diesen Disziplinen mathematischer Methoden bedient – auch die aristotelische Verwendung der Mathematik bei der Naturerklärung ist nur eine äußerliche Analogie (348 bei Anm 4) –, aber so viel ist doch richtig, daß Weigels pythagoreische Überzeugung von der logisch-mathematischen Rationalität des Universums mit der aristotelischen Lehre von der Immanenz des Ideellen im Reellen in Übereinstimmung bleibt

Diese Bewegung des deutsch-protestantischen Aristotelismus erscheint zwar zwischen den überragenden Gipfeln Luther und Leibniz wie ein niederes Tal, ist aber doch von größter Bedeutung für die Weiterentwicklung der deutschen Weltanschauung und Philosophie geworden Denn wie jede »schöpferische Zeit die Frucht eines stiller wachsenden Zeitalters ist das ihm vorausging und die Bedingungen seiner Größe schuf« (1), so ist auch Leibnizens produktive Originalität voll verstandlich nur als End- und Höhepunkt der allmählich zu immer größerer Selbständigkeit heranwachsenden Schulphilosophie des deutschen Protestantismus im 16. und 17. Jahrhundert Es ist hier nicht der Ort, die Entwicklung des jungen Leibniz unter dem Einfluß des alten Schularistotelismus eines Adam Scherzer und Jakob Thomafius, sodann des mathematisch »reformierten« Peripatos

eines J vom Felde-Helmstedt, Thomas (White) Anglus, Abdias Trew-Altdorf<sup>9)</sup> und vor allem seines persönlichen Lehrers Erh Weigel-Jena noch einmal des Näheren zu verfolgen (f Peterfen 341f, 345ff), ebensowenig die vielen Einzelheiten aufzuführen, die Leibniz nach Peterfen (357ff) von dem »reinen« und dem scholastischen Aristoteles<sup>100)</sup> in sein späteres eigenes System übernommen hat. Dagegen ist nachdrücklich hinzuweisen auf die grundsätzliche Feststellung Peterfens, daß Leibniz Zeit seines Lebens eigentlich den Standpunkt einer in Weigels Sinne »reformierten Philosophie« nie verlassen habe, da er nämlich im Gegensatz zu überkühner Neuerungs- und kritischer Zerstörungssucht stets nur die alte Wahrheit habe erklären, erweitern und auf exakte Begriffe bringen wollen (372, 379f), ja daß man ihn geradezu einen wiedergeborenen »deutschen Aristoteles« nennen dürfe, und zwar nicht nur wegen der Gleichartigkeit ihrer universalen Forschungsmethoden, sondern auch wegen der nahen Verwandtschaft ihrer Gedankenwelten (357).

Dieser Nachweis der historischen Kontinuität von Aristoteles über die protestantische Scholastik und den mathematisch-reformierten Peripatos zu Leibniz sowie dessen Charakterisierung als des großen Synthetikers der alten Philosophie und modernen exakten Wissenschaft ist das Wertvolle an der Peterfenschen Leibniz-Perspektive. Aber es ist nicht zu verkennen, wenn auch durch die Wahl des Standpunktes zu verstehen, daß bei dieser Beleuchtungsweise das andere Glied der Synthese, nämlich das wesentlich Neue des deutschen Idealismus Leibnizens, auf die Schattenseite zu stehen kommt. Damit hängt vielleicht auch zusammen, daß Peterfen sich nicht damit begnügt, die typische Gleichartigkeit der Weltbetrachtungsweisen des Aristoteles und Leibniz hervorzuheben, sondern die Verwandtschaft ihrer Gedankenwelten auch durch ihre Übereinstimmung in zahlreichen Einzellehren nachweisen will, die nach meiner Ansicht in weit geringerem Umfange vorhanden ist, als Peterfen behauptet.

Peterfen meint z B, Leibniz habe die ganze aristotelische Logik festgehalten und auch bei seiner Verteidigung der Logik gegen zeitgenössische Angriffe keine andere »als die gewöhnliche, deren Vorschriften Aristoteles gegeben habe«, im Auge gehabt<sup>101)</sup>. Das ist ein Irrtum, wie schon aus der Fortsetzung der angeführten Stelle hervorgeht, wo Leibniz über die aristotelische Logik hinaus, die nur bei »hinreichenden Gegebenheiten« genüge, eine »neue Logik über die Grade der Wahrscheinlichkeit fordert«, ferner aus

der von Peterfen (362 Anm.) unterdruckten Fortsetzung des Briefes an G. Wagner, wo Leibniz die aristotelische Logik eine »Bauern-Rechnung und Kinderlogik« nennt, die nur für die einfachsten Fälle des praktischen Lebens ausreiche, dagegen für die Zwecke der wissenschaftlichen Theorie dringend einer höheren Rechenkunst und einer anderen, vollkommeneren Logik bedürfe, ebenso aus zahlreichen weiteren Stellen. Der Ausbau der Syllogistik zu einer Universalmathematik (363) ist doch nicht mehr eine bloße Verbesserung, sondern ein volliger Neubau. In diesem Punkte muß Peterfens Leibniz-Perspektive wegen ihrer einseitigen Hervorhebung des alten aristotelischen Geisteserbes aufs wesentlichste durch Couturats moderne »Logique de Leibniz« ergänzt werden.

Einseitig gesehen ist es auch, wenn Peterfen bei Leibniz die »Psychologie wie im aristotelischen System als Teil der Physik auftreten« läßt (373f). Gewiß hat Leibniz die Vorstellung einer Stufenfolge der Menschen-, Tier- und Pflanzenentelechien aus der Scholastik übernommen und diese kontinuierliche Reihe mit Aristoteles sich bis in die anorganische Natur hinein fortsetzend gedacht, und freilich hat er die aristotelisch-scholastischen Begriffe *δυναμικὸς* oder *potentia* und *ἐνεργεια* oder *actus* in dem Kraftbegriff seiner Dynamik wieder aufleben lassen. Aber was er daraus gemacht hat, ist doch etwas vollkommen Neues, nämlich statt vager Anschauungen von Möglichkeit und Wirklichkeit exakt bestimmbare, ja mathematisch berechenbare Begriffe: die potentielle und kinetische Energie der heutigen Naturwissenschaft (vgl. M. w. 33ff.). Leibniz identifiziert auch nicht etwa, wie Peterfen (374) meint, diese mechanischen Kräfte oder Energien, deren Kausalgesetze die Erscheinungswelt erklären, mit den niedrigsten Stufen der teleologischen Kräfte oder »Entelechien«, deren finale Gesetze die wahre Wirklichkeit verständlich machen. Vielmehr sind die ersteren, wie wir bei Cassirer gesehen haben, nur »derivative« Momentanzustände oder zeitliche Augenblicksercheinungen der letzteren, die als »primitive Kräfte« das überzeitliche Wesen aller individuellen Substanzen, auch der scheinbar körperlichen, ausmachen (vgl. M. w. 42f.). Auf diese Weise wird es Leibniz möglich, an der kontinuierlichen Stufenfolge aller Arten von substantiellen Formen, von den höchsten Geistern bis zu den niedrigsten Organismen, ja den scheinbar leblosen Körpern, festzuhalten und doch den Gegensatz zwischen der universalgesetzlichen Kausalität der phänomenalen Natur und der individuellen Teleologie der wahren, rein seelischen Wirklichkeit in

einer dem Aristoteles ganz fremden Scharfe herauszuarbeiten. Während für Aristoteles Körper und Geist im Mittelbegriff des lebendigen Organismus zusammenfallen, unterscheidet Leibniz sie in ihrem grundverschiedenen Wesen: den Körper charakterisiert durch die erst von der modernen Naturwissenschaft entdeckte mathematisch-mechanische Gesetzmäßigkeit, den Geist charakterisiert durch die erst von der neueren Philosophie an den Anfang gestellte Selbstgewißheit des Wissens und Wollens. Durch beides trennt sich der Deutsche von dem Griechen, durch das zweite noch schärfer als durch das erste. Denn das Eingestelltsein einerseits auf das Innerliche, Seelische, Persönliche, andererseits auf die Außenwelt, den sichtbaren Kosmos, ist einer der Wesensunterschiede christlich-germanischer und antiker Geistesart (vgl. darüber unten § 15, Heimsoeth I 124 ff.). Daß die Psychologie ein Teil der Physik sei, kann nur ein Grieche, nicht ein deutscher Christ sagen. Ist es nicht charakteristisch, daß selbst in der Zeit der aristotelischen Schulphilosophie in Deutschland die Meta-physik zu einer Noo-logie umgestaltet worden ist? Leibniz konnte viel eher umgekehrt die Physik, soweit sie von metaphysischer Bedeutung ist, als einen Teil der Psychologie bezeichnen, insofern als alles Seiende wesentlich seelischer Art ist und auch das Körperliche lediglich die äußerlich-sinnliche Erscheinung der innerlich-geistigen Wesenselemente der individuellen Monaden ist, vermöge deren sie sich zu einer universalgesetzlich verbundenen Natureinheit zusammenschließen.

Weil für Leibniz das Psychische und nicht das Physische primär ist, nimmt bei ihm auch der die beiden Regionen verbindende Entelechiebegriff einen neuen Sinn an. Für Aristoteles bedeutet Entelechie ein den Zweck in sich selbst tragendes Wesen, eine dem Stoff immanente Form, eine aktualisierte Möglichkeit oder verwirklichte Idee und damit zugleich etwas ewig in seiner Vollendung Beharrendes, also auch eine *ἐνδὲν χεῖα*. (Nach dem Vorbilde dieses Wortes scheint Aristoteles das Wort *εντελεχεια* gebildet zu haben, 517 f.) Auch Leibniz faßt die Entelechie als eine nicht nur potentielle, sondern aktuelle, nämlich wirklich aktive Kraft, die eine gewisse Vollkommenheit und Selbstgenugsamkeit in sich trägt (z. B. Monadol. § 18). Aber er „übertrifft den ursprünglichen Sinn“, auch nach Peterfens (375) Meinung, indem er hieraus die innere Geschlossenheit der individuellen Substanzen ableitet. Doch damit ist, wie mir scheint, das grundsätzlich Neue, was Leibniz in den Entelechiebegriff hineinlegt, immer noch nicht richtig bezeichnet. Dies sehe ich vielmehr darin, daß die Entelechie für den Griechen das Fertige,

Vollendete ist, dessen Wert anschaulich genossen werden kann, während sie für den Deutschen eine unendliche Sehnsucht nach der Hoherentwicklung aller individuellen Anlagen und einen nie ermattenden Tätigkeitsdrang bedeutet, dessen höchste Freude gerade das Selbsterschaffen noch nicht gegebener Vollkommenheiten ist. Nichts ist so charakteristisch für den Unterschied griechischen und deutschen Wesens, als wenn Aristoteles die Lust mit der Tätigkeit »nicht wie eine innewohnende Haltung, sondern wie eine hinzukommende Vollendung verbunden meint, ja »das Wesen der Lust in der Ruhe statt in der Bewegung« sieht und das beschauliche Leben des Philosophen gerade deshalb für die erfreulichste und edelste Tätigkeit hält, weil »die Wissenden ein angenehmeres Leben führen als die Suchenden« (Nik. Eth. VII Buch, Schluß, X Buch, 4. und 7. Kap.), während Leibniz vielmehr behauptet »Das menschliche Gemüt kann nicht ruhen. Es ist ihm eine Pein, ohne Bewegung sein. Wer alles wußte, wurde der Lust zu erfinden, wer alles hatte, der Lust zu gewinnen beraubt sein« (Klopp I 272). Daher ist »das Suchen eines Gutes mit Unruhe und Hitzigkeit oft mehr wert als der Genuß des Gutes selbst. Weit entfernt also, daß diese Unruhe (die uns tätig macht) mit dem Glück unverträglich wäre, scheint sie mir vielmehr wesentlich zum Glück der Kreaturen. Denn diese besteht niemals in einem vollkommenen Besitze, der sie unempfindlich und gleichsam stumpfsinnig machen würde, sondern in einem beständigen Fortschritt zu größeren Gütern (Nouv. ess. II 21 § 36, vgl. M. w. 11f.)

Auch in dieser Hinsicht bedarf also Peterfens einseitige Betrachtungsweise dringend der Ergänzung, nämlich durch einen Standpunkt, von dem aus gerade das Ungriechische, Moderne, Germanische bei Leibniz ans Licht tritt (s. unten § 15). Doch das wird Peterfen durchaus nicht leugnen wollen, da er ja auch auf das »überwiegend Neue« und »Kerndeutsche« bei Leibniz wiederholt hinweist und sogar selber, obwohl das eigentlich außerhalb seiner Zielsetzung liegt, einige Punkte hervorhebt, in denen »Leibniz den Stagiriten weit hinter sich läßt« (So die Verwertung der Mathematik, 362, 367, das unendlich Große und Kleine, 368, 376, die Entdeckung des Unterbewußtseins und die Vertiefung des Entelechiebegriffs, 374–376). Nur liegt ihm um seiner besonderen Absicht willen daran zu zeigen, daß Leibniz, obschon er mit seiner faustischen Geistesaktivität in den Entwicklungszusammenhang des deutschen Idealismus hineingehört (Heimsoeth), ja in gewisser Hinsicht sogar zu den Vorläufern des speziellen kantischen Idealismus gerechnet werden

kann (Cassirer), daneben doch auch durch ein Band innerer Geistesgemeinschaft und äußerer Schultradition mit dem kosmischen Idealrealismus des griechischen Aristotelismus verbunden geblieben ist. Sein konstruktiver Rationalismus (Dilthey) ist eben doch ursprünglich aus dem intellektuellen Optimismus der protestantischen Scholastik erwachsen, nach dem alles Seiende als solches ein *gnoston* ist und daher alles Reale seinem Wesen nach dem Vernunftideale entsprechen muß. Und wenn später das Vertrautwerden mit den Erfolgen der mathematischen Naturwissenschaft Leibniz, wie das ganze Barockzeitalter, noch in der rationalen Siegeszuversicht bestärkt hat, so ist auch diese Grundstimmung letztlich wieder auf die pythagoreische Idee der Harmonie des Universums und damit auf den kosmischen Idealrealismus der Griechen zurückzuführen. Diesen Zusammenhang und diese Übereinstimmung des Grundtypus der Leibnizschen Philosophie mit dem der Aristotelischen, deren Charakteristikum die »Versöhnung zweier Urgegenätze«, des spekulativ-idealistischen mit dem »empirisch-realistischen Element« ist (14, 15), vom Standpunkte der Entwicklungsgeschichte des deutschen Aristotelismus aus in neuer Weise aufgeklärt zu haben, darin sehe ich trotz meiner Kritik den unzweifelhaften Wert der Petersenschen Leibniz-Perspektive.

#### § 11 Leibnizens Subjektivierung des thomistischen Realismus (Janßen)

Nicht von gleicher Bedeutung wie Kabitzens und Petersens Standpunkt der Leibnizauffassung ist ein dritter, benachbarter der der katholischen Scholastik, den der Jesuit Bernhard Janßen in seiner Schrift »Leibniz erkenntnistheoretischer Realist« einnimmt. Dieser betont nämlich die realistisch-metaphysische Einstellung Leibnizens mit solcher Einseitigkeit, daß er nicht nur zu Cassirers idealistisch-erkenntniskritischer, sondern auch zu Couturats realistisch-logischer Deutung in schroffsten Gegensatz tritt. Naher steht er Kabitz, Jasnowski und Petersen, bedient sich aber bei seinen Untersuchungen nicht wie diese der geschichtlichen (weder der individuell-entwicklungsgeschichtlichen, noch der geistesgeschichtlichen), sondern der dogmatischen Methode, die lediglich die im Druck vorliegenden<sup>1</sup>) Dokumente des endgültigen Systems zu interpretieren sucht.

Nach Janßen (S. 550f. e. 77) steht Leibniz »unter allen gefeierten Vertretern der neueren Philosophie dem aristotelisch-scholastischen Denken am nächsten«<sup>1</sup>) und eben damit dem kantischen Idealismus, den Janßen als Subjektivismus und Psychologismus auffaßt, am fernsten. Um diese These zu beweisen, untersucht er

zunächst die Besonderheit der Logik Leibnizens und ihr Verhältnis zu dem Gebiet, das dieser Metaphysik nennt, also zur Ontologie. Er kommt zu dem Ergebnis, daß sowohl Leibnizens analytische wie seine synthetische Methode unmittelbare Weiterbildungen der aristotelischen Logik mit etwas stärkerer Angleichung an algebraische Bezeichnungs- und Rechenmethoden seien, und folgert schon hieraus mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß Leibnizens Logik genau wie die aristotelisch-scholastische eine realistische Metaphysik zur Voraussetzung habe (e 9–12). Zur Gewißheit wird ihm dies durch Leibnizens wiederholte ausdrückliche Behauptung, daß das logische Begriffs- und Schlußsystem eine Abbildung des ontologischen Systems der Substanzen und ihrer Ursachenzusammenhänge sei (e 12–16, unter Berufung auf Kabitz).

Auch durch die Untersuchung der Monadologie sucht Janfen zu befestigen, daß den eigentlichen Inhalt der Leibnizschen Philosophie die realen Seinsbegriffe bildeten, während die Logik und Mathematik nur in untergeordneter Weise, nämlich lediglich für den nachträglichen formalen Aufbau in Betracht kamen (e 18f). Gelegentlich geht er so weit, die Bedeutung logischer, erkenntniskritischer und sogar mathematischer Betrachtungen für die Ausbildung des Substanzbegriffs des Jahres 1686 völlig zu leugnen, und diesen ausschließlich aus der dynamischen Naturphilosophie und der scholastischen Lehre von den substantiellen Formen abzuleiten, die beide zur Annahme realer Kraftträger oder Tätigkeitsprinzipien führten (e 22, 24). Doch kann er diese völlig einseitige Auffassung, wenigstens hinsichtlich der Logik und Mathematik, selbst nicht konsequent durchführen. Denn da die Dynamik durchaus mathematischen Charakter besitzt, so muß die Mathematik doch wenigstens mittelbar bei der Entstehung der Monadenlehre beteiligt gewesen sein. Ferner lehrt Janfen im Anschluß an Kabitz die metaphysische Realität des Logisch-Mathematischen, er kann also unmöglich den Wert logisch-mathematischer Methoden für die metaphysische Wirklichkeitskenntnis leugnen. Endlich stellt er sogar ausdrücklich (e Kap 8) den durchaus rationalistischen, logisch-mathematischen Wesenszug des Leibnizschen Denkens fest, der freilich nicht mit dem idealistisch-erkenntniskritischen verwechselt werden dürfe. Damit ist also die anfängliche Ablehnung der panlogistischen Leibnizinterpretation Couturats (im 3 Kap), die Janfens eigenem Begriffsrealismus gar nicht so fern steht, eigentlich wieder zurückgenommen, und nur der Gegensatz zu Cassirers erkenntniskritisch-idealistischer Leibnizdarstellung wird mit aller Schärfe festgehalten.

Die wichtigsten Kapitel der Janfenschen Schrift (e) sind das 4. und 5, in denen Leibnizens eigene Äußerungen über die eigentlich erkenntnistheoretischen Fragen – reale oder ideale Bedeutung, objektive oder subjektive Gültigkeit der Wahrheit – interpretiert werden. Schon aus der geringen Zahl dieser Äußerungen glaubt Janfen mit Wahrscheinlichkeit schließen zu dürfen, daß Leibniz kein eigentlicher Erkenntnistheoretiker, sondern Metaphysiker und als solcher eo ipso Realist gewesen sei (e 4–6). Der Inhalt der Stellen bestätigt diese Vermutung unzweifelhaft. Im Dialogus von 1677, den Erdm 76 treffend überschrieben hat »de connexione inter res et verba, et veritatis realitate« (Gerh p VII 190–193) erklärt Leibniz ausdrücklich, daß die Wahrheit in den Dingen (res) und nicht in den Gedanken (cogitationes) liege und daß die Ursache der Wahrheit ganz gewiß nicht aus der Natur des Denkenden allein entspringen könne. Ebenso heißt es in den *Nouv ess* IV 4 § 1f. »De la realite de notre connaissance. Nos idees s'accordent avec les choses.« Als philosophischer Grund für die Gewißheit der Selbsterkenntnis wird hier angegeben, daß bei dieser der Verstand und sein Objekt unmittelbar eins sind (ebenda IV 9). Die Gründe für die Annahme anderer Dinge liegen in den Wahrnehmungen, die »von äußeren Ursachen hervorgebracht werden«, und sind von besonders großer Wahrscheinlichkeit, wenn mehrere Sinne miteinander übereinstimmen (IV 11). Alle diese Betrachtungen haben nur Sinn, wenn Leibniz als Gegenstand der Erkenntnis eine wirklich existierende Realität ansieht.

Auf die Frage nach der Geltung der reinen Vernunftwahrheiten, insbesondere der Logik und Mathematik, äußert sich Leibniz ebenfalls ganz realistisch. Natürlich können diese nicht in demselben Sinne wie naturwissenschaftliche Tatsachenwahrheiten real sein. Aber auch sie sind nach Leibniz keine bloß logischen Denkgesetze, sondern haben ontologische Seinsgesetze als Urbilder. Auch den ewigen Wahrheiten entspricht eine transzendente, vom menschlichen Denken unabhängige Wirklichkeit, nämlich der Verstand Gottes als die Region der Ideen und ideellen Zusammenhänge, seine aktuelle Existenz verleiht auch den Essenzen einen realen Bestand (Gerh p VII 305, Theod § 184, Monad § 43f, Janfen e 46–50).

Demnach ist die erkenntniskritisch-idealistische Deutung Leibnizens mit den Quellen unverträglich. Daß man eine solche Deutung überhaupt hat versuchen können, beruht nach Janfen lediglich auf seinen rationalistischen Intentionen, die zwar ganz objektiv-begriffs-realistisch gemeint sind, aber doch leicht mit dem subjektiven Idea-

lismus verwechselt werden können. Denn wie dieser leugnet auch der Leibnizische Rationalismus das reale Dasein einer sinnlichen Körperwelt. Aber es besteht doch ein scharfer Unterschied zwischen beiden. Denn mag auch die Körperwelt als solche, nämlich als farbige, tonende usw., ja sogar als räumliche und zeitliche, nur ein Phänomen sein, so liegt dieser subjektiven Erscheinung doch nach Leibniz eine objektive Wirklichkeit, eine Welt von Dingen an sich, ein von der Vernunft erfassbares Noumenon zugrunde (Janfen e 59–63). Nos apparitions internes ont quelque réalité dans les choses, sagt Leibniz in der Theodizee (Anh III § 5 = Gerh p VI 404). Ja er geht so weit, das rationale Ding an sich als die Ursache unserer sinnlichen Erlebnisse zu bezeichnen<sup>104)</sup>.

Auch noch aus einem zweiten Grunde wird der Rationalismus leicht mit dem Idealismus verwechselt. Jener sucht nämlich die Quelle der objektiv gültigen Erkenntnis nur in dem vernünftigen Denken des Subjekts und lehnt es ab, etwa mit Hilfe der sinnlichen Erfahrung an die äußeren Objekte selbst heranzukommen. »Der ordo logicus als solcher gibt aus sich den ordo ontologicus wieder, auch wenn er in gar keiner ursächlichen Abhängigkeit von ihm gebildet ist.« (e 64). So will auch Leibniz nicht nur das ganze System der ewigen Wahrheiten aus reiner Vernunft allein erkennen, sondern sogar die reale Gültigkeit der Tatsachenwahrheiten lediglich aus dem vernünftigen Zusammenhang unserer subjektiven Wahrnehmungen erschließen<sup>10)</sup>. Aber durch diesen immanenten, rationalen Ursprung unserer Erkenntnis, meint Janfen (e 59, 69), wird nicht notwendig ausgeschlossen, daß sie trotzdem eine transzendente, reale Geltung besitzt, wenn nur das aus der subjektiv-logischen Quelle entspringende Wissen wenigstens seiner Intention nach auf ein metaphysisches Objekt geht. Janfen hält es allerdings für inkonsequent, wenn ein Rationalist nicht subjektiver Idealist, sondern objektiver Realist ist, eine immanente Erkenntnisquelle (evidentia subjectiva) lasse eigentlich eine bloß subjektiv-ideale Geltung der Erkenntnis erwarten, während die objektiv-reale Geltung eigentlich eine transzendente Quelle, eine evidentia objectiva im Sinne des Thomas von Aquino, d. h. eine vom Objekt ursächlich erzeugte Evidenz verlange (e Anh 238 und S. 64). Aber Leibniz hat diese Inkonsequenz nach Janfen zweifellos begangen, obwohl das individuelle Subjekt nach Leibnizens Metaphysik und seiner ihr untergeordneten Erkenntnislehre auf die logische Entwicklung der eigenen Gedankenwelt beschränkt ist, erkennt es doch eben hierdurch die Wahrheit über die objektive Realität, nämlich

infolge der praestablierten Harmonie zwischen logischen Denkgesetzen und metaphysischen Seinsgesetzen, einer Harmonie, deren Bestehen Leibniz ohne erkenntniskritische Rechtfertigung, ja eigentlich im Widerspruch mit den Konsequenzen seiner Erkenntnislehre, aus seiner anderweitigen Gedankenwelt entnimmt (e 69f)

Janfens Ergebnis ist also, daß Leibnizens Philosophie die Synthese zwischen dem ontologischen Realismus der aristotelischen Scholastik und dem subjektiven Rationalismus der modernen mathematischen Wissenschaften erstrebe, sie aber natürlich, wegen der Inkongruenz der beiden zu vereinigenden Elemente, nur in recht äußerlicher, unausgeglichener Weise durch eine willkürliche Annahme erreiche, vermöge deren er in »glücklicher Inkongruenz aus dem Ich herauskomme und in die transzendente Seinswelt gelange« (e 76f, 70). Ohne die unbegründete Annahme der praestablierten Harmonie wurde auch der Leibnizische Rationalismus zu demselben Subjektivismus wie der Kantische Idealismus führen.

Diese scholastische Kritik am deutschen Rationalismus beruht auf einer offenbaren Verkennung der Lehre Leibnizens und erst recht Kants vom Wesen des Objektiven und Ideellen, das für beide identisch ist und im Unterschied von immanenten, subjektiven Erlebnissen und transzendent-realen Dingen das »dritte Reich« (Simmel) der transzendentalen, objektiv geltenden, aber nicht real existierenden Ideen bildet. Janfen weiß nichts von diesem dritten Reich, er kennt keine andere Objektivität als die transzendent-ontologische Realität und keine andere Idealität als die immanent-psychologische Subjektivität und hält daher fälschlich auch den rationalen Idealismus für psychologischen Subjektivismus und auch den sensualistischen Realismus für ontologischen Objektivismus. Unter dem intentionalen Inhalt eines Denkerlebnisses versteht er deshalb auch nie ein allgemein gültiges ideelles Denkobjekt, sondern immer einen reell existierenden Gegenstand, der physisch, psychisch oder metaphysisch wirklich ist. Er merkt nicht einmal, daß Hufferl (auf dessen logische Untersuchungen er sich e Anm 109, 150, 258 beruft) die noetische Intention nicht auf ein transzendentes Ding, sondern auf ein transzendentales Noema gerichtet sein läßt, auch Hufferl mußte also nach Janfens Auffassung subjektiver Idealist, d. h. Psychologist sein – eine Annahme, die doch auch dieser als sinnlos anerkennen wurde. Erst recht überflieht er, daß schon Leibniz ganz deutlich das subjektiv-reelle Vernunftserleben (die Noesis) von der ideellen Ver-

nunftobjektivität (dem Noema) unterscheidet, was Cassirer richtig erkannt hat (s. oben S. 61 und Anm. 61). Janßen identifiziert vielmehr ausdrücklich den Verstand Gottes mit seiner Natur oder Essenz, aus der sich die Essenzen der Dinge entfalten<sup>106</sup>), also mit der objektiven Ideenwelt, während Leibniz neben der sachlich-noematischen noch eine persönlich-noetische Wesenheit annimmt, nämlich die in den individuellen Seelen teilweise verwirklichte »Raison universelle« (Theod. I § 61, vgl. Vorrede, 4 Absatz),

Auf dieser mangelnden Unterscheidung beruht auch Janßens völlige Verkennung des eigentlichen Sinnes der praestablierten Harmonie, die keineswegs eine willkürliche Annahme, sondern eine erkenntnistheoretisch begründete metaphysische Theorie ist. Nach Leibniz ist sowohl das aktive Wirken eines Weltelements auf ein anderes als das passive Wissen um eine andere Monade kein Hinübergreifen einer realen Substanz in das transzendente Sein einer fremden Substanz, sondern ein Ergreifen der objektiv geltenden transzendentalen Ideen, die auch den subjektiven Erlebnissen der beiden realen Individuen, mehr oder weniger vollkommen, »intentional immanent« sind (vgl. genauer M. m. § 26, 50 und M. w. 25–28). Insbesondere die praestablierte Harmonie zwischen logischem Denken und metaphysischem Sein hort auf, eine »inkonsequente« Annahme zu sein, wenn man dabei wie Leibniz selbst die logische Übereinstimmung von lauter seelenartigen Monaden in der für alle identischen Welt der Ideen und Wahrheiten im Auge hat und sie nicht wie Janßen als einen ratelhaften metaphysischen Parallelismus von Geist und Körper in ihrem reellen Seins-inhalte auffaßt.

An dieser Stelle zeigt sich besonders deutlich, daß der metaphysisch-realistische Standpunkt, wenn er mit solcher Einseitigkeit wie bei Janßen vertreten wird, ebensowenig wie der radikale erkenntnistheoretische Idealismus Cassirers für sich allein imstande ist, dem ganzen Leibniz gerecht zu werden. Diese beiden diametral entgegengesetzten Perspektiven gleichen der Vorder- und Rückansicht eines Globus, die absolut verschieden, ja fast beziehungslos nebeneinander stehen und doch erst zusammen, verknüpft durch die zwischen ihnen die Mitte haltenden »Seitenansichten« (in unserem Falle Couturats »reelle Logik« und Kabisens logisch-geordneten Kosmos), ein volles Ganzes ausmachen. Bei Cassirer finden wir, was bei Janßen fehlt: die Ergänzung des toten Substanz- durch den lebendigen Funktionsbegriff und der Philosophie des starren Seins durch die Philosophie der wirkenden Ratio, der tätigen

Vernunft Bei Janfen wiederum finden wir, was bei Caffirer im dunkeln Hintergrund bleibt die Ergänzung des erkenntnis-kritischen Idealismus durch den metaphysischen Realismus, der nicht nur alles Seiende und Reelle, sondern auch alles Geltende und Ideelle in der (menschlichen und gottlichen) Geisteswirklichkeit verankert, während der radikale Neukantianismus das notwendige Korrelat der objektiven Ideen, die objektivitätsstiftende ideale Vernunft, lediglich als irreales »Normalbewußtsein« gelten läßt, das in den einzelnen vernunftigen Subjekten nur höchst unvollkommen verwirklicht ist Der wahre Leibniz ist Begriffs- aber nicht zugleich Vernunftidealist wie Caffirer, sondern Vernunft-, wenn auch nicht Begriffsrealist wie Janfen

### III Kapitel

#### Der Standpunkt des individuellen Erlebens

##### § 12 Die Lebensphilosophie und der Psychologismus (Sickel, Barth u a)

Der Standpunkt der idealrealistischen Metaphysik hat uns dazu gedient, einer von Caffirer in den Hintergrund gedrangten Seite der Leibnizschen Philosophie, ihrer Wirklichkeitstheorie, wieder die zentrale Stellung im Ganzen des Systems zurückzugewinnen Aber auch die Leibniz-Perspektiven vom Standpunkt der protestantischen und katholischen Scholastik vermogen, da sie ja dem panlogistischen Begriffsrealismus Ruffells und Couturats gar nicht so fern stehen, Leibnizens reiche und lebendige Wirklichkeitsmetaphysik noch nicht in allen ihren mannigfaltigen Dimensionen voll zu würdigen Es ist zu diesem Zwecke vielmehr nötig, auch noch einige andere Linien, die in jenen Perspektiven nur flüchtig gestreift werden, in ihrer Eigenrichtung weiter zu verfolgen. — Bei Ruffell und bei Kabitz horten wir von dem selbständigen Werte des zeitlich besonderten, individuellen Daseins innerhalb der ewigen Vernunftgesetzlichkeit des Universums und von der Unerreichbarkeit der singularen Zufälligkeit durch die allgemeingültigen Denknotwendigkeiten. Couturat erwähnt gelegentlich Leibnizens panhistorische Wißbegierde und seine fast mystische Religiosität im Gegensatz zu seinem sonstigen Panlogismus und Intellektualis-

mus Und auch Cassirer, der anfangs allen individuellen Inhalt aus der unverfälschten Form der Erkenntnismethode hervorgehen läßt, muß später einen geistesgeschichtlichen und religiösen Individualismus als zweiten Anfang der Leibnizschen Philosophie gelten lassen (Anm 50) Wenn wir diese Andeutungen weiter verfolgen, so gelangen wir in neue, nicht nur außerlogische, sondern fast irrationale Dimensionen des Leibnizischen Wefens, in denen die objektiv-allgemeingültigen, aber leeren idealen Formen der Vernunft sich mit subjektiv-individuellem Erlebnisstoff und anschaulich-realem Inhalt füllen —

Paul Sickel (u 3) weist für Leibnizens Philosophie, insbesondere für ihren Substanzbegriff, vier verschiedene Quellen auf »eine psychologische, die seiner eigenen Lebenserfahrung entsprang und für ihn die innere subjektive Überzeugungskraft begründete, eine philosophie-geschichtliche, durch die er den Anschluß an das Denken früherer Zeiten gewann, ferner eine mathematisch-naturwissenschaftliche, die wesentlich die Beweiskraft und den objektiven wissenschaftlichen Charakter seiner Lehre zu tragen hatte, und schließlich eine biologische, aus der eine eigenartige Ausgestaltung des Seinsbegriffs hervorging« Aber die zweite Quelle streift er nur ganz kurz (u 6), und bei der Darstellung der dritten Quelle schließt er sich ganz an Cassirer an (u zw an seine Einleitungen und Anmerkungen in Buchenau I, II) Sickels eigentliches Interesse dagegen gilt der 1 und 4 Quelle in so starkem Maße, daß er Leibnizens System geradezu als Lebensphilosophie bezeichnet und in die engste Nachbarschaft zur Weltanschauung Goethes, Schellings und der Romantik stellt (u 2, 14, 11ff) Zwar gibt er Cassirer zu, daß Leibnizens Monaden unter dem Eindrucke der Mathematik aus beharrenden Substanzen immer mehr zu Veränderungsgefeßen werden (u 8–10 unter Berufung auf Buchenau II 338), ja sich schließlich ganz in funktionale Beziehungen auflösen (u 20f nach Buchenau II 310, Z 29ff) Gelegentlich meint er sogar, daß hierdurch »die Monaden aus transzendenten Seinselementen mehr und mehr zu transzendenten Voraussetzungen im erkenntnistheoretischen Sinne« (u 7, vgl. 11) und zu »konstitutiven Bedingungen« der Erfahrungswirklichkeit wurden (u 17f, nach Buchenau II 342, nicht 335, im Original, Gerh p II 268, steht übrigens nur constitutiva scil corporum) Aber er fügt doch im Gegenfaze zu kantianisierenden Übertreibungen sofort hinzu, daß keinesfalls die Monade »nur eine erkenntnistheoretische Voraussetzung ist, sondern auch ein meta-

physisches Sein hat« (u 18, vgl 8), und macht darauf aufmerksam daß nach Leibnizens ausdrücklichem Zeugnis die Substanz, als Kraft gedacht, ein »reales, ja das realste Ding« ist<sup>10</sup>) und daß Leibniz gelegentlich sogar noch ein besonderes Beharrendes annimmt, das »die ursprüngliche Kraft besitzt«<sup>108</sup>)

Diese substantielle Realität nun, die in der Dynamik unter dem Einfluß des mathematischen Gesetzesbegriffs als Kraft oder genauer als potentielle Energie gefaßt ist, hat Leibniz ursprünglich auf Grund der inneren Erfahrung und »Selbstwahrnehmung« als lebendige, rastlos wirkende, ins Unendliche strebende Individualität erkannt und auch später immer nach dem Vorbilde der Biologie und Psychologie als mannigfaltiges, seelisches Leben mit unendlichen Abstufungen des Vorstellens, Wollens und Fühlens gedeutet (u 3, 11) S i c k e l beruft sich dafür – nicht ganz mit Recht<sup>19</sup>) – auf Leibnizens Äußerung, daß »die Betrachtung des Wesens der Dinge nichts anderes ist als die Betrachtung des Wesens unseres Geistes« und daß wir uns ein anderes Sein, als was wir selbst in uns vorfinden, überhaupt nicht vorstellen können. Jedenfalls aber kann kein Zweifel sein, daß Leibniz sich in der Tat das Sein immer in einer Form gedacht hat, die »irgendwie unserer geistigen Individualität verwandt ist«, und daß er zur Begründung dieser Auffassung auf die allgemeine Entsprechung und Harmonie der Welt verwiesen hat<sup>110</sup>).

Daher hat denn auch seine »eigene Lebenserfahrung, die ihm eine beständig und stetig vorwärtstrebende Individualität und einen weit umfassenden Geist offenbarte«, einen wesentlichen Beitrag zur Bildung seiner philosophischen Lehre geliefert (u. 6) So hat sich das Lebensgefühl des ruhelos tätigen Diplomaten, Politikers und Organisators, der sein Glück nur im unermüdlichen Schaffen fand und selbst von der Wissenschaft, nicht zufrieden mit der reinen Theorie, ihre praktische Bewahrung im Leben verlangte, in seiner Lehre verkörpert, nach der nicht das zeitlos ruhende Sein, sondern das zeitlich fortschreitende Wirken das Wesen der Substanzen ausmacht (Es ist bezeichnend, daß Leibniz sogar bei der mathematischen Formung des Substanzbegriffs nicht an die starren Figuren der euklidischen Geometrie denkt, wie der reine Theoretiker Spinoza, sondern an die gesetzliche Folge der Glieder einer Reihe, l 4, 23, u 2f, 10) Und ebenso klingt die Selbsterkenntnis der allseitigen Empfanglichkeit und schöpferischen Lebendigkeit seines unversellen Intellekts darin wieder, daß er dem individuellen Geistesleben den Charakter der Unendlichkeit und

Unerforschlichkeit zuschreibt und selbst die kleinsten Welt-elemente für »schaffende Spiegel«<sup>111)</sup> des ganzen Alls erklärt (u 2, 4f, 14) Um diese Lehre durchführen zu können, ist allerdings eine Hypothese nötig, die der unterbewußten Vorstellungen Aber diese Hypothese hat ihr Recht dadurch bewahrt daß sie auch noch in anderer Hinsicht von größter Bedeutung für das Verständnis des Seelenlebens geworden ist indem sie nämlich zum erstenmal aufmerksam darauf gemacht hat, daß hinter dem klaren, bewußten Vorstellen ein Reich der irrationalen, unbewußten, potentiellen Seelenelemente liegt, die alle zum Bewußtsein streben, aber nur zum Teil und allmählich zu voller Klarheit entwickelt werden können Das sind Gedanken, die in der späteren deutschen Geistesgeschichte aufs stärkste nachgewirkt haben und vielseitig weitergebildet worden sind (u 5, 14) —

Von einem ähnlichen Standpunkt stellt Max Deffoir in seiner Geschichte der Psychologie (33–46, 377, 410ff) Leibniz dar, nur mit noch tieferer Herausarbeitung psychologischer Einzelheiten Auch er schreibt Leibniz eine mehrseitige Veranlagung zu, nämlich außer einer starken Aneignungsfähigkeit einerseits eine mathematisch-rationalistische, andererseits eine künstlerisch-individualistische Wesenseite (34f, 44), sieht aber das Bedeutungsvolle und Vorwärtsweisende lediglich in den Auswirkungen der letzteren Leibnizens Feldzug gegen die Atomenlehre ist nach ihm ein Kampf für das Recht der inneren Erlebnisse, für eine Schöpferkraft der Seele und stützt sich auf die »Erfahrung des inneren Lebens, des Pulsierens unserer Gefühle, des Atmens unserer Willensspannungen« Überhaupt steht die Psychologie im Mittelpunkt der Leibnizischen Philosophie In der inneren Erfahrung erkennen wir unmittelbar eine Substanz und begreifen danach analogisch das Wesen der Dinge Wer die Seele durchschauen kann, der hat auch das Lofungswort des Weltratsels gefunden (34) In der künstlerischen Intuition, die sich auf das individuelle Erleben richtet, wurzelt vor allem der Leibnizische Individualismus, der Sinn für den Reiz des Einmaligen und der Glaube an die persönliche Eigenart, die ganz auf sich selbst allein steht wodurch teils der spekulative Idealismus, teils der physiologische Subjektivismus<sup>112)</sup> vorbereitet worden ist (35f) Auch der von Leibniz entdeckte Hilfsbegriff des Unbewußten, der *petites* oder *insensibles perceptions* und *inclinations* ist vor allem deshalb wichtig, weil er die »historische Auffassung der Seele« ermöglicht hat Das Wesentliche an ihm ist nämlich nach Deffoir (38) »der lückenlose Zusammenhang« und

nicht etwa »der beiläufig geäußerte Gedanke, daß die bewußten Seelenvorgänge aus einer Unendlichkeit von kleinen Vorstellungen und kleinen Neigungen« wie Integrale aus Differentialen (34) zusammengeleitet seien<sup>113)</sup> Die kleinen Vorstellungen sind nicht Elemente, sondern Übergangsgebilde

Dem allgemeinen Standpunkt Deffoires entspricht es auch – worauf ich hier nur kurz hinweisen kann –, daß in der Einzeldarstellung der Leibnizischen Seelenlehre nicht nur der Intellekt (Perzeption, Apperzeption, Imagination, Erinnerung, Verstand, Vernunft 41f) und der Wille (*volonte*, *volition*, *appetition*, 42f), sondern auch das Gefühl behandelt wird Deffoir behauptet, daß Leibniz durch sein Schwanken zwischen der Renaissanceauffassung (die Luft als Begleiterin der Tätigkeit und als Selbstgefühl der Seele) und der Auffassung Descartes sowie Spinozas (die Luft als Empfindung einer Vollkommenheit, *Gerh p VII 86*, gelegentlich sogar *sentiment – perception d'une verite*, *Nouv ess I 2 § 9*), die spätere Verfeinerung des Gefühls vorbereitet und »der dunklen Seelen-  
seite zu ihrem Rechte verholfen habe Die Genieleute, deren Begriff der Individualität genau dem Leibnizischen *je ne sais quoi*<sup>114)</sup> entspricht, knupfen nicht minder an Leibniz als an Gottfried und Lessing an« (43f) –

Eine noch einseitiger psychologische, ja psychologische Leibniz-Perspektive hat Paul Barth gezeichnet Nach ihm ist Leibniz in seiner metaphysischen Weltanschauung nicht wie in seiner Erkenntnistheorie ein Fortsetzer Descartes und Spinozas, sondern ihr Antipode Während jene ihren Rationalismus auf die Mechanik gründen, gewinnt Leibniz sein erstes Wissen vielmehr aus der Selbstwahrnehmung der Menschenseele<sup>115)</sup>, ja seine ganze Philosophie ist gewebt aus einem psychologischen Aufzuge, zu dem alles andere, Logik, Mathematik und Physik, nur den Einschlag bildet (331) Was wir als das innere Wesen der Seele erleben der strebende Wille, das muß auch das Wesen der Außenwelt sein Daraus folgt, daß die Kraft die innerste Natur der Körper und das wahrhaft Reale der Welt ist, die Kraft, die sich aber nicht nur in der mechanischen Bewegung, sondern auch in der organischen Gestaltung der Natur nach den beharrenden Gattungstypen oder substantiellen Formen äußert (332f)

Aber Barth behauptet noch viel mehr Nicht nur der allgemeine Inhalt des monadologischen Weltbildes, sondern auch die wichtigsten Einzelbestimmungen stammen aus der Psychologie Die Entdeckung des Selbstbewußtseins, der »*connaissance reflexive de l'etat*

interieur« (Princ de la nat § 4), ist von großer Bedeutung für die Erkenntnistheorie geworden, wie schon aus Kants Verwendung des von Leibniz geprägten Terminus Apperzeption hervorgeht (326f) Die allbekannte psychologische Wahrheit ferner, daß es keinen Seelenzustand gibt, der einem andern gleiche, ergibt nach außen projiziert das Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren (327f) Aus der Erfahrung, daß es »eine unendliche Menge kleiner Vorstellungen gibt, die uns zuweilen heiter, bekümmert und sonst verschieden stimmen ohne daß man sagen kann warum« und daß man selbst im Schlafe immer irgendwelche schwachen und verworrenen Empfindungen hat, folgt die Leibnizsche Lehre von dem »minimalen Bewußtsein«<sup>11)</sup> und daraus wieder das Kontinuitätsgesetz, nach dem a) alles in der Welt in unendlich vielen Graden vorhanden ist und b) alles in unendlich kleinen Veränderungen geschieht Barth (330f) hebt ausdrücklich hervor daß Leibniz das unendlich Kleine nicht in der Mathematik, sondern in der psychologischen Beobachtung entdeckt und diese Einsicht erst nachträglich auf die Außenwelt übertragen habe

Zahlreiche Folgerungen ergeben sich dann aus der analogen Anwendung des Kontinuitätsgesetzes in der wirklichen Natur Wie die Seele niemals untätig und vorstellungsleer ist, so ist auch die Materie nie ohne Bewegung und der Raum nirgends leer Aus der allgemeinen Stetigkeit folgt ferner, daß die Gesetze der Statik die Grenzfälle dynamischer Gesetze sein müssen und daraus gewinnt Leibniz mehrere Verbesserungen der Descartes'schen Stoßgesetze (335) Aus dem gleichen Gesetze aber ergeben sich auch die wichtigsten Weltanschauungseinsichten Es gibt keinen Tod, sondern nur eine Betaubung (336) Es gibt kein positiv Böses, sondern nur ein minder Gutes Auch Böses muß in der Welt vorhanden sein, gerade um ihrer Vollkommenheit – nämlich ihrer unendlich abgestuften Mannigfaltigkeit – willen (339f) Ja sogar einen neuen Gottesbeweis hat Leibniz nach Barth (336f) aus dem Kontinuitätsgesetz gewonnen Es gibt notwendig ein unendlich vollkommenes Wesen, weil nach jenem Gesetze alle Stufen in der Erfahrungswirklichkeit vertreten sein müssen Leibniz betrachtet diesen Beweis als eine Verbesserung des ontologischen, er ist aber in Wirklichkeit dessen Umkehrung Denn wenn Leibniz zur Ergänzung des ontologischen Beweises die Demonstration der »Möglichkeit« Gottes verlangt, so meint er damit nicht die bloß formal-logische Widerspruchsfreiheit, sondern die empirische Erwartbarkeit, also das Begründetsein in den »Grundprinzipien wissenschaftlicher Erfahrung«<sup>117)</sup>

Dementisprechend folgert er Gottes Sein nicht etwa aus dem Idealbegriff der Vollkommenheit, sondern umgekehrt seine Vollkommenheit aus einem Gesetze des realen Seins, eben dem Kontinuitätsgesetz.

Damit ist nun die logisch-deduktive Leibniz-Perspektive Russells und Couturats gerade auf den Kopf gestellt. Was dort apriorischer Ausgangspunkt war, das wird hier zum letzten Ergebnis empirischer Induktion. Aber auch zu Cassirers Auffassung steht Barth obwohl er sie mehrfach zustimmend anführt (324<sup>1</sup>, 336) in vollständigem Gegensatz. Denn Cassirers »Grundprinzipien wissenschaftlicher Erfahrung«, durch die erst die Möglichkeit der Begriffe verbürgt wird, sind doch nicht, wie Barth es auffaßt, empirisch auf die Selbstbeobachtung gegründet, sondern begründen ihrerseits rational die Erfahrung. Es kann nach allem, was wir im I und II Kapitel gesehen haben, kein Zweifel sein, daß die rationalistische Leibniz-Perspektive Cassirers der Wahrheit näher kommt, als die psychologische und daher empiristische Barths. Ich mache nur kurz auf folgende Punkte aufmerksam: a) Daß der »wirkliche Ursprung« des Prinzips der Identität des Ununterscheidbaren in der maximalen Differenzierung des Seelenlebens zu sehen sei, dafür kann Barth überhaupt kein Zeugnis aus Leibniz beibringen<sup>118</sup>). Er behauptet nur, daß die von Leibniz versuchten Beweise aus dem Stetigkeitsgesetz und aus dem Satz vom Grunde hinfallig seien<sup>119</sup>) und daß ihm also »nur der Beweis aus der seelischen Analogie übrig bleibe« (329). In Wahrheit aber stammt der Satz teils aus der Scholastik teils aus der pythagoreischen Metaphysik der enzyklopädischen Kombinatorik, die Leibniz vom thomistischen Individuationsproblem und vom Harmonieprinzip her (der größtmöglichen Mannigfaltigkeit in der Einheit) zur Annahme der unendlichen Verschiedenheit des Wirklichen geführt haben (s. oben § 9). b) Die Lehre von den *petites perceptions* ferner kann gar nicht aus der Selbstbeobachtung stammen. Denn es handelt sich hier nicht, wie Barth (329) fälschlich sagt, um »minimal bewußte Vorstellungen« sondern um unbewußte, *insensibles*, solche aber können offenbar nicht erfahren, sondern nur zur rationalen Erklärung des seelischen Geschehens angenommen werden. (So sagt Leibniz selbst an der von Barth angeführten Stelle Theod. Anh. 3, § 3, vgl. auch oben S. 52, 55.) In Wirklichkeit stammt Leibnizens Lehre vom Unendlich-Kleinen ursprünglich aus der mathematischen Ideenwelt<sup>120</sup>) und wird erst nachträglich auf die Wirklichkeit angewandt, und zwar zuerst auf die äußere, dann auf die innere, nicht umgekehrt<sup>121</sup>). c) Erst recht ist es falsch, wenn Barth den Satz von der Äquivalenz der

Urfache und der Wirkung auf den Satz von der Erhaltung der Kraft zurückführen und den letzteren aus der äußeren Erfahrung und dem aus der inneren Erfahrung gewonnenen Kontinuitätsgeſetz begründen will (334f). Leibniz erſchließt vielmehr rein a priori und genau umgekehrt die Erhaltung der Kraft aus dem evidenten Axiom *Effectus integer aequivalet causae plenae* (Gerh m VI 437, 440).

Aber mag auch Barth unrecht haben, wenn er Leibniz die aprioriſchen Grundlagen der Erfahrungserkenntnis will a posteriori aus der inneren Erfahrung ableiten laſſen ſo hat doch dieſe pſychologiſche Leibniz Perſpektive ſicher ein gewiſſes Wahrheitsmoment in ſich, indem ſie auf einige andere Weſenszüge der Monadologie hinweiſt die im Panlogismus und auch im Idealrealismus nicht zur Geltung gekommen ſind. Ich will das, weil wir daraus Neues lernen können, etwas ausführlicher begründen.

Zunächſt hat Leibniz immer wieder die Tatſachen wahrheiten auf zwei pſychologiſche Grunderfahrungen zurückgeführt, nämlich auf das Selbſterlebnis des Ich und auf die Wahrnehmung der Mannigfaltigkeit des Vorſtellungsinhaltes (Anm 56). Ferner hat er in der Tat von Jugend an die eigene Seele für das am beſten Bekannte und ſpäter mehr und mehr auch die andre Wirklichkeit für etwas der Seele Analoges gehalten. Im erſten Entwurf einer »Harmonie der Wiſſenſchaften« (im Brief an Joh. Thomafius, 20. 4. 1669, Gerh p I 22) ſteht geradezu die Metaphyſik als »Wiſſenſchaft von der wirkenden Urfache oder dem Geiſte« an erſter Stelle, die Phyſik aber als Wiſſenſchaft von der Materie und Bewegung ganz am Ende, da ſie des Geiſtes als Prinzips der Bewegung bedurfe. Auch als Leibniz um 1670 von Hobbes den *Conatus*-Begriff übernommen hat und nun freilich umgekehrt von der Phyſik eine mathematiſch exakte Begründung der Seelenlehre erwartet, halt er daran feſt, daß der Geiſt doch jedenfalls ein Mehr über das phyſikaliſch Faßbare hinaus enthalte, nämlich die Perſiſtenz der Empfindungsreaktion im Gegenſatz zur nur momentanen Dauer des *Conatus* (vgl. Anm 74). Daher könne »die wahre Empfindung, die wir in unſer Erfahrung, nicht durch die bloße Bewegung der Körper allein erklärt werden« (Gerh p I 85 = VII 574). Ja ſogar die Körperlehre bedurfe der pſychologiſchen Ergänzung. »In den Körpern für ſich genommen kann keine (dauernde) Bewegung ſein wenn nicht der Geiſt hinzukommt als etwas »Innerliches, Unkörperliches, Subſtantielles, von der Maſſe Verſchiedenes« (Gerh p I 61f). Aus der Selbſtbeobachtung, insbeſondere aus dem Erlebnis der ſchöpferiſchen Kraft der Phantaſie im Traume erſchließt Leibniz in einer auch ſchon aus dieſen Jahren

stammenden Handschrift, daß »es in unserm Geiste etwas Architektonisches und Harmonisches geben muß, das sich, befreit von der Trennung der Ideen, der Komposition zuwendet« (H B Phil III 5 e, Bl 1, zuerst veröffentlicht von Kabitz p 91 f, 154 – 156), und aus diesen drei Erfahrungstatsachen, der unmittelbaren Empfindung des Denkens (ex sensu immediato cogitationis), der Dauer der Empfindungsreaktion und der wunderbaren Kunstform (ex mirabili concinnitate) der Traume, ferner noch aus unserer Erkenntnis unkorporlicher Dinge und aus der αἰτορησις der Seele (nach Plato) versucht Leibniz in einer anderen Handschrift dieser Zeit die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen (H B Theol VII 6, Bl 44 f Kabitz p 90, 158) –

Auch später, als Leibniz die moderne Mathematik und Physik intimer kennen lernt und selbständig weiter bildet, hält er immer daran fest, daß das Seelische etwas ganz Eigenartiges ist, das nicht durch die Ausdehnung und Bewegung, ja nicht einmal durch die derivative Kraft seinem wahren Wesen nach beschrieben werden kann. Jetzt erklärt er vielmehr in bewußtem Anschluß an Plato, dem er sich auch hierin näher fühlt als Aristoteles (Grotzfeld 208, vgl Anm 26), zum Teil sogar unter Berufung auf die späteren Akademiker und Skeptiker die materielle Körperwelt als solche für ein bloß subjektives Phänomen, insofern als nicht bloß die sekundären Qualitäten, sondern auch die Ausdehnung und die räumlich-zeitliche Bewegung etwas Imaginäres und Scheinbares enthielten, nur der immaterielle, sich selbst innerlich bewegende Geist sei eine wahre Substanz<sup>122)</sup> Denn die geometrischen, ja selbst die dynamischen Begriffe, mit denen wir die sinnlichen Phänomene zu wissenschaftlicher Deutlichkeit erheben, gewinnen ihre mathematisch-erschöpfende Definition und kausale Erklärung der Erscheinungswelt lediglich durch Beschränkung auf ein abstraktes Gerippe von »unvollständigen Begriffen«, während die konkrete Wirklichkeit wahrhaft erschöpfend nur durch vollständige Begriffe von unwiederholbaren Individuen, die immer eine Unendlichkeit einschließen, beschrieben werden kann<sup>123)</sup> Daher müssen die konkreten Substanzen der metaphysischen Realität nicht in der Weise der exakten Naturwissenschaft, sondern nach Analogie des nicht mathematisch definierten psychischen Selbsterlebnisses gedacht werden (vgl o S 42 f) Es ist sehr interessant zu beobachten, wie Leibniz in der Diskussion mit Arnauld und Fardella (dem kartesischen Platoniker und Augustin-Herausgeber), 1686 – 1690, vom Ichbewußtsein und der inneren Erfahrung aus allmählich dazu

übergeht, auch den Tieren und Pflanzen, ja sogar den vermeintlich anorganischen Körpererscheinungen substantielle Formen und Entelechien nach Analogie des menschlichen Selbstbewußtseins unterzulegen<sup>12)</sup> So ist es ganz erklärlich, daß Leibniz auch später immer wieder den grundlegenden Wert der unmittelbaren (immediata) inneren Wahrnehmung für die Metaphysik hervorgehoben hat, denn, wie er sagt, jedem Denkenden sind das eigene Ich und seine Gedanken das Nächste, Innerlichste (intrinsicus), Vertrauteste (intimus) sie allein sind ihm mit »Empfindungsunmittelbarkeit«, durch die »Unvermitteltheit zwischen Erkenntnissubjekt und objekt« gegeben und darum muß die ganze übrige Wirklichkeit nach diesem »Muster« (exemplum) gedacht werden, das uns »unvergleichlich viel sicherer als alles andere gegeben« ist<sup>13)</sup>

Nach alledem scheint Barth mit seiner psychologischen Leibnizinterpretation doch im Rechte zu sein. Aber wenn man nun die in Anm. 125 zusammengestellten Leibnizaussagen näher betrachtet, so zeigt sich, daß hier die unmittelbar evidente Selbstschau der Seele in zwei grundsätzlich verschiedenen Bedeutungen auftritt, nämlich einmal bei der Begründung der Metaphysik im heutigen Sinne als einer (z. T. auch empirischen) Wirklichkeitstheorie, das andere Mal zur Begründung der Metaphysik im alten, auch noch bei Leibniz vorherrschenden Sinne als einer apriorischen Ontologie. Eben ist immer nur von der ersten Bedeutung die Rede gewesen: von der experientia interna als Fundament der Tatsachenerkenntnis. Ebenso oft aber – und das hat Barth wie auch Sickel (vgl. Anm. 109) völlig übersehen – dient das Selbstbewußtsein Leibniz als Quelle von notwendigen Vernunft-erkenntnissen, von Wesens- und nicht Seinswahrheiten, ohne daß allerdings die realen Erfahrungsinhalte der psychologischen Selbstwahrnehmung und die in sie »eingehüllten« (Nouv. ess. I 3 § 3) ideellen Gegebenheiten der eidetischen Intuition immer scharf auseinandergehalten wurden (vgl. Heimsoeth S. 285). Schon im Discours de metaphysique, § 27, heißt es: »Unsere Begriffe vom Sein, von der Substanz, Tätigkeit, Identität u. a. stammen aus einer inneren Erfahrung«. Auch an vielen anderen Stellen wird die Erkenntnis dessen »was es heißt bejahen, verneinen, zweifeln, wollen, handeln«, auch die Erkenntnis der »Natur der Dinge«, die »Idee des Seins«, die »metaphysischen (nämlich ontologischen) Begriffe von Ursache und Wirkung, Tätigkeit, Ähnlichkeit«, der »Gedanke des Einfachen und Zusammengesetzten, des Immateriellen, ja selbst der Gottheit«, gelegentlich sogar die »logischen und

moralischen Begriffe«, vor allem aber immer wieder die »allgemeine Sems- und Substanzidee« auf die Selbstschau der Seele zurückgeführt (Gerh p V 70, 71, 93, VI 493f, 502f, 612 Mollat 5, die beiden ersten Stellen zitiert in Anm 109, die übrigen in Anm 125). Das hat offenbar mit empirischer Tatsachenerkenntnis gar nichts mehr zu tun. Leibniz rechnet diese Ideen auch ausdrücklich zu dem »nicht Sensiblen und Imaginablen, sondern nur Intelligiblen«, das »das Objekt des reinen Verstandes (entendement)« und den »Hauptgegenstand unserer Vernunftschlüsse (raisonnemens)« bildet (Gerh p VI 501 612, f Anm 125), andererseits unterscheidet er diese Erkenntnisweise aber von der formal-analytischen Demonstration und schreibt ihr einen intuitiven, unmittelbar evidenten, nicht beweisbaren Charakter zu (Nouv ess IV 9 § 2, 3, 2 § 1, Anfang und Schluß). Charakteristisch für sie ist ferner, daß man derartige Erkenntnisse sogar im Traume gewinnen kann (Gerh p I 205, VI 489, 494, 503), ähnlich wie nach Husserl (I § 70) die eidetischen Wissenschaften auf die freie Phantasie ebenfögut, ja unter Umständen sogar besser als auf die in enge Grenzen eingeschlossene Wahrnehmung gegründet werden können. Es scheint mir aus dem allen zu folgen, daß Leibnizens Intention hier, wenn auch nicht klar bewußt, auf die phänomenologisch-intuitive Begründung einer rationalen Ontologie und nicht auf die empirisch-psychologische Ableitung einer induktiven Metaphysik geht.

Die evidente Erkenntnis der »fensterlosen« individuellen Monade ist zwar ganz auf ihre eigene Innenwelt beschränkt, umfaßt aber damit doch der Möglichkeit nach das ganze Universum. Wenn die Seele bei ihrer Selbstschau durch die bloße Tatsächlichkeit hindurchblickt bis zu der zugrundeliegenden Wesensgesetzlichkeit, dann gewinnt sie hierbei die innigste Föhlung mit dem identischen Wesen aller übrigen Monaden des Alls, die ja sämtlich nur verschiedene Aspekte der einen, mannigfaltig angeschauten göttlichen Ideenwelt sind (Disc de met § 14, vgl Anm 1). Aus der intuitiven Quelle solcher Wesenschau stammen letztlich alle notwendigen und allgemeingöltigen Wahrheiten, einerseits die der Logik, Mathematik und Ethik, andererseits die der Ontologie, des apriorischen Teiles der Metaphysik. Selbstverständlich gewinnt man hierbei immer nur universelle Wesengesetze, nicht individuelle Tatsachenwahrheiten. Phänomenologisch evident ist nur das Reich der abstrakten, noch nicht vollständig bestimmten Möglichkeiten, nicht die konkrete Wirklichkeit (soweit diese außerhalb der einzelnen Monade liegt). Zu ihrer weiteren

Bestimmung bedarf es der Verlebendigung des ontologischen Wesensgerippes durch die psychologische Einfühlung die nur mit Wahrscheinlichkeit in mehr oder minder großem Umfange je nach dem subjektiv-individuellen Erlebnisreichtum des Erkennenden möglich ist. Denn die Welt ist zwar gleichartig in ihrem Wesensgrunde«, aber von reichster Mannigfaltigkeit und Differenziertheit in ihren Erscheinungsweisen<sup>12)</sup> So schließen sich in der teils apriorisch-phanomenologisch teils empirisch-psychologisch begründeten Monadologie die beiden vorher bezeichneten Seiten der Metaphysik in gegenseitiger Ergänzung zusammen.)

### § 13 Das modern-religiöse Persönlichkeits- und Weltgefühl (Troeltsch u. a.)

Von einem ähnlichen Standpunkte wie die Leibniz-Perpektive Sickels und Barths ist auch die von Ernst Troeltsch gefasste, nur daß dieser bei der Auffassung von Leibnizens individuellem Erleben weniger biologisch-psychologisch als historisch-geisteswissenschaftlich orientiert ist. Seine ursprünglich von der Kirchengeschichte herkommenden Untersuchungen (vor allem p. 354–366, 376) gelten in erster Linie dem religiösen Erleben Leibnizens, das er als ein spezifisch modernes Persönlichkeits- und Weltgefühl erwachsen aus gegenseitiger Durchdringung der ererbten christlichen Innerlichkeit und der neuen wissenschaftlichen Naturerkenntnis, charakterisiert. Dies modern-religiöse Erleben steht nach Troeltsch im Gegensatze zur mystischen Frömmigkeit der Verzückungen und Inspirationen, auch zum zeitgenössischen Pietismus. Hat Leibniz kein innerliches Verhältnis gehabt, wenigstens nicht zu seinem persönlichen Heilsglauben und seiner Gefühlsvertiefung, wenn er sich mit ihm auch z. B. in der Geringschätzung der Dogmatik, der Toleranz gegen andre Konfessionen und der Betonung der praktischen Bewahrung des Glaubens äußerlich berührte. Zur altprotestantischen Kirchenlehre ferner etwa zu Luthers Rechtfertigungs- oder Calvins Prädestinationslehre, hat Leibniz ebenfalls in keiner tieferen Beziehung gestanden als zur katholischen Dogmatik. Daß er ein überzeugter Protestant gewesen ist und wiederholt einflußreiche Stellungen, die er bei Übertritt zur katholischen Kirche hatte gewinnen können, ausgeschlagen hat, erklärt sich lediglich daraus, daß er im Protestantismus größere Freiheit der wissenschaftlichen Forschung und bessere Wertschätzung der irdischen Arbeit fand. Den Dogmen aller Kirchen aber stand er gleichgültig gegenüber und duldete sie nur teils aus Pietät, teils

aus Kirchenpolitik Die innere Entfremdung ihnen gegenüber zeigt sich am deutlichsten gerade in der häufig von ihm geübten Virtuosität im »Beweisen« der Möglichkeit bald des katholischen Dogmas der Transsubstantiation, bald des reformierten der doppelten Prädestination, wozu ihn die Rücksicht auf die dogmatisch interessierten Glieder der verschiedenen Kirchen bewog, die er durch eine »Reunion« zunächst in Deutschland zu einer nationalen Landeskirche und dann in der ganzen Welt zu einer kosmopolitischen christlichen Kirche wieder zusammenzuschließen wünschte (p. 358 f.) Er selbst aber glaubte im Herzen nur an die eine wahre Kirche, aus der niemand exkommuniziert werden kann, nämlich an die »rein geistige Gemeinschaft der vernünftigen Gottesverehrung«.

Während Leibniz also die Dogmen des früheren Christentums höchstens pietätvoll wie ein altes Vatererbe bewahrt, gibt es doch etwas in diesem, was ihn innerlich fesselt und entscheidend beeinflusst, nämlich die spezifisch christliche Wertschätzung der lebendigen Persönlichkeiten, also der Glaube an die unergrundliche Weisheit und Liebe eines persönlichen Gottes als tragenden Urgrundes der Weltwirklichkeit und an das Ideal der Persönlichkeit als letzten Zieles der Menschenseele. Hier ist die wichtigste Quelle seiner individualistischen Philosophie, hier wurzelt auch die unverkennbar ernste sittlich-religiöse Gefinnung, die er von Jugend an bis in sein Alter ohne wesentliche Schwankungen festgehalten hat. Troeltsch führt (p. 356) eine große Anzahl von Zeugnissen dieser Gefinnung an, so den »Grundriß eines Bedenkens von aufrichtung einer Societat« und den Plan zur Grundung einer Gesellschaft von Gottesfreunden<sup>12)</sup>, die auch die moderne Naturwissenschaft in den Dienst der Gotteserkenntnis sowie der Gottes- und Nächstenliebe stellen sollte. Diese und ähnliche Entwürfe klingen zwar stellenweise recht nüchtern aufklärerisch, besonders in der Art, wie die naturwissenschaftlichen Gottesbeweise, die allen Menschen gleich gut zugänglich sind, von Apologeten und Missionaren zur Grundung einer einheitlichen Menschheitskirche benutzt werden sollen und wie die Glückseligkeit des Menschengeschlechts als letztes Ziel der sittlichen Arbeit bezeichnet wird. Daß es aber Leibniz doch nicht nur um eine Verstandeserkenntnis und utilitarische Zielfestung zu tun war, das zeigt sich in dem erstgenannten »Grundriß« ganz unverkennbar, indem Leibniz hier, »offenbar mehr von seinem Gefühl als von dem Gedankengang selbst veranlaßt«, immer wieder aus vollem Herzen auf die wahre Liebe zu Gott und den Mitmenschen als innersten Bestimmungsgrund all dieser Plane zurück-

kommt. Noch deutlicher aber erkennt man sein echtes religiöses Gemüt in seinem tief empfundenen Karfreitagshede<sup>1)</sup> und anderen Dichtungen, z. B. dem Plan einer »Urania«<sup>13)</sup>, die das ganze Werk der Schöpfung, Erlösung und Vollendung befangen sowie den Gottesstaat d. h. die Gemeinschaft der guten Geister, und das ewige Leben feiern sollte. Daß ferner seine Ethik durchaus nicht bloße Nützlichkeitsmoral war, das offenbart sich in der tiefsten sittlichen Gewissenhaftigkeit, mit der er alle seine Arbeiten leistete<sup>14)</sup> und daß er nicht bloß »schöne Worte« machte, sondern daß seine Sittenlehre seinem eigenen sittlichen Leben entsprach, das beweist gerade ein »schönes Wort« von ihm selbst: »Man kann nicht wohl eine ertragliche Vorstellung von der Güte haben, wenn man nicht selbst wenigstens erträglich gut ist.

Gegenüber diesem christlichen Frommigkeits- und Sittlichkeitserbe tritt bei Leibniz das Interesse am kirchlichen »Bekenntnis« und »Gottesdienst« allmählich immer mehr zurück. Infolge seiner innigen Beziehung zur neuen voraussetzungslosen Wissenschaft und zum modernen kulturellen Leben erlebt er den katholischen blinden Kirchenglauben, ja auch Luthers »in Gottes Wort gebundenes Gewissen« durch eine autonome Weltanschauung, die sich jede individuelle Persönlichkeit in eigener Arbeit und Prüfung erst selbst erringen muß. Ihm entzündet sich eine hinreißende und begeisternde religiöse Gemutsstimmung aus dem Zusammenklang unendlicher Einheit und unendlicher Mannigfaltigkeit, die er in dem unermeßlich lebendigen und doch harmonisch geordneten Universum mit immer neuem Staunen schaut, insbesondere aus dem neuen Weltgefühl des Kopernikus, der wie Leibniz bezeichnend sagt, das »Auge in die Sonne stellt«. Dabei schwindet allerdings der alte Vorsetzungsglaube, der sich nur auf die kleine Menschheitsgeschichte oder gar auf das noch engere persönliche Wohl beschränkt, aber an seine Stelle tritt ein gewaltiger kosmischer Optimismus, der die unendliche Welt umfaßt, vom Einzelnen freilich um des größeren Ganzen willen bedingungslose Ergebung und oft schmerzliche Resignation verlangt. Es schwindet ihm auch die alte Wertschätzung besonderer christlicher »Heilstatfachen« und Wunderzeichen, aber an ihre Stelle tritt ein unbedingtes Vertrauen auf die immer und überall gegenwärtige, durch die ewige Gesetzmäßigkeit des Kosmos hindurch wirkende, alle Menschen tragende, erlösende und stärkende Allmacht Gottes. Es schwindet ihm endlich auch die kraftvolle Einseitigkeit rein religiöser Naturen, eines Luther oder Calvin, eines Spener oder Francke, aber an ihre Stelle tritt eine all-

seitige Anteilnahme an dem ganzen Geistesleben der Menschheit, in dem Gott lebendig ist, an der christlichen Volks- oder Weltkultur, unter deren zahlreichen wertvollen Lebensinhalten das spezifisch Religiöse nur einen, freilich wichtigen, Bestandteil bildet

Von solcher durchaus modernen Religiosität getragen ist Leibniz der Vater der neueren deutschen Theologie (wie Locke der der englischen) geworden, die das Konfessionelle, Dogmatische und Supranaturale gegenüber der schlicht-christlichen Frömmigkeit und weltfreudigen Sittlichkeit in den Hintergrund treten läßt und in doppelter Hinsicht »Vermittlungstheologie« ist, vermittelnd nämlich einerseits zwischen den christlichen, zumindest den protestantischen Konfessionen (f. S. 105 f.), andererseits zwischen Christentum und moderner Welt- und Lebensanschauung. In der letzteren Hinsicht hat Leibniz die wichtige Leistung des Aufklärungszeitalters vorbereitet und angefangen. Er hat auch in der Religion den Vernunftvor den Tatsachenwahrheiten den Vorrang gegeben, hat die ersteren für das einigende Band der wahren Menschheitskirche erklärt, die alle historischen Religionen und Konfessionen umfassen müsse, die letzteren aber z. B. die biblischen Geschichten und kirchlichen Glaubenslehren, der rationalen philologisch-historischen und philosophisch-naturwissenschaftlichen Kritik unterworfen, ohne sich die wissenschaftliche Voraussetzungslosigkeit irgendwie durch die Behauptung der Inspiration der Bibel oder der übernatürlichen Autorität der Kirche beengen zu lassen. Zwar hat er die Dogmen des Christentums und einige (jedoch möglichst wenige) biblische Wunder soweit sie nicht geradezu widervernünftig sind, noch zugegeben, aber ihr Recht auf Anerkennung immer an den wahrscheinlichkeitslogischen Maßstäben der historischen Kritik abzumessen für nötig befunden.

Außer der Theologie hat Leibniz auch die Religiosität wenigstens der Gebildeten des 18. Jahrhunderts entscheidend beeinflusst. Seine Theodizee war damals das eigentliche Erbauungsbuch aller derer, die nicht gerade unter dem Einfluß eines kulturverneinenden Pietismus oder einer engen Kirchlichkeit standen. Ihm ist es zu verdanken, daß das deutsche Geistesleben von den Elementen der modernen Mathematik und Naturwissenschaft zwar tief befruchtet, aber trotzdem niemals – wie das der westlichen Kultur volker – atheistisch und materialistisch veroberflächlicht worden ist, sondern immer den Zusammenhang mit dem religiösen Geiste eines deutschen Christentums bewahrt hat.

Eben hierin besteht endlich auch der Wert seiner Philosophie für die Entwicklung des modernen deutschen und dadurch auch des ganzen europäischen Geisteslebens. Denn eben jenen in Frankreich schroff hervortretenden Gegensatz zu überbrücken, ja synthetisch zu vereinen, ist die Grundtendenz seiner Philosophie. Indem diese an die Stelle der Atome Monaden d. h. denkartige Kraftzentren, und an die Stelle des bloß mechanischen Naturgesetzes die zugleich teleologische Harmonie setzt, gewinnt sie die Möglichkeit trotz Anerkennung der mathematischen Weltgesetzmäßigkeit doch die Überlegenheit des Geistigen über das bloß Körperliche zu behaupten und in die einheitliche Gesamtanschauung neben dem dynamischen Naturgeschehen auch das organische Leben, ferner die daraus hervorgehende und doch darüber hinaussteigende Menschheitsgeschichte, ja sogar den Glauben an ein überirdisches Geisterreich, den Gottesstaat, aufzunehmen. »Auf dieser Art des Leibnizischen Denkens, daß er die neue Wissenschaft idealistisch-teleologischen Deutungen durch seine gewaltige Phantasie unterwarf und daß er insbesondere den Reichtum der Geschichte einem wachsenden Verstandnis erschloß, beruht die ganze Weiterentwicklung des deutschen Denkens in Philosophie, Dichtung und Wissenschaft.

Es ist eine grandiose logische Dichtung, aus der die weiteren Dichtungen des deutschen Idealismus hervorgegangen sind. Aber alle großen philosophischen Systeme enthalten ein Element der Dichtung, und diese Dichtung hatte den Vorzug, daß sie bei allen Einseitigkeiten und Kühnheiten den Sinn für die ideellen Werte des persönlichen Geistes offen hielt (p. 363).

Leider hat Troeltich dies wertvolle und bedeutungsvolle Ergebnis, das ganz neue Momente der individualistischen Wesenseite Leibnizens, religiöser und geistesgeschichtlicher Art, hervorhebt, nicht weiter ausgeführt. Besonders bedauerlich ist, daß er nicht näher zeigt, wie Leibniz die aus dem ererbten Christentum sowie aus seinen eigenen historischen Arbeiten stammenden Elemente seiner Philosophie mit den aus der mathematischen Naturwissenschaft geschöpften, also die Wertschätzung der individuellen Persönlichkeit mit der Überzeugung von der unverfälschten Kausalität des Weltgeschehens vereinigt hat. Troeltich hebt ja wiederholt hervor, daß diese Synthese von Leibniz vollzogen worden ist, aber er sagt nicht, wie er sie sich im einzelnen denkt. Der Grund hierfür sehe ich in seiner eigenen Forschungsweise, die immer von der »endlosen Bewegtheit des geschichtlichen Lebensstromes« ausgeht und bei allem Bemühen, den hieraus entspringenden historischen Relativismus zu

überwinden, die Aboluthet der in der Gefchichte lebendigen, gottlichen Vernunft doch jedenfalls nie in der abftrakten Form der Einheit und Allgemeinheit, fondern lediglich in der konkreten Gefalt der »Steigerung jedes individuellen Lebenskreifes zu feinen reinften und hochften Möglichkeiten« anerkennt<sup>13)</sup> Von diefem Standpunkt aus ift es natürlich nicht möglich, Leibnizens mathematifchem Universalismus ebenfo gerecht zu werden wie feinem hiftorifchen Individualismus.

Daß dies in der Tat der Grund ift, weshalb Troeltfch obwohl er die große Bedeutung Leibnizens für die Gefchichte und fogar für die Gegenwart des deutichen Geifteslebens kennt und mit feinem modern-religiöfen Perfonlichkeits- und Weltgefühl auch felbft sympathisiert, fich doch nicht genauer mit feiner Philosophie als Ganzheit befaßt hat, das ift mir von ihm felbft, ein Jahr vor feinem allzufrühen Tode, in einem Schreiben beftätigt worden, deffen wichtigfte Satze ich hier wohl einfchalten darf. »Ich finde daß Kant fchließlich nur von einer Art verfteckter Monadologie aus verftanden werden kann. Sein Bewußtfein überhaupt ift eine Art Durchfchnitt der Monaden. Auch von Hufferls Lehre finde ich, daß fie in eine Art Monadologie ausmünden muß und überhaupt Leibniz nahe fteht. Mich felbft intereffiert Leibniz enorm und er ift mir der eigentlich führende deutiche Denker. Aber auf der andern Seite fchreckt mich fein Mathematizismus ab. Deshalb bin ich nicht weiter auf ihn eingegangen.« In ähnlichem Sinne hat Troeltfch fich, teils pofitiv wertend, teils kritifierend, in feinem Vortrag in Halle, Juni 1922, ausgefprochen. »Die Monade bedeutet die Identität des endlichen und des unendlichen Geiftes bei Aufrechterhaltung der Endlichkeit und Individualität des (erfteren). Darauf kommt es an, nicht auf die bizzarr mathematifizierende Durchführung und nicht auf die damit zufammenhangende Fenfterlofigkeit der Monade. Darauf beruht aber auch Leibnizens außerordentliche Bedeutung für die Erkenntnistheorie und vor allem für das Verftändnis der Gefchichte.

Das Fremdfeeliche kann nur erkannt werden, weil wir es vermöge unferer Identität mit dem Allbewußtfein anfchaulich in uns felber tragen und es verftehen und empfinden können wie unfer eigenes Leben« (h. 282 f., 289). Ich fehe hierin eine Beftätigung deffen, was ich am Schluß des vorigen Paragraphen über die phänomenologifch-psychologifche Begründung der Monadologie ausgeführt habe, wenn auch Troeltfch in der hiermit angedeuteten Synthese des Individualismus und Universalismus abermals die erfte Seite ftärker als die zweite betont.

Im Anschluß an Troeltſch verweise ich noch auf einige weitere Arbeiten, die verschiedene von ihm nur gestreifte Punkte näher ausführen. Heinrich Hoffmann hat 1903, durch Troeltſch angeregt, eine sorgfältige Darstellung der Leibnizſchen Religionsphilosophie gegeben. Auch Albert Gorlands Untersuchungen über den Gottesbegriff bei Leibniz charakterisieren sein religiöses Erleben ähnlich, deuten es freilich in erkenntnistheoretisch-metaphysischer Hinsicht anders (ſ. oben im § 8). Franz X. Kiefl (ſ. 1903) hat den Reunionsbestrebungen Leibnizens eine grundlegende Untersuchung gewidmet, in der er im Gegenſatz zu Guhrauer die Bedeutung der kirchlichen Friedensidee für das Leben und Denken des Philosophen sehr hoch einschätzt, ja wohl etwas überschätzt, während er den Weg, den Leibniz bei der Verwirklichung einschlagt, vom Standpunkt der katholischen Dogmatik aus für vollig verfehlt halt<sup>1</sup>). In noch weiterem Rahmen hat Jean Baruzi (o., 1907) die kirchenpolitische Tätigkeit Leibnizens behandelt, er spricht geradezu von seiner »religiösen Organisation der Erde« — Die Beziehungen Leibnizens zu den Vätern des Pietismus sind auf Grund der Herausgabe seines Briefwechsels mit Spener durch Hugo Lehmann (b., vgl. auch n., 1916) und mit Francke durch Fr. Rud. Merkel (c. 214–224, vgl. 161–169, 1920) näher aufgeklärt worden. Durch seinen Einfluß auf Francke (Merkel c. 158 ff.) hat Leibniz, der schon vorher die Miſſionsttigkeit der Jesuiten in China, teils um der Wissenschaft, teils aber auch um der Ausbreitung des Christentums willen mit großem Interesse verfolgt und sogar selbst gefordert hatte (vgl. den Schluß der Anm. 89), auch den Beginn der protestantischen Miſſionsbewegung eingeleitet. — Auf einen ausführlicheren Bericht muß ich hier verzichten, da dieser uns von dem Gesamtbilde Leibnizens ab- und zu sehr in Einzelheiten hineinführen würde. Nur auf einen der genannten Leibnizforscher auf Baruzi, muß ich noch näher eingehen, weil er außer in der genannten noch in zwei anderen Arbeiten Leibnizens religiös-irrationalen Weltenseite in ganz anderer Weise als Troeltſch (nämlich vom Standpunkte der Mystik) beleuchtet und zugleich ihre Synthese mit dem intellektuellen und ethischen Rationalismus viel tiefer durchdacht hat.

#### § 14 Die rationale Mystik (Baruzi)

Daß Leibniz bei seinem allgemeinen Grundsatz, nichts zu verachten, sondern aus allem inneren Gewinn zu ziehen, auch der Mystik nicht ganz ablehnend gegenübergestanden hat, ist schon seit

langerer Zeit bekannt (vgl. Anm. 18). Hat doch Guhrauer sogar einen deutschen Aufsatz Leibnizens ans Licht gezogen<sup>14)</sup>, der den Titel trägt: Von der wahren Theologia mystica. Ja, es ist bereits von mehreren Seiten eine innerlich mitbestimmende Einwirkung der Mystik auf die Ausbildung der Leibnizschen Gedankenwelt behauptet worden<sup>15)</sup>. Aber erst Jean Baruzi hat diesen Einfluß aus einer großen Anzahl zum Teil noch ungedruckter Leibnizhandschriften und Briefe in seinem ganzen Umfange nachgewiesen und seine große Bedeutung für das Eindringen eines irrationalen Faktors in Leibnizens rationalistische Metaphysik klar erkannt.

Unter den theologischen Handschriften der vormals Königl. Bibliothek in Hannover, besonders in Vol. V und XX, befinden sich zahlreiche Aufzeichnungen Leibnizens über Tauler, Ruysbroeck, Schwenkfeldt, Seb. Franck, Valentin Weigel, Jakob Böhme, Frl. von Affenburg, William Penn und die Quaker, Miguel de Molinos, Frau de la Mothe-Guyon, Fenelon, Antoinette Bourignon, Pierre Poiret und andere religiöse Ekstatiker und Mystiker. Auch Auszüge aus ihren eigenen Schriften<sup>16)</sup>. Pascals religiöser und nicht nur mathematischer Einfluß wird besonders durch die Handschrift H. B. Theol. XX 212f. (veröffentlicht von Baruzi o. 224–228, l. 299–301), aber auch durch Math. XV, I bewiesen. Wichtig sind ferner als Zeugnis für den Einfluß der Mystik auf Leibniz verschiedene zu T. noch unveröffentlichte Briefe von und an Phil. Jak. Spener, Phil. Naude, Magliabecchi, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, Dan. Larroque und vor allem Andreas Morell (Hofrat und Antiquarius in Arnstadt). In Briefen an den letzteren spricht er z. B. über seinen persönlichen Verkehr mit Poiret in Holland und die durch ihn angeregte Beschäftigung mit der heiligen Theresia und der heiligen Katharina von Siena, ferner mit Katharina von Genua und Angela von Foligno (l. 326, 336–348). Endlich hat Baruzi, wie schon oben S. 76 erwähnt ist, noch drei mystische Dialoge ans Licht gezogen, in denen Leibniz seine eigenen Gedanken über das innere Leben und das Heil der Seelen vortragt<sup>17)</sup>.

Schon in den ältesten Entwürfen eines metaphysischen Systems, besonders in den Briefen an den Herzog Johann Friedrich von Hannover und Antoine Arnauld aus dem Jahre 1671 (Gerh. p. I 49–55, 57–64, 68–82), und in dem etwas früheren „Sozietätsbedenken“ (s. oben S. 106f.) ist ein starker religiöser, ja mystischer Einschlag zu erkennen, vor allem in der Art, wie dort die Weltharmonie als aktuelle Verwirklichung Gottes und die Spiegelung dieser Harmonie in der menschlichen Erkenntnis als Vermehrung

der »Ehre Gottes« bezeichnet wird (I 101 ff, 126) Mit all seinen wissenschaftlichen Studien erstrebte er, wie er damals immer wieder hervorhob, zuhöchst die Forderung der Gotteserkenntnis

In Paris wurde ihm dann von Pascals Freund, dem Herzog von Roannez, wie früher Pascal selbst ans Herz gelegt, auch die Mathematik zu diesem Zwecke zu benutzen, z. B. zur Bekehrung der Freidenker<sup>18)</sup> Bei Pascal, den er nicht nur als Mathematiker aus seinen Büchern und Handschriften, sondern auch als religiösen Menschen aus den Erzählungen seiner Schwester Gilberte Périer und seines Freundes Roannez kennen und schätzen lernte, fand Leibniz einerseits den Ausgangspunkt für die Erfindung der Infinitesimalrechnung, andererseits aber auch, damit eng verknüpft einen Grundgedanken seiner mythischen Seelenmetaphysik: die aktuelle Unendlichkeit jedes unendlich kleinen Weltelements, das selbst wieder eine Unendlichkeit von Welten in sich enthält. Auf einem von Baruzi aufgefundenen Blatte (f v S.) hat er die Aufzeichnungen Pascals über die »deux infinis« mit Begeisterung abgeschrieben, kommentiert und als »Vorzimmer« (entree) seiner eigenen Lehre von den individuellen Spiegeln des göttlichen Universums bezeichnet<sup>139)</sup> So ist es zu verstehen, wenn er in einem selbstbiographischen Entwurf selbst für die Zeit seiner eifrigsten mathematischen Forschungen in Paris behauptet, seine hauptsächlichen Betrachtungen hätten doch der Theologie gegolten<sup>140)</sup>, und wenn er auf einem Blatte, wo er den inneren Zusammenhang seines ganzen Gedanken Systems hervorheben will, erklärt, mit der Philosophie nur zu beginnen, aber mit der Theologie zu endigen<sup>141)</sup>

Ferner waren von großer Bedeutung für die Ausbildung seines metaphysischen Systems seine Grubeleien über des Menschen Freiheit und Abhängigkeit von Gott im »Reich der Gnade«. Insbesondere für das Zentralproblem der Leibnizischen Philosophie: das Verhältnis des Individuellen zur allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Universums, war die Beschäftigung mit dem theologischen Prädestinationsproblem von geradezu grundlegender Bedeutung, und nur wenn man seine Problemlösung vom Standpunkte des religiösen Determinismus auffaßt, versteht man, inwiefern Leibniz behaupten konnte, daß bei ihm Freiheit und Notwendigkeit beide zu ihrem Recht kamen, während nach der logisch-mathematischen Interpretation die selbständige Bedeutung des Individuellen vor der universellen Gesetzmäßigkeit ganz zurücktritt.

Selbst im Discours de métaphysique, auf den die panlogistische Leibnizdeutung sich am liebsten beruft, sind neben den logisch-

mathematischen auch religiöse Quellen unverkennbar. Denn die Abhandlung beginnt mit Gottes Vollkommenheit und schließt mit der Eingliederung der Menschenseelen in den Gottesstaat der geistig-sittlichen Persönlichkeiten, unter ausdrücklicher Berufung auf das Evangelium Jesu. Aber nicht nur allgemein-religiöse, sondern ganz speziell mythische Quellen hat Baruzi nachgewiesen. Im § 37 führt Leibniz nämlich den Zusammenhang der selbständigen individuellen Substanzen darauf zurück, daß sie alle von Gott ebenso abhängen, wie die menschlichen Gedanken aus dem Wesen des Menschen hervorgingen. »Jede Substanz besitzt eine vollkommene Selbsttätigkeit, die bei den verstandesbegabten Substanzen zur Freiheit wird, alles, was ihr zufließt, ist eine Folge ihrer Idee oder ihres Wesens, und nichts bestimmt sie außer Gott allein. Aus diesem Grunde pflegte eine Persönlichkeit von hohen Geistesgaben, die zudem wegen der Heiligkeit ihres Lebenswandels verehrt wurde, zu sagen, die Seele müsse oft so denken, als ob es nur Gott und sie in der Welt gäbe.« Mit dieser Persönlichkeit ist die Spanierin Santa Teresa de Jesus (1515–1582), die größte Heilige der katholischen Mystik, gemeint, wie aus folgender Stelle des Briefes an Morell vom 10. 12. 1696 hervorgeht: »Was die heilige Therese angeht, so haben Sie recht, ihre Werke zu schätzen, ich fand dort eines Tages diesen guten Gedanken, daß die Seele die Dinge so auffassen muß comme si n'y avait que Dieu et elle au monde. Dies ergibt sogar eine bemerkenswerte Reflexion in der Philosophie, die ich in einer meiner Hypothesen nützlich angewandt habe (I 120f, 326). Im nächsten Paragraphen des Discours findet Leibniz eben hierdurch auch das große Geheimnis der Vereinigung von Leib und Seele enttastelt. Zwischen unserem Körper und unserem geistigen Wesen besteht keine eigentliche Wechselwirkung, sondern die äußeren und inneren Vorgänge begleiten sich nur harmonisch, weil sie beide von Gott stammen. »Gott ist mir näher angehörig als der Leib«, denn »die Leiber sind das bloße Werk Gottes, die Geister sind eigentlich das Reich Gottes«, so heißt es in der »wahren Theologia mystica. Hier haben wir die tiefste, mythische Quelle der Lehre von der prästabilierten Harmonie.

Indem Leibniz den mathematisch-naturgesetzlichen Determinismus zu solcher mythischen Abhängigkeit von Gott vertieft, gelingt es ihm in der Tat, die univervelle Notwendigkeit mit der individuellen Freiheit zu vereinigen. Gott determiniert einerseits die Menschen noch viel tiefer und innerlicher, als es ein allgemeines Gesetz vermag. Denn dieses bestimmt nur das »ensemble«, während das

»détail« immer eine Unendlichkeit enthält, die nicht logisch, sondern nur teleologisch rationalisierbar ist und nicht kausal erklärt, sondern nur final verstanden werden kann. Das Gesetz gibt nur die logische Form, sozusagen das Schema, während der sinnliche Inhalt aus dem individuellen Leben des Einzelwesens stammt (I 103ff, vgl. M m 108ff). Gott dagegen, der nicht ein Begriff, sondern eine lebendige Persönlichkeit ist, bestimmt das Individuum bis in die innersten Fasern seines Wesens hinein. Andererseits aber wird gerade bei diesem religiösen und teleologischen Determinismus die logische Irrationalität und Freiheit der individuellen Persönlichkeit, die der kausale Determinismus übersteht, voll und ganz anerkannt. Ein mathematisches Gesetz bestimmt das Individuum äußerlich, von außen und daher mit Zwang, Gott aber beeinflusst es innerlich, mit Liebe, wie eben eine Persönlichkeit die andere gerade durch verständnisvolle Rücksichtnahme auf ihr innerstes Fühlen und eigenstes Wesen beeinflusst, ohne irgendwelcher Vergewaltigung dabei zu bedürfen. Wie die Hingabe an eine geliebte und angebetete Person ebenso sehr ein Akt der Freiheit wie der Unterordnung ist, so ist es auch der freiwillige Gehorsam des Glaubigen gegen Gottes allmächtigen Willen.

Durch diese mystische Auffassung des Wesens der individuellen Substanzen wird aber, wie Baruzi zeigt, die logisch-mathematische nicht aufgehoben, sondern nur vertieft und mit innerem Leben erfüllt. Baruzis Leibniz-Perspektive ist nicht wie die von Troeltsch einseitig, sondern mehrseitig orientiert, denn nach ihr entspringt Leibnizens Substanzbegriff »zugleich einer logischen Konstruktion, einer metaphysischen Intuition, biologischen Beobachtungen und mystischen Meditationen« (I 121, 125). Die logische Definition der Substanz im § 8 des Discours »entspricht völlig den Leibnizschen Gedanken, aber seine vollständige Anschauung ist dadurch noch nicht gegeben. Die rein logische Idee ist eine Schematisierung, deren Detail noch fehlt« (I 112f). Sie gibt das Wesen des Individuums insofern richtig wieder, als es dem Reich der Natur angehört und von ihren mechanischen Gesetzen bestimmt wird. Aber freilich, um es in der ganzen Fülle seines inneren Lebens kennen zu lernen, muß man es im Reich der Gnade dem Einfluß der göttlichen Zwecksetzungen hingeben sehen (I 104). Doch die Reiche der Natur und Gnade widersprechen sich nicht, sondern das erste dient dem zweiten zur äußeren Behausung, und derselbe Gott, der die Wohnung als »Architekt« konstruiert hat, der hat sie auch als »König« und »Vater« aller Menschen mit innerem, persönlichem Leben erfüllt. Ja, noch enger ist die Verbindung. Wenn wir einen

natürlichen Organismus exakt wissenschaftlich erklärt haben, dann haben wir zwar noch nicht seine ganze innerliche Lebendigkeit verstanden, denn das Leben und die Mathematik sind »inkommensurabel«. Aber wir haben damit doch schon eine Annäherung gewonnen, wie man ja auch irrationale Zahlen durch rationale wenigstens annähern, oder noch besser, wie man die sinnliche Realität der Musik durch abstrakte Zahlenverhältnisse »ausdrücken« kann (I 102, unter Berufung auf den unveröffentlichten Briefwechsel mit Hofrat Henfling in Ansbach, wo Leibnizens Ideen über Musik ausführlicher als in den gedruckten Texten dargestellt sind – Hier steckt in der Tat ein tiefer Gedanke über das seltsam-innige Verhältnis der rationalen Vernunftwelt zur irrationalen Lebenswirklichkeit, der eine nähere Ausführung als bei Baruzi verdiente.)

Leibniz versucht also, wie Baruzi zeigt, eine Synthese des mystischen Irrationalismus mit dem logisch-mathematischen Rationalismus (I 116, 121, 125, 130). Beide waren ihm durch den Dualismus seines eigenen Wesens nahegelegt, denn er besaß einerseits eine außerordentlich reiche und lebendige Intuition, hatte aber andererseits auch einen starken Trieb zu begrifflichen Vereinfachungen und summarischen Systematisierungen. Vielleicht tritt der zweite Trieb quantitativ am meisten hervor, besonders in der unaufhörlichen Wiederholung bestimmter philosophischer Formeln (I 292), aber darum darf man doch nicht den anderen, qualitativ tieferen und wertvolleren Trieb, wie das vielfach geschehen ist, völlig übersehen.

Ebenso falsch wurde es natürlich sein, wenn man Leibniz zum »Mystiker« im gewöhnlichen Sinne machen wollte. Seine Philosophie erstrebt zwar eine mystische Vertiefung des Rationalismus, aber, um beiden Seiten gleichmäßig gerecht zu werden, zugleich eine Rationalisierung der Mystik. Indem Leibniz das Leben der Mystiker und religiösen Ekstasiker wissenschaftlich-psychologisch untersucht, erkennt er, daß »die Gesichte, die sie haben, aus natürlichen Ursachen herkommen, daß aber Gott sich der natürlichen Ursachen bedient, um uns Gnadenerweisungen und gute Gedanken zu geben« (H B Theol. XX 1, I 131, 327ff). Deshalb setzt Leibniz an die Stelle der mystischen Ekstasen und übernatürlichen Verzückungen die Mystik der Wahrheitserkenntnis und des guten Willens, d. h. das Gefühl des Einsseins mit Gott im vernünftigen Denken und in der sittlichen Tat als der theoretischen und der praktischen »imitatio« des göttlichen Wesens (I 126). »Obgleich die göttliche Vernunft die unfrige unendlich übersteigt, so kann man doch ohne

Unfrommigkeit sagen, daß wir die Vernunft mit Gott gemeinsam haben « Daher ist die wahre Religion die Entwicklung dieser Vernunft und die dadurch wieder hergestellte Vereinigung von Gott und Mensch (H B Phil III 11, gedruckt bei Baruzi I 352–355, vgl 131f) Andererseits aber kann man Gottes Wesen auch »wiederspiegeln« durch die Übung der Bruderliebe und Sorge für das »Gemeinwohl« die menschliche Verwirklichung des »Bien general« ist eine imitatio der göttlichen Verwirklichung des »Bien universel« (I 125) Der »Ordo Caritatis«, den Leibniz um 1678 zu stiften für wünschenswert hielt (Cout o 3ff vgl Anm 128) wurde daher viel leichter zu Gott führen, als alle Monchsorden mit ihren weltfremden religiösen Übungen Vernunft und Liebe, Kenntnis der Wahrheit und Übung der Tugend sind die besten Mittel, um schon hier auf Erden das Glück zu erreichen, »das uns, so viel wir dessen fähig sind, Gott nahern wird und das man eine Art Vergottung (Apotheose) nennen kann« (H B Theol XX 67, gedruckt bei Baruzi m 38, I 381) Wir glauben einen Theologen des zur rationalistischen Aufklärung hinstrebenden werktätigen Pietismus zu hören, wenn Leibniz den Schwärmern zuruft »Das wahre Zeichen des Geistes und der Gnade Gottes ist aufzuklären und besser zu machen. Alles andere sind Grillen und Einbildungen« (Auszug aus Penns Journal, 1677, H B Theol V 3, Blatt 4f, Baruzi I 335) Aber wir erkennen noch immer den Ursprung aus der mystischen Religiosität in der oft fast schwärmerischen Begeisterung mit der er sich für die wissenschaftliche und sittliche Arbeit »zur Ehre Gottes« einsetzt

Ähnlich wie Leibniz sich die mystische »Vergottung« in feiner rationalen Weise umdeutet, »übersetzt« er sich auch den mystischen Quietismus in seine Metaphysik der Aktivität »Der Geist wirkt niemals besser, als wenn die äußeren Sinne schweigen Das ist das Schweigen und die Ruhe, die die mystischen Weisen fordern, ohne zu wollen, daß der Geist sich selbst in einer tiefen Gefühllosigkeit vergrabe Tauler, Ruysbroeck, Weigel und andere katholische und protestantische Mystiker sprechen oft von einem Verzicht oder einer Vernichtung, einer Gelassenheit Aber ich glaube, daß sie es so verstehen, wie ich es eben auseinandergesetzt habe« (Rommel II 132) »Ich habe niemals die Ausdrücke gewisser Quietisten billigen können, die die Seelen auf einen passiven Zustand zurückführen wollen Ich will glauben, daß sie einen guten Sinn darin verbergen und eine reine Ergebung in den Willen Gottes meinen Aber diese Ergebung selbst kommt von Akten der

**Liebe** Das Reich Gottes kommt wohl ohne unser Bitten wie Luther im Kleinen Katechismus sagt. Aber wir nehmen am Glück dieses Reiches nur in dem Maße teil, als wir es durch gute Gedanken und gute Taten fordern« (an Morell 1. 10. 1697 I 342). Leibniz beschränkt also den Quietismus auf die Verneinung der niederen sinnlichen, selbstsüchtigen Betriebsamkeit und ergänzt ihn sofort durch um so nachdrücklichere Bejahung der höheren geistigen Wirksamkeit und Mitarbeit an den Weltzielen Gottes. Er ist nicht passiver, sondern, wie ich sagen möchte, aktiver Mystiker.

In Leibnizens religiöser Geistesmetaphysik fließen also zwei ungleichartige Weltanschauungsströme zusammen: aus der quietistischen Mystik entspringt sein tiefes Gefühl für die innige Wesensverwandtschaft des Menschen mit Gott im innersten Grunde der Seele und damit zugleich für das mystische Geheimnis der gottähnlichen Persönlichkeit, aus dem aktiven Rationalismus aber schöpft er sein ebenso klares Verständnis für den Wert der individuellen Aktivität und der nüchterneren Nachahmung Gottes durch wissenschaftliche und sittliche Arbeit, ohne irgendwelche übernatürlichen Verzückerungen. Ebenfowenig wie das Individuum unter der allgemeinen Gesetzmäßigkeit verschwinden darf, soll es gefühl- und willenlos in Gott verfließen: eine solche Vernichtung der Einzelseele würde auch die ganze Frömmigkeit und Tugend unter schonen Worten mitvernichten (an Morell 1. 10. 1697). Aber andererseits darf auch die individuelle Selbsttätigkeit nicht in subjektive Willkür ausarten, sondern muß sich der Objektivität des Wahren und Guten unterwerfen, um so erst zum echten Ebenbilde der Allwissenheit und Allmacht Gottes auszureifen. Das ist nach Leibniz die wahre Theologia mystica, daß der Mensch sein kleines, sinnliches Ich verleugne und seinem Unwesen ablage, um damit zugleich sein edleres geistiges Ich wiederzufinden, in dem eine Unendlichkeit steckt, und so zum »Ursprunge seines Selbstwesens«, das ist zu Gott zurückzukehren.

#### IV Kapitel

##### Der Widerstreit des individualistischen und universalistischen Gesichtspunktes

##### § 15 Das Nebeneinander des religios-metaphysischen Personalismus und des methodologischen Formalismus (Heimsoeth)

Eine große Reihe von Antithesen ist uns in den bisher dargestellten Leibniz-Perspektiven entgegengetreten: inhaltlich-synthe-

tische Methodenlehre und formal-analytische Logik, metaphysischer Realismus und erkenntniskritischer Idealismus subjektiver Psychologismus und objektiver Logismus, religiöser Personalismus und intellektueller Rationalismus, aber alle hängen doch mehr oder minder mit einem und demselben Grundgegensatz zusammen, dem zwischen individueller Mannigfaltigkeit und universeller Einheitlichkeit oder, wie Leibniz selbst es mehrfach ausdrückt, zwischen variete und uniforme (vgl. Anm. 7). Ist nun dieser Grundgegensatz bei Leibniz wirklich so harmonisch ausgeglichen wie Baruzzi es geschildert hat oder bringt er nicht doch naturgemäß einen inneren Zwiespalt in sein philosophisches System hinein? Dieser Frage müssen wir jetzt unsere Aufmerksamkeit noch etwas genauer zuwenden.

Dualistische Leibnizauffassungen sind uns schon in den bisherigen Kapiteln mehrfach begegnet, so die von Russell, der die Inkonsistenz der inhaltslogischen und individualistischen Substanzmetaphysik Leibnizens und seiner modernen Logik der universellen Relationen behauptet, und die von Janßen, nach dem Leibnizens subjektivistische Immanenzphilosophie nur durch den Salto mortale der prätabilierten Harmonie mit der Lehre von der objektiven Gültigkeit der Wahrheit verknüpft ist. Aber diese scheinbaren Widersprüche erklären sich, wie wir sahen, aus der Einseitigkeit des gewählten Standpunktes und schwinden, wenn man ein umfassenderes Perspektivitätszentrum wählt. Nicht ebenso leicht ist der Dualismus zu überwinden, der in die Leibniz-Perspektiven Heimfoeths und Schmalenbachs dadurch hinein kommt, daß sie Leibniz von zwei ganz verschiedenen Standpunkten mit gleichem Interesse darstellen und nun keine Möglichkeit finden, diese Doppelseitigkeit in ein einheitliches Gesamtbild zusammenzuschließen.

Heinz Heimfoeth, der aus dem Neukantianismus hervorgegangen, ihm aber schon bald mit wachsender Selbständigkeit gegenübergetreten ist, hat bereits in seinem ersten Werke, das noch der Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz gewidmet ist, mit aller Klarheit hervorgehoben, daß die Methodologie der Wissenschaften, die Universalwissenschaft, für Leibniz nicht wie für Descartes das erkenntnistheoretische Fundament der Metaphysik bilde, sondern, wenn er ihr auch lebenslang großes Interesse entgegengebracht habe, doch jedenfalls neben seinem anderen Hauptinteressengebiet ohne engere Beziehung herlaufe. Sie diene ihm lediglich als formales, zuzufügendes technisches Instrument aller Wissenschaften und insofern natürlich auch der metaphysischen Erkenntnis. Ihrem sachlichen Gehalte nach aber

besitze die letztere ein ganz anderes Zentrum und Fundament und stütze vielmehr ihrerseits feinstheoretisch die von der Universalwissenschaft ganz unabhängige Erkenntnistheorie (Heimsoeth e 193ff, a 425)

Leibnizens scharfe Trennung dieser Disziplinen zeigt sich ganz deutlich darin, daß in der *Scientia generalis* für das *Descartes'sche Cogito* gar kein Platz ist. »Nicht als Verfahrensweise des erkennenden Geistes wird die Methode zum Problem gemacht, sondern lediglich als Strukturgesetz der wissenschaftlichen Zusammenhänge und als Mittel und Werkzeug zu deren Herstellung«, also nur im logischen und instrumental-sinneshaften Sinne<sup>14</sup>). Leibniz lehnt dementsprechend in seiner Methodenlehre den Evidenzbegriff *Descartes* und seinen »jetzt in Mode stehenden Weg der Ideen« (Gerh p IV 403) grundsätzlich ab. Die Berufung auf die Intuition, auf das unmittelbare Anschauen der klaren und deutlichen Ideen erscheint ihm als ein »*asylum ignorantiae*« und »neues Prinzip der Irrtümer«, nicht viel besser als die Berufung auf das »*testimonium spiritus internum, ut in theologicis*«. Wer will hier entscheiden, ob es sich nicht um »Visionen von Enthusiasten« ja um bloße »Illusionen« und »Einkbildungen« handelt<sup>11</sup>)? Der wahre »archimedische Punkt« für die Erkenntniswelt muß sich jeder Rückbeziehung auf das erkennende Subjekt mit seinen Gegebenheiten und Erlebnissen entäußern. Aus der Natur der Wahrheiten selbst sind die *notae veritatis* zu entwickeln<sup>14</sup>). Dies gelingt Leibniz dadurch, daß er von der kartesischen Methode der Ideen zur aristotelisch-scholastischen *ars demonstrandi* von der intuitiven zur formalen Begründung der Gewißheit (e 214) zurückkehrt. Er sieht die Kennzeichen der Wahrheit wieder in der Möglichkeit ihres logisch-formgerechten Beweises mit Hilfe der beiden großen Prinzipien des Widerspruchs (oder der Identität) und des Grundes (e 206–208).

Jeder wahre Satz ist nach Leibniz entweder identisch oder auf identische zurückführbar (Gerh p VII 296). »Die identischen Sätze sind wahr und die widersprechenden sind falsch« (Cout o 183, vgl. Gerh p VII 199, 309). Wenn nicht eine »ausdrückliche oder offenbare« Identität des Satzes oder eine »Unvermitteltheit zwischen Subjekt und Prädikat« besteht<sup>11</sup>) wie beim Satz *homo albus est albus*, so muß zur Ergänzung des *principium identitatis* das *principium reddendae rationis* (hier natürlich im logischen, nicht ontologischen Sinne, e 210) herangezogen werden. Man muß zur »Begründung« des Satzes durch Analyse des Subjektbegriffs nachweisen, daß in ihm der Prädikatsbegriff wenigstens »virtuell oder verborgen impliziert ist« (e 211).

Im Mittelpunkt der Leibnizschen Universalwissenschaft steht deshalb die Untersuchung der logischen Form der analytischen Methode. Leibnizens Ergebnis ist, das Analysieren besteht im Einsetzen der Definition in das Definierte oder, was dasselbe ist, im Rückgang vom Begriff auf seine Bedingungen (requisita) und von diesen wieder auf die Requisite der Requisite. Jeder logisch formgerechte Beweis ist eine »Kette von Definitionen« in der immer Identisches für Identisches »substituiert« wird (e 219–222). Und zwar darf der analytische Regreß noch nicht bei den vermeintlich evidenten Axiomen haltmachen, sondern muß auch diese noch weiter bis auf formelle Identitäten als die einzigen, »absolut ersten und primitiven« Wahrheiten zurückführen (e 222 f).

Von dieser Analyse der Sätze muß unterschieden werden die Analyse der Begriffe (e 224). Wie jene bis zu unbeweisbaren, identischen Sätzen, so muß diese bis zu unzerlegbaren, primitiven Begriffen fortgesetzt werden. In seiner Jugend hoffte Leibniz in kurzer Zeit das kleine »Gedanken-Alphabet« finden zu können, aus dem die unendliche Anzahl der komplizierteren Begriffe kombinatorisch zusammensetzbar sei. Später aber erkannte er immer deutlicher die große, vielleicht sogar für Menschen unüberwindliche Schwierigkeit dieser Aufgabe, vor allem wegen der außerordentlichen, vielleicht sogar (wie bei der Zerlegung der Zahlen in Primfaktoren) unendlich großen Menge der Elementarbegriffe (e 225, 228 f). Um so wichtiger ist die Einsicht, daß zur vollständigen Analyse der Sätze nicht die der Begriffe erforderlich ist. Man braucht nur so weit zu gehen, daß das Enthaltensein der Requisite des Prädikats unter denen des Subjekts offenbar wird, ohne weiter nach den primitiven Requisiten dieser Requisite zu fragen. So ist trotz jener Schwierigkeit der formal-analytische Beweis zahlreicher Wahrheiten in durchaus zuverlässiger Weise auch von endlichen Intellekten zu erbringen (e 224 f).

Bei der Begriffsanalyse dagegen haufen sich die Schwierigkeiten. An welchem Kriterium kann man methodologisch überhaupt die primitiven Begriffe erkennen? Das Wahrheitskriterium der formalen Begründbarkeit kann hier nichts mehr helfen, wo es sich um die einfachen Inhaltselemente handelt. Leibniz nimmt deshalb an, daß diese Gebilde, die keine einfacheren Requisite besitzen, unmittelbar »durch sich selbst«, intuitiv erfaßt werden (Geist p IV 423), ebenso wie auch die Identität einer formal nicht weiter reduzierbaren Wahrheit nur durch sich selbst erfaßbar, nur »par intuition« erkennbar ist<sup>14</sup>). Aber damit kehrt Leibniz an

dieser Stelle nun doch zu Descartes Methode der Ideen zurück, die er zuvor wegen ihrer Annahme formal ungeprüfter Evidenzen abgelehnt hatte. Nach Heimsoeth (e 226–228) fühlt Leibniz wohl, daß dieser Dualismus von diskursiver und intuitiver Erkenntnis, formaler Begründung und unmittelbarer Einsicht eines Ausgleiches bedurfte. Aber er weicht dieser Schwierigkeit aus und bleibt bei den formalen Interessen. Nur für die beiden Grundprinzipien der formalen Begründung, die Satz des Widerspruchs und des Grundes, die gleichfalls nicht formal beweisbar sind, gibt er noch eine andersartige Rechtfertigung. Diese allerursprünglichsten Wahrheiten sind als Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis insofern »durch sich selbst evident, als mit ihrer Aufhebung auch die Wahrheit selbst aufgehoben wurde.«<sup>14)</sup> Wie Leibniz sich dagegen die methodische Sicherung der Erkenntnis der primitiven Begriffe gedacht hat, das bleibt völlig im Dunkeln (e 230 f).

Wie bei der Analyse, so gibt es auch bei der Synthese eine Stelle, wo Leibniz die Methode der formalen Begründung verläßt bei der Realdefinition. Rein formal mußte es gestattet sein, durch Zusammenfügung beliebiger Begriffe, wenn sie nur nicht gemeinfame Requisite mit entgegengesetztem Vorzeichen enthalten, neue Begriffe zu definieren. Aber nur dann entsteht hierbei wirklich ein »conceptus aptus«, ein gegenständlich möglicher Begriff, wenn die Teilbegriffe kompatibel sind. Und zur Erkenntnis dieser Vertraglichkeit ist abermals die Intuition unentbehrlich.<sup>14b)</sup> Auch an dieser Stelle also sieht sich Leibniz genötigt, den Rahmen seiner Methodenlehre der formalen Begründung zu überschreiten.

Vollends gesprengt wird dieser Rahmen durch die Untersuchung der Besonderheit der Erkenntnismethode der zufälligen Tatsachenwahrheiten. Denn was diese von den notwendigen Vernunftwahrheiten unterscheidet, das ist nicht formaler, sondern inhaltlicher Art und gehört der Metaphysik, nicht der Logik, der Ontologie, nicht der Methodologie an (e 241). Zur Wesensbestimmung der Existenz dient Leibniz zwar wieder der Satz vom Grunde, aber jetzt in ontologischer Bedeutung. Die Existenz bedarf eines Seinsgrundes in doppeltem Sinne, erstens eines Grundes dafür, daß überhaupt etwas ist, und zweitens eines Grundes dafür, daß es gerade so und nicht anders ist. Den ersten Grund sieht Leibniz in dem Daseinsstreben der Möglichkeiten (s. oben S. 78–81), den zweiten in dem *principe de convenance ou du meilleur*. Es existiert unter den kompossiblen Vereinigungen von Einzelwesen die realitäts-

erfüllteste vollkommenste beste<sup>14)</sup> ) Aus dieser metaphysischen Wahrheit ergibt sich für die Methode der Wirklichkeitserkenntnis, daß hier der Versuch der formalen Begründung durch Begriffsanalyse grundsätzlich ins Unendliche führt. Denn sie bedarf der Erkenntnis aller unendlichen Möglichkeiten, ihrer Kompossibilität und des Realitätsgehaltes aller unendlich vielen möglichen Kollokationen (e 244). Die Unendlichkeit potenziert sich noch, wenn es sich um die Erkenntnis eines Einzeldinges handelt, das nicht durch einen »unvollständigen oder abstrakten«, sondern durch einen »kompletten oder individuellen Begriff« bestimmt ist (vgl. o. S. 102–115f.). Denn ein solcher schließt wegen seiner Beziehungen nach allen Seiten hin immer unendliche Existenzen ein<sup>15)</sup> ). Darum kann der endliche Intellekt sich bei der Analyse der zufälligen Wahrheiten den letzten Identitäten höchstens asymptotisch annähern, und auch der unendliche Intellekt vermag nicht »ans Ende der Auflösung zu gelangen«; dafür aber allerdings die unendliche Begründungskette a priori in einer »vision« zu überblicken (e 246).

Beim Menschen muß hier für die ihm unzugängliche apriorische die aposteriorische Erkenntnis als Ersatz eintreten. An dieser Stelle nun reißt Leibniz sogar mit aller Ausdrucklichkeit das Descartes'sche Cogito wieder ein. Wie die Vernunftserkenntnis sich auf die »Unvermitteltheit zwischen Subjekt und Prädikat« bei den identischen Sätzen stützt, so bildet das »für uns erste« Fundament der Wirklichkeitserkenntnis die »Unvermitteltheit zwischen dem Verstand und seinem Objekt« bei der »unmittelbaren Apperzeption« des Ich und – was Leibniz über Descartes hinaus hinzufügt – der Mannigfaltigkeit der Erlebnisse, die uns gleichfalls intuitiv gegeben sind<sup>16)</sup> ). Durch »Konfrontation« dieser Phänomene mit den rationalen Wahrheiten wird alle übrige Realitätserkenntnis gewonnen<sup>17)</sup> ). Auf die Methodenlehre dieser »gemischten Schlußfolgerungen« gehe ich nicht im einzelnen ein (siehe e 250–265), sondern hebe nur noch den Hauptgedanken heraus. Der Satz vom Grunde wird in seiner Anwendung auf die Erscheinungswelt zum Kausalprinzip. Alles in der Natur hat eine Ursache, die zugleich ein rational einseitiger Erkenntnisgrund sein muß, oder, was für Leibniz gleichbedeutend ist, die ganze Natur ist mathematisch-mechanisch erklärbar (e 255, 260). Ebenso ergibt sich aus dem principe de convenance »die allgemeine Ökonomie der Welt« und damit die Möglichkeit der finalen (zugleich und in Harmonie mit der kausalen) Naturerklärung jedes einzelnen Naturgesetzes: bewirkt ein Maximum an Effekt mit einem Minimum

von Aufwand, und auch das Weltganze entwickelt eine möglichst große Mannigfaltigkeit systematisch aus einer möglichst einfachen Einheit<sup>153)</sup> —

Schon aus dieser Darstellung der Leibnizschen Methodologie ergibt sich, daß sie unmöglich das Fundament der Metaphysik abgeben kann, da sie sich ja in allem, was über die bloß »abstrakte Formenlehre der Gedanken« hinaus inhaltliche, gegenständliche und reale Bedeutung hat, vielmehr ihrerseits auf ontologische oder doch jedenfalls nicht mehr formal-logische Einsichten stützt. Heimsoeth zeigt aber die Selbständigkeit der Metaphysik auch noch durch eine besondere Untersuchung dieser selbst.

Leibnizens Denkweise ist nach ihm nicht nur, wie man meist einseitig betont, synkretistischer, sondern daneben auch polemischer Art. Seine Weltanschauung ist zum großen Teil erwachsen im Kampfe gegen den aus Descartes' mechanischer Naturphilosophie entsprungenen Materialismus, besonders des Hobbes, und später dann auch gegen den Pantheismus Spinozas<sup>154)</sup>. Die Monadologie stellt sich klarbewußt die Aufgabe, demgegenüber einerseits das Immaterielle und Teleologische, andererseits das Individuelle zu »retten«. Und sie löst diese Aufgabe nicht a posteriori mit Hilfe der induktiven Physik und Naturphilosophie, sondern a priori mit Hilfe der deduktiven Metaphysik, nämlich der spekulativen Ontologie. Heimsoeth wendet sich ausdrücklich gegen die »pratendierte Herleitung des Systems aus den dynamischen Untersuchungen«, die seit Dillmann üblich geworden sei, während Leibniz selbst oft genug betone, daß es sich in seiner Naturphilosophie nur um ein glückliches Zusammentreffen der Empirie mit den apriorischen Erkenntnissen handle und daß die Dynamik selbst auf metaphysischem Grunde ruhe. Daß trotzdem in vielen metaphysischen Darstellungen naturwissenschaftliche Erörterungen eine große Rolle spielen, erklärt Heimsoeth durch Leibnizens Absicht, den mechanistischen Materialismus aus seinen eigenen Fundamenten zu widerlegen (e 270<sup>8</sup>, vgl. w 370f), dies ist also nur eine demonstratio ad hominem, nicht die wahre sachliche Begründung.

Das eigentliche Fundament der Monadologie ist die spekulative Untersuchung des Seins- und Substanzbegriffs. »Was nicht wahrhaft ein Wesen (estre) ist, das ist auch nicht wahrhaft ein Wesen« (Gerh p. II 97 — Buchenau II 223). Dieser »identische Satz, dessen Glieder nur durch die Betonung verschieden sind«, ist der Ausgangspunkt der Leibnizschen Metaphysik. Das erste Definiens der Substanz ist also die einfache Einheit, und ihr bestbezeichnender Name

ist *simplex unum* oder *Monas*. Alle Vielheit in der Welt setzt Einheiten voraus, ungeteilte und unteilbare letzte Elemente. Da nun aber die Teile des Ausgedehnten, so klein sie auch gewählt werden, immer weiter teilbar, also nie einfach sind, und da ferner die geometrischen Punkte nichts Reales bedeuten, so müssen die letzten Wirklichkeitselemente die metaphysischen Punkte, unräumlicher und immaterieller Art sein (e 271 f).

Alle endlichen Wesen sind der Veränderung unterworfen. Wenn ein solches Wesen eine Substanz, also eine einfache Einheit sein soll, so muß jede ihrer Veränderungen ein Handeln aus dem einheitlichen inneren Prinzip und nicht ein Beeinflußtwerden von der Vielheit der Außendinge sein. Man darf diese innere Aktivität in der allgemeinen Metaphysik aber noch nicht in einem zu engen Sinne, etwa als Bewußtseinspontaneität, auffassen, ebensowenig wie man sie als bloße physikalische Kraft ansehen darf. Am treffendsten findet Heimsoeth die biologische Bezeichnung der Monaden als »Lebensprinzipien«<sup>150)</sup>.

Da ein Allgemeines nicht wirken, ja überhaupt keine außermentale Realität besitzen kann, so müssen alle Wirklichkeitselemente als Wirkende *res singulares* sein. »Alles, was handelt, ist eine individuelle Substanz.« (Gerh p IV 509, vgl 432). Leibniz ist insofern nach Heimsoeth (e 275) der *extremste Individualist*, den die Geschichte der Philosophie kennt. Zum vollständigen Begriff der Individualität gehört dabei auch die Unterschiedenheit von allen andern wirklichen und sogar von allen möglichen Wesen. Denn wenn etwa zwei individuelle Substanzen nicht durch eine »différence interne«, sondern »bloß durch die Zahl« verschieden waren, so ließe sich kein Grund angeben, warum es zwei Dinge sind, während doch nach dem ontologischen *principium rationis* alles seinen Grund haben muß (e 277).

Wie aber verträgt sich dies Fürsichsein und diese ausschließende Individualität des Einzelnen mit dem universalen Zusammenhang? Hier nimmt Leibniz ein Grundmotiv der Renaissance-Spekulation (Nikolaus von Kues, G Bruno) wieder auf. Jeder Teil des Ganzen bedeutet an seinem Teil das Ganze, »le monde estant tout entier dans chacune de ses parties« (Gerh p VII 544). Logisch denkbar wäre zwar nach Leibniz auch eine Vielheit von beziehungslosen, heterogenen Monaden. In der existierenden Welt aber, in der das »Prinzip der höchsten Ordnung« gilt, sind alle Monaden von Ursprung an aufeinander abgestimmt, und es besteht zwischen den Momenten jeder einzelnen Monade und den gleichzeitigen

Momenten der andern Monaden eine exakte Beziehung der gegenseitigen Entsprechung wie bei verschiedenen Projektionen desselben Gegenstandes »Das ganze System der Dinge ist so zu vergleichen einem System von unendlich vielen variablen Mannigfaltigkeiten die alle miteinander durch bestimmte Zuordnungsgesetze ideell verbunden sind«. Die Individuen bilden insofern ein Universum als sie alle einander »ausdrücken« oder »repräsentieren« (e 278 – 280)

An dieser Stelle macht Heimsoeth wie mir scheint, abweichend von seiner sonstigen doppelseitigen ja antithetischen Leibnizauffassung einen kraftigen Ansatß zur harmonischen Synthese von Individualität und Universalität, Mannigfaltigkeit und Einheitlichkeit, Inhalt und Form, indem er den Begriff der *Representation*, der alle diese Gegensätze vereinigt, als den eigentlich zentralen Begriff der Leibnizischen Philosophie hinstellt (e 278, vgl j) Leider aber beschäftigt er sich mit diesem in der Tat wichtigsten Begriff der Monadologie doch nicht näher, sondern verweist nur auf Kohler (vgl hier § 21) Ja, er wiederholt diesem Begriffe gegenüber die alte, längst widerlegte Kritik wenn die Tätigkeit der Monaden in ihrem Einander-Ausdrücken bestehe, so löse sich die ganze Welt in ein bloß formales System von Entsprechungen ohne Inhalt auf Er behauptet sogar, ein solcher Funktionalismus widerstreite dem sonstigen Leibnizischen Substantialismus der den Funktionen und Relationen lediglich idealen und mentalen Charakter zuschreibe und ihre Fundierung in substantiellen Einzelwesen verlange (e 280<sup>1</sup>) So endigt Heimsoeth schließlich doch auch hier wieder mit der Antithese und nicht mit der Synthese

Seine weitere Darstellung der Leibnizischen Metaphysik gestaltet sich ebenfalls dualistisch Zwar beruht nach ihm die ganze Monadenlehre auf dem apriorischen Fundament der bisher geschilderten allgemeinen Ontologie Wenn sie dann aber das Wesen des Seelischen und des Körperlichen im besonderen untersuchen will, so bedient sie sich außerdem noch empirischer Gegebenheiten, nämlich die Geistesphilosophie der inneren Erfahrung, dagegen die Naturphilosophie der äußeren Erfahrung (e 281), und so zerfällt die Metaphysik doch in zwei selbständige, unvereinigte, z T sogar einander widersprechende Unterteile

In seinem Buche, das der »Methode der Erkenntnis« gewidmet ist, behandelt Heimsoeth eingehender nur die erkenntnistheoretischen Konsequenzen dieser beiden Teilgebiete der Metaphysik Leibnizens Geistesphilosophie begründet die Möglichkeit der primitiven Erkenntnis eines Daseins durch die

»unmittelbare Intuition« des Ich und seiner mannigfaltigen Bewußtseinserscheinungen (e 281 ff) Ferner aber auch die der mittelbaren Erkenntnis äußerer Wesenheiten und Dinge durch den repräsentativen Charakter unserer Ideen

Ideen im allgemeinsten Sinne, einschließlich der sinnlichen Vorstellungen, sind nach Leibniz »unmittelbare innere Objekte der Seele«, die identisch erhalten bleiben, wenngleich die auf sie gerichteten subjektiven Zustände, die *pensees* oder *actus cogitandi* wechseln oder ganz unter die Schwelle des Bewußtseins sinken<sup>1</sup>) Aber dieser identische Gehalt der verschiedenen Denkakte ist doch noch keineswegs der eigentliche Gegenstand der Vernunftkenntnis. Letzterer liegt vielmehr ganz »außer uns« und ist nicht dem menschlichen, sondern nur dem göttlichen Verstande intentional immanent, er ist jenes ewige Ideenreich der Essenzen und Wahrheiten, dessen reine Möglichkeiten von den existierenden Dingen und Zusammenhängen nur teilweise realisiert und von den wirklichen Vorstellungen der Monaden nur unvollkommen »repräsentiert« werden<sup>1</sup>) Um dabei die Sonderstellung der erkenntnisfähigen Seele gegenüber den nackten Monaden zu charakterisieren, bezeichnet Leibniz im Unterschied von der konfusen Repräsentation der Welt, die allen Monaden zukommt, die distinkte Repräsentation Gottes und seiner Ideenwelt als Eigentümlichkeit der vernünftigen Geister. Demnach ist die Vernunftkenntnis zwar ein Sonderfall der Repräsentation, hat aber das auszeichnende Charakteristikum, daß sie, von der sinnlichen Wahrnehmung des Tatsächlichen abstrahierend, seinen »Wesensgehalt« und die »essentialen Gründe der Existenzen« (die eben in der göttlichen Ideenwelt liegen) in gesonderter Reflexion erfassen kann (e 290–292, vgl 294 f). Heimsoeth bemerkt hier also bei Leibniz eine Art phänomenologischer Reduktion, wie ja auch wir am Schlusse des § 12 (S 103 f) bei ihm eine Vorahnung der von der Selbstschau der Seele ausgehenden eidetischen Intuition gefunden haben.<sup>2</sup>

Vollig getrennt von der in der Geistesmetaphysik fundierten Ideenerkenntnis steht daneben nach Heimsoeth die in der Naturphilosophie gegründete Erkenntnis der körperlichen Außenwelt. Diese Dualität bildet nach ihm ein so schwieriges Problem für die einheitliche Erklärung der Leibnizischen Philosophie, daß man hier wirklich »einen inneren Widerspruch in Leibnizens Gedanken selbst vermuten mochte« (e 299). Schon E v Hartmann hat in seiner Geschichte der Metaphysik auf »diese zentrale Schwierigkeit«

hingewiesen, ohne aber damit Beachtung zu finden. Er spricht geradezu von einem Doppelantlitz der Monadologie, einem realistischen und einem idealistischen, da sie bald einen metaphysischen Dynamismus vertrete, bald alles auf einen harmonischen Vorstellungsablauf in reell beziehungslosen Monaden reduziere (e 300<sup>1</sup>). Im Gegensatz dazu macht nun Heimfoeth zwar den Versuch, die einander scheinbar widersprechenden Äußerungen Leibnizens die das eine Mal diese, das andre Mal jene Deutung nahe legen, in einheitlichem Sinne zu interpretieren, erreicht dies aber nur dadurch, daß er in Leibnizens eigener wahrer Meinung zwei immer gleichzeitig wirksame, jedoch unvereinigte Gedankenelemente annimmt.

Wie die vernünftigen Ideen der Menschen die gottliche Ideenwelt repräsentieren, so müssen auch die sinnlichen Ideen oder Phänomene etwas ausdrücken. Aber repräsentieren sie nun lediglich eine Vorstellungs- oder Erscheinungswelt in typisch übereinstimmender, individuell verschiedener Art und Weise? Oder aber die wirkliche Welt der realen Monaden, in der dann also auch gewisse Momente enthalten sein mußten, die den Ausdehnungs- und Bewegungsphänomen entsprachen? Die erste, vom Bewußtseinsproblem herkommende Auffassung zielt auf einen subjektiven Idealismus (e 301), die zweite, von der Physik ausgehende dagegen auf einen Realismus auch des Körperlichen (e 306). Obwohl Heimfoeth die idealistische Deutung für völlig einheitlich und konsequent durchführbar hält<sup>158</sup>), entscheidet er sich nach sorgfältiger Abwägung aller verschiedenartigen Äußerungen Leibnizens für die realistische Auffassung. Daß allerdings die subjektiven Sinnesqualitäten bloße Erscheinungen sind, steht für Leibniz auch nach Heimfoeth fest. Wenn man zur äußeren Wirklichkeit übergehen will, so muß man jene im Innern zurücklassen. Ja, selbst im Innern sind sie eigentlich nicht vorhanden, sondern entstehen nur durch eine verworrene, ungeklärte Gesamtanschauung unbemerkter Teilelemente<sup>159</sup>). Von der räumlichen Ausdehnung, Figur und Bewegung dagegen sagt Leibniz zwar, daß sie »etwas Imaginäres und auf unsere Vorstellungen Bezügliches wie die Sinnesqualitäten einschlossen« (Disc de met § 12) aber seine wahre Meinung tritt doch deutlicher in dem Satz hervor. Wenn man nicht eine Substanz voraussetze, die in etwas anderem bestände, so würden sie ebenso imaginär und scheinbar sein wie die Sinnesqualitäten und wie geregelte Traume (Gerh p I 392, zit in Anm 122). Auch vom Raum behauptet Leibniz nach Heimfoeth niemals, daß er ein Ordnungsschema bloß für unsere Anschauungsweise des Wirklichen sei<sup>160</sup>), vielmehr lediglich

daß das Abstraktionsgebilde des leeren, absoluten Raumes nicht für sich, abgefordert von den konkreten Dingen, bestehen könne, sondern als »Ordnung der Koexistenzen« das Vorhandensein geordneter Elemente voraussetze. Und vollends von den nicht rein mathematischen, sondern dynamischen Bestimmungen der körperlichen Erscheinungswelt sagt Leibniz ausdrücklich, daß sie »etwas Reelleres« seien als Ausdehnung und Bewegung (Disc de met § 18), ja geradezu, daß die Kraft das Reale in der Bewegung sei (Gerh p IV 523, VII 314 u o). Bemerkenswert ist ferner auch der vollständige Parallelismus, den Leibniz zwischen körperlichen und seelischen Substanzen insofern annimmt, als er auch den ersteren genau wie den letzteren eine Repräsentation des Universums und eine Aktivität aus einem inneren Prinzip (namlich aus der Elastizität) zuschreibt<sup>161</sup>). In den beiden Vermachtnisschriften aus dem Jahre 1714 endlich ist die subjektiv-idealistische Einstellung vollständig verschwunden, und es wird von dem räumlich-zeitlichen Universum ohne weiteres als von einer Realität gesprochen (e 306).

So kann nach Heimfoeths Meinung kein Zweifel sein, daß Leibniz auch dem Körperlichen eine außerphanomenale Wirklichkeit zugeschrieben hat. Schwierig dagegen ist es, näher zu erklären, wie er sich den Zusammenhang zwischen den beiden Realitäten, der seelischen Monadenwelt und der Welt der räumlichen Dinge und Geschehnisse, im einzelnen gedacht hat (e 309 o, 317 f). Nur so viel glaubt Heimfoeth mit Bestimmtheit sagen zu können, daß nach Leibniz das Körperliche zwar wirklich, aber nicht selbstgenügsam, nicht für sich allein subsistent, sondern eine bloß abgeleitete Folge der unausgedehnten Monaden ist. Wie Leibniz die derivativen Kräfte der Physik ausdrücklich als bloße »Modifikationen« oder »Limitationen« der primitiven aktiven Kräfte, als akzidentelle Variationen der substantiellen Entelechien der Metaphysik bezeichnet, so muß auch die Ausdehnung und Undurchdringlichkeit ein bloßes Resultat der primitiven passiven Kraft der Monaden, der »ersten Materie«, sein (e 318 f). Aber jedenfalls schreibt Leibniz den Monaden eine wirkliche Stelle in der tatsächlich bestehenden Raum-Zeit-Ordnung zu, wie Heimfoeth durch die folgenden Stellen zu belegen versucht: »Die Monaden haben eine Art Lage (situs) in der Ausdehnung, d. h. ein geordnetes Verhältnis der Koexistenz zu allem andern« (Gerh p II 253 = Buchenau II 329). »Es besteht zwischen ihnen notwendig eine gegenseitige Bezugnahme (respectus) der Vorstellungen oder Phänomene, durch die sich entscheiden läßt, wie viel ihre Modifikationen zeitlich oder räumlich

voneinander entfernt sind« (Cout o 14) »Alle geschaffenen Substanzen sind von Ausdehnung begleitet, und ich kenne keine, die vollständig vom Stoff getrennt wären« (Gerh p III 362) Die einzelnen Körper, die uns wegen ihrer bestimmt umrissenen Figur oder Gestalt als Einheiten erscheinen, sind freilich keine wahrhaft einheitlichen Substanzen, sondern Aggregate von Teilen, die sich äußerlich einander gleichartig verhalten und deshalb von unserm Geiste zu akzidentellen Einheiten zusammengefaßt werden. Aber das schließt nicht aus, sondern setzt gerade voraus, daß die diesen körperlichen Scheineinheiten zugrundeliegenden wahren Monaden tatsächlich in räumlich-zeitlichen Beziehungen zueinander stehen. Auch den körperlichen Qualitäten kommt also objektive Wirklichkeit zu, wenn auch nur ein akzidentelles, deriviertes Sein, das aus dem substantiellen, primitiven Sein der selbstgenügsamen immateriellen Monaden als Folgeerscheinung hervorwächst.

So endet Heimfoeths Versuch einer einheitlichen Interpretation der Monadenlehre doch mit dem Dualismus der rein seelischen Substanzen und ihrer körperlichen Attribute, wobei er selbst erklärt, nicht angeben zu können, wie das Zusammenbestehen so heterogener Bestimmungen überhaupt denkbar sei (e. 281, 309, 317). Demgegenüber scheint mir doch die zweifelnde Frage berechtigt, ob eine Darstellung, die in das sonst so harmonische System Leibnizens eine derartige unverfahrene Zwiespaltigkeit hineinbringt, die vorliegenden Texte wirklich richtig interpretiert. Heimfoeth hat allerdings, wie mir scheint, überzeugend nachgewiesen, daß auch der Ausdehnung und Bewegung irgendwelche wirklichen Bestimmungen der Monadenwelt zugrunde liegen müssen, nicht aber daß sie auch selbst als räumlich-zeitliche real sein mußten.

Was der Ausdehnung und Bewegung in Wahrheit zugrunde liegt, das kann, als Zustand seelischer Monaden, nur seelischer Art sein, also entweder den Charakter hyletisch-noetischer Wirklichkeit oder noematischer Gegenständlichkeit besitzen. Wenn Heimfoeth sich darauf beruft, daß Leibniz in den beiden »Vermachtnisschriften« die räumlich-zeitliche Welt »ohne weiteres als Realität behandelt« (e. 306), so steht demgegenüber, daß gerade aus derselben Zeit auch die dem Berkeley'schen Spiritualismus ähnlichsten Stellen stammen<sup>162)</sup> Die wahre Meinung Leibnizens muß also perspektivisch beide Gesichtspunkte vereinen. Ich finde diese Synthese besonders deutlich in zwei Briefen aus Leibnizens letzten Lebensmonaten ausgedrückt, die Heimfoeth entgangen zu sein scheinen<sup>163)</sup> Nach diesen sind zunächst die ausgedehnten Körper, insofern man sie als einheitliche

Dinge auffaßt, bloße Phänomene. Trotzdem ist es »übertrieben«, wenn man sie als reine Schatten bezeichnet. Vielmehr liegt jeder scheinbar kontinuierlich ausgedehnten körperlichen Einheit eine Vielheit diskreter, unraumlicher Monaden als ihr Wirklichkeitskern zugrunde. Diese Monaden darf man aber nicht, wie der radikale Spiritualismus, für lauter vernünftige Geister halten, was der scheinbar anorganischen Materie zugrunde liegt, das sind vielmehr minimale, unterbewußte Lebewesen. Andererseits darf man aber auch nicht, wie der übertriebene Realismus des Körperlichen, der räumlichen Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und Kausalität als solchen eine Wirklichkeit an sich zuschreiben, sondern da die allein wirklichen Monaden keine anderen als immaterielle Bestimmungen besitzen können, so haben jene körperlichen Bestimmungen lediglich Vorstellungswirklichkeit in und für wahrnehmende Wesen, teils als phänomenale Gegebenheiten, teils als ideale Konstruktionen zur rationalen Beherrschung der Erscheinungen. – Auch die drei eben zitierten, von Heimsoeth als entscheidend angesehenen Stellen stimmen mit dieser Deutung überein. Die beiden ersten bekräftigen, wie mir scheint, gerade die hyletische Phänomenalität und noematische Idealität der Körperwelt (erstere hinsichtlich der sinnlich gegebenen, letztere hinsichtlich der wissenschaftlich bestimmten Raumlichkeit). Denn sie nehmen nur das Bestehen einer begrifflichen Ordnung zwischen den Monaden an, die wie alles Abstrakte gar nicht real ist, sondern lediglich ideal gilt. Nur ein erkennendes Bewußtsein kann auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung, in der es diese ideale Begriffsordnung als phänomenales Neben- und Nacheinander erlebt, die objektiv-gültige räumlich-zeitliche »Lage« der Wirklichkeitselemente feststellen. Die 3. Stelle scheint allerdings der ausgedehnten Materie als solcher Realität zuzuschreiben. In Wahrheit aber versteht Leibniz auch hier unter Materie etwas der immateriellen Monadenwelt Angehöriges, nämlich einerseits das Aggregat niederer Monaden, das man als organischen Körper auffaßt<sup>164</sup>), andererseits die hyletischen Erlebnisgegebenheiten<sup>165</sup>), in denen diese Monadenaggregate sich anderen Monaden sinnlich darstellen.

Ebenso wie der Dualismus des Seelisch-Körperlichen scheinen mir die übrigen Zwiespaltigkeiten der Heimsoeth'schen Leibniz-Perspektive auf Unvollkommenheiten der Interpretation zu beruhen. Heimsoeth behauptet, die gegenseitige Beziehung zwischen Leibnizens formaler Universalwissenschaft und seiner intuitiv und inhaltlich-ontologisch begründeten individualistischen Metaphysik bleibe »völlig im Dunkel«<sup>166</sup>). Nach meiner Meinung aber hat Leibniz die Synthese

des Formalen und Intuitiven und damit zugleich des Univerfellen und Individuellen mit aller Klarheit in feiner kombinatorifchen Charakteristik vollzogen Heimfoeth überfieht die Synthese bei Leibniz aus dem einfachen Grunde, weil er die Charakteristik falſchlich für ein bloß psychologiſches, techniſches, praktiſches Hilfsmittel ohne philoſophiſches Intereſſe halt und ſie daher von feiner Betrachtung ganz ausſchließt (e 199 f). Nach Leibnizens eigener Meinung dagegen iſt die *Arſ combinatoria* identifiſch mit der »*Characteristica in univerſum, et ad Metaphyſicam pertinet*« (Gerh m VII 24), inſbeſondere iſt die algebraiſche Zeichendarſtellung das Urbild feiner Lehre von der individuellen Repraſentation des Univerſums (Gerh p VI 626), wie denn überhaupt alles bei ihm in engſter Verbindung ſteht (Änm 141). Ich verweiſe zur näheren Begründung auf meine früheren Ausführungen über die Bedeutung der Charakteristik für Leibnizens Erkenntniſstheorie und Metaphyſik (oben S 33 f, 43 f, 56, 60, ferner Änm 32, 59, vgl auch M w 58–66, wo ich die vollſtändige Übereinkunftung der Lehre der Metaphyſik von der Univerſalharmonie der individuellen Monaden mit der Lehre der Mathetiſis und *Characteristica univerſalis* von der formalen Äquivalenz anſchaulich verſchiedener Zeichenſyſteme nicht nur der Sache, ſondern auch dem Ausdrücke nach aufgewieſen habe).

In einer anderen Hinſicht halt Heimfoeth an dem von ihm behaupteten Dualismus von ſachlich eingetellter Ontologie und rein inſtrumentaler Methodologie nicht einmal feinerſeits konſequent feſt. Er gibt ſelbſt zu, daß Leibniz die beiden Hauptbedeutungen des Satzes vom Grunde oft in einem Atem anführt und eine Verbindung zwiſchen ihnen anſtrebt, daß die logiſchen Begründungen oft auf die ontologiſchen Semsſtrukturen gegründet ſind (e 210) und daß umgekehrt die ontologiſchen Gründe, die Urfachen, nach Leibniz immer zugleich rational einſichtige Erkenntniſsgründe ſind (e 255). Auch in der Lehre von der Hypotheſe ſetzt Leibniz deren logiſche Einfachheit und Intelligibilität, wegen der tatſächlich beſtehenden, nach intellektuellem Muſter gedachten Ökonomie der Welt, ihrer Realitätsbedeutung völlig gleich (e 259 Änm, 261<sup>v</sup>). Das ganze Kapitel IB bei Heimfoeth nimmt die Metaphyſik geradazu in die Methodologie hinein, ſo daß hier eine »gemifchte«, zwiſchen der Methode der formalen Analyſe und dem anſchaulichen Gegebenſein »die Mitte haltende« Erkenntniſsweiſe zuſtande kommt (e 253). Umgekehrt wird durch den ausdrücklichen als zentral bezeichneten Begriff der Repraſentation die Möglichkeit geſchaffen, in die individualiſtiſch-realiſtiſche Semslehre eine univerſaliſtiſch-idealiſtiſche Be-

ziehungslehre hineinzuarbeiten, und Heimfoeth benutzte an dieser Stelle auch selbst einmal den logisch-mathematischen Funktions- und Beziehungsbegriff zur Klärung des Wesens der metaphysischen Harmonie (e 278–280). Ich sehe in dem allen Anlaß zu einer harmonischen Synthese innerhalb dieser dualistischen Leibniz-Perspektive. Hatte Heimfoeth diese Gedanken weiter verfolgt, so wäre er zu einer zwar immer noch doppelseitigen, aber nicht mehr zwiespaltigen, sondern ganz einheitlichen Auffassung der Leibnizschen Philosophie gelangt.

Tatsächlich aber haben sich seine späteren Leibniz-Forschungen in einer anderen Richtung weiterbewegt. Diese Forschungen gelten nicht mehr der Erkenntnismethode, sondern der Weltanschauung Leibnizens und ihrer Einordnung in den großen Entwicklungszusammenhang der deutschen Mystik und des deutschen Idealismus. Durch die Hervorhebung und Voranstellung dieser Seite der Leibnizschen Philosophie erreicht Heimfoeth auch eine einheitliche Auffassung, jedoch in anderer als der eben gemeinten Weise, indem er nämlich den einen der beiden bisher gleichberechtigt nebeneinanderstehenden Faktoren ganz hinter dem andern zurücktreten läßt. Schon in seiner ersten Leibnizschrift hat er behauptet, daß die formalistisch-methodologische Universalwissenschaft und die ihr konforme mechanische oder dynamische Naturphilosophie Leibniz zwar sehr viel beschäftigt habe, aber im Grunde für das Zentrum seiner individualistischen Metaphysik doch nicht von ausschlaggebender, sondern höchstens von sekundärer Bedeutung gewesen sei (nämlich die Universalwissenschaft als bloß technisches Instrument und die Naturphilosophie als erst nachträgliche empirische Bestätigung der apriorischen Spekulationen). Später nun stellt Heimfoeth den zweiten Faktor noch einseitiger in den Vordergrund und sieht das allein entscheidende Charakteristikum der Leibnizschen Philosophie in ihrer ursprünglich religiös (nicht exakt wissenschaftlich) eingestellten personalistischen Geistesmetaphysik.

»Gott und die Seele«, so lesen wir jetzt bei Heimfoeth (w 370f, 379, 390), sind für Leibniz ebenso wie einst für Augustin<sup>167)</sup> erste Ausgangs- und letzte Zielpunkte alles Philosophierens. Nur darum vertieft er sich so weit in die Mathematik und die Naturwissenschaften, um den Naturalisten mit ihren eigenen Waffen entgegenzutreten und »die Natur selbst ein Bekenntnis gegen die Atheisten« ablegen lassen zu können<sup>168)</sup>. »Es heißt die innere Ordnung der Gedanken auf den Kopf stellen«, wenn man die mathematisch-physikalische Erklärung räumlich-zeitlicher Phänomene zum

Kern der Leibnizischen Philosophie macht, dagegen seine Gottes- und Seelenlehre mit samt der spekulativen Ontologie als »barocke Dekoration« beiseite schiebt (w 370f).

Leibniz ist nach Heimsoeth in erster Linie religiöser Idealist »Alles Sein und Dasein ein Sinngefüge, im letzten Grund und Ursprung zur Person kristallisiert, der Wesensgehalt alles Wirklichen und Möglichen gegeben in den Ideen in Gottes »Verstande«, und die Auslese des Einen Wirklichen aus dem vielfach Möglichen, der Gehalt des Daseins bestimmt durch allesumfassenden immanenten Wertvorzug, zusammengezogen in den einen »Willen« Gottes « (w 372) Gottes zeitloses »Wesen« bildet den Anfang und Kernpunkt von Leibnizens Gedankenwelt, das zeitlich existierende Universum dagegen gilt nur als das Zweite, vom vernünftigen Willen Gottes erst Geschaffene, so sehr Leibnizens modernes Weltgefühl sich ihm dann auch mit Liebe hingibt. Doch eben deshalb, weil es aus Gott selber stammt, spiegelt es auch seine ganze Unendlichkeit und Gottlichkeit wieder, es ist, wie man mit Nikolaus von Kues sagen konnte, ein sinnlicher und veränderlicher Gott oder, wie Meister Eckhart es ausgedrückt hat, ein »werdender Gott«, in dem die ewige Gottheit ihr eigenes Wesen auslebt. Wie diese beiden großen Vorgänger verbindet auch Leibniz eine gewisse Dualitäts- und Transzendenzlehre von Gott und Welt mit einem gewissen Einheits- und Immanenzbewußtsein »Vollkommene Gottestranszendenz im Dasein geht zusammen mit vollkommener Gottesimmanenz im Wesen« (w. 374f). Nun gründet aber nach Leibniz das Dasein im Wesen, die reelle Existenz in der ideellen Essenz. Also ist seine Grundstellung zur Welt idealistisch, nicht realistisch.

Dieser Idealismus ist nun aber genauer als religiöser, nicht als rationaler Idealismus zu charakterisieren. Das heißt zweierlei: er ist a) nicht intellektuell-logischer, sondern wertbewußt-teleologischer Art, b) nicht begrifflich-logischer, sondern personhaft-ontologischer Art. a) Daß alles reelle Dasein einen ideellen »Grund« hat und alle Wirklichkeit in der Ratio wurzelt, bedeutet für Leibniz letztlich nicht, daß die Welt logisch-vernünftiger Art ist, sondern daß sie einen »vernünftigen« Sinn und Wert besitzt. Zur wirklichen Existenz gelangt im »Konflikt der Essenzen« die vollkommenste und zweckmäßigste Kombination der Möglichkeiten, nicht die Logik, sondern die Teleologie ist also das beherrschende Daseinsgesetz. b) Wenn jede wirkliche Existenz in einem ideellen Wesen gründet und jedes Sein aus einem wertvollen Sinn

entspringt, so bedeutet das für Leibniz keinen panlogistischen Begriff, sondern einen ontologischen Persönlichkeitsidealismus. Denn aller Wefens- und Wert Sinn hat seinen tiefsten, wirklichen Halt in Gottes Vernunft und Willen. »Das Sein geht auf im Sinn, Trager und Quelle alles Sinnes aber ist zuletzt Person« (w 373). So ist der innerste Kern der Leibnizischen Philosophie nicht eine vernunft- oder willenskritische Ideenlehre, sondern eine religiöse Metaphysik, in deren Mittelpunkt die wesenhafte, sinnvolle Wirklichkeit Gottes steht. (Leibniz ist, wie auch wir oben bei der Kritik Cassirers und Janssens hervorgehoben haben, nicht noematischer Idealist der Begriffe, sondern noetischer Idealist des Geistes, nicht Platon der Idee, sondern Platoniker des Eros oder mit einem Worte Personalist) –

Wie die Religion als zweites neben Gott die Seele stellt, so setzt auch Leibnizens religiöse Philosophie neben die theologische eine psychologische Metaphysik. Dem Universum stellt er das Individuum gegenüber, und wie sein Begriff vom Universum schließlich auf Gott zurückführt, so entspringt sein Begriff der individuellen Substanz im letzten Grunde aus der Selbstschau der Seele – nicht aus irgendwelchen logischen oder wissenschaftstheoretischen Erwägungen. Die Erkenntnis des unendlichen Wertes der Einzelseele, die das Christentum zuerst gefühlt und die deutsche Mystik zum klaren Bewußtsein erhoben hat, drängt Leibniz in den schärfsten Gegensatz zu Spinozas Monismus der Allsubstanz und macht ihn zum Pluralisten und Individualisten. Die Welt wird von zahllosen Einzelsubstanzen gebildet, deren jede eine kleine Welt für sich ist. »In jeder Seele konnte man die Schönheit des Universums erkennen, wenn man alle ihre Falten auseinanderlegte, aber gerade daß sie in »Falten« zusammengezogen ist, in jeder Seele auf eigene Art, das steigert die unendliche Fülle unendlichmal« (w 390). Auch hier erneuert Leibniz alte Gedanken der deutschen Mystik. Schon Nikolaus von Kues nennt den Menschen einen parvus mundus, und bei Paracelsus, Val Weigel und anderen deutschen Naturphilosophen und Theosophen spielt der Mikrokosmosgedanke eine bedeutende Rolle. (Auf diesen Zusammenhang hat Heimsoeth, wie wir oben S. 125 gesehen haben, bereits in seiner ersten Schrift e. 278 hingewiesen. Es ist aber für den Wandel seiner Auffassung bezeichnend, daß er dort diesen Gedanken benutzt, um die Synthese von Universalität und Individualität zu gewinnen, während er ihn hier nur in individualistischem Sinne verwertet.)

Nach dem Bilde der Seele, die eine selbständige »Kraft, eine von der Macht Gottes verschiedene Wirkksamkeit« besitzt, denkt Leibniz sich auch alle anderen, z. B. die animalischen und vegetativen Einzelwesen, als individuelle, »lebendige Kräfte« oder »Lebensprinzipien« (Abkommen der Archeen des Paracelsus). Selbst die materielle Natur ist nur scheinbar tot, in Wahrheit aber zusammengesetzt aus lauter lebendigen, seelenähnlichen Monaden, deren jede eine eigene Aktivität und Spontaneität besitzt (w 391 f.)

Daß aber die individuelle Freiheit der Einzelsubstanzen nicht in subjektive Willkür ausartet und nicht durch Isolierung zur vollständigen Verarmung führt, das verhindert ihre von Gott prästabilierte Harmonie mit allen übrigen Elementen des Universums. Auch diese Harmonie hat einen mystischen Sinn, denn sie entspringt aus dem »ontischen Zusammenhang mit Gott«, aus der mystischen Einheit der Seele mit ihrem Urquell und – durch dies Medium – auch mit jeder anderen Seele (w 384, diese Behauptung Heimsoeths ist, wie wir o. S. 114 gesehen haben, von Baruzi quellenmäßig bewiesen worden). Kein Individuum kann direkt auf ein anderes wirken oder ein anderes erkennen, es gibt keine Kausalität als die immanente Selbstentfaltung des eigenen Wesens und keine unmittelbare Realitätserkenntnis als die Selbstschau des Ich – mit einer Ausnahme zwischen Schöpfer und Kreatur besteht eine wirkliche Kausalität, zwischen Gott und Seele gibt es einen wirklichen Lebens- und Erlebniszusammenhang. Diesen Zusammenhang denkt Leibniz allerdings nicht ganz so eng wie die eigentlichen Mystiker. Nach ihm vermag die Kreatur nicht geradezu die unendliche Substanz selbst zu ergreifen, aber sie kann doch immerhin ihr Bild »auf die eigene beschränkte Ebene projizieren«. Als Spiegelbild Gottes ist dann ferner die Seele zugleich ein Spiegel der Natur, und so vermag das Individuum, indem es in sich hineinschaut, dort das ganze Universum dargestellt zu finden. Jede innere Gegebenheit »repräsentiert« ein äußeres, nicht unmittelbar erfaßbares Dasein, jede subjektive Wahrnehmung ist einem Element der objektiven Wirklichkeit eindeutig zugeordnet. Auf diese Weise ist die individuelle Substanz, wenn sie auch völlig auf die ihr eingeborenen Gedanken und die aus ihrem eigenen Wesen entwickelten Anschauungen beschränkt bleibt, doch durch den objektiven Repräsentationscharakter aller subjektiven Erlebnisse mit dem ganzen Universum ideell verbunden. Ermöglicht und garantiert aber ist diese ideelle Entsprechung, auf der alles sogenannte äußere Wirken und transzendente Erkennen in Wahrheit beruht, allein durch den immanenten mystischen Realzusammenhang der Seele mit ihrem Gott –

Mit dieser Interpretation der Leibnizischen Philosophie als einer religiösen Geistesmetaphysik trifft Heimsoeth ohne Frage eine wichtige, vielleicht die bedeutamste Seite ihres Wesenskernes. Nicht nur in systematischer, sondern auch in geistesgeschichtlicher Hinsicht werden dadurch ganz neue Charakterzüge und Entwicklungszusammenhänge aufgedeckt. Die letzteren bilden noch den besonderen Gegenstand eines dritten Werkes Heimsoeths (t), das Leibniz in das große Ganze der modernen, christlich-germanischen Weltanschauungsbewegung an markanter Stelle einreicht. Im Gegensatz zur bisher ublichen Auffassung läßt Heimsoeth diese Bewegung nicht erst in der Renaissancezeit durch die »Wiedergeburt« der Antike beginnen, sondern verfolgt sie weit in das Mittelalter zurück, wo sie gerade im Gegensatz zur apollinisch-griechischen Hoherwertung des Statischen, Begrenzten, Kosmischen und Typischen aus der christlich-germanischen Dynamik, aus dem Streben nach dem Unendlichen und nach seelischer Individualität erwachsen ist. Er steht daher mit seiner philosophiegeschichtlichen Einreihung Leibnizens in einem gewissen Gegensatz zu Petersen (f o § 10), indem er den Zusammenhang mit der Schulphilosophie des deutschen Protestantismus und mit der Scholastik des christlichen Mittelalters zwar nicht leugnet, aber ihn doch gerade in den Elementen findet, die diese von dem alten Aristotelismus trennen und mit dem neuen deutsch-religiösen Geiste verbinden. Näher steht er der Auffassung Baruzis (f o § 14) und, wenn ich noch weiter zurückgehen soll, H Ritters (f Anm 84 Schluß), die ja den Zusammenhang Leibnizens mit der christlichen Mystik schon ganz deutlich herausgearbeitet haben. Charakteristisch für Heimsoeth ist aber, daß er Leibniz vor allem als den »Träger und Ausgestalter einer heimischen deutschen Tradition, einen Sohn aus dem Geschlechte derer um Nikolaus und Paracelsus«, also als deutschen Mystiker und deutschen Idealisten darstellt (t 10). Mag Leibniz auch die Philosophie des Nikolaus von Kues nicht unmittelbar, sondern nur durch seinen begeisterten Propheten Giordano Bruno kennen gelernt haben (f Anm 84), so ist an der Gleichartigkeit ihrer Weltanschauungen seit R Zimmermann (1852, S 306 ff) kein Zweifel mehr (w 386, 393, auch H Ritter g IV 68, 1853, wäre hier zu nennen). Daß ferner Leibniz zahlreiche andere deutsche Mystiker und Theosophen der früheren Jahrhunderte gekannt und auch die zu seiner Zeit lebenden, wie Angelus Silesius, F M van Helmont und Chr Knorr von Rosenroth, hochgeschätzt, ja mit einigen in freundschaftlichen Beziehungen gestanden hat, ist gleichfalls bekannt.

(Feilchenfeld und Baruzi haben dafür genauere Beweise geliefert als Heimfoeth) Entscheidend aber endlich sind nicht diese (nicht überall nachweisbaren) direkten »Einflüsse« und unmittelbaren »Abhängigkeiten«, sondern das innere Hervorwachsen Leibnizens aus dem einheitlichen Strom des deutschen Geisteslebens, das sich »unter der Decke der Begriffs- und Buchtraditionen fortpflanzt in den Traditionen des geistigen und religiösen Lebens, von Mund zu Mund, durch Dichtung und Predigt, Sitte und Sprachform« (t 14f) Und in diesem Sinne ist jedenfalls die in Meister Eckhart zuerst machtvoll aufsprudelnde deutsche Mystik, wenn auch »in vielfach gleichsam unterirdischem Verlauf« (t 44), von ausschlaggebender Bedeutung für die Entwicklung, wie des ganzen deutschen Geisteslebens, so insbesondere der Leibnizischen Philosophie gewesen

Aus dieser Quelle fließt z. B. – um noch einige Hauptpunkte aus Heimfoeths Einzelausführungen herauszugreifen – Leibnizens Unendlichkeitsspathos, das sich bei ihm nicht nur, wie bei seinen Vorgängern, auf das Weltganze und auf das Reich der Seele richtet, sondern sogar den kleinsten Weltelementen als Spiegeln des Universums aktuale Unendlichkeit zuschreibt<sup>161)</sup>, die Spontanität der Seele und ihre Vorrangstellung vor der objektiven Natur, insbesondere auch die idealistische Erkenntnislehre<sup>170)</sup>, die dynamistische Verlebendigung des statischen Substanzbegriffs und das neue Lebensgefühl, das dem ruhenden Besitz das unendliche Streben und Suchen vorzieht<sup>171)</sup>, ferner vor allem die Metaphysik der unerschöpflichen Individualität, die in seinem System ihre klassische Gestalt erhält<sup>172)</sup>, und endlich sogar, wenn auch durch den alten Intellektualismus eingeschränkt, die Anerkennung des Willens, als eines eigengesetzlichen Faktors der seelischen Wirklichkeit<sup>173)</sup>.

So gewinnt Heimfoeth in der Tat ein neues, einheitliches Bild Leibnizens als eines deutschen, religiösen Idealisten. Nur eins gelingt ihm auch jetzt noch nicht in diese Geistesmetaphysik die Beziehung zur mathematischen Naturwissenschaft hineinzuarbeiten, die doch für Leibnizens System auch nicht ganz bedeutungslos sein kann. In dieser Hinsicht konstatiert Heimfoeth immer noch einen »eigentümlichen Kontrast« zwischen Leibnizens Metaphysik der geistigen Aktivität und seiner starren, formal-mathematischen Methodenlehre (t 223), ja eine »ungelöste Zweifelt« des organisch-seelischen und des mathematisch-dynamischen Elements sogar innerhalb der Monadenlehre (m 223) Er behauptet geradezu, Leibniz habe höchstens irrtümlich gemeint, sein der mystischen Religiosität

entquollener Weltgedanke sei groß genug, nachtraglich auch noch die moderne Naturerkenntnis mit in sich aufzunehmen, in Wahrheit stehe dieser spätere Seitenzweig zum ursprünglichen Stammgedanken der Leibnizischen Philosophie in unverlohtem Widerspruch. Leibniz versuche wohl Brücken von der mystischen Geisteswelt zur mechanischen Körperwelt zu schlagen, entweder indem er nur das einzelne Geschehen von mathematischen Gesetzen beherrscht sein lasse, diese Gesetze selbst aber auf teleologische Ökonomie und Konvenienz gründe, oder indem er das Ausgedehnte und Zusammengesetzte (weil es wegen seiner Teilbarkeit ins Unendliche nicht aus räumlichen Elementen bestehen könne) aus unräumlichen Einheiten resultieren lasse. Aber immer, so meint Heimsoeth, bleiben Sprünge und Risse, »entstehen Unbegreiflichkeiten, für die noch keine Interpretation das Lösungswort gefunden hat. Solange die Körperwelt und die Monadenwelt parallel gedacht sind, als das Phanomen, das uneigentliche und verwischende Bild gegenüber dem wahrhaften Sein, kann ein Zusammenhang eben im Sinne der Repräsentation noch aufrecht erhalten werden. Aber sowie das eine aus dem anderen hervorgehen, das Phanomen nicht bloßer Schein und wirre Darstellung, sondern eigene, obzwar bloß abgeleitete und unselbständige, Realität [sein soll] – bricht alles auseinander, die Naturphilosophie und Prinzipienlehre eines aus der mechanistischen Wissenschaft erwachsenen dynamistischen Realismus ringt in den wechselndsten Formen und in der mannigfaltigsten Betonung um den Ausgleich mit dem Idealismus der ursprünglichen Monadenlehre. Und es scheint, als ob an diesem Punkte ein gigantisches Bemühen scheiterte, das zu vereinen, was unvereinbar war und blieb« (w. 369 unten, 393–395) –

Wenn das wirklich wahr wäre, so hatte Leibniz gerade seine Hauptabsicht nicht erreicht: die Verlohnung des religiösen Individualismus mit der mathematischen Gesetzeswissenschaft. So wertvolle Einsichten und neue Interpretationen Heimsoeth also auch durch das sorgfältige Studium der beiden Leibnizischen Wefenseiten für sich gewonnen hat – zunächst des methodologischen Formalismus, dann aber vor allem des religios-metaphysischen Personalismus –, so unbefriedigend erscheint mir sein Stehenbleiben bei einer vermeintlichen »inneren Gegenfalschlichkeit« dieser beiden Wefensdeterminanten (s. 195). Am Ende einer wahrhaft univ-ersalen Leibniz-Interpretation muß, so verschiedenartig auch ihre einzelnen Glieder sein mögen, unbedingt die einheitliche, harmonische Synthese stehen. Und daß das Streben nach

einer solchen auch keineswegs ein aussichtsloses Bemühen ist, »das zu vereinen, was unvereinbar« ist, das ist uns, wie mir scheint, im Laufe unserer Untersuchungen schon mehrfach deutlich entgegengetreten (Ich erinnere an den Schluß des § 8, Gorland und Cassirer, an § 13, Troeltsch, und vor allem an § 14, Baruzi und die »rationale Mystik«.) Ich glaube auch, daß Heimsoeth sich den Versuch einer Synthese durch die zu starke Betonung des Realismus der Körperwelt (die, wie wir S 130 f gesehen haben, durch die Texte keineswegs gefordert ist) unnötig erschwert. Daß es sich hier jedenfalls unter keinen Umständen um einen ursprünglichen Dualismus handeln kann, geht zuverlässig aus der Tatsache hervor, daß beide Welsenheiten zum großen Teile auf ein und dieselbe Quelle zurückzuführen sind, in der religiöse Mystik und mathematischer Rationalismus untrennbar vereint sind auf die pythagoreisch-platonische Harmonielehre von Alsted, Bisterfeld und Comenius (s o § 9). Man kann mit gutem Rechte (wie Wundt I 23–25) von einer großen Linie der mathematischen Mystik sprechen, die mit den Pythagoreern und Plato einsetzt, von Plotin und Proklus<sup>174)</sup> fortgeführt wird, im Mittelalter bei den Kabbalisten, bei Ramon Lul<sup>175)</sup>, Roger Bacon<sup>176)</sup>, Richard, dem Kalkulator<sup>177)</sup>, u a fortlebt und dann seit Nikolaus von Kues sich durch die ganze deutsche Philosophie<sup>178)</sup> hindurchzieht über Kepler, Tschirnhaus, Lambert, Maimon, Novalis, Krause, Bolzano u a bis hin zu Cohen, Natorp und Hufferl. Eine ebenso bedeutame Linie der naturwissenschaftlichen Mystik läuft mit mannigfachen Berührungen neben der vorigen her, zu ihr gehören z B Paracelsus, die beiden van Helmont, J Bohme, Schelling, Oken, Steffens, Baader, Fechner u a. Beiden Linien gehört auch Leibniz mit an oder steht doch wenigstens in engem Geisteszusammenhange mit ihnen. Daher ist es zweifellos unrichtig, wenn Heimsoeth die mathematische Naturwissenschaft erst nachträglich und storend in Leibnizens ursprünglich nur mystisch-religiöse Metaphysik will einbrechen lassen. Sie sind bei ihm vielmehr schon von Anfang an friedlich geeint, ja untrennbar miteinander verbunden.

§ 16 Der Konflikt zwischen arithmetisch-calvinischem Pluralismus und geometrisch-mystischem Monismus (Schmalenbach)

Die Leibniz-Darstellung, die Herman Schmalenbach 1921 in einem umfangreichen Werke gegeben hat, ist der Heimsoethschen

in ihrer Grundeinstellung ähnlich, weicht aber in den Einzelausführungen erheblich von ihr ab<sup>1 9)</sup> Auch schreitet sie in der umgekehrten Richtung vorwärts. Während Heimsoeth mit einem grundsätzlichen Dualismus beginnt und, nachdem der Versuch einer einheitlichen Gesamtauffassung beider Seiten vergeblich gewesen ist, mit einer einseitigen Hervorhebung des religiösen Personalismus endigt, fängt Schmalenbachs Leibniz-Darstellung (trotz Hervorhebung zweier »Wurzeln«, einer mathematischen und einer religiösen) ganz einseitig individualistisch an, sieht sich dann aber genötigt, auch univ. verfallene Wesenselemente zuzugeben, und schließt damit, daß Leibnizens System eines »radikalen Bruches« und »inneren Konfliktes« beschuldigt wird, der auf keine Weise losbar sei.

Die ersten Abschnitte des Werkes lassen einen derartigen disharmonischen Schluß nicht erwarten. Schmalenbach stellt sich hier nämlich die Aufgabe, im Gegensatz zur bloßen philologischen Feststellung der einzelnen philosophischen Lehrsätze Leibnizens und zu ihrer psychologischen und entwicklungsgeschichtlichen Erklärung durch mannigfache Einflüsse vielmehr die »gesamtgeistige Wesenheit« und einheitliche »philosophische Gestalt« Leibnizens konzentriert herauszuarbeiten. Zu diesem Zwecke sucht er vor allem die »geistige Struktur« und die »sachlichen Determinanten« seiner Metaphysik offen zu legen, die er mit Recht (im Gegensatz zu Russell, Couturat und Cassirer, unter Berufung auf die »traditionelle Leibniz-Auffassung«) für das »Kerngebiet im Gesamtsystem des Leibnizischen Geistes« hält (Vorw. Vf). Schmalenbachs Leibniz gehört also wie Gundolfs Goethe, Bertrams Nietzsche, Reinhardts Poseidonios u. a. jener neuen Strömung in der geisteswissenschaftlichen Philologie an, die, im Anschluß an Stefan George, an die Stelle des bisherigen kleinlich analytischen und biographisch-erklärenden Verfahrens die Herausarbeitung der großen Linie, der »inneren Form«, des überzeitlichen »Logos« oder der »immer gleichen Mitte« von Person und Werk setzt, von der alle verschiedenen Lebensäußerungen zentral »ausstrahlen«. Leider ist es Schmalenbach nicht gelungen, dieses große Ziel, das allerdings bei der so unendlich zerplitterten Lebensarbeit Leibnizens besonders schwer zugänglich ist, wirklich zu erreichen. Große Abschnitte seines kompendiösen Werkes sind, entgegen dem ursprünglichen Plane, doch mit langwierigen Interpretationen einzelner Stellen aus den bekanntesten Hauptwerken (Einsichtnahme in die Handschriften lehnt Schmalenbach S. VII mit einer sonderbaren Begründung ab) sowie mit biographischen und weit ausholenden geistesgeschichtlichen

Unterfuchungen angefüllt Und was zuerst vielleicht als die »ur-tumliche Einheit« der Leibnizischen »Gestalt« erscheinen konnte, sein quantitativ-mathematischer Individualismus, dem treten später so andersartige Wesenszüge zur Seite oder gegenüber, daß zum Schlusse das einheitliche Bild völlig in ein Gewirr von Widersprüchen auseinanderfällt –

Im II und III Abschnitte begründet Schmalenbach seine Hauptthese, Leibnizens Metaphysik sei aus zwei »Wurzeln« erwachsen, die zugleich ihre entwicklungsgeschichtlichen Ausgangspunkte und ihre Wesensdeterminanten seien, nämlich aus einem arithmetistischen Intellektualismus und einer calvinistischen Religiosität Während sonst immer die Metaphysik, die nach Schmalenbachs Meinung notwendig monistisch gerichtet ist, den Kosmos als eine unendliche, kontinuierliche Einheit betrachtet, die sich erst nachtraglich, durch Determination, also Negation, in eine Mannigfaltigkeit von Teilen ohne eigentliche, positive Wirklichkeit gliedert, ganz wie der Raum der anschaulichen Geometrie, vertritt Leibniz als »einzige Ausnahme« in der ganzen Philosophiegeschichte (S 31) den Pluralismus ihm ist das Univerfum ein lockeres Aggregat durchaus gefonderter Einzelwesen, eine diskrete Vielheit, die ursprünglich aus real existierenden Einheiten (»Einsheiten« sagt Schmalenbach zur scharferen Unterscheidung) zusammenge setzt ist Dies erklärt sich daraus, daß für Leibniz nicht wie für alle seine Vorgänger der Raum, sondern das abstrakte System der ganzen Zahlen Prototyp der Metaphysik ist »Dessen Erlebnis, dessen Anblick wirkt auf Leibniz so bezaubernd, berauschend, so faszinierend, daß er hier das letzte, innerste Gefüge des metaphysisch Seienden zu erkennen vermeint« (S 88) Hiermit erweist sich Leibniz sogar noch grundsätzlicher als »einzige Ausnahme« alle sonstige Philosophie ist grenzsetzende, begriffliche Formung einer ursprünglichen Schau des Apeiron, der flutenden Unendlichkeit Bei Leibniz dagegen wird das Peras, die rationale Form, die eigentlich nur gegebenen Stoff zu gestalten vermag, zum Mutterboden, der auch die inhaltliche Wahrheit aus sich herauszutreiben, nämlich »konstruktiv« zu »erzeugen« sucht (S 475, 506 ff) Das andere Prinzip fehlt bei Leibniz zwar nicht, aber es ist zum sekundären degradiert Als solches aber kann es nicht mehr gegenständliche Einheits-schau sein, sondern muß sich damit begnügen, die von der Ratio schon konstruierte Vielheit der Dinge durch zuftandliche, gefühls-mäßige »Schauer« qualitativ zu färben (S. 476) Die Aufgabe der zweiten Wurzel bei Leibniz ist also nur, die individuellen Sub-

stanzen, die zunächst als abstrakte Zahl-Einheiten lediglich quantitativ differenziert sind (S 133), auch konkret-inhaltlich zu qualifizieren und zu individualisieren. Dies geschieht nun in der Tat, und zwar in psychologischer, personalistischer, oft ausgeprägt voluntaristischer Weise. Daraus glaubt Schmalenbach folgern zu dürfen, daß man die tiefste Quelle dieser zweiten Leibnizischen Wesensdeterminante nicht in der Dynamik (S 138) und nicht in einer biologischen oder historischen Lebensphilosophie suchen dürfe (S 140ff), sondern in der religiösen Wertung der Einzelseele (S 147ff). Eine solche hat sich schon in der Einsamkeit Christi, im Alleinsein der Mystiker mit ihrem Gott, endlich im mittlerlosen Ringen Luthers um die göttliche Gnade allmählich herausgebildet. Aber erst der willensstarke Calvinismus, der selbst die Freundschaft mit andern Menschen und die unio mystica mit Gott verbot, hat die »frierend nackte« Abgeschlossenheit der Einzelseele dermaßen verabsolutiert, daß daraus die Fensterlosigkeit der Leibnizischen Monade hervorgehen konnte (S 164ff). Zwar kann sich Schmalenbach nicht ganz der Erkenntnis verschließen, daß das Luthertum zuerst Leibnizens Seele dem Religiösen aufgeschlossen habe (S 186), und daß später auch die geheimnisvoll lockenden Redeweisen der Mystik ihn oft gerührt und bezaubert hatten (S. 181–185, 395ff). Aber bald sei er der Unkultur der damaligen Lutheraner durch die vornehmen katholischen Kirchenfürsten und die modern-gebildeten Gelehrten Frankreichs und Englands entfremdet worden (S 180, 186). Die Mystik andererseits mit ihrem monistischen Pantheismus habe sich in sein eigenes pluralistisch-theistisches System nicht sinnvoll einfügen lassen. Dagegen habe er den rechnerischen Individualismus der späteren Calvinisten, insbesondere der Puritaner, mit seinem Arithmetismus ohne Zwang verbinden können (S 187, 233–236). Und daß in der Tat die Leibnizische Frommigkeit schließlich durchaus calvinistischen Charakter angenommen habe, zeige sich deutlich darin, daß ihr Zentralbegriff der des Gottesstaates geworden sei, und zwar nicht in seiner ursprünglichen augustinischen Form, sondern in seiner Neugestaltung durch Calvins theokratische Ideen und die vom Calvinismus (und dem ihm verwandten Jesuitismus) ausgebildete absolutistische Staatstheorie (S 176f).

In Leibnizens Metaphysik sind nun diese beiden Wurzeln, der Arithmetismus und der ihm »kongruente« Calvinismus, völlig miteinander verwachsen. Im Fundamentalbegriff der Monade sind offenbar diskrete Einsheit und seelische Einsamkeit

aufs innigste verschmolzen (S 206–208) Aber auch der Begriff der Harmonie ist aus beiden Quellen selbständig und doch übereinstimmend entsprungen Obwohl nämlich das ganze Zahlensystem auf der bloßen Eins und ihrer Wiederholung aufgebaut ist, so ist es doch kein beziehungsloses Nebeneinander, sondern eben ein System, ja die Tendenz zur Verbindung gehört mit zum Wesen der Zahl (S 208) Dies wird in den späteren Erweiterungen des Arithmetismus, in der Analysis situs und der kombinatorischen Charakteristik, noch deutlicher, wo zwar die diskreten Punkte und die letzten Gedankenelemente mit ihrer »harten Stabilität das zentrale Wesen und damit die Struktur in dem sie umflirrenden Beziehungsgewebe ausmachen« (S 108–111, 121–127), aber doch die räumlichen Lagebeziehungen und kombinatorischen Verknüpfungen notwendig mit zum Wesen dieser Gebiete gehören Nach solchen Vorbildern denkt darum Leibniz auch die metaphysischen Einsheiten, Punkte oder Kombinationselemente, seine Monaden, in ein umfassendes Ordnungsgefüge, das harmonische Weltssystem, eingegliedert (S 210ff, 220ff) Zur gleichen Annahme gelangt er aber andererseits auch vom Calvinismus her Die prästabilierte Harmonie ist nämlich nichts anderes als die Prädetermination, durch die das Schicksal jeder Einzelseele von Gott uranfänglich so bestimmt ist, wie es ihrer »Stelle« innerhalb der Gesamtheit angemessen ist (S 218) Gelangt doch der spätere Calvinismus mit seiner natürlichen Religion, seinem natürlichen Recht, seinem paragraphenhaften Beamtenstaat, seiner seelenlosen kapitalistischen Wirtschaftsordnung immer mehr dazu, das Individuum nur nach seinem Plaz in diesen rationalen Relationsystemen zu würdigen und die qualitative Bestimmtheit der Einzelseele lediglich aus der »Stellenordnung« des Ganzen zu entnehmen (S 212ff, 232ff) Es erfolgt hier also genau die gleiche Quantifizierung des Qualitativen wie in der kombinatorischen Charakteristik, deren Elemente, da mit ihnen gerechnet werden soll, nach dem Vorbilde der arithmetischen Einsheiten ihrer Qualität völlig entkleidet oder mindestens durch eine »Indexbezeichnung« ihrer symbolischen »Charaktere« rein zahlenmäßig bestimmt werden (S 125, 211, 364, 367)

So ergibt sich denn sowohl aus der calvinistischen wie aus der arithmetischen Wurzel der Leibnizschen Metaphysik die Harmonie der Monaden als ein quantitativ-kombinatorisches Beziehungssystem und ein mathematisches Relationsgewebe gegenseitiger funktionaler Entsprechungen Daß jede Monade jede andere »ausdrückt« oder »repräsentiert«, bedeutet nämlich

nichts anderes, als daß zwischen ihren Erlebnisfolgen ein Verhältnis eindeutiger Zuordnung wie zwischen den Werten der abhängigen und der unabhängigen Variablen einer mathematischen Funktion besteht, und ebenso befaßt die Lehre von der Spiegelung des Universums durch die Monaden lediglich, daß ihre individuellen Funktionsgesetze konforme, nur perspektivisch verzerrte Abbildungen des Weltgesetzes sind (Schmalenb S 241<sup>1</sup>, 260–262, vgl hier S 54 bei Casirer und S 126 bei Heimsoeth) Dieser rein quantitative Individualismus, der die Monaden durch eine bloße Intensität, nämlich den Deutlichkeitsgrad ihrer Weltprojektion, unterscheidet und die Individuen zu inhaltlosen, nur durch ihre »Indizes« unterschiedenen Schnittpunkten von Allgemeinheiten macht (S 263 ff, 363 ff), erklärt sich ja leicht aus der mathematischen Hauptwurzel der Leibnizschen Metaphysik Aber auch die zweite, religiöse Wurzel widerstrebt dem nicht Denn der Spätkalvinismus, das Puritanertum, laßt von dem ursprünglichen calvinistischen Selbsterlebnis der Einzelseele, das qualitativ-individualistischen, nämlich voluntaristischen und personalistischen Charakter befehlen hatte, auch nichts mehr übrig, als den Aufbau der Gesellschaftsstruktur aus Individuen, die aber lediglich uniforme Träger ungeschichtlicher, »natürlicher« Vernunftsysteme sind (S 38 ff, 227 ff) Schmalenbach geht so weit, daß er bei Leibniz alle Spuren des qualitativen Individualismus, die doch im Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren und in der Lehre von der Autarkie der Monaden unbestreitbar vorliegen, wegdeutet, indem er sie als bloße Folgerungen aus der rein arithmetischen Verschiedenheit der Zahlen (S 50–54) und aus der mathematischen Gesetzmäßigkeit der Funktionen hinstellt (S 57 f), oder mindestens so weit, daß er den Erlebnissen der bunten Mannigfaltigkeit, individuellen Unvergleichbarkeit und geschichtlichen Einmaligkeit (S 50, 53, 486 f, 42 und 56 unten), sowie der religiösen Einsamkeit der Einzelseele (S 237 Mitte) statt einer primär bedeutsamen nur eine sekundäre, einflußlose Stellung einräumt Nach ihm hat Leibniz nichts gemeinsam mit dem qualitativen Individualitätserleben des goethischen Zeitalters, auch nicht mit der Mannigfaltigkeitsfreude der Renaissance (S 41–44, 225 Anm, 237 f), ja kaum mit der leidenschaftlichen Dynamik seines eigenen Barockzeitalters, dessen flutende Bizarrie zwar in der wilden und phantastischen Architektur des Leibnizschen Systems zum Ausdruck komme (S 11), aber doch zu einem mathematischen, fast chinesisch anmutenden Gestange dünner Metallfiligrane erstarrt sei (S. 15, 486) Vielmehr ist Leibniz nach Schmalenbach der Vertreter des Puritanismus in

Deutschland und damit die Angel, in der hier der rein quantitative Individualismus des 18. Jahrhunderts, des Zopfes und der Aufklärung, am qualitativen Individualismus der Renaissance und noch des Barock »eingehakt« sei (S. 16f, 43f, 236). –

An der radikalen Einseitigkeit einer solchen Leibniz-Perspektive kann nach allem, was wir in den vorangegangenen Paragraphen gesehen haben, kein Zweifel sein. Hier tritt uns nur der exoterische Leibniz entgegen, wie ihn der Wolffsche Rationalismus und die Aufklärung verstanden haben, nicht der wahre Leibniz, den Lessing und Herder in den 1765 veröffentlichten *Nouveaux essais* wiedergefunden haben und der dadurch den Humanismus und die Mystik der deutschen Renaissance unmittelbar mit dem Neuhumanismus und dem deutschen Idealismus der klassischen und romantischen Periode verknüpft hat. Was alles bei Lessing, Herder und Lavater, Goethe und Schiller, Fichte und Schelling nach deren ausdrücklichem Zeugnis auf Leibniz zurückgeht, hat bereits K. Fischer deutlich gezeigt (Fischer-Kabitz 643–708, vgl. M. W. 3–29). Wie eng andererseits Leibniz mit der christlich-germanischen Metaphysik des ausgehenden Mittelalters und der sog. Renaissance verknüpft ist, hat uns im vorigen Paragraphen Heimfoeth nahe gebracht. Schon aus diesen historischen Zusammenhängen ergibt sich mit Notwendigkeit, daß auch Leibnizens Individualismus wie der des ganzen deutschen Idealismus von Nikolaus von Kues bis Goethe und Fichte qualitativ-personalistischen Charakter trägt. In der Tat sind beide Merkmale, die nach Schmalenbach für den wahren, qualitativen Individualismus charakteristisch sind, die Autarkie und die Freude an der varietas, Leibniz mit seinen Nachfolgern wie mit seinen Vorgängern vollständig gemeinsam, wie Schmalenbach selbst gelegentlich zugeben muß (S. 237 m, 504).

Damit ist auch schon gesagt, daß weder der Arithmetismus noch der puritanische Calvinismus die wahren Wurzeln der Leibnizschen Metaphysik sein können. Die nähere Nachprüfung bestätigt vollends die Unhaltbarkeit der Schmalenbachschen Konstruktion. Daß die Monaden Einsheiten im Sinne der Arithmetik sein sollen, widerspricht zunächst der andern Behauptung Schmalenbachs, sie seien nach dem Vorbilde der natürlichen Reihe der ganzen Zahlen zu denken, denn diese werden ja als verschiedene Summen von Einsheiten definiert und sind durch ihre zahlen-theoretischen Eigenschaften individuell differenziert, während alle Einsen einander vollkommen gleich sind. Ebenso wenig aber wie die (nicht einmal quantitativ individualisierten)

Einen können die andern Zahlen Prototypen der individuellen Monaden sein, weil ihnen nach Leibniz, wie auch Schmalenbach bemerkt, nur die ideale Bedeutung wissenschaftlicher Fiktionen und keine metaphysische Realität zukommen kann. Es ist ferner falsch, wenn Schmalenbach die ganze Leibnizsche Mathematik einschließlich der kombinatorischen Charakteristik auf das Arithmetisch-Quantitative zu reduzieren sucht. Wird doch die Kombinatorik gerade als die Wissenschaft der qualitativen Relationen im Gegensatz zur quantitativen Logik definiert (f o S 34f), und gehört es doch zum Wesen der Charakteristik, formal-mathematische Gesetze in die verschiedenartigsten, qualitativ differenzierten, anschaulichen Symbole einzukleiden (f o S 132 und die dort angegebenen früheren Stellen). Eben diese Gebiete der Universalmathematik aber und nicht die quantitativen und rein formalen sind es, die historisch als bedeutsam für Leibnizens Metaphysik bezeugt sind (für die Kombinatorik vgl o S 68f, 72ff, für die Charakteristik M w 58–66). Wenn man das berücksichtigt, so verliert selbst der mathematische Funktionalismus des Repräsentationsbegriffes völlig jenen außerlichen, zahlenmäßigen Charakter, den Schmalenbach darin allein bemerkt, und erfüllt sich mit anschaulichem, qualitativ individualisiertem Inhalt.

Dazu kommt weiter, daß keineswegs die mathematische Ratio für Leibniz (der auch hierin die »einzige Ausnahme« unter den Philosophen bilden soll) primäres, stoffgebendes Prinzip der Metaphysik ist, während das individuelle Erleben des »Apeiron« sich mit einer sekundären, nur gefühlsmäßig umgestaltenden Rolle begnügen mußte. Wenn Schmalenbach in dieser Hinsicht Leibniz eine unnatürliche »Vertauschung« der philosophischen »Wachstumsdeterminanten« und eine »Verrenktheit« seines Geistes vorwirft (S 506), so müssen wir vielmehr Schmalenbach einer künstlichen Verdrehung der Leibnizschen Philosophie beschuldigen. Denn selbstverständlich stammt der ursprüngliche Inhalt auch der Leibnizschen Weltanschauung, wie wir immer wieder, besonders im § 2 und 12–15, gesehen haben, aus der natur- und geschichtswissenschaftlichen Erfahrung sowie dem psychologischen und religiösen Erleben, während Mathematik und Logik lediglich als zweites, formendes Prinzip in Betracht kommen. Muß ja Schmalenbach selbst, nachdem er vergeblich versucht hat, Leibnizens »Eklektizismus« und »prinzipielle Konziliatorik« als eine bloß sekundäre Stoffquelle zu erklären, die wegen seiner Verkehrung der Ratio in ein inhalterzeugendes Prinzip nachtraglich noch nötig geworden sei (S 476ff), zum Schluß das Erlebnis der Ver-

chiedenheit und die Freude an der bunten Mannigfaltigkeit des Wirklichen doch als genuinen Wesenszug Leibnizens anerkennen (S 503f; er spricht hier mißverständlich von einem »primären, originären Universalismus«, meint damit aber die individualistische Allseitigkeit)

Zum ursprünglichen, stoffgebenden und nicht zum nachträglich formenden Prinzip der Metaphysik Leibnizens gehört natürlich auch sein religiöses Erleben. Schmalenbach rechnet es sich zum besonderen Verdienst an, daß er dieses, neben dem Arithmetismus, als die »andre Wurzel des Leibnizischen Geistes« entdeckt habe (S VIII). Es ist ihm also unbekannt, daß langt vor ihm Troeltzsch, Baruzi und Heimsoeth den (sogar primären und nicht bloß sekundären) religiösen Ursprung der Leibnizischen Philosophie mit aller Deutlichkeit erkannt und ausführlich dargestellt haben, und zwar in einer die sachlichen Einzelheiten weit richtiger treffenden Weise. Denn Schmalenbachs eigentümliche Entdeckung, daß der besondere Charakter der Leibnizischen Religiosität calvinistischen Ursprungs sei, entbehrt jeder Begründung (vgl. Heimsoeth S 196 bis 198). Selbstverständlich hat Leibniz, unter unzähligen anderen Theologen, auch Calvin gelesen<sup>180</sup>), daß aber gerade dieser und die calvinistischen Bekannten Leibnizens besonderen Einfluß auf ihn gehabt hatten, ist durch nichts zu belegen. Die vornehmen und feingebildeten Männer, denen Leibniz eine modernere Religiosität als das »barbarische« Luthertum verdankt haben soll (S 186), waren vor allem Jesuiten, Janenisten und Oratorianer, also Katholiken. Die Autarkie der Monade, die Schmalenbach mit Recht außer auf die mathematische Funktionsgesetzlichkeit auch auf das religiöse Einsamkeitserlebnis der Seele zurückführt, steht damit doch keineswegs zum Calvinismus in einer engeren Beziehung als etwa zu Augustins Zielsetzung »Gott und die Seele«, auf die Heimsoeth hinweist (f oben S. 133–136). Die unmittelbare religiöse Quelle aber für den Begriff der Fensterlosigkeit hat Baruzi (f oben S 114) in einer von Leibniz mit vollem Bewußtsein verwerteten Äußerung der heiligen Theresie, der großen katholischen Mystikerin, nachgewiesen. Auch die zentrale Stellung des Begriffs des Gottesstaates beweist nichts für Leibnizens vermeintlichen Calvinismus. Gewiß ist es für ihn charakteristisch, daß er nur selten vom »Himmelreich« Jesu<sup>181</sup>), häufig aber von der Respublica Dei oder der république des esprits<sup>182</sup>), von Gottes état<sup>183</sup>), empire<sup>184</sup>) oder monarchie<sup>18</sup>) (manchmal mit dem Zusatz absolu), von der cité de Dieu oder civitas Dei<sup>187</sup>) spricht. Aber die Bevor-

zugung dieser politischen Ausdrucksweisen erklärt sich doch ganz natürlich dadurch, daß er seinem Fachstudium und seinem Lebensberufe nach Jurist und Staatsmann war und im Zeitalter der absoluten Monarchie lebte. Auch die Häufigkeit des Ausdruckes »Gottesstaat« im besonderen ist bei dem gutbezeugten Augustin *studium* Leibnizens (f. Anm. 167) leicht verständlich und bedarf keiner weiteren Erklärung durch die unbegründbare Hypothese eines Einflusses der theokratischen Ideen Calvins. Wird doch unter anderen auch gerade Augustins Werk *De civitate Dei* wiederholt zitiert, und zwar bereits in der Dissertation *De arte combinatoria*<sup>18</sup>), also in einer Zeit, wo Leibniz mit Calvinisten gewiß noch nicht in nähere Berührung gekommen war.

Der Calvinismus ist demnach genau so wenig eine »Wurzel« der Leibnizischen Metaphysik wie der Arithmetismus. Richtig ist an Schmalenbachs Aufstellungen nur so viel, daß in ihr eine religiöse und eine mathematische Quelle zum einheitlichen Strome zusammenfließen, während die besondere Charakterisierung dieser Quellen ganz einseitig, ja geradezu falsch durchgeführt wird. Leibnizens Religiosität ist (nach § 13–15) ganz gewiß kein quantitativer Individualismus nach Art des Spatcalvinismus und der Aufklärung gewesen, sondern hat den intellektuellen Rationalismus durch einen ethisch qualifizierten Personalismus ergänzt, ja selbst das kann bezweifelt werden, daß sie rein individualistisch-pluralistisch eingestellt gewesen sei, da doch das mystische Einheitsgefühl auch dem Geiste Leibnizens nicht fremd gewesen ist, sondern in seinem inneren Erleben zumindest ein Gegengewicht gegen den begrifflichen Zerlegungstrieb des Mathematikers gebildet hat. Auf der anderen Seite fehlt aber auch der Leibnizischen Mathematik, wie wir bereits gesehen haben, keineswegs der qualitative Faktor, sondern sie schließt neben der formalen Arithmetik auch die anschauliche Geometrie und die in sinnliche Charaktere eingekleidete Kombinatorik in sich, und ferner wird in ihr der Pluralismus der diskreten Elemente durch den Monismus der stetigen Funktionsgesetze vollständig aufgewogen.

Die Tatsache, daß sowohl dem aufklärerisch-religiösen, wie dem arithmetischen Individualismus Leibnizens ein mystischer und geometrischer Universalismus zur Seite steht, ist auch Schmalenbach nicht entgangen. Schon in den bisher besprochenen ersten Abschnitten seines Werkes spricht er ja wiederholt von den funktionalen Relationsgesetzen der Mathematik und den rationalen Beziehungssystemen der calvinistischen Prädestination, ja sogar von den Anfängen

zu einem mystischen Pantheismus bei Leibniz – lauter Lehren, die über den Pluralismus hinaus zum Monismus führen. In den späteren Abschnitten, namentlich denen, die der Leibnizischen Lehre vom Kontinuum gewidmet sind, werden diese andersartigen Tendenzen sogar noch erheblich deutlicher herausgearbeitet, so daß sie sich schließlich als eine zweite, dem Individualismus gerade entgegengesetzte Wesenseite Leibnizens erweisen. Erst hiermit nähert sich Schmalenbach, ohne es zu bemerken, der Lösung seiner eigentlichen Aufgabe: die wahren »Determinanten« der universalen Leibnizischen »Gestalt« darzustellen. Denn wenn auch wirklich Arithmetismus und Calvinismus Wurzeln der Leibnizischen Metaphysik waren, so kamen sie doch höchstens als zwei psychologisch verschiedene Quellen einer und derselben Seite (nämlich des quantitativen Individualismus) dieser Metaphysik in Betracht. Und auch wenn Schmalenbach gelegentlich allgemeiner von einer mathematischen Wurzel der rationalen und einer religiösen der emotionell-voluntaristischen Seite der Leibnizischen Philosophie spricht (343f, 372f, 535), so sind das doch immer noch lediglich psychologische Ursprünge und nicht wahre Wesensdeterminanten. Der eigentliche polare Gegensatz des Leibnizischen Wesens jedenfalls, den man etwa durch die Antithese formaler Universalismus und qualitativ erfüllter Individualismus bezeichnen konnte, fällt mit jenem Unterschied der Seelenkräfte keineswegs zusammen, sondern kreuzt sich mit ihm. Denn nicht nur der mathematische Intellekt, sondern auch der sittlich-religiöse Wille und das mystische Gemüt kennt das Streben nach geistlicher Einheit, und nicht nur das religiöse Erleben, sondern auch das wissenschaftliche Erkennen lehrt den Wert anschaulicher und inhaltlicher Fülle schätzen.

Daher scheint mir Schmalenbach der wahren Doppelseitigkeit Leibnizens in den Abschnitten seines Werkes am nächsten zu kommen, wo er zeigt, wie sowohl auf mathematischem wie auf religiösem Gebiete dem ursprünglichen Pluralismus der diskreten Zahlen und individuellen Substanzen ein Monismus des raumlich-zeitlichen Kontinuums und der unversellten göttlichen Weltharmonie zur Seite tritt. Nur fällt er hier, indem er den Fehler der Einseitigkeit vermeidet, in den entgegengesetzten Fehler, sogar noch schroffer als Russell und Heimsoeth, diese Doppelseitigkeit als ungelösten und unlosbaren inneren Konflikt, statt als Grundlage einer synthetischen Einheit darzustellen. Immerhin enthalten diese Abschnitte einige wertvolle, nur noch nicht richtig zusammen-

gefügte Bausteine zu einer tieferen Leibniz-Interpretation. Ich will deshalb auch über ihren Hauptinhalt noch kurz berichten.

Wir horten bei Schmalenbach schon, daß Leibniz seinen anfänglichen arithmetischen Individualismus später durch den Universalismus der stetigen Funktionszusammenhänge ergänzt habe und daß ganz entsprechend auch innerhalb der Religiosität neben das Einsamkeitserlebnis und Autarkiebewußtsein der Einzelseele das puritanische Bestreben getreten sei, das Individuum zum bloßen Schnittpunkt allgemeiner Beziehungssysteme in Staat, Recht und Wirtschaft zu machen. Vielfach tritt nun aber dies zweite Gedanken-glied noch stärker in den Vordergrund und gerät dabei mit dem ersten in einen scharfen Gegensatz. Die nähere Beschäftigung mit dem Funktionsbegriff in der Infinitesimalrechnung führt Leibniz zu seinem allgemeinen Prinzip der Kontinuität, nach dem sowohl in der mathematischen Begriffswelt, wie in der wirklichen Natur stetigen Änderungen einer Variablen immer stetige Änderungen jeder abhängigen Variablen entsprechen. Um aber diesen Gedanken durchzuführen, wird es nötig, an die Stelle der diskreten ganzen Zahlen das unendliche Kontinuum der irrationalen Zahlen sowie des Raumes und der Zeit zu setzen. Ebenso gewinnt in der religiösen Metaphysik neben der Selbständigkeit der Einzelseele das Bewußtsein des allumfassenden harmonischen Weltzusammenhanges eine solche Bedeutung, daß es auch hier nötig wird, statt von der individuellen Vielheit vielmehr von der universellen Einheit und ihren synthetischen Relationen auszugehen.

Schmalenbach ist der Meinung, daß neben dem Studium der modernen Mathematik besonders der gefühlsmäßige Einfluß der mystischen Religiosität Leibniz in diesem Sinne beeinflusst, ja gelegentlich bei ihm die monadistische Substanzmetaphysik des Aristotelismus sowie den personalistisch-theistischen Pluralismus der Calvinisten völlig durch den Monismus der funktionsgesetzlichen Universalharmonie sowie das pantheistische Einheitserlebnis verdrängt habe. Oft bezeichnet Leibniz, ganz wie die Mystik, Gott als das einzige ursprüngliche Wesen, aus dessen Unendlichkeit alle endlichen Individuen »fulgurieren« oder »emanieren«, als die »Quelle« und den »Inbegriff aller Realität«, aus dem die Einzelwesen durch bloße »Limitation«, also durch partielle Negation seiner Vollkommenheiten, entstehen<sup>188)</sup>. Schmalenbach glaubt, daß es letztlich auch dieser mystische Pantheismus sei, aus dem Leibnizens späteres Verständnis für das tiefere Wesen, die transfinite Unendlichkeit und Einheit des Kontinuums

flamme, während er ja anfanglich den Raum (und ähnlich auch die Zeit) als ein bloßes »Kontiguum« diskreter, nur sehr dicht benachbarter Punkte angesehen habe (S 398 – 402, 406 – 408, 421, 427 f.)

Indes, wenn Leibniz jetzt das unendliche Ganze als das Erste anerkennt, aus dem die Teile (die einzelnen Wesen und Raumgestaltungen) durch Grenzsetzung hervorgehen, das aber selbst nicht aus seinen Elementen aufgebaut werden kann, so gerät er in strikten Widerspruch zu seinem Arithmetismus, der gerade umgekehrt die Teile dem Ganzen, die Einsheiten den Vielheiten, vorangehen läßt. Und da er nun an dieser ursprünglichen These trotz jener Antithese festhalten und sogar beide in seiner Metaphysik zur Geltung bringen will, so kommt auch in das Zentrum seiner Philosophie ein unaufhebbarer Zwiespalt hinein. Denn einerseits wird das Universum pluralistisch für ein bloßes Aggregat von Monaden erklärt, das erst nachtraglich vom Verstande zu einer Quasieinheit, »tanquam unum«, zusammengefaßt werde (S 79, 247 f, 103), andererseits werden mit gleichem Nachdrucke die Individuen zu bloßen Projektionen eines und deselben »metaphysizierten Funktionssystems«, der universon Harmonie, entleert (S 262 – 267, vgl 211 – 217, 248) oder gar völlig monistisch alles Positiv-Wirkliche als ein willkürlich abgegrenzter Tropfen im Ozean des pantheistischen Einen bezeichnet (S 183, 396 f.)

Leibniz hat sich freilich bemüht, diesen radikalen Widerspruch aufzulösen, aber nach Schmalenbach vergeblich. Leibniz stellt nämlich der wahren metaphysischen Wirklichkeit die phänomenale Welt »als einen eigenen und anders strukturierten Bereich gegenüber« und glaubt nun, indem er der ersten Region den Charakter diskreter Vielheit, der zweiten den der kontinuierlichen Einheit zuschreibt, den Ausweg aus dem »Labyrinth des Kontinuums« gefunden zu haben (S 338, 429 ff, 438 ff.) Immer wieder hebt Leibniz hervor, daß es im Aktualen nur diskrete Quantität gibt, bei der jede Teilbarkeit reale Geteiltheit ist, während die kontinuierliche Quantität lediglich »ideal« vom analysierenden Verstande in unzählige »mögliche« Teile zerlegt werden kann, aber nicht wirklich zerlegt ist. Das Aktuale gleicht dem Aufbau einer Zahl aus bestimmten Einsheiten, das Ideale der Zerfallung der Einsheit in beliebige Brüche<sup>189</sup>). Daher gehören das räumlich-zeitliche Kontinuum sowie die stetigen Funktionen und ihre Differentiale nicht der metaphysischen Wirklichkeit an, sondern nur der Ideenwelt, die der Geist zur gedanklichen Bewältigung der Phänomene »fingiert«.

Insbesondere ist es falsch, wenn man die Monaden mit den Differentialen der Körperwelt gleichsetzt, denn die Monaden sind völlig ausdehnungslos und bilden eine aktual unendlich große Mannigfaltigkeit diskreter Individuen, während die Differentiale nur beliebig klein, d. h. kleiner als jede angebbare Größe, jedoch nicht aktual unendlich klein sind (S 113f, 358, 436)

Aber diese Lösung des Konfliktes, die das Unverträgliche in zwei getrennte Weltregionen auseinanderlegt, ist nach Schmalenbach undurchführbar. Denn Leibniz hat ja den Begriff des Kontinuums zusammen mit dem der transfiniten Unendlichkeit aus dem mystischen Erlebnis des allumfassenden göttlichen Einen gewonnen, in allen drei Fällen handelt es sich um Ganze, die ihren Teilen vorausgehen und von der arithmetischen Vernunft nicht zu Ende analysierbar, also irrational, sind. Es ist daher inkonsequent, wenn Leibniz aus der unendlichen Zerlegungsmöglichkeit für die Kontinua die Irrealität folgert, während er die transfinite Unendlichkeit Gottes doch als die ursprünglichste Wirklichkeit anerkennt. Gelegentlich wird in der Tat, konsequenter, »wie die Transfinitat, so auch die Kontinuität in das Wesen Gottes selber verfenkt« und gewinnt dadurch Teil an seiner Wirklichkeit (S 456 bis 458). Ist doch die Kontinuität zumindest wie alle ewigen Ideen und Wahrheiten ein Objekt des göttlichen Verstandes und eine Basis allgemeingültiger Wissenschaften (Gerh p VII 564), nach dem Vorbilde der göttlichen Ideenwelt der »Möglichkeiten« ist nun aber die Realität erschaffen, also gelten auch in der letzteren die ewigen Wahrheiten über das Kontinuum. (Gelegentlich fugt Leibniz einschränkend hinzu mit beliebig großer Annäherung, gelegentlich aber erklärt er auch ohne Einschränkung, die kontinuierliche Quantität erstreckt sich auf das Mögliche und das Aktuelle, insofern es möglich sei, Gerh p II 282f, Schmalenb S 432f.) Dem entsprechend wendet Leibniz sein Kontinuitätsgesetz nicht nur auf die Folge der Veränderungen in der Erscheinungswelt an, sondern auch, freilich »mit laxerem Sprachgebrauch«, auf das System der biologischen Arten (S 428, 455). Jedenfalls ist es ihm nicht möglich, die kontinuierliche Einheit ganz aus der Region der metaphysischen Wirklichkeit auszuschließen.

Ebenso muß er andererseits aber auch der diskreten Vielheit in der Region der Phänomene einen Platz gewahren. Zunächst zwar scheint die seelische Erlebniswelt einen kontinuierlichen Fluß zu bilden, den höchstens die methodische Wissenschaft in »Differentiale des Denkens«, in sog. »petites perceptions«, zerlegen

kann, die ebenfowenig wie die »Differentialle der Ausdehnung« als reale, aktual unendlich kleine Elemente, sondern nur als ideale, indefinit beliebig kleine Teile zu betrachten sind. Ja, Leibniz treibt die Analogie so weit, daß er für den Übergang von einer Perzeption zur nächsten genau dieselben Ausdrücke gebraucht, die bei der Entdeckung und Grundlegung der Differentialrechnung so bedeutungsvoll geworden sind: »Tendenz« und »conatus« (S. 357–359). Die Mannigfaltigkeit der intellektuellen Elemente der Seele wird so durch einen willensmäßigen Faktor zur kontinuierlichen Einheit der Person zusammengefaßt<sup>190)</sup> – Aber gegenüber dieser stetigen Auffassung des Seelenlebens setzt sich nach Schmalenbach schließlich doch die diskrete Zerfallung in ein Bündel substanzialisierter Perzeptionen durch, ganz ähnlich der englischen, aus calvinistischem Geiste entsprungenen Assoziationspsychologie<sup>191)</sup>. Denn da ja die Perzeptionenmenge eine Repräsentation der Monadenmenge sein soll, so muß auch die erstere wie die letztere diskret sein, und der scheinbar kontinuierliche Fluß des Erlebens muß in Wahrheit aus aktual gesonderten »kleinen Perzeptionen« bestehen, genau wie das Murmeln einer versammelten Volksmenge sich tatsächlich aus all den leisen Lauten der einzelnen Personen zusammensetzt<sup>19)</sup>. Damit ist zugleich die ganze phänomenale Welt der Kontinuität im eigentlichen Sinne entkleidet und in eine diskrete Punktmannigfaltigkeit zerfällt. Denn die stetig erscheinende materielle Realität »resultiert« ja in Wahrheit aus der aktualen Unzähligkeit der Monaden, deren verschiedenen »Gesichtspunkten« lauter besondere Punkte des phänomenalen Raumes zuzuordnen sind (S. 438–442), und daß diese diskrete Punktmenge doch als Kontinuum erscheint, beruht lediglich auf der stetigen Bewegung des psychischen Lebens. (Leibniz ist nach Schmalenbach ein Vorläufer Hermann Cohens, der die Seinskontinuität des Raumes aus der Werdenskontinuität des Denkens, insbesondere aus dem unendlichen Prozesse der Zergliederung der Anschauungswelt – freilich nicht psychologisch, sondern logisch –, entspringen läßt, S. 461 ff.) Wenn nun aber nach der Leibnizschen Perzeptionspsychologie eigentlich gar keine kontinuierliche Einheit des Geistes besteht, so ist auch in der Region der Phänomene und Ideen für die Stetigkeit kein Raum mehr, und alles zerfällt in eine diskrete Menge von ganzlich verbindungslosen Elementen.

Dem Versuche, den ausschließenden Gegensatz von diskreter Vielheit der Substanzen und kontinuierlicher Einheit der funktionalen Zusammenhänge in ein vertragliches Nebeneinander gesonderter Weltregionen zu verwandeln, stellt sich also eine unüberwindliche

»Schranke« entgegen Einerlei, ob man die wahre metaphysische Wirklichkeit als eine aktual unendlich große Menge fensterloser Monaden ansieht, die sich in jeder von diesen lediglich *phänomenal* als eine stetige räumlich-zeitliche Erscheinungswelt darstellt, oder ob man von der transfiniten Unendlichkeit Gottes und seiner durch den kontinuierlich fortschreitenden Vernunftprozeß erzeugten rationalen Ideenwelt ausgeht, die sich in unzähligen individuellen Geistern jedesmal besonders widerspiegelt — immer muß die eine in der andern Weltregion »begründet« sein und irgendwie aus ihr »hervorgehen«, und so treffen doch wieder in jeder von beiden Monismus und Pluralismus, kontinuierlicher Zusammenhang und diskrete Sonderung als unverante und unvereinbare Gegensätze zusammen. Ja, es kommt sogar noch eine neue Schwierigkeit hinzu, da die Kontinuität bald das Charakteristikum des Phänomenalen im Gegensatz zum Metaphysisch-Wirklichen ausmachen soll, bald wieder der idealen Begriffswelt der Vernunft im Gegensatz zur aktuellen Gegebenheit zugewiesen wird, so daß nun zwei völlig wesensverschiedene Begriffe, nämlich »Phänomenalität und Idealität, die einerseits keineswegs identisch sein sollten, anderseits (so!) identisch zu sein doch unentrinnbar verlangen« (S 431, vgl 330)

Damit klappt nach Schmalenbach ein »radikaler und prinzipieller Bruch in Leibniz' gesamtem System« auf, ein »fundamentaler«, »völlig zerstörerischer Selbstwiderspruch«, der, weil es sich dabei um einen »inneren Konflikt der Prinzipien« handelt, auf keine Weise gelöst werden kann (S 433, 383, 408, 414, 416). Schmalenbach glaubt daher als »das letzte, endgültige und entscheidende Resultat« seiner Untersuchung der »philosophischen Wesenheit« Leibnizens einen »grotesken und spukhaften Kontrast« feststellen zu müssen. »Ein Fluch der Unseligkeit liegt über diesem Geiste, der zuweilen auch ihm selber bewußt wird, wenn (seine) »inquietude«, so freudebetont und glückblickend diese gelegentlich sein kann, sich in die Qual des end- und aussichtslosen Suchens, der immer fiebernderen und nie zu einem Frieden gelangenden Unrast verwandelt, wie uns am symptomatischsten bei den »difficultates de compositione continui« entgegentrat. Die Kontinuitätstheorie war nur die paradigmatischste der Verrenkungen, sie alle bekunden immer den gleichen ganz unseligen Geist, der bei außerordentlichsten Anlagen und ungeheuersten Anstrengungen doch ins völlig Absurde gerät, und der — allerletzte, ja fluchbeladene Ironie — auf dem höchsten Gipfel der Absurdität seine angstige Pein des Verfliegen-Seins in die dann

beinahe tragische Selbsttatschung, am friedvollen Ziele zu sein umschlagen laßt.<sup>193)</sup> –

Sollte diese »definitive Charakteristik« Leibnizens, die sein überall zum Ganzen strebendes Schaffen in ein vergebliches, unzufriedenes Sichabqualen mit widerstrebenden Einzelheiten und den harmonischen Kosmos seiner polyphonen Gedankenwelt in ein Chaos greller, unaufgelöster Dissonanzen auseinanderreißt, wirklich die wahre »gesamtheitliche Wesenheit« (S VI) und die »urtümliche Einheit« (S 8) der Leibnizschen »Gestalt« treffen, die Schmalenbach sich zu zeichnen vorgenommen hatte? Ich glaube, die Frage beantwortet sich selbst. Man braucht auch nur die Stelle von der inquietude, auf die Schmalenbach (S 496f) anspielt, in den Nouveaux essais II 21 § 36 einmal genauer nachzulesen, um zu sehen, daß Leibniz die Unendlichkeit des Suchens und Strebens niemals als Qual und unheiligen Fluch, sondern, genau wie später Lessing und Goethe, als Segen und höchstes Glück empfunden hat (f o S 87, Anm 69, M w 10–13). Auch war er durchaus, und mit Recht, der Überzeugung, daß es ihm gelungen sei, eine ganze Reihe philosophischer Gegensätze von einem höheren, »perspektivischen Zentrum« aus zur Einheit zusammenzuschauen und »in die Harmonie der verschiedenen Reiche einzudringen« (f o S 12f). Einen großen Teil der »Selbstwiderprüche« und »inneren Konflikte«, die Schmalenbach der Leibnizschen Metaphysik vorwirft, bringt er selbst erst künstlich hinein, indem er das Nebeneinander der Begriffe, das für den harmonischen Synthetiker Leibniz einen kontinuierlichen Übergang bedeutet, in der Weise des diskursiv sondernden Kritikers Kant zu einer Antinomie schroff entgegengesetzter Extreme verschärft. Für Leibniz gibt es z B gar keine solche rein arithmetische Einsheit, wie Schmalenbach sie ihm unterlegt, sondern nur ein »unum continens omnia« (Dutens IV, 1, S. 173), eine harmonische Einheit in der Mannigfaltigkeit nach dem Vorbilde der inhaltreichen Bewußtseinsheit. Auch zwischen Idealität und Phanomenalität besteht nach Leibniz kein radikaler Gegensatz, vielmehr führt eine stetige Stufenreihe von der transfiniten Ideenwelt Gottes über ihre klare und deutliche Repräsentation in der indefinit unendlichen Gedankenwelt der vernünftigen Geister zu ihrer verworrenen, aber immer noch klaren Vorstellung in den Sinnesphanomenen der Seelen und endlich zu ihrer ganz dunklen Darstellung in den petites perceptions der unterbewußten Monaden. Und so ist denn auch zwischen der Diskrettheit des Realen und der Kontinuität des Idealen oder Phänomenalen keine unüberbrückbare Kluft gelegen, sondern die eine

Weltregion wird durch die andere, wenn sie auch nie mit ihr zusammenfällt, doch wenigstens asymptotisch, mit beliebiger Genauigkeit, angenähert<sup>194)</sup>

Der Ursprung diskreter Wirklichkeit liegt in dem transfiniten Kontinuum der ewigen Ideenwelt, die von der gottlichen Vernunft einerseits als eine transfinite Menge aktual unendlich vieler Elemente, andererseits als eine gesetzmäßig zusammenhängende, luckenlose Einheit ohne irgendein »vacuum formarum«<sup>1</sup>) erkannt wird. Es sind nun unendlich viele Perspektiven dieser gottlichen Ideenwelt »möglich«, bei denen je ein bestimmtes ihrer Elemente Projektionszentrum ist. In all diesen Perspektiven verkürzt sich sozusagen die transfinite zu bloß indefiniter Unendlichkeit, die nicht aktual aus unzähligen Elementen besteht, sondern nur ideal in beliebig kleine Differentiale geteilt werden kann. (Die »Projektion« und die »Verkürzung« ist natürlich nicht wortlich im geometrisch-quantitativen Sinne gemeint, sondern, entsprechend der geistigen Differenzierung der Ideenwelt, auf das Qualitative übertragen zu denken.) Jede solche Perspektive ist eine »mögliche« Monade oder individuelle Substanz. Das »wirkliche« Universum aber ist die sinnliche Verlebendigung und willensmäßige Realisierung der größtmöglichen Mannigfaltigkeit miteinander »vertraglicher« und zueinander »harmonischer« Individuen. Da nicht alle Monadenbegriffe »zusammen möglich« sind, so ist die Menge der Elemente der wirklichen Welt weniger dicht als die der ideellen Möglichkeiten<sup>195)</sup>, aber immerhin noch unzahlbar groß, so daß sie dem sinnlichen Erleben als eine stetig zusammenhängende Raum-Zeit-Welt erscheint und auch von der wissenschaftlichen Vernunft mit Hilfe der stetigen mathematischen Funktionen hinreichend genau berechnet werden kann.

In dieser Richtung etwa scheint mir Leibnizens Synthese der kontinuierlichen, funktionellen Einheit mit der diskreten, substantiellen Vielheit und zugleich der ideellen Universalmathematik mit der reellen Individualmetaphysik zu liegen. Natürlich sind damit noch nicht alle »difficultates de compositione continui« überwunden. Sind wir doch von ihrer endgültigen Überwindung auch heute, über zwei Jahrhunderte nach Leibnizens Tode, trotz unserer transfiniten Mengenlehre noch weit entfernt. Und erst recht sind damit noch nicht all die übrigen philosophischen Probleme gelöst, die jene von Leibniz erstrebte Synthese in sich schließt. Gehört es doch vielmehr zum Wesen aller tiefsten philosophischen Probleme, »unlösbar« zu sein. Aber jedenfalls hat Leibniz nicht ganz vergeblich danach gerungen,

der Harmonie der Gegensätze wenigstens ein Stück Weges näher zu kommen. »Etwas fortzuschreiten ist doch möglich. In den Empfangssaal können wir gelangen, wenn wir auch nicht ins Wohnzimmer oder ins Heiligtum eingelassen werden.«<sup>196)</sup>

## ✓ Kapitel

### Die synthetische Vereinigung der Perspektiven

a) durch stetige Verbreiterung des Standpunktes (§ 17–19)

b) durch Erhebung zu einem höheren perspektivischen Zentrum (§ 20–21)

#### § 17 Die Selbsterweiterung der Natur- und Gesetzeswissenschaft zur Geistes- und Wirklichkeitswissenschaft (Wundt u. a.).

Daß Leibnizens Persönlichkeit und seine Philosophie ihrem gleichartigen inneren Wesen nach synthetischer und nicht, wie Schmalenbach behauptet, antithetischer Art gewesen sind, bestatigen uns die meisten Leibniz-Darstellungen, die wir in den drei ersten Kapiteln kennen gelernt haben. Viele beschränken sich zwar auf einen bestimmten Standpunkt der Betrachtung, um von diesem aus eine neue Seite des Universums Leibniz deutlich hervortreten zu lassen, so z. B. Troeltsch und Baruzi auf das religiöse Persönlichkeitserlebnis und Weltgefühl, Peterfen auf den protestantischen Aristotelismus, Kabisz auf die realistische Metaphysik im Gegensatz zur idealistischen Erkenntnistheorie. Aber sie alle heben doch auch die enge Verbindung hervor, die Leibnizens religios-metaphysisch begründeter Individualismus mit der universalen Gesetzmäßigkeit der modernen Mathematik und Naturwissenschaft eingegangen ist, besonders nachdrücklich Kabisz, der schon in der Philosophie des jungen Leibniz die ursprüngliche Vereinigung des Individualitäts- und Harmoniegedankens nachweist, und Baruzi, der Leibnizens mystisches Erleben als eine Erfüllung seines logisch-mathematischen Schematismus mit »lebendigem Detail« auffaßt. Ja sogar innerhalb der einseitig panlogistischen Leibniz-Perspektiven sind uns Züge begegnet, die, genau befehen, gerade der entgegengesetzten Seite des Leibnizischen Wesens angehören (so z. B. oben S. 41 bei Couturat die polyhistorische Wißbegierde und die mystische Religiosität sowie S. 58, 63f. und Anm. 50 bei Cassirer der religios-metaphysische Personalismus). Nachdem nun aber Russell und Janßen, Heim-

foeth und Schmalenbach diese allgemein anerkannte Doppelseitigkeit Leibnizens als ein dualistisches Nebeneinander dargestellt oder gar zu einem antithetischen Konflikt gesteigert haben, ist es demgegenüber notwendig geworden, gerade die synthetische Vereinheitlichung dieser verschiedenen Seiten der Leibnizschen Philosophie einmal zum ausdrücklichen Gegenstand der Untersuchungen zu machen

Als Beispiel einer solchen harmonisierenden Leibniz-Perspektive nenne ich zunächst die erst kürzlich veröffentlichte Skizze Peter Wusts, die zwar in die Einzelheiten nicht tiefer eindringt, aber eben dadurch geeignet ist, uns einen ersten Eindruck vom wesentlichen Ziel und Inhalt einer solchen synthetischen Darstellung zu geben. Wust schildert – im bewußten Gegensatz zur neukantischen Einseitigkeit Cassirers und zur zerstückelnden Mehrseitigkeit Schmalenbachs – Leibniz vor allem als Vermittler zwischen den Polen des Seins einerseits der »inneren Abgeschlossenheit und wesensmäßigen Einsamkeit aller Dinge«, andererseits ihrer »geheimnisvollen inneren Verwandtschaft« oder, mit dem französischen Dichter Paul Claudel zu sprechen, ihrer »*co-naissance*«, der einmaligen, von keiner Entwicklung betreffenden Zuordnung (Zusammen-Geburt) aller Dinge zueinander«. »Leibniz steht glücklich in der Mitte zwischen diesen beiden großen Grundrätseeln alles Seins«. Denn er findet eine religiöse Verohnung von Mannigfaltigkeit und Einheit »Für ihn ruht jedes Ding, so abgeschlossen es auch in sich selbst und den anderen Dingen gegenüber erscheinen mag, zuletzt im Grunde des göttlichen Willens« (24, 32). Seine Monaden sind zwar äußerlich im Verhältnis zueinander fensterlos, sich selbst genug, aber doch zugleich »nach ihrer Tiefenrichtung hin Einfallstore Gottes« (um einen Ausdruck Max Schellers zu verwenden) und dadurch zu einer allumfassenden Gemeinsamkeit verbunden (33).

Wust hält allerdings die formalistisch-gesetzeswissenschaftliche Seite im Denken Leibnizens für die ursprüngliche, ja er spricht von einem mathematischen (genauer, im Anschluß an Schmalenbach, von einem arithmetischen) Vorurteil, dessen Übergewicht seinem Universum den Ausdruck einer starren Notwendigkeit und statischen Gesetzesordnung aufprägt, so daß für Freiheit und fortschreitende Entwicklung kein Raum zu bleiben scheint<sup>19)</sup>. Aber Leibnizens Hauptberuf, die Jurisprudenz (25), hat ihn doch dazu erzogen, die unendliche Verschiedenheit aller Dinge und Verhältnisse ebensosehr wie die formale Strenge des Begriffs

anzuerkennen und andererseits wieder durch das Denken zwischen den realen Gegenständen zu vermitteln. Im gleichen Sinne wirkt dann auch noch seine religiöse Natur, die, von Anregungen mittelalterlicher Mystik befruchtet, alle reale Verschiedenheit der endlichen Wirklichkeit »im unendlichen Sein Gottes aufgehoben und befriedet« erscheinen läßt (31). Diese glückliche Ergänzung der arithmetischen Begriffswelt durch den Wirklichkeitsinstinkt des Juristen und die Tiefenschau des religiösen Metaphysikers verhindert, daß Leibnizens Monaden »reine Gespenster der Logik« werden, Wulf sieht in ihnen vielmehr Kräfteinheiten, die mit einem »Überschuß von Realität« über die mathematisch-ideale Region hinaus in einen »metaphysischen Quell- und Mutterboden« hineinragen (33, 35) —

Eine ähnliche Synthese der logisch-mathematischen Universalgesetzlichkeit mit der individuellen Wirklichkeitsfülle der Geisteswissenschaften wie Wulf hat schon früher und viel eingehender Wilhelm Wundt unternommen, der allerdings im Unterschiede von Wulf die Ergebnisse anderer Leibnizforscher fast völlig unbeachtet läßt, dafür aber auf Grund eigener Quellenstudien einige vorher übersehene Wefenszüge Leibnizens ans Licht zieht und zum Gesamtbilde eines »neuen (namlich realwissenschaftlich begründeten) Idealismus« synthetisch vereinigt. Seiner eigenen Geistesart entsprechend ist Wundt von den mathematisch-physikalischen Spezialforschungen Leibnizens ausgegangen, hat sich dann auch mit seinen biologischen, psychologischen, juristischen sowie praktisch-politischen Arbeiten beschäftigt und ist erst zuletzt, das Studium dieser speziellen Tätigkeitsgebiete durch allgemeine geistesgeschichtliche Untersuchungen ergänzend, den Wegen nachgegangen, auf denen Leibniz zu seinen philosophischen Ideen gelangt ist. Wundt ist nun der Überzeugung, daß Leibnizens eigene Entwicklung ebenso verlaufen sei, ja daß für ihn die Philosophie überhaupt kein besonderes Forschungsgebiet neben den Einzelwissenschaften, sondern lediglich deren höchstes und allgemeinstes Ergebnis bedeute. Man dürfe sie daher auch weniger in den speziell der Erkenntnistheorie und Metaphysik gewidmeten Schriften der letzten Jahrzehnte als vielmehr in den mathematischen, dynamischen und juristischen Schriften seiner mittleren Jahre suchen; eine so phantasievolle, ja phantastische Schrift wie die »Monadologie« dagegen gebe bei ihrer Vermischung der rationalen mit heterogenen emotionalen Elementen höchstens ein hypothetisches Bild seiner

wahren, positiv-wissenschaftlichen Metaphysik (Wundt l. IV, 95, 101, 126f, 132)

Wundt glaubt also, wie es ja auch seiner eigenen Ansicht über das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaft entspricht, eine universelle Darstellung der Leibnizischen Philosophie dadurch geben zu können, daß er sich nacheinander, in stetiger Selbsterweiterung, auf den Standpunkt aller verschiedenen, mathematischen, physikalischen, juristisch-politischen u. a. Spezialwissenschaften stellt. Das ist insofern berechtigt, als in der Tat Leibnizens Philosophie mit den Einzelwissenschaften eine ebenso untrennbare Einheit bildet wie das Universum seiner Metaphysik mit den individuellen Monaden, also überhaupt nichts anderes ist als die universelle Harmonie aller einzelnen Wissensgebiete. (Darauf haben ebenso nachdrücklich wie Wundt auch Cassirers, e, Frisch-eisen-Köhler in Überweg f 153 sowie P. Ritter k 188 hingewiesen.) Aber dabei ist wohl zu beachten, daß das Wort universell bei Leibniz nicht nur allseitig, sondern auch einheitlich und vor allem allgemeingültig bedeutet (vgl. Anm. 1). Obwohl die Philosophie immer in engster Fühlung mit den konkreten Einzelerkenntnissen bleiben muß, darf sie doch niemals so, wie Wundt meint, die »Ergebnisse« der Spezialwissenschaften fertig von diesen übernehmen und sie wie Bausteine zu ihrem Gesamtgebäude zusammenlegen. Die Aufgabe der Philosophie ist vielmehr, in der Mannigfaltigkeit all dieser Einzelheiten- und Tatsachenfeststellungen den universellen Wesensgehalt evident zu erschauen und von diesem »ursprünglichen« Kern- und Mittelpunkt her das übrige, nur sekundäre Wissen erst wahrhaft zu »begründen«. Ex veritatibus aeternis sive essentialibus vel metaphysicis oriuntur veritates temporales, contingentes sive physicae, d. h. in der Ideenwelt der Möglichkeiten liegt die erste Wurzel aller Wirklichkeit und daher auch aller Realitätserkenntnis. (So heißt es in dem Aufsatz De rerum originatione radicali, Gerh. p. VII 303.) Daher kommt dem wahren Leibniz doch wohl Cassirers methodologische Auffassung insofern näher, als sie die innige Beziehung der Philosophie zu den »realen« (insbesondere den »exakten«) Wissenschaften nicht wie Wundt in Gestalt der nachfolgenden Aneignung ihres Erkenntnisinhalts, sondern der apriorischen Erzeugung ihrer Erkenntnisformen denkt (s. oben S. 46), wenn auch andererseits Wundt richtiger als Cassirer die reell-metaphysische und nicht nur ideell-methodologische Bedeutung der philosophischen Erkenntnis hervorhebt.

Der logischen Priorität der Philosophie vor den Einzelwissenschaften entspricht ferner auch ihre historische Priorität in Leibnizens Geistesentwicklung. Das verkennt Wundt ebenfalls, besonders indem er das metaphysische System der universon Harmonie und der individuellen Monaden als ein nachträgliches und beiläufiges Nebenergebnis der ursprünglichen und eigentlichen positiv-wissenschaftlichen Forschungen Leibnizens hinstellt, während wir doch wiederholt gesehen haben, daß sowohl der Harmonie- wie der Individualitätsgedanke von Anfang an Leibnizens Denken beherrscht hat und dieser Weltanschauungskern dann erst die Keimzelle seiner bedeutendsten spezialwissenschaftlichen Entdeckungen geworden ist. In gewisser Hinsicht gibt dies Wundt, sich selbst widersprechend, auch zu. Denn er führt die mathematischen Forschungen, denen Leibniz so wichtige philosophische Einsichten verdanken soll, im letzten Grunde doch wieder auf eine philosophische Weltanschauung zurück, die »sichtlich auf Leibniz in seiner Jugendzeit gewirkt« habe, nämlich auf die »mathematische Mystik« eines Roger Bacon und Raimundus Lullus, die von der Wundermacht der Zahlen eine universon Welterkenntnis erhofft hatten (Wundt I 22–24, vgl. oben S. 73–75 und 140). Insbesondere führt er auf Erhard Weigel Leibnizens Tendenz zurück, aristotelisch-scholastische Denkmethoden und pythagoreisch-neuplatonische Anschauungsweisen mit der neuen Wissenschaft zu veröhnen, ja sogar für diese selbst fruchtbar zu machen (I 18–22). Was heißt das aber anders, als daß die letzte Quelle der ganzen Gedankenwelt Leibnizens doch in der, teils scholastischen, teils neupythagoreischen Metaphysik zu suchen ist? —

Folgen wir jetzt, nach dieser grundsätzlichen Stellungnahme, der Wundtschen Leibniz-Darstellung noch in ihren wichtigsten Einzelergebnissen! In der mathematischen Mystik der genannten Scholastiker sieht Wundt die erste Anregung insbesondere zu Leibnizens Lehre von den Kombinationen und zu seiner universon Charakteristik (die Wundt höher als die moderne »symbolische Logik« wertet, I 24–28), aber auch zu seiner Entdeckung der höheren Analysis (I 28 ff.). Die letztere sei zwar durch das Studium von Descartes' analytischer Geometrie und Pascals Briefen über die Zykloide ebenfalls mit angeregt worden, aber mehr in negativer Hinsicht, indem es ihn auf zwei Lücken der neueren Mathematik aufmerksam gemacht habe, positiv dagegen sei die »Infinitesimalrechnung«, wie schon ihr Name zeige, lediglich eine mathematische

**Ausgestaltung des Unendlichkeitsbegriffes der aristotelisch-scholastischen Metaphysik.**

Leibnizens philosophisch angeregte mathematische Arbeiten sind nun aber nach Wundt ihrerseits wieder von größter Bedeutung für die Begründung seiner neuen Philosophie geworden. Die Scholastik hatte den Begriff des Unendlichen, weil er die menschliche Erkenntnisfähigkeit übersteige, einen transzendenten genannt. Leibniz fuhr diesen Namen in die Mathematik ein. »transzendente« Kurven und Funktionen sind solche, zu deren Untersuchung keine endliche Anzahl »algebraischer« Operationen genügt (I 30f). Da es nun aber der neuen Unendlichkeitsrechnung doch gelingt, das Transzendente und Infinite mathematisch zu bewältigen, so ergibt sich hieraus die neue philosophische Grundanschauung Leibnizens, daß auch das Transzendente der wissenschaftlich erforschbaren Wirklichkeit immanent ist. Besonders bedeutsam ist die Erkenntnis der realen Bedeutung des zweiten Differentialquotienten (als der Richtungsänderung der differenzierten Funktion) für Leibniz geworden, ja Wundt hält sie für »vielleicht das epochemachendste Ereignis, das er überhaupt in seinem Denken erlebt hat« (I. 35f). Denn von nun an »gilt ihm als das oberste Prinzip alles Wirklichen die Lex continuitatis, das Gesetz der Stetigkeit, das, folgerichtig zu Ende gedacht, alle absoluten Gegenstände in relative umwandelt, indem es die Starrheit der alten Substanzbegriffe durch den Fluß aller tätigen Kräfte der Welt ersetzt«.

Aber auch noch eine ganz andere philosophisch bedeutsame Erkenntnis hat Leibniz aus der Mathematik gewonnen, nämlich das Prinzip der Permanenz der formalen Gesetze. In der Mathematik ist es erlaubt, Denkoperationen unabhängig von ihrer Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit unbeschränkt zu wiederholen, unter der einzigen Bedingung, daß die logisch-mathematischen Grundaxiome dabei »permanent« festgehalten werden (b 400f, 295–297). Vermöge dieses Permanenzprinzips gelangt man von den arithmetischen zu den transzendenten Funktionen, von dem anschaulichen Raumkontinuum zu den imaginären Mannigfaltigkeitsbegriffen usw. Leibniz verallgemeinert dies mathematische Prinzip nun zum allgemeinen Grundgesetz »der formalen Unendlichkeit des Denkens«, demzufolge dieses auch sonst trotz seines Ausganges von der Anschauung der endlichen Wirklichkeit doch mit unendlicher ideenschaffender Kraft unübersehbar weit im Ausbau einer überempirischen Welt von Geistesobjekten vorwärts schreiten kann. Wundt meint offenbar, ohne es ausdrücklich zu sagen, Leibnizens ideelles Reich

der Effenzen oder Möglichkeiten, von dem die existierende Wirklichkeit nur ein einziges kleines Glied ist. Freilich hat Leibniz doch wohl noch eine erheblich höhere Meinung von der unendlichen Ausdehnung und wirklichkeitsfreien Selbständigkeit dieser Ideenwelt als Wundt, der es für nötig hält, das in »schöpferischen Synthesen« der Erfahrung Hinzugefügte doch immer wieder an der Erfahrung zu bewahren, und deshalb die logische Konstruktion völlig überempirischer Begriffssysteme nicht zulassen will –

Auf seinem zweiten spezialwissenschaftlichen Arbeitsgebiete, der Physik, hat Leibniz nach Wundt auf Grund einer erlaubten logischen Überschreitung der Erfahrung das fundamentale Gesetz von der Erhaltung der Kraft (= Energie) entdeckt. Er hat es nämlich nicht etwa aus den empirischen Fallversuchen Galileis abstrahiert, sondern zunächst aus rein logischen Überlegungen erschlossen, nachtraglich dann freilich durch Hinweis auf die Erfahrung endgültig bestätigt (I 48f). Im einzelnen sucht Wundt zu zeigen, daß bei dieser Entdeckung neben Descartes phoronomischer Mechanik (mit ihrem Gesetz von der Erhaltung der Quantität der Bewegungsgröße) vor allem die aristotelisch-scholastische Methode der dualistischen Begriffsgliederung von Bedeutung geworden sei (I 38–41). Durch gegenseitige Ergänzung dieser beiden Wege sei Leibniz um 1680 zum folgenden dynamischen Schema gelangt, das in seiner scholastischen Form einen ganz modernen, über Descartes noch weit hinausgehenden Inhalt berge

Vis = vera Substantia			
vis primitiva (metaphysische Geisteskraft) = ∞		vis derivativa (physische Naturkraft)	
vis passiva		vis activa = const	
antitypia	inertia	vis mortua	vis viva
(Undurchdringlichkeit)	(Trägheit)	(potentielle Energie)	(kinetische Energie)

Konstant ist nach diesem Schema die aktive Kraft oder die Summe der lebendigen und toten Kraft, d. h. in heutiger Terminologie die Summe der kinetischen und potentiellen Energie. Leibniz ist also schon im vollen Besitze des Erhaltungsprinzips der modernen Naturwissenschaft gewesen und hat nicht etwa, wie man infolge einer Konfusion der vis viva mit der vis activa gemeint hat, das nur unter gewissen Bedingungen geltende Prinzip der Erhaltung der lebendigen Kraft unberechtigt verallgemeinert<sup>118)</sup>. Seine Ansicht ist auch insofern ganz modern, als sie den Gegensatz zwischen toten und lebendigen Kräften sowie zwischen passiven und aktiven Kräften als nur relativ bezeichnet, nämlich die toten Kräfte als Folgen einander aufhebender Molekularkräfte und auch Undurchdringlichkeit

und Trägheit als Resultanten innerer, molekularer Bewegungen deutet (I 50) –

Im Anschluß an die Physik hat Leibniz weiter die biologische Naturwissenschaft in seine Gesamtweltanschauung mit aufgenommen. Nachdem er statt der Ausdehnung die Kraft als Grundbegriff für die Interpretation der Naturerscheinungen erkannt hat, wird es ihm möglich, die »Lebenskräfte« der Organismen an die mechanischen Kräfte der anorganischen Körperwelt als höhere Stufen kontinuierlich anzugliedern. Alle diese Kräfte, auch die ersteren, sind mathematisch bestimmbare »Energien«, alle aber, auch die letzteren, sind zugleich zwecktätige »Entelechien«. Denn wenngleich die *causae efficientes* der Physik nicht selbst *causae finales* sind, so sind doch jedenfalls ihre »komplexen Resultanten«, die höchsten Gesetze der Natur, auch teleologischer Art (I 51f.)

Durch die metaphysische Auswertung eines Erfahrungsergebnisses – der mikroskopischen Entdeckung der Spermatozoen – und einer daraus erschlossenen biologischen Theorie – des sog. Animalkulismus – gelingt es Leibniz ferner, auch die Psychologie des Menschen ohne Sprung an die Biologie und dadurch an die Physik anzugliedern und so schließlich die ganze physische und geistige Welt als eine große Einheit aufzufassen, in der allerdings auf den niederen Stufen vornehmlich die physische, auf den höheren die geistige Seite in die Erscheinung tritt. Leibniz schließt nämlich aus jener biologischen Entdeckung, daß alle Lebewesen unsterblich seien und lediglich zwischen Stadien der Involution und Evolution abwechselten, daß also auch der religiöse Glaube an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele in die stetige Welteinheit keine Diskontinuität hineinbringe (I 53 – 56).

Wegen dieses innigen Zusammenhanges des Physischen und Geistigen glaubt Wundt die Quellen der Leibnizschen Psychologie sogar weniger in den *Nouveaux essais* und in der *Monadologie* als vielmehr in seiner *Hypothesis physica nova* (1671) und seiner *Dynamik* suchen zu müssen (I 57f.). Schon in der ersteren wird durch die Bezeichnung der Körper als momentaner Geister die Beziehung zur Psychologie hergestellt. Indem nun seine Physik allmählich von der Phoronomie zur *Conatus*-Lehre und dann zur *Dynamik* fortschreitet, wandelt sich gleichzeitig auch seine Psychologie in dem Sinne, daß sie das Seelenleben immer deutlicher als Streben nach Tätigkeit und als aktive Kraft auffaßt. Alle Substantialität, die der Körper wie die der Seelen, wird gleichartig durch die Aktualität des Geschehens erfüllt und so von den Einzel-

wissenschaften her das Fundament zu einer modernen Metaphysik der Wirklichkeit als Wirkensfähigkeit gelegt. —

In die hierdurch neu befestigte »Einheit der Wissenschaften« bezieht Leibniz endlich auch noch die Gebiete ein, die wir heute Geisteswissenschaften nennen (I 66ff.) Wie aus seinem Hauptberufe, der Jurisprudenz und praktischen Politik (I 9, 14), leicht verständlich ist, hat hier seine Arbeit vor allem der Rechts- und Staatswissenschaft gegolten, und im Anschluß daran der einheitlichen Begründung der Rechts- und Moralphilosophie. Schon in seiner Jugendschrift über eine »neue Methode des juristischen Studiums« (1667, Dutens IV, 3, S. 159–230) verbindet er die Rechtsideen der großen römischen Juristen mit der Ethik des Aristoteles zu einer Dreieinheit von Normen, die er auch 1693 und 1700 in den Vorreden und Einleitungen zu den beiden Bänden seines »Volkerrechtskodex« (Dutens IV, 3, S. 285–328) wieder als die Grundlagen alles Rechtes und in untrennbarem Zusammenhange damit aller Moral und Religion bezeichnet. Im Gegensatz zu Hobbes und Pufendorf nämlich, die das Recht einseitig auf die sinnliche Selbstsucht gründen wollten, behauptet Leibniz die Dreieinigkeit der rechtlichen, gesellschaftlichen und religiösen Tugenden: a) der Gerechtigkeit oder der Tugend des strengen Rechts (jus strictum), b) der Liebe zu den Mitmenschen oder der sozialen Tugend<sup>199)</sup> der Billigkeit (aequitas), c) der Liebe zu Gott oder der religiösen Tugend der Frömmigkeit (pietas). Durch diese rechtsphilosophische Prinzipienlehre ist Leibniz nach Wundt im Gegensatz zum sensualistischen Eudamonismus und Utilitarismus der Anfänger der deutschen rationalistischen Pflichtethik geworden, und zwar nicht nur einer Individualethik gleich der Kantischen, sondern auch einer Gemeinschaftsmoral gleich der Fichtischen (I 70f, 98f, 110–114, 131).

Weil Leibniz die rechtlichen und sittlichen Forderungen nicht aus den sinnlichen Eigenschaften, sondern aus dem geistigen Wesen des Menschen ableitet, so gewinnt er die Möglichkeit, sie zu den logischen und mathematischen Gesetzen in Parallele zu stellen und als ebenso evidente und absolut geltende Normen zu erklären<sup>200)</sup>. Aber neben dieser nahen Verwandtschaft der Jurisprudenz zur Mathematik hat er doch nie die empirische Bedingtheit des Rechtes durch die Geschichte und die tatsächlichen Verhältnisse verkannt. Nur die Prinzipien der Ethik und des natürlichen Rechts sind a priori gültig, die einzelnen sittlichen Forderungen dagegen und das positive Recht bedürfen auch aposteriorischer Grundlagen und

sind der historischen Entwicklung unterworfen. Erst recht setzt die Anwendung der Jurisprudenz bei der Rechtsprechung und noch mehr die praktische Politik eine gründliche Kenntnis der realen Lebensverhältnisse voraus. Daher ist Leibnizens juristisch-politische Tätigkeit auch in der Hinsicht für seine Ethik und seine ganze Philosophie von Bedeutung geworden, daß ihre abstrakten Begriffe nie die enge Fühlung mit dem konkreten Inhalt der Wirklichkeit verloren haben (I 7, 66, 69f, 98). Doch treten hierdurch nicht etwa die Geisteswissenschaften in Gegensatz zu den mathematischen Naturwissenschaften, sondern bleiben mit ihnen in voller Harmonie, da ja auch in den letzteren zwischen idealen Gesetzesbegriffen und realen Einzelfällen zu unterscheiden ist. Auf beiden Gebieten sind eine rationale, der ideenbildenden Freiheit der Vernunft entquellende und eine empirische, der tatsächlichen Wirklichkeit entstammende Wissensseite aufs innigste miteinander verschmolzen und können nur in beständiger Wechselwirkung zur vollen Entfaltung gelangen —

Indem Leibniz sich so die Gesamtheit der Einzelwissenschaften zu eigen macht und sie zu einer großen geistigen Einheit verbindet, bildet er zugleich seine universale Philosophie aus. Ja, deren eigentliche Bedeutung beruht nach Wundt gerade auf dieser Einsicht in die Harmonie aller Einzelwissenschaften und der ihnen entsprechenden Seinsgebiete, die besonderen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Arbeiten Leibnizens dagegen, die selbständig neben den positiven Wissenschaften stehen, schätzt Wundt ebenso wenig wie Kants Erkenntniskritik und seiner Nachfolger Geistesmetaphysik, insofern diese eine von der Einzelforschung unabhängige, nur auf sich selbst beruhende Philosophie begründen wollen (I 95, 105–108, b 265, 305f). Wahrhaft wertvoll ist nach Wundt lediglich Leibnizens von den realen Wissenschaften ausgehender »neuer Idealismus«, der zwar im Gegensatz zum Sensualismus und Materialismus die grundlegende erkenntnistheoretische und metaphysische Bedeutung des Rationalen und Geistigen hervorhebt, aber doch im Gegensatz zum transzendenten Idealismus und zum wissenschafts- oder wirklichkeitstheoretischen Dualismus zugleich auch die sinnliche und natürliche Weltregion in ihrer Kontinuität und harmonischen Einheit mit der übersinnlichen Ideen- und Geisteswelt zur Geltung bringt.

In erkenntnistheoretischer Hinsicht bedeutet dieser neue Idealismus die Überwindung des platonischen Gegensatzes von sinnlicher Erscheinung und vernünftiger Wahrheit. Er zeigt nämlich einerseits, daß die rationalen Ideen den empirischen Gegebenheiten

immanent gedacht werden müssen, weil alle Vernunftbegriffe der anschaulichen Erfüllung bedürfen (I 103, 108), andererseits daß auch das »Phänomenon« dadurch zum »Noumenon« werden kann und muß, daß es durch seine logische Bearbeitung, durch die wissenschaftliche Sicherstellung seiner objektiven Wirklichkeit, in ein »phaenomenon bene fundatum«, wie Leibniz sagt, umgewandelt wird (I 94f). Durch beides nimmt Leibniz schon zu T. Kantische Einsichten vorweg, nämlich erstens daß Begriffe ohne Anschauungen leer sind, zweitens daß Anschauungen ohne Begriffe blind sind (b 221, I 104f, 108). Ja, Leibniz setzt sogar noch nachdrücklicher als Kant »die Erscheinungswelt in ihre Rechte ein« (I 103). Denn nach Kant ist diese zwar kein bloßer Schein, sondern der exakt geordnete Erfahrungsinhalt, ist aber von der wahren Wirklichkeit doch noch ebenso wesensverschieden wie die Mathematik von der Ethik (b 219, 222f, Wundt hält diesen Dualismus für eine Folge des Kantischen Bestrebens, eine von der Einzelwissenschaft unabhängige, spezifisch-philosophische Erkenntnistheorie zu schaffen, denn deren Grundsatz vom »Primat des Bewußtseins gegenüber dem Sein« verstopfte ihm den Weg von der Erfahrungswelt zum Sein der Dinge an sich, b 265, 236ff, 249ff). Leibniz dagegen sieht zufolge seiner den positiven Wissenschaften abgelauchten Methodenlehre in der Naturerscheinung zwar auch nicht die geistige Wirklichkeit selbst, aber doch eine Wirkung dieses wahren Seins, in der dessen ewige Gesetze auch zur Geltung kommen und die insofern an seiner Wahrheit mit teilhat (b 222f). Leibnizens philosophische Erkenntnislehre schlägt nämlich nach dem Vorbilde der realen Wissenschaft den, wie Wundt meint, allein gangbaren Weg ein, die empirische Erscheinungswelt zunächst so als Wirklichkeit gelten zu lassen, wie sie sich gibt, nämlich als »diejenige Wirklichkeit, die das Univerfum für uns bezieht«, um sie dann sukzessive zu korrigieren und aus ihrem widerspruchsvollen, subjektiven Sein ganz allmählich das ihm immanente, logisch geordnete, objektive Sein in asymptotischer Annäherung herauszufiltrieren (I 104f, b 257–263, 367f). Die Ergebnisse der Naturwissenschaft sind erste Annäherungen an die Lösung dieser unendlichen Aufgabe (I 88f). Insbesondere »schätzt Leibniz die von ihm selbst begründete Dynamik als die Vorstufe der Erkenntnislehre« und glaubt durch deren Begriffe, vor allem den der aktiven Kraft, die Pforte eröffnet, die von der Physik zur Metaphysik führt (I 95). Natürlich gilt ihm nicht das sinnliche Phänomen der physischen Kraft selbst als das wahre metaphysische Sein, sondern lediglich das in ihr enthaltene

vernünftige Noumenon das mathematische Gesetz der Kraft. Von dem letzteren aber ist er überzeugt, daß es in gleicher Weise zum Wesen der wahrhaft wirklichen wie der phänomenalen Welt gehört.

Damit ist zugleich auch schon der metaphysische Sinn des »neuen Idealismus« bezeichnet. Denn da Leibniz die physische Realität mit der sinnlichen Erscheinungswelt und die geistige Wirklichkeit mit der vernünftigen Ideenwelt gleichsetzt, so folgt aus der erkenntnistheoretischen Lehre vom kontinuierlichen Zusammenhang der Sinnlichkeit und Vernunft sofort die metaphysische Grundthese von der stetigen Einheit des natürlichen und des geistigen Seins. In beiden Weltregionen, in der phänomenalen Körperwelt ebenso wie in der wahren Geisteswelt, gelten dieselben rationalen Gesetze, nämlich zunächst die logisch-mathematischen Prinzipien der Naturerklärung, sodann aber (da deren höchste und allgemeinste Grundsätze samtlich den Zweckbegriff einschließen, I 52) auch die teleologischen Wertgesetze. Der metaphysische Idealismus, der auch den Dingen an sich, die der körperlichen Natur zugrunde liegen, geistigen Wesenscharakter zuschreibt, ist also wenigstens insoweit sogar positiv-wissenschaftlich gerechtfertigt, als auch die Natur-an-sich von den Gesetzen des logischen Denkens und des zwecklegenden Willens oder kurz von den Gesetzen des geistigen Lebens regiert wird und seinen Wahrheits- und Wertnormen folgt (c 76, I 95–98, 107, 122, b 167, 329u, 368f.)

Leibnizens Metaphysik wagt freilich noch einen weiteren Schritt, der sie nunmehr in das der exakten Wissenschaft unzugängliche, »transzendente« Gebiet hineinführt. Sie lehrt nämlich nicht nur, daß die der Körperwelt zugrundeliegende wahre Wirklichkeit mit der seelischen Erlebniswelt in den objektiven geistigen Gesetzen übereinstimmt, sondern auch, daß sie nach Analogie des menschlichen Innenlebens als eine Welt subjektiver seelenartiger Monaden zu denken ist (I 92f, b 202, c. 75f.) Denn wegen der postulierten Allgemeingültigkeit des Kontinuitätsgesetzes darf auch zwischen den psychischen Geisteskräften und den physischen Naturkräften kein Sprung sein, sondern der lebendigen Kraft einer körperlichen Bewegung, die objektiv-naturwissenschaftlich als mathematisches Gesetz erkannt ist, muß in Wahrheit gleichfalls eine subjektive Innerlichkeit, ähnlich dem »Streben« einer Seele, zugrunde liegen. Natur und Geist sind nach Leibniz eigentlich nur verschiedene Standpunkte der Auffassung einer und derselben Wirklichkeit, die das eine Mal von außen, in ihrer quantitativ-gesetzlichen Objektivität, das andere Mal von innen, in ihrer subjektiv-qualitativen

Individualität erfaßt wird. Der letztere, psychologische Standpunkt aber verdient den Vorzug vor dem physikalischen, da er »den Inhalt der uns unmittelbar gegebenen Wirklichkeit umfaßt«. Und daher endet Leibnizens Metaphysik folgerichtig mit einem idealistischen Monismus, dem »die Natur selbst nichts anderes als der Geist in seiner Entwicklung ist« (I 54, 65f) —

Wundt hält eine derartige metaphysische Ergänzung und Vereinheitlichung der einzelwissenschaftlichen Ergebnisse grundsätzlich für berechtigt, wenn sie nur nicht wie bei Leibnizens Vorgängern »mit dem Anspruch absoluter Notwendigkeit auftritt«, sondern sich bescheidener als relativ berechnete »Hypothese gibt«, wie es bei Leibniz »tatsächlich, wenn auch noch unter leisem Widerstreben ihres Urhebers«, der Fall ist (b. 210, I 100). Denn wegen der »Schranke«, die nach Leibniz zum Wesen alles Endlichen gehört, ist alle Erfahrung unvollständig und alle empirische Wissenschaft unvollständig. Sie bedarf daher auf allen Stationen ihres unendlichen Weges »provisorischer Hypothesen« zur Ausfüllung ihrer Lucken, ja sogar gewisser »definitiver Hypothesen« zur Ergänzung der erfahrbaren Realität durch »ideale Postulate«, in denen die Gesetze des Denkens eine das wirklich Gegebene transzendierende Anwendung finden (I. 97, b. 258f, 266–268, 296–299, vgl. das oben S. 163f über die »formale Unendlichkeit des Denkens« Gefagte). Leibnizens Metaphysik insbesondere beruht auf der berechtigten Verallgemeinerung der Lex continuitatis zum universellen Weltgesetz, und Wundt billigt deshalb auch die monadologische Hypothese, insofern sie »ein anschauliches und ansprechendes Bild« dieses Gesetzes gibt (I. 101, 108). Dagegen hält er es für unzulässig, daß Leibniz auch den Korpermonaden ein, wenn auch nur schwaches Bewußtsein im Sinne seiner Psychologie zuschreibt (b. 334f., 357) und daß er andererseits die selbstbewußten Seelen als Substanzen im Sinne der Naturwissenschaft, d. h. als einfache, selbständige und beharrliche Wesen auffaßt (I. 83ff). Denn dadurch setzt er sich in Widerspruch zu seiner eigenen synthetischen und aktualistischen Theorie des Seelenlebens, nach der das Bewußtsein vielmehr als einheitliche Verbindung und kontinuierlicher Fluß zahlloser Einzelinhalte gedacht werden müsse (b. 231, 334, 345, I. 88). In Wahrheit besteht die körperliche Natur nach Wundt aus relativ einfachen und beharrlichen, aber nicht bewußten elementaren Willenseinheiten oder tätigen Kräften, während die bewußte, psychische Wirklichkeit sich synecdochisch als komplexe Resultante aus den unendlich mannigfaltigen, aktuellen Zusammenwirkungen und Wechselwirkungen dieser

physischen Substrate und nicht etwa monadologisch aus absolut einfachen, fensterlosen, unveränderlichen Seelensubstanzen aufbaut (b 327, 346, 354 – 357, 361)

An dieser Stelle der Wundtschen Leibniz-Darstellung tritt, wie mir scheint, trotz ihres Strebens nach Allseitigkeit doch noch eine gewisse Einseitigkeit hervor, nämlich ein Zurückdrängen der individualistischen zugunsten der universalistischen Welseite, ganz entsprechend der bei Wundt tatsächlich bestehenden und von ihm auch bei Leibniz angenommenen Priorität der Natur- und Gesetzeswissenschaften vor den Geistes- und Geschichtswissenschaften. Allerdings betont er immer wieder, daß Leibnizens Philosophie seine spezielle Erkenntnis der Natur mit der der Geisteswelt synthetisch vereinige. Ja, gelegentlich hebt er neben der Bedeutung des wissenschaftlichen Denkens auch die des religiösen Gemüts für die Monadologie hervor, so z. B. wenn er sie insofern »eine echt deutsche Schöpfung« nennt, als sich in ihr »die strenge Logik des Gedankenaufbaus mit einem Zug alter deutscher Mythik zu einem harmonischen System verbindet«. (c. 75, 77, vgl. a 431 deshalb hat im »Streit der Motive immer wieder das Leibnizsche Gedanken-system seine alte Zugkraft bewahrt. Mit seiner Idee der Weltharmonie und der höchsten Monade, die außerweltlicher Gott und Weltseele zugleich sein soll, gewahrt es freilich mehr ein poetisch anmutendes als logisch zu begründendes Weltbild. Gerade dadurch aber hat es sich als Mittel bewahrt, das dem Theologen und eklektischen Philosophen gleich bequem war, um das religiöse mit einem gewissen wissenschaftlichen Bedürfnis in Einklang zu bringen«.) Im allgemeinen jedoch läßt Wundt diese irrationalen Elemente der Leibnizschen Philosophie ganz in den Hintergrund treten und wertet sie vom Standpunkte des Intellekts noch viel geringer als an der letztgenannten, schon leise kritisierenden Stelle (z. B. l. IV, 118 u., 126 f.). Ja, auch von den intellektuellen Elementen bevorzugt er entschieden die mathematisch-naturwissenschaftlichen, und wenn er die Geisteswissenschaften heranzieht, so denkt er fast immer an die den Naturwissenschaften konformeren wie die allgemein-gesetzliche Psychologie und Rechtswissenschaft, nur selten an die individualistisch-personalistische Geschichts- und Religionswissenschaft. Daraus erklärt sich, daß Wundt wohl Leibnizens Synthese des Realismus mit dem Idealismus, aber nicht des Universalismus mit dem Individualismus darstellt, ja daß er die individualistischen Tendenzen, wo er sie bemerkt, entweder ausdrücklich ablehnt oder ins Universalistische umzudeuten sucht. Er

will nichts wissen von der Selbständigkeit und Abgeschlossenheit der Einzelmonade, die Leibniz durch die Hineinnahme der Unendlichkeit des Universums in jedes noch so geringe Individuum ermöglicht (b 204f, 391), sondern erklärt seinerseits die individuellen Bewußtseinseinheiten aus Verschmelzungen und schöpferischen Synthesen noch kleinerer Elemente der unversellen Geseßeseinheit des vielfältig verflochtenen Kosmos (s oben S 170f) und reduziert gelegentlich sogar die Befonderung der Leibnizischen Monaden darauf, daß jedes einzelne Glied des Weltsystems seine bestimmte Stelle in diesem Kontinuum einnimmt »Die Monaden oder Seelen haben keine Fenster, das bedeutet jede ist mit allen geseßmäßig verbunden und außerhalb dieses Zusammenhanges der allgemeinen Weltordnung gibt es keinen Influxus physicus« (l. 101) Was aber heißt das anders, als daß in Wundts Leibniz-Perspektive der monadologische Individualismus völlig aufgelogen wird durch den monistischen Universalismus der Geseßessynthesen?

Um dem wahren Leibniz, für den keine dieser beiden Seiten an Wert und Bedeutung hinter der anderen zurücksteht, noch näher als Wundt zu kommen, scheint es mir daher gut, die gegenseitige Ergänzung der einzelwissenschaftlichen Standpunkte auch einmal in der anderen Richtung zu versuchen und, statt wie Wundt die Naturwissenschaften sich durch kontinuierliche Selbsterweiterung über die Geisteswissenschaften mit ausdehnen zu lassen, vielmehr mit den letzteren, und zwar mit der ausgesprochen individualistischen Geistesgeschichte, zu beginnen und von da aus allmählich auch zu den Geseßwissenschaften fortzuschreiten. Es ist Diltheys Forschungsmethode, die uns in letzterer Hinsicht als Vorbild dienen kann. Auch sie wird uns zwar trotz ihrer Vielseitigkeit nur den Weg zu einer immer noch einseitigen Synthese bahnen können, aber zusammen mit der entgegengesetzten Wundts wird sie uns doch zu der höchsten, allseitigen Synthese hinführen helfen.

§ 18. Die Selbsterweiterung des geistesgeschichtlichen Individualismus zum objektiven Idealismus (Dilthey u. a.).

Wilhelm Dilthey ist ebenso wie Wilhelm Wundt vom Positivismus der Einzelwissenschaften ausgegangen und hat die Philosophie immer nur im Zusammenhange mit ihnen sowie auch mit den anderen »Kultursystemen« (Religion, Kunst, Recht, Wirtschaft), ja mit der »Totalität« der Geistesentwicklung zu verstehen gesucht.

So hat er sich denn auch viel mehr für den Geschichts- und Naturforscher, den Politiker und Organisator, den kulturbegleitenden und religiösen Menschen Leibniz als für seine hypothetische Metaphysik interessiert und weniger seine speziell-philosophische Lehre als seine allgemeine, aus der Gesamtheit jener Quellen genährte Weltanschauung dem (von ihm so genannten) Typus des »objektiven Idealismus« eingereiht. Auch in letzterer Hinsicht besteht eine gewisse Ähnlichkeit mit Wundt, der ja gleichfalls von Leibnizens realwissenschaftlich begründetem Idealismus spricht. Während aber Wundt, der universalistische Naturforscher, bei dem Ausdruck »Idealismus« in erster Linie an die allgemeine Geltung der ideellen (z. B. logisch-mathematischen) Gesetze denkt, hat Dilthey, der geniale Individualitäts- und Geschichtsforscher, zunächst die grundlegende Bedeutung der geistigen Einzelpersonlichkeit im Auge, die er dann freilich über ihre beschränkte Individualität sich zur Universalität der objektiven Werte erheben läßt und in den allumfassenden Strukturzusammenhang der Weltgeschichte eingliedert. Dilthey versteht also Leibnizens Philosophie nach Analogie seiner eigenen, geistesgeschichtlich orientierten Weltanschauung, wie auch schon Leopold von Ranke einmal seine vom Individuellen zum Universalien fortschreitende historische Methode mit Leibnizens philosophischer Lehre in Parallele gestellt hat, in den Worten »Ich will das Allgemeine unmittelbar und ohne langen Umschweif durch das Besondere darstellen und mich der Erscheinung selbst annehmen, als welche ebenso hervortritt, äußerlich nur Besonderheit, innerlich – und so verstehe ich Leibniz – ein Allgemeines, Bedeutung, Geist«<sup>201</sup>) –

Bei seinem Versuche, Leibnizens Weltanschauung in das große Ganze der deutschen und europäischen Geistesentwicklung einzuordnen, charakterisiert Dilthey sie, ähnlich wie Troeltsch, als den mächtigsten Ausdruck einer werdenden neuen Religiosität, die in den christlichen Zeremonien lediglich Abbilder tugendhafter Handlungen und in den alten dogmatischen Formeln nur noch Schatten der Wahrheit sieht, dagegen die vollkommene Frommigkeit in der Menschen- und Gottesliebe und im Äther der reinen Erkenntnis sucht, wo sie sich mit Kepler an der Harmonie und Schönheit des Universums begeistert und mit Spinoza zum innerweltlichen Pantheismus entwickelt (Dilthey S. 357f, S. II 353). Die letzte Quelle dieser modern-religiösen Weltanschauung ist nach Dilthey das stolze Persönlichkeitsbewußtsein der Renaissance. Ihr individualistisches seelisches Erleben steigert sich zu jener Auto-

nomie des Denkens, die das Fundament aller objektiven Kulturgebiete des neuzeitlichen Geisteslebens ist und einerseits die mathematische Naturwissenschaft (Galilei), andererseits das »natürliche System der Geisteswissenschaften«, wie Dilthey es nennt, begründet hat, d. h. die natürliche Religion (Herbert von Cherbury), die natürliche Staats- und Rechtslehre (Bodin, Althus, Grotius) sowie die Autonomie der moralischen Vernunft (Bacon, Charron, vgl. Dilthey s. II 16 ff, 90 ff, 246 ff). All das hat Leibniz übernommen und weitergebildet, darüber hinaus aber der autonomen Vernunft noch ein weiteres Gebiet neu erobert, die quellenkritisch gesicherte<sup>202)</sup> und einheitlich verstehende<sup>203)</sup> Geschichtswissenschaft. Und zuletzt sind dann diese sämtlichen Entfaltungen der einen Vernunft wieder zentral zusammengefloßen in Leibnizens universalen Philosophie, dem letzten der vier großen konstruktiv-rationalistischen Systeme des 17. Jahrhunderts.

»Die Struktur des Systems von Leibniz ist darin mit Descartes, Hobbes und Spinoza konform, daß logische und erkenntnistheoretische Einsichten (der mathematischen Naturwissenschaft abgelauscht) die Voraussetzung der Metaphysik sind, die (psychophysische) Anthropologie metaphysisch begründet ist und in dieser dann die Voraussetzungen für die Geisteswissenschaften enthalten sind« (s. II 465). Die von allen vier strukturell gleichartigen Systemen erstrebte Konstruktion aller psychophysischen Phänomene aus logischen, mathematischen und metaphysischen Begriffen birgt nun aber große Schwierigkeiten in sich, deren Auflösung auf die verschiedenste Weise versucht, jedoch auf keine Weise ganz erreicht werden kann. So treibt die »innere Dialektik« des Problems über Descartes hinaus von einem Standpunkt zum andern, bis bei Leibniz die wichtigsten Möglichkeiten erschöpft sind. Im Gegensatz zu Hegel behauptet Dilthey jedoch, daß diese Dialektik nicht notwendig zum folgenden Standpunkt hinführe, sondern daß nach dem »Prinzip der Mehrseitigkeit der Konsequenzen« eine vielfältige Entwicklungsmöglichkeit bestehe und lediglich die »Lebensverfassung der großen philosophischen Persönlichkeiten« die tatsächliche Fortschrittsrichtung bestimme (s. II 357, 458, 460).

Welches war nun die individuelle Geistesart Leibnizens, aus der sich die Besonderheit seines konstruktiven Rationalismus im Unterschied von dem des Descartes, Hobbes und Spinoza erklärt? Es war nach Dilthey seine »Universalität, welche alle geschichtlich lebendige Kraft sich assimilierte«, mit der neuen, auf das Naturerkennen gegründeten Wissenschaft

auch das gereinigte protestantische Christentum und den griechischen Idealismus von Platon und Aristoteles in seinem alles mitfühlenden und verstehenden Geiste zu vereinigen und dadurch zugleich auch das natürliche und geistige Seinsgebiet zu verknüpfen vermochte. »Er las alles, aber nicht wie ein Polyhistor, sondern Lernen und Schaffen waren bei ihm immer eins. Er gab sich der Wahrheit in jeder Schrift und in jeder Tatfache des Lebens hin – bis zur Schwäche. Er umfaßte alle Wissenschaften und bildete sie in der Richtung fort, in der ihre Zukunft lag.« Die Metaphysik endlich »entsprang für diesen positiven Geist aus einem kombinatorischen Verfahren, das gleichsam die Enden der einzelnen Wissenschaften durch einen Zusammenhang von Prinzipien zu verknüpfen strebte. So ist er auch in der Metaphysik immer ein Suchender geblieben. Aber in seinem Gemut war die Einheit gegeben, deren Begründung im System er immer neu erwogen hat. Diese Verfassung seines Gemutes, welche mit allem Zukunftsvollen in seinem Zeitalter in Einklang stand, war der lebendige Quell all seines Denkens und Tuns. Aus ihr entsprang auch seine Metaphysik.« (a 423f, s II 465)

Im einzelnen zeigt sich dieser universale Charakter des Leibnizschen Geistes zunächst in einer Besonderheit der logisch-erkenntnistheoretischen Grundlegung seiner Metaphysik. Die logische Methodenlehre ist zwar bei allen konstruktiven Rationalisten nach dem Vorbilde der mathematischen Naturwissenschaft gestaltet, die zunächst durch Beobachtung und Experiment vielfache Erfahrungen sammelt und diese dann durch mathematische Deduktion unter einfache Gesetze ordnet. Aber erst bei Leibniz werden die beiden Seiten dieser Methode scharf unterschieden und nicht nur, wie bei den meisten Rationalisten, die zweite, sondern auch die erste Seite zur vollen Geltung gebracht. Leibniz stellt mit aller Deutlichkeit neben die allgemeingültigen, mathematischen Vernunftwahrheiten, die auf dem Satz vom Widerspruch beruhen, die singularen, empirischen Existenzwahrheiten, die auf dem Satze vom Grunde beruhen und nicht logisch, sondern höchstens teleologisch (nicht aus dem Verstande, sondern nur aus dem Willen Gottes) verständlich sind (s. II 456f).

Ebenso kommt in Leibnizens Erkenntnistheorie diese Doppelseitigkeit zur Geltung. Während Descartes nach seinem Prinzip des Bewußtseins lediglich die innere Welt des Ich für evident erkennbar hält, folgert Leibniz aus der inneren Erfahrung, und zwar aus der »varietas« der Vorstellungen, wenigstens mit Wahr-

scheinlichkeit auch noch eine weitere, äußere Realität (Gerh p I 369ff, IV 327, Nouv ess IV 11) Der Zusammenhang der von unfrem Willen nicht abhängigen Erlebnisse sowie ihre Übereinstimmung mit den Erlebnissen anderer Personen »ermöglicht unter Voraussetzung ihrer äußeren Ursachen Theorien, welche Voraussage und absichtliche Herbeiführung bestimmter Eindrücke gestatten So hat Leibniz von Descartes aus den Beweisgang für die Realität der Außenwelt gefunden, den jede neuere Untersuchung nur feiner ausbilden kann« (s II 457f)

Auf Leibnizens individuelle Geistesart, die Universalität, fußt Dilthey ferner auch die Besonderheit seiner metaphysischen Anthropologie zurück Descartes lehrt den Dualismus von Leib und Seele, Körper- und Geisteswelt, um trotz des mathematisch-physikalischen Mechanismus den »Idealismus der Freiheit« festhalten zu können, nach dem seine vornehme und stolze Persönlichkeit verlangt Hobbes, der argwöhnische Misanthrop und naturalistische Machtpolitiker, kennt in der individuellen und sozialen Wirklichkeit nur mechanisch determinierte Körper (auch die Staaten sind solche), deren Gesetzen sich das geistige Leben der Einzelnen und des Volkes völlig ein- und unterzuordnen hat Auch Spinoza, der stoische Weise und religiöse Liebhaber des sichtbaren Universums, läßt Körper und Geist nur als zwei streng parallel geordnete Seiten der einen vernunftgesetzlich bestimmten Natur gelten und behält hier für irgendwelche Freiheit und Individualität, die sich nicht willig der Notwendigkeit fugt, kein Plätzchen mehr übrig Leibniz dagegen, der universale Mensch, kann sich weder mit der naturalistischen Verkenntung des Geistigen, noch mit der deterministischen Verachtung der Individuen, aber auch nicht mit der dualistischen Zerreißung der Welt in körperliche Notwendigkeit und geistige Freiheit zufrieden geben, sondern strebt nach einer Synthese all dieser Gegensätze mit Hilfe seiner großen Prinzipien der Kontinuität und der Entwicklung (s II 466ff)

Dilthey nennt Leibniz den »größten Psychologen des 17. Jahrhunderts« und erklärt seine Seelenlehre für den »Mittelpunkt seines Weltverständnisses« (s. II 478, 465) Das soll aber nicht heißen, daß Leibniz in das entgegengesetzte Extrem wie Hobbes verfallen wäre und seinerseits nur noch zweckvoll handelnde Seelen hatte gelten lassen Vielmehr erkennt er die Körperwelt mit ihren mechanischen Gesetzen durchaus als Wirklichkeit an Da aber seine Entwicklungspsychologie in der Seele eine kontinuierliche Stufenfolge von Bewußtseinsgraden erkennt, so gewinnt er die Möglichkeit,

auch die physischen Kräfte nach Analogie der Seelen, bloß noch ohne klares und deutliches Bewußtsein, zu denken und sie durch einen allmählichen Übergang mit den Pflanzen- und Tierseelen und diese wieder mit den vernünftigen Geistern zu verbinden (Dilthey meint übrigens mit Unrecht<sup>204</sup>), daß Leibniz diesen stetigen Zusammenhang der Naturformen nur, wie Aristoteles, als eine beharrende Stufenfolge der Werte aufgefaßt habe und vor der Evolutionstheorie im heutigen Sinne haltgemacht habe) Da ferner seine Physik nachweist, daß auch die mechanischen Gesetze der körperlichen Natur erst durch Rückgang auf den Zweckbegriff voll verstanden werden können<sup>20</sup>), so ist er berechtigt, schon in der physischen Realität Entelechien anzunehmen und auch sie mit in die allumfassende teleologische Ordnung einzugliedern, die allerdings erst in der organischen und vor allem der geschichtlichen Welt ihren höchsten Gipfel erreicht

So gelangt Leibniz, trotz tiefster Einfühlung in die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Seinsregionen, doch zu einer ganz einheitlichen Weltauffassung. Alle Stufen von Kraft, Leben und Vollkommenheit sind im Universum vorhanden, aber dieselben »Prinzipien herrschen in allen Gebieten der Wirklichkeit und verknüpfen diese untereinander zu einem Ganzen«. Alle Teile sind äußerlich verbunden durch eine universelle Gesetzmäßigkeit, innerlich aber zusammengehalten durch einen harmonischen Sinn und Wert. »Kein moderner Mensch hat vor Leibniz die Befriedigung jedes Dinges mit dem anderen in einem gemeinsamen Sinn der Welt so gefühlt wie er«, keiner daher auch die lebendige Einheit des Universums mit gleicher Innerlichkeit nacherlebt (a 424 bis 426, s II 466). Die mechanischen Gesetze gelten allerdings ausnahmslos in der ganzen Welt, dienen aber zugleich immer und überall den geistigen Zwecken und Werten. Insbesondere gilt unumschrankt das Grundgesetz von der Erhaltung der Energie, aber trotzdem nimmt nach dem ebenso allgemeingültigen »axioma perfectionis« die Vollkommenheit im Universum beständig zu. Dilthey weist auf ein ungedrucktes Fragment hin, in dem Leibniz ausdrücklich die Vertraglichkeit gerade dieser beiden, mechanischen und teleologischen, Weltgesetze behauptet. »Immer dieselbe Quantität von Aktion und Kraft erhält sich, nämlich die größtmögliche. Aber der Grad der Vollkommenheit (d. h. der Menge Mannigfaltigkeit und Ordnung der Dinge) ist nicht immer derselbe, dies darf nicht sein, weil sonst keine Veränderung stattfinden konnte, da sie nicht einem Zweck zustreben würde; immer

also strebt die Welt nach größerer Vollkommenheit bei ihrer Entfaltung, neque involutiones evolutionibus aequipollent.<sup>206)</sup>

Ebenso wie die Kluft zwischen Mechanismus und Teleologie, zwischen Körper- und Geisteswelt überbrückt Leibnizens synthetische Philosophie auch den Gegensatz von Universum und Individuum. In scharfem Gegensatz zur Einseitigkeit des Hobbes und Spinoza, die nur auf die Gleichförmigkeiten und mathematischen Gesetzmäßigkeiten der psychophysischen Wirklichkeit gerichtet waren, eignet sich Leibnizens universaler Geist wieder das lebendige Gefühl für die Bedeutung der *varietas rerum* sowie für den Eigenwert des Individuums an, das in Nikolaus von Kues, Cardano, Giordano Bruno und anderen Renaissancemenschen zuerst erwacht war. Und in noch scharferem Gegensatz zu Spinoza, nach dessen (dem mittelalterlichen Begriffsrealismus verwandter) Lehre das Universale einen höheren Grad von Realität als das Singulare hat und jede nähere »Bestimmung eine Negation« ist, erklärt Leibniz vielmehr das Individuum für ein »ens positivum«, ja sogar das Universum für ein »singulare«, das zwar »unter notwendigen Wahrheiten steht, aber in seiner Tatsächlichkeit die Verwirklichung (nur) eines bestimmten Falles der in jenen allgemeinen Wahrheiten enthaltenen Möglichkeiten ist« (s. II 468).

Leibnizens Synthese des Individualismus und Universalismus erfolgt also nach Dilthey von der ersteren Seite aus. Alles Seiende, selbst das ganze Universum, ist von der Art eines Individuums. Aber freilich, jede Individualität vermag sich mehr oder minder zur Universalität zu erweitern. Von Leibnizens eigener individueller Geistesart zeigt Dilthey ja geradezu, daß es die Universalität selbst ist (s. oben S. 174ff). Aber auch von allen anderen Einzelwesen des Leibnizschen Kosmos hebt er hervor, daß ihnen der gemeinsame Sinn der Welt immanent ist. Und vollends bei dem allumfassenden Individuum, das wir das Universum nennen, ist die singulare Besonderheit zu so allgemeingültiger Bedeutsamkeit und harmonischem Werte gesteigert, daß hier Individualität und Universalität ganz eins geworden sind. (Zur Bestätigung dieser Auffassung Diltheys weise ich auf eine ungedruckte Äußerung Leibnizens in den Vorarbeiten zur 2. Auflage seiner *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae hinc Cosmographia . est mundi tanquam alicuius individui historia et simul tanquam speciei scientia*, H. B. Jurispr. Vol I § 38.) —

Endlich bringt Dilthey den synthetischen Charakter der Leibnizschen Philosophie auch noch durch die Art ihrer Eingliederung

bei seiner Typeneinteilung der Weltanschauungen zum Ausdruck. Er unterscheidet nämlich a) den von der Naturwissenschaft ausgehenden Materialismus und Positivismus (Hobbes, Comte, Avenarius), b) den vom Gefühlsleben, vom Gesichtspunkte des Sinnes und Wertes der Dinge ausgehenden objektiven Idealismus (Schelling, Schleiermacher), c) den von der Willenserfahrung des Menschen ausgehenden Idealismus der Freiheit (Kant, Fichte) und rechnet Leibniz zum zweiten Typus, der zwischen dem ersten und dritten verfohnend in der Mitte steht. Diese Eingliederung ist allerdings unrichtig, wenn man bei dieser Typeneinteilung nur an den Gegensatz der subjektiven Seelenkräfte Intellekt – Gemut – Willenstat oder an den der objektiven Geistesgebilde Wissenschaft – Kunst samt Religion – Sittlichkeit denkt, denn nach der Intensität der Betätigung steht bei Leibniz doch sicher das ästhetische und wohl auch das religiöse Gemut hinter dem wissenschaftlichen Denken und der praktisch-ethischen Aktivität zurück. Aber ich glaube, Dilthey denkt bei dem mittleren Typus noch an etwas anderes, wie es auch der Doppelsinn der Worte »Gefühl« und »Ästhetik« zulaßt, die nicht nur das wertende Gemut, sondern auch die sinnliche Anschauung bedeuten. Wenn man die letztere Bedeutung ins Auge faßt, so ist das Charakteristikum des mittleren Typus darin zu sehen, daß er sich nicht, wie der erste, ohne höheres Streben auf das sinnlich Gegebene beschränkt, auch nicht, wie der letzte, die Wirklichkeit über den dem Willen aufgegebenen Ideen und Idealen ganz vergißt, sondern in der intuitiven Schau der in der Welt verwirklichten Werte Sein und Sollen vereinigt sieht. Solche Synthese des sinnlich Gegebenen und geistig Geforderten aber gibt es nicht nur auf ästhetisch-religiösem, sondern auch auf theoretisch-wissenschaftlichem Gebiete (z. B. in der mathematisch-physikalischen Erkenntnis des empirischen Chaos als eines rational geordneten Kosmos). Wenn Dilthey Leibniz einen objektiven Idealisten nennt, so hat er ohne Frage auch den »Realidealismus« in diesem umfassenderen, nicht auf die Seelenregion des Gemuts und das Geistesgebiet der Kunst und Religion beschränkten Sinn im Auge. Bezeichnet er Leibniz doch ausdrücklich als Nachfolger Keplers, der nicht wie Jakob Böhme moralische und religiöse Verhältnisse in den Weltzusammenhang projiziert, sondern vielmehr im Universum mathematische und logische Beziehungen und als ihren Ausdruck harmonische Ordnung und Schönheit erblickt (s. II 344f.)

Allerdings erweist sich, genauer belehen, Diltheys Dreiteilung der Weltanschauungstypen doch 'als eine allzu [starke begriffliche Vereinfachung des Reichtums] der Geisteswelt. Es sind in ihr, wie mir scheint, mindestens vier verschiedene Dreieite von These, Antithese und Synthese zu einer einzigen verschmolzen, obwohl diese vier in Wirklichkeit einander nicht einmal parallel zu laufen brauchen. Wir unterscheiden bereits A) die psychologische Antithese Intellekt und Wille, die das Gemüt synthetisch vereint, B) den phänomenologischen Gegensatz zwischen sinnlicher Gegebenheit und geistig-ideellem Strebenobjekt oder in Hufferls Terminologie (I 172–174, 181ff) zwischen »Hyle« und »Noema« der durch die »Noesis«, d. h. die Intention des subjektiv Erlebten auf das objektiv Geltende, überwunden wird, wir haben auch schon, daß diese beiden Dreieite nicht etwa eindeutig einander zugeordnet werden dürfen, sondern daß auf allen drei psychologischen Gebieten alle drei phänomenologischen Schichten, die hyletische, noetische und noematische, zu unterscheiden sind. Aber Dilthey konfundiert noch zwei weitere Dreieite mit A und B, nämlich C) die Antithese mathematisch-kausale Naturwissenschaft und axiologische Geisteswissenschaft, die durch die Natur- und Geistesgeschichte« (d. h. entweder mehr naturwissenschaftlich durch die Biologie oder mehr geisteswissenschaftlich durch die konkrete Menschheitsgeschichte) synthetisch vereint werden, D) den erkenntnistheoretischen Gegensatz zwischen dem subjektiven Idealismus einer psychologischen Immanenzphilosophie und dem objektiven Realismus einer transzendenten Metaphysik, den der objektive Idealismus der Kantischen Transzendentalphilosophie überbrückt. (Das Wort »objektiver Idealismus« hat hier offenbar einen ganz anderen Sinn als bei Dilthey.) Man braucht nur einmal den einen oder anderen Philosophen, den Dilthey mit Bestimmtheit einem seiner drei Weltanschauungstypen zuordnet, auf seine Stellung zu diesen vier Dreieiten gefondert zu untersuchen, so erkennt man sofort, daß es sich hier nicht um gleichgerichtete, sondern um einander kreuzende Antithesen und Synthesen handelt, daß es also nötig ist, Diltheys sozusagen eindimensionale Typenlehre zu einer mindestens vieldimensionalen zu vervollständigen.

Ich kann mich an dieser Stelle natürlich nicht auf nähere Ausführungen über eine solche »kombinatorische Klassifikation«<sup>207</sup>) der Weltanschauungstypen einlassen. Es kommt mir hier vielmehr nur darauf an, Leibniz durch seine Eingliederung in diese vierdimensionale Mannigfaltigkeit etwas genauer als Dilthey zu charakteri-

fieren – Ich sehe den eigentlichen Hauptunterschied der philosophischen Systeme nicht wie Dilthey in der psychologischen Dimension A Intellekt – Gemut – Wille, und erst recht nicht in der spezialwissenschaftlichen Dimension C Naturlehre – Naturgeschichte – Geisteswissenschaft, aber auch nicht wie die Neukantianer in der erkenntnistheoretischen Dimension D Subjektivismus – Objektivismus – Realismus, sondern wie Husserl in der phänomenologischen Dimension B Hyle – Noesis – Noema. Es kann nach unseren früheren Ausführungen (s. oben S. 61–63, 92–94, 134f.) kein Zweifel sein, daß Leibniz in dieser Hinsicht Noetiker ist und sowohl die sinnliche Hyle wie das ideelle Noema den geistigen Akten der (menschlichen oder göttlichen) »Vernunft« immanent sein läßt (die erstere reell als stoffliche Gegebenheit, das letztere intentional als geistiges Strebensojekt). Hyletischer Inhalt und <sup>2</sup>noematische Form werden von Leibniz in der noetischen Intention so innig synthetisch verbunden, daß Kants doppelter Dualismus von Stoff und Form, Anschauungsform und Kategorie dadurch schon im voraus überwunden ist. Zwar hat die Noesis bei Leibniz wie bei Kant zwei Seiten, eine mehr der Hyle zugewandte, die Intuition oder Anschauung, und eine mehr dem Noema zugewandte, die logisch-formende Vernunft. Aber während bei Kant die intuitive Synthesis der Geometrie und die rationale Synthesis der kategorialen Formung in transzendente Ästhetik und Analytik auseinandergerissen und nachher nur künstlich durch den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe wieder in Beziehung gesetzt sind, verschmelzen nach Leibniz in Wissenschaften wie der (zugleich anschaulichen und logisch-axiomatischen) Geometrie oder der (teils experimentellen, teils theoretischen) Physik die beiden Seiten, wohl unterscheidbar, aber nicht trennbar, zu einer innigen Einheit.

Die Unterscheidung der Noesis in eine intuitive und eine rationale Seite hat aber manchmal auch noch einen etwas anderen Sinn. Sie hängt nämlich nicht nur mit dem Gegensatz (B) zwischen Hyle und Noema, sondern auch mit dem Gegensatz (A) zwischen Erkenntnis und Willenstat zusammen, insofern als die sinnliche Anschauung eine mehr passive Aneignung real bestehender Wahrheiten, die vernunftige Formung dagegen eine mehr aktive Neuschöpfung idealer Geltungszusammenhänge ist. In dieser Hinsicht bevorzugt Leibniz, wie wir gesehen haben, umgekehrt wie Kant die rezeptive Intuition vor der produktiven Vernunftspontaneität, ohne jedoch die Bedeutung der letzteren ganz zu verkennen. Diese verschiedene Auffassung der Noesis ist offenbar nicht ganz unabhängig von Kants und Leibnizens

verschiedener Stellungnahme in der psychologischen Dimension (A) Kant ist aktiver Rationalist, weil er Willensmensch und »Idealist der Freiheit« ist, Leibniz dagegen ist zunächst intuitiver Noetiker, weil er in erster Linie theoretischer Mensch ist, er strebt aber dann doch immer wieder danach, die rezeptive durch die spontane Erkenntnis – ganz analog wie die Theorie durch die Praxis – zu ergänzen und zu bereichern

Hiermit ist zugleich noch einmal bestätigt, daß Dilthey, wenn er sich bei seiner Typeneinteilung wirklich rein an die psychologische Dimension (A) gehalten hatte, Leibniz nicht zu den Philosophen des Gemuts, sondern vielmehr des Intellekts und in zweiter Linie des Willens hatte rechnen müssen. Gewiß hat sich sein Interesse auch auf das ästhetisch-religiöse Gebiet erstreckt, aber dabei bleibt doch überall der theoretische Gesichtspunkt deutlich erkennbar (das Schöne als anschaulich gewordene mathematische Form und Ordnung, Gott als Region der Ideen und Ratio der Existenzen). Ganz entsprechend besteht Leibnizens praktische Tätigkeit auf allen Gebieten (in Technik, Volkswirtschaft, Staatskunst, Wissenschafts- und Kirchenpolitik) hauptsächlich in rationalen Organisationen, die noch dazu meist im Stadium des Planemachens stecken geblieben sind. Nirgends also verleugnet sich der ursprüngliche Theoretiker und Intellektualist. »Alles war bei ihm gedacht, aber alles auch nur gedacht. Er war ein Theoretiker der Aktivität, nicht ein Mann der Tat« (Baruzi 1 128) und ebenso auch mehr ein Theoretiker der Gemutswerte als ein Mann des ursprünglichen gefühlsmäßigen Erlebens.

In der spezialwissenschaftlichen Dimension (C) steht Leibniz gleichfalls nicht in der die Extreme ausschließenden Mitte. Hier umfaßt er vielmehr alle Gebiete, mathematische Physik, Naturgeschichte, konkrete Menschheitsgeschichte und abstrakte Geisteswissenschaft, mit gleicher Liebe. Und es kann höchstens zweifelhaft sein, welches Gebiet den Ausgangspunkt gebildet hat, von dem aus er sich allmählich die anderen erobert hat, ob die exakte Naturwissenschaft (Cassirer, Wundt u. a.) oder die Biologie, Psychologie und Geschichte (Sickel, Barth, Dilthey u. a.) oder die allgemeingültige, dem Flusse des Werdens und Vergehens entzogene Wertelehre (Badener Neukantianer). Am wichtigsten aber scheint es mir, keinem Gebiete den Vorzug zu geben, sondern alle gleichmäßig als Grundlage der universalen Leibnizischen Philosophie gelten zu lassen.

In der erkenntnistheoretischen Dimension (D) endlich steht Leibniz erst recht nicht in der (transzendentalphilosophischen) Mitte. Sein

von Dilt he y so genannter »objektiver Idealismus« zeigt sich hier vielmehr in der Hauptsache als metaphysischer Realismus, der freilich gelegentlich auch den erkenntniskritischen Objektivismus und sogar das Berechtigte des subjektiven Idealismus (nämlich den Phänomenalismus hinsichtlich der Körperwelt) mit aufnimmt. Wenn Cassirer ihm einen Idealismus der schöpferischen Vernunft zuschreibt, so ist das, wie wir gesehen haben (s. oben S. 61 ff., 92 ff.), eine Verwechslung mit dem noetischen Intentionalismus in der phänomenologischen Dimension (B), der sich aber in der erkenntnistheoretischen Dimension (D) nicht wie bei Kant mit der Vernunftkritik, sondern viel enger mit der Geistesmetaphysik verknüpft –

Dilt he y s Charakterisierung des Leibnizischen Weltanschauungstypus als eines objektiven Idealismus bedarf also, wie man sieht, noch einiger Ergänzungen, um nach allen Richtungen hin zutreffend zu werden. Ähnlich steht es (erklärlicherweise) auch mit mehreren anderen Punkten seiner Leibniz-Darstellung. Denn was wir davon eben kennen gelernt haben, das setzt sich eigentlich nur aus gelegentlichen Erwähnungen in Aufsätzen mit anderem Hauptinhalt zusammen. Die geplante »Geschichte des deutschen Geistes« dagegen, für die eine ausführlichere Schilderung Leibnizens in Aussicht genommen war, ist Fragment geblieben – wie ja überhaupt fast alle, gar zu umfassend konzipierten Werke Dilt he y s, und dies Fragment ist noch dazu bis heute der Öffentlichkeit unzugänglich, da der III. Band seiner Gesammelten Schriften, der die »Studien« zu jener Geschichte des deutschen Geistes bringen soll, noch immer nicht erschienen ist.

Glücklicherweise sind Dilt he y s Intentionen von seinen Schülern Max Frischeisen-Köhler<sup>208)</sup> und Paul Ritter wieder aufgenommen und ihrem Ziele nahegebracht worden. Besonders der letztgenannte, der Leiter der großen Leibniz-Ausgabe der Berliner Akademie, widmet Leibniz den größten Teil seiner Lebensarbeit. Es ist hier allerdings nicht der Ort, über die vielen »neuen Leibniz-Funde«, die er in bekannten und unbekannten Bibliotheken und Archiven gemacht hat (vgl. Ritter f.), und über die zahllosen wertvollen Ergebnisse seiner philologisch-biographischen Einzelforschungen näher zu berichten. (Die meisten werden erst in der Akademieausgabe allmählich zutage treten, nur die Skizze einer neuen Leibniz-Biographie ist bei Überweg m. 307–314 veröffentlicht.) Auch auf seine erstmalige Klarstellung der innersten Motive von Leibnizens umfangreicher praktisch-politischer Tätigkeit kann ich hier nicht weiter eingehen (vgl. Ritter p. und f. 23 f.). Nur auf seine am 15. Nov. 1916 in Hannover gehaltene Gedächtnisrede

»Leibniz und die deutsche Kultur« muß ich kurz hinweisen. P. Ritter findet das Charakteristische der Leibnizschen Stellung in der deutschen Kulturentwicklung darin, daß er die großen Leistungen der fremden Wissenschaft nicht nur unserem Volke vermittelt, sondern auch selbständig vermehrt und in innere Verbindung mit den alten sittlich-religiösen Kräften unserer Volksseele gebracht hat. Leibniz hat Luthers Freiheit eines Christenmenschen, die einerseits selbstgewisser Glaube, andererseits freiwilliger Dienst in und an der Welt sein will, liebevoll weiter gepflegt, aber sich dabei zugleich der modernen autonomen Wissenschaft, als der protestantischen Frommigkeit durchaus konform, mit leidenschaftlicher Begeisterung hingegen (Ritter k 172–178). Ritter schildert anschaulich die produktive Forscherarbeit, die Leibniz als echter Deutscher mit gleicher Liebe der Mathematik, Naturwissenschaft und Technik, wie der Geschichte- und Sprachwissenschaft zuwendet. Er schildert Leibnizens »Freude am Leben«, seine Empfanglichkeit für die unendliche »Vielfältigkeit der Welt«, aber er betont auch noch kraftiger als Dilthey, daß Leibniz über dieser Mannigfaltigkeit nie die Einheit alles Wirklichen vergißt. Denn alles Einzelne steht bei ihm in fortwährender Wechselwirkung, jede Entdeckung, jede neue Methode, die in der einen Wissenschaft gelingt, wird sofort auch für die anderen und für die Philosophie verwertet, und umgekehrt ergießt sich die Arbeit der Philosophie wie ein befruchtender Strom wieder in die Einzelwissenschaften. Jede Theorie tritt sogleich auch in den Dienst der Praxis, jeder Gedanke in den Dienst der Kultur, aber alsbald erwachsen aus den neu geweckten Bedürfnissen des Lebens auch wieder dem Denken neue Aufgaben und Anregungen. Kurz, alles, aber auch schlechthin alles in Welt und Leben fordert, ergänzt und verknüpft einander zu einem einzigen gewaltigen Universum (k 186–188). Ritter schildert endlich auch das philosophische System Leibnizens als »eine der gewaltigsten Ideenharmonien, die die Geschichte kennt« (k 198). Die Körperwelt ist bloßes Phanomen einer wahren Welt nichttraumlicher Kräfteinheiten, die nach dem Bilde der menschlichen Seele gedacht werden, und der mathematische Mechanismus nur Erscheinung und Mittel einer teleologischen, harmonischen Weltordnung. Das Universum gliedert sich in eine unendliche Mannigfaltigkeit von Individuen, deren jedes als eine ganze, abgeschlossene Welt für sich, zugleich aber als Spiegel des einen, identischen Universums beschrieben wird – das erstere, damit die große Bedeutsamkeit gerade dieser individuellen Wirklichkeit nachdrücklich hervortritt, das

letzte, damit trotzdem die Einheit des Weltganzen nicht darunter zu leiden braucht –

Außer den genannten Schülern Diltheys haben auch noch einige andere Forscher Beiträge zum Leibnizbilde geliefert, die geeignet sind, die Dilthey'sche Umrisszeichnung hier und da zu vervollständigen. Louis Daville hat in einem sehr umfassenden Werke (von 800 Seiten) die Tätigkeit und die Methode des Historikers Leibniz monographisch untersucht und mit dem größten Fleiße alle hierfür irgendwie in Betracht kommenden Einzelheiten zusammengetragen, wobei er allerdings oft die großen Zusammenhänge aus den Augen verliert. Er gibt im ersten Buch seines Werkes eine sorgfältige Darstellung sämtlicher historischen Arbeiten Leibnizens in biographischer Folge und im zweiten Buch eine ebenso genaue Spezialörterung seiner Geschichtsauffassung, seiner Verwertung des geschichtlichen Materials und der Hilfswissenschaften der Geschichte, seiner historischen Kritik, seiner Darstellung der Tatsachen und ihrer geschichtlichen Zusammenhänge sowie endlich seiner Geschichtsphilosophie. Er kommt dabei zu dem (zweifellos ubertreibenden) Schlusse, daß Leibniz »einer der größten Historiker der Neuzeit und aller Zeiten« sei, sowohl hinsichtlich der Allseitigkeit seiner Forschungsobjekte als der kritischen Genauigkeit seiner Methode als auch der Fähigkeit zu einheitlicher Gesamtdarstellung, und daß er nur wegen des unhistorischen Sinnes seiner deutschen Zeitgenossen nicht recht zur Anerkennung und Wirkung als Geschichtsforscher gelangt sei (Daville 743–745, vgl. dazu Fischer-Kabitz 763–765).

Für uns kommt vor allem das letzte (VI) Kapitel des zweiten Buches in Betracht, das der Geschichtsphilosophie gewidmet ist. Hier hebt Daville zwar auch wie Dilthey Leibnizens geschichtlichen Individualismus mehrfach hervor<sup>9)</sup>, aber in den Mittelpunkt stellt er vielmehr das Gesetz der Kontinuität, dessen universelle Anwendung ihn befähige, beide Gesichtspunkte, die »diversité« und die »uniformité« der Dinge und Wesen, und entsprechend auch beide Prinzipien, das der Individuation und das der Analogie, miteinander zu vereinen (667f). Leibniz knüpft hier an Lehren des Aristoteles und der Scholastik an, auch Fr. M. van Helmont hat ihn in diesem Sinne beeinflusst<sup>10)</sup>, aber erst er selbst hat das Kontinuitätsgesetz in seiner allumfassenden, dreifachen Bedeutung erkannt: a) für Raum und Zeit, b) für die Ordnung des Seins, c) für die Ordnung des Geschehens (668–671). Daville zeigt Leibnizens Anwendung des Kontinuitätsgesetzes in

der Mathematik (672f.), Dynamik (673f.), Naturgeschichte<sup>911</sup>), Psychologie (676 – 678), Metaphysik (678 – 682), Logik und Methodenlehre (682 – 684), vor allem aber in der Geschichtswissenschaft (685 – 694), wo es die Basis aller Analogieschlüsse und die feste Stufe aller Konstruktionen von geschichtlichen Zusammenhängen bildet, insbesondere auch von Leibnizens universalhistorischer Gesamtauffassung, die alle Länder und Zeiten zu einer einzigen großen Einheit der Wechselwirkung und Entwicklung zusammenfaßt. Aus dem Kontinuitätsgesetz leitet Daville ferner drei Folgerungen ab, die für Leibnizens Geschichtsphilosophie im einzelnen charakteristisch sind: a) den Determinismus der Ursachen, b) den Optimismus (= Determinismus der Zwecke), c) die Fortschrittsidee<sup>21</sup>). Endlich versucht er zur Ergänzung dieser »apriorischen Geschichtsphilosophie« aus Leibnizens historischen Einzeluntersuchungen noch eine Darstellung des tatsächlichen Verlaufs der fortschreitenden Menschheitsentwicklung zu gewinnen (722 – 741), was aber, weil Leibniz selbst »nie daran gedacht hat, die Menge seiner großen historischen Ideen zu einem System zu vereinigen«, nur sehr unvollkommen und fragmentarisch durchführbar ist. Immerhin bestätigt Davilles Einzeldarstellung aber doch das Recht der Behauptung Diltheys, daß mit Leibniz die neue Geschichtsauffassung des Aufklärungszeitalters beginnt, die vom Gedanken der »Solidarität und des Fortschritts des Menschengeschlechts« getragen ist. –

Im Anschluß an Dilthey und Daville hat auch Max Ettlinger eine eindrucksvolle Skizze der Leibnizschen Geschichtsphilosophie gegeben, ohne freilich grundlegend neue Gesichtspunkte zu gewinnen. Am wertvollsten ist sein Schriftchen durch die Beigabe eines bisher unveröffentlichten Leibnizfragments mit der Überschrift *Ἀποκατάστασις* aus dem Jahre 1715 (Bodem b 213, Ettlinger 25 bis 34, vgl. 7f., 20, die hinzugefügte deutsche Übersetzung ist leider äußerst flüchtig und voller Fehler<sup>13</sup>). Dieses Fragment beschäftigt sich nämlich nicht etwa, wie man nach einigen Äußerungen Ettlingers meinen konnte, mit der altchristlichen Lehre von der »Wiederherstellung« aller dem Bösen verfallenen Wesen, d. h. ihrer Rückkehr zu Gott, am Ende der Tage<sup>214</sup>), sondern, wie Ettlinger an anderen Stellen richtig sagt, mit der altgriechischen Lehre vom immer wiederholten Kreislauf (*περίοδος*) oder von der ewigen Wiederkehr aller Dinge. Dieser Lehre stellt Leibniz seine eigene von der Einmaligkeit des Geschichtlichen und der zu immer neuen, höheren Vollkommenheiten fortschreitenden Welt- und Menschheitsent-

wicklung gegenüber Im ersten Teil des Aufsatzes zeigt er allerdings (was Ettlínger verkannt hat), daß die Lehre von der Wiederkehr des Gleichen doch in gewisser Hinsicht richtig, ja durch eine exakte kombinatorische Berechnung als notwendig erweisbar ist Wenn man nämlich nur das von der Geschichte in Betracht zieht, was sich in Worte fassen und in Chroniken zusammenstellen läßt, und nun etwa jedem Jahre eine bestimmte (beliebig große, aber endliche) Buchstabenanzahl zugesteht, dann läßt sich mathematisch feststellen, wie viele verschiedene Jahresverläufe in Worten mit der zugefallenen maximalen Buchstabenanzahl beschreibbar sind Wenn diese (außerordentlich große, aber immer noch endliche) Zahl etwa  $= N$  ist, dann muß spätestens im  $(N + 1)$ ten Jahre einer der früheren Jahresverläufe genau wiederkehren (vgl die beiden ersten in Anm 213 berichtigten Stellen) Ebenso läßt sich beweisen, daß sich einmal, nach entsprechend längerer Zeit, ein ganzer Jahrhundertverlauf wiederholen muß usw Indes – so fährt Leibniz im zweiten Teil des Aufsatzes fort – diese ganze Rechnung beruht auf der falschen Voraussetzung, daß alles geschichtlich Wirkliche »sinnlich wahrnehmbar und in Büchern beschreibbar ist« Das mag wohl für die mechanisch-atomistische Welt des Epíkur zutreffen (in dieser muß tatsächlich dieselbe Atomkombination sich nach einer endlichen Zeit wiederholen), für die Leibnizsche Welt der aktual unendlich vielen und unendlich inhaltreichen Monaden aber gilt es nicht In dieser »werden immer Unterschiede, wenn auch unwahrnehmbare und in Büchern nicht hinreichend beschreibbare, vorhanden sein« Für den Physiker mag es so aussehen, als wenn dieselben Ereignisse der Dinge wiederkehrten, der tieferblickende Geistes- und Geschichtsforscher aber erkennt, daß das Leben der Individuen sich zu immer neuen, höheren Stufen aufwärts entwickelt

So weit der Leibnizsche Aufsatz Ettlínger hat ohne Zweifel recht, wenn er in ihm einen neuen, besonders überzeugenden Beleg für den schon von Dilthey hervorgehobenen historischen Individualismus und Evolutionismus Leibnizens sieht Ich möchte aber doch darauf hinweisen, daß der Aufsatz nicht einseitig in diesem Sinne gedeutet werden darf Er zeigt vielmehr zugleich, wie Leibniz die individualistische Fortschrittslehre der Geschichte mit der universalistischen Gesetzeslehre der Naturwissenschaft zu vereinigen gesucht hat Die kausalen Erklärungen der Physik beziehen sich sozusagen auf das immer gleichbleibende Gerippe oder Formgerüst des äußerlich sichtbaren Geschehens, das teleologische Verständnis der Geisteswissen-

schaft dagegen gilt der immer neuen individuellen Lebensfülle der nur innerlich nacherlebbaren Geschichte, die sich an jenem Gerüst in die Höhe rankt (Es handelt sich hierbei um den Gegensatz »unvollständiger« oder abstrakter und »vollständiger« oder konkreter Begriffe, von dem wir schon oben S 102, 115f, 123 gehört haben, vgl auch S 200, 204f)

Eine Ergänzung des Individualismus der Diltthey'schen Leibniz-Perspektive nach der universalistischen Seite hin scheint mir auch das Bedeutsame der Leibnizauffassung zu sein, die Hermann Schwarz im philosophiegeschichtlichen Teile seiner Religions- und Wertphilosophie »Das Ungegebene« vertritt, nur ist es nicht, wie in dem eben behandelten Aufsätze, der Universalismus der Naturgesetze, sondern die allgemeine Geltung der Geisteswerte, die Schwarz starker als Diltthey in den Vordergrund stellt

Zunächst zwar scheint auch Schwarz (S 26 – 31) die Leibniz'sche Philosophie einseitig individualistisch aufzufassen. Er sagt nämlich, nach Leibniz habe sich die ursprüngliche, unbestimmte Einheit oder »Allmöglichkeit« reiflos in eine Reihe von Monaden entfaltet, deren jede die vorangehende an Seinshöhe (d h wegen des seelenartigen Charakters der Monaden an Vorstellungsklarheit) übertreffe, bis hin zum Seinsmaximum, Gott, der die Grenze oder den Abschluß der ganzen Reihe bilde, dabei sei also wohl die Allmöglichkeit verwirklicht, nämlich als die höchste Monade, aber die universelle Einheit sei in eine individuelle Vielheit von Monaden auseinandergerissen, denen jeder einheitliche Zusammenschluß fehle. Ding stehe neben Ding, und auch Gott stehe neben den anderen, wenn auch höher als sie.

Aber an späteren Stellen (S 39 – 44, vgl auch 57 – 59, 64 – 66) hebt Schwarz doch nachdrücklich hervor, daß Leibniz es in einer ganz neuen, genialen Weise verstanden habe, die Eigenheit der Individuen, ohne sie aufzuheben, zur Universalität emporzuheben. Denn die Monaden sind, genau gesehen, keine »vereinsamten, auseinanderfallenden Seinsplitter«, sondern in jeder »weist die Einheit mit Allheitsatem, mit Bezogenheiten der ganzen Welt«. Jede ist eine bestimmte Entfaltung der unbestimmten Einheit, eine besondere, teilweise Verwirklichung der unwirklichen Allmöglichkeit, wobei die anderen Entfaltungsmöglichkeiten zurückgehalten und gehemmt sind. Nun aber drängen und treiben diese zurückgehaltenen Möglichkeiten in gewisser Weise doch in jeder Monade und wirken in ihr ein Vervollkommnungs- und ein Ergänzungsstreben ins Unendliche. Ja, diese universale, unbewußte Tiefe in jedem Sein kann sogar in

einem Vorstellungsprozeß über die Schwelle des Bewußtseins treten die anderen Entfaltungsmöglichkeiten des »Universums in mir« können sich als »Dinge neben mir« darstellen. Das meint Leibniz, wenn er die Monade einen lebendigen Spiegel des Universums nennt. Es sind nicht etwa alle Individuen von einem äußeren Universum umfassen, sondern das All ist als innere Ganzheit in jedem Dinge. Es gibt gar keine tatsächlich vorhandene All-einheit, sondern nur Einheiten, Monaden, die Entfaltungen einer nichtbestehenden Einheit sind. Und es gibt auch keine existierende Allmöglichkeit, sondern nur eine Allmöglichkeitsspannung in jedem beschränkten Sein, dessen »Keime« nach vollkommener Entwicklung und dessen »Reife« nach allumfassender Ergänzung streben. Ja es gibt überhaupt kein reales Universum, sondern nur unzählige Individuen, deren ewiges Suchen nach universalgültigen Wahrheiten und Weiten auf die ungegebene Einheit als ideales Ziel gerichtet ist. »Die Fiktion des Universums hat sich gewandelt in das Gottlicht der Universalität.«<sup>210)</sup>

Durch diese Deutung der Leibnizschen Philosophie teils im Sinne der alten deutschen Mystik, teils im Sinne des modernen erkenntnis- und werttheoretischen Idealismus wird es Schwarz möglich, auch ihren zweiten Pol, die Universalharmonie der individuellen Monaden, tiefer zu verstehen, als es die Aufklärung mit ihrer deistischen Veroberflächung des Prästabilerungsgedankens vermochte und als es in der gewöhnlichen Leibnizauffassung seitdem üblich geblieben ist (Schwarz 42, vgl. M w 20 ff). Und eben hierdurch gelingt es ihm auch, die Synthese der beiden Pole, des Individualismus (der Geistesphilosophie) und des Universalismus (der Wertphilosophie), tiefer als Dilthey durchzuführen. Die von diesem erstrebte Selbsterweiterung des geistesgeschichtlichen Individualismus zum objektiven Idealismus wird in Schwarzens Lehre von der Universalität der Individuen, die sich in der Intention der Monaden auf die allgemeingültigen Ideale auswirkt, tatsächlich erreicht.

#### § 19 Der kontinuierliche Zusammenhang zwischen allen Seins- und Erkenntnisgebieten (Windelband).

Die Leibniz-Perspektive Wilhelm Windelbands vereinigt die Gesichtspunkte Diltheys, Davillés und Schwarzens miteinander (ohne allerdings an die Schriften dieser Forscher selbst anzuknüpfen) und gelangt dadurch zu einer mehrseitigen

Synthese, die den geschichtlich-individualistischen und den gesetzeswissenschaftlich-universalistischen Pol der Leibnizschen Philosophie gleichwertig nebeneinanderstellt und durch einen stetigen Übergang verbindet. Windelband ist zwar auch (wie Dilthey) von der Geistesgeschichte ausgegangen, aber doch weit mehr als dieser zu systematisch-philosophischen Zielsetzungen fortgeschritten und hat zugleich das Individuelle viel fester im Universalen, nämlich (wie Schwarz) in den allgemeingültigen Werten, verankert. Auch hat er bei seiner Leibnizdarstellung noch etwas mehr als Dilthey die logisch-mathematischen neben den teleologischen Normwissenschaften und die kausalgesetzlich erklärenden neben den aus Zwecken verstehenden Tatsachenwissenschaften berücksichtigt und alle gleichmäßig mit Hilfe des Kontinuitätsgesetzes (das er ebenso hoch wie Davillé stellt) in ein lückenloses System eingegliedert. Auf Grund dessen kann er mit noch größerem Rechte als Dilthey und Wundt von Leibnizens Philosophie sagen, sie werde von keiner anderen »in der ganzen Geschichte der Philosophie an Allseitigkeit der Motive und an ausgleichender Kombinationskraft erreicht« (Windelb. g. 344).

Zufolge des Kontinuitätsgesetzes bildet die Wirklichkeit nach Leibniz (wie schon nach Aristoteles und Thomas von Aquino) ein großes Stufenreich, das ohne jeden Sprung von Gott abwärts zu den endlichen Geistern und den mehr oder minder bewußten Organismen, ja schließlich zu den scheinbar leblosen Körpern führt. Durch den Gedanken dieses Entwicklungssystems verfohnt Leibniz die teleologische und mechanische Weltanschauung, das religiöse und wissenschaftliche Interesse seiner Zeit. Eben dadurch vereinigt er die antike und mittelalterliche mit der modernen Philosophie, Plato und Aristoteles mit Descartes und Spinoza, Thomas von Aquino und Duns Scotus mit Bacon und Hobbes (g. 344) und bereitet sogar schon die Herdersche Weltanschauung vor, nach der das Leben der Menschheit die ununterbrochene Fortsetzung der natürlichen Entwicklung ist (g. 430). Es ist charakteristisch, daß der diskursiv denkende Kant in seiner Kritik der Herderschen Geschichtsphilosophie einer solchen Verwischung der Gegensätze scharf entgegentritt, während der harmonische Synthetiker Leibniz sich diese Verfohnung gerade zum Leitmotiv seiner Philosophie macht (g. 430; vgl. hier S. 1 f., 59). Leibniz bewirkt diesen Ausgleich dadurch, daß er die logisch-mathematische Ordnung auch in die Geisteswelt, die teleologische Ordnung auch in die Natur hinein verfolgt und so alle Glieder des großen Stufenreichs der Dinge, die psy-

chischen wie die physischen, als wesentlich gleichartig, immer durch Ursachen und Zwecke zugleich bestimmt, erkennt. Es ist eine eigentümliche Mischung thomistischer und scotistischer Metaphysik<sup>21c</sup>), wenn Leibniz einerseits »über aller Wirklichkeit das Fatum der Logik schweben« läßt, insofern als die Welt-schöpfung notwendig durch die ewigen Wahrheiten des gottlichen Verstandes bestimmt ist, wenn er aber andererseits alles Wirkliche als das Beste unter dem Möglichen oder Denkbaren von Gottes Willen ausgewählt sein läßt (g 403). Aus dem ersten Grunde muß auch die Welt der geistigen Substanzen mathematisch-vernunft-gesetzlich geordnet sein, aus dem zweiten Grunde müssen auch die Körper (oder vielmehr die ihnen zugrundeliegenden Kraftsubstanzen) sich als zweck- und wertvolle Glieder der teleologischen Weltordnung einfügen. Die mechanischen Gesetze der Physik sind nämlich trotz ihrer mathematischen Form doch nicht ewige Wahrheiten von logischer Notwendigkeit, sondern Tatsachenwahrheiten von nur zufälliger Art (Leibniz übernimmt hier die scotistische Theorie von der Kontingenz des Endlichen, g 327, 348) und können lediglich aus der »convenance«, aus ihrer Zweckmäßigkeit, voll verstanden werden.

Der Unterschied zwischen Physischem und Psychischem stellt sich auch noch in einer zweiten Hinsicht als ein bloßer Gradunterschied heraus. Ebenfowenig wie um die radikale Wesensverschiedenheit einer nur mechanisch-kausalen und einer nur final bestimmten Seins-region handelt es sich hierbei um den schroffen Gegensatz zwischen Unbewußtem und Bewußtem. Vielmehr führt nach Leibniz ein kontinuierlicher Übergang, mit allmählich abnehmender Intensität und infolgedessen auch Klarheit und Deutlichkeit des Bewußtseins, von den vernünftigen Geistern durch die feinsten Nuancen zu den bloß sinnlichen Tierseelen und schließlich, auch ohne jeden Sprung, zu den »schlafenden« Monaden der scheinbar toten Natur. Denn auch die Kluft zwischen den seelischen und den vermeintlich bloß körperlichen Weltelementen überbrückt sich für Leibniz durch die unterbewußten »petites perceptions«, die sich stetig an die noch verhältnismaßig passiven Bewußtseinsakte, die Perzeptionen, und dadurch mittelbar auch an die im höchsten Sinne aktiven Bewußtseinsakte, die von Leibniz sogenannten Apperzeptionen, anschließen.

Von der bedeutsamen Entdeckung des Unterbewußten hat Leibniz außer der metaphysischen auch noch eine erkenntnistheoretische Anwendung gemacht. Wie zwischen Menschen- und Tierseelen sowie zwischen psychischen und physischen Substanzen kein absoluter Gegen-

satz, sondern nur ein Gradunterschied besteht, so zerfällt auch das menschliche Bewußtsein nicht in zwei wesensverschiedene »Stücke« Vernunft und Sinnlichkeit, sondern die erstere ist lediglich eine klar und deutlich bewußte Apperzeption desselben Inhalts, den die letztere halb unbewußt und daher nur dunkel und verworren perzipiert. Mit Hilfe dieser Einsicht löst Leibniz in den *Nouveaux essais sur l'entendement humain* die Streitfrage zwischen Descartes und Locke nach dem rationalen Angeborensein oder dem empirischen Erworbensein von Ideen und Wahrheiten. Locke hat recht, insofern als der menschlichen Vernunft keinerlei Ideen und Wahrheiten, nicht einmal die rein rationalen, bewußt eingeboren sind. Aber auch Descartes hat recht, ja man muß noch über seine Lehre hinausgehen und sogar die sinnlichen Vorstellungen und empirischen Wahrheiten den »fensterlosen« Monaden eingeboren sein lassen, freilich nur virtuell, unterbewußt. Mit dem Erwachen des Bewußtseins werden sie dann zunächst sinnlich erlebt, später aber, wenn sich das Bewußtsein von der anfänglichen Dunkelheit und Verworrenheit zur Klarheit und Deutlichkeit erhebt, vernunftig erkannt. Alles also, was die Vernunft je klar und deutlich einsehen kann, ist schon in den sinnlichen Erlebnissen, wenn auch nur dunkel und verworren, enthalten gewesen. Insbesondere liegen auch die notwendigen, ewigen Wahrheiten schon der Wahrnehmung als »die unwillkürlichen Formen des beziehenden Denkens« zugrunde und können, an Hand der Erfahrung dieser unbewußten Anwendung, später auch bewußt apperzipiert und vernunftig erkannt werden (g 379).

Diese Einsicht in die Kontinuität von Sinnlichkeit und Vernunft hat außerordentlich stark gewirkt. Hierher stammt die Ästhetik Baumgartens, der – wie schon Leibniz selbst – die Schönheit als sinnliche Anschauung einer rationalen Harmonie deutet (g 395). Hier ist auch die Quelle von Kants transzendentaler Ästhetik oder vielmehr der ihr vorausgehenden Inauguraldissertation von 1770, die Raum und Zeit als reine Formen der Sinnlichkeit und unbewußte Verstandeschöpfungen auffaßt und dementsprechend die mathematische Evidenz als das Bewußtwerden dieser anfänglich nicht bemerkten Geistestätigkeit erklärt (g 380f). Hierher stammt schließlich auch Hamanns und Herders Lehre von der Einheit der Sinnlichkeit und Vernunft im »Gefühl« (wie Herder statt »Anschauung« sagt), womit sie die »Zerstückelung der Seele« beim späteren Kant bekämpften. In der Tat hält es ja Kant in der Kritik der reinen Vernunft für nötig, die von Leibniz übernommene transzendente

Ästhetik noch durch eine transzendente Logik zu ergänzen, die nicht etwa, wie die Universalmathematik Leibnizens, den vernünftigen Zusammenhang der Anschauungswelt selbst in logischer Vollkommenheit herausarbeitet, sondern dualistisch neben die Anschauungsformen die aus einer anderen Geistesregion stammenden Verstandesformen oder Kategorien stellt, da jene wohl die Empfindungen zu Anschauungen, aber erst diese die Anschauungen zu einer einheitlichen Erfahrung synthetisch vereinigen konnten. Es ist ganz leibnizisch, wenn Hamann und Herder sich demgegenüber immer wieder auf die Sprache als deutliches Beispiel eines einheitlichen sinnlich-geistigen Grundgebildes der Vernunft berufen (g 380, 470). Denn auch Leibniz hat, wie ich wiederholt hervorgehoben habe (oben auf S. 132 und an den anderen dort zitierten Stellen), in seiner »*Characteristica universalis*« die untrennbare Verknüpfung von sinnlichem »Ausdruck« und geistiger »Bedeutung« bei Wort- und Schriftzeichen, ja bei allen Symbolen und Charakteren überhaupt kraftig betont und darin einen Beweis für die unauf löbliche Einheit von Sinnlichkeit und Vernunft gesehen.

Die bisherigen Ausführungen Windelbands bestätigen uns nur in einer teilweise neuen Weise die Dilthey'sche Auffassung der Leibniz'schen Philosophie als einer Versöhnung von mechanischer und teleologischer, physikalischer und psychologischer, sensualistischer und rationalistischer Weltanschauung. In einer andern Hinsicht aber geht Windelband erheblich über Dilthey hinaus, indem er, die Vorrangstellung des Individualismus aufhebend, die Lehre von der Harmonie der Monaden als Synthese von Individualismus und Universalismus charakterisiert und dadurch tiefer als jener in ihrer doppelseitigen Einheit würdigt.

Leibniz überwindet in der Monadologie nicht nur den quantitativen Gegensatz von Pluralismus und Henismus (oder Singularismus), sondern auch den weit scharferen Gegensatz von Individualismus und Universalismus, d. h. qualitativer Vielfaltigkeit der Welt-elemente und mathematischer Einheitlichkeit des Weltgesetzes (Windelbande 88–92). Die Synthese wird dadurch möglich, daß Leibniz sowohl das Individuum wie das Universum als objektiv-gesetzliche Einheit einer subjektiv-mannigfaltigen Vielheit erkennt. Schon jedes einzelne Lebewesen ist geeinte Mannigfaltigkeit. Jedes individuelle Bewußtsein besteht geradezu in der »Vereinheitlichung« einer Fülle von Vorstellungen (g 345f). Ja, jeder einzelne Geistesakt schließt bereits ein Gewühl von Erlebnissen synthetisch zu einer vernünftigen Einheit zusammen, indem er ihren individuellen Inhalt einer all-

gemeingültigen Form- und Normgefeßlichkeit unterwirft. In ganz gleichartiger Weise ist auch der Makrokosmos die unverfälschte Einheit einer unendlichen Vielheit von Individuen. Der innere Aufbau des Mikrokosmos kann uns geradezu den äußeren des Universums verständlich machen, wie im Bewußtsein weder die Form den Inhalt, noch der Inhalt die Form erzeugt oder begründet, sondern vielmehr die Synthese beider, die Vereinheitlichung des Inhalts durch die Form, Grundstruktur des Bewußtseins ist, so entspringen auch im Weltganzen weder die Vielen aus dem Einen, noch das Eine aus den Vielen, sondern die gefeßliche Ordnungseinheit inmitten der individuellen Mannigfaltigkeit, eben die prästabilierte Harmonie der Monaden, ist Grundstruktur des Universums (e. 89).

Windelband macht an einem Beispiel aus der ihm am nächsten liegenden Geistesgeschichte anschaulich klar, wie man sich das Verhältnis der Individuen zur Universalharmonie denken muß, um weder die Vielheit in der Einheit, noch die Einheit in der Vielheit verschwinden zu lassen. Der Volksgeist oder Zeitgeist, von dem man seit Hegel so viel spricht, ist nicht etwa eine eigene substantielle Wirklichkeit außerhalb und über den Individuen, aber auch nicht die bloße Summe aller Einzelmenschen, sondern der »einheitliche Lebensbestand, der einer Masse vorstellender und wollender Individuen gemeinsam ist«. Aber diesen gemeinsamen Besitz fühlt und versteht jeder Einzelne immer nur von einer Seite her, je nach der Lage, die ihm Alter, Stand, Beruf, Entwicklungsstufe, vor allem aber seine persönliche Anlage in dieser Gemeinsamkeit anweisen. Manches aus diesem Gesamtinhalt bleibt dem Einzelnen völlig unbewußt, anderes streift nur eben halbbewußt an seine Innerlichkeit, wenigstens besitzt er völlig bewußt. Niemandem aber, selbst dem größten Individuum, ist das Ganze bewußt, sondern jedem nur ein weiterer oder engerer Ausschnitt. »Und trotzdem führen alle diese Individuen miteinander ein einheitliches Gesamtleben, das in der kontinuierlichen Abstufung vermöge des Ineinandergreifens aller dieser Teilsysteme ein zusammengehöriges Ganzes ausmacht. Das ist die uns allen bekannte Einheit in der Mannigfaltigkeit, an der wir den Sinn der Monadologie fortwährend erleben (e. 91 f.)

In seiner Geschichtsphilosophie hat Windelband diesen Gedanken originell weiter entwickelt. Er spricht von dem »Gesamtwillen« als einer nicht substantiellen, sondern funktionellen synthetischen Einheit der Einzelwillen (e. 305) und von der Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft, der »Emanzipation der

Personlichkeiten«, als dem eigentlichen Hebel des geschichtlichen Fortschritts (e 341 ff). Aber er ist weit entfernt davon, den »personlichen Einschlag der historischen Entwicklung« extrem individualistisch zu denken. Denn es handelt sich dabei, genau besehen, gar nicht um die Willkür der Einzelmenschen und ihre zufälligen Eigenbestimmtheiten, sondern »um dasjenige in ihnen, worin das Wertvollste des Gesamtlebens sich zur Klarung und zur Ausgestaltung emporringt«. Die historische Bedeutung der Personlichkeiten beruht also nicht auf ihren »dunklen Singularitäten«, sondern auf dem, worin sie »mehr sind als sie selbst« auf ihrer Hingabe an unpersonliche und überpersonliche Werte (e 345). So wird von Windelband nicht nur, wie von Dilthey, das Individuelle der Geschichte, sondern, wie von Schwarz, auch das Universelle, das objektiv-gültige Ziel aller subjektiven Intentionen, durch die axiologische Orientierung, ebenso sehr tragend wie selbst getragen, mit gleicher Gerechtigkeit zur Geltung gebracht.

Diese geschichtsphilosophische Theorie ist, mehr noch als es vielleicht Windelband selbst zum Bewußtsein gekommen ist, eine kongeniale Deutung und Weiterbildung der Leibnizischen Monadologie für ein bestimmtes Wirklichkeitsgebiet, das Geistesleben der Menschheit. Ganz ähnlich diesem mehr oder minder klaren »Gerichtstsein« der verschiedenen Personlichkeiten auf die objektiven Kulturwerte, die überpersonlichen Ziele des Gesamtwillens, denkt sich Leibniz überhaupt die »Spiegelung« des objektiven Universums in allen subjektiven Individuen oder die »Repräsentation« (d. h. in glücklichem Doppelsinn sowohl die »Vorstellung« wie die »Vertretung«, g 346, e 91) des Weltganzen durch seine sämtlichen Einzelemente, auf der die allgemeine Harmonie der selbständigen oder »fensterlosen« Monaden beruht. Alles subjektive Erleben nämlich harmonisiert trotz seiner individuellen Eigenart doch wenigstens in den objektiv geltenden Wahrheiten und Werten, die allen Einzelfeelen als gemeinsame Denk- und Willens»gegenstände« übereinstimmend »intentional immanent« sind (vgl. M. m. § 26, 50 und M. w. 25–28).

Ein Unterschied allerdings scheint doch zwischen Leibnizens metaphysischer und Windelbands geschichtsphilosophischer Monadologie zu bestehen, daß nämlich bei Leibniz die Monaden schon im Naturzustande tatsächlich das Universum spiegeln, während bei Windelband die wirkliche Übereinstimmung aller Einzelpersonlichkeiten in den intentionalen Strebensobjekten des Gesamtlebens noch keineswegs erreicht ist, sondern sich erst in der geschichtlichen Entwicklung allmählich und nie vollendet herausbildet. Doch dieser Unterschied

erscheint minder scharf, wenn wir uns erinnern, daß auch Leibniz die Noëis, die Intention des Subjektiven auf das Objektive, nicht ausschließlich als intuitive Schau einer Wirklichkeit, sondern gelegentlich auch als nie endendes Streben nach einer nur intendierten Idee und als aktives Schaffen einer nie fertigen Wertwirklichkeit auffaßt, und ferner daß auch im ersten Fall die sinnliche Welt«vorstellung» der meisten Monaden sehr dunkel und verworren ist und erst bei den aufwärtsstrebenden Geistern sich im Laufe ihrer Lebensentwicklung allmählich zu größerer Klarheit und Deutlichkeit hindurchbringt. Auch hier besteht also nur ein Gradunterschied, nicht ein Wesensgegensatz zwischen dem metaphysischen Realismus Leibnizens und dem kantischen Idealismus Windelbands.

§ 20 Der synthetische Begriff des  
individualisierenden Bildungsgesetzes (Pichler)

Die Darstellungen Wundts, Diltheys und besonders Windelbands haben mit aller Klarheit und Deutlichkeit gezeigt, daß Leibnizens Philosophie die Synthese des naturgesetzlichen Universalismus und des geistesgeschichtlichen Individualismus erstrebt und auch wirklich erreicht. Immerhin bleibt in ihren synthetischen Leibnizbildern das Wirklichkeitsgebiet, von dessen Erforschung sie selbst ausgegangen sind, im Vordergrund des Interesses stehen und assimiliert die anderen Wirklichkeitsgebiete mehr sich selbst, als daß es sie als gleichberechtigt neben sich anerkennt, so bei Wundt die kausalgesetzlich erklärende Naturwissenschaft und bei Dilthey die sich in das Individuelle einfühlende Geistesgeschichte. Bei Windelband hält dem Individualismus allerdings der Universalismus das Gleichgewicht, aber doch weniger der Universalismus der mathematischen Gesetze als der allgemeingültigen Kulturwerte. Und aus dieser Bevorzugung der geschichtlichen Geisteswissenschaften vor den mathematischen Naturwissenschaften entspringt gelegentlich auch bei Windelband ein falsches Verständnis Leibnizscher Gedanken, so besonders, wenn er, einen alten Einwand Loßes erneuernd, die vermeintliche Inhaltlosigkeit der Monadologie kritisiert. Er sagt nämlich: wenn die Individuen sich nach Leibniz nicht durch den Vorstellungsinhalt, sondern nur durch die verschiedene Vorstellungsart unterscheiden, wenn also a nichts ist als die Vorstellung von b, c, d, ..., b nichts als die Vorstellung von a, c, d ... usw., so »kommt es in diesem Systeme des gegenseitigen Vorstellens der Substanzen zu keinem realen Inhalt« (S. 346; vgl. auch S. 62, wo es etwas abweichend heißt. »Wenn jede [Monade] immer nur sich

selbst und alle übrigen vorstellt, so treffen wir in diesem ganzen System der gegenseitigen Spiegelungen keinen absoluten Inhalt.) Diese unberechtigte Kritik führt Hans Pichler (in seiner sonst durchaus zustimmenden Rezension, S. 380) treffend darauf zurück, daß Windelband verfaumt habe, zur Erläuterung mathematische Beispiele heranzuziehen. Die kosmische Ordnung der Monaden sei ebenfowenig wie z. B. der Raum eine Mannigfaltigkeit, die aus beziehungslosen Teilen (additiv) zusammengefaßt sei, sondern ein Ganzes, das als univervelle Ordnung seine Teilglieder bedinge, in all solchen Fällen aber seien, ebenso wie beim Raum, alle Teile »das Ganze in bestimmter Perspektive«, befaßen also ihre individuelle Eigenheit je in der besonderen Lage ihrer »Gesichtspunkte« (ihrer Projektionszentren), stellten dabei aber doch samtlich das gleiche univervelle Ganze, die einigende Ordnungsform ihres Zusammenseins, als identisches Objekt in subjektiv verschiedener Weise dar.

In diesem Beispiel zeigt sich deutlich, wie nötig es zum vollen Verständnis der synthetischen Philosophie Leibnizens ist, daß man den Individualismus der Geistesgeschichte nicht nur sich selbst zum Universalismus der Kulturwerte erweitern laßt, sondern neben ihm die universalistische Eigenart der mathematisch-naturwissenschaftlichen Gesetzwissenschaften voll zur Geltung bringt. Um dann allerdings über den Dualismus hinaus zu einer einheitlichen Auffassung der Leibnizschen Philosophie zu gelangen, wird eine neue Art der Synthese nötig. Es genügt dazu nicht, daß eine ursprünglich einseitige Perspektive durch kontinuierliche Verbreiterung des Standpunktes auch die andern möglichen Perspektiven mit in sich aufzunehmen sucht (wie wir es bei Wundt, Dilthey und z. T. auch bei Windelband kennen gelernt haben), sondern es ist nötig, sich zu einem höheren perspektivischen Zentrum zu erheben, von dem aus jede Seitenansicht in ihrer vollen Besonderheit, aber doch auch alle in ihrer systematischen Zusammengehörigkeit erkennbar werden.

Einen solchen übergeordneten Standpunkt hat der genannte Schüler Windelbands, Hans Pichler, dadurch gewonnen, daß er, ausgegangen von der neukantischen Erkenntniskritik der Geschichtswissenschaft, sich später auch mit Brentanos aristotelischer Metaphysik und Meinongs Gegenstandstheorie sowie mit den modernen Bestrebungen (z. B. Russell's und Ruffell's) zur Mathematisierung der Logik und Logifizierung der Mathematik be-

schaftigt hat. In seinen so vorbereiteten eigenen systematischen Untersuchungen ist es ihm dann gelungen, einen höchst bedeutsamen, zentralen Begriff zu bilden, der die Mannigfaltigkeit dieser Gebiete einheitlich übergreift: den des individualisierenden Bildungsgesetzes. Und eben diesen Begriff hat er endlich auch benutzt, um das bei aller Mannigfaltigkeit doch ganz einheitliche Zentrum des Leibnizischen<sup>21)</sup> Systems klar herauszuarbeiten.

In seinen Untersuchungen »über die Erkennbarkeit der Gegenstände« will Pichler im Gegensatz zu Kants »Psychologismus« die »gegenständliche Auffassung zu Wort kommen lassen«, nach der die Möglichkeit der subjektiven Erkenntnis immer durch objektive Seinsgründe bedingt ist (a 5, 43f, vgl. b 6, 55<sup>1</sup>, 74, 84). Jede »Erkenntnis« eines Gegenstandes setzt voraus, daß »Kenntnis« von ihm vorgegeben ist. Auch die Erkenntnis aus Gesetzen, die das nicht unmittelbar der Kenntnis Gegebene aus seinen »Gründen« zu bestimmen sucht, bedarf einer gegenständlichen Voraussetzung (a 51, 54). Sie ist nur dann möglich, wenn der Gegenstand einer Klasse angehört, in der seine Stellung eindeutig bestimmt ist. Ja, um mit einem Minimum von Kenntnis ein Maximum von Erkenntnis zu ermöglichen, bedarf es darüber hinaus der »volldeutigen Bestimmtheit« des Gegenstandes in der Klasse, d. h. bei eindeutiger Festlegung des Gegenstandes durch eine gewisse Bestimmung müssen auch seine übrigen Bestimmtheiten eindeutig mit festgelegt sein, wie die sämtlichen Eigenschaften einer Zahl schon allein aus ihrer Stellung in der Zahlenreihe bestimmbar sind (a 55–61, der Pichlersche Begriff der Volldeutigkeit ist dem Hufferlischen Begriff der Definitheit oder mathematisch erschöpfenden Definierbarkeit – s. oben S. 42f u. 102 – verwandt, aber weiter als dieser, insofern als er die Anzahl der bestimmenden Begriffe und Axiome nicht von vornherein als endlich voraussetzt, sondern auch Systeme von »unendlich vielen Dimensionen« mit »unübersehbaren Bildungsgeetzen« zuläßt, b. 57.)

Einem abstrakten Allgemeinbegriff gegenüber ist das Besondere »zufällig«, d. h. der erstere kann wohl zur eindeutigen, aber nicht zur volldeutigen Bestimmung des letzteren dienen. Dagegen gibt es keine Zufälligkeit des Besonderen gegenüber dem konkreten. Inbegriff einer Klasse, deren individualisierendes Bildungsgeetz alle zugehörigen Individuen ihrem vollen Sosein nach bestimmt. Jede Klasse, die nicht ein bloßes compositum oder Aggregat, sondern ein totum oder System ist, besitzt ein solches Ordnungsgeetz, das jedem Individuum seinen festen systematischen

Ort in der Klasse anweist, und damit zugleich ein principium individuationis, das durch die Nachbarschaft innerhalb der universitas ordinata auch den ganzen Begriffsinhalt der Individuen erschöpfend festlegt (a 61 – 67). Ob eine Klasse durch individualisierende Gesetze bestimmt werden kann, das hängt nicht von der Willkür des erkennenden Subjekts, sondern von dem objektiven Verhältnis der Gegenstände zueinander ab (a 5f, 65f, 71). Beim Raum, bei der Zeit und bei der Folge der Zahlen besteht ohne Zweifel eine solche systematische Ordnung. Es gibt auch Systeme des Qualitativen, z. B. der Töne und der Farben, auch wohl der Temperaturen, Geschmäcke und Gerüche, obschon nicht jedes System den Stoff für so reichhaltige Wissenschaften wie Geometrie und Arithmetik gibt (a 67 bis 69, 77). Dagegen ist die Natur nicht etwa als Ganze eine universitas ordinata, ein Allsystem. Vielmehr sind die Kollokationen der Massen und in ihnen wieder die der Moleküle bloße composita. Wohl aber besitzt die zeitliche Folge der Veränderungen eine systematische Ordnung und kann mit Hilfe der mechanischen Gesetze individualisierend bestimmt werden (a 81 – 87).

Mit Hilfe dieser systematischen Einsichten gelingt es nun Pichler auch, die historisch überlieferte Leibniz-Wolffsche Lehre von der ratio sufficiens tiefer zu verstehen und in ihrer wahren, zentralen Bedeutung zu würdigen. Auch nach dieser Lehre beruht jeder Erkenntnisgrund auf einem Seinsgrunde, jede logische Wahrheit auf einer ontologischen »veritas transcendentalis« (a 89f, 101 bis 105, vgl. b 6f, 84f). Wenn das Wirkliche erkennbar sein soll, so muß alles seinen »zureichenden Grund« haben, d. h. es muß unter den Dingen der Welt und unter den Bestimmtheiten jedes einzelnen Dinges eine allumfassende Ordnung, durchgängige Verknüpfung und konsequente Entwicklung bestehen. Und so ist es nach Leibniz und Wolff auch tatsächlich: das Universum bildet nach ihnen wirklich eine universitas ordinata aller seiner Individuen und jedes Individuum wieder eine universitas ordinata aller seiner Eigenschaften und Zustände in dem eben erörterten Sinne. Es herrscht eine vollkommene Einheit oder Ordnung in der Mannigfaltigkeit (ordo in varietate), und alles untersteht den von der aristotelischen Scholastik sogenannten »transzendentalen« (d. h. die übrigen an Allgemeinheit übertreffenden) Kategorien quodlibet ens est unum, verum, bonum (a 99 – 102, b 54 – 57, 76 – 78).

Aber die Bedeutung des Begriffs der ratio und Ordnung reicht noch weiter. Auf ihm beruht nicht nur die Erkennbarkeit der wirklichen Dinge, sondern der »Gegenstände überhaupt«. Ja, er ist

das allgemeinste Merkmal der Gegenständlichkeit selbst. Wenn Begriffe, die nicht wirklichen Dingen nachgebildet, sondern frei geschaffen sind, gegenständlichen Charakter haben sollen, d. h. wenn ihnen anschaulich vorstellbare, obgleich nicht real wahrnehmbare Gegenstände entsprechen sollen, so ist die erste, ja richtig verstanden die einzige Bedingung dafür ihre innere Möglichkeit oder Widerspruchsfähigkeit (b 20). Es ist seit Kant üblich geworden, die Gegenständlichkeit der Begriffe der synthetischen Erkenntnis (in dem von Kant definierten Sinne) zuzuweisen. Pichler (d) dagegen hält es für nötig, von Kant auf Wolff und von Wolff auf Leibniz zurückzugehen, nach denen es sich hier lediglich um die analytische Erkenntnis der logischen Widerspruchsfähigkeit handelt. Allerdings irrt auch Wolff, wenn er meint, dabei mit der formalen Logik auskommen zu können, an deren Spitze als einziges Axiom das *principium contradictionis* steht, während alles übrige, auch das *principium rationis sufficientis*, daraus deduzierbar sein soll. Leibniz dagegen ist im vollen Rechte, wenn er die auf den Satz vom Widerspruch allein gegründete formale Logik durch die Koordination des selbständigen Satzes vom Grunde zur Universalmathematik vertieft und nunmehr die Gegenständlichkeit der Begriffe auf ihre logisch-analytische Widerspruchsfähigkeit im tieferen Sinne gründet, nämlich nicht im Sinne ihrer rein formalen »Möglichkeit«, d. h. der Möglichkeit ihrer Unterordnung unter logisch-formgerechte abstrakte Allgemeinbegriffe, sondern im Sinne ihrer gegenseitigen »Vertraglichkeit«, d. h. der Möglichkeit ihrer Einordnung in konkret individualisierende Systembegriffe (b 7, d 34ff, n 24–28, in der letztgenannten Schrift prägt Pichler für die durch den Satz vom Grunde erweiterte Logik oder die Universalmathematik den Namen »Logik der Gemeinschaft«).

In seinen Schriften d und e stellt Pichler auf Grund dieser prinzipiellen Einsichten Leibnizens Erkenntnislehre noch näher in ihrer Gegenfährlichkeit zur Kantischen dar. Kant bezeichnet<sup>218)</sup> die Urteile a priori als solche, durch welche einem Subjekte Prädikate beigelegt werden, die zu seinem Wesen (*essentia*) oder seiner inneren Möglichkeit (*interna possibilitas*) gehören, die in seinem Begriffe notwendig gründen und daher von diesem unabtrennbar sind, während die empirischen Urteile dem Dinge außerwesentliche (*extraessentialia*) Merkmale beilegen. Die apriorischen Urteile aber zerfallen abermals in zwei Klassen: sie sind

analytisch a priori, wenn ihre Wahrheit formal-logisch in der Definition des Subjektbegriffs grundet, dagegen synthetisch a priori, wenn die Erkenntnis intuitiv auf Grund einer den Begriff erfüllenden Anschauung gewonnen wird. Kant schätzt die analytischen Urteile sehr gering, denn, ganz abgesehen davon, daß sie über das in den Definitionen schon Enthaltene überhaupt nicht hinausführen, bieten sie nicht einmal dafür Gewähr, daß sie sich nicht im Bereiche zwar logisch-möglicher, d. h. ohne formalen Widerspruch denkbarer, aber doch leerer, gegenstandsloser Fiktionen bewegen. Nur synthetische Urteile fordern nach Kant wirklich die Erkenntnis, und nur aus der Übereinstimmung mit den synthetisch-apriorischen Anschauungsformen und Kategorien, die Bedingungen jeder gegenständlichen Erfahrung sind, läßt sich die reale, objektive Möglichkeit oder, was dasselbe ist, die Gegenständlichkeit der Begriffe erweisen.

Dagegen behauptet Leibniz nach Pichler erstens, daß der logische Möglichkeitsbegriff durch die Bedingung der Widerspruchsfreiheit im Sinne der axiomatischen Mathematik »leere« Begriffe ebenso gut ausschließt, wie Kants realer Möglichkeitsbegriff durch die Bedingung der gegenständlichen Anschaubarkeit (d. 4), zweitens, daß die synthetischen Urteile a priori über anschaulich mögliche Gegenstände nur Vorläufer der wissenschaftlich wertvolleren analytischen Sage über logisch mögliche Begriffe sind und daß es gerade die Aufgabe der exakt-mathematischen Wissenschaft ist, die undeutlichen, kontinuierlich ineinander übergehenden Gegenstandsanschauungen zu scharf definierten, logisch systematisierten Begriffen zu vervollkommen (d. 47 – 51). Daß Leibniz mit der ersten Behauptung Kant gegenüber im Rechte ist, ergibt sich ohne weiteres aus der von Leibniz schon anderthalb Jahrhunderte vorausgeahnten Entwicklung der Mathematik im 19. Jahrhundert: die Metageometrien und überhaupt alle nur formal-axiomatisch definierten Systeme können sich in keiner Anschauung über ihre Gegenstände ausweisen, sind aber doch nicht »leer«, wie man nach Kant annehmen mußte. Denn die Erfolge dieser Wissenschaften zeigen, daß ihre Begriffe und Sage, obwohl keine reell anschaubaren »Gegenstände«, doch ideelle Vernunft-»objekte« oder »Gegenständlichkeiten höherer Ordnung« (im Sinne B. Erdmanns, Hufferls und Meinongs) sind. Die metageometrischen Erkenntnisse sind wie alle mathematischen, nicht kategorischer, sondern hypothetischer Art. Wenn A gilt, so gilt B, ob

A gilt und demnach auch B, darüber wird nichts gesagt, aber unter der »Annahme«, daß A gilt, folgt mit Notwendigkeit, daß auch B gelten muß. Dieser logische Zusammenhang zwischen A und B ist die Tatsache oder vielmehr die Gegenständlichkeit höherer Ordnung, die in den Metageometrien erkannt wird (d. 5f.)

Das Recht der zweiten Behauptung ergibt sich aus der Grundtendenz der ganzen modernen Wissenschaft, jedes Erfahrungsgebiet in ein streng deduktives System umzuwandeln, das derart aus den das System definierenden Axiomen rein logisch-analytisch folgt, daß jede Frage, die nur mit den Begriffen des Systems operiert, aus diesem Zusammenhange beantwortbar ist (d. 37, Pichler hat seinen Begriff der »volldeutigen Bestimmtheit« im Auge, der, wie erwähnt, im Falle einer endlichen Anzahl von Axiomen mit Hufferls Begriff der mathematischen Definitheit zusammenfällt). In einigen Gebieten ist diese Systematisierung schon ganz oder fast erreicht in der Arithmetik, Geometrie, Mechanik, Farbengeometrie und in gewissem Sinne in der Logik (d. 67), in allen anderen apriorischen Wissenschaften wird sie mehr oder weniger angestrebt, und nur die empirischen Wissenschaften entziehen sich einer solchen Definition, wenigstens der durch eine endliche Anzahl von Axiomen (d. 71). Jedenfalls aber steht fest, daß, solange ein Gebiet, etwa das der Farben, noch nicht exakt definiert und dadurch in ein logisch-analytisches System verwandelt ist, die Anschauung höchstens dazu ausreicht, solche »groben« Sätze wie »schwarz ist nicht weiß« synthetisch a priori einzusehen, daß sie aber nicht deutlich genug ist, um bei benachbarten Inhalten zu bestimmen, ob sie noch grün oder schon blau oder gar (was bei der anschaulichen im Gegensatz zur begrifflichen Erkenntnis sehr wohl möglich ist) grün und blau zugleich sind (d. 47 – 51). Erst durch den Übergang zur logischen Definition und zum analytischen System werden dunkle und verworrene Anschauungen in klare und deutliche Begriffe vervollkommen, wie die strenge Wissenschaft sie verlangt.

Wenn so eine wahrhaft objektive Erkenntnis von den anschaulich gegebenen Gegenständen doch erst durch ihre logisch-mathematische Formung und die Verwandlung der groberen synthetischen in die feinere analytische Erkenntnis gewonnen wird, so ist doch umgekehrt auch die analytische Erkenntnis wieder von der synthetischen in gewisser Hinsicht abhängig. Die Lehre von den objektiven oder gegenständlichen Formen ist nach Pichler (ähnlich wie nach Hufferl. I § 66f.) nicht eine völlig selbständige, rein aus sich entwickelbare Disziplin, sondern sie bedarf des Rückganges

auf die Anschauung, mindestens zur Führung des »mathematischen Existenzbeweises«, d. h. des Beweises der ideellen Möglichkeit der Systeme oder der Widerspruchsfähigkeit der sie definierenden Axiome. Denn es ist den modernen Axiomatikern, besonders David Hilbert, zwar gelungen, die innere Widerspruchsfähigkeit der Axiomensysteme der euklidischen und nicht-euklidischen Geometrien auf die Widerspruchsfähigkeit der Arithmetik zurückzuführen, aber nicht, die Widerspruchsfähigkeit der arithmetischen Axiome rein logisch zu demonstrieren. Man kann sich nur darauf berufen, daß bis jetzt noch kein Widerspruch entdeckt ist, was aber sehr geringe Sicherheit bietet, ist doch durch die bekannten mengentheoretischen Aporien von Russell selbst die früher nie bezweifelte Widerspruchsfähigkeit der traditionellen Logik zweifelhaft geworden. Es bleibt also nichts übrig, als auf das anschauliche Gegebensein der Zahlen zu rekurrieren. In diesem Sinne beruhen auch die Axiome der formalen Logik und Mathematik und die rein analytische Formwissenschaft auf synthetischen Erkenntnissen a priori (d. 19, 39f, 54f).

Mit diesen Ausführungen hat Pichler die Leibnizische Lehre von der *possibilitas* und *compossibilitas* der Begriffe, die Couturat einseitig logisch-analytisch, Russell u. a. einseitig anschaulich-synthetisch zu deuten versuchten, in ihrer wahren Doppelseitigkeit dargestellt und vom Standpunkt der modernsten Mathematik aus gerechtfertigt. Leibnizens Ansicht deckt sich in der Tat völlig mit der jetzigen Auffassung Hilberts, der in seinen letzten Schriften (gegenüber den früheren Versuchen einer rein logisch-formalen Begründung der Mathematik, aber auch gegenüber den Bestrebungen der »Intuitionisten« Brouwer und Weyl, nur solche mathematischen Begriffe zuzulassen, die durch eine endliche Anzahl von Schritten anschaulich »konstruiert« werden können) eine Neubegründung der ganzen bisherigen Mathematik unternimmt, die an der logischen Methode der Formalisierung und Axiomatisierung festhält, aber doch das anschauliche Operieren mit außer-logischen, sinnlich gegebenen Zahl- und Formelzeichen zur Führung des Existenzbeweises wesentlich mit heranzieht<sup>19</sup>). Ich sehe hierin eine systematische Durchführung der alten Leibnizischen Intentionen, die auch schon die radikale Logifizierung der Mathematik, zugleich aber die ebenso unentbehrliche Veranschaulichung ihrer formalen Begriffe durch sinnliche »Charaktere« erstrebten (s. oben S. 33f, 43f, 60 u. 193). Leibnizens Universalmathematik ist, wie Pichler mit Recht betont, eine Erweiterung der formalen Logik

zu einer Theorie aller möglichen systematischen Ordnungen, die nicht nur dem Satz vom Widerspruch, sondern auch dem Satz vom Grunde genügen. Dem entspricht auch die hier jetzt hervortretende Doppelseitigkeit der Universalmathematik, nämlich daß sie einerseits hinsichtlich ihrer logischen Deduzierbarkeit aus den Axiomen streng analytisch-formalen Charakter tragen muß, andererseits zum Beweis der Vertraglichkeit dieser Axiome (also ihrer Zusammengehörigkeit zu Systemen, die das Ordnungsideal erfüllen) der synthetischen Anschauung nicht entbehren kann. Überhaupt bedarf jede Wissenschaft beider Faktoren, der Logik und der Intuition, und Erkenntnis im letzten und höchsten Sinne ist immer ein unauf lösliches In-, Mit- und Durcheinander von logisch-mathematischer Form und anschaulicher Erfüllung –

Die Doppelseitigkeit, die wir eben bei den synthetischen Urteilen a priori, insbesondere denen der Mathematik, festgestellt haben, besteht auch, nur in etwas anderer Weise, bei den synthetischen Urteilen a posteriori. Es ist eine Bereicherung des Rationalismus, die nach Pichler ebenfalls Leibniz zu verdanken ist, daß er einen Weg gefunden hat, um auch die aposteriorischen Urteile zu apriorisieren und die Tatsachenwahrheiten zu logifizieren. Dies gelingt ihm nämlich dadurch, daß er das Apriorisch-Logische nicht mehr wie der alte Rationalismus auf den abstrakten Bereich der generellen Allgemeinbegriffe einschränkt, sondern es auf die konkrete Welt der universellen Inbegriffe ausdehnt, die auch die ganze individuelle Wirklichkeit in sich zu begreifen vermögen (d. 21 bis 25, e. 398–400). Wir horten schon bei Dilthey, Windelband u. a. von dem allumfassenden kontinuierlichen Stufenreich aller Wirklichkeitselemente, das Leibniz nach Aristoteles und Thomas von Aquino angenommen habe. Pichler aber zeigt nun, daß Leibniz hiermit nicht wie die letzteren ein deskriptives System von Gattungen und Arten gemeint hat, dessen Glieder ganz zufällig nebeneinanderstehen wie etwa in der Tier- und Pflanzenwelt (die nach Pichler d. 57 »nur in einer sehr vagen Bedeutung ein System darstellen«), sondern ein exakt geordnetes System, eine universitas ordinata mit einem differenzierenden Bildungsge setz, das jedem Individuum »seinen gesetzmäßig bestimmten Ort« anweist (d. 55–57, e. 398f), genau wie im System der ganzen Zahlen, nach dessen Bildungsge setz jede Zahl eine um eins größere Nachfolgerin hat, oder auch im System aller reellen Zahlen, in dem es für jede irrationale Zahl, z. B.  $\sqrt{17}$ , gleichfalls ein Ge setz gibt, das nach einer bestimmten Methode jede beliebige Dezimalstelle dieser

Zahl zu finden und ihr dadurch einen festen Platz in der Reihe der anderen anzuweisen gestattet (e 404)

Wie Leibniz sich nach diesem mathematischen Vorbilde die Apriorisierung aposteriorischer Urteile im empirischen Tatfachengebiete gedacht hat, zeigt nach Pichler (d 25f) am besten das Schlußkapitel der Theodizee, wo die verschiedenen, bei unvollständiger Determination »möglichen« Schicksale des Sextus Tarquinius als ein geordnetes System dargestellt werden, in dem sich an sein wirkliches Schicksal die anderen, bei allmählicher Variation der Bedingungen sich ergebenden Schicksalsmöglichkeiten kontinuierlich anreihen. Diese möglichen Schicksale bilden, wie Leibniz sagt, gewissermaßen einen »geometrischen Ort«, auf dem das wirkliche Schicksal ein bestimmter Punkt ist und durch Hinzunahme weiterer bestimmender »Data« exakt konstruiert werden kann. So gleichen auch alle anderen Begriffe geometrischen Orten, auf denen die unter den Begriff fallenden Individuen wohlgeordnet wie eine durch ein Kurvengefeß definierte kontinuierliche Punktreihe nebeneinander liegen.

Ein Unterschied freilich besteht zwischen diesem Tarquinius-System und einem mathematischen System: das erstere läßt sich nicht durch eine endliche Anzahl von Axiomdefinitionen volldeutig bestimmen (es ist nicht definit oder mathematisch erschöpfend definierbar im Sinne Hufferls). Die eindeutig bestimmten Gegenstände der Mathematik nämlich, etwa die Primzahlen 7, 11, 13, sind, trotzdem sie ihrem rationalen Inhalte nach volldeutig bestimmt sind, doch nicht eigentliche Individuen im Sinne der empirischen Wissenschaften, sondern »infimae species«, also Ideen, die in der Sinneswelt noch sehr mannigfaltig verwirklicht werden können. Jede wahrhaft individuelle Wirklichkeit aber, etwa der historische Tarquinius, schließt immer eine unendliche Anzahl von Bedingungen ein und gehört deshalb keinem definiten System an (d 70f).

Trotzdem hält Leibniz an seinem wissenschaftlichen Ideal fest, auch die synthetisch-aposteriorische Tatfacherkenntnis durch ihre logische Deduktion aus möglichst wenigen Axiomen in analytisch-apriorische Vernunftkenntnis umzuwandeln. Zu diesem Zwecke ist es nötig, die empirische Realität aus einer höheren Region in einem umfassenderen Zusammenhange zu betrachten, nämlich als Glied der rationalen Ideenwelt, des Systems aller »möglichen Welten«, dem die wirkliche Welt an einer eindeutig bestimmten Stelle eingegliedert ist. Mag auch das reale Universum, wie wir vorhin horten, nicht in jeder Hinsicht eine universitas ordinata sein,

so ist doch nach Leibniz jenes ideelle System jedenfalls eine »Ordnung« im höchsten Sinne und besitzt ein individualisierendes Bildungsgesetz, das jedes Systemglied (jede mögliche Welt) volldeutig zu bestimmen gestattet (d 55<sup>1</sup>, e 405). So ist schließlich doch die Logik (im weiteren Sinne, nämlich die Universalmathematik) als die »Wissenschaft aller Wissenschaften« und das »System aller möglichen Systeme« auch das »formale Universalssystem aller materialen Wissenschaften«, in dem alles Seiende seinen logischen Ort hat. »Man konnte allerdings aus der Logik nicht erkennen, wie die ihr entsprechenden Dinge ausschauen«, ebenso wenig wie man den Gleichungen der analytischen Geometrie die sinnliche Gestalt der durch sie dargestellten Kurven ansehen kann. Aber durch die selbstverständliche Einsicht, daß das materiale Anschauungssubstrat nicht aus der Logik zu gewinnen ist, kann doch der theoretische Wert der logischen Ableitung nicht in Frage gestellt werden (d. 65f, e 408f). Die Apriorisierung auch des Aposteriorischen und die Logisierung auch der Tatsächlichkeit bleibt die höchste Aufgabe der Wissenschaft. Realisieren freilich konnte nur ein unendlicher Intellekt dies Ideal, aber auch die Erkenntnisarbeit der Menschen muß sich ihm wenigstens fortchreitend anzunähern streben. Das Universalssystem Leibnizens ist also nicht eine gegebene Wirklichkeit, sondern es gehört zu den aufgegebenen »Ideen im Sinne Kants oder vielmehr zu den Ideen Platons, wie sie Leibniz dachte«<sup>220</sup>).

Durch diese letztere Erhebung des universalmathematischen Wohlordnungsbegriffs in die Region der idealen Möglichkeiten, unter deren bestimmendem Einfluß jedoch auch die reale Wirklichkeit und ihre Erkenntnis stehen muß, ist Pichler schließlich noch die letzte Synthese gelungen, die der Widerstreit der verschiedenen Leibniz-Perspektiven nötig macht. Ideenwelt und Realität sind in Pichlers Leibnizauffassung trotz ihres Wesensgegensatzes doch in doppelter Hinsicht aufs engste miteinander verbunden: einerseits ist das wirkliche Dasein nur ein Ausschnitt aus dem Kosmos der idealen Möglichkeiten (I 7), andererseits ist die Idee der Wirklichkeit immanent als ihr »ideales Modell«, das der »Eros« im unendlichen Fortschritt der wissenschaftlichen, künstlerischen und sittlich-religiösen Arbeit allmählich zu verwirklichen strebt<sup>221</sup>).

So hat denn Pichler, indem er den überlieferten Begriff des *ordo in varietate* durch seinen neugeschaffenen Begriff des Bildungsgesetzes der individuellen Mannigfaltigkeit verdeutlicht, die doppelseitige Einheit der Leibnizischen Erkenntnislehre nach allen Richtungen hin in ihrer ganzen Tiefe klargestellt: formale Logik

und Intuition, analytische und synthetische Erkenntnis, rationale Notwendigkeit und empirische Zufälligkeit, universelle Einheit und individuelle Vielheit, und endlich auch noch ideale Möglichkeit und reales Dasein – alle diese Antithesen schließen sich im Begriff der *Wohlordnung* zu harmonischer Synthese zusammen –

Aber nicht nur die Erkenntnislehre, sondern auch alle übrigen Gebiete der Leibnizischen Philosophie, die Ethik, die Ästhetik, die Religionsphilosophie und die Metaphysik, verknüpft Pichler mit Hilfe des gleichen, im tiefsten Sinne universalen Begriffs zu einer vielseitigen Einheit. Er sieht nämlich mit Recht das Wesen der »schöpferischen Methode« Leibnizens darin, daß sich diesem Universalgenie in jedem Geistesgebiete jedes andere widerspiegeln, daß er die in dem einen Reiche gewonnene Klarung immer sofort benutze, um auch die übrigen zu erleuchten, und diese neue Erleuchtung dann abermals auf den Ausgangspunkt zurückwerfe (m 32 – 37, 39). So dient ihm die Logik, der seine ersten selbständigen Gedanken galten, bald auch dazu, die Ethik und Ästhetik zu objektiver Geltung zu erheben, da nämlich der Begriff der sachlichen Ordnung und Unterordnung von nicht geringerer Bedeutung für die Zwecke der Gesellschaft und die Formen der Kunstwerke ist als für die Begriffe der wissenschaftlichen Systeme. Umgekehrt wieder dienen ihm die Ethik und Ästhetik mit ihrer größeren Lebensnahe dazu, die leeren Allgemeinbegriffe der Logik mit individuellem Inhalt zu erfüllen. Und endlich schließen sie alle sich bei Leibniz wie bei Platon zu einer allumfassenden idealen Einheit, zur Dreieinigkeit des Wahren, Guten und Schönen, zusammen, deren Objektivität übereinstimmend auf den harmonischen Gemeinschaftsverhältnissen der Begriffe, Zwecke und Formen beruht und deren Universalität auf allen Gebieten die größtmögliche Ordnung mit der größtmöglichen Mannigfaltigkeit verbindet (n 21 – 24, vgl. l 21 ff., 32 f., 41 – 43).

Ich muß es mir verlagern, die gedankenreichen Einzelausführungen, mit denen Pichler von diesem allumfassenden perspektivischen Zentrum aus die verschiedenen Gebiete der Leibnizischen Philosophie erleuchtet, hier noch einmal eingehend darzustellen, sondern verweise dafür auf meinen früheren besonderen Aufsatz M n. 367 ff. Ich hebe nur kurz die Hauptpunkte hervor.

In Leibnizens Ethik, der die »Gemeinschaftslogik« als Vorbild dient, bedeutet das Sittengesetz nicht eine abstrakte Formel, einen inhaltlosen, immer gleichen Allgemeinbegriff, sondern ein harmonisches

System konkreter Menschheitsideale, einen gehaltvollen, vielfach differenzierten Inbegriff eigenartiger nationaler und persönlicher Sonderaufgaben. Das ethische Ideal ist die wohlgeordnete Gesellschaft oder soziale Gemeinschaft, die durch ein individualisierendes Bildungsgeſetz jeder Persönlichkeit den ihr angemessenen Platz anweist, ſo daß jede mögliche Individualität freien Spielraum zu ihrer Entfaltung hat und doch keine die polyphone Harmonie des Ganzen ſtört (k 45–48, l 30f.)

Die Harmonie oder die Einheit in der Vielheit iſt auch das Grundgeſetz der Leibniziſchen Äſthetik. Nach ihr beruht die Vollkommenheit eines Kunſtwerkes auf der Übereinstimmung ſeiner Teile, die alle voneinander verſchieden ſind und doch alle denſelben Geiſt atmen. Und die Vollkommenheit ſteigert ſich noch, wenn das Kunſtwerk in eine harmoniſche, ſtilvolle Umgebung geſtellt wird. Denn auch der Stil iſt nichts anderes als ein individualisierendes Bildungsgeſetz, auf das äſthetiſche Gebiet übertragen (l 22–24).

Die Harmonie iſt zulezt, aber nicht zum wenigſten auch der Zentralbegriff der metaphyſiſchen Monadologie Leibnizens. Denn deren ausgeſprochenes Ziel iſt ja die Syntheſe von Monismus und Pluralismus, univerſeller Einheit und individueller Mannigfaltigkeit, allumfaſſender Weltgeſetzlichkeit und persönlicher Freiheit – eine Syntheſe, die kein Begriff in ſo tiefer Weiſe zu begründen und durchzuführen vermag wie der des harmoniſchen *ordo in varietate*. Auch die Harmonie des realen Kosmos – als eines Bruchſtücks des idealen Univerſums der Möglichkeiten – gleicht wenigſtens näherungsweise der Harmonie einer vollkommenen *universitas ordinata*, einer wohlgeordneten Gemeinschaft, eines Inbegriffs und Bildungsgeſetzes der mannigfaltigen Individualitäten (f. 379, l 5). Das Bildungsgeſetz aller logiſch möglichen und darunter auch der metaphyſiſch wirklichen Individuen iſt einerſeits ganz univerſell gültig: es weiſt jeder Monade mit abſoluter Notwendigkeit ihren Platz im Zusammenhang des Ganzen an, andererseits iſt es doch aufs feinſte differenziert und in der vielfältigſten Weiſe individualisiert, ſo daß es jedem noch ſo beſondersartigen Einzelweſen volle Freiheit zur Entfaltung ſeiner Eigenart läßt. Weil die harmoniſche Ordnung des Univerſums der Inbegriff alles Möglichen iſt, ſo unterwirft ſie jedes Individuum der Herrſchaft des Begriffs und läßt es als ſtreng determiniert, nämlich im System der Möglichkeiten begründet, erſcheinen. Aber aus eben demſelben Grunde gewährt ſie auch jeder Individualität durchaus freien, nur durch

die Freiheit der übrigen beschränkten Spielraum Und so vereinigt sich im vollkommenen Universum, als der harmonischen Gemeinschaft der Monaden, die größtmögliche Einheitlichkeit und Ordnung des Ganzen mit der größtmöglichen Mannigfaltigkeit des Einzelnen (l 9f, 18) –

Pichlers Begriff der Ordnung, der Gemeinschaft, des individualisierenden Bildungsgesetzes ist, wie wir sehen, in der Tat geeignet, die verschiedensten Gegenstände in den mannigfachsten Gebieten der Leibnizischen Philosophie wie von einem höheren perspektivischen Zentrum aus zu einer allumfassenden synthetischen Einheit zu verbinden Wenn an dieser Synthese, deren systematische Durchführung ja offenbar über den historisch gegebenen Leibnizianismus in einigen Punkten hinausgeht, etwas zu kritisieren ist, so ist es vielleicht gerade ihre allzu harmonische Ausgeglichenheit, ihre vollkommene Idealisierung (m 18, 29f) des geschichtlichen Leibniz. Gewiß ist die Harmonie wirklich der Grundzug der Leibnizischen Persönlichkeit und Philosophie Aber mir scheint, daß Leibnizens Harmonik die Gegenstände, etwa der Individualität und Universalität, nicht so völlig in einer Ebene verschmilzt, wie es bei Pichlers individualisierendem Gesetz der Fall ist, sondern daß sie sie doch sozusagen in zwei verschiedenen Höhenstufen gesondert bestehen läßt und erst durch eine dritte, vermittelnde Region synthetisch verknüpft Pichler behauptet einmal, Leibniz stehe Meinongs Gegenstandstheorie besonders nahe, nur daß Leibniz von der Anschauung der Gegenstände, Meinong von der objektiven Wahrheit ausgehe (d 26<sup>1</sup>) Er hält Leibniz also für einen intuitiven Noematiker, dem Noema und Hyle wie Form und Inhalt zu einer einheitlichen Gegenstandsanschauung verschmelzen In Wahrheit dagegen steht Leibniz, wie wir wiederholt gesehen haben, Hufferls Phänomenologie viel näher Denn auch er hält die wesensverschiedenen Regionen der noematischen Objektivität und hyletischen Subjektivität deutlich auseinander und schaltet zur Vermittlung zwischen ihnen an zentraler Stelle eine dritte, die noetische Region der intentionalen Geistesakte, ein, und auch er gründet wie Hufferl die Noematik auf die Noetik, die Vernunftobjektivität auf die objektivierende Vernunft, während Meinong die Gegenstandstheorie und Pichler (n 12f) die Logik der objektiven Gemeinschaftsverhältnisse als letztes, keines weiteren Fundamentes bedürftiges Forschungsgebiet ansehen. Leibniz verdrängt auch nicht etwa, wie Pichler meint, die abstrakten Allgemeinbegriffe völlig durch die konkreten Inbe-

griffe, die den sinnlichen Inhalt in ihr individualisierendes Gesetz mit hineinnehmen. Er hält vielmehr an der selbständigen Bedeutung des Abstrakten fest, ja er verschärft sogar noch die generalisierende zur formalisierenden Abstraktion<sup>222)</sup> und verbindet die beiden wesensverschiedenen Regionen der logischen Form und des sinnlichen Stoffs durch den mathematischen Darstellungs- oder Repräsentationsbegriff, wie uns immer wieder bei der Besprechung seiner Charakteristik und ihrer philosophischen Anwendungen entgegengetreten ist. Pichlers individualisierendes Bildungsgezet faßt weder die universelle Gesetzmäßigkeit des Kosmos noch die individuelle Freiheit der Monaden in voller Schärfe, sondern gleicht beide nivellierend aneinander an. Einerseits determiniert es die Individuen nicht streng genug, nämlich nur äußerlich durch ihren »Platz« in der Reihe der anderen, nicht ihrem inneren Wesen nach durch ein für alle identisches Formgezet. Andererseits gewährt es ihnen doch keine wahre Freiheit und Selbständigkeit, sondern nur eine quantitative Singularität, wie sie auch die einzelnen Kurvenpunkte oder Funktionswerte besitzen, anstatt einer qualitativen Individualität und unvergleichbaren Eigenart, wie sie dem seelischen Erleben zukommen muß. Leibniz dagegen stellt (nach Analogie der formal-mathematischen Begriffe und ihrer unzähligen, anschaulich verschiedenen »Anwendungen« oder »Einkleidungen«) die abstrakte Formgesetzmäßigkeit des Universums und die konkrete Besonderheit der Individuen in viel scharferer Ausprägung einander gegenüber und verbindet sie dabei doch mit Hilfe des Gedankens der sinnlichen »Darstellung« des Formalen aufs innigste miteinander.

Pichler erwähnt zwar gelegentlich die Bedeutung des Darstellungs- oder Repräsentationsbegriffs für die Leibnizische Philosophie<sup>223)</sup>. Auch schaltet er gelegentlich zwischen subjektiver Erlebnismöglichkeit und logischer Objektivität (oder genauer zwischen der hyletischen und noematischen Region) den Eros, die Intention des Realen auf das Ideale, zur Vermittlung ein (n. 71). Aber dann behauptet er doch wieder, es fehle in Leibnizens Universalität neben der sachlichen Notwendigkeit der Logik und der persönlichen Freiheit der Ethik das künstlerische Element, nämlich die schöpferische Genialität der Ästhetik (n. 68f, 72f), während dies Element sich doch unverkennbar in Leibnizens Freude an der Mannigfaltigkeit des Erlebens sowie seiner Lehre von der anschaulichen Repräsentation der Ideen und von der Produktionskraft der intuitiven Noësis verkörpert (s. hier a) Anm. 6, S. 94–98, 148, 178, 184, b) Anm. 59, S. 115f, 192f; c) S. 60ff., 212).

Aus allen diesen Gründen scheint es mir nötig, Pichlers synthetischen Begriff des individualisierenden Bildungsgeſetzes noch durch einen anderen zu ergänzen und zu vertiefen, der in der Leibnizſchen Syntheſe neben ihrer Einheitlichkeit auch ihre Mehrheitigkeit kraftiger betont durch den ſynthetiſchen Begriff der noetiſchen Repraſentation

#### § 21 Die individuellen Repraſentationen des Univerſums (Kohler u a)

Daß der Repraſentations- oder Darſtellungsbegriff in Leibnizens Philoſophie eine nicht unwichtige Rolle ſpielt, hat bei der häufigen Verwendung dieſes Ausdrucks natürlich keinem aufmerkſamen Leſer entgehen können<sup>2 4)</sup> Aber erſt Eduard Dillmann (S 304) hat dieſen Begriff für den »interessanteſten und tieſten, zugleich den wichtigſten Begriff« der Monadologie erklärt, »ohne deſſen volles Verſtändnis ein tieferes Eindringen in die letztere von vornherein ausgeſchloſſen« ſei, und dieſer Werſchätzung entſprechend mehrere Abſchnitte ſeines Buches (den 7 – 9 des erſten Teiles) ihm beſonders gewidmet Infolge des ſeltſam gekunſtelten Standpunktes ſeiner Leibniz-Peſpektive (er ſelbſt nennt ihn S 73 »ganz eigentümlich«, »außerordentlich ſchwierig« und »kunſtlich«) bleibt aber ſeine Deutung des Repraſentationsbegriffs recht einſeitig und unklar Nach ſeiner Meinung ſetzt Leibniz voraus, daß die mechanisch erklärbare, körperliche Erſcheinungswelt nicht das mehr oder minder ſubjektiv gefarbte Abbild einer realen Dingwelt ſei, ſondern daß »die Dinge ſelbſt in uns repräſentiert ſeien, daß daher unfere geſamten Vorſtellungen in unfere eigenen Weſen ihren Urfprung haben Und dementſprechend ſind die Monaden nicht die Urfachen, die Gründe der Erſcheinungswelt, ſondern ſie ſind die Prinzipien der Erſcheinungen ſelbſt, ſie ſind die Seelen zu Körpern, die Subſtanzen zu Phanomen, ſie ſind mit einem Worte die Repraſentationen der Phanomene« (74) »Die Subſtanzen ſchließen die Welt nicht bloß als ihr Objekt in ſich, ſondern ſie ſind ſelbſt das als Einfaches, was die Welt als Zuſammengeſetztes, das als Reales, was die Welt als Phanomen, das als innere geiſtige Tätigkeit, was die Welt als ein Inbegriff äußerer, materieller Veränderungen, von Bewegungen iſt, ſie ſind ſelbſt Darſtellungen der Welt, und eben dies meint Leibniz, wenn er ſagt, die Subſtanzen repräſentieren die Welt Freilich eine Subſtanz, welche das als Unteilbares, was die Welt als Vielheit iſt, muß . die Welt auch als ihr Objekt in ſich enthalten, ein Bild, eine Vorſtellung, eine Perzeption von der-

selben haben, aber darum darf doch das Wesen der Repraesentation nicht in diese Begriffe gesetzt werden« (309) Dillmann meint, wenn ich ihn recht verstehe, daß weder Leibnizens Naturwissenschaft noch seine Monadologie von transzendenten Ursachen und Dingen an sich handelt, sondern lediglich die immanente Gesetzeserklärung und prinzipielle Begründung der Phänomene als solcher erstrebt und daß, was die erstere in eine Vielheit von räumlich-zeitlichen Körper- und Bewegungsercheinungen auseinanderlegt und mechanisch erklärt, von der letzteren zu Bewußtseinseinheiten konzentriert und seelisch gedeutet wird. Die Repraesentation des Universums in den Monaden ist also nicht ein transzendenter, sondern ein immanenter Prozeß: weder erzeugt eine äußere Dingwelt in den Monaden eine innere Vorstellungswelt, noch spiegeln sich die Monaden gegenseitig ineinander, vielmehr bedeutet Repraesentation den Ausdruck der Vielheit der Erlebnisse in der synthetischen Einheit der Apperzeption oder der Mannigfaltigkeit der Bewußtseinsobjekte in der Identität des Bewußtseinssubjekts.

In diesem Sinne deutet jedenfalls Ernst Cassirer (S. 380 – 383, 464 – 469) Dillmanns etwas dunkle Ausführungen. Zur weiteren Klärung zieht er dann, wie wir oben S. 55 ff. gesehen haben, den mathematischen Darstellungsbegriff der symbolischen Charakteristik heran und gewinnt mit seiner Hilfe neue wichtige Einsichten in die Leibnizsche Erkenntnislehre und Ästhetik (Cassirer 167 ff., f. 121, 129 ff., 138 ff.). Nach ihm gibt es auch eine wissenschaftliche Repraesentation der sinnlichen Phänomene in den vernünftigen Begriffen und eine künstlerische Repraesentation der geistigen Wahrheiten in sinnlichen Zeichen, beides vermöge der schöpferischen Kraft des Bewußtseins. Die Tätigkeit des Repraesentierens ist also, wenn ich Cassirers Gedanken in Husserls Terminologie ausdrücken darf, nichts anderes, als die noetische Aktivität, in deren konzentrierter Einheit unzählige Strahlen von allen Seiten der hyletischen und der noematischen Bewußtseinsregion wie in einem Projektionsmittelpunkt zusammenlaufen, so daß die letztere als eine objektiv-ideale Repraesentation der ersteren, die erstere als eine subjektiv-reale Repraesentation der letzteren erscheint.

Auch Richard Herberich (S. 40 ff.) bedient sich des von Leibniz selbst herangezogenen mathematischen Begriffs der »konstanten und geregelten Beziehung« etwa zwischen einer Figur und ihrer perspektiven Projektion zur Verdeutlichung der drei (eng zusammengehörigen) Begriffe *représentation*, *expression*, *perception*, betrachtet diese aber vor allem in ihrer psychologischen und metaphysischen

**Verwertung** Das allgemeinste Wort, *exprimer*, bedeutet nach Herbergh die Darstellung einer Vielheit durch eine andere derart, daß zwischen den Elementen beider Vielheiten eine eindeutige Zuordnung besteht. Eine *expression* in diesem Sinne ist auch die Repräsentation des Universums in der Monade. Nur bringt diese Repräsentation, da die Monade ein solches Kraftwesen ist, dessen Kräfte Vorstellungen sind, im Unterschied von anderen Arten der *expression* das Universum durch Perzeptionen zum Ausdruck. Eine *expression* im genannten Sinne ist ferner auch die Repräsentation aller zukünftigen und vergangenen Gedanken eines Individuums in dessen gegenwärtigem Denken (*Disc de met* § 26). Natürlich kann schon die Repräsentation der unendlichen Zukunft eines einzigen Individuums und erst recht die der unermesslichen Gebiete des ganzen Universums nur zum allergeringsten Teile vollbewußt sein, da bewußte Perzeptionen in der Seele jedesmal nur in sehr beschränkter Anzahl gegenwärtig sind. So wird dieser Gedankengang für Leibniz zu einem der wichtigsten Gründe zur Bildung des Begriffes der *petites perceptions* oder psychischen Differentiale (dem die Herbergh'sche Schrift vor allem gilt) –

Nach diesen verschiedenen, mehr gelegentlichen Vorarbeiten von Leibnizforschern, deren Hauptinteresse eigentlich auf anderen Gebieten der Leibniz'schen Gedankenwelt liegt, hat endlich Paul Kohler, um »die überragende Wichtigkeit des Repräsentationsbegriffes für das Leibniz'sche System« zu zeigen, es für nötig erachtet, diesem Begriffe eine eigene Untersuchung zu widmen, weil sich die genannten Arbeiten ihm zwar »von anderen Seiten her mehr oder weniger genähert, das Zentrum selbst aber nicht ganz erreicht« haben (Kohler's). Und ihm ist es nun tatsächlich gelungen, auf Grund sorgfältigen und umfassenden Studiums sämtlicher verschiedenen teils philosophischen, teils mathematischen Quellen dieses Begriffes sowie aller seiner mannigfaltigen Auswirkungen bei Leibniz den Nachweis zu liefern, daß nicht, wie oft behauptet wird, der einseitige Begriff der individuellen Substanz, sondern der doppelseitig-einheitliche Gedanke der repräsentativen Natur der Monade im Mittelpunkt des 1685 konzipierten metaphysischen Systemes steht. Kohler folgend haben dann auch Heimsoeth (S. 278–280) und Schmalenbach (S. 241<sup>1</sup>) die zentrale Stellung des Repräsentationsbegriffes anerkannt und weitere Beiträge zu seiner allseitigen Würdigung geliefert (s. oben S. 126–129, 144f.).

Im ersten Teile seiner Schrift (r. 6–33) weist Kohler drei verschiedene Quellen für die Begriffe *exprimer*, *représenter*, *être*

un miroir de l'univers nach »Aus der Geschichte der Philosophie kommt da die εἰδωλολογία-Theorie und die Auffassung des Mikrokosmos als einer Repräsentation des Makrokosmos, aus der Geschichte der Mathematik der Begriff der Darstellung in Frage« (s.) Nachdem die Sinneswahrnehmung von Heraklit als ein Einfaugen des äußeren durch das innere Feuer und von Empedokles als ein Eindringen von Ausflüssen (ἀπορροαί) der Außendinge in die ποροί der Sinnesorgane erklärt worden war, stellte Demokrit eine ausführlichere Wahrnehmungstheorie auf, nach der sich von den Gegenständen kleine materielle Teilchen, εἰδωλά, auch δεικέλα (d. h. Bilder) genannt, ablosen, sich den menschlichen Sinnesorganen nähern und die darin befindlichen Feueratome in eine Bewegung setzen, die eben die Empfindung ist <sup>22</sup>) Diese materialistische Theorie verfeinerten Aristoteles u. a. wesentlich, indem sie die Sinnesorgane, z. B. das Auge, nicht den Stoff, sondern nur die Form der Dinge von außen empfangen ließen. Es löst sich nichts Materielles von den Dingen ab, sondern das Licht, das von den Dingen kommt, setzt lediglich den Äther in Bewegung, und nur diese Wirkung der Dinge prägt sich dann dem Auge ein wie ein Siegel, das man auf Wachs drückt (r. 8, 10 f.).

Die aristotelische Wahrnehmungslehre herrschte während des ganzen Mittelalters, nur gelegentlich (z. B. bei Roger Bacon) wurde ihr Passivismus durch die aktivistische Wahrnehmungslehre der Platoniker etwas eingeschränkt, nach denen vielmehr das Auge beim Sehen einen Fühlstrahl nach außen entsendet (r. 10–12). Erst in der ausgehenden Scholastik, bei Suarez, vollzog sich eine erkenntnistheoretisch sehr bedeutende Weiterbildung der mittelalterlichen Formen- oder species-Lehre. Suarez wies zunächst darauf hin, daß die species nicht etwa Substanzen sein konnten, sondern höchstens Akzidentien, denn sie sollten ja den Qualitäten der Dinge entspringen. Aber die Beziehung der Bilderchen zu den Gegenständen sei viel weniger eng als die des lumen zum lux, der Luftbelligkeit zur Sonne. Es brauche nämlich zwischen ihnen überhaupt keine Ähnlichkeit zu bestehen, sondern es genüge, wenn die »species intentionales«, die vom Sinnesorgan aufgenommen wurden, die äußeren Gegenstände »repräsentierten« oder »zur Darstellung brachten«, so daß die erkennende Potenz durch ihre Vermittlung zu Akten der Erkenntnis angeregt werde (r. 15–17, diese Lehre läßt sich aber viel weiter zurückverfolgen zu Wilhelm v. Ockham, ja zu Duns Scotus <sup>22b</sup>).

In dieser verfeinerten Form ist die Bildertheorie auch von vielen Nichtscholastikern der Neuzeit noch lange festgehalten worden

So sagt Otto Casmann in seiner *Psychologia anthropologica*, 1594, S. 288, vom sinnlichen Objekt, daß es *per repraesentantem speciem percipitur*, und Rudolf Goclenius erklärt in seinem *Lexicon philosophicum*, 1613, die species als eine imago, die *veram rem repraesentat vel exprimit* (r. 17f). Auch der Newtonianer Clarke steht in seinen Streitchriften gegen Leibniz noch auf diesem Standpunkte<sup>29)</sup>. Letzteres ist für uns besonders wichtig, weil dadurch Leibniz veranlaßt worden ist, ausdrücklich zu dieser Theorie Stellung zu nehmen. Er erklärt sich bei dieser Gelegenheit zwar gegen »la notion Scholastique chimérique de je ne say quelles especes intentionnelles inexplicables, qui passent des organes dans l'ame«. Aber diese Ablehnung »verschlügt nichts dagegen, daß diese Anschauung ein Vorläufer und ein Vorbereiter seines Repräsentationsbegriffs ist« (Kohler r. 18f, in der Tat lehnt Leibniz nur das Transportiertwerden, to be conveyed, der Spezies von außen durch die Sinnesorgane in die Seele ab, hält aber selbst unter dem Einflusse Malebranches daran fest, daß die der Seele immanenten Ideen insofern intentionalen, d. h. auf Gegenstände gerichteten, Charakter besitzen, als sie äußere Dinge repräsentieren<sup>30)</sup>).

Noch näher führt uns eine zweite philosophische Quelle an Leibnizens eigenen Repräsentationsbegriff heran, nämlich die Auffassung des Menschen als eines Mikrokosmos, der den Makrokosmos widerspiegelt. Auch diese Lehre stammt schon aus dem Altertum. Kohler findet ihre ersten Spuren bereits bei Anaximenes<sup>229)</sup>, Heraklit<sup>30)</sup> und Plato<sup>31)</sup>. Als ersten, der ausdrücklich von der »kleinen Welt« gesprochen habe, nach deren Vorbild die »große Welt« zu denken sei, nennt er (nicht ganz mit Recht) den Aristoteles<sup>32)</sup> und als weitere Ausgestalter dieser Lehre vor allem die Stoiker. Auch im Mittelalter taucht der Mikrokosmosgedanke immer wieder auf. Nach Gregor von Nyssa (um 350) trägt der menschliche Körper und eist recht die menschliche Seele als kleine Welt die Harmonie des ganzen Universums sowie alle seine Elemente in sich. Nach Nemesius (um 400) ist die Welt eine zusammenhängende Einheit mit allmählichen Übergängen zwischen den verschiedenen Daseinsstufen, die alle miteinander befreundet und verwandt sind. Der Mensch insbesondere ist das Mittelglied zwischen dem Sinnlichen und dem Über sinnlichen, er spiegelt infolgedessen beide Welten in sich ab und kann als Bild und Ähnlichkeit Gottes angesehen werden (r. 24f). Ähnlich begründet auch Thomas von Aquino aus dem stetigen Zusammenhang aller Dinge, daß der Mensch ein minor mundus sei, der majoris

mundi similitudinem in sich trage und sogar eine Darstellung (imago) Gottes genannt werden könne<sup>233)</sup>

Für Leibniz aber ist, wie Kohler (r 26–28) mit Recht hervorhebt, Nikolaus v Kues von ungleich größerer Bedeutung als alle Genannten. In seiner Philosophie, die schon alle Hauptzüge der Monadologie vorwegnimmt, herrscht mit der letzteren gerade auch hinsichtlich des Darstellungsbegriffs »eine weitgehende, oft bis in die Worte herabreichende Übereinstimmung«. Jeder individuelle Teil des Universums ist nach Nikolaus eine Kontraktion des Ganzen und enthält alles zusammengefoldet, potentiell in sich. Insbesondere ist der individuelle Geist ein lebendiger Spiegel des Universums und vermag die Erkenntnis aller Dinge aus sich selbst zu entfalten, ohne daß etwas von außen in ihn hineinzukommen braucht. Der Mensch ist also eine Welt, freilich nur eine »menschliche Welt«, ein »microcosmos«, ja der Mensch ist ein Gott, wenn auch nicht im absoluten Sinne, aber doch ein »menschlicher Gott« (Kues I, Bl 60 v de conj 1 II, c 14). Der Ausdruck repraesentare wird allerdings für das Dargestelltwerden Gottes oder der Welt durch den Menschen nicht gebraucht, auch den Ausdruck exprimere verwendet Nikolaus nur für das Ausgedrucktwerden von an sich Unausprechbarem (ineffabile) durch Worte (z B Kues I, Bl 68). Seine gewöhnliche Bezeichnung dagegen für das uns interessierende Verhältnis ist *enthalten sein* (*esse in* oder *esse contracte in*), manchmal sagt er auch, die Individuen seien Spiegel, in denen das Universum je nach der Krümmung des Spiegels auf verschiedene Weise erscheine oder widerstrahle<sup>234)</sup>

Diese Lehre lebt in den verschiedensten Formen während der Renaissance wieder auf. So bei Giordano Bruno, der das Dargestelltwerden des Universums in den Monaden oft in weit-schweifigen Worten beschreibt, gelegentlich auch unter Verwendung der Ausdrücke *significare* oder *exprimere* (r 28f). Vor allem aber in der deutschen Mystik, bei Paracelsus, Val Weigel und Jakob Bohme, nach denen der Mensch ein Auszug, die Quintessenz aller Wesen und Kräfte ist und deshalb alles andre aus sich selbst erkennen kann. Dagegen will Kohler – mit Unrecht – Fr M. van Helmont in dieser Hinsicht nicht als Vorläufer Leibnizens genannt wissen, weil er Leibniz zwar 1696 den Ausdruck *Monade* geliefert habe, aber ihm doch erst lange nach der Konzeption der *Monadentheorie* und des *Repräsentationsbegriffs* bekannt geworden sei (r. 30, in Wirklichkeit hat Leibniz nach seinem Briefe an Placcius vom 27. 3. 1696, Dutens VI, 1, S 70, van Helmont

schon seit 1671 gekannt und 1696 nur die alte Bekanntschaft in taglichen Gesprächen wieder aufgefrischt, vgl. auch Anm. 84).

Außer diesen philosophischen Entwicklungsreihen, der Bildertheorie und der Mikro-Makrokosmoslehre, die beide in Leibniz zusammenlaufen, gehört drittens auch noch die Entwicklung des mathematischen Darstellungsbegriffs in die Vorgeschichte der Leibnizischen Philosophie hinein. Kohler beschränkt sich freilich ganz auf die analytische Geometrie des Descartes, trifft damit aber immerhin das Wesentliche. Denn gerade diese ist ja hierfür von grundlegender Bedeutung gewesen und ist außerdem erwiesenermaßen von Leibniz unmittelbar aufs eifrigste studiert worden – Während in der euklidischen Geometrie höchstens von der Bezeichnung etwa eines Winkels durch einen Buchstaben geredet werden kann, stellt Descartes sich die Aufgabe, »geometrische Gebilde arithmetisch auszudrücken, d. h. sie derartig in ein Gewand von Zahlen zu kleiden, daß aus diesen arithmetischen Ausdrücken alle Eigenschaften des betreffenden geometrischen Gebildes erkannt werden können«. Jenes euklidische Bezeichnen mit Buchstaben heißt bei Descartes *designare*, im Unterschied davon nennt er dieses neuartige Darstellen oder Ausdrücken *explicare* oder *exprimere*. Auch dieser mathematische Begriff ist für Leibniz von großer Wichtigkeit geworden und hat sein Denken in eine etwas andre Richtung gelenkt als die Lehre vom Parallelismus des Mikro- und Makrokosmos. Denn während es sich beim letzteren um die Repräsentation von Gegenständen durch wesensgleiche oder wenigstens ähnliche handelt, braucht bei der mathematischen Darstellung, etwa von arithmetischen Formeln durch geometrische Figuren, keinerlei Wesensverwandtschaft vorhanden zu sein (r. 30 – 33).

Das Ergebnis des ersten Teiles der Kohlerschen Schrift, nach dem Leibnizens Repräsentationslehre der Konvergenzpunkt dieser drei verschiedenen Entwicklungslinien ist, bestätigt in einer speziellen Hinsicht noch einmal die schon früher von uns gewonnene allgemeine Auffassung der Leibnizischen Philosophie als einer einheitlichen Synthese des antiken Aristotelismus und der mittelalterlichen Scholastik mit der deutschen Mystik der beginnenden Neuzeit und zugleich auch mit der modernen exakten Wissenschaft, besonders der Mathematik. –

Die folgenden Teile der Kohlerschen Arbeit untersuchen im einzelnen, wie sich unter den genannten Einwirkungen der früheren und gleichzeitigen Philosophie und Wissenschaft Leibnizens Gedankenwelt allmählich entwickelt hat. – Schon in seinen Jugend-

Schriften bis 1672 finden sich, von seinen Vorgängern übernommen, die Hauptpunkte seiner späteren Philosophie wenigstens angedeutet: die mechanische Hypothese, speziell in Gestalt der Hobbesschen Conatuslehre, der Gedanke der vollkommenen Vernunftgemäßheit der Welt, ihres kombinatorischen Aufbaus und ihrer harmonischen Ordnung (nach Weigel und Bitterfeld), die Lehre, daß nur Individuelles existiert (nach dem scholastischen Nominalismus), der Gedanke der quantitativen und qualitativen Unendlichkeit des Universums, endlich die Lehre vom Geist als einer »kleinen, in einem Punkt begriffenen Welt« (Mikrokosmos<sup>1)</sup>). Aber diese Teilelemente des späteren Systems stehen hier noch bruchstückweise nebeneinander, ohne organische Verbindung. Es fehlt noch der einigende Gedanke, daß jedes Individuum oder jeder Weltpunkt alle andern und damit das ganze Universum in sich »repräsentiere« (r. 36–42).

Die wichtigste Anregung zur Aufnahme und auch zur philosophischen Verwertung dieses Begriffs hat Leibniz nach Kohler durch sein Studium der Mathematik in Paris empfangen. Daß Descartes analytische Geometrie gewissermaßen eine Brücke von der Geometrie zur Arithmetik schlug, mußte ihn ja auch als Philosophen aufs höchste interessieren. Denn es bedeutete die Beseitigung eines saltus, »einen Schritt entgegen dem ersehnten continuum, entgegen der Harmonie« (r. 45). Zunächst allerdings wurde die Descartes'sche Darstellungsmethode für seine mathematischen Arbeiten wichtig. Vor allem bildete sie den Ausgangspunkt bei seiner Entdeckung der Differential- und Integralrechnung (r. 43–45). Ferner diente sie ihm zur exakten Ausgestaltung seiner schon in der Jugend konzipierten *Characteristica universalis* (r. 43, 57, Kohler erwähnt die letztere leider nur nebenbei, ohne ihre – nach meiner Meinung ausschlaggebende – Bedeutung zu erkennen). So gewann Leibniz allmählich den ganz allgemeinen und doch bestimmt definierten Begriff der *expressio* oder *repraesentatio* als des »Ausdrucks einer Sache durch eine andre homogene (oder in übereinstimmende Teile auflosbare)«, der »das Verhältnis (*ratio*) der einen zur andern« darstellt<sup>235)</sup>.

Dieser mathematische Begriff verband sich nun in den achtziger Jahren mit dem Mikro-Makrokosmosgedanken, der Leibniz bereits länger vertraut war. Vielleicht bildete das ihm schon in jungen Jahren gelaufene Bild von den verschiedenen Aspekten einer und derselben Stadt (Gerh p. I 10, 19 – IV 167, nicht 145), das bald auch auf die verschiedenen Weltbilder aller einzelnen Menschen übertragen wurde (Gerh p. I 151), die Vermittlung (r. 59, vgl. Anm. 23).

Vielleicht wirkte auch Spinozas Auffassung der *res particulares* als *modi, quibus attributa Dei certo ac determinato modo exprimentur*, anregend auf Leibniz (r 48f) – wenn sich auch nach Kohlers Meinung die Auffassung des Menschen als eines Bildes nicht nur der Welt, sondern auch Gottes in diesen Jahren noch nicht direkt nachweisen läßt (r 60, ich verweise dagegen auf Gerh p VII 55 unten, aus dem Jahre 1679, und IV 426, aus dem Jahre 1684). Jedenfalls aber ist in dem Aufsätze »*Quid sit Idea*«, der vermutlich im Anschluß an Leibnizens *Spinoza studium* in den Jahren um 1678 geschrieben ist, die Verbindung des mathematischen und philosophischen Darstellungsbegriffes hergestellt (r 57f, Gerh p VII 263f)

Außer der Mathematik sind aber auch noch die Physik und die Biologie für die Ausgestaltung dieses Begriffes wichtig geworden. Die physikalische Kraft wird von Leibniz in Weiterbildung des Hobbesischen *Conatus*begriffes definiert als die Tendenz des jetzigen zum folgenden Zustande oder als das Im-voraus-Enthalten-sein der Zukunft in der Gegenwart oder exakter als das Gesetz, das die Mannigfaltigkeit der einander folgenden Bewegungsvorgänge in einheitlicher Zusammenfassung darstellt (r 52, 68f, vgl oben S 51). Ferner übernimmt er aus den biologischen Forschungen Leeuwenhoeks und anderer über die Spermatozoen die Lehre von der Praformation der Organismen und folgert daraus, daß jedes Lebewesen unentstanden und unvergänglich ist und daß aus seinem ursprünglichen Entwicklungsgefesze seine sämtlichen Veränderungen, einschließlich derer, die wir Geburt und Tod nennen, als Folgeerscheinungen hervorgehen. Diese beiden naturwissenschaftlichen Einsichten sind die Voraussetzungen einer zweiten Seite der Leibnizschen Repräsentationslehre, nach der nicht nur jedes Individuum alle übrigen gleichzeitigen Individuen andeutungsweise mit darstellt, sondern auch jeder Augenblickszustand des Individuums die Spuren aller seiner früheren und die Keime aller seiner zukünftigen Zustände in sich trägt (r 60–62).

Diese verschiedenen Einzelgedanken sind nun im Jahre 1685 zu Leibnizens endgültigem metaphysischem System zusammengefloßen, das dann spätestens im Januar 1686 zuerst, im *Discours de métaphysique*, schriftlich fixiert worden ist (Die erste Zeitangabe ergibt sich aus Gerh p. III 205, IV 487 u 490, die zweite aus II 11.) Man meint gewöhnlich, es sei die Entdeckung des Begriffes der individuellen Substanz gewesen, die bei dieser Systembildung als Kristallisationskern gedient habe. Kohler dagegen weist mit Recht darauf hin, daß Leibniz selbst im *Système nouveau de la nature*,

der ersten veröffentlichten Systemdarstellung, berichtet habe, auch nach der Entdeckung der »wahren substantiellen Einheiten«, als er schon gemeint habe, in den Hafen eingelaufen zu sein, sei er durch das Problem der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele doch wieder ins wilde Meer der Zweifel zurückgeworfen worden, die Lösung dieser Zweifel habe er erst gefunden, als ihm der überraschende, aber unvermeidliche Gedanke gekommen sei, daß diesen Einheiten »alles aus ihrem eigenen Grunde emporquellte, kraft einer vollkommenen Selbsttätigkeit (spontanéité à l'égard d'elle-même), die dennoch in steter Entsprechung (parfaite conformité) zu den äußeren Dingen verbleibe«, oder kurz der Gedanke der »repräsentativen Natur« dieser Einheiten, vermöge deren jede in ihrem »individuellen Charakter« das ganze Universum »nach ihrer Art exakt repräsentiere« und infolgedessen trotz ihrer Eigengesetzlichkeit mit allen übrigen Gliedern der gleichen Welt immer in vollkommener Übereinstimmung (accord) stehe (r 53–55, 62, nach Gerh p IV 482 bis 484). Der Begriff der individuellen Substanz für sich allein genugte demnach keineswegs, sondern bedurfte unabweisbar der Ergänzung durch den Begriff der universellen Repräsentation, damit die Welt sich nicht in einen bloßen Haufen von beziehungslosen Einzelwesen auflöste (r 80–82). Sobald aber der letztere Begriff zum Zentrum der Leibnizschen Gedankenwelt gemacht wurde, konnte diese zu einem völlig einheitlichen System zusammenwachsen. Denn der Repräsentationsbegriff als der umfassendere vermochte auch den früheren Hauptbegriff, den der individuellen Substanz, mit in sich aufzunehmen. Ist doch das Hauptcharakteristikum des letzteren – das Involviertsein des ganzen Entwicklungsverlaufs in einem individuellen Entwicklungsgefesze – auch nichts anderes als eine Repräsentation, nur von der zweiten oben genannten Art, nämlich die Darstellung einer zeitlichen statt einer räumlichen Mannigfaltigkeit in einer funktionsgefesglichen Einheit (r 84f).

Die fundamentale Bedeutung des Repräsentationsbegriffes wird auch durch die Einzelanalyse des Discours de métaphysique bestätigt. Denn in diesem wird mit aller Ausdrucklichkeit einerseits die Natur der individuellen Substanz durch das virtuelle Enthaltensein aller vergangenen, gegenwertigen und zukünftigen Prädikate im vollkommenen Begriff des Subjekts erklärt, andererseits die Übereinstimmung der Substanzen auf ihr mehr oder minder deutliches Ausdrücken sämtlicher Ereignisse des Universums zurückgeführt. Indem Gott, so heißt es im § 14, die Welt unter allen möglichen

Aspekten betrachtet, entsteht als Ergebnis jedes solchen Schauens, wenn er seine Gedanken zur Wirklichkeit werden läßt, eine selbstgenügsame Substanz, die schon für sich allein die ganze Welt unter diesem Gesichtswinkel darstellt. Auf diese Weise wird das Universum so oft vervielfältigt, als es Individuen gibt, und doch bleiben diese alle trotz ihrer individuellen Differenzierung in ebenso vollkommener proportionaler Entsprechung zueinander wie die verschiedenen Perspektiven der gleichen Stadt (r. 73, 75, 78, 84f.)

Auch im anschließenden Briefwechsel mit Arnauld kommt Leibniz immer wieder auf den Repräsentationsbegriff zurück und bildet ihn noch in mehrfacher Hinsicht weiter. Zunächst finden sich in diesem Briefwechsel ausführliche Erörterungen darüber, inwiefern der Begriff der individuellen Substanz ihre samtlichen Prädikate involvieren und alle übrigen Substanzen mit zum Ausdruck bringen könne. Ferner gibt Leibniz hier auf Arnaulds Frage, was er denn eigentlich unter diesem »Ausdrücken« verstehe, eine ausführliche, exakte Definition mit Hilfe des mathematischen Begriffs der funktionalen Beziehung (*rapport constant et réglé*), etwa zwischen einem räumlichen Gebilde und seiner ebenen Projektion. Und endlich erweitert er hier den Repräsentationsbegriff derart, daß er gleichzeitig die »intellektuelle Erkenntnis«, die »animalische Empfindung« und die unterbewußte »natürliche Perzeption« in sich zu begreifen vermag (r. 89ff. nach Gerh. p. II 112). Leibniz verwendet nämlich die Worte *repræsenter* und *exprimer* manchmal in der subjektiv-psychologischen Bedeutung *Vorstellen*, manchmal in der objektiv-mathematischen Bedeutung *Ausdrücken* (oder *Darstellen*). Von den höchsten Monaden läßt sich beides aussagen: daß sie das Universum subjektiv mit größter Klarheit und Deutlichkeit vorstellen und daß sie es objektiv mit mathematischer Exaktheit darstellen wie ein vollkommener Spiegel. Wenn man dagegen in der kontinuierlichen Stufenordnung der Monaden abwärts steigt zu den Tieren, den Pflanzen und endlich den anorganischen Kraftsubstanzen, so nimmt der Grad des bewußten Vorstellens bis ins Unendlich-Kleine ab, während ein objektives Darstellen der Welt auch den völlig bewußtlosen Korpermonaden noch ebensowohl zugeschrieben werden kann (r. 86ff., 96f., 104, 115 und besonders 158f.).

Mit dieser Erweiterung des Repräsentationsbegriffes ist Leibnizens System im wesentlichen vollendet. Bei allen späteren Fortbildungen handelt es sich nur noch um Klärungen, Ausgleichungen, Glättungen, nicht mehr um grundsätzliche Neuentdeckungen. Was

sich noch bessert, das ist lediglich die Trefflichkeit des Ausdrucks, die Leichtigkeit und »Eleganz in der Handhabung des Systems« (r. 107, 109). So stammt aus dem Jahre 1696 der Ausdruck *harmonie préétablie* für die allgemeine Entsprechung der Weltelemente infolge ihrer gegenseitigen Repräsentation<sup>236)</sup> und aus dem gleichen Jahre der Ausdruck *Monade* für die individuelle Substanz, insofern deren Eigengesetz die ganze Mannigfaltigkeit ihrer Entwicklungszustände zur *Einheit* zusammenfaßt<sup>237)</sup>. Eine andere, später häufige Bezeichnung des Individuums als »Konzentration des Universums« findet sich zuerst in den Auseinandersetzungen mit Bayle (1698 und 1702, nicht 1712, wie r. 116 angegeben ist, Gerh p IV 518, 542 und 553, vgl. auch 562). Natürlich ist mit diesem Ausdrucke nicht etwa gemeint, daß in der *Monade* realiter ein verkleinertes Universum drinstecke, sondern wieder nur, daß sie das Universum repräsentiert, d. h. (wie hier besonders klar gesagt wird), daß ihr *loy de l'ordre* eine bloße »variation« des allgemeinen Weltgesetzes ist und daher zu allen andern Ordnungsgeetzen in exakter Beziehung (*rapport exact*) steht<sup>238)</sup>.

Ich verzichte darauf, über die weiteren Leibnizischen Erörterungen des Repräsentationsbegriffes zu berichten, die Kohler aus den Schriften der späteren Jahre zusammengestellt hat (r. 99 – 140), sondern weise nur noch auf zwei Stellen hin, an denen Leibniz die fundamentale Bedeutung dieses Begriffes besonders nachdrücklich hervorgehoben hat. In seinen Bemerkungen zur 2. Auflage des Bayle'schen Wörterbuches faßt er »die Summe seines Systems« dahin zusammen, daß jede *Monade* eine *Konzentration* des Universums und jeder Geist eine *Nachahmung* der Gottheit sei, daß Gott das ganze Universum vollkommen ausdrücke, die geschaffenen *Monaden* dagegen je nach ihren besonderen Gesichtspunkten immer nur diesen oder jenen Teil deutlich und das übrige verworren darstellten, daß aber gerade die unendliche Mannigfaltigkeit dieser verschiedenen *Repräsentationen* der Welt die Unendlichkeit des Universums zu einer Unendlichkeit von Unendlichkeiten steigere (Gerh p IV 553f.). Noch stärker wird die Bedeutung des Repräsentationsbegriffs in einem Briefe an Jaquelot<sup>239)</sup> vom 9. 2. 1704 unterstrichen: »Das Wunder oder vielmehr das Bewundernswerte besteht darin, daß jede Substanz eine *Repräsentation* des Universums entsprechend ihrem Gesichtspunkte ist. Dies ist der größte Reichtum oder die größte Vollkommenheit, die man den Geschöpfen und dem Wirken des Schöpfers zuschreiben kann, und sozusagen eine

Weltvermehrung in diesen unzählbaren substantiellen Spiegeln, durch die das Univerſum bis ins Unendliche variiert wird. Dieſe einfachen Subſtanzen ſind alle ſo zu ſagen relative kleine Gottheiten. Wenn nun der Punkt der Repräſentation des Univerſums in jeder Monade feſtgeſtellt iſt, ſo folgt daraus alles übrige von ſelbſt. (Or le point de la representation de l'univers dans chaque Monade eſtant eſtabli, le reſte n'eſt que conſequences, r 120, 162 nach Gerh p III 464f) –

Dieſe von Leibniz ſelbſt ſo ſtark betonte fundamentale Stellung des Repräſentationsbegriffes zeigt Kohler zum Schluß noch durch eine ſyſtematiſche Würdigung dieſes Begriffes als des eigentlichen Zentrums der Leibnizſchen Philoſophie, in dem zahlreiche Faden, zahlreiche Geſichtspunkte und Anſchauungsweiſen, von allen Seiten zuſammenlaufen (r 148 ff). Zunaehſt iſt dieſer Begriff, wie ſchon hervorgehoben wurde, das geeignetſte Mittel zur Syntheſe des Univerſalismus und Individualismus. Allen Monaden iſt dieſelbe Tätigkeit eigen, nämlich Gott und das Univerſum auszudrücken. Darum beſteht zwiſchen ihnen eine univerſelle Harmonie. Jede aber drückt dieſe identiſche Objektivität in ſubjektiv verſchiedener Weiſe aus, nämlich mit verſchiedenen Klarheitsgraden und von verſchiedenen Standpunkten aus. Daher beſitzt doch jede ihre individuelle Eigentümlichkeit. Daß ſo in der Tat die allgemeine Geſetzlichkeit der Welt mit der Selbſtändigkeit des Einzelnen vereinbar iſt, erweiſt Leibniz noch genauer mit Hilfe des mathematiſchen Begriffes der funktionalen Beziehung (rapport exact, relation réglée), deren Beſtehen z. B. bei den mannigfaltigen perſpektiven Projektionen einer und derſelben Raumkurve von verſchiedenen Projektionszentren aus auch anſchaulich vollkommen klar iſt. Vergleicht man etwa das Univerſum mit einer Hyperbel, deren beide Äſte ſich ins Unendliche erſtrecken, und die individuellen Monaden mit den unzähligen ganz im Endlichen verbleibenden elliptiſchen Projektionen dieſer Hyperbel (die z. B. entſtehen, wenn man als Projektionsebene die Normalebene im Mittelpunkt der Hyperbelhauptachſe wählt, und als Projektionszentren beliebige Punkte, deren Entfernung von dieſer Normalebene nur kleiner als die halbe Hauptachſe genommen werden muß), ſo wird durch die Tatſache, daß die Hyperbelſtücke in der Nahe der Scheitel unter Umſtänden ziemlich treu, dagegen die ins Unendliche laufenden Kurvenzweige jedenfalls ſehr ungenau dargeſtellt werden, zugleich noch der Unterſchied zwiſchen deutlichen und verworrenen Perzeptionen verbildlicht. Die letzteren

repräsentieren unendlich zusammengezogen eine Anhäufung von unzähligen Dingen (*congeriem rerum innumerabilium*, das Zitat stammt aus einer interessanten Leibnizhandschrift, H B Phil I 15, aus der Kohler r 154f ein Stück mitteilt, die Handschrift ist allerdings nicht, wie er meint, unveröffentlicht, sondern schon bei Cout. o. 15 gedruckt)

Eine zweite Synthese bewirkt der Repräsentationsbegriff dadurch, daß er sowohl auf den Raum wie auf die Zeit anwendbar ist. Die Monade stellt in jedem Zeitdifferential einerseits die gleichzeitigen Zustände in allen anderen Punkten des unendlich ausgedehnten Universums, andererseits alle vergangenen und zukünftigen Momente ihrer eigenen anfangs- und endlosen Lebensentwicklung mit dar. »So wird die Repräsentation zu einem Angelpunkte, in dem Zeit und Raum sich kreuzen, in dem die zeitliche Entfaltung und Veränderung der einzelnen Monade zur Balance gebracht wird mit allen jeweiligen Zuständen aller andern durch den Raum verteilten Monaden, die *loy particulière* der Einzelmonade mit der *loy générale qui règle l'univers*. In der Repräsentation fallen so zusammen Vergangenheit und Zukunft, Zeit und Raum, das Eine und das Viele« (r. 157).

Der gleiche Begriff ermöglicht ferner die Vereinigung der physischen und psychischen Substanzen zu einer Stufenfolge von wesentlich gleichartigen Monaden. Denn die Repräsentation des Universums im Sinne der objektiv-mathematischen Darstellung kann ja völlig unverändert auch den unbewußten Monaden der scheinbar leblosen Körper zugeschrieben werden. Des Repräsentierens allerdings im subjektiv-psychologischen Sinne des Vorstellens sind eigentlich nur die selbstbewußten Seelen fähig. Da aber auch die unbewußten Weltelemente, objektiv betrachtet, zweifellos das Weltganze im ersten Sinne repräsentieren, so darf man, wenn man sich in diese Monaden hineinverlegt, sich gewissermaßen zu ihrem Subjekt macht, ihnen auch ein Repräsentationsvermögen im zweiten psychologischen Sinne unterlegen, wenn auch nur eine *petite perception*, d. h. eine unterbewußte Vorstufe der sinnlichen Wahrnehmung und der vernünftigen Erkenntnis (r 158f.)

Endlich leitet der Repräsentationsbegriff auch noch die Synthese des Intellektualismus und Voluntarismus. Leibniz unterscheidet im Erleben der Monaden *perception* und *appétit*. Das erstere, intellektuelle Element ist nichts anderes als die Repräsentation der (raumlich-zeitlichen) Mannigfaltigkeit in der Einheit (des Bewußtseins). Aber auch das zweite, gefühls- und willensmäßige

Element wird von Leibniz in Verbindung mit der Repraesentation gebracht, ja demselben Gattungsbegriffe untergeordnet. Es wird nämlich erklärt als das Streben (*tendance*) von einer Perzeption zu einer anderen (r 128f, 134, 116, 161 unter Berufung auf Gerh. p III 574f, 622) Der *appétit* ist also ein Trieb, der sich lediglich in der Tätigkeit des Perzipierens auslebt. Vorstellen und Begehren sind demnach nur die beiden Elemente eines und desselben Bewußtseinsaktes, der Repraesentation, der einzigen Tätigkeit der Monaden (r 79, 84f, 149, 162 nach *Disc de met* § 15 und 35)

Aus allen diesen Gründen bezeichnet Kohler mit gutem Rechte den Repraesentationsbegriff als den Mittelpunkt des Leibnizischen Systems, nach dem alles gravitiert, und als die allumfassende Einheit, der sich alle Einzelheiten unterordnen (r 162). In der Tat ist hiermit das höhere perspektivische Zentrum aufgedeckt, nach dem wir suchten, von dem aus es möglich ist, die verschiedensten »Seitenansichten« der Leibnizischen Philosophie, wie sie uns im Laufe unserer Untersuchungen nacheinander entgegengetreten sind, synthetisch ineinszuschauen, so daß jede in ihrer Eigenart und nach ihrem besonderen Werte zur Geltung kommt und doch der Streit ihrer Gegensätze zur Harmonie versöhnt erscheint. In der grundsätzlichen Erkenntnis dieser zentralen Stellung des Repraesentationsbegriffes sehe ich das große Verdienst der Kohlerischen Arbeit.

In den Einzelheiten freilich ist doch noch manches daran zu bessern und zu ergänzen. Zunächst ist es Kohler wegen seines selbst zugestandenen geringen Verständnisses für die Mathematik (r 33) nicht gelungen, das Wesen dieses Begriffes in mathematischer Hinsicht völlig klar und nach allen Seiten erschöpfend darzustellen. Wenn man sich darauf beschränkt, die umkehrbar eindeutige Zuordnung von Begriffssystemen geometrisch mit Hilfe der perspektiven Projektion zu erläutern (was Leibniz allerdings auch sehr häufig, Kohler aber ausschließlich tut), so kommt man leicht in Gefahr, das Wesen der Individualität, als bloße perspektive Verschiedenheit gedeutet, quantitativ zu veraußern – wie denn Kohler tatsächlich die Besonderheit des »Gesichtspunktes« der Monaden ganz auf ihre verschiedene Orientierung im Raume zurückführt (r 153). Leibniz aber betrachtet das Bild von den Perspektiven des Universums eben nur als ein Bild, das einen in Wahrheit geistig-qualitativen Unterschied durch einen räumlich-quantitativen Unterschied sinnfällig darstellt, etwa wie auch wir uns im obigen immer wieder dieses anschaulich klaren, obschon nicht begrifflich exakten Vergleiches bedienen haben, um die zahlreichen, oft

geradezu entgegengesetzten Leibniz-Auffassungen der einzelnen Forscher doch als ein Kontinuum von »einseitigen Ansichten« derselben allumfassenden Wirklichkeit verständlich machen zu können

Um nun die Gefahr der Veroberflächlichung der Leibnizschen Meinung zu vermeiden, scheint es mir nötig, das andere von Leibniz auch benutzte Bild für das Verhältnis der unzähligen Individuen zum einen Univerfium in den Vordergrund zu stellen, nämlich die sinnliche Darstellung eines Gedankensystems in unendlich verschiedenen sicht- oder hörbaren Schrift- oder Sprachzeichen, oder einer formalen logisch-mathematischen Wahrheit in sinnlich ganz verschiedenen Anschauungsregionen. Daselbe Gebiet der *mathesis universalis* kann auf die mannigfaltigste Weise in der *characteristica universalis* repräsentiert werden, so daß die formal-logischen Relationen der Begriffe in allen Darstellungen äquivalent erhalten bleiben, dagegen die anschauliche Symbolisierung unendlich variiert. Erst wenn man den Repräsentationsbegriff in dieser tieferen Weise auffaßt, vereint er tatsächlich absolute Einheit und Universalität (in logisch-begrifflicher Hinsicht) mit höchster Mannigfaltigkeit und Individualität (in sinnlich-anschaulicher Hinsicht), erst in diesem Sinne kann daher auch die repräsentative Natur der Monaden wirklich die Synthese der größtmöglichen Einheit des Univerfiums mit der größtmöglichen Fülle qualitativ-differenzierter Individuen ermöglichen. (Vgl. zur näheren Begründung S. 132 und die anderen dort angeführten Stellen, ferner Anm. 23, 33, 224 und 235.)

Um ferner die intellektuelle mit der gefühls- und willensmäßigen Seite des Geisteslebens synthetisch vereinigen zu können, wie Kohler will, bedarf der Repräsentationsbegriff auch noch in psychologischer Hinsicht einer erheblichen Erweiterung und Vertiefung. Daß alle Tätigkeit der Monaden intellektueller Art, bloßes Vorstellen sei, hat Leibniz, von seiner intellektualistischen Grundrichtung verführt, allerdings wiederholt behauptet. Aber oft ist ihm doch auch der grundsätzliche Wesensunterschied von Vernunft und Wille klar geworden. Ich erinnere z. B. an seine Zurückführung der Tatsachenwahrheiten im Gegensatz zu den Vernunftwahrheiten auf den Willen statt auf die Vernunft Gottes und auf teleologische statt logische Gründe (s. oben S. 26, 44f., 62–64, 78, 122f., 134, 175, 191). Ferner an den Ursprung des Tätigkeitsbegriffes der Metaphysik Leibnizens aus seinem eigenen Erlebnis des freudigen Dranges nach unendlichem Wirken und Schaffen, nicht nur auf theoretischem, sondern auch auf praktischem Gebiet (s. oben S. 64, 87, 96–98, 111, 117f., 156, 166f., 172, 182–184). Es finden sich daher bei Leibniz

außer den von Kohler hervorgehobenen Stellen, wo die zweite Art seelischen Erlebens, der *appétit* (d. h. die *passion* bei Tieren, die *volonté* bei Menschen), mit der bloßen Tendenz nach Vorstellungswechsel identifiziert wird, auch solche Stellen, wo der *appétit* als etwas ganzlich anderes, Willensmaßiges dem Intellekt gegenübergestellt wird (so z. B. Erdm 746, zitiert in Anm 163, wo von den *perceptions* und den *tendences à des nouvelles perceptions* als drittes die *appétits* unterschieden und die letzteren als *causes finales* im Gegensatz zu den *causes efficientes* bezeichnet werden, ferner Gerh p VII 489, wo ausdrücklich erklärt wird, in *Spiritibus non tantum esse intellectum, sed et conatum, qui est appetitui involutus*). Dann aber ist es nicht mehr möglich, in Kohlers Weise den Voluntarismus mit dem Intellektualismus zu vereinigen, indem der Wille zu einem bloßen Element des rein intellektualistisch gedeuteten Repräsentationsaktes entleert wird. Sondern es bedarf einer Synthese, bei der auch der Wille in seiner vollen Besonderheit und Eigenart zur Geltung gebracht wird. Zu diesem Zwecke aber ist es nötig, den Repräsentationsbegriff so zu erweitern, daß er außer der passiven Darstellung und Vorstellung gegebener Wirklichkeiten auch die aktive Neuschöpfung und ästhetisch-ethische Realisierung ideeller Werte mit umfaßt, also ihn durch den allgemeinen Hufferlischen Begriff des psychischen (genauer noetischen) Aktes oder intentionalen Erlebnisses zu ersetzen, der nicht nur auf dem Gebiete des Intellekts, sondern auch des wertenden Gemüts und tätigen Willens die subjektiven hyletischen Gegebenheiten zu den ideellen noematischen Objektivitäten in Beziehung setzt <sup>240</sup>).

Es wird eine der wichtigsten Aufgaben des zweiten Teiles der hier begonnenen Leibnizdarstellung sein, die eben geforderte Vertiefung und Erweiterung des Repräsentationsbegriffes vom Quantitativen auf das Qualitative (nach dem Vorbilde der mannigfaltigen sinnlich-anfänglich differenzierten Darstellung formal äquivalenter logisch-mathematischer Begriffssysteme) und vom Intellektuellen auf das Emotionelle und Willensmäßige (also auf die *Noesis* im ganz allgemeinen Sinne Hufferls) näher durchzuführen. Ich hoffe zeigen zu können, daß der so verallgemeinerte, doppelseitige Begriff, der zugleich als Repräsentation und als Intention bezeichnet werden kann, in der Tat der rechte Augenpunkt ist, von dem aus die verwirrende, widerspruchsvolle Mannigfaltigkeit der Leibniz-Perspektiven, die uns im obigen entgegengetreten ist, sich harmonisch zu einer übersichtlichen Folge von kontinuierlichen

Seitenansichten ordnet Ja noch mehr. Daß nämlich der große Gedankenreichtum Leibnizens, der sich aus der Fülle dieser verschiedenen Darstellungen ergibt, nicht etwa einen chaotischen Haufen von diskreten oder gar disparaten Bruchstücken, sondern einen wohlgeordneten, stetig zusammenhängenden Kosmos bildet – das ließ sich eigentlich schon aus den zahllosen verbindenden Fäden erkennen, die uns in den ersten drei Kapiteln von jeder Perspektive zur benachbarten, ja schließlich selbst zu der ihr polar entgegengesetzten hinführten, und ist mit deren Hilfe ja auch bereits von Forschern wie Wundt, Dilthey und Windelband überzeugend nachgewiesen worden. Der Repräsentations- und Intensionsbegriff dagegen führt uns nicht in einer bloßen Folge von Einseitigkeiten um das allseitige Objekt Leibniz herum, sondern mitten in sein universales Zentrum hinein in den Mittelpunkt, von dem alle Radien ausstrahlen, und in den Schwerpunkt, um den alle einander entgegengesetzten Pole schwingen. Denn die noetische Aktivität, die als objektivierende Intention und subjektivierende Repräsentation Noema und Hyle verbindet, befähigt Leibniz zu einer höheren Synthese, deren doppelseitige Einheit die verschiedenartigsten Antithesen durch Unterordnung »aufzuheben« (d. h. ihre besonderen Werte aufzubewahren, aber ihre Einseitigkeiten zu überwinden) vermag: kombinatorisches Einheitsstreben und enzyklopädische Vielfaltigkeit, Monismus der logischen Form und Pluralismus des anschaulichen Inhalts, formal-analytische und intuitiv-synthetische Mathematik, abstrakt generalisierende Naturwissenschaft und konkret individualisierende Geisteswissenschaft, mathematisch definite Kausalerklärung und einfühlendes Verstandnis unerforschlicher Motivationszusammenhänge, intellektuellen Rationalismus und religiösen Mystizismus, Abolutheit des objektiven Geltens und Relativität des subjektiven Erlebens, universelle Wesensgesetzlichkeit und singulär-zufällige Tatsächlichkeit, leere ideelle Möglichkeit und persönlich lebendige Wirklichkeit, oder kurz zusammengefaßt – Universal-mathematik und Individual-metaphysik.

---

## Anmerkungen.

1) Das Wort »Universalität« wird in mannigfach verschiedenen, teils abgegriffenen und oberflächlichen, teils ursprünglichen und tieferen Bedeutungen gebraucht. Gewöhnlich versteht man darunter die bloße »Allseitigkeit«, das »nach allen Seiten« Gerichtetsein, und vergißt darüber, daß das Wort »universum«, von dem Universalität abgeleitet ist, nicht »alles«, sondern »das All«, und zwar als »in eins gekehrtes« G a n z e s bedeutet. Im Sinne solcher »Ganzheit« verstand die Renaissance unter einem »uomo universale« eine große Persönlichkeit gleich Leonardo da Vinci, die wie das große Universum auch eine ungeheure Mannigfaltigkeit von Wesenseiten in ihrer einheitlichen Individualität konzentriert, die also bei aller Vielseitigkeit doch eine ungeteilte Einheit (ein Individuum) von ausgeprägter Befonderheit, also zugleich ein »uomo singolare«, bleibt. Noch tiefer faßte die deutsche Mystik jedes Individuum selbst als ein »kleines Universum«, einen »Mikrokosmos«, auf, der in seinem innersten Grund und Wesen so innig mit dem göttlichen Einheitsgrunde des Makrokosmos eins ist, daß in ihm das ganze All, wie Nikolaus von Kues sagt, »zusammengefaltet« liegt und »aus seiner Einheit entwickelt« werden kann (Vgl. z. B. Kues I, Blatt 25r, 60v, 83, 164r).

Hier verbindet sich die erste tiefere Bedeutung des Wortes Universalität mit einer zweiten, noch tieferen. Universal bedeutet nicht nur »dem All als einem Ganzen gleichend«, sondern auch »zum All wesentlich gehörend« und daher »allgemein gültig«. Das Universale in diesem Sinne aber sucht der Mystiker nicht draußen in der Vielheit der Erscheinungen, sondern im innersten Grunde seiner eigenen Seele, wo er sich als »wesentlicher Mensch«, wie Angelus Silesius sagt, mit dem Wesen des göttlichen Alls berührt und dadurch zur Sphäre dessen erhebt, was nicht nur tatsächlich überall gilt und von allen anerkannt wird — das wäre abermals eine Veroberflächlichung des wahren Sinnes der »allgemeinen Geltung« —, sondern was wesensgesetzlich notwendig ist und darum auch zum allgemeinen Wesen jedes Befonderen gehört. Universal in diesem Sinne ist zwar eigentlich nur der Logos, die Ideenwelt der Vernunft. Wenn aber die individuelle Psyche durch die Äußerlichkeiten ihrer zeitlichen Erscheinung hindurchschaut bis auf den innersten Grund ihres wahren, ewigen Wesens, dann findet sie auch hier in sich selbst den Logos, dann klärt sich das psychologische Erleben zum Erfassen des logischen Geltens, und die Individualität wird eins mit der Universalität.

»Suchet in euch, so werdet ihr alles — oder vielmehr das »Ganze« und das »Wesentliche« — finden«, dies Goethewort könnte man über die große, einheitliche Entwicklung der deutschen Mystik und ihrer wissenschaftlichen

Vertiefung, des deutschen Idealismus, setzen, die von Meister Eckhart und Nikolaus von Kues über Leibnizens »mathesis universalis« und Allharmonie der »fensterlosen« Monaden (von denen noch viel zu sagen sein wird) zu Fichtes Ich, das das Nicht-Ich setzt, ja bis zu Husserls Phänomenologie und Natorps »allgemeiner Logik« führt. Es ist charakteristisch und für unser besonderes Thema bedeutsam, daß Husserl und Natorp sich beide ihres Zusammenhanges gerade mit der Leibnizschen Monadologie auch selbst bewußt sind. Natorp hat einmal gesagt, und Husserl wird ihm zustimmen: »Unser philosophischer Dichter kundet: »Es ist nicht draußen.« — »du« bringst es ewig hervor, aus dir selber, denn »es ist in dir.« Und zwar »ewig.« Das ist nichts als der Satz der Anamnese, den Leibnizens Monade nur sinnfälliger ausführt. Alles, was je die Seele in sich erschaut (und sie kann nur in sich schauen), ist Durchschau zum letzten Grunde. Die Psyche steht selbst ganz im Sein, der Logos ist ihrer, aber er ist *εἰς* allen und allem gemein, darum heißt, sich in sich selbst vertiefen in die Tiefen des Logos herabsteigen, der das All durchwaltet« (So in der »Deutschen Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen« I, Leipzig 1921, S. 165f, vgl. auch »Sozialidealismus«, Berlin 1920, S. 119–121, 204–206, 213–215) — Das ist der eigentliche, tiefste Sinn der Universalität, die der Individualität immanent ist, wie ihn die deutsche Mystik entdeckt und dann der deutsche Idealismus seit Leibniz zu philosophischer Klarheit erhoben hat.

2) Leibniz hat in seinem Aufsatze »De Synthesi et Analysis universalis« einen spezielleren, aber auch hiermit zusammenhängenden Gegenstand im Auge. Unter Analysis versteht er die »Auflösung« eines bestimmten, komplizierten Problems durch »Zerlegung« in die einzelnen einfachen Grundbegriffe und Zurückführung auf die letzten Grundlage, unter Synthesis den umgekehrten Prozeß, der von den Elementarbegriffen und Prinzipien zu den zusammengefügten Begriffen und Sätzen führt. Die Analyse »verfährt hierbei, als wenn nichts sonst, was wir selbst oder andre bereits entdeckt haben, uns bekannt oder gegeben wäre.« »Sie leistet also alles aus sich selbst.« Die Synthese oder »Kombinatorik« dagegen »schafft die ganze übrige Wissenschaft zur Stelle«, um mit deren Hilfe dann auch den vorgegebenen Fall zu erledigen. Wichtig ist auch noch Leibnizens Hinweis darauf, daß beide Methoden produktiv wirken können. »Ich habe häufig bemerkt, daß von den schöpferischen Talenten die einen mehr analytisch, die anderen mehr kombinatorisch veranlagt sind.« Gerh. p. VII 296f. = Buchenau I 48–50, ferner Cout. o. 350f., 557f.

3) So nennt Goethe den Aristoteles: »Er umzieht einen ungeheuren Grundkreis für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmäßiger Form pyramidenartig in die Höhe.« (Materialien zur Geschichte der Farbenlehre 3. Abt. Überliefertes.)

4) Vorrede zur 2. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft. Auch in dem Briefe an Friedrich Wilhelm II. (in der Vorrede zum Streit der Fakultäten abgedruckt) verteidigt er sich gegen den Vorwurf, in seinen philosophischen Vorlesungen theologisch Unzulässiges vorgetragen zu haben, durch Hinweis darauf, daß »der Fehler, über die Grenzen einer vorhabenden Wissenschaft auszuweichen, oder sie ineinander laufen zu lassen, mir, der ich ihn jederzeit gerügt und dawider gewarnt habe, am wenigsten wird vorgeworfen werden können.«

5) Pichler g 25 Vgl auch Feilchenfeld 332 Leibniz war »kein intuitiver, sondern ein konstruktiver Denker d h er war überhaupt nicht neuschöpferisch im eigentlichen Sinne Seine Kraft bestand in der Energie, dargebotenen Rohstoff zu formen Nie hatte er, im Gegensatz zu jedem intuitiven Denker, das Bewußtsein, etwas unerhört Neues zu sagen« Die letztere Behauptung freilich ist übertrieben hat doch Leibniz sein System der praest Harm sogar als eine kopernikanische Wendung angesehen (Bodem h 63)

6) Mira rerum varietate delectabar Ignorabant illi non posse animum meum uno rerum genere expleri (Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata Guhrauer I II Beilage S 54f = Foucher I 381 383 auch bei Klopp I)

7) Utique enim delectat nos varietas sed reducta in unitatem (Brief an Arnauld, Ende 1671, Gerh p I 73) Später hat Leibniz einmal aus den beiden Prinzipien der Uniformität und Variation seine ganze Philosophie hergeleitet, indem er scherzend an zwei Dichterzitate anknüpfte »tout commerce« und »che per variat natura e bella qui paroissent se contrarier mais qu'il faut concilier en entendant l'un du fond des choses, l'autre des manieres et apparences« (Gerh p III 339—348 vgl Nouv ess I I und IV 17 § 16, 5 Schreiben an Clarke, § 24)

8) Mihi prope ab ineunte aetate visum est nullum genus veritatum atque doctrinae reconditae esse contemnendum quin et raro aliquid magnum nisi ab eo praestari, qui diversas disciplinas inter se conjunxit plerumque enim ex illo connubio nascitur aliquid novum atque praeclarum, quod aliter in mentem non venisset (M g 99) Das Bild von der Vermählung gebraucht Leibniz schon in dem »Grundriß eines Bedenkens von aufrichtung einer Societät « (1669 oder 70) »Dadurch eine mehrere Conspiration und engere Correspondenz erfahrener Leute erwecket, Theorici Empirici felici connubio conjungiret, von einem des andern Mangel suppliret, « (Klopp I 121)

9) Patet ex generali axioma quod ex duobus quibuslibet simul sumtis semper aliquid novi determinatur, plus enim est ea simul ponere, quam ea ponere singulatim (Demonstratio Axiomatum Euclidis, 22 2 1679, Couto 539) Si duo puncta simul existere sive percipi intelligantur, eo ipsa consideranda offertur relatio eorum ad se invicem, nempe relatio loci vel situs in quo intelligitur eorum distantia (Characteristica Geometrica, 10 8 1679, § 11, Gerh m V 144, vgl auch VII 21) Genaueres über die schöpferische Synthese I § 6—8

10) Die pythagoreisch-platonische Idee der Harmonie des Universums tritt beim jungen Leibniz zuerst im Zusammenhange seiner Ars combinatoria auf »omnia ex intima Variationum doctrina erui, quae harmoniam mundi et intimas constructiones rerum seriemque formarum una complectitur« (Erdm 19 = Gerh p IV 56) Leibnizens Hauptquelle für den Harmoniegedanken bildete (neben Kepler) der Comenianer Bisterfeld, bei dem er z B las »Entis diligentissime observanda est convenientia et differentia, sive unitas et varietas Et hinc oritur omnium tantum, quam mentium panharmonia (Kabitz p 16<sup>3</sup>, vgl hier S 68, 72f) In diesem Sinne definiert Leibniz im Briefe an Arnauld, Ende 1671, die Harmonie als diversitatem identitate compensatam (Gerh p I 73) Und ebenso hat er immer, noch in der Monadologie (1714, § 58), als das Wesen der Har-

monie bezeichnet *autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse*•

11) Um den Unterschied von Spinozas universalistischem Monismus hervorzuheben, betont Leibniz häufig seinen individualistischen Pluralismus stärker, als dieser eigentlich gemeint ist. So in den Briefen an de Volder, wo er es für selbstverständlich erklärt, daß das äußere Univerſum zu den bloßen Aggregaten• gehöre, die ihre (unwirkliche) »Einheit nur vom Geiſte haben« (Gerh p II 256–270f = Buchenau II 330, 347). Aber gerade an der letztgenannten Stelle hebt er doch auch wieder hervor, daß es trotzdem einen gewiſſen Sinn habe, von einer ſubſtantiellen Welteinheit zu ſprechen, nämlich wegen der reellen, zwiſchen den verſchiedenen Zuſtänden einer Monade (zu verſchiedenen Zeiten) und den gleichzeitigen Zuſtänden aller Monaden beſtehenden Harmonie. Und an anderen von der Myſtik beeinflußten Stellen bezeichnet Leibniz die wahre, geiſtige Wirklichkeit doch als eine »große Einheit«, inſofern alle Monaden aus der einzigen allumfaſſenden göttlichen Monade emanieren wie die Gedanken aus unſerer Seele (z. B. Gerh p III 429f, Monadologie § 40 und 47, vgl. M. W. 22ff).

12) Schon im Briefe an Herzog Johann Friedrich (etwa Okt. 1671) wird das Ich, das Muſterbild der individuellen Monade, als harmoniſche Einheit in der Mannigfaltigkeit erkannt: »mens eine kleine in einem Punct begriffene Welt, ſo aus denen ideis, wie centrum ex angulis beſtehet« (Gerh p I 61). Auch in dem bald darauf geſchriebenen Briefe an Arnauld heiſt es ähnlich: »mentem in conatum harmonia consistere« (Gerh p I 73). Dieſe Anſchauung iſt ſpäter nur in reifere Form gebracht: »il faut que la notion de moi lie ou comprenne les differens estats«, »chacune [ſubſtance individuelle] contient dans ſa nature legem continuationis ſeries ſuarum operationum exprime l'univers tout entier« (Br. an Arnauld 1686–90, Gerh p II 53, 136 = Buchenau II 198, 256). Inſbeſondere iſt das Weſen der Perzeption »repraesentatio externi in interno, compositi in simplice, multitudinis in unitate« (Br. an Rud. Chr. Wagner 1710, Gerh p VII 529, vgl. III 69, 574f u. öfter). In dieſem Sinne ſpricht Leibniz auch noch in den letzten Syſtementwürfen von der variété, der pluralité d'affections et de rapports, kurz der multitude dans la Monade (Monadologie § 12, 13, 16) oder von der »simplicité de la ſubſtance, multiplicité des modifications« (Princ. de la nature § 2, unter Wiederholung des alten Bildes von den unendlich vielen Winkeln mit gemeinſamem Scheitelpunkt).

13) »Chaque ame est comme un monde à part, représentant le grand monde à ſa mode. Ces miroirs memes ſont universels. Parce qu'il n'y a rien dans le monde qui ne ſe ſente de tout le reſte« (Gerh p VII 542). »On trouve *συμπνοια παντα* dans l'Univers, comme ſelon Hippocrate dans le corps humain« (Gerh p VI 627, vgl. 617). »Tout eſt conſpirant, comme diſoit Hippocrate« (Nouv. eſſ. Vorrede Gerh p V 48 = Erdm. 197).

14) Der erſte Auſdruck ſtammt von Nikolaus von Kues, dem Leibnizianer vor Leibniz: *Unitas infinita eſt omnium complicatio. Deus eſt omnia complicans. . eſt omnia explicans* (Kues I Bl. 14r). *Univerſum dicitur univerſalitatē hoc eſt unitatē plurium* (15r). *Unitas per pluralitatem contracta ut ſit unitas in pluralitate* (16r). *Mens eſt . vis in ſe omnia ſuo modo complicans* [Er vermag] *ex ſe rerum univerſi*•

tatem notionaliter explicare (83v, r) Anima [est] viva illa unitas, numeri principium, in se omnem discretivum numerum complicans, quae de seipsa numerum explicat (164r) Der zweite Ausdruck stammt von Leibniz selbst. Er verwendet ihn gleichbedeutend mit harmonia = diversitas identitate compensata (Gerh p I 73). Nachträglich bemerke ich, daß sich auch bei Leibniz selbst beide Ausdrücke, oder doch gleichbedeutende finden: joignant l'unité suprême avec la plus parfaite multitude, nous disons que Dieu est unum omnia, unum continens omnia, omnia comprehensa in uno, sed unum formaliter, omnia eminenter (Dutens IV 1, S 173).

15) »enrichir« (Brief an Bouvet, 1697 Erdm 146, nicht bei Gerh.) Vgl. auch den vorhergehenden Brief an Sturm. Die exakte Wissenschaft soll die »rattehafte« peripatetische Lehre von den Formen »ad notiones intelligibiles revocare« (Spec dyn, 1695, Gerh m VI 235 = Buchenau I 258) und die Einzelerklärung der Natur leisten, die alte Metaphysik dagegen soll »von bloß mechanischen Erwägungen zu höheren Betrachtungen erheben« und »die letzten Gründe des Mechanismus und der Bewegungsgeetze selbst« aufdecken (Disc de metaph § 23, vgl. auch § 11, 17f., bei Gerh p IV und Buchenau II Brief an Remond, 10 I 1714, Gerh p III, 606 = Buchenau II 459. Vgl. ferner Spongia Exprobrationum M g 100, 32f., und den Brief an Fabri 1702, Gerh m VI 99ff = Gerh p IV 393ff = Buchenau I 329ff).

16) Unicum opticae, catoptricae et dioptricae principium, Acta Eruditorum 1682 = Dutens III 145–150. Disc de met § 21f. Spec dyn, Gerh m VI 243 = Buchenau I 271f. Tentamen Anagogicum, Gerh p VII 273ff.

17) L'un et l'autre est bon, l'un et l'autre peut estre utile. Le meilleur seroit de joindre l'une et l'autre consideration (Disc de met § 22, vgl. auch § 11, 18, 19).

18) Dutens VI, 1, S 64 — Guhrauer I II 342f. Auch auf die bei allen fortgeschrittenen Gelehrten verurteilte Scholastik erstreckte sich Leibnizens partielle Billigung. Il faut avouer avec l'incomparable Grotius, qu'il y a quelquefois de l'or cache sous les ordures du Latin barbare des Moines: ce qui m'a fait souhaiter plus d'une fois, qu'un habile homme eût voulu en tirer ce qu'il y a de meilleur (Theod I § 6. Vgl. Nouv ess IV 8 § 8, Gerh p I 197f., II 344, III 625, IV 157, VII 478, 487, 523, Dutens V 570). Ja, er glaubte sogar »den meist verworrenen Gedanken der Mystiker einen guten Sinn geben« und die »guten Analogien und treffenden Bilder« dieser Poeten unter den Theologen dazu verwenden zu können, um die Seele kraftiger zu begeistern« (animis fortius movendis, Gerh p III 384, 562, 659, VII 145, 487, 497). — In diesem Zusammenhange ist vielleicht Leibnizens Bemerkung nicht uninteressant, daß er auch an guten Romanen Gefallen finde, der Arminius Lohensteins gehöre allerdings nicht gerade zu den besten, VII 496.

19) Mon principe est de regarder toujours les gens de leur bon costé, sans m'arrester a ce que les Critiques y veulent trouver a redire, lorsque cela ne peut nuire a personne (Rommel II 123, ferner Gerh p III 384, 562, 620). Nemo unquam clarus fuit, in quo non multa laudem mererentur. Die verachtlichen Reden der »heutigen Jugend« über die Alten entspringen nach Leibniz dem Wunsche, »die eigene Unkenntnis oder vielmehr Gleichgültigkeit zu entschuldigen« (Gerh p VII 496f., vgl. M g 30, 98).

20) studiorum ratio, Spec dyn, Gerh m VI 235f = Buchenau I 258f.

21) Je suis bien aise de cette difference des genies et des desseins, qui fait que rien est negligé, et que l'honneur de Dieu et le bien des hommes est avancé de plusieurs façons (Rommel II 124) Die Forderung der Ehre Gottes und des Wohles der Menschheit beruht nach Leibniz besonders auf dem Fortschritt der Wissenschaft Die Stelle bezieht sich übrigens auf die Ausgabe der Kabbala des Knorr von Rosenroth, bestatigt also das in <sup>18)</sup> über die Mystik Gefagte

22) J'ay trouve que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancement, mais non pas tant en ce qu'elles nient Je me flatte d'avoir pénétré l'Harmonie des differens regnes Il n'estoit pas aisé de decouvrir ce Mystere, parce qu'il y a peu de gens qui se donnent la peine de joindre ces deux sortes d'études (Br an Remond, 10 1 1714, Gerh p III 607 = Buchenau II 460–462) Mit dem Geheimnis meint Leibniz hier insbesondere den Ursprung der mechanischen Kausalität aus der metaphysischen Teleologie Den Ausdruck »Vorzimmer der Wahrheit« wendet er hier wie auch sonst öfter vor allem auf die kartesiansche Philosophie an (vgl. Spongia Exprobrationum, M g 97, Gerh p IV 258, VII 488, Erdm 123, nicht bei Gerh)

23) So noch 1710 in der Theodizee, § 147, und 1714 in der Monadologie, § 57 Zuerst schon in den Briefen an Thomassius vom 26 9 1668 (Gerh p I 10) und vom 20 4 1669 (Gerh p I 19f – IV 167), dann wieder in einer naturphilosophischen Abhandlung aus dem Jahre 1671 (H B Phys III, Bl 154, zuerst gedruckt bei Kabitz p 141), auf einem Zettel aus dem Jahre 1676 (Cout o 10) und in den Randbemerkungen zu Spinozas Ethik um 1678 (Gerh p I 151) An der ersten Stelle unterscheidet Leibniz die aristotelische Form eines Dinges von ihren Sinnesqualitäten so, wie die wirkliche Lage einer Stadt von der »varietas apparentiarum, quae mutato intuitus situ multipliciter variantur« Das Auge sieht sozusagen von einem Turm in der Mitte den Grundriß, das Ohr nimmt einen Aufriß von der Seite wahr, der Tastsinn schleicht in den einzelnen Gassen umher An der 2 und 3 Stelle vergleicht Leibniz die Essenz oder wahre Natur mit dem Grundriß, die Phänomene mit den »aspectibus horizontalibus« (f oben S 71) An der letztgenannten Stelle betrachtet er die individuellen Seelen als verschiedenartige Weltblicke Gottes – Selbstverständlich darf man das Bild nicht pressen Es ist m E falsch, wenn man daraus folgert, Leibniz habe einen bloß quantitativen Individualismus der Monaden vertreten Vielmehr ist die quantitativ-räumliche Kontinuität der »points de vue« nur ein sinnliches Symbol für die stetige Mannigfaltigkeit der qualitativ differenzierten Anschauungsweisen S Cout o 8–10, zitiert in Anm 33

24) Diesen Ausdruck hat, wie ich nachträglich sehe, schon Sichel u 15 für Leibnizens Anschauungsweise gebraucht

25) Daß der scholastische Begriff der »intentio« in seiner Brentano-Husserlschen Erneuerung sehr geeignet ist, mehrere Lehren Leibnizens in ihrer wahren Meinung zu verstehen, habe ich in meiner neuen Monadologie mehrfach gezeigt (M m § 10, 15–18, 18, 26, 50, f hier S 61f, 92f, 180ff, 189, 195f, 227f)

26) Leibniz fühlte sich der »in die Tiefe gehenden« platonischen Lehre von der Wiedererinnerung näher als der »mit den gemeinen Anschauungen mehr in Einklang stehenden« aristotelischen Vorstellung von der unbeschriebenen Tafel Trotzdem meinte er, daß man auch der letzteren »einen guten Sinn geben« könne (Disc de métaph § 26f, vgl. Nouv ess, Anfang der Vorrede)

Sein eigenes neues System »scheint Plato mit Demokrit, Aristoteles mit Descartes zu verfohlen. Von allen Seiten scheint es das Beste zu nehmen und daher weiter zu kommen, als man jemals gekommen ist.« (Nouv. ess. I, 1) Platonem Aristoteli et Democrito utiliter conjungendum censeo ad recte philosophandum (Brief an Hansch, 25. 7. 1707, Erdm. 446, nicht bei Gerh.) Quod in Pythagora, Platone, Aristotele optimum est, retineo, omniaque certis rationibus inter se connecto (Brief an Kortholt, 17. 6. 1712, Dutens V 320)

27) Auf diese verschiedenen Leibnizschen Synthesen werde ich später noch ausführlich zu sprechen kommen. Einstweilen verweise ich für einige der zuletzt genannten auf M. w. 19–29, 55–67.

28) La pluspart de mes sentimens ont este enfin arrestes apres une deliberation de 20 ans. ce n'est que depuis environ 12 ans que je me trouve satisfait (Br. an Burnett, 8. 5. 1697, Gerh. p. III 205). C'est qu'avant que de publier le systeme nouveau, on a observe la regle d'Horace nonumque prematur in annum (1695, Gerh. p. IV 490).

29) Erdmann b. IV 323f. Später hat Erdmann den logisch-mathematisch orientierten Leibnizdarstellungen Ruffells, Couturats und Cassirers zugestimmt (Erdmann m. 673, 675 o. 661, 664). Er selbst hat nur noch kurze Skizzen seiner Gesamtaufassung gegeben. Nach diesen ist Leibnizens leitende Idee die Verfohnung der modernen mechanischen Naturwissenschaft mit dem religiösen Glauben und seiner platonisierenden und aristotelisierenden Formung durch die Scholastik. Diese Idee hat er zwar schon früh in der Anschauung der Harmonie des Kosmos intuitiv erfaßt. Aber Leibnizens epochemachende Bedeutung beruht doch vielmehr auf der methodischen Ausgestaltung dieses Grundmotivs in seinem diskursiven Denken, das von der Dynamik her den überlieferten Substanzbegriff neugestaltet und mit Hilfe der Infinitesimalrechnung die kontinuierlichen Zusammenhänge innerhalb der phänomenalen Körperwelt, aber auch innerhalb der (jenseitigen) substantiellen Monadenwelt und zwischen den beiden Welten mit wissenschaftlicher Strenge formuliert (Erdmann g. 744–747, m. 674f., k., o. 665–667). — Die Bedeutung der Mathematik für Leibnizens Philosophie haben später auch noch Hahn, Pflugbeil, Tramer, Sturm und Tischer hervorgehoben. Hahn (S. III) sucht aus den Schriften Leibnizens bis 1686 nachzuweisen, daß das mathematische Element die Grundlagen der Metaphysik bei Leibniz am meisten beeinflußt hat. Pflugbeil (S. 39–41) wird durch seine Untersuchung der Lehre von den ewigen Wahrheiten zu der Überzeugung geführt, daß Leibnizens Weltanschauung, so tief und breit sie auch ausgreife, trotzdem »formalistisch« bleibe. Eine »Weltanschauung aus dem Geiste der Mathematik«. Tramer (S. 121, 124–126) schließt an seine Darstellung der Entdeckung und Begründung der Differential- und Integralrechnung durch Leibniz auch eine Erklärung der metaphysischen Beziehungen zwischen den primitiven und derivativen Kräften (und analog zwischen den Seelen und ihren Bewußtseinshalten) durch das mathematische Verhältnis zwischen den Funktionen und ihren Differentialen. Sturm (8–10) erklärt die praestablierte Harmonie als mathematische Funktionalbeziehung und die Monaden als metaphysische Differentiale, die quantitativ gleich Null, nämlich ausdehnungslos sind, aber die qualitative Gesetzmäßigkeit der Dinge, aus denen sie durch kontinuierlichen Grenzübergang hergeleitet sind, festhalten und wesensgleich repräsentieren. Tischer (232ff.) sucht »Kontinuität und Unendlichkeit als

Grundlagen Leibnizischer Weltbetrachtung« nachzuweisen — Dagegen nimmt Achsel (14) eine gegenseitige Beeinflussung der Philosophie und der Einzelwissenschaft an. Der apriorisch-begriffliche Charakter insbesondere der Zahl begründe Leibnizens platonischen »Realismus« mit (Wirklichkeit der ewigen Wahrheiten im Geiste Gottes, S 19f), andererseits werde die Auffassung der Mathematik auch wieder durch die Entwicklung seiner metaphysischen Ansichten mit geändert (Übergang von der Quantität zur Qualität, von der diskreten Menge zur kontinuierlichen Größenrelation, S 14f)

30) Daß Leibniz durch seine rationale Welterkenntnis zu einem einseitigen Universalismus geführt worden sei, behauptet im Extrem z B Ewald (S 15–17) die Monadologie erwecke nur den Schein einer Persönlichkeitsphilosophie, in Wahrheit aber konstituiere sich ihr Begriff des Individuums als eines Mikrokosmos an der Idee des Universums, diese Definition verneine alles, was dem Ich als solchem, in seinem differentiellen Fürsichsein, eigne, und lasse ihm nur ein Mehr oder Minder an Klarheit und Deutlichkeit des in ihm repräsentierten Weltinhaltes, so trete an Stelle der Qualifikation in der allein der Individualismus seinen originalen Sinn wahre, die mathematisch-rationalistische Quantifizierung und damit der grundsätzliche Universalismus. S. dagegen Anm. 23 Schluß

31) Ich finde diese Intentionen z B in Leibnizens Verknüpfung des formalen mit dem anschaulichen Denken in der *Characteristica universalis*, in der Zurückführung des Beweises der Widerspruchlosigkeit auf die intuitive Erkenntnis und in der Begründung der Ontologie auf die Selbstschau der Seele. Davon bald mehr — Über Husserls die kantische verschärfende Unterscheidung der analytischen von den synthetischen Erkenntnissen a priori siehe Husserl I, Bd II, 1, III Unterf. § 11, 12, vgl. auch VI Unterf. § 60–65 und I § 134, 147, 148

32) Russell beruft sich vor allem auf die *Meditationes de Cognitione* etc. Hobbes hat nicht in Betracht gezogen, *realitatem definitionis in arbitrio non esse, nec quaslibet notiones inter se posse conjungi*. Welche einfachen Begriffe »verbunden« werden können, welche zusammengelegten Begriffe also »möglich« oder »real« sind, können Menschen nach Leibniz nur feststellen entweder durch empirische Berufung auf die Wirklichkeit dessen, was als möglich erwiesen werden soll, oder durch die Angabe der Erzeugungsweise des Begriffs, z B der Konstruktionsmethode einer Kurve, durch eine sog. kausale Definition (Gerh. p. IV 425 = Buchenau I 26f, vgl. *Disc. de métaph.* § 24). Beide Weisen zeigen die »synthetische« Natur der »Verträglichkeit«. Russell weist ferner hin auf *Nouv. ess.* III 6 § 12, wo die Tatsache, daß es trotz der Kontinuität der möglichen organischen Arten, die kein vacuum formarum zulasse, doch unter den wirklichen Tier- und Pflanzenarten Lücken gebe, daraus erklärt wird, daß *toute forme ou espece n'est pas de tout ordre*, daß nicht jede Form mit jeder andern in den gleichen Raum oder in dieselbe Reihenfolge (des Weltgeschehens) hineinpaßt, ferner auf den Brief an Arnauld (14. 7. 86), wo von den Begriffen aller individuellen Substanzen, die in ein und derselben (wirklichen oder möglichen) Welt enthalten sind, gesagt wird, daß sie bestimmt wurden durch *quelques desseins principaux ou fins de Dieu*, . c'est à dire de quelques decrets libres primitifs ou Loix de l'ordre general de cet Univers possible, auquel elles conviennent (Gerh. p. II 51 = Buchenau II 194). Danach hängt also die Möglich-

keit des Zusammenbestehens von Begriffen wirklich von synthetischen Ordnungsgeetzen ab. An einer Stelle weist Leibniz sogar ausdrücklich darauf hin, daß die *compatibilitas* oder *compossibilitas* ein logisch-analytisch unlösbares Problem stelle *hominibus ignotum est, unde oriatur impossibilitas diversorum, cum omnes termini pure positivi videantur esse compatibles inter se* (Gerh p VII 195). Aus der letzteren Tatsache, daß alle einfachen, positiven und absoluten (d. h. uneingeschränkten) Qualitäten mit einander vertraglich seien, hat Leibniz ein anderes Mal (im Gespräch mit Spinoza, Nov 1676) die Möglichkeit und daher auch Wirklichkeit des *Ens Perfectissimum* bewiesen (Gerh p VII 261f). Russell ist allerdings der Meinung, daß er sich an dieser Stelle mit seiner sonst vertretenen Lehre in Widerspruch setze. Dieser Vorwurf ist aber unrichtig, wie sich durch weitere Ausführungen Leibnizens, die Russell noch unbekannt waren, jetzt leicht zeigen läßt. Aus diesen Ausführungen ergibt sich zugleich eine Bestätigung der Russell'schen Behauptung, daß Leibniz wirklich die synthetische Erkenntnis a priori gekannt hat. Ich meine die Handschriften H B Phil III 9b Bl 6 (Dez 1675 Jagodinsky I 2–12), VIII Bl 71 (2. 12. 1676 Cout o 529f) VII C Bl 156f (um 1679, Cout o 429 bis 432), VII C Bl 24f § 68–70 (1686, Cout o 374f), II 1h (1696 oder später, Bodem h 62f). Nach ihnen sind im unendlichen, raum- und zeitlosen Intellekt Gottes alle positiven Elementarideen in vollkommener Klarheit und Deutlichkeit beieinander. In jedem endlichen (z. B. räumlich oder zeitlich beschränkten) Subjekt aber sowie in jeder bestimmten suite des choses (Bodem h 62) können nur einige meist verworrene und undeutliche Prädikate zusammen existieren (in eodem subjecto existere, Cout o 375), jedes entsteht durch eine Begrenzung oder privatio Gottes, durch eine Vermischung seiner absoluten Einheit mit dem Nichts, ähnlich wie im dyadischen Zahlensystem aus 1 und 0 (Cout o 430f), und eben für diese limitierten Ideenkombinationen bestehen Gesetze, die die *compossibilitas* einschränken. Diese (synthetischen) Gesetze können wir Menschen meist nur durch Erfahrung feststellen (*experimento*, Cout o 374, 431) und zwar genügt nicht die Erfahrung, daß von uns die Elementarbegriffe in einem Subjekt vereinigt vorgestellt werden (weil nämlich eine solche Vorstellung verworren ist), sondern daß sie in einem wirklichen Subjekt vereinigt sind *quoties plura conjungo, quae non sunt per se concepta, opus est experimento non tantum quod a me simul concipiantur in eodem subjecto, talis enim conceptus est confusus, sed quod revera extiterint in eodem subjecto* (Cout o 375). Zur apriorischen Erkenntnis der Möglichkeit dagegen ist nötig, daß sämtliche Elementarbegriffe deutlich unterschieden, zugleich aber in einer Anschauung zusammen gedacht werden (*simul cogitare, cogitatio intuitiva*, Gerh p IV 423f = Buchenau I 25). Letzteres aber ist den Menschen bei den zusammengefügteren Begriffen nicht vollkommen möglich, sondern höchstens angenähert durch das Surrogat der symbolischen Vorstellungen (ebenda). Zu diesen aus den *Meditationes de Cognitione* bekannten Gedanken findet sich bei Jagodinsky I 4, 6 eine interessante genauere Ausführung: *Habemus ideas simplicium, habemus tantum characteres compositorum. Non habemus ideam Dei. Et hoc facit, ut non possimus facile judicare de rei possibilitate ex cogitabilitate ejus requisitorum, quando singula ejus requisita cogitavimus atque in unum conjunximus. Non possumus in unam conjungere cogitationem ideas diversas, etsi ope characterum*

unire possimus et cogitationum diversarum seriem totam simul repraesentare, quod non potest fieri nisi sentiendo sive imaginando simul characteres omnium. Et quoniam aliquando tantus est characterum numerus, ut totus imaginationi observari non possit, opus est delineatione in materia. Ideam defectum in nobis supplet imago aliqua sensibilis, aut phantasma aliquod, quod totum simul sentitur. Solus Dei est ideas habere rerum compositarum. Gott kann nicht nur bei den ewigen Vernunftwahrheiten, sondern auch bei den zufälligen Tatsachenwahrheiten die Möglichkeit a priori erkennen, ex solis intellectus sui experimentis sine ulla perceptione aliorum (Cout o 375) infallibili visione. Dei autem visio minime concipi debet ut scientia quaedam experimentalis, quasi illi in rebus a se distinctis videat aliquid, sed ut cognitio a priori (per veritatum rationes), quatenus res videt ex se ipso possibles quidem consideratione suae naturae, existentes autem accedente consideratione suae voluntatis. (H B Theol VI 1 Bl 1, 2. Der Druck bei Foucher I 184 enthält drei Fehler. Die Übersetzung bei Buchenau II 503 ist ungenau. Ich überlese den Schluß. Er schaut die Dinge als aus ihm selbst mögliche durch die Betrachtung seiner eigenen Natur, als wirkliche dagegen durch die hinzukommende Betrachtung seines Willens. Über Gottes visio vgl. Cout o 2 3, 17, 22, 26, Gerh p I 151, Disc de mét § 14.) Es handelt sich hier offenbar um eine Art phänomenologischer Evidenz, jedenfalls um eine nicht formal-analytische, sondern intuitiv-synthetische Erkenntnis. Ich werde auf diesen wichtigen Punkt noch öfter zurückzukommen haben. Couturat hat, wie wir sehen werden, Leibniz hierin einseitig mißdeutet, während Cassirer, Pichler und Jasiński von ganz verschiedenen Seiten her zur gleichen wahren Einsicht gelangt sind.

33) In loco esse non est nuda extrinseca denominatio imo nulla datur denominatio adeo extrinseca ut non habeat intrinsecam pro fundamento, quod ipsum quoque mihi est inter *τις ας δοξας*. Etiam quae loco differunt, oportet locum suum, id est ambientia exprimere, atque adeo non tantum loco seu sola extrinseca denominatione distingui, ut vulgo talia concipiunt (Br an de Volder, 1702f, Gerh p II 240, 250 = Buchenau II 318f, 322f). Vgl. dazu Bodemann h 70, Couturat o 519–521 und vor allem 8–10, wo dieser Grundsatß benutzt wird, um die quantitative durch die qualitative Weltanschauung zu ersetzen. non posse duas res inter se differre solo loco et tempore, sed semper opus esse, ut aliqua alia differentia interna intercedat. quantitas et positio re accuratius considerata vidi non esse nisi meras resultationes, quae ipsae per se nullam denominationem intrinsecam constituent, adeoque esse relationes tantum quae indigeant fundamento sumto ex praedicamento qualitatis seu denominatione intrinseca accidentali.

34) Leibniz spricht fogar von einem in seiner Jugend übernommenen »Gelübde«. Si Dieu me donne encor pour quelque temps de la sante et de la vie, j'espere qu'il me donnera aussi assez de loisir et de liberte d'esprit pour m'acquitter de mes vœux, faits il y a plus de 30 ans, pour contribuer à la piété. (an Burnett, 1 2 1697, Gerh p III 196f). Leibniz meint die »Elemens démontrés de la vraye Philosophie«, die z. B. den Demonstrationes Catholicae vorangehen sollten (1669f, Kabitz p 114ff, 157ff, wieder aufgenommen 1679, vgl. den Brief an Herzog Joh. Friedr., Klopp IV 440f).

Verfuche der demonstrativen Darstellung seiner Metaphysik sind z B die Entwürfe 1 Gerh p VII 289–291 = Cout o 533–535, 2 Cout o 11–16 und vor allem 3 Cout o 518–523, den Couturat (m) seiner Interpretation der Leibnizschen Metaphysik zugrunde gelegt hat. Aber sie befriedigten Leibniz nicht endgültig, denn 1705 schrieb er immer noch *Utinam haec omnia redigere vacaret in Euclideas demonstrationes* (Gerh p VII 468). Ebenföwenig genugten ihm in dieser Hinsicht die *Principes la nature et de la grace* und die *Monadologie* (1714). Denn 1715 schrieb er abermals *Vellem vacaret mihi redigere totam meam Metaphysicen in disciplinae formam* (Gerh p II 499). – Vgl hierzu die »histoire du voeu de Leibniz«, Cout I 164–168, und Baruzi p 27–31. Letzterer hebt besonders den religiösen Charakter dieses Gelubdes hervor. In der Tat kann es wohl keine überzeugendere Widerlegung der einseitig logischen Auffassung der Leibnizschen Philosophie geben als das autobiographische Fragment, in dem er über seine Pariser Zeit berichtet: man habe sich darüber gewundert, daß er sich auch mit Theologie beschäftige, da er doch Mathematiker von Fach sei: *on se trompoit fort, il avoit bien d'autres veues, et ses meditations principales estoient sur la Theologie, il sestoit applique aux mathematiques comme à la scholastique, c'est a dire seulement pour la perfection de son esprit* (Klopp IV 454). Vgl § 14, bes Anm 140 und 141.

35) *Mathesis universalis tradere debet Methodum aliquid exacte determinandi per ea quae sub imaginationem cadunt, sive ut ita dicam Logicam imaginationis. Metaphysica circa res pure intelligibiles, ut cogitationem, actionem* (H B Phil VII B VI Bl 9 – Cout o 348). *Logica est Scientia generalis. Mathesis est scientia rerum imaginabilium. Metaphysica est scientia rerum intellectualium* (H B Math I 26a = Cout o 556). *raisons de la metaphysique ou notions intelligibles — notions de la mathematique, qui sont de la jurisdiction de l'imagination* (Gerh p VI 497m, vgl 501, Cout o 341–343). *Philosophia intellectualis. Philosophia rerum imaginationis, seu Mathematica. Philosophia rerum sensibilem, seu Physica* (Idea Bibliothecae ordinandae, Dutens V 213).

36) Auch für die Geometrie erstrebte Leibniz eine *Analysis situs*, einen algebraischen Kalkül der ihr eigentümlichen Lagebeziehungen als einfachere und »bequemere« Charakteristik, unter Ablehnung der analytischen Geometrie Descartes, die zwar auch algebraisch symbolisiert, aber nicht die wesentlich geometrischen Lagerelationen, sondern sekundäre Größenrelationen wiedergibt. Vgl Gerh m V 141f.

37) *Characterem voco notam visibilem cogitationes repraesentantem. Ars characteristica est ars ita formandi atque ordinandi characteres, ut referant cogitationes, seu ut eam inter se habeant relationem quam cogitationes inter se habent* (Bodem h 80, weitere Zitate f M w 59–62). Der Name *Spécieuse Generale* (Gerh p III 605) oder *specieuse en général* (Nouv ess IV 17 § 13) erinnert an die *Analysis speciosa* des Viete.

38) Ich möchte aber doch auf die große, die ganze moderne Energetik vorausnehmende »*Dynamica de potentia et legibus naturae corporeae*« hinweisen, die völlig in Form eines euklidischen Systems geschrieben ist und so gut wie druckfertig vorliegt (Gerh m VI 281–514). Nach dem *Conspectus Operis* (VI 285) fehlt höchstens die 4. Sektion des II. Teiles, in der »vielleicht« noch »de applicatione virium seu de Machinis« gehandelt werden sollte. Auch

die symbolische Einkleidung wird hier in einem besonderen Kapitel vorgenommen (S 425–431), das mit den Worten schließt *Quisquis autem hujus praesentis calculi simulque Geometriae intelligens fuerit, non minus facile moles, velocitates, tractus, impetus, motuum effectus, potentias, actionesque hactenus explicatas, quam numeros aut figuras aestimabit*

39) »diverses formes de l'entendement« (Nouv. ess. III 7 § 3) Leibniz spricht davon im Kapitel über die Partikeln. Couturat tadelt ihn deshalb, er schließe die Untersuchung der Denkformen von der reinen Logik aus und verweise sie in die Grammatik, wodurch er sich der wichtigsten Materialien für die geplante afylllogistische Logik der Relationen beraube (I 437, vgl. 71, 74). Aber Leibniz sagt doch ausdrücklich: *Les langues sont le meilleur miroir de l'esprit humain, et une analyse exacte de la signification des mots ferait mieux connoître que toute autre chose les opérations de l'entendement* (a a O § 6). Ich finde hier vielmehr die Anfänge phänomenologischer Bedeutungsanalysen und insbesondere der »reinlogischen Grammatik«, die nach Hufferl »ein Grund- und Hauptstück von der Konstitution der theoretischen Vernunft« ist (Hufferl I II, 1, S. 333).

40) Cout. o. 52f., vgl. auch I 23, 32–33, 361f., 337. Leibniz benutzte die Inhaltslogik aus alter Gewohnheit sein ganzes Leben lang häufiger als die Umfangslogik, obgleich diese nach Couturats Meinung »seinem mathematischen Geiste konformer war«. Hätte er bemerkt, daß nicht — wie er irr-tümlich annahm — alle Beziehungen der Umfangslogik durch Inversion in solche der Inhaltslogik verwandelt werden konnten, und daß daher die um-fassendere Umfangslogik den Vorzug verdiene, so würde er nach Couturat geradezu die ganze mathematische Logik des 19. Jahrhunderts schon vorweg-genommen haben.

41) Wie bei Anwendung auf die Mathematik die inhaltslogische Be-trachtungsweise unbewußt durch die umfangslogische verdrängt worden ist, habe ich an dem besonders wichtigen Beispiel der Kombinatorik und der darauf gegründeten Algebra näher ausgeführt (M. I 257–259).

42) Der Leibnizische Gebrauch des Wortes Analyse entspricht dem bei den geometrischen Konstruktionsaufgaben üblichen. Man nimmt hier in der »Analyse« die gefuchte, besondere Zeichnung als gegeben an und sucht zu ihr die allge-meinen geometrischen Örter, die sie bestimmen. Eine Synthese in Leibnizens Sinn ist dementsprechend z. B. die dazugehörige »Konstruktion« und so über-haupt jede »Kombination« allgemeiner Begriffe oder Gesetze zu besonderen, durch sie bestimmten Einzelfällen.

43) *Generales Inquisitiones de Analysis Notionum et Veritatum* (Cout. o. 356–399). Was Leibniz für das wichtigste Ergebnis dieser Untersuchungen hält, sagt er selbst § 129: *Omnia per numeros demonstrari possunt, hoc uno observato, ut AA et A aequivalent, et [A non A] non admittatur. Ita arcanum illud detexi, cui ante aliquot annos frustra incubueram. § 137. Multa ergo arcana Deteximus magni momenti. Nempe quomodo omnes veritates possint explicari numeris, quomodo veritates con-tingentes oriantur, et quod naturam quodammodo habeant numero-rum incommensurabilium. Quomodo veritates absolutae et hypo-theticae unas easdemque habeant leges. Denique quae sit origo Abstrac-torum* (o. 389). Die für unseren Zusammenhang wichtigsten Stellen sind § 132–136: *Omnis propositio vera probari potest, cum enim praedicatum*

insit subjecto, ut loquitur Aristoteles. Propositio vera contingens non potest reduci ad identicas, probatur tamen, ostendendo continuata magis magisque resolutione, accedi quidem perpetuo ad identicas nunquam tamen ad eas perveniri. Unde solus DEI est, qui totum infinitum Mente complectitur, nosse certitudinem omnium contingentium veritatum. Hinc veritatum necessariarum a contingentibus idem discrimen est quod Linearum occurrentium et Asymptotarum, vel Numerorum commensurabilium et incommensurabilium (o 388). Ge-nauer in § 56 ex ipsa progressionem resolutionis, seu ex relatione quadam generali inter resolutiones praecedentes et sequentem (o 371) § 65 regula progressionis § 66 Quodsi . ex continuata resolutione et inde nata progressionem ejusque regula saltem appareat nunquam orituram contradictionem, propositio est possibilis. Quodsi appareat ex regula progressionis in resolvendo eo rem reduci, ut differentia inter ea quae coincidere debent, sit minus qualibet data, demonstratum erit propositionem esse veram. (o 374). Auf diese Gedanken ist Leibniz später immer wieder zurückgekommen, wenn er das Wesen der Individualität Zufälligkeit und Freiheit erklären wollte. Vgl. Gerh. p. VII 200 307f. Foucher 181 184 = Buchenau II, 500—503. Cout. o 1 3, 17f, 408. Bodem b 121. Si libertatem ita accipiamus, ut necessitati opponatur, nihil aliud erit, quam contingentia rationalis. Contingentia radix est infinitum.

44) An der letztgenannten Stelle (l 231) glaubt Couturat hieraus sogar den »logisch-mathematischen Ursprung des Leibnizischen Optimismus« folgern, ja diesem sogar den »qualitativen und moralischen Charakter« ab-sprechen zu dürfen, da das Maximum und Minimum lediglich als das Bestimmteste und logisch Einfachste vorgezogen werde. Es kann indes keinem Zweifel unterliegen, daß Leibnizens Optimismus eine ihm angeborene Gemüts-eigenschaft ist. Die Lehre von der Wahl des Besten hat er auch bereits ver-treten, als er von den Maximalprinzipien der Physik noch gar nichts gehört hatte. Schon in seiner Magisterdissertation, Specimen difficultatis in jure, seu quaestiones philosophicae amoeniores, ex jure collectae (1664) schreibt er negatur, potuisse mundum a Deo aliter, quam factus est creari, non quod impossibile est, sed quia ob sapientiam Conditoris, qui optimum eligit, non erat futurum (Dutens IV 3, S. 82). Vgl. den Brief an Martin Vogel (8. 2. 1671). Ostendisse mihi videor, esse quandam ultimam rerum rationem (id est Deum), harmoniam universalem, mentem sapientissimum potentissimumque, huic optima atque ἀρμονικωτάτα quaeque gratissima, ac proinde justum, id est Deo gratum esse, quicquid harmoniae rerum, bono universi, rei publicae ut sic dicam universali, congruentissimum est. . (Bodem b 363). — Daß Leibniz auch später das Beste nicht bloß im Sinne des Maxi-mums der Realität, sondern darüber hinaus im moralischen Sinne meint, sagt er ausdrücklich ne quis putet perfectionem moralem seu bonitatem cum metaphysica perfectione seu magnitudine hic confundi . . . (1697, Gerh. p. VII 306).

45) Couturat erklärt fälschlich den Satz vom Enthaltensein des Prädikats im Subjekt für die strenge Formulierung des Satzes vom Grunde (l. X). Leibniz sagt aber Statim hinc nascitur axioma receptum nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa (o 519). Vgl. Jafinowski (49).

46) I X, ähnlich auch 209<sup>3</sup>, 221, 231 (f. Anm 44), 279–282, 345

47) Leibniz selbst aber beruft sich immer wieder auf die Entdeckungen der Mikrographen, besonders zur Begründung seiner Lehre von der unendlichen Teilbarkeit der Materie, so schon 1671 in der *Hypothesis physica nova* (Gerh p IV 201, 203 = m VI 41–43) und 1679 im Brief an Malebranche (Gerh p I 335), ja bereits 1669 im Brief an Thomassius werden sie erwähnt (Gerh p I 19), und hinsichtlich der Dynamik erklärt Leibniz sogar bestimmt . . . neque ego in *Systema Harmonicum* incidissem, nisi leges motuum prius constituissem, quae systema causarum occasionalium evertunt (an Wolff, 8. 12. 1705, Gerh m VIII 51)

48) Z B Disc de Métaph § 13, 30, Theod § 7, 43–46, 351 und öfter, *Monadologie* § 46, 48. Ferner Gerh p II 49–51 (= Buchenau II 191–194), III 31f, 35f, 401, VII 278, 304, 306, 309 Anm., 389–391, 408f (= Buchenau I 166–169, 195f), Gerh m III 27, 574, Foucher I 182–184 = Buchenau II 501–503. Vgl Anm 44

49) S Literaturverzeichnis. Auch Bruno Bauch, Friedrich Künze und Carl Siegel nehmen einen ähnlichen Standpunkt ein. Der letztere versucht aber Cassirer mit Kabitj zu verbinden, indem er Leibnizens Panlogismus außer auf seine »logische Ader« auch auf »metaphysisch-religiöse Überzeugungen« zurückführt (S 45, 351). Deshalb kann er der Leibnizschen Dynamik auch eine weit größere metaphysisch-realistische Bedeutung als Cassirer zuerkennen. Er sieht diese darin, daß sie wie die moderne Energetik Ostwalds den Materialismus zu überwinden versuche, indem sie »Psychisches und Physisches auf den gemeinsamen Nenner der Energie« bringe (S 342, vgl 40).

50) Cass e 126, 132, vgl f 36, 40, 43. Doch hat Cassirer in der letzteren Schrift, vielleicht von Troeltzsch beeinflusst (f 83) neben der theoretischen Erkenntnis auch die religiöse »Grundstimmung der Reformation« als bedeutsam für die Leibnizsche Metaphysik anerkannt. Bald spricht er von einem zweiten, außertheoretischen »Anfang«, bald wenigstens von einem solchen »Ausklang« des Systems der Harmonie (f 55, 69, 76). Damit hängt zusammen, daß in der letzteren, geistesgeschichtlichen Untersuchung die universalistisch-gesetzeswissenschaftliche Auffassung, die das Individuum nur als individuelles Funktionsgesetz und als »Spezialfall allgemeiner Gesetze« gelten läßt, von der individualistisch-personalistischen mehr und mehr zurückgedrängt wird (f 54f, 62f, 69ff). Ich habe, um Cassirers ursprünglichen Standpunkt scharf herauszuheben, davon abgesehen, diese Korrektur überall in den Text hineinzuarbeiten. Ich wurde dann Cassirer auch an anderer Stelle behandeln müssen (in Kap V, f dort S 212).

51) Die Beobachtung z B, daß beim unelastischen Stoß doch kinetische Energie verloren geht, veranlaßt Leibniz nicht zur Korrektur seines Erhaltungsgesetzes, sondern zur Annahme einer un beobachteten Energieform, der Molekularenergie (s 322). Auch diese wichtige Entdeckung ist ihm also a priori und nicht a posteriori gelungen.

52) Il faut necessairement qu'il y ait une raison qui fasse dire veritablement, que nous durons . . . Il est vrai que mon experience interieure m'a convaincu a posteriori de cette identicite, mais il faut qu'il y en ait une aussi a priori (Gerh p II 43) . . . une raison a priori (independante de mon experience) qui fasse qu'on dit veritablement que cest moy . . . et non un autre . . . , et par consequent il faut que la

notion de moy lie ou comprenne les differens estats (Gerh p II 53)

53) Chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum (Gerh p II 136 = Erdm 107b = Buchenau II 256) Cest la nature de la substance creee, de changer continuellement suivant un certain ordre, qui la conduit spontanément par tous les estats qui luy arriveront Et cette loy de l'ordre fait l'individualite de chaque substance particuliere

La loy du changement de la substance de l'animal le porte de la joye à la douleur (Gerh p IV 518 = Erdm 151a = Buchenau II 277f) Vgl auch den Schluß der vorigen Anm

54) Quod in phaenomenis exhibetur extensive et mechanice, in Monadibus est concentrata seu vitaliter Quod per reactionem resistentis et restitutionem compressi exhibetur Mechanice seu extensive, id in ipsa Entelechia concentratur dynamice et monadice, in qua mechanismi fons et mechanicorum repraesentatio est, nam phaenomena e. Monadibus resultant Substantiae autem tot sunt, quot Machinae naturales seu corpora organica aggregata autem hinc resultant, qualia sunt omnia non organica, et ipsa fragmenta organicorum (an Wolff, 9 7 1711, Gerh m VIII 139) Vgl aber Anm 58

55) Quaeris cur in me producantur hae apparentiae Dico ex praecedentibus apparentius produci sequentes secundum leges aeternae veritatis Metaphysicas et mathematicas Sed cur omnino aliquae sint tales apparentiae, eadem est ratio quae existentiae universi (Gerh p II 278 = Buchenau II 354) Der Grund der Phenomene liegt also in der vernünftigen Ideenwelt Gottes, nicht in realen Dingen

56) Es ist aber kein Zweifel, daß Leibniz wenigstens für die menschliche Erkenntnis diesen Dualismus behauptet hat Selbst Couturat, dem es doch ebenso sehr wie Cassirer auf den rationalen Charakter auch der Tatsachewahrheiten ankommt, muß zugeben, daß Leibniz die Wirklichkeitserkenntnis im Unterschied von der reinen Vernunftserkenntnis auf zwei besondere empirische Prinzipien gegründet habe (1 ich denke, 2 es ist eine große Mannigfaltigkeit in meinen Gedanken), ja daß diese Theorie auch nicht etwa bloß dem jungen Leibniz angehöre, sondern von ihm selbst in der Zeit des vollendeten Rationalismus immer festgehalten worden sei (Cout I 257f, dort auch zahlreiche Belege, vgl ferner Gerh m III 521 = Buchenau II 365, wo auf Grund der Erfahrung selbst Unbegreifliches zugelassen wird)

57) In Cassirers jüngster Leibniz-Darstellung, f 77–79, scheint er sich auch zu dieser metaphysisch-realistischen Deutung bekehrt zu haben

58) Anorganische Körper sind nach Leibniz immer Aggregate von minimalen organischen Strukturen In jedem Teil der Masse, schreibt Leibniz an Joh Bernoulli (20 9 1698), »tot esse substantias individuas, quot in ea sunt animalia sive viventia vel his analoga« Es ist wie bei einem Fischbehalter, nur daß das Wasser zwischen den Fischen und die Masse der Fische selbst wieder als Fischbehalter anzusehen ist usw bis ins Unendliche (Gerh m III 542 = Buchenau II 373) Natürlich darf man die organischen Elemente nicht im groben, räumlichen Sinne als Teile der anorganischen Körper auffassen Denn Teile der Materie sind immer wieder materieller, also räumlich-mechanischer und nicht zweckgefüglicher Art Auch kommt man ja durch äußerliche Teilung

nie zu »letzten« Elementen. Wohl aber gewinnt man solche, wenn man die zeitliche Dimension zu Hilfe nimmt und die Zerlegung bis zu den Elementen fortsetzt, die eine »Lebensgeschichte« mit einheitlichem Entwicklungsgeſetz nach Analogie eines Organismus beſiehn. Daß eine ſolche »organische Atomisierung« auch bei anorganischen Körpern immer möglich iſt, deſſen iſt Leibniz zufolge ſeiner organiſchen Weltanſchauung gewiß.

59) In der ſpäteren Darſtellung (f 119—121, 128—139) erkennt Caſſirer den Realitätscharakter der ſinnlichen Zeichen viel ſtärker als früher an. »Die Charaktere ſind ihrem bloßen Inhalt nach ein Sinnliches, das aber kraft der Beziehungen, die wir in ihnen denken, eine beſtimmte geiſtige Bedeutung und Allgemeingültigkeit gewinnt« (f 121). »Die ſinnliche Sphäre . . . kann nicht mehr ſchlechthin als ein Abfall von der urſprünglichen geiſtigen Wirklichkeit betrachtet werden, ſondern ſie iſt die notwendige Darſtellung dieſer Wirklichkeit ſelbſt« (f 131). Das iſt von beſonderem Werte für die Entwicklung der deutſchen Äſthetik geworden, die ja von Leibnizens poſitiver Wertung der Sinnlichkeit ausgegangen iſt und immer wieder an ſeine Charakteriſtik angeknüpft hat. Wenn auch für Leibnizens eigenes Leben und Denken die Kunſt keine große Bedeutung gehabt hat, ſondern die Schönheit ihm immer nur Symbol einer tieferen intellektuellen Harmonie geweſen iſt (f 81f, 102), ſo iſt doch eben durch dieſe Beziehung, die er zwifchen Sinnlichem und Geiſtigem entdeckt hat, und durch ſeinen Hinweis auf die Unentbehrlichkeit ſicht- oder hörbarer Zeichen die Einſicht in den Eigenwert der kunſtleriſchen Darſtellung erſt ermöglicht worden.

60) »Mit der gemeinen Anſchauung, nach der die Bilder (images) der Dinge durch die Organe bis zur Seele transportiert werden (conveyed, hatte Clarke geſagt) ſtimme ich keineswegs überein. Denn es iſt nicht zu begreifen, durch welche Öffnung oder auf welchem Fahrzeug dieſer Transport der Bilder vom Organe bis zur Seele erfolgen ſoll. Damit kommt man wieder auf den chimeriſchen ſcholäſtiſchen Begriff von ich weiß nicht was für unklarbaren Species intentionales zurück, die von den Organen in die Seele hinüberwandern« (Gerh p VII 410 = Buchenau I 198, vgl. Nouv. ess., Vorrede und III 10 § 14 = Gerh p V 54 und 324). Auch Malebranches Lehre befriedigte Leibniz nicht völlig, daß die Erkenntnis der Dinge vermittelt der »Ideen« erfolge, die uns Gott aus ſeiner ewigen Gedankenwelt als unmittelbare Objekte unſeres Denkens mitteile, daß wir alſo »alles in Gott ſchauen«. Immerhin enthalten beide Anſchauungen etwas Wahres. »On peut dire véritablement dans un certain ſens, que nous voyons tout en Dieu, et qu'il eſt nôtre objet immédiat extérieur. Cependant je tiens qu'il y a auſſi toujours quelque choſe en nous, qui répond aux idées qui ſont en Dieu, auſſi bien qu'aux phénomènes qui s'observent dans les corps. Et c'eſt ce qui fait que la Philoſophie reçûe, en parlant de certaines eſpeces, n'a pas tout le tort qu'on croit. Mais elle ſe trompe ſur l'origine de ces eſpeces« (aus der Rezenſion von Luttichaus »Pansophia« in Chauvins Nouveau journal des ſçavans, I 405f, Berlin 1696, zuerſt wieder gedruckt bei Stein S. 344). Weder die Ideen Gottes noch die ſog. »eſpeces messengeres« der Dinge können von außen in uns eindringen, »als wenn die Seele Türen und Fenster hatte«, ſondern — ſo korrigiert Leibniz die früheren Anſchauungen — wir müſſen in uns

eigene Ideen erzeugen, d h »Qualitäten unserer Seele«, die Gott und seine Ideenwelt sowie die Natur und alle realen Existenzen in unserer Weise »ausdrücken«. Nur in dem Sinne ist »Gott allein unser unmittelbares äußeres Objekt« und »sehen wir alle Dinge durch ihn«, daß unsere Seele Gott als ihre immerwährende Ursache »ausdrückt« und unsere Gedanken seine Ideen »nachahmen« und erst mittelbar dadurch auch die wirklichen Dinge darstellen (Disc de mét § 26 28 vgl 14 16, 29). »Auch wenn wir alle Dinge in Gott schauten — übrigens ein alter und bei richtiger Auffassung nicht ganz verachtlicher Satz — so mußten wir notwendig zugleich eigene Ideen haben, d h nicht eine Art Bildchen (icunculae), sondern Beschaffenheiten und Bestimmungen unseres Geistes, entsprechend dem, was wir in Gott wahrnehmen (affectiones sive modificationes mentis nostrae respondentes ad id ipsum quod in Deo perciperemus, Gerh p IV 426 = Buchenau I 29).

61) Die Unterscheidung der Vernunft im objektiven und subjektiven oder genauer im noematischen und noetischen Sinn findet sich z B Nouv ess IV 17 § 1 la raison = la verité connue oder aber = la faculté qui s'aperçoit de cette liaison des verités, Theod I § 1 23, 62, 65 und vor allem II § 20 Dieu = l'Entendement, la Nature essentielle des choses = l'objet de l'Entendement. Mais cet objet est interne, et se trouve dans l'Entendement divin. Vgl auch die Gegenüberstellung der signification des mots und der opérations de l'entendement (Nouv ess III 7 § 6) ferner Disc de mét § 26, 28. Die Notwendigkeit eines Bewußtseins als Trägers der Ideen drückt sich in der Forderung eines göttlichen Subjektes als der Region der Ideen aus, in der die sonst imaginären Effenzen »realisiert« werden (De rerum orig rad Gerh p VII 305 und Monadologie § 43). Ferner verlangt Leibniz auch für die ideellen Funktionsgesetze, die das Wesen einer individuellen Substanz ausmachen, ein apperzipierendes Bewußtsein, wenn sie nicht selbst ein Zentrum der Bewußtheit hat, so muß Gott für sie empfinden und denken (Theod § 246 f oben S 59).

62) Idea e non agunt. Mens agit (Randbem zu Spinozas Ethik, Gerh p I 150). »Der Seele wohnt immer die Idee ihres gegenwärtigen Körperzustandes inne, aber nicht eine einfache, geschweige denn rein passive, sondern eine mit einer Tendenz auf eine neue Idee verbundene, so daß die Seele der Urquell und die Grundlage (fons et fundus) der verschiedenen Ideen desselben Körpers ist, die nach einem vorgeschriebenen Gesetze entstehen sollen« (nasciturarum, Gerh p II 172 = Buchenau II 293). »Die Seele ist nur nicht selbst die Idee der Materie, sondern fons idearum ipsi in ipsa ex natura sua nascentium, die die verschiedenen materiellen Zustände der Ordnung nach repräsentieren. Die Idee ist etwas sozusagen Totes und in sich Unveränderliches, die Seele aber etwas Lebendiges und Tatiges (mortuum et in se immutabile — vivum et actuosum). In einem anderen Sinne konnte man allerdings gewissermaßen sagen, die Seele sei eine lebendige oder substantielle Idee, richtiger aber, sie sei die ideenbildende Substanz« (substantia ideans, Gerh p II 184 f = Buchenau II 299).

Oportet ut vis intimam corporum naturam constituat, quando agere est character substantiarum (Gerh m VI 235 = Buchenau I 257). L'Âme est une Force primitive exercée dans les actions source de l'action *αὐτοκίνητος* active par elle même. Ce qui n'agit point, ne mérite point le nom de substance (Theod § 87, 323, 393). La Sub-

stance est un Etre capable d'action Chaque Monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne (Princ de la nat § 1, 3)

63) Monadologie § 15, Gerh p II 172 (f vor Anm), III 581 il suffit qu'il y ait une tendance à de nouvelles perceptions pour qu'il y ait de l'appetit, Gerh m VIII 56 perceptio — status, percepturatio — tendentia ad alium statum

64) Generalement la nature de la substance est d'estre feconde, et de faire naistre des suites ou varietés (Gerh p VII 444) Vides simplices substantias nihil aliud esse posse quam fontes et principia (simul et subiecta) totidem perceptionis serierum sese ordine evolventium, eandem phaenomenorum universitatem maxima ordinatissimaque varietate exprimentium (Gerh p II 278=Buchenau II 354, Fortf der in Anm 55 zitierten Stelle, vgl ferner 172, 184f, zitiert in Anm 62) Auch an die Schöpferkraft der Phantasie im Traume ist hier zu erinnern, vgl Princ de la nat § 14 und eine Handschrift aus dem Jahre 1669 oder 70, Kabitz p 91f, 155f

65) Calfirer s 374, 432, 460, unter Hinweis auf Mollat 4 Cogitatio est activa repraesentatio multorum in re una Activam volo Nam ex omni cogitatione sua natura statim sequitur conatus agendi seu voluntas quaedam Vgl Anm 63

66) Calfirer hat später sogar ausdrücklich hervorgehoben, daß sich der volle und konkrete Sinn des Monadenbegriffs erst ergebe, wenn man die Diskussion des Bewußtseinsbegriffs im kantischen Sinne der transzendentalen Apperzeption mit den Untersuchungen über die individuelle, organische Wirklichkeit zusammennehme (Buchenau II 95f Anm), also doch durch eine metaphysische Ergänzung der Erkenntniskritik

67) Calfirer s 425ff 452 unter Berufung auf folgende Stellen Theod I § 35, II § 121, 186, 335, Monadol § 46, Gerh p IV 258f, 274, 284f, 428, Dutens IV 3, S 262, 271f, 280, 282, Rommel II 54 232, Mollat 5f, 22, 41—48=Buchenau I 506—512

68) Discours de metaphysique, 1686, § 35—37, Resumé de métaphysique § 23f, Cout o 535—Gerh p VII 291, Systeme nouveau, 1695, Gerh p IV 479f, 481, 486=Buchenau II 261, 263, 269, De rerum originatione radicali, 1697, Gerh p VII 307f, Principes de la nature et de la grace, 1714, § 15, 18, La monadologie, 1714, § 84 90

69) Ebenso wie Görland 141 hebt auch Calfirer mit Recht hervor, daß Leibniz nicht einen Optimismus des Seins, sondern des Werdens und der Schaffensfreude vertritt (Buchenau II 121) Vgl außer den in Anm 68 genannten Stellen Disc de mét § 4, Nouv ess II 21 § 36, Gerh p VI 535f, VII 122, 541, 543, auch III 582 591f=Buchenau II 57, 60, 134, —, 485—488, Gerh m VI 58, Klopp I 272, sowie mehrere Handschriften, z T veröffentlicht von Guhrauer I II, Beil S 33, Dilthey s 467f, Etlhinger 31ff (f ob S 177f, 186f), Bodem h 120f Expensis omnibus credo mundum continuo perfectione augeri neque in circulum redire velut per revolutionem, ita enim causa finalis abesset Nulla voluptas foret, sed stupor, si persisterem in eodem statu utcunque egregio Felicitas postulat perpetuum ad novas voluptates perfectionesque progressum . Universum est ad instar plantae aut animalis hactenus ut ad maturitatem tendat. Sed hoc interest, quod nunquam ad summam pervenit maturitatis gradum, nunquam etiam regreditur aut senescit,

70) Gorland<sup>1</sup> 137f, 142 146 168–178 Gorland behauptet fogar (155–160), Leibniz selbst habe alle seine zunächst versuchten Gottesbeweise später als unzulänglich erkannt, den apriorischen Beweis aus der Idee des vollkommenen Wesens schon früh, den aposteriorischen aus der prästabilierten Harmonie erst später. Der erste, ontologische Beweis setzt nämlich voraus, daß alle Vollkommenheiten miteinander vertraglich sind und daß die Existenz zu den Vollkommenheiten gehört, was Leibniz anfangs annahm (Gerh p VII 261f), aber schon 1677 bezweifelte (H. Eckhard gegenüber, Gerh p I 214ff, vgl. den Brief an Malebranche, 1679, Gerh p I 338, und an die Prinzessin Elisabeth von Böhmen, Ende 1678 Gerh p IV 294–296, zum letzten Brief vgl. Anm 140). Der zweite, teleologische Beweis läuft auf einen Zirkel hinaus, da die bei ihm vorausgesetzte Harmonie nach Leibnizens späterer Einsicht (1708, Gerh p VI 595–Erdm 453) weder eine erfahrbare Erscheinung noch ein intelligibler Begriff, sondern eine bloße Hypothese ist, die selbst schon den Gottesglauben voraussetzt (Gorland 160–167).

71) Fr. Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie, Leipzig 1875 (S 14ff über Leibniz). Im Kant, Sein Leben und seine Lehre, Frommanns Klassiker der Philosophie, Stuttgart, 1898. Kants Verhältnis zur Metaphysik, Kantstudien IV, 1900, S 413–447.

72) *numerus figura quaedam incorporea Entium merito ad Metaphysicam pertinet* (Ars comb, prooemium, § 6f = Gerh p IV 35 = Erdm 8). Schon im 3 und 4 Korollar zur Diss. de princ. ind. vergleicht Leibniz die Essenzen der Dinge mit Zahlen, und im Brief an Wedderkopf de fato, Mai 1671, sagt er geradezu, das ideelle Wesen der Dinge (*essentiae rerum*) seien Zahlen, und diese konstituierten die Möglichkeit aller wirklichen Wesen (*entium possibilitatem*), die erste Ursache von allem sei der Intellekt Gottes als die Gesamtheit aller Möglichkeiten, die zweite Ursache der Wille Gottes, der die wirkliche Existenz der Möglichkeiten bewirke. Die Zahlen besitzen demnach für Leibniz eine erste, sozusagen ideelle Wirklichkeit als Gedanken Gottes oder mögliche Essenzen und eine zweite Realität als begriffliche Wesenheiten der wirklich existierenden Dinge (vgl. Anm 91). — Der Brief an Wedderkopf ist zuerst herausgegeben von Trendelenburg im Index lectionum, Berlin, Okt. 1845, S 41 (wieder abgedruckt Trendelenburg II 188–191), aber ohne Kenntnis des Adressaten und der Abfassungszeit. Kabitz hat den Leibnizschen Originalentwurf auf der Rückseite eines Wedderkopfschen Briefes wiedergefunden (p 36<sup>n</sup>, 122).

73) Kabitz p 18f. Die Belege aus der Ars comb, probl. I et II, § 10, 33, 34, 85 hat Janfen e 15, Anm 59 übersichtlich zusammengestellt.

74) *Omne corpus est mens momentanea, seu carens recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium (duobus enim actione et reactione, seu comparatione ac proinde harmonia, ad sensum et voluptatem opus est) non retinet ultra momentum ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione* (Theoria motus abstracti § 17 = Gerh p IV 230 = Gerh m VI 69f, vgl. den Brief an Arnauld, etwa Dez. 1671 Gerh p I 73 und die Briefe an Oldenburg, März und April 1671, Gerh m IX 53, 56).

75) In der Ars comb, 1666, wird Gottes Dasein als Ursache der Bewegung erschlossen (*causa, virtus, potentia movendi*, Erdm 7 = Gerh p IV 32). Die *Confessio naturae*, 1668, zeigt, *quod ratio phaenomenorum corpora-*

lium reddi non possit, sine incorporeo principio, id est Deo, oder sine suppositione causae incorporealis. Recte igitur in reddenda atomorum ratione confugemus ad Deum (Erdm 45, 47a=Gerh p IV 105f, 109) In dem Brief an Wedderkopf (Anm 72) heißt es »Omnia necesse est resolvi in rationem aliquam, nec . . . admittendum est, posse aliquid existere sine sufficiente ratione existendi quo admissio perit demonstratio existentiae Dei. Unter dem zureichenden Grunde meint Leibniz also in diesen ältesten Stellen immer einen Grund des Daseins, und dieser Grund ist immer auch selbst wieder ein existierendes Wesen, letztlich Gott. Daher nennt Leibniz in dieser Zeit Gott selbst geradezu »Ratio ultima rerum« und in anderer Hinsicht »Harmonia maxima rerum«, z. B. in dem Grundriß eines Bedenkens von aufrichtung einer Societat, 1669 oder 70 »zuforderst ohne ihn nicht möglich ist eine urfach zu haben (da doch nichts ohne urfach ist) warum die Dinge so doch konten nicht seyn, etwas seyn, und denn ferner, warum die Dinge so doch konten confus und verworren seyn, in einer so schonen, unaussprechlichen harmoni seyn. Jenes macht, daß er seyn mus Ratio ultima rerum und also die höchste Macht, dieses daß er seyn mus Harmonia maxima rerum und also die größte weisheit« (Klopp I 114). Ähnlich im Brief an Martin Vogel, 8. 2. 1671 (Anm 44) und im Brief an Herzog Joh. Friedr. v. Hannover, Okt. ? 1671 (Klopp III 259=Gerh p I 61). In der Theoria motus abstracti lautet der Satz vom Grunde: Nihil est sine ratione, cujus consecutaria sunt, quam minimum mutandum, inter contraria medium eligendum. (Gerh p IV 232). In derselben Zeit weist Leibniz einmal die Bemühungen zurück, »unterm Vorwand des menschlichen freyen willens die adamantine Kette der auseinander folgenden urfachen zu zerreißen und Gott seine eigne natur (daß er sey die erste und letzte urfach aller dinge) zu benehmen« (Stein s. 353, in dem von ihm sogenannten, aber in eine falsche Zeit verlegten »deutschen Entwurf zur Theodizee«). Endlich heißt es in der um 1673 verfaßten und (nach der Vorrede der Theod., Gerh p VI 43) Antoine Arnauld mitgeteilten Confessio Philosophi: »Was auch immer existiert, das wird alle Bedingungen der Existenz haben (requisita ad existendum), alle Bedingungen der Existenz zusammengekommen aber sind der zureichende Grund. Also hat alles, was existiert, einen zureichenden Grund seiner Existenz.« (H. B. Theol. Vol. III 5, Bl. 7–22, Kabitz p. 37f. — Daß Leibniz auch später den Satz vom Grunde letztlich immer im theologisch-metaphysischen Sinne gemeint hat, ist besonders deutlich bei Bodemann h. 58: Je commence en philosophe, mais je finis en theologien. Un de mes grands principes est que rien ne se fait sans raison. C'est un principe de philosophie. Cependant dans le fond ce n'est autre chose que l'aveu de la sagesse divine, quoy que je n'en parle pas d'abord.

76) Leibniz spricht von der Pansophie Gerh p VII 19 und in einem Epigramm auf den Tod des Comenius, das er 1671 auf Bitten des Tübinger Professors Magnus Hefenthaler verfaßt hat (Petry IV 270). Ein Exemplar der Tabula pansophiae, Amst. 1646, hat er selbst besessen (H. B. Phil. VII C 1). Die Äußerungen Leibnizens über Comenius, die Tillmann S. 20 aus anderen Autoren anführt, stammen beide auch aus dem schon S. 18 genannten Briefe an Hefenthaler (Judicium de scriptis Comenianis, scil. Didactica et Janua linguarum, Dutens V 181=Cout I 571). Ferner zitiert Leibniz von Comenius

Vest bulum (Pety IV 167) Faber fortunae (Cout o 218) Janua rerum (Gerh p VII 13), Panqlottia (Dutens V 185 = Cout I 570) Orbis pictus (Dutens IV 3 S 178) Schola ludus (Dutens V 206) Lux in Tenebris (Nouv es<sup>e</sup> IV 19), ein Buch gegen Zwickler (Dutens V 481), endlich eine Äußerung gegen Descartes, aber nur mit halber Erinnerung (Gerh p IV 364) — Über die Beziehungen Leibnizens zu Comenius wurden wir noch genauer unterrichtet sein, wenn Leibnizens Brief an Dai. Ernst Jablonsky, einen Enkel des Comenius vom 8 7 1715 erhalten wäre. Nach Jablonskys Antwort vom 3 9 1715 scheint Leibniz sich nach den panoptischen Schriften sowie nach dem Labyrinthus mundi erkundigt und dabei erzählt zu haben, daß er mit Comenius selbst bekannt gewesen sei (J Kvačala Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen Jablonsky und Leibniz Dorpat 1899, S 128f, vgl XVIIIff) Leider sind die Originale dieses und der anderen Briefe Leibnizens an Jablonsky nach des letzteren Tode an Joh Erb Kapp gelangt worden, der sie zur Ergänzung seiner früheren Ausgabe (Sammlung einiger vertrauten Briefe zwischen G W Leibniz .. und D E Jablonsky, Leipzig 1745) verwenden wollte, sind dann aber wegen Kapps Todes doch nicht gedruckt worden und seitdem mit Kapps Nachlaß verschollen (Kvačala a a O S V)

77) Tillmann 8–16 S 14 macht er darauf aufmerksam, daß Leibniz nach P Ritters kritischem Katalog der Leibnizhandschriften autographiert 1908 S 7, schon 1663 einer »Societas conferentium ad Dei gloriam Christi in re publica incrementi et studio-utiliorum« angehörte. Guhrauer I I 33 spricht von einer »Societas quaerentium« in Jena, vgl Cout I 503ff und Cout o 3–8

78) Vgl Joh Kvačala, Joh Heinrich Alstedt, Ungarische Revue 1889 S 628–642. Aug Nebe, Vives Alsted Comenius in ihrem Verhältnis zu einander Progr des Gymn Elberfeld 1891. Alstedt, geb 1588 in Billersbach bei Herborn, war seit 1609 Pädagogarch, später Prof. der Philosophie und Theologie in Herborn, wo Comenius bei ihm studierte, und von 1629 bis zu seinem Tode, 1638, Rektor der Akademie in Stuhl-Weissenburg in Siebenbürgen. Er war ein ungeheurer Vielschreiber. In seiner Clavis artis Lullianae, et verae Logices, 1609 versuchte er mit kombinatorischen Begriffsspieleleien metaphysische Probleme zu lösen. 1610 folgte die Panacea Philosophica: e facilis, nova et accurata methodus docendi et discendi universam Encyclopaediam septem sectionibus distincta, accessit eiusdem Criticus, de infinito-harmonico Philosophiae Aristotelicae, Lullianae et Ramaeae, hier versuchte er eine Methode auszubilden, die Mathematik, Logik und Metaphysik umfaßte und »omne scibile« zu behandeln erlaubte (Peterfen 311). Hieran schlossen sich außer zahllosen pädagogischen, mathematischen, philologischen und besonders theologischen Werken immer umfangreicher werdende enzyklopädische Werke: Cursus philosophici Encyclopaedia, Herborn 1620, Triumphus biblicorum sacrorum seu Encyclopaedia biblica, Frankfurt 1625 (hier leitet er die Gesamtheit aller Wissenschaften aus der Bibel ab), Compendium philosophicum exhibens methodum, definitiones, canones distinctiones et quaestiones per universam philosophiam, Herborn 1626, endlich die große Encyclopaedia universa in IV tomos divisa, Herborn 1629, und in 2. Auflage, VII tomos distincta, Herborn 1630. Über Alstedts Pädagogik f. Kvačala 631–636 und Nebe 11–24, über den Inhalt seiner Enzyklopädie Kvačala 636–638, über seinen Chiliasmus Kvačala 639–641, Nebe 13.

79) Nach Kvacalas Alstedtaufsatz 634, 641, und zwar war er sein Kollege in Stuhl-Weissenburg. Nebe 5, 9 erwähnt einen Superintendenten Johann Bisterfeld in Siegen, gestorben 1619 in Dordrecht, wo er mit Alsted zusammen Abgeordneter auf der großen Synode wegen der arminianischen Streitigkeiten war. Wahrscheinlich ist J. H. B. (gest. 1655) sein Sohn. Alsted hat ihn vermutlich 1608 in Siegen kennen gelernt, wohin damals die Herborner Anstalt verlegt war, und hat ihn später nach Stuhl-Weissenburg mitgenommen. Nach Kvacala 640f ist Alsteds *Prodromus religionis triumphantis*, Abt. Jul. 1635, von J. H. Bisterfeld zu Ende geführt worden, da nun auch in diesem Buche ein Kapitel, das 28, vom 1000jährigen Reich Christi handelte, so darf man wohl als sehr wahrscheinlich annehmen, daß Bisterfeld diese Lehre auch gebilligt hat. — Nach Tillmann 22 war Bisterfeld ein genauer Kenner und glühender Verehrer der Panophie des Comenius. Bemerkenswert ist, daß die bei Kabitz p. 16<sup>a</sup> als Quelle des Harmoniebegriffes der *Ars combinatoria* angeführte Stelle aus Bisterfeld (f. z. T. hier Anm. 10) inhaltlich mit einigen Sätzen der »allgemeinen, panharmonischen Norm« in dem »*Panophae Prodromus*« des Comenius übereinstimmt. Die Grundlage aller Dinge, sowohl ihrer Schöpfung wie ihrer Erkenntnis, ist die Harmonie, die bei all der unendlichen Mannigfaltigkeit dennoch aus wenigen Prinzipien und aus wenigen Arten der Unterschiede besteht (Prodr. Abt. 75, 78, vgl. auch Conatuum pansophicorum dilucidatio, Abt. 12 und 13). — Während des Druckes habe ich noch weitere wichtige Literatur hierzu gefunden: F. W. E. Roth, J. H. Alsted, *Monatsh. der Comeniusges.* IV, 1895, S. 29–44; J. Kvacala, J. H. Bisterfeld, *Ungarische Revue*, 1893, S. 40ff, 171ff, ferner alle Comeniuswerke Kvacalas, bes. *Com. Leben und Schriften*, Leipzig 1892, Bd. 26 u. 32 der *Mon. Germ. Paed.*, Berlin 1903f, Bd. 6 der *Gr. Erzieher*, Berlin 1914, v. Criegern, J. H. Comenius als Theolog, Leipzig u. Heidelb. 1881, Gust. Beißwanger, *Die Panophie des Comenius*, Diss. Straßburg 1903 (auch Stuttgart 1904).

80) Über den Einfluß Alsteds auf Comenius, auch hinsichtlich des Chiliasmus, f. Kvacalas Alstedtaufsatz 641 und Nebe 24.

81) Gerh. p. IV 62, 74, 146 = Erdm. 22, 28–63, Gerh. p. VII 67, Dutens IV 3, S. 69, 174, Dutens V 183f = Cout. I 570f, Dutens V 404f = Cout. I 584, Dutens V 567, Cout. o. 330–354, vgl. Cout. I 125f, Bodem. h. 100, Jagod. I 132.

82) Er hat sich bei der Herzogin Sophie in einem Briefe vom 15. 10. 1691 für ihn verwandt, hat 1700 einen langen Auszug aus seinem Werke über die Apokatastasis panton für die Monatsl. Auszüge verfaßt, ihm im Sept. 1711 die Idee zu dem großen Gedicht »*Uranias, qua opera Dei usque ad apocatastasin seculorum omnium carmine heroico celebrantur*« durch Vermittlung des Joh. Fabricius »ingerieren« lassen (Dutens V 293f), wobei er ihm sogar selbst die Stelle bezeichnete, an der er vom 1000jährigen Reiche am passendsten spräche, und sich dann im folgenden Jahre persönlich große Mühe mit der Verbesserung der Dichtung gegeben. Vgl. Gerh. p. II 428, III 283, Dutens V 278f, 293–301, VI 1, S. 107, 195, Bodem. h. 336, Gubrauer I II 41–47, Ettlinger 25f.

83) Über das Verhältnis Leibnizens zu Plotin vgl. Rodier 552ff und Jasiński 50–54. Letzterer hebt folgende Gedanken Plotins hervor, mit denen Leibniz übereinstimmt: Ideen für Einzeldinge, dynamische Auffassung der Einzelsubstanz, »alles Seiende ist durch das Prinzip des Einen seiend«, die »Henaden« als Ausstrahlung des Ureinen, Identität des Ununterscheidbaren,

Stetigkeitsprinzip, aktuelle Unendlichkeit, bestmögliche Welt Rationalisierung der Materie Der erstere weist auf folgende Stellen hin, die Leibnizens Beschäftigung mit Plotin bezeugen Gerh p III 606 = Erdm 702 a (auch von Feilchenf 331 angeführt, aber ohne weitere Konsequenz), Gerh p IV 523 f = Erdm 154 a (Leibnizens System vereinigt die Lehre der Pythagoreer und Platoniker von der Zurückführung aller Dinge auf Harmonien und Zahlen, des Parmenides und Plotin von dem Einen und zugleich Ganzen, die Lebensphilosophie der Kabbalisten und Hermetiker, die überall Empfindung annehmen usw.) Erdm 445 b (nach Plotin enthält jeder Geist eine intelligible Welt), desgl die Beschäftigung mit Proklus Gerh p I 76 205 m III 321 Dutens V 421, 581 Es ist aber zu beachten, daß Leibniz wie er ausdrücklich betont Pythagoras und Plato selbst viel höher als die »späteren Platoniker« Plotin, Jamblichus Proklus u. a. schätzt, da die letzteren allerlei Übertriebenes über die Weltseele Ideen, die außerhalb der Dinge für sich bestehen, und dergl. sowie viel Aberglauben in die reine Zahlenwissenschaft und Geistesmetaphysik der eüsteren eingemischt haben (Gerh p VII 147 f. günstiger ist das Urteil Dutens V 172) Dagegen beruft sich Leibniz immer wieder auf Pythagoras und Plato selbst als Urheber der Lehre von der Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele auf den letzteren auch wegen seiner Lehren von der Phanomenalität der Körperwelt, von der Ideenwelt im Geiste Gottes, von der Wiedererinnerung, von der teleologischen neben der kausalen Naturordnung u. a. Vgl. z. B. Gerh p I 392 413, II 76 III 17, 54 f., 204, 217, 606 613 f., 623 637, 659 IV 281 298 f., 305, 308 393 446, 451 f., 468 474, V 42, VI 543, VII 495–497 540 Gerh m VI 134 f., Erdm 445 f. Dutens V 170, 172 Grotefend 208, Couto 568, Stein s. 154, 310 f., 313, 316 332 S. ferner Anm. 26 und 122 — Es ist bekannt, daß Leibniz 1676 Plato genau studiert hat. Eine abgekürzte Übersetzung des Phaedo und Theaetetus ins Lateinische ist bei Foucher I 44–145 gedruckt. Auch den Parmenides hat er in eine Demonstration zusammenzuziehen versucht (Gerh p I 129) Vgl. über den Einfluß Platos auf Leibniz Foucher I III VII ff., Heinrich v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Göttingen 1861 ff., III, 250 ff. Ludw. Stein s. 119–137 153–155

84) Das gibt auch Feilchenf. 331 halbwegs zu. Stein s. 196–213 hält eine indirekte Beeinflussung durch Plato, der den Ausdruck *Monas* *Phileb.* 15 A und *Phaedo* 49 C gebraucht, sowie durch Nikolaus von Kues der Gerh m V 119 wenn auch nur als Mathematiker zitiert wird, für möglich, während er die Einwirkung Brunos (*de monade, de minimo* »Deus est monadum monas«, *de immenso* Monade im Gegensatz zum Atom) erst in die Zeit nach 1700 setzt. Dagegen weist er als unmittelbare Veranlassung zur Einführung des Terminus *Monade* die Unterhaltungen mit van Helmont im Frühjahr 1696 nach. Denn im Jan. 1696 verwendet Leibniz den Ausdruck noch nicht (Gerh p IV 498 f.), sondern zum erstenmal »schüchtern« am 3. Sept. 1696 im Brief an Fardella, Foucher I 328. Van Helmont hat den Ausdruck *monades physicae* wahrscheinlich aus der Kabbala *denudata* seines Freundes Knorr von Rosenroth entlehnt. (Damit ist wenigstens ein indirekter Einfluß auch des Kabbala-auffasses Mores festgestellt. Denn dieser ist nach Feilchenfeld 327 bei Knorr wieder abgedruckt.) Stein hat mit diesen Ausführungen sicher im ganzen recht. Im einzelnen ist aber noch zu bemerken, 1. daß die Phaedostelle vermutlich nicht in Betracht kommt. Denn bei ihrer verkürzten Übersetzung hat Leibniz gerade den Ausdruck *Monas* übersprungen (Foucher I 82, 84), ob

Leibniz den Philebus studiert hat, ist unbekannt. Daß Leibniz selbst den Ausdruck *Monade* auf Plato, ja schon auf Pythagoras zurückgeführt habe (Stein S. 200) ist ein Irrtum. An den von Stein angeführten Stellen ist nur von der Unsterblichkeit die Rede. Vielleicht handelt es sich um ein Mißverständnis der Vorrede Dutens II 1, S. 4 und der Stelle Gerb. p. III 606 unten.<sup>2</sup> Die inhaltliche Übereinstimmung mit Nikolaus von Kues ist sehr groß (vgl. Anm. 1, 14, S. 60 f. 137, 216) sogar der Terminus *Monas* kommt bei ihm vor (Kues I 37r, 67r). Auch zitiert Leibniz ihn noch öfter als Mathematiker (Gerb. m. IV 13 27, vgl. 9f, 18–23 p. VII 154), ferner auch als Reformator der Klöster und als päpstlichen Legaten (*Scriptores Brunsvicensis illustrantes*, Hannover 1707–11, II 412 und öfter im tom II und III). Doch finde ich gleichfalls bislang keine Stelle, wo er als Philosoph genannt ist. In Leibnizens Bibliothek befand sich außerdem kein Werk des Kardinals, sondern nur ein kirchenpolitisches Buch des Johannes Kymaeus über ihn, das dem Landgrafen Philipp von Hessen gewidmet ist: »Des Babsts Hercules, wider die Deudſchen«. Der unmittelbare Zusammenhang zwischen den beiden großen deutschen Philosophen ist also einstweilen noch nicht festgestellt.

3 Dagegen scheint mir zweifelhaft, daß Leibniz Bruno erst nach 1700 gelesen haben soll. Stein führt selbst vier frühere Erwähnungen an, außerdem eine Notiz Leibnizens über drei Schriften Brunos (veröffentlicht von Feller im *Otium Hannoveranum*, S. 142 = Dutens VI 1, S. 294f.), deren spätestes Datum sich daraus ergibt, daß Feller nur 3 Jahre, von 1696–99, Leibnizens Sekretär gewesen ist (nach Joach. Frid. Fellerus, *Otium Hannoveranum*, Leipzig 1737, *supplementum vitae Leibnitii*, S. 16 und 26). Aber Stein mag doch wohl darin recht haben, daß Bruno nicht die eigentliche Quelle für den Namen und erst recht nicht den Begriff der *Monade* gewesen ist.

4 Zu den indirekten Quellen gehört vielleicht auch das Buch des Londoners Johannes Dee, *Monas Hieroglyphica*, zitiert Gerb. p. VII 204.

5 Daß Leibniz den Namen *Monade* unmittelbar von Helmont übernommen hat, scheint mir noch sicherer zu sein, als Stein annimmt. Helmont ist nämlich noch ein zweites Mal, im Sommer 1696, in Hannover gewesen, und Leibniz berichtet in seinem damals geführten Tagebuch mehrfach über ausgedehnte Gespräche mit ihm, auch über philosophische Fragen, so am 3., 9.–12., 16., 28. August. Abgereist ist er erst am 13. Sept. (Perth IV 184, 191, 193f, 198 207, 213). Der Ausdruck *Monade* kommt in dem von Stein genannten Briefe auch schon vorher zweimal vor, und zwar gar nicht »schuchtern«. Foucher I 326f. = Grotefend 208f. Daß Stein hier nicht sorgfältig gearbeitet hat, zeigt sich auch darin, daß er Leibnizens metaphysische Auseinandersetzung mit Gardella, Venedig 1690, unter den *Inedita* 322–325 abdruckt, obwohl sie bereits bei Grotefend 200–207 und Foucher I 317–325 gedruckt ist, sogar vollständiger als bei ihm.

6 Übrigens sind die von Feilchenfeld und Stein behaupteten Zusammenhänge z. T. schon viel früher aufgedeckt in Heinrich Ritters *Gesch. der neueren Philosophie*. Dieser behandelt Leibniz mit dem jüngeren Helmont zusammen in einem Abschnitt »Die Umbildung der Theosophie in Metaphysik« und weist neben der Verwandtschaft mit Nikolaus von Kues auf die Abhängigkeit von Knorr und der Kabbala, auch von Val. Weigel, Angelus Silesius und Henry More hin.

85) Das Wort *arcane* = geheim, mystisch gebraucht Leibniz, ebenso wie das Wort *Cabbala*, auch sonst vielfach und bezeugt dadurch aufs neue sein Streben nach einer Verwertung der mathematischen Wissenschaft zu einer

myſiſchen Metaphyſik So findet er »Geheimnisvolles« in der Kombinatorik (Cout o 171), bei den Primzahlen (ebenda 587, auch M p 48), in der Dyadik und ihrer religioſ-metaphyſiſchen Anwendbarkeit (Cout o 431) in der Zurückerführung der Qualitäten auf Quantitäten (190) in der Analogie des Verhältniſſes der notwendigen und zufälligen Wahrheiten zu dem der rationalen und irrationalen Zahlen (18 386, 389, 519) er nennt fogar ſeine *Scientia generalis* geradezu »Encyclopaedia arcana« (511), »Logica arcana« (219) oder »de Rerum Arcanis« (Gerh p VII 51 Anm) und ſeine Metaphyſik »inventae admirandis naturae generalis arcana« (Gerh p VII 309–318) Vgl auch die charakteriſtiſche Äußerung am Schluß einer Erörterung über das Verhältnis des Körpers zu dem in einem Punkt lokalisierten Geiſte »Mirabiliter Sed haec arcana rerum pauci capient nec niſi ſubtiliſſimi« (Kabitz p 87 153)

86) Jaſinowski 117–120 Omnis veritas fundatur in aliqua extremorum identitate, vel veritate quae licet a nobis concipiatur per modum conjunctionis praedicati cum ſubjecto, tamen in re nihil eſt praeter ipſammet rei entitatem Identitas . proprietas entis ſufficiens eſt ad fundandam neceſſitatem (Suarez, Disp met XXXI, ſec XII, 38 Schluß)

87) Jaſinowski 63–65 Er weiſt aber auch noch darauf hin, daß Leibniz in De ipſa natura § 9 (Erdm 157 = Gerh p IV 509) ſeinen dynamischen Subſtanzbegriff mit dem »receptiſſimum philoſophiae dogma« in Zusammenhang bringt »actiones ſunt ſuppositorum«, auf das er in der Kontroverſe mit Arnauld 1686 ſeine analytiſche Urteilstheorie geſtützt hat Vgl auch Stein s 152<sup>2</sup>, 173 und hier S 21

88) Cout beruft ſich aber auch noch auf Cout o 11 ff, 16 ff, Gerh p VII 309 ff und fogar auch ſeinerſeits auf die drei ihm von Jaſinowski entgegengehaltenen Aufläſe (Cout o 518<sup>1</sup>)

89) Jaſ 89–91 unter Hinweis auf die Briefe an Herzog Rud Aug von Braunschweig-Wolfenbüttel vom 2 1 1697 (Guhrauer d I 401–407) und an Joh Bernoulli vom 29 4 1701 (Gerh m III 660 f) — Leibniz hat die Dyadik ſpäteſtens 1678 (Gerh m VII 241) oder 1679 (Cout o 574) entdeckt und ſchon damals nicht nur zahlentheoretisch, ſondern auch religioſ-metaphyſiſch verwertet »Alle geſchöpfe ſind von Gott und nichts ihr ſelbſtweſen von Gott, ihr unweſen vom nichts Solches weiſen auch die Zahlen durch eine wunderbare Weiſe und die weſen der dinge ſind gleich den zahlen Kein geſchöpf kan ohne unweſen ſeyn, ſonſt ware es Gott« (Von der wahren Theologia myſtica, Guhrauer d I 410–413) *hanc ſeriem rerum arcanam* , qua patent quam ratione cuncta ex Ente Puro et nihilo prodeant (Cout o 431, vgl Anm 85) la créature eſt variee ſelon les différentes combinaisons de l'unité avec le zero ou bien du poſitiv avec le privatif (ungedruckter Brief an Morell 4/1\* Mai 1698) Leibniz glaubte mit dieſer Verwendung der Dyadik als »imago creationis« auch der Verteidigung und Verbreitung des Chriſtentums dienen zu können und machte u a den Jeſuitenmiſſionaren in China davon Mitteilung Unter dieſen ging P Bouvet mit größtem Intereſſe auf Leibnizens Gedanken ein, indem er die Dyadik auch noch zur Erklärung der alten chineſiſchen Schriftzeichen (Pa Kuas) des Kaiſers Fu-hi (Fohi) benutzte (Brief an Leibniz aus Peking, 4 11 1701, z T von Leibniz veröffentlicht im Journal de Trevoux, 1704, dann von Dutens IV 1 S 152 ff) Leibniz billigte dieſe Erklärung und teilte ſie, zugleich mit ſeiner Dyadik, der Pariſer Akademie zur Veröffentlichung mit (Memoires de l'Ac 1703 III 85 ff = Gerh m VII 223–227,

schon zwei Jahre früher hatte er dem Sekretar der Ak, Fontenelle seine Dyadik einmal mitgeteilt, aber noch nicht zur Veröffentlichung, Gerh m II 338f, III 657–661) Ferner erschien 1705 ein Bericht darüber in Tenzels curioſer Bibliothek; endlich kam Leibniz in ſeinem letzten Lebensjahre noch einmal darauf zurück in einer ausführlichen Denkschrift über die chineſiſche Philoſophie für Nic Remond (Kortholt II 413ff, beſonders 488ff = Dutens IV 1, S 169ff, beſonders 207ff, vgl Merkel 105–120) Weiteres über die Dyadik ſiehe Gerh m VII 228–242, Gerh p III 540, 544f, Cout I 474–477, M g 47–49 (z T hier berichtet), Merkel 44, 87–95

90) Jafinowski 112f, Jaqodinsky I 28 Die Handſchrift vom 11 2 1676 beginnt Recte expensis rebus pro principio statuo Harmoniam rerum, id est quantum plurimum essentiae potest existat Sequitur plus rationis esse ad existendum quam ad non existendum, et omnia extrema, si id fieri posset Cum enim aliquid existat, nec possent omnia possibilia existere, sequitur ea existere, quae plurimum essentiae continent, cum nulla sit alia ratio eligendi caeteraque excludendi Itaque ante omnia existet Ens omnium possibilium perfectissimum Ratio autem, cur perfectissima ante omnia existant, manifesta est quia, dum simplicia semel et perfecta sunt seu plurimum includunt plurimis aliis locum relinquunt Unde unum perfectum praeferendum multis imperfectis aequipollentibus, quia haec aliorum existentiam impediunt, dum occupant locum et tempus Ex hoc principio jam sequitur nullum esse vacuum in formis, item nullum esse vacuum in loco et tempore, quoad ejus fieri potest

91) Harmonie bedeutet auch hier die größtmögliche Mannigfaltigkeit in der Einheit, wobei an dieser Stelle beſonders die Mannigfaltigkeit betont wird Schon im Briefe an Wedderkopf vom Mai 1671 (vgl Anm 72) wird alles auf das Harmonieprinzip zurückgeführt Quae ultima ratio voluntatis divinae? Intellectus divinus Deus enim vult quae optima item harmonicotata intelligit Quae ergo [ultima ratio] intellectus divini? harmonia rerum Quae harmoniae rerum? nihil eius reddi ratio nulla potest, ne ex voluntate quidem divina Pendet ex ipsa essentia, seu idea rerum quam Deus non facit, sed existentiam cum potius illae ipsae possibilitates seu ideae rerum coincidunt cum ipso Deo Hier fehlt aber noch die Lehre vom Daseinsstreben der Möglichkeiten, die Leibniz, wie ich im Text zeige, wahrſcheinlich 1676 aus der Wahrſcheinlichkeitsrechnung geſchoöpft hat

92) Cout o 529f, vgl Cout I 219<sup>2</sup> Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere quia ratio existendi prae omnibus possibilibus non alia ratione limitari debet, quam quod non omnia compatible Itaque nulla alia ratio determinandi, quam ut existant potiora, quae plurimum involvant realitatis Si omnia possible existerent, nulli opus esset existendi ratione, et sufficeret sola possibilitas — Leibniz gibt hier auch eine barocke Anwendung auf den Beweis der Unſterblichkeit der Seelen Diese iſt nicht nur in ſich möglich, ſondern auch mit allem anderen zuſammen möglich Denn mentes n'ont point de volume und beſchränken daher den Lauf der Dinge garnicht Ähnlich wird im Disc de metaph § 5 gefolgert, daß in der Welt vor allem Geiſter leben, weil ſie den geringſten Raum einnehmen und ſich am wenigſten hindern.

93) l'apparence de les gagner est en raison reciproque des points a gagner car la difficulté croist avec le nombre donc la facilité décroist avec le nombre (H B Math III B 14, Blatt 5 r) les apparences de gagner seront comme les possibilités, et les possibilités comme le nombre de plusieurs cas également possibles. Voilà icy l'objection car on peut dire les differens cas ne sont pas également possibles je reponds qu'ouy, par ce qu'il y a dans l'un autant de requisits que l'autre (Blatt 7 v)

94) *Axioma* Si ludentes similia agunt ita ut nullum discrimen inter ipsos assignari possit, nisi quod in solo eventu consistat eadem spei metusque ratio est. Potest demonstrari ex *Metaphysicis*, nam ubi quae apparent eadem sunt, idem de his iudicium formati potest, id est eadem est ratio opinandi de futuro eventu, opinio autem de futuro eventu spes metusve est (H B Math III A 12, Blatt 1 v) Probabilitas est gradus possibilitatis (Bl 1 r) Si eventus sint aequae faciles seu aequae possibiles potestas habendi rem in unum eventum est ad potestatem habendi rem in omnem eventum ut unitas ad numerum eventuum (Bl 2 v)

95) quando sufficientia non sunt data, saltem maxima probabilitas quae ex datis haberi potest demonstratur, ut quantum possibile est rationem sequamur (Gerh p VII 57) quando conjecturis agendum est, demonstrativa saltem ratione determinemus ipsum gradum probabilitatis, qui ex datis haberi potest ut quod maxime rationi consentaneum sit eligamus. In quo etsi fallamur aliquando agemus tamen quicquid ratio jubet, et plerumque optatum consequemur quod non tantum verisimilius sed et tutius sit (201) Facilius est cuius minora aut pauciora sunt requisita (44)

probabilitas non tantum petitur ab externis seu ab autoritate sed etiam, et maxime quidem ex ipsa rei natura, quia alia aliis facilius contingere possunt, eoque sunt credibilia. In praxi autem inspicendum non tantum quid sit verisimilius, sed quid tutius, quanquam in hoc ipso ut aestimetur quam tutum sit aliquid, rursus consideretur verisimilitudo (H B Jurispr Vol I, ungedruckte Verbesserung zum § 25 der Nova methodus disc doc que jurispr, für die geplante neue Auflage) Vgl ferner Gerh p III 569f, *Nouv ess* IV 2 § 14, *Cout o* 474, 515. Die requisita definiert Leibniz teils logisch als die Elementarbegriffe, aus denen der komplizierte Begriff zusammengesetzt ist (*Cout o* 50, 220, vgl Jagodinsky 16, zitiert in Ann 32), oder als die notwendigen Bedingungen (wenn A nicht ist, dann ist auch B nicht, *Cout o* 547), teils ontologisch als causa sine qua non (471, vgl 25, 521). Den Zusammenhang zwischen Logik und Ontologie gewinnt er durch den Grundsatz *Existit, quod Menti alicui placet nec Menti potentissimae* (absolute) *displicet*. *Placet autem menti potius id fieri quod habet rationem, quam quod non habet rationem* (*Cout o* 376)

96) Auch in der Metaphysik spricht Leibniz von der Gleichheit und dem Grade der Möglichkeiten. *Hic Existens esse Ens quod cum plurimis compatibile est seu Ens maxime possibile, itaque omnia coexistentia aequae possibilia sunt* (1686, *Cout o* 376) ad existendum inclinatio . . pro ratione possibilitatis seu pro essentiae gradu (Gerh p. VII 194)

. omnia possibilia pari jure ad existentiam tendere pro quantitate essentiali (Gerh p VII 303)

97) Erdm 190 = Gerh p IV 570f = Buchenau II 403–405 Vgl auch die Annotatio de quibusdam ludis, Miscellanea Berolinensia 1710 = Dutens V 203 Meraeus, der geistreiche Halbwisser, der die Anregung zur Entstehung der Wahrscheinlichkeitsrechnung gegeben hat, ad Mundum quendam invisibilem provocat, in quo rationes rerum principiaque veritatesque arcanae, omnisque convenientiae et certitudinis fontes laterent Sane verissimum est, esse superiorem Mathematica scientiam, parem certitudine majorem virtute atque efficacia ubi rationes ideales, non tantum a sensibus, sed etiam ab imaginibus sejunguntur, et hujus rei aliquid inter- viderat Meraeus

98) Zu Kant wird Gutke in Parallele gestellt durch seinen Wiederentdecker Ernst Weber, Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, Leipzig 1907, S 107ff Viel näher steht Gutke aber Leibniz, der, was Peterfen entgangen ist, seine Scientia generalis als »Scientia de Cogitabili in universum quatenus tale est« definiert und in sie ausdrücklich die »sogenannte Gnostologie und Noologie« einbezieht (Cout o 511) Auch in den ungedruckten Verbesserungen zur geplanten neuen Auflage der Nova methodus disc doc que jurispr § 37, H B Jurispr Vol I, wird die Noologie zitiert, hier teilt Leibniz die der Somatologie oder Körperlehre gegenübergestellte Pneumatica oder Geisteslehre ein in Theologia, Angelographia, Noologia = Lehre vom vernünftigen Geist und Psychologia = Lehre von den Seelen im weiteren Sinne Vgl die Wissenschaftseinteilung Cout o 526 Der letztere Name »Psychologie« findet sich gleichbedeutend mit dem späteren »Monadologie« auch noch ein drittes Mal in einem Brief an Stephan Chauvin, gedruckt in dessen Nouveau journal des sçavans dresse à Berlin, I, 1696, S 281, und bei Stein s 338 er ist übrigens nicht etwa von Leibniz selbst völlig neu erfunden, wie Cout o 526<sup>2</sup> und I 128<sup>6</sup> vermutet, sondern findet sich als Bezeichnung für den letzten Teil der Pneumatologia schon in dem von Leibniz benutzten Lexicon philosophicum von Joh Micraelius, Jena 1653, zitiert Gerh p VII 30, Cout I 172 o 509f, auch in Chauvins Lexicon rationale sive thesaurus philosophicus, Rotterdam 1692, zitiert von Leibniz bei Gerh p III 184, findet sich die Einteilung der theoretischen Philosophie in Pneumatica, Somatica = Physica, Ontosophia = Metaphysica, sowie der Pneumatica in Theologia, Angelographia, Psychologia, diese Einteilung mit dieser Benennungsweise ist aber schon viel älter sie stammt von Otto Casmann (1562–1607), Gutke hat dann noch die Gnostologia hinzugefügt, was Micraelius — nicht aber Chauvin — sich gleichfalls zu eigen gemacht hat — Daß Gutke Leibniz viel näher steht als Kant, sieht man leicht aus meiner Kritik Cassirers, oben S 60–62 Auch mit Husserls Phanomenologie ließe sich Gutkes Erkenntnislehre viel besser vergleichen als mit Kants Vernunftkritik, und zwar die Noologie mit der Noetik, die Gnostologie mit der Noematik, zumal da auch in der Methode der intuitiven Abstraktion (Peterfen 318–321), die diese neuen Wissenschaften verwenden, eine gewisse Analogie besteht Sogar in der Entwicklung der phänomenologischen und der noologischen Methodik zeigt sich eine Ähnlichkeit des Schicksals, indem beidemal extreme Schüler davon auch in anderen Wissenschaften eine ubertreibende Anwendung gemacht haben (so jetzt Scheleer

in der katholischen Dogmatik, so damals Fromm, Calow und Georg Meier in der *Technologie* Peterfen 322f)

99) Auch der berühmte Altdorfer Physiker Joh Christ Sturm war hier noch zu nennen, der die kartesische Korpuskularphilosophie mit der aristotelischen Lehre von den substantiellen Formen zu harmonisieren versuchte (Peterfen 157–161). Leibniz ist zwar 1698 in dem bekannten *Streite de ipsa natura* zu ihm in Gegensatz getreten. Aber Sturms Jugendschrift *Compendium Universalium seu Metaphysicae Euclidae* Haag 1660 wird doch in der *Ars comb* im wesentlichen zustimmend angeführt (Erdm 18 – Gerh p IV 55 – m V 32 vgl Theod § 212 Cout o 321 an den beiden letzten Stellen zitiert Leibniz die Schrift wohl in ungenauer Erinnerung als *Euclides catholicus*). Sturm war ein Schüler von Erh Weigel und Joh de Raet-Leyden, die beide auch Leibniz beeinflusst haben (zum letzteren vgl Kabitz p 59f Petersen 350).

100) Für die Beantwortung der Frage, in welchem Umfange Leibniz die aristotelischen Schriften selbst gekannt und auf sie Bezug genommen hat, verweist Peterfen 342 auf die bei Trendelenburg gedruckte Dissertation von Dan Jacoby *De Leibnitii studio Aristotelico* Berlin 1867 und übersetzt das hier zuerst veröffentlichte Urteil Leibnizens über Aristoteles ins Deutsche (Peterfen 530–534). Peterfen hat übersehen, daß dies Urteil aus der großen Einleitung des *Plus Ultra*, 1679 stammt, die überhaupt die Philosophie der Alten würdigt (Gerh p VII 127ff, insbesondere 146 149–151) und Plato höher als Aristoteles stellt. Vgl ferner D Nolen *Quid Leibnitius Aristoteli debuerit* These Paris 1875 F Brontano, *Aristoteles* Leipzig 1911, S 38, H Pichler d 46<sup>1</sup>.

101) Peterfen 358. Der dort in Anm 5 zitierte Brief, Kortholt III, 272–274 ist auch Dutens V 405f wieder abgedruckt, ist aber nicht an Eber, sondern an den Danziger Astronomen Karl Gottl Ehler (Elerus) gerichtet. Die in Anm 4 zitierte Briefstelle Kortholt IV 15, ist auch bei Gerh p VII 488 zu finden. Der Brief (an Bierling) ist am 19. 11. 1709 geschrieben, aber nach der Schlußbemerkung erst viel später abgeschickt.

102) Janfen behauptet zwar (V) überall aus den ersten Quellen geschöpft zu haben, meint damit aber nicht etwa wie Kabitz die Handschriften, sondern nur die Druckschriften Leibnizens, im Unterschiede von den Werken über Leibniz.

103) Janfen VIII f, 7 verweist auf die Schriften von Stein, Rintelen, v Noftiz Rieneck und Jasper (s. mein Literaturverzeichnis). Der letztere stellt allerdings eine große Anzahl Leibnizischer Äußerungen zusammen, die die Scholastik nicht ungünstig beurteilen (vgl. meine Anm 18), und weist zahlreiche, meist bewußte Übereinstimmungen nach, z. B. in der Unterscheidung zwischen dem *unum per se* und *unum aggregatione* (Bodem h 58, Jasper 32), im Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren (Thomas v Aqu, s. oben S 78f, Jasper 34f) im Stetigkeitsprinzip und der unendlichen Teilbarkeit des Kontinuums (Albert d Gr und Thomas v Aqu, Jasper 48f), in der praestablierten Harmonie (Suarez Lehre vom Gebet, Erdm 440a = Gerh p II 320, Jasper 36), in der Lehre von Materie und Form (Jasper 40ff) und vor allem in der Lehre vom Bösen und der Theodizee (62ff). Aber er meint doch, daß Leibniz diese Lehren nicht eigentlich aus der Scholastik geschöpft, sondern seine eigenen genial erfaßten Gedanken erst nachträglich, sei es zur

abwagenden Vergleichung sei es zur weiteren Entwicklung, an ihre Lehren anknüpft habe (32 f.) und daß sein Studium mittelalterlicher Scholastiker in der Hauptsache durch den Verkehr mit zeitgenössischen Scholastikern und Jesuiten veranlaßt worden und überhaupt mehr gelegentlicher Natur gewesen sei (37) – Rintelen dagegen sucht sogar zu zeigen, daß Leibniz die Scholastik überhaupt nicht wirklich gekannt habe und daß die Übereinstimmungen z. B. in der teleologischen und theologischen Weltanschauung höchstens ganz allgemeiner Art seien. Selbst die wortlichen Zitate aus Thomas v. Aquin in der Lehre vom Bösen (Theod. § 214 und Anhang I Einwurf 1) stammten aus zweiter Hand, nämlich aus dem von Leibniz selbst genannten Thomas Gataker (Rintelen 43 f.), und all seine anderen Bezugnahmen auf scholastische Lehren z. B. seine Identifikation der Monade mit der *forma substantialis* und seine Berufung auf Thomas v. Aquin in der Unteilbarkeits- und Unsterblichkeitslehre sowie im Prinzip der Verschiedenheit aller Individuen bewiesen nur, wie wenig Leibniz von den in Wirklichkeit ganz anders gemeinten scholastischen Lehren gewußt habe (Rintelen 53–58).

104) Janfen e 36–56 f. beruft sich hierfür auf *Nouv. ess.* IV 2 § 14, 3 § 5, 11 § 4 und wirft Leibniz vor, er setze sich damit in Widerspruch zu seiner Lehre von der immanenten Kausalität der Monaden. In Wirklichkeit sind die beiden letztgenannten Stellen Referate der Lockeschen Ansichten und auch die erstgenannte ist lediglich eine Anpassung an den alltäglichen Sprachgebrauch, dem Leibniz aber einen ganz anderen Sinn unterlegt (*Nouv. ess.* I 1 § 1). Was die Physik Ursache nennt, das bedeutet für Leibniz niemals reellen Einfluß, sondern immer ideelle Harmonie durch die universelle Weltgesetzlichkeit.

105) Janfen e 67 f. 57 f. *Pour passer des pensees aux objets il faut considerer, si nos perceptions sont bien liees en sorte que les regles des Mathematiques et autres verites de raison y aient lieu* (Theod. Anh. III, § 5 = Gerh. p. VI 404 vgl. *Nouv. ess.* IV 2 § 14 und 4 § 5).

106) Janfen e 50 unter Berufung auf Theod. § 191 *la propre nature de Dieu – son propre entendement*, und Gerh. p. IV 259–m. VI 96 *Si vero quemadmodum mea sententia est, essentialia rerum non a Dei arbitrio, sed essentialia ejus dependent neque enim essentialia, sed res creantur*.

107) Buchenau II 295, im Original *Substantia Ens est reale et maxime quidem*, Gerh. p. II 182.

108) Buchenau II 336, im Original *ipsum persistens primitivam vim habet*, Gerh. p. II 262.

109) Die Stellen heißen genau *bien souvent la consideration de la nature des choses n'est autre chose que la connoissance de la nature de nostre esprit et de ces idees innées, qu'on n'a point besoin de chercher au dehors – Et je voudrais bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'estre, si nous n'estions des Estres nous memes, et ne trouvions ainsi l'estre en nous* (*Nouv. ess.* I 1 § 21–23). Es handelt sich hier also gar nicht um eine Tatsachenerkenntnis des mannigfaltigen Seins, sondern um eine phänomenologische Wesenserkenntnis des Seinsbegriffs. Dagegen gibt es andere Stellen, die Sickels Meinung bestätigen (s. hier S. 101–103, vgl. auch Anm. 56).

110) Sichel u. 3, unter Hinweis auf Buchenau II 56 = Gerh. p. VI 533 *la Nature a cette adresse et bonte, de nous decouvrir ses secrets dans quelques petits echantillons, pour nous faire juger du reste, tout estant corre-*

spondant et harmonique Vgl Anm 13 ferner die Lehre von der Uniformität der Natur (tout comme ici) und vom Individuum als „Universum im Auszuge (en raccourci) Gerb p III 343, 347f Nouv ess I 1 und IV 17 § 16

111) Sichel u 13 l 6 Den Ausdruck gebraucht Goethe in den Faust-paralipomena (Weimarer Ausgabe XIV 291) Er stammt aber wie ich glaube, letztlich doch von Leibniz, der in der Princ de la nat § 3 sagt „Jede Monas ist ein lebendiger oder mit einer innern Wirklichkeit begabter Spiegel“ Goethe hat diese Stelle wahrscheinlich in der Gottschedischen Übersetzung der Theodizee (und einiger anderer Leibnizscher Schriften) Hannover und Leipzig, 4 1744 S 770 gelesen (vgl M w 13) Sichel gebraucht den Ausdruck, um Lohes Einwand zu widerlegen, daß wenn es nur Spiegel in der Welt gebe gar nichts da sei, was gespiegelt werden konnte Dieser Einwurf wurde nur dann gerechtfertigt sein, wenn die Monaden lediglich aufnehmende passive Spiegel waren während sie doch produktive aktive Schöpfer eines unendlichen eigenen Inhalts sind

112) Dessoir (36) weist zur Begründung dieses Zusammenhanges darauf hin daß das Gesetz der spezifischen Energie seinen tiefsten Grund in der metaphysischen Annahme habe daß jede Substanz selbst der Grund ihrer Äußerungen sei So kann auch das Rindenfeld durch jeden beliebigen Reiz nur zur Äußerung der ihm ein für allemal anhaftenden Qualitäten veranlaßt werden

113) Dessoir zitiert für diesen »beiläufigen Gedanken nur die einzige Stelle Nos grandes perceptions et nos appetits dont nous nous apercevons, sont composés d'une infinité de petites perceptions et de petites inclinations dont on ne sauroit s'apercevoir (Gerb p III 657 = Erdm 736 a) Der Gedanke ist aber durchaus kein beiläufiger, sondern grundwesentlicher, hängt übrigens auch mit dem andern Gedanken vom kontinuierlichen Übergang untrennbar zusammen Auch in der Physik sind ja die Differentiale nicht diskrete Elemente, sondern kontinuierliche Übergangsgebilde nicht Punkte, sondern conatus« Wie mir scheint ist hier Dessoir durch seine Einstellung, bei der die mathematisch-rationalistische Betrachtungsweise als »Verdunklung der künstlerisch individualistischen Intuition erscheint (34), zur Unterschätzung des mathematischen Faktors in Leibnizens Psychologie veranlaßt worden In Wirklichkeit hat Leibniz die Lehre von den Differentialen des Bewußtseins in vollständiger Parallele zu den Differentialen der Ausdehnung und Bewegung durchgeführt oder wie Herbert in seiner Abhandlung über die Lehre vom Unbewußten im System des Leibniz, S 39, genauer formuliert die Gedankengänge, welche auf mathematisch-naturwissenschaftlichem Gebiete zur Bildung des Differentialbegriffes führten, haben befruchtend auf das psychologische Gebiet gewirkt und auf diesem das zwar keineswegs dem Differentialbegriff schlechthin gleiche aber ihm analoge Gebilde der petites perceptions erzeugt Dieser Parallelismus ist schon in der Fortsetzung der von Dessoir zitierten Stelle ganz deutlich Et c'est dans les perceptions insensibles que se trouve la raison de ce qui se passe en nous, comme la raison de ce qui se passe dans les corps sensibles consiste dans les mouvements insensibles Ferner an folgenden Stellen Puto non tantum motui corporis a nobis apperceptibili, sed et alteri cuicunque perceptionem in nobis respondere, sed quam non animadvertimus (Gerb p II 311 Anm) Les parties insensibles de nos perceptions

sensibles font qu'il y a un rapport entre ces perceptions et entre les mouvemens dans les corps Les perceptions insensibles sont d'un aussi grand usage dans la Pneumatique que les corpuscules insensibles le sont dans la Physique (Gerh p V 46ff, insbes 49 Nouv ess, Vorrede) *Insensibilia ingredientia perceptionum confusarum, quibus insensibilia corporum exprimentur* (Gerh p VII 501) Vgl auch Anm 120 und 121

114) Gerh p V 48 = Nouv ess Vorrede ferner Gerh p VI 500 Buchenau II 412 C'est un je ne s'ay quoy dont on s'apperçoit mais dont on ne sauroit rendre compte An beiden Stellen ist freilich nicht vom Gefühl sondern an der ersten von den kleinen Empfindungen, an der letzten von den klaren aber nicht deutlichen Sinnesqualitäten die Rede

115) Barth 321–324 unter Berufung auf Theod II § 59 quoyque rien ne nous soit mieux connu que l'ame, puis quelle nous est intime c'est a dire intime a elle meme ferner Nouv ess I 3 § 3 II 23 § 15 Monad § 30

116) Barth 329f unter Berufung auf Theod, Anhang 3 § 3 Nouv ess II 19 § 4 21 § 12

117) Barth 336 weist darauf hin, daß Leibniz darin das Mögliche geradezu gleich dem Wirklichen setze on peut douter si cette definition (scil nominale) exprime quelque chose de reel c'est a dire de possible, jusqu'a ce que l'experience vienne a notre secours pour nous faire connoistre cette realite a posteriori (Nouv ess III 3 § 15)

118) Denn daß Leibniz einmal in der Vorrede der Nouv ess (Erdm 199a – Gerh p V 50) die Ungleichheit der Menschenseelen vor der der Dinge nennt ist doch kein Grund zur Annahme, daß die letztere aus der ersten gefolgert sei, wie Barth 329 meint

119) Leibniz schließt Wenn es zwei ununterscheidbare Wesen gäbe, so wurden Gott und die Natur bei ihrer verschiedenen Behandlung etwas ohne Grund tun (5 Schreiben an Clarke § 21) Barth 329 erklärt das für eine arge petitio principii in Wirklichkeit werde in der Natur Gleiches eben gleich behandelt Das ist ein Mißverständnis Leibnizens Denn dieser will nicht leugnen, daß mehrere neben- und nacheinander geschehenden Ereignisse unter gleichen allgemeinen Gesetzen stehen, sondern sucht nach einem Grunde, der im Einzelfalle bestimmt, für welches von zwei sich gegenseitig ausschließenden scheinbar gleichen Dingen ein bestimmtes Gesetz in Tätigkeit tritt, und findet diesen Grund in der inneren individuellen Verschiedenheit der Dinge trotz der äußerlich gleichartigen Erscheinung

120) Vgl Herberich 39 zitiert in Anm 113 Daß das Unendlich Kleine nicht aus der Wirklichkeitserfahrung stammen kann, geht mit aller Klarheit aus Leibnizens immer wiederholter Erklärung hervor, daß die Differentiale etwas rein Ideales, Imaginäres, ja bloße Fiktionen seien, die freilich bei der Bestimmung der Wirklichkeit mit hinreichender Annäherung verwandt werden konnten Gerh p II 282 305, IV 569 VI 629, Gerh m III 499 524, IV 63, 91–94, 98, 105f, 110, Dutens III 501f, zit in Anm 163 z T deutsch bei Buchenau I 97–100, 103f II 358 361, 366f, 402 meist auch zitiert bei Cassirer s 206–209, hier auch noch eine wichtige Stelle aus dem Briefwechsel mit Fontenelle, 1702 und 1704 Vgl ferner hier S 50f, 152–154

121) Barth selbst führt S 331f eine Stelle aus dem Jahre 1702 an, wo Leibniz ganz offenbar den Weg von außen nach innen geht (Gerh p VI 534 =

Buchenau II 57) Er meint aber der junge Leibniz sei anders verfahren. In Wirklichkeit hat der junge Leibniz überhaupt noch keine unbewußten Vorstellungen angenommen. Die Lehre tritt erst nach der Entdeckung der Differentrechnung auf (zuerst vielleicht 1677 Gerh p I 261) und wird im Disc de met § 33 damit begründet, daß jede Einzelseele alle Körper der ganzen Welt in sich ausdrücken müsse, was natürlich nicht in lauter distincten Vorstellungen geschehen könne. Vgl. ferner Cout o 224 Mundus insensibilis seu de his quae solo microscopio videntur, und die in Anm 113 angeführten Stellen.

122) In Platone haec maxime egregia sunt quod Mentem statuit esse substantiam se moventem vel sese excitantem sive principium actionis contra materiam agnoscit esse actionis per se expertem ac plus apparentiae quam realitatis habentem (1679 Gerh p VII 148). *Sil n'y avoit que de l'étendue ou de la matiere dans les corps, il est demonstrable que tous les corps ne seroient que des phenomenes c'est ce que Platon a bien reconnu a mon avis. Je prouve mesme que l'étendue la figure et le mouvement inferment quelque chose d'imaginaire et d'apparent et quoyqu'on les conçoit plus distinctement que la couleur ou la chaleur neantmoins sans supposer quelque substance qui consiste en quelque autre chose elles seroient aussi imaginaires que les qualitez sensibles ou que les songes bien regles.* (an Foucher Gerh p I 391f, nach Kabitzg 2184 wahrscheinlich vom 13. 5. 1687). Platon explique divinement bien les substances incorporelles distinctes de la matiere et les idées independentes des sens. Il faut memes avouer que les raisonnemens des Academiciens et les objections des Sceptiques contre les sens et contre les choses sensibles sont de grande importance pour faire reconnoître ces verites (an Molanus Gerh p IV 305 nach Kabitzg aus dem Jahre 1689). Vgl. aus späterer Zeit Plato vidit non alius vere substantias esse quam animas corpora autem in perpetuo fluxu versari (an Fardella 3. 9. 1696, Grotefend 208) ferner Gerh p IV 523f (an Basnage de Beauval Juli 1698) III 606–623 (an Remond 10. 1. und Juli 1714) in welcher letzterem Briefe Leibniz seine Monadenlehre fast in der Weise des Berkeley'schen Spiritualismus ausdrückt. Platon considere les choses materielles comme peu reelles, et les Academiciens ont revoque en doute si elles étoient hors de nous, ce qui se peut expliquer raisonnablement, en disant qu'elles ne seroient rien hors des perceptions et qu'elles ont leur realite du consentement des perceptions des substances apercevantes. Es ist allerdings zu beachten, daß Leibniz diesen Brief voll von *«pensees si abstraites et eloignees des imaginations receues»* (673) zurückgelegt und nicht abgefaßt hat, wahrscheinlich war ihm die Ausdrucksweise doch zu phänomenalistisch. Auch in einem Briefe an Bourguet vom 12. 3. 1714 ist eine subjektiv-idealistische Stelle des Entwurfes später fortgelassen (Gerh p III 567 Anm).

123) Die ersten Äußerungen über den vollständigen Begriff der individuellen Substanz im Gegenfasse zum unvollständigen oder abstrakten Begriff etwa eines Kreises finden sich Geneales Inquisitiones de Analysis § 71–74 — Cout o 375f Disc de met § 8f–12f Brief an Arnould 14. 7. 1686, Gerh p II 39–48ff — Grotefend 29, 41, die letzte Stelle auch Buchenau II 190. Besonders deutlich wird die im Text gegebene Darstellung belegt durch Gerh

p II 39 und vor allem das 5 Schreiben an Clarke, § 21 und 29 Cette supposition de deux indiscernables, comme de deux portions de matiere qui conviennent parfaitement entre elles, paroist possible en termes abstraits, mais elle n'est point compatible avec l'ordre des choses Le vulgaire s' imagine de telles choses, parce qu'il se contente de notions incompletes Et c'est un des defauts des Atomistes Il n'y a point d'espace reel hors de l'univers materiel (vgl Einsteins allgemeine Relativitätstheorie)

Ce sont des imaginations des Philosophes a notions incompletes, qui se font de l'espace une realite absolue Les simples Mathematiciens sont capables de se forger de telles notions mais elles sont detruites par des raisons superieures (Gerh p VII 394–396 Erdm 765a, 766a = Buchenau I 172, 175)

124) Noch 1678 im Brief an Conring bezeichnet Leibniz es als noch unentschiedene und durch Erfahrung nachzuprüfende Frage, ob in den Tieren eine unkorperliche Substanz, eine *fog anima sentiens*, wohne (Gerh p I 198) In einem undatierten, aber sicher aus dem Jahre 1684 (namlich aus der Zeit des Prioritätsstreites) stammenden Brief an Tschirnhaus erklärt Leibniz, man müsse zwar den Kartesianern die mechanische Erklärbarkeit aller äußeren Handlungen der Tiere zugeben, aber *je croy neantmoins que les bestes ont quelque connoissance et qu'il y a en eux quelque chose qu'on peut appeller ame ou, si vous voulez, forme substantielle* (Bodem b 348 = Gerh m IX 465) Im Disc de met wird nur ganz nebenbei von der »Seele der Tiere, wenn sie eine haben« (§ 12), in der Hauptsache aber von den menschlichen Geistern als individuellen Substanzen gesprochen Leibniz entschuldigt sich sogar (§ 23), daß er zwischendurch auch einmal von etwas Analogem in der körperlichen Natur geredet habe, nämlich von der von Ausdehnung und Bewegung zu unterscheidenden »Kraft« als einer unkörperlichen »Form« (§ 18) und von den teleologischen Maximalprinzipien als Zweckursachen der kausalen Naturgesetze (§ 21f) Im Briefwechsel mit Arnauld, Gerh p II 45 52 58 73 76f, 92, 98, 112, 121, 135 äußert er sich anfangs nur mit Wahrscheinlichkeit, allmählich aber mit immer größerer Bestimmtheit über die Annahme (freilich unvernünftiger) Tierseelen nach Analogie unseres Selbstbewußtseins, ja sogar einer »Unendlichkeit von Graden in den Formen oder Entelechien der körperlichen Substanzen«, die wie jenes eine Vielheit in der Einheit »repräsentieren«, allerdings nur unbewußt Für die Pflanzen wenigstens scheint ihm diese Analogie durch Malpighis anatomische Untersuchungen bewiesen (Gerh p II 122) In der Auseinandersetzung mit Fardella endlich, Venedig März 1690, heißt es mit voller Deutlichkeit *Hinc cum ego vere sim unica substantia indivisibilis, necesse est dari praeter corpus organicum substantiam individuum permanentem, toto genere diversam a natura corporis, quod in continuo fluxu suarum partium positum, nunquam idem permanet, sed perpetuo mutatur* Hinc videtur probabile, bruta, quae sunt valde nobis analogae, similiter et plantas, quae brutis in multis respondent, non tantum corporea ratione, verum etiam anima constare Am Rande ist noch genauer hinzugefügt *Probabile iudico plantas et bruta esse animata asseverare tamen aliquid de ullo operativo corpore praeter humanum cuius intimam experientiam habeo, non possum Interim illud affirmare audeo, inesse ipsis corpora animata vel animatis analogae seu substantias* (Grotzfeld 204f)

125) Gerh p IV 327 Prima Experimenta nostra constat esse ipsas internas perceptiones nempe non tantum me esse qui cogitem sed et varietatem esse in meis cogitationibus ab ipsis Scepticis est inculcatum (eingescharft) Ib 329 Immediata experientia est primum principium veritatum facti Ib 357 = Buchenau I 289 Veritates facti primae tot sunt quot perceptiones immediatae sive conscientiae Ego cogito et Varia a me cogitantur — Gerh p IV 559f = Erdm 185b

Buchenau II 389 l'expérience interne refute la doctrine Epicurienne cest la conscience qui est en nous de ce moy et la perception ne pouvant estre explique par les figures et les mouvemens nous fait reconnoistre en nous une substance indivisible qui doit estre elle meme la source de ses phenomemes Gerh p V 70 71 93 205 347 391f 415 = Nouv ess I 1 § 21 23 (zit in Ann 109) ib 13 § 3 L'idée de l'être du possible du Meme sont innées Nous sommes innés a nous memes et puisque nous sommes des estres l'estre nous est inné et la connoissance de l'estre est enveloppée dans celle que nous avons de nous memes ib II 23 § 15 l'existence de l'Esprit est plus certaine que celle des objets sensibles ib IV 2 § 1 Les verites primitives qu'on suit par intuition sont de deux sortes Elles sont du nombre des verites de raison ou des verites de fait [Les] verites primitives de fait sont les experiences immediates internes d'une immediation de sentiment io IV 7 § 7 j'existe est une verite immediate ou non prouvable une proposition de fait, fondee sur une experience immediate ib IV 9 § 2 3 nous connoissons nostre Existence par l'intuition celle de Dieu par demonstration et celles des autres par sensation Or cette intuition fait que nous la connoissons avec une evidence entiere, qui n'est point capable d'estre prouvee et nen a pas besoin l'apperception immediate de nostre Existence et de nos pensees nous fournit les premieres Experiences immediates parce qu'il y a immediation entre l'entendement et son objet — Gerh p VI 135 = Thcod II § 59 (zit in Ann 115) Gerh p VI 501—503 (vgl 493f) — Buchenau II 413 415 outre le sensible et l'imaginable il y a ce qui n'est qu'intelligible comme étant l'objet du seul entendement et tel est l'objet de ma pensee quand je pense a moy meme Dieser Gedanke fugt den finnlichen Gegenständen etwas hinzu Et comme je conçois que d'autres Estres peuvent aussi avoir le droit de dire moy, ou qu'on pourroit le dire pour eux, cest par la que je conçois ce qu'on appelle la substance en general et cest aussi la consideration de moy meme qui me fournit d'autres notions de metaphysique, comme de cause, effect, action, similitude etc et meme celles de la Logique et de la Morale Die Existenz der intelligibeln Dinge und im befonderen des denkenden Ich, das man Geist oder Seele nennt ist unvergleichlich sicherer als die Existenz der finnlichen Dinge Wenn man eine demonstrative Wahrheit, z B eine mathematische im Traume fände so wu'de sie genau so sicher sein, wie wenn ich wachte Cette conception de l'Estre et de la Verite se trouve donc dans ce Moy, et dans l'Entendement plus-tost que dans les sens externes et dans la perception des objets extérieurs

On y trouve\*) aussi ce que c'est qu'affirmer, nier, douter, vouloir agir. Mais surtout on y trouve\*) la force des conséquences du raisonnement — Gerh p VI 533f, 536f — Erdm 180b 182a — Buchenau II 56, 60. Alles ist einander entsprechend und harmonisch (f. Anm 110) z. B. Schlaf und Ohnmacht ein Muster (echantillon) aus dem wir schließen können, daß auch der Tod nicht ein Aufhören aller Funktionen ist. Die spinozistische Leugnung der *ames particulieres* wird durch *nostre experience* widerlegt, die uns lehrt, daß wir etwas Besonderes für uns sind — Gerh p VI 609f, 612 = Monadol § 16 20 30. Nous expérimentons nous mêmes\*\*) une multitude dans la substance simple. Ainsi tous ceux qui reconnoissent que l'Âme est une substance simple, doivent reconnoître cette multitude dans la Monade, nous expérimentons en nous mêmes den Zustand der Ohnmacht und des Schlafes. In diesem Zustande unterscheidet die Seele sich nicht von einer einfachen Monade. En pensant à nous, nous pensons à l'Être, à la substance, au simple ou au composé, à l'immatériel et à Dieu même, letzteres durch Steigerung ins Schrankenlose. Et ces Actes Reflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnemens — Gerh p VII 296 = Buchenau I 46. *primae veritates (quoad nos) sunt, quaecunque immediate intra nos percipimus seu quorum nobis de nobis consci sumus*. haec enim per alia experimenta nobis propiora magisque intrinseca probari impossibile est, nämlich: ich denke, und in meinen Gedanken sind viele Verschiedenheiten — Gerh p VII 501 = Erdm 678a. *spiritualia [sunt] natura priora materialibus uti etiam nobis sunt priora cognitione, quia interior animam (nobis intimam) quam corpus perspicimus*. in anima intelligimus perceptionem et appetitum, aber nicht die insensibilia ingredientia perceptionum confusarum — Mollat 5. ne quidem ideam unius substantiae habituri essemus nisi tale quid in nobis experiremur.

126) Gerh p III 343, 348, *Nouv. ess.* I 1, IV 17 § 16, z. T. zitiert in Anm 7.

127) Vgl. dazu meine näheren Ausführungen in M m 7, 16f. 23–42, 49f, 57–59, 77–87, 91–100, die ich in der zweiten Auflage noch wesentlich zu vertiefen hoffe.

128) Der »Grundriß« aus dem Jahre 1669 oder 70 ist veröffentlicht von Klopp I 111–133, der Plan der »Societas Theophilorum vel Amoris Divini«, Sept. 1678, ebenfalls von Klopp V 22, vgl. zu dem letzteren auch Gerh p VII 51 und vor allem Cout. o 3–8 (Societas sive ordo Caritatis Pacidianorum und Societas Theophilorum ad celebrandas laudes DEI opponenda gliscenti per orbem Atheismo).

129) Zuerst veröffentlicht im Neuen Hannoverischen Magazin, Jahrg. 1814 35 Stück, 2. Mai, von Dr. Bohmer, dann von Guhrauer d. I 437f, vgl. 63 428f. Leibniz hat es am Karfreitage 1684 in Osterode gedichtet und seinem Halbbruder M. Johann Friedrich L. nach Leipzig mit einem ebendort abgedruckten Begleitbrief gefandt. Ich lasse die erste und letzte Strophe folgen.

\*) Bei Buchenau II 415 falsch überliefert. Man erfieht hieraus\* »hieraus erklärt sich«, statt »hier findet man«, nämlich in phänomenologischer Wissenschaft.

\*\*) In § 16 heißt es (anders als in § 20) nicht *en nous mêmes*, wie Erdm 706a und Buchenau II 439 annehmen. vgl. Boutroux 149.

Jesu deffen Tod und Leiden	Laß die matte Seel empfinden
Unfre Freud und Leben ist,	Deiner Liebe fußen Saft
Der Du abgefchieden bift,	Wem nicht Deines Leidens Kraft
Auf daß wir nicht von Dir fcheiden	Kann fein kaltes Herz entzünden,
Sondern durch des Todes Tur	Jesu der muß wie ein Stein
Zu dem Leben folgen Dir —	Ohne Lieb und Leben fein

130) Richtiger Uranias Leibniz hat diese Dichtung aber nicht selber ausführen wollen sondern den amtsentsetzten Superintendenten Peterfen zu ihr inspiriert (f Anm 82)

131) Besonders charakteristisch hierfür sind die *Consulationes* (vielmehr *Consultationes*) de vita, etwa 1677, (Klopp IV Einl S XXVII) *Agenda*, respectu Dei principis aliorum In erster Hinsicht nennt Leibniz u a Ecclesia die Dominica adeunda, semel aut bis Exercitia spiritualia Loccum (geistliche Übungen von Molanus Abt von Loccum, wieder eingeführt) Aliquando jejunia — Summa in loquendo reverentia de Divinis — Cuncta ad Deum pietatemque referenda Dominicus labor non nisi circa rem Ecclesiasticam et moralia

132) Ernst Troeltsch Der Historismus und seine Überwindung Fünf Vorträge [1923 für England bestimmt, aber nicht mehr gehalten] Berlin 1924, S 1, 69 vgl 63 75f 81—83

133) Kiehl (1) hat auch eine Gesamtdarstellung Leibnizens, aber mehr vom geschichtlichen, als vom philosophischen Standpunkt aus gegeben siehe Literaturverzeichnis

134) Der Abdruck bei Guhrauer d I 410—413 ist, wie ein Vergleich mit der Handschrift H B Theol V 1, zeigt, leider wenig sorgfältig und vor allem dadurch ganz entstellt, daß Guhrauer eine lange spätere Hinzufügung Leibnizens, die dieser nach seiner Gewohnheit auf die rechte Seitenhälfte geschrieben hatte (wo bereits frühere Hinzufügungen standen) nicht als Einheit erkannt, sondern zerstückelt an verschiedenen Stellen eingeschoben hat

135) Zuerst vielleicht hat Heinrich Ritter, 1853 den Einfluß der deutschen Theosophie auf Leibniz hervorgehoben (f Anm 84 Schluß) Vom Einfluß der pythagoreischen und kabbalistischen Zahlenmystik, sowie des Plotin und Proklus haben wir im § 9 bei Kabitz, Feilchenfeld, Rodier und Jasnowski gehört (f besonders Anm 83 84 85, 89 diese Untersuchungen stammen aber z T aus späterer Zeit als die von Baruzi) Im Gegensatz zu den letztgenannten Forschern betont Baruzi besonders stark, wenn auch nicht ausschließlich die Bedeutung der christlichen Mystik für Leibniz In § 15 werden wir uns noch mit den selbständigen Untersuchungen Heimsoeths über Leibnizens Hervorwachsen aus der speziell deutschen Mystik zu beschäftigen haben

136) Vgl die Zusammenstellungen bei Baruzi I 78, 81—83 und die Auszüge aus den z T noch ungedruckten Texten I 326—348 Hier waren noch mehrere Ergänzungen vorzunehmen, z B More, Knorr von Rosenroth, Franz Merck van Helmont (nach Heinr Ritter, Feilchenfeld und Stein), auch Angelus Silesius (Theod I § 9 Gerb VI 530 = Erdm 178, ferner Erdm 447), besonders wichtig scheint mir daß sich unter den Exzerpten H B Theol V 4 solche der deutschen Theosophen und Naturphilosophen Seb Frandk, Valentin Weigel und Theoph Paracelsus befinden, daß Leibniz Werke des letzteren selbst befehen hat, bezeugt Feller, Otium Hannoveranum, Leipzig 1718, 2 1737, 25 Seite des vorgedruckten Supplementum vitae Leibniti

137) Es handelt sich um die folgenden a) Dialogue entre Polihandre et Theophile H B Theol XX 68–71, um 1678 gedruckt bei Baruzi m 21 28 nach Fischer-Kabitz 746 ist mit Polihander der apostolische Vikar Nicolaus Stenogemeint, der im Jahre vorher an den hannoverschen Hof berufen war Polihander fordert Unterwerfung unter die Vorschriften der katholischen Kirche während Theophile das allein Wichtige in der Liebe zu Gott und den Nächsten sieht b) Conversation du Marquis de Pianese et du Pere Emery Eremite ou Dialogue de l'application qu'on doit avoir a son salut H B Theol VI 5 gedruckt Baruzi m 15 21 eine andere Fassung dieses Dialoges Dialogue entre un habile Politique et un Ecclesiastique d'une piété reconnue H B Theol VI 4, ist bereits von Foucher de Careil Oeuvres de Leibniz, II 512ff veröffentlicht c) [Dialogue entre Theophile et Polidore a l'égard de providence compose par Leibniz] von Leibniz selbst ohne Titel gelassen aber mit der Bemerkung versehen fait avant la mort de feu Monsgr le Duc Jean Frideric, also vor Ende 1679 H B Theol XX 61–67 gedruckt bei Baruzi m 28–38 z T auch I 378–381 es handelt sich hier um die Bekehrung eines radikalen Skeptikers zum Glauben an Gott und die Vollkommenheit der Welt sowie zur Gottes- und Nächstenliebe – Kabitz macht auch noch auf einen vierten Dialog aus dem Jahre 1679 aufmerksam, von dem zwei Entwürfe vorhanden sind Dialogus inter theologum et scepticum, später Dialogus de usu rationis in divinis oder Dialogus inter Theologum et Misosophum H B Theol VI 6 und III 2 (vgl. Fischer-Kabitz 746)

138) Baruzi I 27 unter Berufung auf Gerh p III 195–197 Leibniz hat diesen Wunsch erfüllt Er schreibt a a O J'espere que mes decouvertes de Mathematiques contribueront quelque chose a donner du credit a mes meditations Philosophico-Theologiques Enfin si Dieu me donne encor pour quelque temps de la sante et de la vie, j'espere qu'il me donnera aussi assez de loisir et de liberte d'esprit pour m'acquitter de mes vœux faits il y a plus de 30 ans, pour contribuer a la piété et a l'instruction publique sur la matiere la plus importante de toutes Ja, er hat sogar ganz spezielle mathematische Entdeckungen zur Verteidigung des Christentums in der Heimat und zu seiner Ausbreitung in der Heidenwelt anwenden wollen, z B die Dyadik (Anm 89) Auch von der universellen Charakteristik spricht er in den ersten hannoverschen Jahren wie von einer Verbreitung göttlichen Lichtes besonders in dem von Feilchenfeld hervorgehobenen Aufsatz Gerh p VII 54–56 (vgl. auch Anm 85) Baruzi irrt allerdings wenn er diese Synthese von Mathematik und mystischer Religiosität erst auf den Pascalschen Kreis zurückführt Leibniz war schon viel früher durch Hlsted Bisterfeld Comenius und E Weigel im gleichen Sinne beeinflusst worden (I o S 68f 72 75)

139) Die Pascalfstelle findet sich in den Pensees, ed Havet art 1, ed Renouard I 4 Leibniz hat aber diesen Gedanken nicht etwa aus Pascal geschöpft, wie nach Baruzis Ausführungen scheinen konnte Denn die Abschrift und die begeisterte Zustimmungsaussierung stammt erst aus späteren Jahren, wie schon die Verwendung des Ausdruckes Monade zeigt Leibniz fand bei Pascal nur eine nachträgliche und nicht einmal die ganze Tiefe ausschöpfende Bestätigung seiner eigenen schon vor der Pariser Zeit aus der deutschen Theosophie und Naturphilosophie geschöpften Mikrokosmoslehre

140) Klopp IV 454 zitiert in Anm 34, in dieser wahrscheinlich für Herzog Johann Friedrich bestimmten Aufzeichnung berichtet Leibniz von sich wie von

einer dritten Person es kann aber wegen der biographischen Daten kein Zweifel sein daß er sich selbst meint vielleicht benutzte er die Maske, um ungenierter auch viel Ruhmenswertes von sich selbst berichten zu können. Ubrigens äußert er sich ganz ähnlich auch in einem Briefe, der nach Kabitz q 2187 und Fischer-Kabitz 121<sup>2</sup> an die Prinzessin Elisabeth älteste Tochter des Winterkönigs Friedrich von Böhmen, Schwester der Kurfürstin Sophie von Hannover Freundin und Schülerin Descartes, zuletzt Äbtissin zu Herford in Westf., gegen Ende 1678 (nicht an Sophie v. Hann 1680) gerichtet ist: *J'avoue que V. H. n'aurait pas sujet d'avoir meilleur opinion de moy si je ne luy disois que je suis venu a ces matieres (die Gottesbeweise) apres avoir prepare l'esprit par des recherches tres exactes en ces sciences severes qui sont la pierre de touche de nos pensees*. Nach anfänglichem Studium der Scholastik, Jurisprudenz und Geschichte trieb ich mit Erfolg und Anerkennung in Paris Mathematik. *Mais pour moy je ne cherissois les Mathematiques que par ce que j'y trouvois les traces de l'art d'inventer en general*. Je viens a la Metaphysique, et je puis dire que cest pour l'amour d'elle que j'ay passe par tous ces degres, car j'ay reconnu que la vraye Metaphysique n'est gueres differente de la vraye Logique, cest a dire de l'art d'inventer en general car en effect la Metaphysique est la theologie naturelle, et le meme Dieu qui est la source de tous les biens est aussi le principe de toutes les connoissances (Gerh p IV 290—292).

141) On ne peut rien deguiser dans mon systeme car tout y a une parfaite connexion. Je commence en philosophe, mais je finis en theologien (Bodem I 58).

142) e 202 noch genauer 203 205 es ist der Gegensatz von Erkenntnis-subjekt und -objekt oder richtiger von Noesis und Noema. den Heimfoeth im Auge hat es scheint mir daher sehr fraglich, ob hier die Trennung durchführbar ist, wenn auch die Unterscheidung der Gebiete von großer Bedeutung ist.

143) Heimfoeth e 205 f. Die Zitate (in der Reihenfolge des Textes) finden sich Gerh p IV 403 III 452, I 238 III 257 f, I 392, II 63 vgl. auch p III 224, IV 328, 347, VII 262, m III 321 Cout o 189.

144) e 206 Es hilft nach Leibniz auch nichts daß man sich auf die »pratendierte Klarheit und Deutlichkeit der Ideen und Wahrheiten« (Gerh p III 452 IV 403) oder auf »pratendierte besondere Erfahrungen« ähnlich dem »inneren Zeugnis der Inspirationen« beruft (III 224). Denn es ist bekannt, daß man solchen zu leicht seine Zustimmung gibt« (V 67 = Nouv ess I 1 § 1) und sich dabei wohl gar »durch die Finger schiebt« (indulgere, I 238).

145) e 212, 224 expresse, manifeste Gegensatz implicite, virtualiter, tecte, Cout o 11, 373, 402 519 Gerh p II 56, VI 612, VII 199, 309, immediation, Nouv ess IV 9 § 3.

146) Nouv ess IV 2 § 1 = Gerh p V 343 (e 226<sup>2</sup> Druckfehler 443). An zwei Stellen wird die unmittelbare Erkenntnis der Identität sogar auf die sinnliche Erfahrung zurückbezogen. *Cela sy peut montrer a l'oeil, donc cela ne sy peut pas demonstrier*. Les sens font voir que A est A (Cout o 186). In cogitando reducuntur omnia ad qualitates sensibiles (Cout o 281). Heimfoeth (e 249<sup>4</sup>) meint, dies sei durch keine sonstigen Äußerungen Leibnizens

zu erklären. Nach meiner Meinung dagegen steht das zu seinem Formalismus ebenso wenig in Gegensatz, wie Hilberts Neubegründung der Mathematik durch sinnlich vorzeigbare Zahl- und Formelzeichen zu seiner formalen Axiomatik (vgl. hier S. 203 und Anm. 219).

147) *Respondeo ea per se evidentia esse quibus sublati omnibus sublata est veritas. Ita cessat illa difficultas quae omnes torquet* (Cout. o. 183f). *On ne sauroit donc s'empêcher de supposer ce principe, dès qu'on veut raisonner* (Gerh. p. V 15 = Erdm. 136b).

148) e. 233–237 nach *Nouv. ess.* IV 2 § 1 = Gerh. p. V 347 m. Heimfoeth verweist dabei auf Pichler d. 49–60 (f. hier S. 203), vgl. aber auch Russell/Cassirer, Kabitz über Realdefinition.

149) Heimfoeth e. 242<sup>7</sup> unterscheidet diese *compossibilitas* oder die ontische Vereinbarkeit zu einem Weltsystem von der bloßen *possibilitas compatibilis* oder der logischen Vereinbarkeit zu einem gegenständlichen Gesamtbegriff, in E mit Unrecht. Leibniz vermischt nicht nur unabsichtlich beides (was auch Heimfoeth zugibt), sondern identifiziert es mit vollem Bewußtsein. Dagegen hat Heimfoeth e. 243<sup>1</sup> gegen Couturat recht, wenn er dessen Formel *«tout ce qui est compossible existe»* für unzureichend erklärt. Nach Gerh. p. III 573 ist das *Universum* vielmehr *la collection d'une certaine façon de possibles*, nämlich die unter den möglichen Kollokationen, die am gehaltvollsten und inhaltreichsten ist.

150) Heimfoeth e. 245 unter Berufung auf Gerh. p. II 37, 39, 277f., V 59, 268, Gerh. m. III 84, Cout. o. 18f., 376.

151) e. 247–249 unter Berufung auf Gerh. p. V 343, 347–415 — *Nouv. ess.* IV 2 § 1, Anf. u. Schluß 9 § 2, 3, ferner Gerh. p. VII 44–296, 319–IV 357.

152) *La Raison consistant dans l'enchaînement des verités a droit de hier encore celles que l'expérience lui a fournies, pour en tirer des conclusions mixtes* (Theod. I § 1 = Gerh. p. VI 49 e. 253<sup>7</sup> Druckfehler IV statt VI). *Les verités de fait ne peuvent être vérifiées que par leur confrontation avec les verités de raison, et par leur réduction aux perceptions immédiates qui sont en nous* (Theod. Anhang 3, § 5 — Gerh. p. VI, nicht IV 404), vgl. ferner Gerh. p. II 283, IV 568f., V 50–355, 426, 428, VI 494–VII 296–320–563. Gerh. m. III 84–499, VI 185, Cout. o. 35.

153) e. 261, 263f. So rechtfertigt sich ontologisch Leibnizens methodologische Theorie der Hypothenbildung, wonach eine Hypothese eine möglichst große Mannigfaltigkeit von Phänomenen aus einem möglichst einfachen und »verständlichen Grunde« herleiten muß (e. 259 Anm., 261).

154) e. 266–268. Für Leibnizens Kampf gegen den Materialismus beruft er sich auf Hannequin I. Für den systembildenden Faktor des Gegensatzes zu Spinoza hatte er auf Stein I 626f., S. 113–116–134, 155f., 172–220ff. hinweisen können. Übrigens heißt es schon in Herders *Gott*: einmal »Was Leibniz im Herzen gewesen sei, mag ich nicht wissen, seine Theodizee aber, so wie viele seiner Briefe zeigen, daß er, eben um nicht Spinozist zu sein, sein System ausgedacht hatte«.

155) e. 274 unter Berufung auf Gerh. p. IV 510, VI 588. *passender wäre VI 539ff.*, vgl. ferner ib. 624f. *tout ce qu'on peut appeler véritablement une substance, est un être vivant. Il y a autant de substances toutes distinguées qu'il y a de Monades, et toutes les Monades ne sont point des Esprits* (aus Leibnizens letztem Lebensjahre).

156) e 286f unter Berufung auf *Disc de metaph* § 26 *Nouv ess* II 1 § 1 = *Gerh p V* 99, ferner ebenda 21

157) e 287–289 unter Berufung auf *Gerh p I* 370 VII 263 *Nouv ess* II 1 § 1 u a Daß Leibniz in der Tat, wie Heimsoeth behauptet, den intelligiblen Inhalten unseres Denkens objektive Essenzen außer uns (in Gott) genau ebenso gegenüberstellt wie den sinnlichen Inhalten unserer Vorstellungen äußere Dinge, ist besonders deutlich in der in Anm 60 zitierten Stelle aus dem *Nouveau journal des sçavans*, 1696 – Durch seine Annahme besonderer menschlicher neben den göttlichen Ideen will Leibniz seine Erkenntnistheorie von der Lehre Malebranches daß wir alles in Gott schauen, unterscheiden. Diese Lehre hat nach ihm allerdings einen richtigen Kern. Wir sehen insofern »alles durch ihn« als er unsere »unmittelbare äußere Ursache« also in gewissem Sinne auch unser (einziges) »unmittelbares äußeres Objekt« ist (*Disc de met* § 28). Immerhin aber bedeutet der letztere Ausdruck nur ein Entgegenkommen gegen Malebranche und gibt Leibnizens ursprüngliche und eigentliche Meinung nicht ganz richtig wieder (e 293 unter Berufung auf *Gerh p III* 392 vgl ferner VI 577f, 593f).

158) Die »klassische Stelle für diese Betrachtung« findet er im *Disc de met* § 14 wonach die Phänomenwelt jeder Monade eine besondere Ansicht des *systeme general des phenomenes* im Geiste Gottes ist. Er führt ferner an *Gerh p I* 151 o II 92 o, 100 u, 115 mu, 251 u 270 u (*les percipientium phaenomena*, quorum realitas sita est in percipientium harmonia), 275f 278 o m 281 Anm (*Nullius alterius rei existentia quam percipientium et perceptionum*) 435f, 438 (*realitas corporum videtur consistere in eo ut sint phaenomena Dei*) 444 450f (*Explicationem phaenomenorum omnium per solas Monadum perceptiones inter se conspirantes seposita substantia corporea, utilem censeo ad fundamentalem rerum inspectionem*) 473 m u III 72 567 Anm 623 (zit in Anm 122) 636 IV 523 m u VII 468 o

159) e 311f, 320 *mens nostra non animadvertit perceptionem suam [e g colorem et odorem] ex solis figurarum et motuum minutissimorum perceptionibus compositam esse* (*Gerh p IV* 426 u ähnlich öfter).

160) e 314f Heimsoeth behauptet, dafür finde sich in den Texten nicht einmal eine Andeutung geschweige ein Beleg. Es gibt aber doch wenigstens einen solchen: *Spatium tempus extensio et motus non sunt res, sed modi considerandi fundamentum habentes* (Cout o 522).

161) e 307, das erstere z B *Gerh p II* 253 o, IV 557 u, VI 617 u = *Monad* § 62 das letztere z B *Gerh p I* 391 m, II 116 Anm, 251 u, IV 397 m u, 557 u VII 313 o, noch deutlicher als in diesen von Heimsoeth angeführten Stellen im II Teil des *Specimen dynamicum*, *Gerh m VI* 248–251 *Ex dictis illud quoque mirabile sequitur quod omnis corporis passio sit spontanea seu oriatur a vi interna licet occasione externi*, vgl M w 40.

162) *Gerh p II* 438 450 aus dem Jahre 1712 zitiert in Anm 158, und III 567 623, aus dem Jahre 1714, zitiert in Anm 122. Es ist freilich zu beachten, daß alle Stellen, außer der zweiten, aus Briefentwürfen stammen, die nicht so oder gar nicht abgegangen sind, offenbar weil Leibniz ein Mißverständnis in subjektiv-phanomenalistischer Richtung befürchtete. Er war sich deutlich eines Unterschiedes seiner Monadologie vom radikalen Spiritualismus bewußt, insofern als sie ja außer den Seelen im eigentlichen Sinne auch die unterbewußten Pflanzenentelechien und die organischen Strukturen

der scheinbar anorganischen Körperwelt zu den wahrhaft wirklichen Monaden rechnete. Dieser Unterschied vom Spiritualismus hat ihn offenbar auch bei seiner Namengebung beeinflusst, indem er den in den neunziger Jahren gelegentlich gebrauchten Ausdruck Psychologie wieder fallen ließ und durch Monadologie ersetzte (f. Anm. 98).

163) An Maffon zur Veröffentlichung in der *Histoire critique de la Republique des Lettres* 1716: *selon moy tout ce qu'on peut appeller veritablement une substance, est un être vivant. Je ne diray point comme on m'impute, qu'il y a une seule substance de toutes choses, et que cette substance est l'esprit. Car il y a autant de substances toutes distinguees qu'il y a de Monades, et toutes les Monades ne sont point des Esprits. Je n'ay garde aussi de dire que la matiere est une ombre, et même un rien. Ce sont des expressions outrees. Elle est un amas, non substantia, sed substantiatum comme seroit une armee, un troupeau et en tant qu'on la considere comme faisant une chose, c'est un phenomene, tres veritable en effect, mais dont notre conception fait l'unité. Selon moy tous les esprits ont de la pensee, et toutes les Monades, ou substances simples et veritablement unes ont de la perception* (Gerh. p. VI 624ff. zuerst gedruckt in dem Sitzungsbericht der Berl. Ak. 1885 S. 20f. 138ff.) — Brief an Dancicourt 11. 11. 1716\*) also wohl Leibnizens letzte philosophische Äußerung. *La matiere n'est qu'un phenomene regle et exact qui ne trompe point, quand on prend garde aux regles abstraites de la raison. Il n'y a que des monades dans la nature, le reste n'est que les phenomenes qui en resultent. Et en elle même il n'y a que perceptions et tendances a des nouvelles perceptions et appetits, comme dans l'univers de phenomenes il n'y a que figures et mouvements. Les monades (dont celles qui nous sont connues sont appelees ames) changent leur etat d'elles même selon les loix des causes finales ou des appetits, et cependant le regne des causes finales s'accorde avec le regne des causes efficientes qui est celui des phenomenes. L'étendue continue n'est qu'une chose ideale, consistant en possibilites, qui n'a point en elle des parties actuelles. La matiere qui est quelque chose d'actuel, ne resulte que des monades* (Erdm. 745f., die Fortsetzung hat Erdmann fortgelassen weil »ihr Gegenstand nur mathematisch ist« (!), wie er in der Vorrede S. XXIX sagt, sie ist aber philosophisch äußerst interessant für Leibnizens Auffassung des unendlich Großen und Kleinen: diese sind nach ihm, ähnlich wie die Teile des Kontinuums, bloße Fiktionen, die aber nützlich sind zur Abkürzung und zum allgemeinen Ausdruck von Rechnungen, hier fällt auch die Äußerung *l'omnia est une chose contradictoire*, die für die Paradoxien der Mengenlehre wichtig ist, vollständig steht der Brief bei Dutens III 499–502).

164) So Erdm. 745f. *Claque monade est accompagnee d'une multitude d'autres monades, qui composent son corps organique*, und besonders deutlich im Brief an Hansch vom 4. 9. 1716, wo er einen von Hansch geprägten Aus-

\*) So ist das Datum bei Bodem b. 43 angegeben, Kortholt III und Dutens III 502 schreiben allerdings 11. Sept. aber das ist vielleicht ein Mißverständnis von IX bris = novembris.

druck »omnem monadem esse monadatam« in »esse incorporatam« oder »monadare« verbessert, d h jede Monade habe einen organischen Körper und bilde so ein einheitliches Lebewesen in demselben Briefe wird der Ausdruck »substantiatum«, den Leibniz für das Körperliche zu verwenden pflegt vollständig mit dem Ausdruck »Aggregat von Monaden« gleichgesetzt (Dutens V 173)

165) Besonders deutlich bei Couto 8–10 Wie allen äußeren quantitativen Bestimmungen innere qualitative Unterschiede zugrunde liegen so entsprechen insbesondere allen räumlich zeitlichen Wirkungen in Wahrheit innere, qualitative teils aktive, teils passive Kräfte Die Materie ist nichts anderes als passive Kraft, und zwar im feelischen Sinne Leibniz nennt sie das innere »lumen« oder die *materia imaginum* deren Besonderungen die Phänomene sind (vgl Anm 33)

166) In der formalen Methodologie wird nach Heimsoeth die Intuition völlig abgelehnt (e 205f), freilich bei den primitiven Begriffen wieder eingeführt ohne daß die grundsätzlich verlangte formale Begründung hier gegeben wurde (e 226–228–231) In der Metaphysik dagegen und in den gegenständlichen Teilen der Methodologie wird überall die Intuition grundsätzlich zum letzten Fundament der Erkenntnis gemacht (e 236f–248f–282) So zerfällt Leibnizens Philosophie in zwei völlig getrennte, in heterogener Weise begründete Teile (e 194f–198f, 266)

167) Zwischen Leibniz und Augustin besteht nicht nur, wie Heimsoeth gelegentlich erwähnt, eine Ähnlichkeit der Weltanschauung, sondern ein persönliches Abhängigkeitsverhältnis, dessen Umfang und Bedeutung eine genauere Untersuchung verdiente Leibniz schätzte Augustin als *grand homme sans doute et d'un merveilleux esprit* (*vir sane magnus et ingenu stupendi*) der das Beste des Platonismus in einer dem Christentum angemessenen Weise erneuert habe wie Thomas von Aquino das des Aristotelismus Plato aber sei der Wahrheit der natürlichen Religion näher gekommen als Aristoteles und deshalb sei das Studium Augustins von größerem Werte Auszulegen hat Leibniz an ihm nur, daß er sein System nicht nach einem bestimmten Plane ausgeführt sondern es je nach den Angriffen der Gegner bruchstückweise gefordert habe dabei habe er dann oft in der Hitze des Gefechts seine Behauptungen auf die Spitze getrieben und sich in Schwierigkeiten und Widersprüche verwickelt denen er sich später durch Ausflüchte zu entziehen versucht habe (Gerh p VI 46 lat bei Dutens I 57, Gerh p II 118, III 130, 606–659 Erdm 446 Grotef 208 Dutens V 65) Leibniz hat ohne Frage Plato zum großen Teile durch die Brille Augustins gesehen besonders bei der Lehre von der Realisierung der Ideenwelt im Geiste Gottes (Heimsoeth j 664f, vgl t 158–160–166) andererseits aber auch Augustin z T durch die Brille späterer Philosophen Er hat über ihn mancherlei erfahren durch Foucher (Gerh p I 300–392 vgl 413) Malebranche (Gerh p III 659 Erdm 446), die Jansenisten besonders Hénault (Theod I § 47 II § 41 vgl Gerh p II 442f) und den platonisierenden Kartesianer Michelangelo Fardella, der 1696 die Augustinische Schrift *de quantitate animae* herausgab (Gerh p III 129f, Erdm 145 Grotef 208) Ferner durch Petrus (Gerh p II 403) und die Jesuitenmissionare in China, P Nic Langobardi u P Ant de Ste Marie (Kortholt II 190–232–326–329–338f, 456–480, z T auch bei Dutens IV, 1, S 104, 126f, 191, 203) Auch im Briefwechsel mit Bossuet und Pellisson spielt Augustin eine

Rolle (Dutens I 599f, 619, 665f, 717f, 720—723, 727—729, letzterer legt hier Leibniz eine Konjektur über eine Stelle in Augustins 53. Sermon de verbis Domini vor, die Leibniz »nach sorgfältiger Prüfung des Textes des heiligen Augustin« billigt). Gelegentlich zitiert Leibniz Augustinstellen aus zweiter Hand (Thomas v. Aqu. Gerh p. II 320, Bayle Theod. I § 47, II § 166, Wittich Theod. II § 117). Aber es ist doch nach den zahlreichen anderen Zitaten, bei denen der Fundort genau angegeben ist, nicht zu bezweifeln, daß Leibniz eine Reihe Augustinischer Schriften auch selbst studiert hat. Schon in der *Ars comb.* wird die Schrift *de civitate Dei* angeführt (Gerh p. IV 76f. = Erdm. 29f.), besonders zahlreich sind die Augustinzitate in der *Theodizee*, geradezu auffallend gehäuft in den §§ 284—287. — Zur Erläuterung einer etwaigen genaueren Untersuchung des Verhältnisses Leibnizens zu Augustin stelle ich im folgenden die mir begegneten Anführungen Augustins bei Leibniz übersichtlich zusammen. Gerh p. I 390—392, vgl. 413, II 74, 118, 320, 343, 349, 382, 403, vgl. 442f., III 130, 190, 193, 606, 659, IV 76f., 455 (= *Disc. de met.* § 30), 567, V 485—500 (= *Nouv. ess.* IV 18. Schluß, 19. Anfang, 20 § 17), VI 36, 46 = Theod. Pref., Theod. I § 6, 47, 87, II § 19, 29, 30, 41, 45, 82, 86, 92, 100, 117, 166, 259, 265, 272, 276 (Gerh § 276 = Erdm. § 275), 278, 280, 283 bis 287, 371, 378, Anhang I Einwurf 5, Anhang III § 5, Anhang IV § 70 — Gerh p. VI 383, 404, 449, VII (52) 296, Erdm. 82, 145, 446 (nicht bei Gerh). Grotius 201, 208. Dutens I (f. o. bei Bossuet u. Pellisson) IV, 1 (f. o. bei Langobardi) V 65, 128, Cout. o. 25, 26, 184.

168) Vgl. den Titel der Jugendchrift *Confessio naturae contra atheistas* aus dem Jahre 1668, Gerh p. IV 105—110 = Erdm. 45—47.

169) t. 102—104, 111—116 unter Berufung auf die folgende Stelle aus einem Briefe an Foucher, 1693: *Je suis tellement pour l'infini actuel, qu'au lieu d'admettre que la nature l'abhorre, comme l'on dit vulgairement, je tiens qu'elle l'affecte partout, pour mieux marquer les perfections de son auteur. Ainsi je crois qu'il n'y a aucune partie de la matière qui ne soit, je ne dis pas divisible, mais actuellement divisée, et par conséquent, la moindre particelle doit être considérée comme un monde plein d'une infinité de créatures différentes* (Gerh p. I 416).

170) t. 155f., 158—161, 166—168.

171) t. 211—215, 219.

172) t. 258—265.

173) t. 319—321.

174) Über Leibnizens Verhältnis zu Pythagoras, Plato und den Neuplatonikern f. Anm. 83. Besonders interessant für unseren Zusammenhang ist, daß Leibniz auch Pythagoras und Plato zu den »mystischen Philosophen« rechnet (Gerh p. VII 497, III 659).

175) Raymundus Lullus. Leibniz zitiert schon in der *Ars comb.* die Ausgabe seiner Werke, Straßburg 1498, die unter anderem seine *Kabbala* und seine *Ars magna* enthielt. Gerh p. IV 61f., 74 = Erdm. 21ff., 28, vgl. ferner Gerh p. I 58, III 619f., Dutens IV, 3, S. 174, V 181, Cout. o. 177, 330, 355, 435, 511, 561, Cout. l. 36—39, 541—543.

176) *R. B., cujus viri opera collecta edī, credo, mererentur, neque enim id hactenus factum est* (Dutens V 567). On trouve dans le *Theatre Chymique* un traité latin de Rogerius Baco, où il semble vouloir déjà parler des

perspectives On voit aussi qu'il savoit deja la preparation de la poudre, s'il est vray, que cet ouvrage vient de cet auteur (Dutens VI, 1, S 334)

177) Leibniz spricht von diesem unter dem falschen Namen Johannes Suisset dictus Calculator dieser habe als erster Scholastiker die Mathematik in die Physik und Metaphysik eingeführt, de intensione ac remissione qualitatum oder de gradibus intensionibusque formarum tiefe Untersuchungen angestellt und aestimationem seu Logicam Mathematicam circa rerum gradus entdeckt (Dutens V 347 Gerh p VII 198 Cout o 177 191 330, 340 Theod., Anhang III § 2) Leibniz suchte lange vergeblich nach seinen Schriften (1686 Cout o 340 1696 Dutens V 567) die er in einer Sammlung ungedruckter Schriften von Proclus Campanella Pascal Ratramne u a unter dem Titel *κατασκευασις* zu veröffentlichen gedachte (Gerh m IV 95 vgl 14 18 27 39 Dutens V 421) Später bekam er doch etwas davon zu Gesicht und fand es profund et considerable (Gerh p III 625) Zu der geplanten Veröffentlichung über die er sich am 19. 1. 1710 noch einmal zu Zach Konr v Uffenbach geäußert hat (siehe dessen Merkwürdige Reisen durch Niederlanden Holland und Engelland I 437 442, Frankfurt und Leipzig 1753) ist er aber nicht gekommen — In der vormals Kgl Bibliothek zu Hannover befindet sich die folgende Schrift *calculatorum aureum opus Ricardi Suisset Anglici Doctoris subtilissimi* am Schluß bezeichnet als *Calculatorum opus aureum magistri Raymundi Suisset anglici*, herausgeg von Vicor Trunchavellus Venedig o J nach Angabe des Herrn Bibliothekars Dr Meyer stammt das Exemplar zwar nicht aus Leibnizens Privatbibliothek befindet sich aber schon sehr lange im Besitz der kurfürstlichen wie leicht schon der herzoglichen Bibliothek — Der wahre Verfasser des Buches ist ein sonst nicht bekannter Richard de Ghlym Eshedi (?) aus der Oxforder Ockhamisten Schule (nach Pierre Duhem, *Etudes sur Leonard de Vinci* 3<sup>e</sup> serie Paris 1913 418 ff) Später wurde es dem Magister Suisset oder Suisset, richtiger Swineshead um 1348 in Oxford, zugeschrieben von dem einige andere Schriften erhalten sind Leibniz irrt aber wenn er dies goldene Buch der Kalkulationen für den ersten Versuch der Anwendung der Mathematik auf die metaphysischen Formen hält Über das Wachsen und Abnehmen der Intensität sinnlicher und geistiger Qualitäten haben die Scholastiker vielmehr bereits seit Petrus Lombardus († etwa 1164) diskutiert Richard von Middleton († 1300 oder 1308) und Duns Scotus († 1308) haben dann im Gegensatz zu der bis dahin vertretenen aristotelischen Ansicht behauptet, diese Veränderungen der Qualitäten seien denen der Quantitäten gleichartig konnten also auch zahlenmäßig bestimmt werden Im Anschluß daran hat der Pariser Ockhamist Nicole Oresme († 1382) in einem nur handschriftlich erhaltenen *Tractatus de figuracione potentiarum et mensurarum difformitatum* oder treffender »De uniformitate et difformitate intentionum« sogar eine graphische Darstellung der hierbei auftretenden Funktionen gegeben, die von einem Unbekannten in dem anscheinend vielbenutzten, seit 1482 auch wiederholt gedruckten »Tractatus de latitudinibus formarum« lehrbuchartig zusammengefaßt ist und durch ihren wenigstens mittelbaren Einfluß auf Galilei und Descartes auch für die moderne Wissenschaft von Bedeutung geworden ist Vgl dazu M Curtze, *Die math Schriften des Nicole Oresme* Berlin 1870, Pierre Duhem a a O 314 ff, 375 ff, vor allem aber die abschließenden Untersuchungen von Heinrich Wieleitner, *Der Tractatus de latitudinibus formarum des*

Oresme, über den Funktionsbegriff und die graphische Darstellung bei Oresme (Bibliotheca mathematica, 3 Folge XIII 115–145, XIV 193–243, Lpz 1913f) Zur Geschichte der gebrochenen Exponenten (Isis VI 509–520, Brüssel 1924) Nicht nur Duhem, sondern auch Wieleitner erwähnen in diesem Zusammenhange die späteren, aber viel weniger wertvollen *Calculations* die Suisset zugeschrieben werden (Wieleitner XIII 116, 126<sup>o</sup> VI 516f)

178) Auch in andern Ländern gab oder gibt es eine ähnliche Denkrichtung, so in Schweden bei Thorild und Bostrom, in Polen bei Hoene-Wronski, in England bei G. E. Moore und B. Russell

179) Diese Beziehung der beiden Leibniz-Perspektiven ist besonders deutlich zu erleben aus der im ganzen zustimmenden, im einzelnen ablehnenden Kritik des Schmalenbachschen Leibnizbuches durch Heimsoeth (s., besonders Spalte 195) »Entscheidend für Leibniz Weltsystem ist daß es aus zwei verschiedenen Wurzeln erwächst. Es ist ein besonderes Verdienst des Buches, diese Tatsache ganz in den Mittelpunkt gerückt zu haben. Sehr schön kommt auch die innere Gegenfährlichkeit des rational-mathematischen Funktionalismus mit seiner Erstarrungstendenz zu der dynamisch-aktualistischen Lebendigkeit und religios-individualistischen Innerlichkeit des ursprünglichen Substanzgedankens zum Ausdruck. Die großen Fraglichkeiten des Werks beginnen aber mit der näheren Charakterisierung der beiden Wurzeln.«

180) Leibniz zitiert Calvin z. B. Theod. I § 18, 49 II 79, 158, 178, 182, 338, 370f, seine Prädestinationslehre mehr entschuldigend als selbst übernehmend

181) *royaume des cieux* (Disc de met § 37, Theod. II § 19) Reich Gottes nach Luthers kleinem Katechismus (Brief an Morell 1. 10. 1697, Bauz. I 342)

182) *Ars comb.*, probl. II, § 47 = Erdm. 21a — Gerh. p. IV 60 Disc de met § 35–37, Theod. II § 15, 133, 146, Gerh. p. II 100, 125, 136, III 389 (*respublica universi*), VII 307, 531

183) Theod. II § 134, Princ. de la nature § 15 — Gerh. p. VI 605 Monadol. § 90 = Gerh. p. VI 622

184) Theod. II § 372

185) Theod. II § 134, Monadol. § 85–87 = Gerh. p. VI 621f vgl. Disc de met § 35f = Gerh. p. IV 460–462, Gerh. p. II 100, 125, 136, III 389, Princ. de la nat. § 15 = Gerh. p. VI 605

186) Disc de met § 35–37, Gerh. p. II 125, 136 IV 486, Theod. II § 15, 19, 123, 133f, 146, Princ. de la nat. § 15, Monadol. § 85–87, Cout. o. 16

187) In der *Ars comb.*, probl. III, § 6–8 (Gerh. p. IV 76f = Erdm. 29f) wird zitiert *de Civ. Dei*, lib. 19, cap. 1 (Etwas vorher, probl. II § 47 wird die Theologie als Jurisprudenz »in *Republica Dei*« bezeichnet, an dieser Stelle ist der Einfluß der juristischen Einstellung Leibnizens auf die in Frage stehende Ausdrucksweise besonders deutlich) Spätere Zitate der *Civ. Dei* Augustins finden sich z. B. Gerh. p. III 190 (1697, *les ouvrages de St. Augustin de Civitate Dei contiennent des choses excellentes*), Gerh. p. II 320 (1706) Theod. II § 19 (*Cité de Dieu Coelius Secundus Curio de amplitudine Regni coelestis Royaume des Cieux S. Augustin*), § 287 (*de civ. Dei*, lib. 5, c. 10)

188) Schmalenbach S. 181ff, 395ff unter Berufung auf Guhrauer d. I 410f Gerh. p. III 567, IV 440 (= Disc de met § 14), V 17, 58f (= *Nouv. ess.*, Vorrede), VI 84, 440 (= Theod. I § 61, Anh. IV § 8–10), VI 593, 613f (= Monad

§ 38 40, 47) sowie auf eine Äußerung im Briefe an Boineburg vom 12. 9. 1695 »il est tres vrai que tout est emmené en Dieu comme en sa base (Commercii epistolae Leibnitiani selecta specimina ed. J. G. H. Feder Hannover 1805, S. 391). Als besonders charakteristisch füge ich noch folgende Stelle aus dem Briefe an Morell vom 4. 5. 1698 hinzu »Wie alle Geister Einheiten sind, so kann man sagen, daß Gott die ursprüngliche Einheit ist, die von allen andern je nach ihrer Fassungskraft ausgedrückt wird. Es gibt in ihm drei Eigenschaften von besonderem Werte: Können, Wissen und Wollen. Daraus resultiert die Wirkung oder die Schöpfung, die mannigfaltig ist entsprechend den verschiedenen Kombinationen der Einheit mit der Null (vgl. Anm. 89) oder vielmehr des Positiven mit dem Privativen, denn das Privative bedeutet nichts anderes als die Grenzen. Es gibt überall Grenzen in der Natur, wie es überall Punkte in der Linie gibt. Indes ist die Schöpfung etwas mehr als bloße Grenzen, denn sie hat eine gewisse Vollkommenheit oder Tugend von Gott erhalten, wie die Linie etwas anderes ist als bloße Punkte. Ich glaube nicht, daß es eine begrenzte Zahl von Geschöpfen gibt, und nach meiner Ansicht ist der Hof des größten Monarchen größer als man denkt.« (Z. T. gedruckt bei Baruzi I. 346. Original französisch.)

189) Schmalenbach S. 87–90, 423–425 unter Berufung auf Gerb. p. I 416, II 119, 268, 282, auch Anm. 378f., III 612, 622f., IV 491, VII 467f., Gerb. m. III 536, Erdm. 746.

190) Schmalenbach meint aber, daß die »Ansätze zu einem Voluntarismus«, die ursprünglich aus Leibnizens calvinistischer Religiosität stammen, schließlich doch wieder zum Intellektualismus einer bloßen »Inhaltspsychologie« umgebogen worden seien, in der der Wille nur als eine »Farbung« der eigentlichen »Träger« des Seelenlebens, der Perzeptionen, Platz finde (S. 344–347, 372f.).

191) Leibniz ist nach ihm ein Vorläufer der Herbart'schen Inhaltspsychologie und nicht der Brentano-Husserl'schen Aktpsychologie (S. 347–353, 365).

192) S. 360f., 448–450 unter Berufung auf Gerb. p. II 113, 311 Anm., 460f., III 657, IV 459 (= Disc. de met. § 33), 522f., V 47, VI 534, Monadol. § 21, 25.

193) S. 497f. Daß Schmalenbach diese eigenartige Charakteristik des harmonischen Synthetikers Leibniz wirklich ernst meint, zeigt die Wiederholung ähnlicher Ausdrucksweisen in den verschiedensten Teilen des Buches. Ich stelle hier noch eine kleine Blütenlese zusammen: S. 6 Verworrenheit, Unfaßbarkeit, fast spukhafte Gestaltlosigkeit, 7 Wirrnis, Gestaltlosigkeit, spukhafte Phantastik, 8f. gespenstischer Wust, wirres Konglomerat, geles- und gestaltlose Wirrnis, grandiose und dämonisch getriebene Phantastik, 18 Bruch, Bruchhaftes, seltsame Vershobenheit, Verbogenheit, 170 sein ganzes Weltbild, das im ganzen unglaublichste, nur durch wildesten Glaubensakt — ein credo quia et quamquam absurdum, quia et quamquam minime absurdum — annehmbares Wunderwerk, 383, 408, 414, 416, 433 Selbstwiderspruch, innere Konflikte (o S. 155f. genauer zitiert), auf S. 498f. vollends wird ausdrücklich erklärt, daß »alle diese Züge nicht der nur erste, noch ungeklärte Eindruck sind«, sondern den endgültigen, entscheidenden Charakter der Leibniz'schen Wesenheit ausmachen. »Eine irre Phantastik, die ohne Heimat ist und keine Heimat finden kann, ein gespenstischer Spuk von

schattenhaft leerem, nur vampirisch schwirrendem Fiktionengewebe bleibt der definitive Charakter von Leibniz und Leibniz Philosophie. Wenn dann aber aus diesem nur fluchhaft-unfeligen Geiste zum Ruhme des Höchsten selige Engelchöre lobpreisend aufsteigen, woraus dann doch andererseits grinfendes Gelächter hervormeckert, so steigert dies nur die groteske Phantastik dieses sehr intensiven, ja fanatischen, doch wild exzentrischen — außer halb jedes Zentrums geborenen — Geistes\*!'

194) Hierzu vgl. außer der von Schmalenbach (S. 432) angeführten Stelle Gerh. p. II 282f. = Buchenau II 358 noch Gerh. p. IV 569, VII 563f. Duten. III 500f., Gerh. m. III 499f. IV 63, 98, 110 und vor allem 91—94 — Buchenau I 97—100: j'ay donne des lemmes des incomparables qu'on peut entendre comme on veut soit des infinis à la rigueur, soit des grandeurs seulement, qui n'entrent point en ligne de compte les unes au prix des autres: l'erreur sera moindre qu'aucune erreur qu'il (der die Richtigkeit Bezweifelnde) pourra assigner, estant en nostre pouvoir de prendre cet incomparablement petit assez petit pour cela: la continuite est une chose ideale, mais en recompense le reel ne laisse pas de se gouverner parfaitement par l'ideal et l'abstrait, et il se trouve que les regles du fini reussissent dans l'infini, comme s'il y avoit des atomes et que vice versa les regles de l'infini reussissent dans le fini comme s'il y avoit des infiniment petits metaphysiques (es handelt sich also um praktisch sich bewahrende Fiktionen). Vgl. auch Anm. 120.

195) Toutes les differentes classes d'Etres ne sont dans les idees de Dieu que comme autant d'Ordonnees d'une même Courbe. Les hommes tiennent donc aux animaux, ceux-ci aux plantes et celles-ci derechef aux fossiles, qui se lieront à leur tour aux corps informes: la loi de la Continuite il est necessaire, que tous les ordres des Etres naturels ne forment qu'une seule chaîne: il est impossible aux sens et à l'imagination de fixer précisément le point, ou quelqu'une commence, ou finit: especes qui bordent, Zoophytes (Buchenau II 558—77f.). Die Formenreihe der wirklichen Welt ist aber nur eine Auslese der Formenreihe der Ideenwelt: question, utrum defuit vacuum formarum, c'est à dire: s'il y a des especes possibles, qui pourtant n'existent point. J'ay des raisons pour croire que toutes les especes possibles ne sont point possibles dans l'univers tout grand qu'il est. La loi de la continuite porte que la Nature ne laisse point de Vuide dans l'ordre qu'elle suit: mais toute forme ou espece n'est pas de tout ordre (Nouv. ess. III 6 § 12). le vuide dans les formes ou especes. Tout va par degres dans la nature, et rien par saut. Mais la beaute de la nature, qui veut des perceptions distinguees demande des apparences de sauts, et pour ainsi dire des chutes de musique dans les phenomenes. So fehlen in unserer Welt die Mittelwelten zwischen Mensch und Tier, die es in anderen Welten geben mag (Nouv. ess. IV 16 § 12). Nach der ersten Stelle erfolgt die Auswahl abermals stetig, nach der zweiten (wenigstens anscheinend) mit Intervallen. Über das vacuum formarum vgl. ferner Cout. o. 529f., Theod. II § 14, Gerh. p. VI 543, VII 531 u.

196) Est aliquid prodire tenus. Possumus ingredi in atrium, etsi in cubiculum aut sacrarium non admittamur (Gerh. p. VII 501). Diese Stelle, wie auch die vorangehenden Sätze (500) beweisen übrigens aufs neue, wie

falsch die Behauptung Schmalenbachs von dem Fluch der Unfeligkeit und der »Qual des end- und ausichtslosen Suchens« ist *Etsi perfecte noscere non liceat intima naturae, quia subdivisionibus procedunt in infinitum, spes tamen est magis penetrari posse in interiora uti jam facere coepimus*. *Etsi nondum satis hic profecerimus, non ideo tamen animus est despondendus* — Das Horaz Zitat ist ungenau es muß heißen *Est quidam prodire tenus, si non datur ultra* d h es ist (doch möglich) bis zu einem gewissen Punkte fortzuschreiten wenn auch eine Grenze gefehlt ist (Hor epist I 1, Vers 32) Bei Leibniz steht *tenus* in der Luft, und von *aliquid* ist unklar, ob er es zu *est* oder zu *prodire* ziehen will Es ist etwas vorwärtszukommen d h es ist doch etwas, vorwärtszukommen oder es ist doch (möglich) etwas vorwärts zu kommen Leibniz zitiert die Stelle noch öfter so ungenau z B Gerh p II 74 m II 194 Daß er wenigstens ins »Audienzzimmer« wenn auch noch nicht ins »Kab nett« der Natur gelangt sei sagt er auch Erdm 123 Descartes dagegen sei nur bis ins Vorzimmer gekommen (s Anm 22)

197) Wust 31 33 36f In diesem Zusammenhange erklärt Wust es auch für »völlig falsch wenn man Leibniz zum Vater des Entwicklungsbegriffs im heutigen Sinne machen möchte, ebenso falsch, wie es etwa ist wenn man Goethe zum Vorläufer Darwins macht Das kontinuierliche Stufenreich der Monaden sei vielmehr ein ruhendes Zuordnungsgefeh, und der Mensch habe zwischen der Natur und Gott eine ein für allemal festgelegte und unverrückbare Position (Wust 32, 34) Dem gegenüber liegen aber zahlreiche unzweifelhafte Zeugnisse für Leibnizens Überzeugung von dem unendlichen Fortschritt der Natur- und Menschheitsgeschichte vor (s o S 64 mit Anm 69 vgl auch S 87 und 156) Und sogar zur speziellen deszendenztheoretischen Entwicklungslehre hat Leibniz sich wiederholt bekannt, wenngleich an manchen Stellen das Stufenreich der Formen dem auch der Mensch im kontinuierlichen Anschluß an das Tierreich eingegliedert wird, nur im systematischen, nicht im entwicklungsgeschichtlichen Sinne gemeint sein mag (Nouv ess IV 16 § 12 Brief an einen Unbekannten vom 8 10 1707, Buchenau II 77f 558f zitiert in Anm 195) An andern Stellen aber wird zweifellos die geschichtliche Entw dklng dieser Formenwelt behauptet *credibile est per magnas illas conversiones etiam animalium species plurimum immutatas* (= meist umgestaltet Protogaea, verfaßt 1691, § 26 = Dutens II, 2, S 220) *Etsi autem Eidographia tractari possit utcunque ante Cosmogographiam, perfectio tamen illius ab hac penderet, si ex origine sive formatione systematis (des Weltsystems) aliquando specierum prout in mundo actu reperiuntur origines naturaeque deduci possent* (Dabei ist Eidographia als Lehre von den organischen Körpern Cosmogographia als historia mundi tanquam alicuius individui definiert die Stelle befindet sich in den handschriftl Vorarbeiten aus den 90er Jahren zur 2 Aufl der Nova methodus disc doc que jurispr = H B Jurispr Vol I, § 38) Spätere Funde, z B von Teilen eines elefantenähnlichen Skelettes in Thuringen, haben Leibniz in dieser Überzeugung bestärkt *les especes peuvent estre fort changees par la longueur du temps, comme par l intervalle des lieux, temoin bien des differences entre les animaux de l Amerique et les notres* (an Burnett, 17 7 1696, Gerh p III 184) Jetzt entscheidet er sich auch für eine Vermutung, die er 1691 in der Proto-

gaea (§ 6 — Dutens II 2, S 205) noch als allzu kühn, der Bibel widersprechend und an sich unwahrscheinlich abgelehnt hatte, nämlich daß aus den Wassertieren der Urzeit, in der noch die Erde größtenteils vom Meere bedeckt war, allmählich mit dem Verlaufe der Fluten Amphibien und schließlich des Wassers ganz entwobene Landtiere geworden seien (z. B. im Brief an Buffonius, 24. 12. 1696 Dutens V 549 und an den Verfasser einer Diss. über Lithozoen — Chr. Max Spener — 1710, *Miscellanea Berolinensia*, Bd. I Teil II Art. 4 Dutens II, 2, S. 176f.) Vgl. ferner Anm. 204 und 211.

198) Wundt I 44ff. Daß Leibniz in der Tat der erste Entdecker des Erhaltungsgesetzes der Energie ist, haben schon vor Wundt auch andere Forscher immer umfassender gezeigt. Emil Du Bois-Reymond, *Leibnizische Gedanken in der neueren Naturwissenschaft*, Monatsberichte der Berliner Ak. 1870, S. 835ff. — Reden erste Folge Leipzig 1886 S. 33ff. insbes. S. 36, Poincaré bei Boutroux (f. Lit.) 1881, S. 225ff. Harzer (f. Lit.) 1881, S. 265ff. Max Planck, *Das Prinzip der Erhaltung der Energie* Leipzig 1887, 4. 1921, S. 7ff. Cajoris, 1902 S. 305ff. S. 164f. (vgl. oben S. 52 Diltzsch, 1904, S. 327f. (?) = S. II 467f. Haas (f. Lit.) 1908 S. 373ff. Siegel (f. Lit.) 1913, S. 21ff., Erdmann, 1916 S. 674. Nach meinen eigenen Untersuchungen (M. W. 34ff.) ist an Wundts Aufstellung noch einiges zu ergänzen. Für die Gesamtenergie gebraucht Leibniz sehr häufig auch andere Ausdrücke als *vis activa* nämlich *force vive absolue*, *potentia agendi*, *puissance d'agir*, meist aber kurz *vis* oder *force*, *potentia* oder *puissance*. Die potentielle Energie heißt richtiger *elastica potentia* oder kurz *elastum* *ressort*, während *vis mortua* nur das Differential der potentiellen Energie das mit dem der kinetischen Energie zusammenfällt, bedeutet, nämlich die sog. virtuelle Arbeit, mit der sich die Statik als Grenzfall in die Dynamik einordnen läßt. Endlich kennt Leibniz neben der potentiellen und kinetischen Energie noch eine dritte Form, die Molekularenergie, zu der er auch die Wärme rechnet. Leibnizens Erhaltungsprinzip ist also, da es auch diesen dritten Fall mit in sich begreift, noch umfassender, als Wundt annimmt, ja eigentlich allumfassend, denn es gilt nach Leibniz ausnahmslos für alle Naturkräfte, auch für die chemischen, magnetischen, elektrischen usw., die Leibniz allerdings für spezielle Fälle mechanischer Kräfte halt.

199) Von dem »*principium Socialitatis*«, das Grotius ganz richtig mit der »Lehre der Scholastiker vom ewigen Gelehe Gottes« verbunden habe, spricht Leibniz auch einmal im Briefe an Bierling vom 7. 7. 1711 (Gerb. p. VII 498). Auf die gesellschaftliche Tugend, die Nächstenliebe, will Leibniz übrigens nicht nur die Moral der Einzelmenschen, sondern auch die Politik als die Moral der Völker begründet wissen. *La place d'autrui est le vrai point de perspective en politique aussi bien qu'en morale*. (H. B. Politik u. Volkswirtschaft Bl. 28f. Bodemann 270, ähnlich auch in der Meditation sur la notion commune de la justice, Mollat 57 = Buchenau II 512). Aus diesen Stellen wie auch aus der Polemik mit Pufendorf (Dutens VI, 3, S. 261, 275–283) geht hervor, daß Leibniz in noch viel tieferem Sinne, als Wundt (I 71) meint, ein ethisch fundiertes Völkerrecht erstrebt, nämlich im direkten Gegensatz zu der auch von Wundt vertretenen Machtpolitik. Deshalb können sich christliche Politiker wie der Föderalist Konstantin Frantz in seiner Naturlehre des Staates Heidelberg 1870, S. 393ff., und im Anschluß an ihn der Pazifist Fr. W. Forster in seiner Politischen

Ethik und politischen Pädagogik München 1920, z B S 278 f, mit Recht auf Leibniz berufen

200) Wundt I 7, 66 98, 131 Als Beispiel für Leibnizens Mathematisierung der Rechtswissenschaft nennt Wundt an der letzten Stelle eine *Meditatio juridico-mathematica* über Zinseszinsrechnung und Rabatt (Gerh m VII 125–132). Viel treffender wurde aber der Hinweis auf Leibnizens Entdeckung wichtiger Lehrsätze der Wahrscheinlichkeitsrechnung in seinen juristisch-politischen Jugendschriften sein (vgl Cout I 240–248, 552–554 562 567). Auch für die Parallelisierung des natürlichen Rechts mit der Mathematik hinsichtlich der ewigen und unverfälschten Geltung finden sich weitere und bessere Ausführungen in anderen als in den von Wundt genannten Schriften (den Dissertationen zum *Codex juris gentium diplomaticus* und *Observationes de principio — nicht principis juris* = Dutens IV, 3, S 287 ff, 309 ff 270 ff), z B in den *Monita ad Pufendorfii principia* Dutens IV, 3, S 275 ff in den Briefen an Conring, Gerh p I 159 ff 168 ff, 185 ff und in Mollats Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten, bei rechtsphilosophischen Schriften, vor allem in den Aufsätzen *Juris et aequi elementa* (Mollat 19 ff bei 21 f = Buchenau II 504) und *Meditation sur la notion commune de la justice* (Mollat 41 ff = Buchenau II 506 ff). Übrigens geht aus den letzten Zitaten hervor, daß Wundts Vorwurf gegen die Herausgeber der philosophischen Schriften Leibnizens, sie vergaßen „durchgehends“ seine wichtigen Untersuchungen zur ethischen Begründung des Rechts, nicht ganz berechtigt ist. Sogar von den Dissertationen aus dem Völkerrechtskodex die Wundt (I 131) ausdrücklich als fehlend bezeichnet, ist wenigstens die eine sowohl bei Erdm 118–120 wie bei Gerh p III 386–389 teilweise abgedruckt.

201) L v Ranke Erwiderung an Heinrich Leo 1828 = *Samtliche Werke*, Bd 53 54, Leipzig 1890, S 656 ff. (Das Zitat verdanke ich Ettlinger S 14.) Vgl auch Goethes Sprüche Willst Du Dich am Ganzen erquicken, So mußt Du das Ganze im Kleinsten erblicken (Gott, Gemut und Welt, Nr 8). Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeinere repräsentiert, nicht als Traum und Schatten sondern als lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen — Was ist das Allgemeine? Der einzelne Fall — Das Allgemeine und Besondere fallen zusammen, das Besondere ist das Allgemeine unter verschiedenen Bedingungen erscheinend — deswegen denn auch das Besonderste immer als Bild und Gleichnis des Allgemeinen auftritt (Sprüche in Prosa, Nr 273 899 910, 912, nach der Ausgabe von G von Loeper in Goethes Werken, XIX, Berlin, Hempel, vgl dazu M w 24 ff).

202) „Aus dem Beispiel dieser kritischen Tätigkeit der Philologen (des 16 und 17 Jahrhunderts) und Theologen (Flacius Basnage, Tillemont Arnold) hat sich die spezifisch historische Kritik entwickelt. Conring Mabillon Leibniz bezeichnet für lange Zeit den Höhepunkt dieser historischen Kritik“ (Dilthey g 250 f).

203) Die Grundlage für das neue Geschichtsverständnis der Aufklärung, das schon mit Leibniz beginnt, sieht Dilthey in der Anschauung von der Solidarität und dem stetigen, gesetzmäßigen Fortschritt des Menschengeschlechts, einer Anschauung, die zuletzt wieder in der „allgemeingültigen Wissenschaft vom gesetzmäßigen Zusammenhang des Universums“ wurzelt. In dem Zusammenwirken der Forscher aller Länder auf dem Gebiete der

exakten Wissenschaften und in dem stetigen Fortschritt ihrer Arbeiten offenbarte sich außerdem augenscheinlich die Einheitslichkeit der Menschheitsvernunft und ihre unaufhaltame Hoherentwicklung. Es ist daher verständlich, daß bei Männern wie Leibniz, denen dies besonders deutlich zum Bewußtsein kam, hieraus ein ganz neues, erhöhtes Lebensgefühl erwuchs, das fast die Begeisterungskraft einer neuen Religion entfaltete (vgl. Dilthey a 421 f g 253 f).

204) Dilthey s II 467, 469. In Wirklichkeit hat Leibniz auch die Paläontologie »in der Richtung fortgebildet, in der ihre Zukunft lag« wie Dilthey (a 424) von Leibnizens Forderung aller andern Wissenschaften mit Recht sagt. Vgl. meine Nachweise in Anm. 197.

205) s II 466 unter Hinweis auf Gerh. p IV 339. Noch deutlicher weist Leibniz das an anderen Stellen nach, z. B. Disc. de met. § 18–22. Nouv. ess. IV 7 § 15, Princ. de la nat. § 10 f, Gerh. m VI 242 f, p VII 270 ff. Dutens III 145, Cout. o 13. Leibniz denkt dabei besonders an die Maximal- und Minimalprinzipien der Physik, nach denen durch ein Minimum von Aufwand, auf den einfachsten und leichtesten Wegen, ein Maximum an Effekt erreicht wird.

206) s II 467 f. Leider bezeichnet Dilthey das Fragment nicht näher so, daß ich es nicht im Original habe nachprüfen können. Jedenfalls aber berichtigt schon das Zitat Diltheys die Behauptung Wundts (l. 61 f.) daß Leibniz sich von dem Widerspruch des Konstanzprinzips der Natur und des schöpferischen Entwicklungsprinzips der Geisteswelt keine Rechenschaft gegeben habe.

207) Der Ausdruck »kombinatorische Klassifikation« stammt von Drobisch, Neue Darstellung der Logik. Leipzig<sup>3</sup> 1863, S. 146–148, 211–220. Rein mathematisch gerechnet sind 3<sup>4</sup> Kombinationen (in Leibnizens genauerer Ausdrucksweise Konquaternationen) möglich. Natürlich bedarf es aber einer eingehenden inhaltlichen und geistesgeschichtlichen Untersuchung, welche dieser 81 möglichen Grundtypen sachlich zulässig und welche tatsächlich in der philosophischen Entwicklung verwirklicht sind. Die Untersuchung wird noch erheblich komplizierter dadurch, daß jedes nicht ganz einseitige System nicht nur einen, sondern mehrere dieser Grundtypen enthält, so daß eine unübersehbare Fülle von Systemmöglichkeiten erwächst.

208) Frischens Kohler betont in seiner Neubearbeitung der 11. Auflage des III. Ueberweg-Bandes, S. 152 ff., besonders die Vielseitigkeit Leibnizens in dem oben, § 2, 3, geschilderten Doppelsinne: a) die Beförderung seiner Produktivität durch die Berührung mit fremdem Denken, b) das unaufloßliche Wechselverhältnis seiner Philosophie zu allen Einzelwissenschaften. Es ist infolgedessen auch nicht möglich, der leibnizischen Philosophie nur von einer Seite aus, etwa von der Entwicklung seiner logisch-mathematisch-mathematischen Betrachtungen aus, gerecht zu werden. Vor allem ist so der zentrale Begriff des leibnizischen Denkens, der allein in sich begründeten und beschlossenen Individualität nicht zu gewinnen, er macht in seiner von Leibniz erfaßten metaphysischen Tiefe eine Deutung des Systems etwa im kritisch-idealistischen Sinne unmöglich. Auch seine Erkenntnislehre gehört ganz in den Rahmen seiner Wirklichkeitsmetaphysik hinein (Ueberweg f. 155). Leibnizens unverfälschter Geist ging stets darauf aus, alle Teilgebiete der Forschung miteinander zu

verbinden und die entgegengesetzten Gesichtspunkte zu veröhnen, z B die mathematisch mechanische mit der organischen Naturauffassung zu vereinigen, die naturwissenschaftliche durch die historische Auffassung zu ergänzen, das wissenschaftliche mit dem religiösen Bewußtsein auszugleichen. Insbesondere ist seine Metaphysik auf der einen Seite eine Universalwissenschaft, die das Weltganze als ein vernunftgemäßes System begreift, auf der andern Seite aber eine ästhetisch-religiöse Weltbetrachtung, die sich in der deutschen Dichtung und idealistischen Philosophie allein weiter entwickelt hat, während sie bei Leibniz selbst mit seinen logisch-mathematischen Konstruktionen noch untrennbar verflochten ist. Doch unterscheidet er sich von den übrigen »konstruktiven Rationalisten« des 17 Jahrhunderts schon deutlich dadurch, daß er die Metaphysik für eine nur im engsten Zusammenhang mit der fortchreitenden Einzelforschung sich entwickelnde Hypothese hält, sowie dadurch, daß er ganz vom Bewußtsein der Einzigkeit der Selbständigkeit und des Wertes jedes einzelnen Individuums durchdrungen ist und den Begriff der Individualität geradezu in den Mittelpunkt seiner Philosophie stellt (Ueberweg f 153) —

In der 12. Auflage des III. Ueberwegbandes S 299ff. hat Willy Moog diese etwas zu starke Betonung des individualistischen Poles des Leibnizschen Denkens durch Hervorhebung auch ihres universalistischen Poles wieder ausgeglichen. Nach ihm liefern seine allgemeine, auf apriorischen ideellen Grundlagen ruhende Logik und Wissenschaftslehre sowie seine in deren Dienst stehende universelle Zeichenlehre (die *characteristica universalis*) die »Grundzeichnung für das System«, und das eigentliche Hauptproblem seiner Philosophie ist die Vereinigung der Vielheit mit der Einheit, der Individualität mit der Universalität. Die allseitige Unendlichkeit ist nicht monistisch oder dualistisch zu begreifen, sondern sie ist eine unendlich differenzierte Mannigfaltigkeit, ein ideales System unzähliger individueller Einheiten, die in sich selbst eine Unendlichkeit bergen. So wird es Leibniz möglich, gerade bei seinem Universalismus auch dem Wert des Individuellen gerecht zu werden (Ueberweg m 301). — Im übrigen zeichnet sich die Moog'sche Neubearbeitung durch eine sehr viel eingehendere, objektive Darstellung der wichtigsten Einzelschriften Leibnizens vor den früheren Auflagen des Ueberweg und vor anderen Darstellungen aus.

209) Daville 667, 689, 720–722, vgl. auch 558–561, 600, 623. Dabei macht er auch auf Leibnizens Ansicht von der hohen Bedeutung der großen Männer oder Helden aufmerksam und führt eine interessante Stelle aus Kloppe I 115f. an: »Welchen aber Gott zugleich verstand und macht in hohem Grad gegeben, dies sind die Helden, so Gott zu Ausführung seines Willens als *principaliste instrumenta* geschaffen.« Zu diesen Helden rechnet er die großen Herrscher und Gesetzgeber, aber auch die großen Erfinder, Entdecker, Gelehrten und Philosophen (Daville 720f.). Ich weise hierfür auch noch auf den Brief an Basnage (Ende 1695, Gerh. p. III 121) hin, wo er von großen Forschern wie Archimedes, Kepler, Galilei, Descartes und Huygens, die im Gegensatz zu bloßen Experimentalgelehrten die »geheimen Gründe entziffern«, sagt: »qui sont pour ainsi dire du conseil de Dieu.«

210) Daville 668<sup>3</sup>. Auf den Einfluß van Helmonts (schon seit 1671, Dutens VI 70) weist er auch sonst öfter hin, besonders 66<sup>8</sup> und 705, und beruft sich dafür auf H. Ritter und L. Stein (vgl. Anm. 84, 135f.), ferner auf

Gerh p III 427, Dutens VI 331 und den Brief an Hertel vom 8.1.1695 bei J. Burckhard: *Historia Bibliothecae Augustae Guelferbytanæ*, Leipzig 1746 II 320.

211) Daville 674–676. Mit Recht weist er auch (im Unterschied von Wulf und Diltz, s. oben Anm. 197 u. S. 177) darauf hin, daß Leibniz in der Geologie und Paläontologie die stetige Entwicklung im modernen Sinne gelehrt habe. Er gibt dafür noch einige weitere Belege: Brief an Sophie von Hannover, 5.7.1692 (Klopp VII 201f): *la production de tous les globes de l'univers en un moment seroit un etrange ex abrupto et fort contraire au grand principe de la raison suffisante* (ungedruckter Brief an Bourguet zwischen 14.4. und 12.7.1714): *non concedendum quidem est in prima creatione omnes fructus arbores, plantas, animalia praesentia fuisse admitti vero potest, viventia tunc jam fuisse e quibus praesentia (attamen non sine multis mutationibus, et praeformationibus) fuerint exorta* (Gedanken von 1715: Dutens V 191).

212) Daville 694–711. Vgl. oben S. 64. Anm. 68, 69. Daville (708–710) führt noch folgende neuen Belege an: *Nisi beatitudo in progressu consistet, stuperent beati* (Gerh m VIII 43): *La tranquillite est un degre pour avancer vers la stupidite. Il faut toujours trouver quelque chose a faire, penser, projeter, s'interessar, pour le public et pour le particulier mais cela d'une maniere qui nous rejouisse si nos souhaits sont accomplis et ne nous chagrine point en cas qu'ils manquent* (an Luise von Zollern Nov. 1705: Feder, *Commercii epistolici Leibnitiani selecta specimina*, Hannover 1805 S. 476f): *Si pergit humanum genus, quo cepit gradu mirabitur aliquando non expectatas opes* (an Bierling 7.7.1711: Gerh p VII 497): *Vous avez raison de dire, que notre globe devroit etre une espece de Paradis, et j'ajoute que si cela est, il pourroit bien encore le devenir, et avoir recule pour mieux sauter* (an Bourguet 5.8.1715, Gerh p III 578).

213) Ettliger (27) erklärt »mancherlei Unklarheiten der Überfetzung« aus »der schwerfaßlichen, offenbar nur ganz vorläufigen Formulierung des Urtextes«. In Wirklichkeit erweist die richtige Überfetzung den Text als vollkommen klar und durchdacht. Ich gebe im folgenden eine Berichtigung einiger sinnstörender Überfetzungsfehler Ettligers. S. 27 u. es kann kombinatorisch berechnet werden, wie viele, wenn auch nur sehr wenig voneinander verschiedene, große oder kleine Bücher möglich sind, die die vorgenannte Buchstabenanzahl nicht überschreiten. Es seien  $N$  verschiedene Bücher möglich. S. 28 m. Sehen wir nun den Fall, das Menschengeschlecht lebe hinreichend lange in seinem gegenwertigen Zustande weiter (nämlich so, daß es auch fernerhin den Gegenstand öffentlicher Geschichtsschreibung bilden kann) dann müssen irgend wann einmal frühere Geschichtsverläufe genau wiederkehren. Denn nehmen wir die Zahl der Jahre, die das Menschengeschlecht in solchem Zustande weiterlebt, größer als die – oben definierte – Zahl  $N$  an. Dann sind während der Dauer von  $N$  Jahren entweder in jedem Jahre neue Geschichtsereignisse eingetreten, die in etwas vom Geschichtsverlauf jedes vorhergegangenen Jahres abweichen, oder der Geschichtsverlauf irgend eines Jahres stimmt mit dem irgend eines vorhergegangenen genau überein. Im letzteren Fall haben wir das Gesuchte, im ersteren aber folgt, daß in dieser Zahl ( $N$ ) von Jahren alle möglichen öffentlichen Geschichts-

verlaufe erschöpft sind, und weil (nach unserer Annahme) das Menschengeschlecht noch über das Nte Jahr hinaus fortbesteht, so folgt, daß in den auf das Nte folgenden Jahren frühere Geschichtsverläufe genau wiederkehren S 29 u hunderttausend Millionen Millionionen ( Billionen) oder hunderttausend Millionionen ( Trillionen) S 31 u Denn das Kontinuum ist in aktuell unendlich viele Teile geteilt, ja es existiert sogar in jedem Teil der Materie eine Welt von unendlich viel Geschöpfen die in keinem noch so großen Buch beschrieben werden kann S 33 m Es folgt, daß einst die Geister dahin gelangen werden, daß die vom Zeugnis der Sinne unabhängigen Wahrheiten oder die Theoreme der reinen Wissenschaft (d h die exakt durch Vernunftgründe beweisbaren) die schon gefunden sind, bis zu einem gewissen maximalen Umfange (etwa niedergeschrieben eine Seite lang) und erst recht die kürzeren Sage, die in Worten ausdrückbar sind, sich nur noch wiederholen können Daher mußten die neuen Theoreme die noch gefunden werden sollen im Umfange bis ins Unendliche wachsen und dementsprechend mußten auch die Geister an Fassungskraft zunehmen Solcher Geister bedurfte es ferner auch zur tieferen Erkenntnis der Natur

214) Vgl Apostelgeschichte 3 21, Rom 11, 32 1 Tim 2 4 diese Lehre ist von Gnostikern wie Basilides aber auch vom Kirchenvater Origenes weiter ausgebildet worden Leibniz hat sie durch Alsted Bisterfeld, Comenius und besonders durch Peterfen nahe (s oben S 73f und Anm 82, wo auch einige ungenaue Angaben Etlingers über Leibnizens Beziehungen zu dem letzteren richtiggestellt sind)

215) Schwarz 66 Zu dieser Schwarzischen Leibnizdeutung findet sich eine interessante Parallele bei dem großen Vorläufer Leibnizens Nikolaus von Kues, der in Buch II Kap 4 der Schrift »De docta ignorantia einmal sagt »universum dicit universalitatem hoc est unitatem plurium propter hoc sicut humanitas non est nec Socrates nec Plato, sed in Socrate est Socrates, in Platone Plato ita universum ad omnia (Kues I, Blatt 15 r) Ebenso interessante Parallelen bei dem großen Erneuerer der Leibnizischen Weltanschauung, Goethe, habe ich M w 24 29 aufgewiesen

216) Leibniz gibt in Wahrheit nicht eine bloße Mischung sondern eine einheitliche Synthese des thomistischen Intellektualismus und des scotistischen Voluntarismus Gottes Wille ist für ihn nicht Willkür, sondern bindet sich an die ewigen Wahrheiten der Vernunft und umgekehrt sind die mathematisch-kausalen Gesetzmäßigkeiten nicht sinnlos sondern stehen im Dienst einer höchsten Zwecksetzung — Diese Leibnizische Lehre ist wie auch Windelband (q 521) hervorhebt, von Chr H Weiße, dem nicht genug beachteten Lehrer Lotze, wieder aufgenommen worden Nach ihm bildet die Vernunft in Gott, d h das Reich der logisch mathematischen Möglichkeitsgesetze von Zahl, Zeit und Raum nur gleichsam das Maschennetz, in das die Freiheitsakte des göttlichen Willens die unendlich reiche Mannigfaltigkeit der Wirklichkeitsgestalten hineinwirkt — wie auch der künstlerische Genius zwar an die Gesetze seiner Kunst gebunden ist, aber innerhalb ihrer frei walten und »spielen« kann, Weiße beruft sich dafür ausdrücklich auf Leibniz und Nikolaus von Kues Vgl z B Chr H Weiße, Philosophische

Dogmatik oder Philosophie des Christenthums Leipzig 1855 62, I 323–358 674–689, Über den gegenwärtigen Standpunkt der philos Wiss Leipzig 1829, S 143–159, 167–178 und dazu hier S 102 115f 123, 187f, 200 204f betr das Verhältnis der »unvollständigen«, abstrakt-rationalen Allgemeinbegriffe zu den »vollständigen«, konkreten Begriffen des irrationalen Individuellen

217) Pichler hat die Wichtigkeit seiner systematischen Untersuchungen für das Verständnis verkannter philosophischer Systeme zuerst bei Chr Wolffs Ontologie bemerkt und ist dann erst durch Wolffs Hinweise auf Leibniz zurückgeführt worden In seiner systematischen Schrift a wird im Schlußabschnitt auf Wolffs Lehre von der ratio sufficiens nachdrücklich aufmerksam gemacht, während Leibniz nur gelegentlich erwähnt wird (a 84 88 93 105) In der Wolff gewidmeten Schrift b wird auch Leibniz als Wolffs Vorgänger immer wieder herangezogen In der nächsten Schrift d dagegen steht Leibniz selbst bereits im Mittelpunkt

218) In seiner Schrift gegen Eberhard Über eine Entdeckung nach welcher alle neue Kritik d r V durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll Anfang des 2 Abschnitts Vgl Pichler d 17

219) Um mich nicht zu wiederholen, verweise ich auf meinen Aufsatz M h, besonders S 35f Vgl ferner L E J Brouwer, Intuitionisme en Formalisme, Amsterdam 1912 H Weyl, Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik, Math Zeitschr X 1921, S 39–79 ders, Randbemerkungen zu Hauptproblemen der Mathematik, Math Zeitschr XX, 1924 S 131 150 D Hilbert, Neubegründung der Mathematik, I, Abh aus dem math Sem der hamburgischen Univ, 1922, S 157–177 ders, Die logischen Grundlagen der Mathematik, Math Ann 1922 S 151–165 Paul Bernays Die Bedeutung Hilberts für die Philosophie der Mathematik, Zschr Die Naturwissenschaften X, 1922, S 93–99, ders, Über Hilberts Gedanken zur Grundlegung der Arithmetik, Jahresber der deutschen Mathematiker Vereinigung, XXXI 1922, S 10–19, Richard Baldus, Formalismus und Intuitionismus in der Math, Samml Wissen und Wirken, Karlsruhe 1924

220) Pichler d 72, »daß Leibniz das Universalssystem klarer Grundbegriffe und deutlicher Begriffe zwar als ideal bestehend, aber nicht als gegeben, sondern als der Wissenschaft aufgegeben ansieht, sagt er unmißverständlich«, d 46, vgl auch d 57, 67, e 403, l 19 21, n 25 70f

221) Pichler l 20f, 28, 36f In Pichlers Schriften a und b ist der neukantische Idealismus durch das Studium der Wolffschen Ontologie ganz in den Hintergrund gedrängt In den Schriften d und e dagegen tritt unter dem Einflusse von Meinongs Gegenstandstheorie mit ihrer »daßs-freien« Betrachtungsweise auch die Region der objektiven Ideen wieder stärker hervor, die weder von dinglich-realem, noch von bloß subjektiv-idealem Charakter sind Und so erkennt Pichler schließlich in Leibnizens System der Möglichkeiten, dem auch die Wirklichkeit mit eingegliedert ist, das synthetische Bindeglied zwischen Kants kritischem Idealismus und Wolffs dogmatischem Realismus

222) Vgl Hufferl 1 § 13 Die generalisierende Abstraktion bewirkt z B den Übergang von den einzelnen Kreisen zum Kreisbegriff der anschaulichen euklidischen Geometrie, die formalisierende Abstraktion dagegen den Übergang zum anschauungsfreien Kreisbegriff der axiomatischen Geometrie Hilberts

223) g 20 l 15 An der letzteren Stelle unterscheidet Fichler drei Bedeutungen des Wortes Repraesentation bei Leibniz 1 Darstellung im Sinne von Abbildung, 2 mehr oder minder bewußte Vorstellung, 3 Darstellung oder Vorstellung im schaufpielerischen Sinne Fichler bedient sich zur Erläuterung des Verhältnisses der Individuen zum Univerſum beſonders der dritten Bedeutung vergleicht es alſo mit dem Verhältnis der einzelnen »Rollen« zum Drama

224) Feuerbach 49 58 83ff Vorstellung = Repraesentation (Vergegenwärtigung und Darstellung) von dem Zusammengeſetzten im Einfachen das Band der Monaden iſt die Materie dieſe aber iſt nichts als ein Gemenge von konfuſen Vorſtellungen die das Univerſum ausdrücken alſo ſind die verworrenen Vorſtellungen die Rapports oder die Zusammenhänge der Monaden miteinander Fiſcher-Kabitz 408 ff, 426 ff in jedem Torio kann ein Kenner die ganze Bildſaule erkennen in jedem Blatt die ganze Pflanze, im Fußknochen das ganze Tier und doch iſt der Torio nicht die Bildſaule, aber er macht ſie erkennbar, er ſtellt ſie vor, er iſt ihr Repraesentant ſo vergegenwärtigt auch die Monade das ganze Univerſum es iſt aber zu unterſcheiden zwiſchen der bloßen oder nur expreſſiven und der bewußten oder reflexiven Vorſtellung die Dinge ſind nur die Akk ſative (Objekte) ihrer vorſtellenden Tätigkeit, nicht deren Dative (Perſonen) ſie ſtellen ſich (se) vor, nicht ſibi Ruſſell c § 75 perception = expreſſion — konſtante und geregelte Beziehung wie bei der Perſpektive alſo eng zuſammenhängend mit der praſtabilierten Harmonie, zuſolge deren jeder Zuſtand einer Monade den gleichzeitigen Zuſtänden aller anderen geſetzmäßig korreſpondiert Couturat l 87–89, 104, 105 bei Anm 2 in der univerſellen Charakteriſtik werden die Ideen durch ſichtbare Zeichen ausgedrückt oder repraeſentiert (Gerh p VII 192, 198 m VII 159f, Bodem b 80f) dieſer logiſchen Analogie entſpricht die metaphyſiſche Analogie der Ideen und der Dinge die Erkenntnis beſteht nicht in der Identität des Denkens und Seins, ſondern in ihrer Korreſpondenz oder ihrem Parallelismus (Gerh p I 383, VII 263f) Baruzil 102, 113 obwohl das Leben und die Mathematik inkommensurabel ſind, gibt es doch zwiſchen ihnen praktiſche Äquivalenzen ſo z B zeigt die mathematiſche Theorie der Muſik, wie eine lebendige Realitāt eine abſtrakte Wahrheit ausdrücken kann, ähnlich ſind auch die verſchiedenen Stufen der Monaden ſchematiſch gleichartige, aber im Detail unendlich verſchiedene expreſſions Windelband g 346, e 91 glücklicher Doppellinn von Repraesentation und Vorſtellung, einerſeits Vertretung, anderſeits ſynthetiſche Bewußtſeinsfunktion Dilthey s II 470f, 479 Perzeption = einheitliche Repraesentation eines mannigfach gegliederten Objekts, Apperzeption = Erhebung der in der Monade dunkel enthaltenen Beziehungsbegriffe durch welche das Univerſum gedacht wird, zu klarer Erkenntnis

225) Kohler r 6–8 vgl z B das Fragment *ἡμολογῶντος δὲ ἐδύλαττο μὴ εἶναι ἐκτελέειν τοῖς ἐν ὁμοιοῖς* (Sext adv math IX 19 = Herm Diels, Die Fragmente der Vorſokratiker I Berlin 1906, S 415, Nr 166)

226) Nach Duns Scotus bildet die Erkenntnis nicht etwa die äußeren Gegenſtände bloß wiederholend ab, vielmehr beſteht zwiſchen den (intentional immanenten) Denkobjekten und den (transzendenten) Dingen eine Beziehung wie zwiſchen Zeichen und Bezeichnetem, und zwar einem *signum non simile sed aequivocum, exprimens tamen illud quod est*

in re, etwa wie ein Reif als Wirtshauschild den Weinausfank bedeutet (Vgl. Martin Heidegger: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus Tübingen 1916 z. B. S. 86ff., 113ff.) Nach W. von Ockham sind die Universalien »intentiones« in der Seele, nämlich Zeichen für eine Mehrheit von Dingen und zwar teils natürliche, teils konventionelle Zeichen (Signifikations-theorie vgl. Fr. Ueberweg: Grundr. der Gesch. d. Philos. II<sup>o</sup>, hrsg. v. M. Baumgartner, Berlin 1915 S. 599ff.)

227) Kohler r. 18 führt an 4 Schreiben § 29 5 Schreiben § 84 = Gerh. p. VII 386, 432. Es kommt aber auch noch in Betracht 3 Schreiben § 11 4 Schreiben § 30 — Gerh. p. VII 370, 386.

228) Dies ergibt sich weniger aus der von Kohler angeführten Stelle (aus Leibnizens 5 Schreiben an Clarke § 84 Gerh. p. VII 410) als aus einer früheren Stelle, wo Leibniz im Gegensatz zu Clarks Lehre von den conveyed Images erklärt: Les ames connoissent les choses, parce que Dieu a mis en elles un principe representatif de ce qui est hors d'elles (Leibnizens 4 Schreiben § 30, Gerh. p. VII 375). In Leibnizens 3 Schreiben § 10, erkennt man auch eine Quelle der Kenntnis Leibnizens von der scholastischen Wahrnehmungslehre: das philosophische Lexikon des Goclenius. Weit größeren Einfluß aber als diese Lehre des thomistischen Aristotelismus hat — was Kohler übersehen hat — auf die Ausbildung der Leibnizschen Repräsentationstheorie der augustiniische Platonismus in Gestalt der Ideenlehre des Malebranche ausgeübt. Das Hauptwerk des letzteren nämlich hat Leibniz gleich nach seinem Erscheinen 1674 u. 75 in Paris studiert und zum großen Teil gebilligt (Fischer Kabitz 737) auch hat er den damals begonnenen persönlichen Verkehr brieflich bis 1711 fortgesetzt (Gerh. p. I 315–361) und sich mit seiner Lehre, daß wir alles in Gott schauen, wiederholt auseinandergesetzt (besonders ausführlich Gerh. p. VI 574–594). Nun ist aber ein Hauptsatz Malebranches, daß wir die äußeren Dinge nicht durch sich selbst wahrnehmen, sondern durch die »Ideen«, d. h. die »unmittelbaren Objekte unseres Geistes«, die uns alle äußeren Dinge »repräsentieren« (De la recherche de la verité, Buch III, Teil II, Kap. 1 und an vielen andern Stellen, besonders wichtig ist das éclaircissement zu Buch I, Kap. 3, wo noch zwischen klar und verworren repräsentierenden Ideen unterschieden wird). Auch in einem Briefe Malebranches an Leibniz aus dem Jahre 1674 oder 75 kommt das Wort representer vor und wird in Leibnizens Antwort wieder zitiert (Gerh. p. I 324, 326, Kohler r. 57 führt die letztere Stelle irrtümlicherweise so an, als ob sie von Leibniz selbst stammte). Durch Malebranches Lehre vom repräsentativen Charakter der der Seele innerlich gegebenen Ideen ist bei Leibniz die aristotelisch-scholastische Lehre von den repräsentierenden Spezies, die von außen in die Seele hineingetragen werden, völlig verdrängt worden. Ja, Leibniz hat die Wendung Malebranches vom Thomismus durch Augustin zum Platonismus sogar noch entschiedener durchgeführt und hat auch den Aktivismus der ursprünglichen platonischen Wahrnehmungstheorie wieder erneuert: ihm ist das Repräsentieren nicht nur keine rezeptive Hingabe an die Einflüsse der Außendinge, sondern auch kein passives Teilhaben an den Ideen Gottes (wie bei Malebranche), vielmehr ein spontaner Akt des individuellen Geistes, dem die intentionalen Erlebnisse aus den inneren Tiefen der eigenen repräsentativen Natur hervorgehen. Vgl. dazu oben S. 61, 127 und Anm. 60, 61, 157.

229) Wie unsere Seele (  $\psi\chi\eta$  ) Luft ist und uns dadurch zusammenhält so umspannt Odem (  $\piνεμα$  ) und Luft die ganze Weltordnung (  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$  ) (Diels a. a. O. I 21). Mit noch größerem Rechte hatte Kohler eine Stelle aus Empedokles' Gedicht über die Natur anführen können: »Denn mit (unserem) Erdstoff erblicken wir die Erde mit (unserem) Wasser das Wasser, mit (unserer) Luft die göttliche Luft, mit (unserem) Feuer endlich das vernichtende Feuer mit (unserer) Liebe ferner die Liebe (der Welt) und (ihren) Haß mit (unserem) traurigen Haß« (Diels a. a. O. I 203).

230) Kohler führt die Worte an: »Der Seele ist das Wort (  $\lambda\omicron\gamma\omicron$  d. h. der Verstand ) eigen, das sich selbst mehrt. Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden und ob du jegliche Straße abschrittelst so tiefen Grund (  $\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$  ) hat sie« (Diels a. a. O. I 78–68). Um aber zu zeigen, daß dieser  $\lambda\omicron\gamma\omicron$  der Menschenseele mit dem Weltgesetz übereinstimmt, muß man noch folgende Worte anfügen: Alles geschieht nach diesem Wort. »Das Wort ist allen gemein« (Diels a. a. O. I 61–62).

231) Phileb. 30. Tim. 41 D f. 69 C f.

232) Kohler r. 23 beruft sich auf Phys. VIII 2 252 b 24, wo Aristoteles jedes Lebewesen als einen  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$  bezeichnet, dessen Teile dem Zwecke des Ganzen dienen und hinzufügt: etwas ganz Entsprechendes müsse auch  $\epsilon\iota\sigma\omicron\tau\omicron\tau\omicron\varsigma$  gelten. Es hat aber schon vor Aristoteles Demokrit von  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$  gesprochen (Diels a. a. O. I S. 398 Nr. 34).

233) r. 25f. Kohler macht darauf aufmerksam, daß Thomas das Wort *representare* für die Abbildung der Welt und die Darstellung Gottes im Menschen ebenso wenig verwende wie für den Ausdruck eines Dinges durch die Spezies, daß er es aber sehr wohl für Spiegelbilder, Spuren und Symbole gebrauche: *representatio imaginis representatio vestigiū imago representativa passionis Christi* (letzteres von der Eucharistie r. 13).

234) in *curvis omnium non uti ipsa sunt apparent sed secundum recipientis speculi conditionem claritas varie resplendet specularibus reflexionibus* (Kues I. Blatt 66 r., nicht 67 v. wie Kohler r. 28 angibt).

235) r. 46f. nach Gerh. m. VII 267. Kohler führt ferner aus der Fortsetzung derselben Abhandlung einen langen Abschnitt an, in dem Leibniz zeigt, wie die Umwandlung einer Kugel in Sphäroide durch proportionale oder entsprechende (respondentes) ebene Figuren »repräsentiert« werden kann (Gerh. m. VII 285f.). Einfacher wäre es gewesen, auf Gerh. p. VII 169 (geschrieben um 1680) hinzuweisen, wo Leibniz die perspektiven Projektionen als »lignes et figures apparentes qui representent des lignes et figures objectives« bezeichnet oder auf die exakten Erklärungen des Repräsentationsbegriffes in den Abhandlungen zur *Characteristica universalis*, Gerh. p. VII 22, 191, 193, 198 m. V 141f., VII 159f. Bodem. h. 80f. Mollat 4. Die letzteren sind um so wichtiger, als Leibniz dabei wiederholt auch ihre philosophische Bedeutung hervorgehoben hat, vgl. oben S. 132, 193, 203f., 210, 212 u. Anm. 224.

236) r. 108 als erste Stelle für den *Terminus harmonie preetablie* nennt Kohler wie Stein s. 194 den § 18 des *Eclaircissement du nouveau système*, das Fouchers Einwände im *Journal des Sçavans* vom 12. 9. 1695 beantwortet (Gerh. p. IV 496). Aber dieser Aufsatz ist erst am 2. u. 9. April 1696 im *J. d. S.* erschienen. In Wirklichkeit ist der *Terminus* schon früher geprägt in einem undatierten Briefentwurf an Basnage de Beauval (Gerh. p. III 122) und im

P S dazu vom 3/13 Jan 1696 (Gerh p IV 499) Man sieht in dem Briefe deutlich die Entstehung dieses kurzen Ausdrucks aus der ausführlichen Erklärung *harmonie si bien établie d'abord entre les substances par l'auteur des choses que les changemens s'entre répondent* Im Abdruck dieses P S in Basnages Zeitschrift (*Histoire des Ouvrages des Sçavans* Febr 1696) steht allerdings nur das Wort *harmonie* ohne *preetable* (Dutens II, 1, S 71 = Erdm 134, nicht bei Gerh) Vielleicht hat Leibniz jenen Entwurf in anderer Form unter Vermeidung des Wortes *preetable*, abgesandt, und infolgedessen ist der vollständige Terminus noch nicht im Februar-, sondern erst im Aprilaufsatz veröffentlicht worden Jedenfalls aber war er damals schon gebildet Daß Stein und Kohler dies übersehen haben ist vielleicht durch Dutens und Erdmann mit verschuldet, die den Februaraufsatz fälschlich als *Second éclaircissement* bezeichnet haben (Erdm XIX allerdings mit einer Entschuldigung dieser Ungenauigkeit)

237) r 109 Kohler nennt ebenso wie Stein s 209 als erste Stelle für den Terminus *Monade* den Brief an Fardella vom 3 13 Sept 1696, Foucher I 328 Besser wäre es aber, eine frühere Stelle desselben Briefes (I 326) zu nennen der übrigens schon vor Foucher von Grotefend 207 210 veröffentlicht ist

238) r 112f, 117f, 118 123 155f daß mit der Konzentration wirklich nichts anderes gemeint ist als die Repräsentation beweisen besonders schlagend die Stellen *une Concentration du Monde ou la force de représenter l'univers* (Gerh p IV 542) und die in den Körpern entfalteten Bewegungen sind in den Seelen *concentrés par la représentation, comme dans un monde idéal, qui exprime les lois du monde actuel* (Theod § 403)

239) Der Berliner Hofprediger Isaac Jaquelot, der in diesem und den folgenden Briefen von Leibniz so sorgfältige Aufklärung über die Grundbegriffe seiner Philosophie erhielt ist bald darauf wieder seinerseits für Leibniz von doppelter Bedeutung geworden durch sein gegen Bayle gerichtetes Buch *Conformité de la foi avec la raison* Amsterd 1705 (vielmehr Ende 1704) In einem Anhang setzte er sich nämlich auch mit Leibnizens System auseinander In der Rezension dieses Buches in den Leipziger *Acta eruditorum* Okt 1704, wurde gelegentlich auch die prästabilierte Harmonie erwähnt – zum ersten Mal in dieser Zeitschrift Das veranlaßte Leibniz, in ihr, Dez 1704, die betreffende Stelle aus Jaquelots Buch ganz zum Abdruck zu bringen, ins Lateinische übersetzt und mit einer kurzen Einleitung und Schlußbemerkung versehen (Im Druck bei Dutens II, 1, S 256–258 und genau ebenso bei Erdm 433f und Gerh p VI 556–558 sieht es so aus, als wenn nur die erste Hälfte ein wortliches Zitat und das übrige Darstellung Leibnizens wäre In Wirklichkeit gehört das Zeichen \* erst hinter den fünftletzten Satz *mera est illusio* \*) – Auch der Hauptteil der Jaquelotschen Schrift wurde für Leibniz wichtig nämlich bei der Ausarbeitung der *Theodizee* Aller Wahrscheinlichkeit stammt aus dieser Quelle die Überschrift des I Teiles Auch wird Jaquelot und sein Streit mit Bayle wiederholt zitiert (Theod I § 83, II § 63, 160, 210, 223, 268, 361)

240) Vgl hierzu oben S 61–63, 92f, 126f, 180–183, 189, 195f, 209f, 212, 214 Bekanntlich ist der Begriff der Intentionalität von Franz Brentano in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, I, Wien 1874, aus der

Scholastik übernommen und als das Charakteristikum der eigentlich »psychischen Phänomene« bezeichnet worden. Hufferl hat diesen zentralen Begriff dann zum Hauptthema seiner phänomenologischen Untersuchungen gemacht und nach den verschiedensten Seiten hin geklärt (I II, 1, S. 37 ff., 364 ff., 387 ff., I II, 2, S. 8 ff., 49 ff., I § 84 ff.) — Die Beziehung zwischen Intentionalität und Repräsentation ist schon in der Scholastik gegeben (s. oben S. 214) und tritt auch bei Hufferl noch wiederholt hervor, z. B. I II 1, S. 37 ff., II, 2 S. 53 ff., 75 ff., 90 ff., 165 ff.) — Die Bedeutung des allgemeinen Begriffes der Intention für das tiefere Verständnis der Leibnizischen Philosophie habe ich ausführlicher dargestellt in M. m. 14—17, 24, 49 f., 53, 61, 93, 101—103, 127.

## Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur.

(Lateinische Zahlen bedeuten den Band arabisches die Seite wenn nicht anderes ausdrücklich bemerkt ist)

- Achfel = Richard Achfel Über den Zahlbegriff bei Leibniz Progr  
des Bismarck-Gymnasiums zu Wilmersdorf-Berlin 1905
- Alk 1 R I = G W Leibniz Samtliche Schriften und Briefe Her von der  
Preussischen Akademie der Wissenschaften Erste Reihe, I Bd  
Darmstadt 1923
- Auerbach = S Auerbach Zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen  
Monadentheorie Diff Berlin 1884
- Baruzi m = Jean Baruzi Trois dialogues mystiques inédits de Leibniz  
Revue de metaphysique et de morale, XIII 1—38 Paris  
Januar 1905
- „ o = Derf Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, d'après  
des documents inédits Paris 1907
- „ l = Derf Leibniz Avec de nombreux textes inédits (Collection  
La pensée chrétienne) Paris 1909
- Barth = Paul Barth Zu Leibniz' 200 Todestage Vierteljahrschrift  
für wiss Philol, 40 Jahrg, S 321—348 Leipzig 1916
- Bauch = Bruno Bauch Geschichte der Philosophie IV (Sammlung  
Göschen Nr 394)
- Bodem b = Der Briefwechsel des G W Leibniz in der Kgl öffentlichen  
Bibliothek zu Hannover Beschrieben von Eduard Bodemann  
Hannover 1889
- „ h = Die Leibniz-Handschriften der Kgl öffentlichen Bibliothek zu  
Hannover Beschrieben von Eduard Bodemann Hannover  
1895
- Boutroux = Leibniz La Monadologie publiée d'après les manuscrits et  
accompagnée d'éclaircissements par Emile Boutroux Suivie  
d'une note sur les principes de la mécanique dans Descartes  
et dans Leibniz par Henri Poincaré Paris 2 1881
- Buchenau I, II = G W Leibniz Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie  
Übersetzt von Arthur Buchenau Her von Ernst Cassirer  
(Philol Bibl Bd 107, 108) Leipzig o J (1904—1906 2. 1924)
- Cass s = Ernst Cassirer Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen  
Grundlagen Marburg 1902
- „ e = Derf Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissen-  
schaft der neueren Zeit II Berlin (1907), 2 1911
- „ f = Derf Freiheit und Form Studien zur deutschen Geistes-  
geschichte Berlin 2 1918

- Cohen = Hermann Cohen Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik Berlin 1883
- Coutur 1 = Louis Couturat La logique de Leibniz d'après des documents inédits Paris 1901
- , m = Derf Sur la métaphysique de Leibniz, avec un opuscule inédit Revue de métaphysique et de morale, X 1—25 Paris, Jan 1902
- , s = Derf Le système de Leibniz d'après M. Caffiter Ebenda XI 83—99 Paris, Jan 1903
- „ o = Derf Opuscules et fragments inédits de Leibniz Paris 1903
- „ p = Derf Les principes des mathématiques Paris 1905
- „ q = Derf Die philosophischen Prinzipien der Mathematik Deutsch von Carl Siegel Leipzig 1908
- Daville h Louis Daville Leibniz historien Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz Thèse Paris 1909
- „ s = Derf Le séjour de Leibniz à Paris (1672—1676) Archiv für Gesch der Philol Bd 32, S 142—149, Bd 33, S 67—78, 165—173, Bd 34, S 14 40, 136—141, Bd 35, S 50—61 Berlin 1920—1923
- Deffoir = Max Deffoir Geschichte der neueren deutschen Psychologie I Berlin 2 1902
- Dillmann = Eduard Dillmann Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre auf Grund der Quellen Leipzig 1891
- Dilthey a = Wilhelm Dilthey Die Berliner Akademie der Wissenschaften, ihre Vergangenheit und ihre gegenwertigen Aufgaben I Die Akademie von Leibniz Deutsche Rundschau, Bd 103, S 416—444 Berlin, Juni 1900
- „ e = Derf Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen Archiv für Gesch der Philol XIII 307—360, 445—482 Berlin 1900 = Dilthey s II 312—390
- „ g = Derf Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt Deutsche Rundschau, Bd 108, S 241—262, 350—380 Berlin Aug u Sept 1901
- „ f = Derf Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16 und 17 Jahrhunderts Sitzungsber der Preuß Akad Berlin 1904 S 2—32, 316—347 = Dilthey s II 416—492
- „ s = Derf Gesammelte Schriften Leipzig 1914ff
- Dutens I—VI = Gothofr Guil Leibnitii opera omnia nunc primum collecta studio Ludovici Dutens Genf 1768
- Erdm = God Guil Leibnitii opera philosophica omnia ed Joh Ed Erdmann Berlin 1839, 1840
- Erdmann b = Benno Erdmann Jahresbericht über die neuere Philosophie bis auf Kant Arch für Gesch der Philol I 115—119, 263f, 286, II 318—329, III 477f, IV 289—332 Berlin 1888—1891
- „ g = Derf Gedächtnisworte auf Leibniz Sitzungsber der Preuß Akad Berlin 1916, S 742—749

- Erdmann m = Benno Erdmann Leibniz in seiner Stellung zur Mathematik und Naturwissenschaft Die Naturwissenschaften IV 673–675 Berlin 1916
- „ k = Derf Inhalt und Bedeutung des Begriffs der Kontinuität bei Leibniz Nicht gedruckt Inhaltsangabe Sitzungsber der Preuß Akad Berlin 1917, S 657
- „ o = Derf Orientierende Bemerkungen über die Quellen zur Leibnizischen Philosophie Ebenda S 658–667
- Ettlinger = Max Ettlinger Leibniz als Geschichtsphilosoph Mit Beigabe eines Leibnizfragmentes über die *Αλογιστικα σιασι παντων* München 1921
- Ewald = Oskar Ewald Welche wirklichen Fortschritte hat die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht? (Kantstudien, Ergänzungsheft Nr 53) Berlin 1920
- Exner = Friedrich Exner Über Leibnizens Universal-Wissenschaft Abh der böhm Ges der Wiss Prag 1843
- Feilchenfeld = Walter Feilchenfeld Leibniz und Henry More Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Monadologie Kantstudien, XXVIII 323–334 Berlin 1923
- Feuerbach = Ludwig Feuerbach Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizischen Philosophie (Ansbach 1837) = Samtliche Werke, her von W Bolin und Fr Jodl IV Stuttgart 1910
- Fischer = Kuno Fischer Geschichte der neuern Philosophie II G W Leibniz und seine Schule Mannheim 1855
- Fischer-Kabitz = Derf Gesch d n Ph III G W Leibniz Leben, Werke und Lehre 5 Aufl (mit Anhang von Willy Kabitz) Heidelberg 1920
- Foucher l = Alexandre Foucher de Careil Nouvelles lettres et opuscules medits de Leibniz précédés d'une introduction Paris 1857
- m = Derf Mémoire sur la philosophie de Leibniz Paris 1905 (Geschrieben 1860!)
- Gerb m I–VII = Leibnizens mathematische Schriften Her von Carl Immanuel Gerhardt Berlin 1849f, Halle 1855–1863
- „ m VIII = Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolf Her von demf Halle 1860
- „ m IX = Der Briefwechsel von G W Leibniz mit Mathematikern. Her von demf I Berlin 1899
- „ p I–VII = Die philosophischen Schriften von G W Leibniz Her von demf Berlin 1875–1890
- Gerland b = Leibnizens und Huygens Briefwechsel mit Papin Bearb von E Gerland Berlin 1881
- „ g = E Gerland und F Traummüller Geschichte der physikalischen Experimentierkunst Leipzig 1899
- „ p = E Gerland Über Leibnizens Tätigkeit auf physikalischem und technischem Gebiet Bibliotheca mathematica 3 Folge I 421 ff Leipzig 1900
- „ s = Leibnizens nachgelassene Schriften physikalischen, mechanischen und technischen Inhalts Her von demf (Abh zur Gesch der math. Wissenschaften, Heft 21) Leipzig 1906

- Gorland — Albert Gorland Der Gottesbegriff bei Leibniz Ein Vorwort zu seinem System Gießen 1907
- Grotefend = Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels Her von Carl Ludwig Grotefend Hannover 1846
- Guhrauer d = Leibniz's Deutsche Schriften Her von Gottschalk Ed Guhrauer Berlin 1838—1840
- l = Derf G W Freiherr v Leibniz Eine Biographie Breslau (1842) <sup>2</sup> 1846
- Haas Arthur Erich Haas Die Begründung der Energetik durch Leibniz Annalen der Naturphilosophie VII 373—386 Leipzig 1908
- Hahn = Rudolf Hahn Die Entwicklung der Leibnizischen Metaphysik und der Einfluß der Mathematik auf dieselbe bis zum Jahre 1686 Diff Halle 1899 = Progr des Gymn Torgau 1899
- Hannequin e = Arthur Hannequin Etudes d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie Paris 1908 Darin
- l Derf Quae fuerit prior Leibniti philosophia ante 1672 These Paris 1895
- „ p — Derf La philosophie de Leibniz et les lois du mouvement Revue de metaph et de morale XIV 775ff Paris 1906
- Harnack g = Adolf Harnack Geschichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften I, 1 Berlin 1900
- „ l = Derf Leibniz und Humboldt als Begründer der Akademie der Wissenschaften Preuß Jahrbucher, Bd 140, S 197ff Berlin 1910
- Harzer — Paul Harzer Leibniz dynamische Anschauungen, mit besonderer Rücksicht auf die Reform des Kraftmaßes und die Entwicklung des Princips der Erhaltung der Energie Vierteljahrschrift f wiss Philof V 265—295 Leipzig 1881
- H B Phil I Die Leibniz-Handschriften in der vormals Kgl Bibliothek zu Hannover Abt Philosophie Volumen I (Vgl Bodem)
- Heimsoeth e = Heinz Heimsoeth Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz II Leibniz Methode der formalen Begründung Erkenntnislehre und Monadologie Gießen 1914
- a = Derf Selbstanzeige d vor Kantstudien XIX 425 Berlin 1914
- „ w = Derf Leibniz Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt Kantstudien XXI, 365—395 Berlin 1916 f
- „ m, f, = Derf Besprechung von Mahnke m, Fischer-Kabis Jansen, Schmalenbach Deutsche Literaturzeitung 1919, Sp 222—224, 1921, Sp 743—746, 1922, Sp 664—666, 1924, Sp 194—199
- l, s
- „ t = Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters Berlin 1922
- Herberty — Richard Herberty Die Lehre vom Unbewußten im System des Leibniz Halle 1905
- Hoffmann = Heinrich Hoffmann Die Leibniz'sche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung Diff Freiburg 1903

- Hufferl I, II, 1, 2 = Edmund Hufferl Logische Untersuchungen Halle (1 1900, 1901) 3 1922
- , 1 = Derf Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie I Buch Halle 1913
- Jagodinsky I = Ivan Jagodinsky Leibnitiana Elementa philosophiae arcanae de summa rerum (Lat mit russ Übersetzung) Kafan 1913
- „ p — Derf Leibniz' Philosophie Der Proceß der Bildung Erste Periode 1659—1672 (Russisch) Kafan 1914
- Janfen s = Bernhard Janfen Streiflichter auf das philosophische System Leibniz' Stimmen der Zeit Bd 92, S 526—551 Freiburg 1916
- „ e = Derf Leibniz erkenntnistheoretischer Realist Grundlinien seiner Erkenntnislehre Berlin 1920
- Jasnowski = Bogumil Jasnowski Die analytische Urteilslehre Leibnizens in ihrem Verhältnis zu seiner Metaphysik Züricher Diss Wien 1918
- Jasper — Joseph Jasper Leibniz und die Scholastik Eine historisch-kritische Abhandlung Leipziger Diss Munster i W 1898f
- Kabitz g = Willy Kabitz Einige kritische Bemerkungen zu J C Gerhards Ausgabe der philos Schriften von G W Leibniz Deutsche Literaturzeitung 1907, Sp 2117—24, 2181—87
- „ p = Derf Die Philosophie des jungen Leibniz Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems Heidelberg 1909 Vgl auch Fischer-Kabitz
- Kiefl f = Franz Xaver Kiefl Der Friedensplan des Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen Paderborn 1903
- „ l = Derf Leibniz Der europäische Freiheitskampf gegen die Hegemonie Frankreichs auf geistigem und politischem Gebiet Mainz 1913
- Kinkel = Große Denker Her von E von Hfter II 39—78 Leibniz von Walter Kinkel Leipzig 1912
- Klopp I—XI = Die Werke von Leibniz Erste Reihe Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften Her von Onno Klopp Hannover 1864—84
- Kohler r = Paul Kohler Der Begriff der Repraesentation bei Leibniz Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte seines Systems Bern 1913
- „ s = Derf Selbstanzeige der vorigen Schrift Kantstudien XIX, 1914, S 429
- Kortholt I—IV = G G Leibniti epistolae ad diversos ed Christ Kortholt Leipzig 1734—1742
- Kues I—III = Opera Nicolai Cusae (Ed Jac Faber Stapulensis) Paris 1514
- Kunze = Friedrich Kunze Leibniz und wir Kunstwart XXX 125—130 München 1916
- Kvet c = Franz B Kvet Leibniz und Comenius Abb der bohm Gef d Wiss Prag 1857
- „ l = Derf Leibnizens Logik Nach den Quellen dargestellt Prag 1857

- Laßwiß = Kurd Laßwiß Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton Bd II Hamburg u Leipzig 1890
- Lehmann b Hugo Lehmann Der Briefwechsel zwischen Spener und Leibniz Jahrb f brandenburgische Kirchengesch XIV 1916
- „ n = Derf Neue Einblicke in die Entstehungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie Vier Stücke aus dem Briefwechsel zwischen Leibniz und Spener Zeitschr für Philosophie und philos Kritik, Bd 162, S 22—34 Leipzig 1916f
- Lestienne = Discours de metaphysique par Leibniz Nouvelle edition par Abbe H Lestienne Preface de A Penjon Paris 1907—1909
- M g — Dietrich Mahnke Leibniz als Gegner der Gelehrten-einseitigkeit Progr des Gymn Stade 1912
- „ p Derf Leibniz auf der Suche nach einer allgemeinen Primzahlgleichung Bibliotheca mathematica 3 Folge, XIII 29 bis 61 Leipzig 1912f
- „ i — Derf Die Indexbezeichnung bei Leibniz als Beispiel seiner kombinatorischen Charakteristik Ebenda 250—260
- „ m = Derf Eine neue Monadologie (Kantstudien Ergänzungsheft Nr 39) Berlin 1917
- „ n Derf Die Neubelebung der Leibnizischen Weltanschauung Logos IX 363—379 Tübingen 1920
- „ k = Derf Von Hilbert zu Huserl Erste Einführung in die Phanomenologie, besonders der formalen Mathematik Unterrichtsblätter für Mathematik und Naturwissenschaften XXIX 34—37 Berlin 1923
- „ s, j Derf Besprechung von Janfen e und Schmalenbach Kantstudien XXVIII 441—445 Berlin 1923
- „ w = Derf Leibniz und Goethe Die Harmonie ihrer Weltanschichten Erfurt 1924
- Merkel Franz Rudolf Merkel G W von Leibniz und die China-Mission Eine Untersuchung über die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung Leipzig 1920
- Merz e = Johann Theodor Merz Leibniz London 1884
- „ d = Daselbe Aus dem Englischen Heidelberg 1886
- Mollat = Georg Mollat Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften Leipzig 3 1893
- Noftiz Robert von Noftiz-Rienack Leibniz und die Scholastik Philosophisches Jahrb der Gorres-Gesellschaft VII 54—67 1894
- Pertj I—IV = Leibnizens gesammelte Werke Erste Folge Geschichte Her von Georg Heinrich Pertj Hannover 1843—1847 (Zweite Folge Philosophie I = Grotefend Dritte Folge Mathematik I—VII = Gerh m)
- Peterfen = Peter Peterfen Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland Leipzig 1921
- Pflugbeil = Richard Pflugbeil Der Begriff der ewigen Wahrheiten bei Leibniz Diff Leipzig 1902
- Pichler a = Hans Pichler Über die Erkennbarkeit der Gegenstände Wien u Leipzig 1909

- Pichler b      = Hans Pichler Über Christian Wolffs Ontologie Leipzig 1910  
 „ d      = Derf Möglichkeit und Widerspruchslösigkeit Leipzig 1912  
 „ e      = Derf Zur Entwicklung des Rationalismus von Descartes bis Kant Kantstudien XVIII 383–418 Berlin 1913  
 „ f      = Derf W Windelbands Einleitung in die Philosophie Ebenda XIX 376–389 Berlin 1914  
 „ g      = Derf Zur Lehre von Gattung und Individuum Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus I 9–21 Erfurt 1918  
 „ h      = Derf Von der Einseitigkeit der Gedanken Graz 1919  
 „ k      = Derf Grundzüge einer Ethik Graz 1919  
 „ l      = Derf Leibniz Ein harmonisches Gespräch Graz 1919  
 „ m      = Derf Weisheit und Tat Erfurt 1923  
 „ n      = Derf Zur Logik der Gemeinschaft Tübingen 1924  
 Rintelen      = Fritz Rintelen Leibnizens Beziehungen zur Scholastik Münchener Diss 1903 = Archiv für Gesch der Philos N F IX 157–189, 307–334 Berlin 1903  
 H Ritter g      = Heinrich Ritter Geschichte der neueren Philosophie IV = Geschichte der Philosophie XII Hamburg 1853  
 P Ritter f      = Paul Ritter Neue Leibniz-Funde Reisebericht Anhang zu den Abh der Preuß Akad Berlin 1904  
 „ k      = Derf Leibniz und die deutsche Kultur Rede zu seinem 200 jährigen Todestage Zeitschr des Histor Vereins für Niedersachsen, 81 Jahrg, S 165–201 Hannover 1916  
 „ p      = Derf Leibniz als Politiker Deutsche Monatshefte für christl Politik und Kultur I 420–435 Berlin 1920  
 Rodier      = G Rodier Sur une des origines de la philosophie de Leibniz Revue de metaph et de morale X 552–564 Paris 1902  
 Rommel I, II      = Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels Ein ungedruckter Briefwechsel über religiöse und politische Gegenstände Her von Chr von Rommel Frankfurt a M 1847  
 Ruck      = Erwin Ruck Die Leibniz'sche Staatsidee Aus den Quellen dargestellt Tübingen 1909  
 Russell c      = Bertrand Russell A critical exposition of the philosophy of Leibniz Cambridge 1900  
 „ p      = Derf The principles of mathematics I Cambridge 1903 (Vgl Cout p und q)  
 „ w, I III      = A N Whitehead and B Russell Principia mathematica Cambridge 1910–13  
 Schmalenbach      = Herman Schmalenbach Leibniz München 1921  
 Schwarz      = Hermann Schwarz Das Ungegebene Eine Religions- und Wertphilosophie Tübingen 1921  
 Selver      = David Selver Der Entwicklungsgang der Leibniz'schen Monadenlehre bis 1695 Diss Leipzig 1885 = Wundts Philos Studien III 216 ff, 420 ff Leipzig 1885 f  
 Sickel u      = Paul Sickel Die Umwandlung des Substanzbegriffs in Leibniz' Philosophie des Lebens Zeitschr f Philos u phil Kritik, Bd 162, S 1–21 Leipzig 1916 f

- Sickel l — Paul Sickel Leibniz und Goethe Arch f Gesch der Philof Bd 32, S 1—26, Berlin 1918—20
- Siegel = Carl Siegel Geschichte der deutschen Naturphilosophie Leipzig 1913 (Vgl auch Cout q)
- Stein l Ludwig Stein Leibniz in seinem Verhältniß zu Spinoza auf Grundlage unedirten Materials entwicklungsgeschichtlich dargestellt Sitzungsberichte der Preuß Akademie Berlin 1888 S 615—627
- „ s — Derf Leibniz und Spinoza Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie Berlin 1890
- Sturm Jakob Sturm Die Infinitesimalgedanken in Leibnizens Metaphysik Progr Briefen (W Pr) 1907
- Tillmann — Bruno Tillmann Leibniz Verhältnis zur Renaissance im allgemeinen und zu Nizolius im besonderen Mit einigen Zusätzen von Adolf Dyroff Bonn 1912
- Tischer = Ernst Tischer Leibniz und die Gymnasialmathematik In Xenia Nicolaitana (Festschr der Nikolaischule) S 197—246 Leipzig 1912
- Tramer = Moritz Tramer Die Entdeckung und Begründung der Differential- und Integralrechnung durch Leibniz im Zusammenhange mit seinen Anschauungen in Logik und Erkenntnistheorie Fragen aus der Funktionentheorie Monade und Differential bei Leibniz Diff Bern 1906
- Trendelenburg — Adolf Trendelenburg Historische Beiträge zur Philosophie II III Berlin II 1855 III 1867
- Troeltsch p = Ernst Troeltsch Leibniz und die Anfänge des Pietismus In Werckshagen Der Protestantismus am Ende des 19 Jahrhunderts I 353—376 Berlin o J (1901?)
- „ h — Derf Die Logik des historischen Entwicklungsbegriffes Kantstudien XXVII 265 297 Berlin 1922
- Ueberweg f = Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie III <sup>11</sup> neu bearbeitet von Max Frischeisen-Köhler Berlin 1914
- m = Daselbe <sup>1)</sup> neu bearbeitet von demf und Willy Moog Berlin 1924
- Windelband n Wilhelm Windelband Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften I Leipzig <sup>1</sup> 1878 ( <sup>11</sup> 1911)
- „ g = Derf Geschichte der Philosophie Tübingen (<sup>1</sup> 1892) <sup>9</sup> 1900, (später Lehrbuch der Gesch der Phil <sup>11</sup> 1924)
- „ e Derf Einleitung in die Philosophie Tübingen (<sup>1</sup> 1914), <sup>3</sup> 1923
- Wundt a Wilhelm Wundt System der Philosophie Leipzig (1889), <sup>4</sup> 1919
- „ b = Derf Sinnliche und übersinnliche Welt Leipzig 1914
- „ c = Derf Die Nationen und ihre Philosophie Leipzig 1916
- „ g = Derf G W Leibniz zum Gedächtnis Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften Leipzig 1916, S 253—266
- „ l = Derf Leibniz Zu seinem 200jährigen Todestag Leipzig 1917
- Wußt — Peter Wußt G W Leibniz (1646—1716) In Philosophie-Buchlein II 24 37 Stuttgart 1923

Zimmermann = Robert Zimmermann Der Cardinal Nicolaus Cusanus als Vorläufer Leibnizens (Sitzungsber der Wiener Akademie 1852, phil. hist. Kl. S. 306–328) = Studien und Kritiken zur Philosophie und Aesthetik I 61–83 Wien 1870

---

Die folgenden Schriften, die mir erst während des Druckes bekannt wurden, konnten nicht mehr berücksichtigt werden:

Bernhard Alexander, Alfons Pauler, Geza Revész u. a. Leibniz Zur zweihundertjährigen Wende seines Todes. Bibl. der Ung. Phil. Ges. (Magyarisch) Budapest 1917

Victor Henry Das Realitätsproblem bei Leibniz Math. naturw. Blätter XIII 145ff. 1916

Hans Ludwig Koch Materie und Organismus bei Leibniz Halle 1908

Anton Kroger Leibniz als Pädagoge Eine quellenmäßige und systematische Darstellung, Diss. Erlangen 1899 Auch Neue Jahrbücher für Pädagogik, Bd. VI = Jahrg. III, 1900, S. 65–73, 129–144, 193–212

Hans Reichenbach Die Bewegungslehre bei Newton, Leibniz und Huyghens Kantstudien Bd. XXIX, 1924, S. 416–438

Wilhelm Winhold Über den Freiheitsbegriff und seine Grundlagen bei Leibniz Diss. Halle 1912

Peter Wust Leibniz als Gesamtpersonlichkeit Hochland, XXII, S. 627–641, München, März 1925

---

## Namenverzeichnis.

(Die Zahlen bedeuten im allgemeinen die Textseiten die auf H folgenden dagegen  
die Nummern der Anmerkungen)

- |  |  |
|--|--|
| <p> <b>Achfel</b> 236, 290<br/> <b>Albertus Magnus</b> H 103<br/> <b>Alexander, Bernh</b> 298<br/> <b>Alfred</b> 72, 73, 75 140, 308, H 78—80,<br/> 138, 214<br/> <b>Althus</b> 174<br/> <b>Anaximenes</b> 215 H 229<br/> <b>Angela von Foligno</b> 112<br/> <b>Angelus Silesius</b> f Scheffler<br/> <b>Anglus</b> f White<br/> <b>Archimedes</b> 120, H 209<br/> <b>Ariadne</b> 34<br/> <b>Aristoteles u Aristoteliker</b> 10 13 15,<br/> 21f, 24, 35, 47, 58 68, 73, 81 89<br/> 92, 102, 120, 137, 151, 158, 162—164,<br/> 166, 175, 177, 185, 190, 197, 199 204,<br/> 214f, 217, 295, H 3, 15, 23, 26, 29,<br/> 43, 78, 99f, 167, 177, 228, 232<br/> <b>Arminius (Hermann d Cher)</b> H 18<br/> <b>Arminianer</b> H 79<br/> <b>Arnauld</b> 24, 102, 112, 221, 293, H 7,<br/> 10, 12, 32, 74f, 87, 123f, 167<br/> <b>Arnold</b> H 202<br/> <b>v Aſter</b> 294<br/> <b>v Aſſenbourg</b> 112<br/> <b>Atomistik</b> 8, 69, 295, H 123<br/> <b>Auerbach</b> 76, 290<br/> <b>Augustin</b> 64, 102, 133, 143, 148f, H 167,<br/> 187, 228<br/> <b>Avenarius</b> 179<br/> <br/> <b>Baader</b> 140<br/> <b>Bacon, Francis</b> 10, 174, 190<br/> „ <b>Roger</b> 140, 162, 214, H 176<br/> <b>Baldus</b> H 219<br/> <b>Barock</b> 74, 88, 134, 145f, H 92 </p> | <p> <b>Barth</b> 94, 98—105, 182, 290 H 115—121<br/> <b>Baruzi</b> 76, 111—119, 136—138, 140, 148,<br/> 158, 182, 290, H 34, 135—139, 181,<br/> 188, 224<br/> <b>Basilides</b> H 214<br/> <b>Basnage de Beauval</b> H 122, 202, 209,<br/> 236<br/> <b>Bauch</b> 290 H 49<br/> <b>Baumgarten</b> 192<br/> <b>Baumgartner</b> H 226<br/> <b>Bayle</b> 13, 59, 222, H 167, 239<br/> <b>Beißwanger</b> H 79<br/> <b>Berkeley</b> 130, H 122<br/> <b>Bernays</b> H 219<br/> <b>Bernoulli, Joh</b> H 58, 89<br/> <b>Bertram</b> 141<br/> <b>Bierling</b> 7, H 101, 199, 212<br/> <b>Bisterfeld, Joh</b> H 79<br/> „ <b>Joh Heinr</b> 68, 72f, 75, 140,<br/> 218, H 10, 79, 138, 214<br/> <b>Bodemann</b> 186, 290, H 5, 32f, 37, 43f,<br/> 69, 75, 81f, 103, 124, 141, 163*, 199,<br/> 224, 235<br/> <b>Bodin</b> 174<br/> <b>Bohme</b> 74f, 112, 140, 179, 216<br/> <b>Bohmer</b> H 129<br/> <b>v Boneburg, Phil Wilh</b> H 188<br/> <b>Bolzano</b> 140<br/> <b>Boſſuet</b> H 167<br/> <b>Bostrom</b> H 178<br/> <b>Bourguet</b> H 122, 211f<br/> <b>Bourignon</b> 112<br/> <b>Boutroux</b> 290, H 125**, 198<br/> <b>Bouvet</b> H 15, 89<br/> <b>Brentano</b> 197, H 25, 100, 191, 240<br/> <b>Brouwer</b> 203, H 219 </p> |
|--|--|

- Bruno 76, 125, 137, 178, 216, H 84  
 Buchenau 13, 24f, 51f, 59–61, 64, 95, 124, 129, 290, H 2, 11f, 15f 20 22, 32f, 43, 48, 53, 55f, 58, 60 62 64, 66–69, 67, 107f, 110 114, 120f, 123, 125, 125\*, 125\*\*, 194f, 197, 199f  
 Burckhard H 210  
 Burnett H 28, 34, 197  
 Bußingius H 197  
  
 Calow H 98  
 Calvin u Calvinisten 105, 107, 142–146, 148–151, 154, H 180, 190  
 Campanella H 177  
 Cardano 178  
 Cartesius f Descartes  
 Casmann 215, H 98  
 Caffirer 40, 45–67, 70–72, 85, 88f, 93–95, 100, 135, 140f, 145 158f, 161, 182, 212, 290f, H 29 32, 49–69, 98, 120, 148, 198  
 Cavalieri 22  
 Charron 174  
 Chauvin H 60, 98  
 Christentum (vgl Jesus) 15, 86, 105–109, 135, 137, 175, H 167  
 Clarke 25, 215, H 7, 60, 119, 123, 228  
 Claudel 159  
 Coelius Secundus H 187  
 Cohen 21, 47, 140, 154, 291  
 Comenius 72f, 75, 140, 294, H 10, 76, 78–80, 138, 214  
 Comte 179  
 Conring 41, H 124, 200, 202  
 Couturat 23, 32–49, 51, 55, 57f 66–68, 70–72, 77, 79 81, 85, 88f, 93f, 101, 117, 120, 130, 141, 158, 203, 224, 291, 296, H 2, 9, 23, 29, 32–35, 39f, 43–45, 56, 68, 76f, 81, 83f, 88f, 92, 95f, 98f, 121, 123, 128, 143 145–147, 149f, 152, 160, 165, 167, 175, 177, 186, 195, 200, 205, 224  
 v Criegern H 79  
 Curçe H 177  
  
 Dancicourt H 163  
 Darwin H 197  
 Davillé 185f, 189f, 291, H 209–212  
 Dee H 84  
 Demokrit 13 214 H 26 225, 232  
 Descartes u Cartesianer 10f, 14f, 29 34, 47, 98f, 102, 119f, 122–124, 162, 164, 174–176, 190, 192, 217f, 290, 293, 296, H 22, 26, 36, 76, 99, 124, 140, 167, 177, 196 209  
 Deffoir 97f, 291 H 112f  
 Diels H 225, 229f, 232  
 Dillmann 71, 124, 211f, 291  
 Diltthey 88, 172 190, 193, 195–197, 204, 228, 291, H 69, 198, 202–206, 211, 224  
 Drobisch H 207  
 Du Bois-Reymond H 198  
 Duhem H 177  
 Duns Scotus u Scotisten 190f, 214, H 177, 216, 226  
 Dutens 41, 156, 166, 216, 291, H 14, 16, 18, 26, 35, 44, 67, 76, 81–84 89, 97, 101, 120, 163\*, 164, 167, 175–177, 194, 197, 200, 205, 210f, 236, 239  
 Dyroff 297  
  
 Eberhard H 218  
 Eckhard, Arnold H 70  
 Eckhart, Meister 134, 138, H 1  
 Einstein H 123  
 Elerus (Ehler) H 101  
 Elifabeth v Bohmen H 70, 140  
 Empedokles 214, H 229  
 Epikur u Epikureer 187, H 125  
 Erdmann, Benno 21f, 201, 291f, H 29, 198  
 Erdmann, Joh Ed 10, 13, 20f, 43, 68, 76–78, 90, 227, 291, H 10, 13, 15, 22, 26, 53, 70, 72, 75, 81, 83, 87, 97, 99, 103, 113, 118, 123, 125, 125\*\*, 136, 147, 163f, 167f, 175, 182, 187, 189, 196, 200, 236, 239  
 Ernst v Hessen-Rheinfels 112 293, 296  
 Ettlinger 186f, 292, H 69, 82, 201 213f  
 Euklid 35, 83, 96, 203, 217, H 9, 34, 38, 99, 222  
 Ewald 292, H 30  
 Exner 292  
  
 Fabri H 15  
 Fabricius H 82  
 Fardella 102, H 84, 122, 124, 167, 237

- Faußt 87 H 111  
 Fechner 140  
 Feder H 188, 212  
 Feilchenfeld 74—76, 138, 292 H 5  
     83 f, 135 f 138  
 vom Felde 84  
 Feller H 84 136  
 Fenelon 112  
 Feuerbach, Ludw 20 292 H 224  
 Fichte, Joh Gottl 146 166, 179, 230  
 Fischer, Kuno 20, 22 f, 66 72, 146 292  
     —294 H 224  
 Flacius H 202  
 Fogel f Vogel  
 Fohi H 89  
 Fontenelle H 89, 120  
 Forster, Fr W H 199  
 Foucher Simon H 122, 167, 169, 236  
 Foucher de Careil 61, 76, 292 H 6, 32,  
     43, 48, 83 f, 137, 237  
 Frandk, Seb 112, H 136  
 Francke, Aug Herm 107, 111  
 Franz H 199  
 Friedrich, Winterkönig v Böhmen H 140  
 Friedrich Wilhelm II v Preußen H 4  
 Frischeisen-Köhler 161, 183, 297 H 208  
 Fromm H 98  
 Frommann H 71  
 Fuh-hi H 89  
  
 Galilei 21, 164, 174 H 177, 209  
 Gassendi 10, 69  
 Gataker H 103  
 George 141  
 Gerhardt, C J 21, 292, 294, außerdem  
     sind beständig seine Leibniz-Aus-  
     gaben zitiert  
 Gerland 292  
 Goclenius 215, 308, H 228  
 Gorland 45, 64 f, 74, 111, 140, 293,  
     H 69 f  
 Goethe 95, 141, 145 f, 156, 295, 297,  
     H 1, 3, 111, 197, 201, 215  
 Gottsched 98, H 111  
 Graßmann 32  
 Gregor v Nyssa 215  
 Grotefend 102, 293, H 83 f, 122—124,  
     167, 237  
 Grotius 174, H 18, 199  
  
 Guhrauer 111 f 293, H 6, 18 69 77  
     82 89 129, 134 188  
 Gundolf 141  
 Gutke 83 H 98  
 Guyon, Frau de la Mothe 112  
  
 Haas 293 H 198  
 Hahn 293 H 29  
 Hamann 192 f  
 Hannequin 293 H 154  
 Hansch H 26, 164  
 v Hardenberg (Novalis) 140  
 v Harnack 293  
 v Hartmann 127 f  
 Harzer 293, H 198  
 Havet H 139  
 Hegel 1—5, 174, 194, 292  
 Heidegger H 226  
 Heimsoeth 20 86 f, 103 118—141, 145 f,  
     148, 150 158 f, 213, 293 H 135,  
     142—173, 179  
 van Helmont Joh Bapt 140  
 van Helmont, Franz Merkur 76, 137,  
     140, 185, 216 f, H 84, 136, 210  
 Henfling 116  
 Henry 298  
 Heraklit 214 f 230, H 230  
 Herbart 292, H 191  
 Herbert v Cherbury 174  
 Herberg 212 f, 293, H 113, 120  
 Herder 5, 146, 190, 192 f, H 154  
 Hertel H 210  
 Hefenthaler 41, H 76  
 Hilbert 37, 203, 295, H 146, 219, 222  
 Hippokrates H 13  
 Hobbes 10 69, 101, 124, 166, 174, 176,  
     178 f 190, 218 f, H 32  
 Hoene-Wronski H 178  
 Hoffmann, Heinr 111, 293  
 Horatius H 28, 196  
 Huet 7  
 Huygens 22, 69, 292, 298, H 209  
 Hufferl und die Phanomenologie 14,  
     16, 22 f, 43, 45, 61 f, 92 f, 103—105,  
     110, 127, 140, 180—183, 198, 201 f,  
     205, 209, 212, 227, 230, 289, 294 f,  
     H 25, 31, 39, 98, 109, 125\*, 191, 222, 240  
  
 Itellon 197

- Jablonsky H 76  
 Jacoby H 100  
 Jagodinsky 76f, 79f, 294, H 32, 81, 90, 95  
 Jamblichos H 83  
 Janfen, Bernh 88–94, 119, 135, 158, 293–295, H 73, 102–106  
 Janfen, Corn, u Janfenisten 148, H 167  
 Jaquelot 222, H 239  
 Jafinowski 76–81, 88, 294, H 32, 45, 83, 86–90, 135  
 Jalper 294, H 103  
 Jefuiten 88, 111, 143, 148, H 89, 103, 167  
 Jefus (vgl Christentum) 114, 143, 148  
 Johann Friedrich v Hannover 41, 112, H 12, 34, 75, 137, 140  
 Juftel 74  
  
 Kabbala u Kabbaliften 13, 68, 74f, 140, H 21, 84f, 135, 175  
 Kabitj 10, 49, 66–72, 75f, 81f, 88f, 93f, 102, 158, 185, 292–294, H 10, 23, 34, 49, 64, 72f, 75, 79 85, 99, 102, 122, 135, 137, 140, 148, 228  
 Kant 1–5, 9, 24f, 29, 37f, 42, 47, 49, 55, 65f, 83, 87f, 92, 99, 110, 156, 166–168, 179–183, 190, 192, 198, 200f, 206, 296, H 4, 31, 66, 71, 98, 218, 221  
 Kantianer (einfchl Marburger und Badener Neukantianer) 45, 48, 58, 60–62, 64f, 94f, 119, 159, 181f, 196, H 208, 211  
 Kapp H 76  
 Kartefianer f Descartes  
 Katharina v Genua 112  
 Katharina v Siena 112  
 Kepler 21, 68, 140, 173, 179, H 209  
 Kiefl 111, 294, H 133  
 Kinkel 45, 294  
 Klopp 41, 87, 294, 308, H 6, 8, 34, 69, 75, 128, 131, 140, 209, 211  
 Knorr v Rosenroth 137, H 21, 84, 136  
 Koch 298  
 Kohler 126, 211, 213–227, 294, H 225 bis 238  
 Koppernikus 3, 56, 107, H 5  
 Kortholt 294, H 26, 89, 101, 163\*, 167  
 Kraufe 140  
 Kroger 298  
 Kues f Nikolaus  
 Kunthe 294, H 49  
 Kvacala H 76, 78–80  
 Kvūt 72, 294  
 Kymaeus H 84  
  
 Lambert 140  
 Langobardi H 167  
 Larroque 112  
 Laßwiß 295  
 Lavater 146  
 Leeuwenhoek 21, 40, 219, H 47  
 Lehmann, Hugo, 111, 295  
 Leibniz Gottfr Wilh, beständig  
 Leibniz, Joh Friedr, H 129  
 Leo, Heintr H 201  
 Leonardo da Vinci H 1, 177  
 Lessing 98, 146, 156  
 Leftienne 295  
 Locke 15, 21, 108, 192, H 104  
 v Loeper H 201  
 Lobenstein H 18  
 Lohje 8, 25, 47, 196, H 111, 216  
 Luife v Zollern H 212  
 Lul (Lullus) 73, 140, 162, H 78, 175  
 Luther u Lutheraner 82f, 105 107 118, 143, 184 H 181  
 Luttichau H 60  
  
 Mabillon H 202  
 Magliabecchi 112  
 Magnenus 69  
 Maimon 140  
 Malebranche 215, H 47, 60, 70, 157, 167, 228  
 Malpighi 21, H 124  
 de Ste Marie H 164  
 Maffon H 163  
 Meier, Georg H 98  
 Meinong 197, 201, 209, H 221  
 Melanchthon 82  
 de Mére (Meraeus) 80f, H 97  
 Merkel 111, 295, H 89  
 Merz 21, 295  
 Micraelius H 98  
 Molanus H 122, 131  
 de Molinos 112

- Mollat 51, 104, 295, H 65, 67, 125, 199f, 235  
 Moog 297, H 208  
 Moore, G E 30, H 173  
 More, Henry 74—76, 292, H 84, 136  
 Morell 112, 114, 218, H 89, 181, 188  
 Myftik u Myftiker 15, 41, 73—76, 82, 94, 105 111—118, 133—140, 143, 146, 148—151, 153, 158, 160, 162, 171, 189, 217, 296, H 1, 11, 18, 21, 89, 135, 138 174  
  
 Natorp 30, 47, 140 230 = H 1  
 Naude 112  
 Nebe H 78—80  
 Nemefius 215  
 Neukantianer f Kantianer  
 Neuplatoniker f Platon  
 Neupythagoreer f Pythagoras  
 Newton 295, 298  
 Nicaife 7  
 Nicole Oresme H 177  
 Nießche 141  
 Nikolaus von Kues 60f, 76, 125, 134f, 137, 140, 146, 178, 216, 294, 298, H 1, 14, 84, 215, 234  
 Nizolius 48f, 73, 297  
 Nolen H 100  
 v Noftiz-Rieneck 295, H 103  
 Novalis 140  
  
 Ockham f Wilhelm v O  
 Oken 140  
 Oldenburg H 74  
 Oratorianer 148  
 Oresme H 177  
 Origenes H 214  
 Oftwald H 49  
  
 Pacidius, Pfeud Leibnizens, 10, 72  
 Papin 292  
 Paracelfus 135—137, 140, 216, H 136  
 Parmenides 13, H 83  
 Pascal 80, 112f, 162, H 138f, 177  
 Pauler, Akufius 298  
 Paulfen 66, H 71  
 Pelliffon H 167  
 Penjon 295  
 Penn 112, 117  
  
 Périer, Gilberte 113  
 Peripatetiker f Aristoteles  
 Perrius H 167  
 Perß 295, 308, H 76, 84  
 Peterfen, Joh Wilh 74, H 82, 130, 214  
 Peterfen, Peter 10, 81—88, 137, 158, 295, H 78, 98—101  
 Petrus Lombardus H 177  
 Pflugbeil 295, H 29  
 Phänomenologen f Hufferl  
 Philipp, Landgraf v Hessen, H 84  
 Philippi 74  
 Pichler 196—211, 295, H 5, 32, 100, 148, 217—223  
 Pietismus u Pietiften 105, 108 111, 117, 297  
 Placcius 11, 216  
 Plandk H 198  
 Platon, Platoniker u Neuplatoniker 10, 13, 15, 21, 30, 46f, 68, 74—76, 78, 102, 135, 140, 162, 167, 175, 190, 206, 214f, H 10, 26, 29, 83f, 100, 122, 167, 174, 228, 231  
 Plotin 13, 75, 140, H 83, 135  
 Poincare 290, H 198  
 Poiret 112  
 Poseidonios 141  
 Proklos 140, H 83, 135, 177  
 Ptolemaios 56  
 Pufendorf 166, H 199f  
 Puritaner 143, 145f, 151  
 Pythagoras Pythagoreer u Neupythagoreer 13, 68f, 74f, 83, 88, 100, 140, 162, H 10, 26, 83f, 135, 174  
  
 Quaker 112  
  
 Raei, Joh de, H 99  
 Ramus (de la Ramee) H 78  
 Ranke 173, H 201  
 Ratramne H 177  
 Reichenbach 298  
 Reinhardt 141  
 Remond 7, H 15, 22, 89, 122  
 Renaissance 72f, 98, 125, 137, 145f, 173, 178, 297  
 Renouard H. 139  
 Revesz 298  
 Richard, der Kalkulator, 140, H 177  
 Richard v Middletown H 177

- Rintelen 296 A 103  
 Ritter Heinrich 137 296 A 84, 135 f, 210  
 Ritter, Paul, 161, 183—185, 296 A 77  
 Roannez, Herzog von, 80, 113  
 Rodier 296 A 83, 135  
 Romantiker 95  
 v Rommel 117, 296, A 19, 21 67  
 Ruck 296  
 Rudolf August von Braunschweig-Wolfenbüttel A 89  
 Ruffell 23—32, 35, 41 f, 44—49, 55, 58, 70 f, 94, 100, 119, 141, 150, 158, 197, 203, 296, A 29, 32 148, 178 224  
 Ruysbroeck 112, 117  
  
**Scheffler** (Angelus Silesius) 137, A 1, 84, 136  
 Scheler 159, A 98  
 Schelling 95, 140, 146, 179  
 Scherzer 68, 73, 83  
 Schiller 146 230  
 Schleiermacher 179  
 Schmalenbach 119, 140—156, 158 f, 213, 293, 295 f, A 179—194  
 Scholastik u Scholastiker 10, 13, 35 f, 46 f, 53, 58, 62, 68, 73, 77, 82, 84, 88 f, 92, 94, 100, 120, 136, 162—164, 185, 199, 214—218, 289, 294—296 A 1, 25, 29, 60, 98, 103, 140, 177, 199, 228, 240  
 Schwarz, Herm, 188—190, 195, 296, A 215  
 Schwenkfeldt 112  
 Scotisten f Duns Scotus  
 Selver 21, 296  
 Sidel 94—97, 103, 105, 182, 296 f, A 24, 109—111  
 Siegel 291, 297, A 49, 198  
 Simmel 92  
 Skeptiker 13, 102, A 122, 125, 137  
 Sophie v Hannover A 82, 140, 211  
 Spener, Christ Max, A 197  
 Spener, Phil Jak, 107, 111 f, 295  
 Spinoza 8, 21, 23, 79, 96, 98, 124, 135, 173 f, 176, 178, 190, 219, 297, A 11, 23, 32, 62, 125, 154  
 Staudt 32  
 Steffens 140  
  
 Steno A 137  
 v Stein, Heinrich, A 83  
 Stein, Ludwig 21, 76, 297, A 60, 75 83 f 87, 98 103, 136, 154, 210, 236 f  
 Steuchus 73  
 Stoiker 13, 176, 215  
 Sturm, Jakob 297, A 29  
 Sturm Joh Chr, A 15, 99  
 Suarez 77, 214, A 86, 103  
 Suisset A 177  
 Swammerdamm 21  
 Swineshead A 177  
  
 Tarquinius 205  
 Tauler 112, 117  
 Taurellus 82  
 Tenzel A 89  
 Teresa de Jesus (heil Therefe) 112, 114, 148  
 Thomas Anglus f White  
 Thomas von Aquino u Thomisten 21, 46, 78 f, 88 91, 100, 190 f, 204, 215 f A 103, 167, 216 228, 233  
 Thomafius, Jakob 10, 68, 70, 83, 101, 308, A 23, 47  
 Thorild A 178  
 Tillemont A 202  
 Tillmann 72 f, 297, A 76 f, 79  
 Tischler 297, A 29  
 Tramer 297, A 29  
 Traummüller 292  
 Trendelenburg 297, A 72, 99  
 Trew 84  
 Trinchavellus A 177  
 Troeltsch 105—111, 115, 140, 148, 158, 173, 297, A 50, 132  
 Tschirnhaus 140, A 124  
  
 Ueberweg 161, 297, A 208, 226  
 v Uffenbach A 177  
  
 Viète 14, 35, A 37  
 Vives A 78  
 Vogel A 44, 75  
 de Volder A 11, 33  
  
 Wagner, Gabriel 7, 85  
 Wagner, Rud Chr A 12

- |  |   |
|--|---|
| Wallis 22  | Windelband 189—197 204 228, 296,<br>297, H 216, 224                               |
| Weber, Ernst, H 98                                     | Winhold 298   |
| Wedderkopf H 72, 75, 91                                | Wittich H 167   |
| Weigel, Erhard, 10 68f, 75, 83f, 162,<br>218 H 99, 138 | Wolff 146, 199f, 292 296 H 47, 54,<br>217, 221                                    |
| Weigel, Valentin 112, 117 135, 216<br>H 84, 136        | Wren 69   |
| Weiß H 216   | Wundt, Wilh 140, 158, 160—173, 182<br>190, 196f, 228, 296, 297, H 198—200,<br>206 |
| Werckshagen 297  | Wußt 159f, 297f, H 197 211  |
| Weyl 203, H 219  | Zimmermann 137, 298   |
| White (Thomas Anglus) 84                               | Zwicker H 76  |
| Whitehead 296  |   |
| Wieleitner H 177                                       |   |
| Wilhelm v Ockham u Ockhamisten<br>214, H 177, 226      |   |

## Inhalt.

	Seite
Einleitung    Leibniz als Typus des harmonischen Synthetikers	1    305
§ 1    Leibnizens Harmonik im Gegenfaze zu Kants Kritik und Hegels Dialektik	1    305
§ 2    Seine Steigerung der Polyhistorie zu schöpferischer Kombinatorik	5    309
§ 3    Seine Überwindung des Relativismus durch die Systematik der »Standpunkte«	9    313
§ 4    Seine synthetische Philosophie und die perspektivische Methode ihrer Erforschung	14    318
Erster Teil    Die verschiedenen Leibniz-Perspektiven in der gegenwertigen Philosophiegeschichte	20    324
I Kapitel    Der Standpunkt des unverfälschten Panlogismus	20    324
§ 5    Vorbemerkung    Die Bedeutung der mathematisch-physikalischen Gesetzeswissenschaften für Leibnizens Philosophie	20    324
a) Der Begriffsrealismus	23    327
§ 6    Die Logik der Subjektsanalysen und der synthetischen Relationen (Russell)	23    327
§ 7    Die formal-analytische »Scientia generalis« (Couturat)	32    336
b) Der Vernunftidealismus	45    349
§ 8    Der Panmethodismus (Cassirer u a.)	45    349
II Kapitel    Der Standpunkt der idealrealistischen Metaphysik	66    370
§ 9    Die Ursprunglichkeit der metaphysischen Einstellung Leibnizens (Kabatj u a.)	66    370
§ 10    Sein Hervorwachsen aus dem protestantischen Schularistotelismus (Peterfen)	81    385
§ 11    Seine Subjektivierung d. thomistischen Realismus (Janfen)	88    392
III Kapitel    Der Standpunkt des individuellen Erlebens	94    398
§ 12    Die Lebensphilosophie und der Psychologismus (Sickel, Barth u a.)	94    398
§ 13    Das modern-religiöse Persönlichkeits- und Weltgefühl (Troeltsch)	105    409
§ 14    Die rationale Mystik (Baruzi)	111    415
IV Kapitel    Der Widerstreit des individualistischen und unverfälschten Gesichtspunktes	118    422
§ 15    Das Nebeneinander des religios-metaphysischen Personalismus u. d. methodologischen Formalismus (Heimfoeth)	118    422

307]	Inhalt	611
		Seite
§ 16	Der Konflikt zwischen arithmetisch-calvinischem Pluralismus u geometrisch mystischem Monismus (Schmalenbach)	140 444
V Kapitel	Die synthetische Vereinigung der Perspektiven	158 462
a)	durch stetige Verbreiterung des Standpunktes	158 462
§ 17	Die Selbsterweiterung der Natur- und Gesetzeswissenschaft zur Geistes- und Wirklichkeitswissenschaft (Wundt u a )	158 462
§ 18	Die Selbsterweiterung des geistesgeschichtlichen Individualismus zum objektiven Idealismus (Dilthey u a )	172 476
§ 19	Der kontinuierliche Zusammenhang zwischen allen Seins- und Erkenntnisgebieten (Windelband)	189 493
b)	durch Erhebung zu einem höheren perspektivischen Zentrum	196 500
§ 20	Der synthetische Begriff des individualisierenden Bildungsgesetzes (Pichler)	196 500
§ 21	Die individuellen Repraesentationen des Universums (Kohler u a )	211 515
Anmerkungen		229 533
Literaturverzeichnis		290 594
Namenverzeichnis		299 603
Verbefferungen		308 612

## Verbesserungen

- S 1, Z 6 v u Verurteilung, eine  
S 1, Z 17 v u wirklichen  
S 31, Z 3 v u speziellen  
S 51, Z 2 ist hinzuzufügen vgl hier Anm 120  
S 64, Z 8 v u 178  
S 101, Z 22 Jakob Thomafius  
S 132, Z 16 ist hinter »ferner« einzufchieben S 193 203f 210—212, Anm 224  
235  
S 160, Z 6 v u seiner letzten  
S 162, Z 14 u 15 v u : in der (teils schol, teils neupyth) Metaphysik  
S 292, Z 20 v u Foucher m  
S 293 Z 8 v u j gehört nach Zeile 9 v u  
Anm 6 letzte Zeile Klopp I, Vorwort S XXXV, XXXVII, und Petz IV 167f  
Anm 8, Schluß Vgl auch das Memoire pour des Personnes éclairées § 24  
(Klopp X 17f)  
Anm 25, letzte Zeile 15—18, 26,  
Anm 32 = S 237 Überschrift 237]  
Anm 32 = S 237, Z 17 529f), VII C Bl 156f  
Anm 69, am Schluß fehlt Vgl auch Anm 212  
Anm 78, Z 6 in Weissenburg (Alba Julia, jetzt Karlsburg)  
Anm 79, Z 2 u 7 Weissenburg  
Anm 79, Z 3 v u Germ Paed  
Anm 113, Z 4 inclinations  
Anm 120, Z 6 fehlt p VII 563f  
Anm 120, Z 7 91 94 (zit in Anm 194), 98, 105f, 110, Dutens III 501f (zit  
in Anm 163),  
Anm 228, Z 8 ist hinter Goclenius einzufchieben Ferner kommt hier in Be-  
tracht Alfeds Encyclopaedia, Herborn <sup>2</sup> 1630, p 634, 637, 1585 (vgl  
oben S 73, Anm 78 u 81)