



Hannes Amberger

Semina veritatis

Geschichte und Metaphysik bei Leibniz

Philosophie

Studia Leibnitiana – Sonderhefte | 59

Franz Steiner Verlag



studia leibnitiana sonderhefte

Im Auftrage der Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft e. V.

herausgegeben von Herbert Breger, Michael Kempe,

Wenchao Li (verantwortlich) und Pauline Phemister

In Verbindung mit Maria Rosa Antognazza †, Stefano di Bella,

François Duchesneau, Michel Fichant, Emily R. Grosholz, Martina Hartmann,

Nicholas Jolley, Eberhard Knobloch, Massimo Mugnai, Arnaud Pelletier,

Nicholas Rescher und Catherine Wilson

Band 59

Semina veritatis
Geschichte und Metaphysik bei Leibniz

Hannes Amberger

Franz Steiner Verlag

Gefördert aus Open-Access-Mitteln der Universität Erfurt.

Dieses Buch ist eine Open-Access-Publikation.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung –
Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
dnb.d-nb.de abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist unzulässig und strafbar.

© Hannes Amberger, 2023
Veröffentlicht im Franz Steiner Verlag, Stuttgart
www.steiner-verlag.de

Druck: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.
ISBN 978-3-515-13545-0 (Print)
ISBN 978-3-515-13549-8 (E-Book)
<https://doi.org/10.25162/9783515135498>

DANK

Die ursprüngliche Fassung dieser Arbeit wurde im Juli 2021 in einem Cotutelle-Verfahren zwischen den Universitäten Salerno (Dottorato RAMUS) und Münster als Dissertationsschrift angenommen. Vorwiegend entstand sie in Salerno: Wenn die Textgattung „Bibliographie“ es zuließe, wären darum auch die Tempel von Paestum als Quelle zu nennen, der schneebedeckte Pizzo San Michele, die Nachmittage am Strand und die Bar Santa Lucia in Penta. Vor allem aber ist den Menschen zu danken, die das Projekt möglich gemacht haben.

An erster Stelle danke ich meinen beiden Doktorvätern, Prof. Dr. Thomas Leinkauf (Münster) und Prof. Dr. Francesco Piro (Salerno), die stets großzügig ihr Wissen, ihre Ideen und ihre Begeisterung für den Stoff mit mir teilten, mir aber auch die Freiheit ließen, die ich brauchte. Prof. Dr. Stephan Meier-Oeser (Münster) danke ich sehr für die Übernahme des Zweitgutachtens und manchen wichtigen Hinweis, ebenso Prof. Dr. Maurizio Cambi (Salerno) für das italienische Zweitgutachten. Für die Betreuung im Rahmen des Dottorato RAMUS danke ich Prof. Dr. Giulio d’Onofrio, Prof. Dr. Armando Bisogno sowie Prof. Dr. Davide Monaco und Prof. Dr. Francesco Tomatis; für die unermüdliche Hilfe mit bürokratischen Hürden Prof. Dr. Renato De Filippis.

Sehr geholfen hat mir der ausführliche Gedankenaustausch mit Dr. Stefan Lorenz (Münster), mit Prof. Dr. Hubertus Busche (Hagen), Prof. Dr. Daniel Garber (Princeton), Dr. des. Carolyn Iselt und Alexander Lückener (Berlin), Fiorenza Manzo (Mailand), Prof. Dr. Matthias Pohlig (Berlin) sowie Sophie Vonderlind (Berlin). Gelegenheit zur Diskussion meines Projekts in freundschaftlicher Atmosphäre hatte ich im Kolloquium Leinkauf in Münster. Wichtige Hinweise gaben auch Dr. Alessandro Becchi (Florenz), Günter Borlinghaus, Prof. Dr. Ursula Goldenbaum (Atlanta/Berlin), Dr. Laura Herrera Castillo (Münster), Ramunė Markevičiūtė (Berlin), Prof. Dr. Martin Mulsow (Erfurt/Gotha), Dr. Lucia Oliveri (Münster), Dr. Osvaldo Ottaviani (Mailand), Monja Reinhart (Paderborn), Prof. Dr. Claudia Ulbrich (Berlin) und Dr. Christian Zeuch (Münster). Einblick in unveröffentlichte Arbeiten gewährten mir Prof. Dr. Maria Rosa Antognazza (†) und Dr. Rita Widmaier (Essen). Bei philologischen Fragen half immer wieder detailgenau Dr. Grigory Vorobyev (Gent).

Für den täglichen freundschaftlichen und kollegialen Austausch in Salerno danke ich Michele Ambrogio Lanza und Dr. Giuseppe Donnarumma, außerdem Dr. Clelia Attanasio, Dr. Gianmarco Bisogno, Dr. Federico Casella, Dr. Laura Cesco Frare, Dr. Vanni Claves, Dr. Alessandro De Pascalis, Dr. Matteo Maserati, Simone Luigi Migliaro, Dr. Arianna Migliorini, Dr. Benedetto Neola, Dr. Giuseppe Palermo, Dr. Michela Salsano, Dr. Antonio Sordillo, Dr. Raffaella D’Urso und Dr. Enrico Volpe. Von ihnen allen habe ich viel gelernt.

Sehr danke ich der Universität Erfurt für den großzügigen Zuschuss zur Open-Access-Publikation sowie Prof. Dr. Wenchao Li, den anonymen Gutachtern und dem Team des Franz Steiner Verlags für die gute Zusammenarbeit bei der Veröffentlichung.

Denken kann nur, wer sich persönlich aufgehoben weiß. Der wichtigste Dank gilt darum den *amici del mondo* südlich und nördlich der Alpen; meinen engsten Freunden Jonas Bickelmann, Andra Alexiu und Ionuț Cucu; meinen Geschwistern Heinz und Lisbeth; meinen Eltern Hagen und Eva Amberger. Den beiden letztgenannten ist diese Arbeit gewidmet.

Im August 2023

Hannes Amberger

INHALT

EINLEITUNG	1
Theozentrischer Fortschritt im Fürstenstaat:	
Leibnizens Wahrnehmung seiner Zeit	5
Fortschrittsbewusstsein	5
Fürstenstaat und Ständegesellschaft – Fortschritt und Kontinuität.....	11
Der Monarch zwischen Theologie und Anthropologie.....	18
Natürliche Theologie und Politik.....	23
Charakterologische Vorbemerkung	27
I. Teil: <i>PHILOSOPHIA REFORMATATA</i>	
Leibniz als Mechanist (ca. 1670–71)	29
1. Philosophiegeschichtliche Selbstverortung.....	31
Das postscholastische Zeitalter	31
<i>Philosophiae reformatio</i>	40
Der Schatten des Thomasius: Reformierter Aristotelismus.....	47
2. Die Reform und ihre Methode	61
<i>Entia non sunt multiplicanda:</i>	
„Nominalismus“ und Reduktionismus.....	61
<i>Plusquam nominalis</i> : Universalienrealismus, Apriorismus	
und ihr historisches Fundament	68
3. Physik und Metaphysik	76
Leibniz: Cartesianer oder Hobbesianer?	79
Physik und Metaphysik: die Systemarchitektur.....	84
Die Ohnmacht der Materie: die <i>Theoria motus abstracti</i>	92
Materie oder Geist? Der Äther der <i>Hypothesis physica nova</i>	100
<i>Elementa de mente</i> . Ansätze zur Metaphysik	116
Zwischenfazit	140
II. Teil: <i>PHILOSOPHIA PERENNIS?</i>	
Leibniz als Hylemorphist (ca. 1679–1716).....	142
1. Geschichte und Philosophiegeschichte	144
<i>An mundus perfectione crescat?</i> Temporale Theodizeen.....	144
Wissensfortschritt und ewige Wiederkehr	155
Apokatastasis panton: „Naturalisierung“ der Heilsgeschichte.....	161
Eklektizismus	171
Scholastik und Moderne.....	175
<i>Philosophia perennis?</i>	178
Das <i>systeme nouveau</i> als Summe der Philosophiegeschichte.....	190

2. Erkenntnistheorie und Logik.....	196
Definition und Analyse: Leibnizens Erkenntnistheorie	196
Verités de fait und verités de raison.....	203
Induktion und eingeborene Ideen.....	211
Exkurs: Leibniz als Geschichtsschreiber	226
Scientia generalis	236
Logik und Metaphysik	242
3. Metaphysik der Teilhabe.....	248
Leibnizens Höhlengleichnis	248
Seele – Monade – Körper.....	257
Hylemorphismus – platonisch gelesen?	265
„Ex Deo et nihilo, forma et materia“	276
Privation und Körperlichkeit.....	284
Wechselwirkung und Prästabilisierte Harmonie	292
Gottesbeweis und Teilhabeontologie	302
Der Kraftbegriff und die „Rettung der Phänomene“.....	309
Lichtweg und Schattenweg. Hylemorphismus als Lebensform.....	318
Zwischenfazit	323
 EPILOG	 327
 BIBLIOGRAPHIE.....	 333

Sino ad allora avevo pensato che ogni libro parlasse delle cose, umane o divine, che stanno fuori dai libri. Ora mi avvedevo che non di rado i libri parlano di libri, ovvero è come si parlassero fra loro.

Eco, *Il nome della rosa*.¹

EINLEITUNG

Leibniz und Hegel, schreibt Mahnke, teilen einen „synthetischen“ Philosophiestil, der „bienengleich“ für den eigenen geistigen Honig riesige Massen an Nektar benötigt, gewonnen aus dem Denken früherer Philosophen – und gerade dadurch zu der „sublimen“, „gesteigerte[n] Geistigkeit“ gelange, die ihre universellen Gedankengebäude auszeichnet.

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.²

Der Vergleich der beiden Autoren unter diesem Gesichtspunkt ist bemerkenswert. Denn für Hegels Philosophie ist die tiefe Prägung durch das Studium der Philosophiegeschichte keineswegs akzidentell, in dem Sinne, dass ein weniger belesener Mann zu einem ähnlichen Gedankengebäude hätte gelangen können: Für einen Denker, der den in sich selbst reflektierten und in dieser Selbstreflexion historisch sich entfaltenden Geist ins Zentrum stellt, ist die mit-denkende Lektüre eines philosophischen Textes, die das schon Gedachte „überschreitet“³ und „aufhebt“, gerade indem sie es zu verstehen sucht, die paradigmatische und natürlichste Form des Philosophierens. Wenn Sein wesentlich Geist ist, dann führt der indirekte Blick, vermittelt durch das Denken anderer, näher an die Dinge heran, dann ist ‚Denken aus zweiter Hand‘ potenziertes Denken. Philosophie ist dann nicht anders denkbar denn als Reflexion über die Philosophie selbst; diese Reflexion hat wesentlich die historische Entwicklung des Denkens zum Gegenstand und ist zugleich deren Antrieb. Hegels Verhältnis zur Philosophiegeschichte führt also in den Kern seines Denkens: und genau ein solcher Zusammenhang, will diese Arbeit zeigen, besteht auch bei Leibniz.

Leibnizens Beziehung zur Philosophiegeschichte soll in dieser Arbeit also aus ‚metaphilosophischer‘ Sicht untersucht werden, als zentrales Moment in

1 Eco, *Il nome della rosa*, 4. Tag, Terz, S. 289, trans. Kroeber 366.

2 Mahnke, *Leibnizens Synthese*, 3.

3 Als Motto in Bloch, *Atheismus im Christentum*, 10; ders., *Prinzip Hoffnung* I, 2 f.

Leibnizens Reflexion über die Philosophie selbst. Diese Arbeit wird *nicht* primär den Einfluss ausgewählter „Vorläufer“ auf Leibniz betrachten. Sie wird vielmehr – und hier ist weniger geforscht worden⁴ – danach fragen, wie Leibniz selbst die Philosophiegeschichte und die eigene Rolle in ihr philosophisch konzipierte und welche Bedeutung er ihr für sein Denken zumaß. Diese ‚metaphilosophischen‘ Reflexionen, soll weiter gezeigt werden, sind keineswegs Marginalien, sondern integraler Bestandteil von Leibnizens geistzentrierter Philosophie und erlauben deshalb eine neue Perspektive auch auf andere, besser bekannte Gebiete seines Denkens. Wie sich zeigen wird, stehen Leibnizens Verständnis der Philosophiegeschichte einerseits, seine Epistemologie und Metaphysik andererseits in einem wechselseitigen Begründungsverhältnis: Fragen und Lösungsansätze der Philosophie Leibnizens ergeben sich vielfach aus seiner Konzeption der Philosophiegeschichte, die umgekehrt entscheidend von metaphysischen Prämissen abhängig ist. Leibnizens Philosophie, bemerkt Serres, hat nicht die Struktur einer einzigen unilinearen Argumentationskette, sondern mehr den eines verschlungenen „Netzes“ mit vielfältigen „Eingängen“.⁵ Einen dieser „Eingänge“ zu wesentlichen Momenten von Leibnizens System, will diese Arbeit zeigen, stellt sein Verständnis der Philosophiegeschichte dar.

Diese Untersuchung gliedert sich in zwei chronologische Abschnitte, die Leibniz selbst in autobiographischen Texten benennt. Er berichtet uns von zwei entscheidenden Wendepunkten in seinem geistigen Leben:⁶ Nach dem Verlassen der Trivialschule habe der noch nicht Fünfzehnjährige ganze Tage auf einsamen Waldspaziergängen zugebracht, um sich „zwischen Aristoteles und Demokrit zu entscheiden“;⁷ zwischen der schulphilosophischen Tradition und der neuen, mechanistischen Naturphilosophie, und sich zunächst für die letztere entschieden. Viel später habe er dann aber festgestellt, dass die mechanistische Physik selbst auf ihre Fundierung in einer Metaphysik verweise, die einige der traditionellen Thesen wieder aufnimmt – und hier liege der Keim seiner ‚klassischen‘, monadologischen Metaphysik. Zentrales Motiv für beide Wendepunkte, so schildert Leibniz zweimal, war die Frage nach der Substantiellen Form oder Entelechie des Aristotelismus.

Als ich der Trivialschule entwachsen war, stieß ich auf die Modernen, und ich erinnere mich, dass ich mit 15 Jahren allein durch ein Gehölz bei Leipzig streifte, *Rosendal* genannt, um zu überlegen, ob ich die Substantiellen Formen beibehalten wolle. Schließlich siegte der Mechanizismus und veranlasste mich dazu, mich mit der Mathematik zu beschäftigen. [...] Als ich

- 4 Nennen möchte ich Heinekamp, „Die Rolle der Philosophiegeschichte“; Widmaier, „Eine ‚gewisse‘ Philosophia perennis“; dies., „Longobardi“; Leinkauf, „Habent sua fata“, insb. 56–62.
- 5 „l’image qui s’impose ici est celle d’un réseau à plusieurs chaînes concourantes, qui présente de multiples ‚entrées“ – Serres, *Système I*, 14; vgl. Garber, „Middle Years“, 73.
- 6 Die Historizität der Rosendal-Anekdote ist bestritten worden von Kabitz, *Philosophie des jungen Leibniz*, 49–51; vgl. dagegen Busche, *Leibniz’ Weg*, 51–56; eine differenzierte Wiedergabe bei Antognazza, *Biography*, 53. Der zweite, hylemorphistische Wendepunkt ist hingegen aus der Sicht Christia Mercers (*Metaphysics*, 466) rhetorische Stilisierung, die das cartesianisch geprägte Publikum gewinnen soll – vgl. hierzu kritisch den Epilog dieser Arbeit.
- 7 „et je n’avois pas encore 15 ans quand je me promenois des journées entieres dans un bois pour prendre parti entre Aristote et Democrite“ – an Burnett, 18. Mai 1697, A I.14, 224.

aber die letzten Gründe der Mechanik und der Bewegungsgesetze selbst suchte, war ich ganz überrascht zu sehen, dass es unmöglich war, sie in der Mathematik zu finden, und dass ich zur Metaphysik zurückkehren musste. Das führte mich zurück zu den Entelechien, und vom Materiellen zum Formellen.⁸

Ich war weit in das Land der Scholastiker vorgedrungen, als ich es der Mathematik und der modernen Autoren wegen noch recht jung wieder verließ. Deren schöne Weise, die Natur mechanisch zu erklären, bezauberte mich, und mit Recht missfiel mir die Methode derer, die nur Formen und Vermögen verwenden, aus denen man nichts lernt. Als ich dann aber versucht hatte, die Prinzipien der Mechanik selbst zu vertiefen, um die Naturgesetze, die die Erfahrung uns lehrt, rational zu begründen, bemerkte ich, dass die Betrachtung einer ausgedehnten Masse allein nicht ausreichte [...]. Man musste also die Substantiellen Formen, die heutzutage so verrufen sind, zurückrufen und gleichsam rehabilitieren, aber in einer Weise, die sie verständlich macht und den Gebrauch, den man von ihnen machen muss, von dem Missbrauch unterscheidet, den man bisher mit ihnen getrieben hat.⁹

Die Substantielle Form steht hier paradigmatisch für ein Verständnis der Körperwelt, das sie in ihrer qualitativen Differenzierung auf nichtkörperliche, metaphysische Prinzipien zurückführt (auch Platon ist darum für Leibniz hier „Formalist“)¹⁰, im Unterschied zum mechanistischen Ansatz Hobbes', Gassendis und anderer, für die sich alles auf die geometrische Differenzierung einer qualitativ homogenen Materie zurückführen lässt.¹¹ Die Stellung zur Substantiellen Form kann darum für Leibniz Kriterium für eine Epocheneinteilung der Philosophiegeschichte insgesamt wie seiner eigenen geistigen Entwicklung sein: Im Sinne der „modernen“ Philosophie hat sich der junge Leibniz für eine Ablehnung der Substantiellen Formen entschieden, der traditionellere reife Leibniz führt sie wieder ein. Dabei müssen wir den Beginn der mechanistischen Phase – die Richtigkeit von Leibnizens Angaben

8 „Etant emancipé des Ecoles Triviales, je tombay sur les modernes, et je me souviens que je me promenay seul dans un boschage aupres de Leipzig, appelé le Rosendal, à l'âge de 15 ans, pour délibérer si je garderois les Formes Substantielles. Enfin le Mechanisme prevalut et me porta à m'appliquer aux Mathematiques [...]. Mais quand je cherchay les dernieres raisons du Mechanisme et des lois mêmes du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il estoit impossible de les trouver dans les Mathematiques, et qu'il falloit retourner à la Métaphysique. C'est ce qui me ramena aux Entelechies, et du materiel au formel“ – an Rémond, 10. Januar 1714, GP III, 606.

9 „J'avois penetré bien avant dans le pays des scholastiques, lorsque les Mathematiques et les Auteurs modernes m'en firent sortir encor bien jeune. Leur belles manieres d'expliquer la nature mecaniquement me charmèrent, et je méprisois avec raison la methode de ceux qui n'employent que des formes ou des facultés dont on n'apprend rien. Mais depuis, ayant taché d'approfondir les principes mêmes de la Mecanique, pour rendre raison des loix de la nature que l'experience faisoit connoistre, je m'apperçus que la seule consideration d'une masse étendue ne suffisoit pas [...] Il fallut donc rappeler et comme rehabiliter les formes substantielles, si décriées aujourd'huy, mais d'une maniere qui les rendist intelligibles et qui separât l'usage qu'on en doit faire, de l'abus qu'on en a fait“ – *Systeme nouveau* (1694), GP IV, 478 f.

10 S. u. T. II Anm. 161.

11 Vgl. Garber, „Physics and Philosophy“, 271 f; Leinkauf, „Systematische Transformation“, 203 f; ders., „Habent sua fata“, 56–62.

vorausgesetzt – auf etwa 1661 datieren.¹² Der Beginn der zweiten, hylemorphistischen Phase fällt hingegen in die ersten Hannoveraner Jahre und ist ab 1678 oder 1679 belegt.¹³

Dementsprechend wird der erste Teil dieser Arbeit die mechanistische *Philosophia reformata* des jungen, der zweite Teil die hylemorphistische *Philosophia perennis*¹⁴ des reifen Leibniz behandeln. Der erste Teil wird sich dabei auf die Mainzer Jahre 1670–1671 konzentrieren, wo die Veröffentlichung mehrerer längerer Traktate die Rekonstruktion eines geschlossenen „Systemzyklus“¹⁵ gestattet. Ältere und jüngere Texte werden punktuell herangezogen, wo sie der Argumentation dieser entscheidenden Jahre entsprechen und sie vertiefen helfen. Der zweite Teil wird hingegen, sicher nicht unkontrovers, die Texte der Hannoveraner Jahre 1679–1716 einer einzigen Schaffensphase zuordnen und als Ausdruck *einer* homogenen Argumentation lesen: Das Verständnis des für diese Arbeit als Epochenmarker zentralen Dualismus von Materie und Form, werde ich zu begründen versuchen, bleibt in diesen Jahren im Grundansatz gleich.¹⁶ Wo für die Argumentation relevant, werden die diachronen Unterschiede innerhalb dieser Phase dennoch punktuell diskutiert werden. Weitgehend unberücksichtigt lässt diese Arbeit demnach die Pariser Zeit 1672–76, deren fragmentarisch-experimenteller Charakter eine solche systematische Analyse nicht zulässt.

In sich werden diese beiden Teile der Arbeit parallel gegliedert sein: Sie stellen zu Beginn jeweils Leibnizens Bild von der Philosophiegeschichte und seine historische Selbstverortung in der entsprechenden Phase vor und entwickeln dann die Epistemologie sowie die Physik und Metaphysik Leibnizens als Antwort auf eine historisch definierte Aufgabenstellung – um zum Schluss umgekehrt dieses Geschichtsbild an seine metaphysischen Prämissen rückzubinden. Dabei zeigt sich trotz der scheinbaren diametralen Gegensätzlichkeit der beiden Entwicklungs-

12 Die Datierung „pas encor 15 ans“ bzw. „à l'âge de 15 ans“ treffen sich hier mit der Angabe „émancipé des Ecoles Triviales“: Leibniz verließ Ostern 1661 die Lateinschule; im darauffolgenden Juni wurde er 15 – vgl. Antognazza, *Biography*, xvii / 53. Busche bemerkt, dass Leibniz in seinem ältesten erhaltenen Text, der stark scholastisch geprägten *Disputatio metaphysica* von 1663, die Frage nach dem Hylemorphismus elegant abschneidet: Vgl. Busche, *Leibniz' Weg*, 53. Die *Ars combinatoria* von 1666 vertritt dann klar ein mechanistisches Verständnis der Körperwelt.

13 Der Erstbeleg nach Garber, *Body, Substance, Monad*, 49 f ist ein Einleitungsentwurf für ein geplantes Buch von Sommer 1678 bis Winter 1678/79 (?), A VI.4 C, 2009. Berühmter ist die feierliche Verkündigung an seinen Brotherrn Johann Friedrich, in einer Liste der wissenschaftlichen Errungenschaften: „je rétablis les formes substantielles, que les Atomistes et Cartesiens prétendent d'avoir exterminées.“ – Herbst 1679, A II.1², 754. Ein noch älteres, aber im zeitlichen Kontext recht isoliertes Textstück werden wir im Epilog näher betrachten.

14 Dieses vielzitierte Schlagwort, wird sich zeigen, ist nur *cum grano salis* auf Leibnizens Verständnis der Philosophiegeschichte anzuwenden.

15 So Busche, *Leibniz' Weg*, 297.

16 Zu einem vorläufigen Abschluss seiner geistigen Entwicklung ist Leibniz seiner Selbsteinschätzung nach erst um 1685 gekommen: „ce n'est que depuis environ 12 ans que je me trouve satisfait, et que je suis arrivé à des demonstrations sur ces matieres qui n'en paroissent point capables“ – an Burnett, 18. Mai 1697, A I.14, 224.

phasen eine parallele argumentative Stoßrichtung: Beide Male soll die – für Leibniz „moderne“ – mechanistische Physik zugleich positiv aufgenommen und durch ihre Fundierung in einer geistzentrierten Metaphysik überwunden werden. Der gegenwärtige und künftige Lauf der Philosophiegeschichte von der sinnlichen Empirie zu den intelligiblen Wahrheiten kann damit gelesen werden als providentiell gelenkter *ascensus* auf der Leiter der metaphysischen Systemhierarchie selbst. Zeitlebens gleichbleibende „Grundintuitionen“, wie sie Leinkauf für andere Fragen festgestellt hat,¹⁷ gibt es in Leibnizens Denken auch hinsichtlich der hier untersuchten Fragestellung: Ein Epilog soll abschließend diese Zusammenhänge deutlicher machen.

Eine Klammer zwischen der ersten und der zweiten geistigen Entwicklungsphase Leibnizens ist nicht nur ihr Ergebnis, sondern auch ihr Ausgangspunkt: die zeitlebens ähnliche allgemeinhistorische Zeitdiagnose Leibnizens, deren Fortschrittsoptimismus ganz dem progressiven Bild der Philosophiegeschichte entspricht. Sie weist deutliche Parallelen zu Leibnizens Epistemologie und Metaphysik auf und begründet mit der politischen Relevanz einer Natürlichen Theologie eine entscheidende Aufgabenstellung für die Philosophie beider Phasen. Vor allem aber erlaubt sie, Leibnizens Philosophie in den Rahmen seines intellektuellen Gesamtprojekts – das *theoria cum praxi* verbindet – einzuordnen¹⁸ und damit inhaltlich ebenso wie hinsichtlich ihres sozialen „Sitzes im Leben“ zu kontextualisieren. Leibnizens Konzeption der Philosophiegeschichte – eine auf evolutionärer Fortbildung des Gegebenen basierende Fortschrittsbewegung, gerichtet auf und gelenkt durch Gott – ist eingebettet in ein Verständnis der Welt seiner Zeit, in dem genau dieselben Motive eine Rolle spielen. Eine knappe streiflichtartige Skizze zu diesem Themenfeld – ohne Anspruch auf Vollständigkeit und konzentriert auf einzelne für die übergeordnete philosophische Fragestellung relevante Aspekte – sei darum der zweiteiligen Arbeit vorangestellt.

THEOZENTRISCHER FORTSCHRITT IM FÜRSTENSTAAT: LEIBNIZENS WAHRNEHMUNG SEINER ZEIT

Fortschrittsbewusstsein

Endziel des Menschen, glaubt Leibniz, ist die *felicitas*, die Glückseligkeit. Als Geistmetaphysiker definiert Leibniz diese Glückseligkeit als *perfectio mentis* – der Geist sei jedoch in vielfältiger Weise von den körperlichen Dingen abhängig, so dass die wissenschaftlich informierte Unterwerfung der körperlichen Natur unter

17 Leinkauf, „Systematische Transformation“, 198 f verweist auf die das Prinzip der Individualität, das Motiv des *omnia in omnibus* und die strukturelle Unendlichkeit der Schöpfung.

18 Vgl. Antognazza, *Biography*, 8 f und passim.

den Willen des Menschen selbst zu dem geistigen Endziel beitrage.¹⁹ Theorie und Praxis gehören damit für Leibniz zum selben Zweckzusammenhang: Die Praxis steht – weil mit ontologisch sekundären Gegenständen befasst – im Rang unter der Theorie und ist auf diese hingeordnet, ist jedoch gerade in dieser Hinordnung für den Weg des Menschen zur Glückseligkeit gleichermaßen unverzichtbar. Auf beiden Feldern hat die Menschheit ihre Potentiale längst nicht ausgeschöpft: Leibniz begreift theoretische wie praktische Wissenschaft darum als fortschrittsorientiertes, auf die Zukunft gerichtetes ‚Projekt‘.²⁰

Leibniz lebt auf die Zukunft hin: Zahlreiche Projekte zu innovativen wissenschaftlichen oder sonstigen Unternehmungen nahm er in Angriff; noch mehr solcher Projekte finden sich als Konzepte in seinem Nachlass; viele blieben zeitlebens unverwirklicht. Manche dieser Konzepte haben die Form einer ‚Wunschliste‘, die assoziativ Desiderata aneinanderreihet.²¹ Wie Vera Keller zeigt,²² ist Leibniz hier keineswegs allein, sondern greift mit der Desiderata-Liste eine von Bacon angestobene typische frühneuzeitliche Textgattung auf, die paradigmatisch für den ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘²³ eines Zeitalter steht, dem die prinzipielle Veränderbarkeit der Welt wohl bewusst war: Es ist die für die frühe Neuzeit typische ‚Entgrenzungserfahrung‘,²⁴ die zum Anknüpfungspunkt für weitere Pläne wird.

Als ein ‚Jahrhundert der Erfindungen und Wunder‘²⁵ wird das eigene Zeitalter einmal gelten, ist Leibniz überzeugt.²⁶ Die Menschheit sei mittlerweile ‚Sieger über

19 ‚Cum felicitas in Mentis perfectione consistat, mens autem nostra a corpore suo varie afficiatur [...], ideo corporum naturam nosse magna sapientiae pars haberi debet, ut vim eorum noxiam declinemus, amicam experiamur. [...] Omnis autem scientia actionis cuiusdam causa expetenda est, quare Physicam non vanae cuiusdam curiositatis aut ostentationis gratia, sed ideo tractabimus, ut maius in naturam imperium exerceamus, minusque ipsi a corporibus dependeamus, denique ut intellectum perficiamus et tantarum rerum autorem amando voluntatem nostram melioris vitae gustu imbuamus‘ – 1678–79 (?), A VI.4 C, 1992.

20 Wie wir im Laufe dieser Arbeit sehen werden, stellt die ontologische und teleologische Hierarchie bei Leibniz ein Echo der platonisch-aristotelischen Tradition dar, wie sie sich klassisch etwa bei Thomas findet; ganz ähnliche Parallelen finden sich hinsichtlich dieses daraus folgenden teleologischen Verhältnisses von *vita activa* und *vita contemplativa*: *Summa contra gentiles* III.37, ed. Leon. 14, 93; s. u. S. 273. Umso bemerkenswerter, wie sehr sich trotz dieser deckungsgleichen Prämisse das Gewicht der Praxis bei den beiden Philosophen unterscheidet!

21 Etwa am Ende der *Nova methodus* (1667) II.100, A VI.1, 363 f, vgl. Keller, *Knowledge*, 267–282; die *Directiones ad rem medicam pertinentes* von 1671, vgl. Smith, *Divine machines*, 33; der *Drôle de Pensée* (1675), A IV.1, 562–568, vgl. Bredekamp, *Fenster*, 49–67. Auch die literarische Aktivität von Leibnizens prägendem Mentor Boineburg bestand vor allem darin, dass er Freunden Buchprojekte vorschlug und in großen Linien entwarf, bemerkt Palumbo, ‚Boineburg‘, 202 f – die veröffentlichten Schriften Leibnizens in der Mainzer Zeit dürften alle auf diese Initiative zurückgehen.

22 Keller, *Knowledge*.

23 Vgl. den entsprechenden Aufsatz in Koselleck, *Vergangene Zukunft*, 349–375.

24 Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* I, 73.

25 ‚sicle d’inventions et de merveilles‘ – 1686 (?), A VI.4 A, 701.

26 Zu diesem Abschnitt vgl. überall Knoppik, *Fortschrittsidee*, 100–113.

den Erdkreis“, ihre Macht schier grenzenlos – die Eroberung der Neuen Welt, Astronomie und Mikroskopie, die Fortschritte der Wissenschaften beweisen dies:

Es steht nämlich fest, dass sich die Macht des Menschengeschlechts in diesem Zeitalter ins Unermessliche erweitert hat: Von den zwei Elementen auf unserem Erdball ist das eine fast gänzlich bezwungen, das andere aber von der Raubsucht des ersten befreit: Die Meere nämlich sind durch bewegliche Brücken überbaut, die Erdteile – bislang durch ungeheure Klüfte getrennt – nun wieder vereint. Der Himmel selbst kann uns nicht täuschen, und wenn er seine Sterne verbirgt, dann kommt uns ein entsprechend zugerichteter Kristall zu Hilfe: er ist also näher an uns herangerückt, und indem die vervielfältigten Augen Zugang zum Innersten der Dinge erhalten haben, hat sich das Antlitz des Universums ver Hundertfacht, zeigen sich immer neue Welten, immer neue Gestalten, sodass wir gleichermaßen hier die Größe, dort die Kleinheit bestaunen.²⁷

Die Geschichtswissenschaft ist so weit fortgeschritten, dass sie sich an Großtaten auf ewig erinnert, neben Wasser und Erde gibt nun auch die Luft ihre Geheimnisse frei, während das Feuer sich bereits in den Dienst des Menschen gestellt hat – Leibniz scheint hier an Vakuumpumpe und Sprengstoff²⁸ zu denken. All diese Fortschritte, findet Leibniz, laden dazu ein, sich nun dem Menschen selbst, der *medicina corporum animorumque*, zu widmen: Die großen, aber ungeordneten Erkenntnisse der Naturwissenschaften sollen systematisiert werden und eingeordnet in wissenschaftliches Gesamtprojekt, in dem Medizin, Politik und Ethik dem Gemeinwohl zugute kommen. Der Mensch ist „Sieger über den Erdkreis“;²⁹ nun soll er, reflektierend, auch sich selbst besiegen und all diese Macht zum Guten einsetzen.

Die Naturwissenschaft ist in doppelter Weise auf das oberste Ziel der *perfectio mentis* hingeeordnet: Einmal als *Naturwissenschaft* oder Naturphilosophie, die durch das Wissen um Kausalzusammenhänge unmittelbar den Geist vollkommener macht – und, wie wir sehen werden, selbst metaphysische Implikate hat und sich in letzter Instanz auf Geistiges bezieht –, zum zweiten als instrumentelles Wissen, das dazu verhilft, „unseren Körper, der Werkzeug der Seele ist, [zu] erhalten und [zu]

27 „Constat enim potentiam eius [sc. generis humani] hac tempestate in immensum auctam esse, ex duobus elementis orbis nostri alterum paene domitum, alterum ab alterius rapacitate recuperatum, id est maria mobilibus quibusdam pontibus strata, terras immanibus hiatibus divisas nunc redunitas. Coelum ipsum nos fallere non posse, et cum sidera sua occultit a deformi lapillo suppleri: idem proprius nobis admotum, et multiplicatos oculos ad interiora rerum admissos, centuplicatam mundi faciem, iam novos orbes, iam novas species, aequali admiratione illic magnitudinis, hic parvitatit videri“, *Elementa iuris naturalis*⁴ (1670/71?), A VI.1, 459. Zum Motiv der Kolonie als Fortschrittselement siehe auch 1675 (?), A IV.1, 570 f, vgl. Piro, „Labyrinth“.

28 Die zivile Nutzung des Schwarzpulvers im Bergbau ist erstmals 1627 in Schemnitz (Ungarn / heutige Slowakei) belegt und verbreitete sich im Laufe des Jahrhunderts europaweit: Gartz, *Vom griechischen Feuer*, 58 f.

29 „Nimirum postquam victores orbis sumus, intra nos hostis superest“ – *Elementa iuris naturalis*⁴ (1670/71?), A VI.1, 459. Hier spiegelt sich evtl. der humanistische „Agon“ der Disziplinen etwa bei Salutati und Bruno, die den Vorrang der um das Gute Leben bemühten Humanwissenschaften gegenüber den aufs *utile* gerichteten Realwissenschaften (insbesondere der Medizin) hervorhoben, vgl. Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance I*, 700–702.

pflügen, indem [es] Hilfreiches beschaff[t] und Schädliches abmilder[t]“.³⁰ Hierher gehören die ersten menschlichen Entdeckungen zu Feuer und Wasser, Tierzucht und Landwirtschaft, Hausbau und Kleidung ebenso wie die voraussetzungsreicheren, zur Prosperität der jeweiligen Länder beitragenden Erfindungen der letzten Jahrhunderte.³¹

In der technischen Überformung der Natur zeigt sich die Überlegenheit des Geistes über die Materie und damit die Gottebenbildlichkeit des Menschen. „Das erweist sich aus den Veränderungen, die die Menschen vollbracht haben, um die Erdoberfläche zu verschönen, wie kleine Götter, die den großen Baumeister des Universums nachahmen.“³² Die Eindeichung von Flüssen und Meeren, die Trockenlegung von Sümpfen hat der Natur gewaltige Landmassen abgerungen; „das Antlitz der Erde ist durch den Fleiß der Sterblichen so sehr verändert, dass das Menschengeschlecht wohl große Teile seines Wohnraums sich selbst verdankt – obwohl bekanntlich auch die Biber, die fleißigen Tiere, mit einer ihnen eigenen Technik Dämme und Teiche schaffen.“³³ Die Urbarmachung unbesiedelten – oder zwischenzeitig entvölkerten – Landes ist für Leibniz die natürliche Metapher für die Vervollkommung des Universums.³⁴ Natur und Kultur sind in Leibnizens teleologischem Weltbild keine gegenläufigen Bewegungen,³⁵ vielmehr vollendet diese jene: Die Schöpfermacht Gottes erweist sich paradoxerweise gerade darin, dass die von seinem Geschöpf konstruierte Rechenmaschine dem Geschöpf selbst überlegen ist.³⁶ In einer uns ungewohnten Weise ist es für Leibniz unbedingt positiv, dass wir in einem ‚Anthropozän‘ leben: In ihrer ‚durchgeistenden‘ Nutzung durch den Menschen als ihrem teleologischen Ziel gelangt die Schöpfung erst zu ihrer vollen Verwirklichung.³⁷

Leibniz erlebte erste Anfänge einer Mechanisierung der menschlichen Arbeit.³⁸ Die Arbeit im Bergbau etwa gehe heute viel schneller durch die moderne Pumpentechnologie und den Einsatz von Sprengstoffen, „der oftmals in einem Moment

30 „ut nostrum corpus quod animae organon est, conservemus atque excolamus iuventia procurando, nocentia amoliendo“ – 1678–79 (?), A VI.4 C, 1994.

31 1678–79 (?), A VI.4 C, 1995.

32 „Cela paroît par les changemens, que les hommes ont faits, pour embellir la surface de la terre, comme des petits dieux, qui imitent le grand Architecte de l’univers“ – *Nouveaux Essais* (1703–05) IV.3.27, A VI.6, 389, vgl. Knoppik, *Fortschrittsidee*, 106.

33 „Tantum orbis facies mortalium studio mutata est, ut magnam habitationis suae partem genus humanum credam ipsi sibi debere; tametsi et castores, industrium animal, arte quadam sua, aggeres et stagna parare constet“ – *Protogaea* (1691–93) 26, ed. Cohen-Wakefield, 120, vgl. Knoppik, *Fortschrittsidee*, 100.

34 S. u. S. 154.

35 Wie sich dieses Ineinander von Natur- und Kunstschnheit bei Leibniz naturwissenschaftlich und architektonisch konkretisieren kann, zeigt Bredekamp in *Fenster*, 130–132 / 146 f.

36 So der zugespitzte Aphorismus auf einem Medaillientwurf mit der Rechenmaschine: „Miramur ratio est divina quod indita rebus: / *Supra hominem* humana est machina facta manu.“ Alternative Fassung: „Quanta Deum fecisse putas hominem super? Ecce / *Supra hominem* humana est machina facta manu“ – 1695, A IV.6, 610, vgl. Poser, „Erfindungen“, 390.

37 Vgl. Leinkauf, „Begriff des ‚Geistes‘“, 120; ders., „Systematische Transformation“ 99.

38 Vgl. dazu Elster, *Esprit capitaliste*, 110 f.

erledigt, was ein Arbeiter in einer Woche nicht hätte tun können“.³⁹ Mit bekanntermaßen mäßigem Erfolg konstruierte Leibniz selbst neue Pumpen und Förderanlagen für den Harzbergbau.⁴⁰ Angeblich praxistauglich ist hingegen die von einem hannoverschen Amtmann erfundene kurbelbetriebene Dreschmaschine, deren Entwurf Leibniz veröffentlichte.⁴¹ Seine Ideen reichen bis zu einer selbsttätigen Angelmaschine und einem Automaten, der die Wetterverhältnisse aufzeichnet.⁴² Zeitlebens arbeitete er an der Konstruktion seiner Rechenmaschine.⁴³

Seit dem 16. Jahrhundert löste die Mechanisierung in Europa die Furcht vor technologisch bedingter Arbeitslosigkeit aus,⁴⁴ die kritischen Reaktionen, von denen Leibniz berichtet, reichen vom moralischen Einspruch eines Hofpredigers über ein Reichstagsmandat gegen Maschinen zur Textilfertigung bis hin zu Brandschatzung und Zerstörung von Werkzeug durch Londoner Handwerksgesellen. Auch die Bergleute – mit denen Leibniz ja seine eigenen leidvollen Erfahrungen hatte⁴⁵ – widersetzten sich aus Furcht vor Arbeitslosigkeit „beständig“ diesen Neuerungen. Leibniz ist mit dieser Skepsis nicht einverstanden. Schon als Archimedes im antiken Sizilien den Flaschenzug erfand, störten sich die damaligen Arbeiter vielleicht daran – aber würde die Menschheit rückblickend auf diese Erfindung verzichten wollen? Man könne die Arbeitslosen ja stets an neue Tätigkeiten gewöhnen.⁴⁶

Der Vorteil des Menschengeschlechts liegt in der Erweiterung seines Vermögens. Nun erweitert sich jemandes Vermögen, wenn er mit weniger Mühe, weniger Kosten, weniger Personen und weniger Zeit mehr leisten kann.⁴⁷

Leibniz möchte dabei den Innovationsprozess selbst rationalisieren: Im Rahmen des universalwissenschaftlichen Zeichensystems, das er sich vorstellt – wir werden ausführlich darauf zu sprechen kommen⁴⁸ – soll sich auch die Beschreibung von Maschinen und ihren Funktionen dergestalt formalisieren lassen, dass ein technisches Problem wie eine mathematische Gleichung gelöst werden kann und sich die benötigte technische Lösung dann in einer schlichten Rechenaufgabe aus dem

39 „qui fait plus quelques fois en un moment, qu’un travailleur n’auroit pû faire dans une semaine“ – 1687 (?), A IV.3, 493.

40 Vgl. u. a. Wellmer / Gottschalk / Walsdorf, „Leibniz’ Scheitern im Silberbergbau“.

41 Mit Zeichnung (des Erfinders?): Gehlen an Leibniz, 18. November 1699, A III.8, 250 f. Zur Veröffentlichung in den *Miscellanea Berolinensia* 1710 mit Abbildung vgl. Poser, „Erfindungen“, 386 f.

42 Vgl. Knoppik, *Fortschrittsidee*, 101.

43 Vgl. Jones, „Calculating Machine“.

44 Vgl. Needham, *Science and Civilisation in China* IV.2, 28 f.

45 Vgl. Wellmer / Gottschalk / Walsdorf, „Leibniz’ Scheitern“, 320–322; Antognazza, *Biography*, 228 f.

46 1687 (?), A IV.3, 491–493; an Gehlen für Voigt, Dezember 1699, A III.8, 261, vgl. Knoppik, *Fortschrittsidee*, 101.

47 „L’avantage du genre humain [...] est l’augmentation de son pouvoir. Or le pouvoir de quelcun est augmenté, quand il peut faire plus d’effect, avec moins de peine, moins de frais, moins de personnes et en moins de temps“ – 1687 (?), A IV.3, 492.

48 S. u. S. 236–242.

gewünschten Resultat ableiten lässt.⁴⁹ Erst seine *ars combinatoria*, behauptet Leibniz, habe ihm zu seinen eigenen Erfindungen verholfen.⁵⁰ Die technische Innovation ist hier nicht akzidenteller gelegentlicher Sonderfall einer im Prinzip statischen Produktionsform, sondern integrales Kernmoment des Produktionsprozesses selbst. Nicht nur die einzelnen Maschinen sind in sich rational verfasst, sondern sind ihrerseits Resultat einer rational organisierten (Elster:) „Metaproduktion“. Der Gedanke verweist auf ein entscheidendes Moment in Leibnizens Verständnis von Rationalität und Zivilisation.

In seiner Beziehung zu den Wissenschaften, die unserem Glück dienlich sind, scheint das Menschengeschlecht mir einer Truppe von Leuten vergleichbar, die verwirrt durch das Dunkel marschieren und keinen Anführer, keine Ordnung, keine Parole, kein anderes Merkzeichen haben, um den Marsch zu organisieren und einander zu erkennen. Anstatt uns bei der Hand zu nehmen, um einander zu führen und den Weg zu sichern, laufen wir auf gut Glück kreuz und quer herum und stoßen gar mit den anderen zusammen, weit entfernt davon, einander zu helfen und zu unterstützen.⁵¹

Die schlecht organisierte Wissenschaft der vergangenen Jahrhunderte, behauptet Leibniz, hat viel kopiert und viel Energie auf bloßes Amusement verschwendet, und nur wenige haben sich ernsthaft um den Fortschritt der Menschheit bemüht: Ihre bisherigen Errungenschaften verdanke die Menschheit vielleicht zehn Männern. Aus diesem Gesichtspunkt verweise bisherige Entwicklungsgeschichte der Menschheit auf ein großes Potential. Wenn sich die Wissenschaftsgemeinde nun besser organisierte und dieses Potential zielgerichteter einsetze, dann könne man erheblich mehr Fortschritte machen.⁵² Aus dieser Problemstellung ergibt sich die Bedeutung, die Leibniz zeitlebens – im Einklang mit anderen Denkern seiner Zeit – der Gründung wissenschaftlicher Gesellschaften und Akademien beimaß, die die Finanzierung, die Organisation und die Kooperation der Forschung verbessern sollten. In Leibnizens Nachlass finden sich zu diesem Gedanken utopische Großvisionen, aber auch konkrete Vorschläge für Akademiegründungen durch verschiedene Fürsten; tatsächlich gelang ihm eine solche – bis heute fortwirkende – Gründung in Berlin.⁵³

49 1679, GM V, 143; A VI.4 A, 355; für / an Huygens, 1679, A III.2, 852 / 902; vgl. Elster, *Esprit capitaliste*, 84 f; Knoppik, *Fortschrittsidee*, 103.

50 S. u. S. 73 sowie für la Roque, 1675, A III.1, 187 f; vgl. Poser, „Erfindungen“, 381 / 394.

51 „Le genre humain considéré par rapport aux sciences qui servent à nostre bonheur, me paroist semblable à une troupe des gens, qui marchent en confusion dans les tenebres, sans avoir ny chef, ny ordre, ny mot, ny autres marques pour regler la marche, et pour se reconnoistre. Au lieu de nous tenir par la main pour nous entreguider et pour assurer nostre chemin, nous courons au hazard et de travers et nous heurtons mêmes les uns contre les autres, bien loin de nous aider et de nous soutenir“ – 1686 (?), A VI.4 A, 694. Dass Leibniz gerade hinsichtlich der Notwendigkeit systematischer Innovation mit seinem Umfeld über Kreuz lag, zeigen anhand seines Engagements im Harzbergbau Wellmer / Gottschalk / Walsdorf, „Leibniz' Scheitern“.

52 1688–90 (?), A VI.4 A, 949 f.

53 Vgl. Rudolph, „Scientific Organizations“; Brather, *Leibniz und seine Akademie*, XV–XXVII.

Fürstenstaat und Ständegesellschaft – Fortschritt und Kontinuität

An diesem Punkt zeigt sich, wer aus Leibnizens Sicht dem wahrgenommenen Rationalitätsdefizit der zeitgenössischen Gesellschaft abhelfen soll: mächtige Monarchen. Ein weiser großer Fürst, behauptet Leibniz, könne „allein mit seiner Autorität innerhalb weniger Jahre das vollbringen, was ansonsten – wenn wir in der jetzigen Geschwindigkeit fortschreiten – kaum von vielen Jahrhunderten zu erwarten wäre.“⁵⁴ Die Gründung von Akademien ist dabei nicht die einzige mögliche Maßnahme: Ein öffentliches Erziehungswesen bis hin zur obrigkeitlichen Bestellung von Vormündern für Kinder kann die Menschheit moralisch bessern,⁵⁵ obligatorische Arztbesuche und wissenschaftlich ausgewertete Sterbestatistiken die öffentliche Gesundheit heben,⁵⁶ öffentliche Kreditanstalten, verpflichtende Versicherungen, aber auch disziplinierende Arbeitshäuser das Abgleiten in Armut verhindern.⁵⁷ Der Monarch kann die Gründung wissenschaftlicher Gesellschaften vorantreiben, Handwerksmeister dazu zwingen, ihre Berufsgeheimnisse der Öffentlichkeit zur Verfügung zu stellen,⁵⁸ dank seiner beträchtlichen Mittel auch selbst unternehmerisch aktiv werden und die Prosperität seines Landes fördern.⁵⁹ Er schließlich kann die christliche Zivilisation gegen die muslimischen „Barbaren“ verteidigen, was für Leibniz wesentliche Voraussetzung aller technischen und wissenschaftlichen Fortschritte ist.⁶⁰ Glücklicher Streich der Vorsehung, dass nun zeitgleich im Norden, Osten und Süden, in Peters Russland, im christenfreundlichen China und in Abessinien, mächtige Herrscher erstanden sind, die für dieses Ziel kämpfen!⁶¹

Historischer Anknüpfungspunkt für Leibnizens Fortschrittsgedanken ist also der kameralistisch orientierte Fürstenstaat, der sich aktiv um eine wirtschaftliche und daher auch wissenschaftliche Entwicklung seines Territoriums bemüht.⁶² Hier

54 „unus sua autoritate ad scientiarum perfectionem intra paucos annos efficere posset, quod alioqui si eo quo nunc itur pergimus gradu, vix a multis seculis erit expectandum“ – 1686 (?), A VI.4 A, 716 f.

55 1680, A IV.3, 366, vgl. Waldhoff, „Reform“, 695.

56 Vgl. Smith, „Medicine“, 496–499.

57 Vgl. Waldhoff, „Reform“, 697.

58 Vgl. Elster, *Esprit capitaliste*, 99 / 135.

59 Vgl. Elster, *Esprit capitaliste*, 111.

60 Vgl. das als Folge des vorgeschlagenen Ägyptenfeldzugs in Aussicht gestellte Goldene Zeitalter: 1671–72, A IV.1, 380.

61 1697, A IV.6, 281 f; ähnlich an Francke, 7. August 1697, A I.14, 399; vgl. Lehmann-Brauns, „Geschichtsphilosophischer Hintergrund“, 245.

62 Vgl. Waldhoff, „Reform“, 692. Die von Elster (*Esprit capitaliste*, 26–35 und passim) herausgearbeitete Stuktur analogie zwischen Leibnizens Rationalitätsmodell – das Schlechte um des Guten willen zulässt – und der Investitionskalkulation des Kapitalismus entspricht keiner historischen Abhängigkeit des ersteren vom letzteren. Elster selbst (ebd., 26 / 111 / 133 / 239) zeigt, dass Leibniz in seinen konkreten Betrachtungen zu Wirtschaft und Politik oftmals weit hinter dem abstrakt-philosophischen Rationalitätsmodell zurückbleibt – er kennt das kapitalistische Wirtschaften also nicht so gut, dass es als prägender sozialer Hintergrund für sein Denken infrage käme. Die Verortung im merkantilistischen Fürstenstaat lässt sich viel plausibler aufzeigen.

beobachtet Leibniz Entwicklungen, die er begrüßt, hier sieht er Potential für weiteren Fortschritt. Es ist kein biographischer Zufall, sondern in dieser hoffnungsfrohen politischen Zeitdiagnose begründet, wenn Leibniz 21jährig die ihm angebotene Universitätslaufbahn ausschlägt⁶³ und stattdessen immer wieder die Nähe kleinerer und größerer Fürsten sucht: des Erzbischofs von Mainz, der Herzöge von Hannover und Wolfenbüttel, des preußischen Königs und des Kaisers in Wien, Peters des Großen und Ludwigs XIV.

Um Leibnizens Verhältnis zum barocken Fürstenstaat zu erfassen, ist es hilfreich, sich von dem landläufigen Etikett „Absolutismus“ freizumachen, das in der historischen Forschung der letzten Jahrzehnte deutlich in die Kritik geraten ist.⁶⁴ Die frühneuzeitlichen Staaten (einschließlich Frankreichs) wiesen ein Nebeneinander von monarchischen und ständischen Elementen auf, das durch die einseitige Fokussierung auf die wachsende fürstliche Zentralgewalt nur sehr verkürzt beschrieben ist. Das gilt auch für Leibnizens Hannoveraner Wirkungsstätte.⁶⁵ Dementsprechend ist die „absolute“ Monarchie nur eines von vielen Paradigmen, mit denen zeitgenössische Beobachter diese komplexe Wirklichkeit beschrieben oder die sie ihr als normatives Ideal vorhielten.⁶⁶ Für Leibniz – das kann an dieser Stelle nicht ausführlich gezeigt werden⁶⁷ – spielt dieses Paradigma weder positiv noch negativ eine große Rolle. Er äußert sich nur selten und teils ambivalent⁶⁸ zu der Frage; dem radikalabsolutistischen Ansatz Hobbes'⁶⁹ steht er ebenso skeptisch gegenüber wie dem Konstitutionalismus der englischen Whigs⁷⁰ und dem liberalen Denken Lockes.⁷¹

Die politischen Kategorien, in denen er die Staaten seiner Zeit fasst, liegen jenseits einer binären Unterscheidung von „Absolutismus“ und „Konstitutionalismus“. Seine biographische wie intellektuelle Verortung im Heiligen Römischen Reich legt ihm vielmehr ein politisches Modell nahe, das nicht („absolutistisch“) von *einem* Souverän oder („liberal“) von *einer* in sich geschlossenen Gemeinschaft von Bürgern, sondern von dem Neben- und Übereinander verschiedener ständischer

63 Nach eigener Darstellung nach 1676, Pertz I.4, 170; vgl. Antognazza, *Biography*, 66.

64 Vgl. Hinrichs, *Fürsten und Mächte*; Henshall, *Myth of Absolutism*; Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, 50 f; relativierend Zwierlein, *Politische Theorie*, 107–109.

65 Zu der ‚absolutistischen‘ Seite der hannoverschen Monarchie siehe die Einschätzung Kurfürstin Sophies zum Regierungsstil ihres Sohnes (Sophie an Stepney 1700, Klopp 8, 214; vgl. Schnath, *Geschichte Hannovers* IV, 17–19; Fricke, *Leibniz und die englische Sukzession*, 14–16), die Zurückdrängung des Einflusses der Stände unter Johann Friedrich (Stieglitz, *Landesherr und Stände*; Köcher, *Geschichte von Hannover und Braunschweig* II, 3–19 / 25; Schnath, *Geschichte Hannovers* I, 36–38); die Absetzung des Hannoveraner Stadtrates (A I.17, 65). Zu einer Relativierung Dreitzel, *Absolutismus*, 81, wo auch auf die zeitgenössische Einschätzung Treuers (1719) verwiesen wird.

66 Vgl. Dreitzel, *Absolutismus*; Mißfelder, *Das Andere der Monarchie*.

67 Hierzu hoffe ich demnächst eine detaillierte Studie zu veröffentlichen.

68 Z. B. an Landgraf Ernst, 4. August 1683, A I.3, 313 f.

69 *Caesarinus Fürstenerius* (1677), A IV.2, 60 f; an Kettwig, 7. November 1695, A II.3, 107.

70 März 1694 (?), A I.10, 19–24; 1699, A IV.8, 4 f; zu diesen Texten vgl. O’Hara, „Verfassungsdenkler“, ders., „Liberté“.

71 An Burnett, 2. Februar 1700, A I.18, 380.

Machtzentren, von einer Verschachtelung kleinerer und größerer Gemeinschaften ausgeht – zugleich aber die Notwendigkeit einer universellen Ordnung betont, die dieses pluralistische Gefüge zusammenhält.⁷² So etwa in dem Manuskript *Divisio Societatum* von 1680.

Leibniz geht dort aus von den „natürlichen Gemeinschaften“ aus den *Politika* des Aristoteles und stützt sich dabei – teils übersetzend, teils paraphrasierend – auf eine systematisierende Darstellung seines älteren Zeitgenossen Johann von Felden:⁷³ Aus den Basisgemeinschaften Mann-Weib, Eltern-Kind, Herr-Knecht bildet sich die Hausgemeinschaft (οἶκος / *domestica societas*), die den täglichen Bedarf ihrer Mitglieder decken kann; aus mehreren Häusern bildet sich die „Bürgerliche Gemeinshaft“ (πόλις / *civitas*), die wirtschaftlich autark die „zeitliche wohlfart“ insgesamt gewährleistet.⁷⁴ Leibniz ergänzt dieses aristotelische Schema um allerlei Zwischenstufen und – entsprechend seiner Ablehnung der Gleichsetzung πόλις-Staat bei zeitgenössischen Aristotelikern⁷⁵ – auch um Einheiten oberhalb der Stadt- oder Landgemeinde:⁷⁶ die „Landtschafft“ als „Gemeinshaft unterschiedlicher Städte“, das „Königreich oder große Herrschaft“ als „gemeinshaft unterschiedener landschafften“.⁷⁷ Durch diese Ergänzungen zeichnet Leibniz das Bild eines Gemeinwesens, das nicht eine einheitsstaatliche Gemeinschaft von Individuen, sondern eine verschachtelte Korporation von Korporationen ist. Als oberste dieser Korporationen nennt er – auch das ist Aristoteles wie Felden natürlich vollkommen fremd – die Kirche Gottes: Diese „ist catholisch oder allgemein, und verbindet das ganze Menschliche Geschlecht zusammen.“⁷⁸ Weil einzelne Menschen oder kleine Gemeinschaften das eigene Wohl nicht allein sichern können,

72 Zum Reich vgl. v. a. den *Caesarinus Fürstenerius* (1677), A IV.2, 15–17. In der modernen Forschung spricht Schmidt von einer zwischen Fürsten und Reich geteilten „komplementären Staatlichkeit“: Schmidt, *Geschichte des Alten Reiches*, 43 f. Die Bedeutung des Heiligen Römischen Reiches für Leibnizens politisches Denken herausgestellt auch bei Beiderbeck, „Political Vision“, 664–678.

73 1680, A IV.3, 907–912; nach Felden, *Elementa iuris*, 1–5; Arist. *Pol.* I.1, 1252a–b; vgl. Holz, *Herr und Knecht*, passim; Basso, *Individuo e comunità*, 147–153.

74 Zwischen Haus und πόλις/*civitas* finden wir bei Aristoteles das „Dorf“ oder „Stadtviertel“ (κώμη); der diesem entsprechende *vicus* taucht bei Felden in der Einleitung (S. 2), nicht aber als eigenes Unterkapitel auf und wird entsprechend auch bei Leibniz nicht systematisch rezipiert. Oberhalb der *civitas* diskutiert Felden über den Stagiriten hinausgehend noch das *imperium* und die *societas omnium gentium*, denen er aber abspricht, „vollkommener“ als die *civitas* zu sein: Ersterem wegen seines gewalttätigen, expansionistischen Charakters, letzterer, weil sie nur punktuell dem Außenhandel diene und nicht den holistischen Anspruch der *civitas* hat; diese ist also bei ihm wie bei Aristoteles das vollkommenste Telos aller Gemeinschaftsbildung.

75 *Caesarinus Fürstenerius* (1677) 10, A IV.2, 53.

76 „Die fünffte Natürliche gemeinshaft ist die Bürgerliche Gemeinshaft, deren Glieder bisweilen beysammen wohnen in einer Stadt, bisweilen im Land ausgebreitet“ – 1680, A IV.3, 910.

77 1680, A IV.3, 910.

78 1680, A IV.3, 911.

haben mehr Menschen zusammen treten, und größere und Kräftigere Gemeinschaften machen müßen. Dahehr Haushaltungen, Geschlechter, Dörffer, Klöster, Orden, Städte, Landschaften; Und endlich das ganze Menschliche Geschlecht welches unter dem Gebiet Gottes gleichsam eine Gemeine machet.

Wenn alles in der Welt aufs Vollkommenste eingerichtet were so würden erstlich Eltern, Kinder[,] Verwandte die besten Freunde seyn, [...] Leute von einerley beruff sich zusammen verheurathen [...]. Diese geschlechter würden zünffte oder Claßen machen, aus denen würden Städte entstehen, solche zu einer Landschaft treten, und alle Länder endlich unter der Kirche Gottes stehen.⁷⁹

Ein jedes Gemeinwesen dient der „glückseligkeit“ und „Wohlfart“ seiner Mitglieder: Um der Glückseligkeit willen treten Individuen zu Hausgemeinschaften zusammen, Häuser zu „Geschlechtern“ und Zünften, diese zu Gemeinden, Gemeinden zu Landschaften, Landschaften zu Königreichen, Königreiche endlich zur universellen Kirche. Der „paradoxen Verbindung“⁸⁰ von atomischem Individualismus und Absolutismus bei Hobbes und Pufendorf setzt Leibniz hier das Bild eines in sich gegliederten Gemeinwesens entgegen, in dem die die ‚nationalstaatlichen‘ Großmonarchien durch kleinere, wieder in sich gegliederte Gemeinschaften wie Familienverbände, Zünfte, Landschaften konstituiert sind und ihrerseits zur Kirche als universellem Gemeinwesen zusammentreten. Über diese eigentümliche politische Rolle der Kirche wird noch zu sprechen sein – hier interessiert zunächst, welches Verhältnis zum politischen *status quo* diese Darstellung impliziert.

Was Leibniz in unserem Textfragment beschreibt, trifft nämlich einerseits recht genau die tatsächliche „alteuropäische“⁸¹ Gesellschaftsordnung: In der Tat war die gesellschaftliche Rolle eines Individuums wesentlich durch seine Zugehörigkeit zu einer ständischen Korporation bestimmt; größere Gemeinwesen setzten sich aus unterschiedlichen Korporationen dieser Art zusammen, die jeweils ihre eigenen Rechte, pluralen „Freiheiten“ und *vested interests* hatten und diese hartnäckig gegen den Zugriff der sich als absolute „Souveräne“ begreifenden Monarchen verteidigten.⁸² Wenn Leibniz gegen Hobbes die faktische Begrenzung der monarchischen Macht betont und Aristoteles’ *οἶκος* und *πόλις* um frühneuzeitliche Realitäten wie Klöster, Zünfte und Landschaften ergänzt, dann zeugt das von einem entschieden empirischen Blick auf die zeitgenössische Wirklichkeit.

Andererseits hat dieser Text utopischen Charakter; Leibniz weiß das und formuliert im Irrealis: „Wenn alles in der Welt aufs Vollkommenste eingerichtet were ...“ Nicht verwirklicht war die universelle Glückseligkeit, der das Gemeinwesen dienen soll; nicht verwirklicht war im Zeitalter der Religionskriege auch die Unterordnung aller Länder und Reiche unter die eine Kirche. Innenpolitisch wie außenpolitisch bleibt die Wirklichkeit weit hinter Leibnizens Ideal zurück. Leibniz entwirft also ein nachgerade utopisches Gegenmodell zur zeitgenössischen Gesellschaft – das seine charakteristischen Züge aber, radikal übersteigert, dieser

79 1680, A IV.3, 912.

80 „nesso paradossale“ – Basso, *Individuo e comunità*, 26.

81 Vgl. Gerhard, *Old Europe*, insb. u. a. 5 / 131 f; ders., „Zum Problem der Periodisierung“.

82 Vgl. Hinrichs, *Fürsten und Mächte*, 132–134.

Gesellschaft selbst entlehnt. Er kritisiert die vorfindliche alteuropäische Welt, indem er sie mit einem idealen Alteuropa konfrontiert. Dabei, so zeigt sich, lehnt Leibniz den unvollkommenen *status quo* keineswegs schlicht ab, sondern schätzt ihn als vorläufige Momentaufnahme eines dynamisch-fortschrittlichen Geschichtsverlaufs – der, insofern er die Herrschaft Gottes über den Erdkreis verwirklichen soll, religiös-eschatologischen Charakter hat.

Ein solcher Abstand zwischen *status quo* und Idealzustand zeigt sich etwa, wenn Leibniz in der *Divisio societatum* auf die Sklaverei zu sprechen kommt⁸³ (ein Problem, zu dem er sich in anderen Texten teils anders positioniert)⁸⁴. „Der schärfste nach“,⁸⁵ definitivisch streng genommen, sei die Sklaverei nicht zulässig, da spätestens im künftigen Leben jeder Mensch seine vernünftige Seele entfalten werde und demnach niemand Aristoteles' Voraussetzung für „der Natur gemäß[en]“ Sklavenstand erfülle – einen durch Erziehung⁸⁶ nicht zu behebenden „mangel an Verstand“, aufgrund dessen er dauerhaft nur unter Anleitung eines Herrn für seinen Lebensunterhalt arbeiten könne. Lässt man freilich die unsterbliche Seele außer acht und konzentriert sich nur auf die empirisch vorfindliche Situation, so ließen sich durchaus Völker finden, die „fast so thumm wie das Vieh“⁸⁷ und für die Sklaverei geeignet seien; insofern könne auch eine Rechtsstellung, die der Sklaverei „ähnlich und nahe kommt[,] zu zeiten der natur gemäß“ sein. Leibnizens theoretische Wertschätzung für die Vernunft aller Menschen und die daraus hergeleitete Ablehnung der Sklaverei „der schärfste nach“ hat hier, so scheint es, kaum Konsequenzen für seine Einstellung zur faktischen Sklaverei und den von ihr betroffenen Menschengruppen – das eschatologische Fortschrittsnarrativ hilft vielmehr, die Kluft zwischen dem egalitären Ideal und der Rechtfertigung der Ausbeutung im Ist-Zustand brüchig zu überbrücken.

Einen ähnlichen Bruch gibt es hinsichtlich des Privateigentums. „Wenn schon genug Weisheit und Liebe unter den Menschen herrschte“, dann „könnte man die Staaten so ordnen wie manche Ordensgemeinschaften“, sodass allein das Gemeinwesen für die Verteilung von Arbeiten und Produkten zuständig wäre: Man würde dann „jedem diejenigen Arbeiten zuteilen, in denen er durch minimale Mühe ein maximales Resultat erreicht, und er würde umgekehrt durch denjenigen Lohn

83 1680, A IV.3, 909. Zum aristotelischen Gedanken, auf den sich Leibniz hier bezieht, vgl. Arist. *Pol.* I.1, 1252 a 31–35 und Felden, *Elementa iuris*, 2 f.

84 Vgl. Goldenbaum, „Natürliche Gleichheit“, 111–117; Jorati, „Leibniz on Slavery“ (zum vorl. Text bes. Abschn. 5).

85 Diese Formulierung entspricht dem *rigor metaphysicus* der späteren philosophischen Texte. So wie die *rigore metaphysico* ausgeschlossene von außen in die Seele hereintretende Sinneswahrnehmung alltagssprachlich dennoch mit einem gewissen Recht behauptet werden kann, so unterscheidet sich auch die aus Leibnizens Sicht zulässige Quasi-Sklaverei praktisch fast nicht von der „der schärfste nach“ so genannten eigentlichen Sklaverei.

86 Den Aspekt der Erziehung zur Freiheit hebt hervor Holz, *Herr und Knecht*, passim.

87 Ähnlich an Jacquilot, 9. Februar 1704, GP III, 465: Gewisse Menschen seien unbelehrbar; „un Hotentot n'est pas Monsieur des Cartes, ny Alexandre le Grand.“ Ein positiveres Bild von Leibniz als Verfechter einer Gleichheit aller Menschen zeichnet Goldenbaum, „Natürliche Gleichheit“, 106–110.

angespornt, der ihm am meisten zupass kommt“. Aber „auf dergleichen darf man ohne eine gründliche Umwälzung der Dinge nicht hoffen“. Unter den Menschen, „wie sie jetzt beschaffen sind“, schlecht erzogen und eigennutzorientiert, würde eine solche Gesellschaftsorganisation vielmehr große Probleme mit sich bringen: Faulheit, Streit und Krieg, die Schwierigkeit, Verdienst objektiv zu beurteilen und geeignete Verwalter zu finden, denen man solche Macht anvertrauen könnte.⁸⁸ Darum soll einstweilen all das als das von der göttlichen Vorsehung zugesprochene Eigentum eines jeden gelten, was ihm der Staat verliehen hat, was er durch glückliche Geschäfte erworben oder ererbt hat.⁸⁹ Positivrechtliches Privateigentum soll solange die Stelle einer absolut gerechten apriorischen Güterverwaltung einnehmen, bis eine moralische Besserung die Menschheit zu einer gerechteren Gesellschaftsordnung fähig macht. Auch hier gibt es also eine gewaltige Kluft zwischen der idealen Gesellschaftsordnung und derjenigen, die Leibniz für die momentan einzig mögliche hält. Erneut rechtfertigen dabei künftige Fortschritte die jetzige, weniger gerechte Situation – die für den Moment die von der göttlichen Vorsehung gewählte ist.

Unter Voraussetzung dieser realpolitischen Grundhaltung, unter Voraussetzung ferner seines ständisch-korporativen Ansatzes, kann die Vervollkommnung der politischen Strukturen für Leibniz kein revolutionärer Umsturz sein, der aus dem Nichts eine neue Gesellschaft schafft. Er wünscht sich vielmehr eine graduelle Transformation,⁹⁰ die die vorhandenen Strukturen in eine größere, rationale Ordnung einbindet. Seine Projekte zur Vereinigung der Konfessionen zielen stets darauf ab, dass diese ihr eigenes Profil und ihre Autonomie behalten und nur die entscheidenden Streitpunkte aufgeben, die ihre Gemeinschaft unter dem Primat des Papstes verhindern.⁹¹ Die weltweite Friedensordnung der *res publica christiana*⁹²

88 1680, A VI.4 C, 2865.

89 „si iam satis in hominibus sapientiae atque caritatis esset, ac si civitates ita ordinari possent, quemadmodum Ordines quidam Religiosorum, ut omnia essent in cura ac potestate Reipublicae, singulis autem laborum pariter ac fructuum voluptatumque dimensum daretur, nihil aliud spectandum esset in Iurisprudencia, quam distributio, id est ut cuilibet illi labores tribuerentur in quibus minima molestia sua maximas res praestaret, et ut illis vicissim praemiis excitaretur, quibus maxime iuvari posset; sed quia talia sine maxima rerum conversione sperari non possunt, et homines, ut nunc facti sunt, statim ignavia torperent, si extra necessitatem positi publica cura sustentarentur; ideo cuique assignata sunt aliqua, sive a Reipublica sive a fortuna aut maioribus, in quibus industriae privatae materies relicta est. Et ne perpetuo fluctuarent, placuit ne hic amplius de meritis quaereretur, sed de possessione possidendique causa. Nam et illud manifestum est de virtutis ac meritorum praestantia difficillimum iudicium esse; itaque optimum fuit, ut in his quae iam inter homines providentia distribuit omnes quasi aequales haberentur, nisi rescindere decreta divina, turbatisque rebus ab eventu belli futurae providentiae sententiam expectare potius, quam praesentis praeiudicium sequi malle. Ut enim genus humanum sponte subeat communionis cuiusdam leges, et dispensatorum iudicio sua omnia summittat sperari non debet“ – 1679–80 (?), A VI.4 C, 2839 f; vgl. Holz, *Herr und Knecht*, 65 f; auf die Parallelstelle 1680 (?), A VI.4 C, 2865 weist Piro hin: „Ius, iustum“, 31.

90 Ähnlich Cheneval, „Staats- und Europakonzert“, 206–209; Voisé, „Historiographie“, 128.

91 Vgl. Antognazza, *Biography*, 405.

92 Vgl. Piro, „Corpo politico“.

soll ebenfalls nicht die Souveränität der beteiligten Fürsten aufheben; sie schafft auch keine neue Weltregierung, sondern soll vielmehr „ankristallisieren“⁹³ an die längst vorhandenen Ämter des Kaisers und des Papstes, die schon lange – wie sich Leibniz zu zeigen bemüht – einen solchen Primat über die ganze Christenheit ausgeübt hätten.⁹⁴ Das korporative Zusammentreten die Menschen in Zünften, Klöstern, Ständeversammlungen gibt es ebenfalls schon lange – und diese Struktur wünscht sich Leibniz auf die ganze Welt ausgedehnt. Wir können Leibnizens Politikbegriff – mit Holz⁹⁵ – parallel zu seinem Monadenmodell begreifen: So wie die göttliche Ordnung des Universums nicht den Substanzcharakter der Einzelmonaden aufhebt, sondern sie gerade als Substanzen, in ihren autonomen, aus ihrer eigenen Natur hervorgebrachten Handlungen zu einem harmonischen Ganzen verbindet, so soll auch die universelle politische Ordnung nicht – wie bei Hobbes – ständisches Eigenrecht zugunsten eines Souveräns aufheben, sondern vielmehr harmonisch koordinieren, seine vollere Verwirklichung und damit die Glückseligkeit aller Stände gewährleisten.

Damit aber ist Leibnizens Verständnis der Rechtsgeschichte strukturanalog zu dem, was diese Arbeit für die Philosophiegeschichte herausarbeiten wird: So wie Leibnizens *systeme nouveau* das perspektivische Zentrum ist, von dem aus sich die relative Berechtigung aller historischen philosophischen Ansätze erkennen lässt, so soll auch die universelle Verfassung der *res publica christiana* die freie Entfaltung aller historischen Rechtstitel gewährleisten. So wie der Philosophiehistoriker die Überlieferung von seinem eigenen, überlegenen Standpunkt aus als keimhafte Vorwegnahme der künftigen wahren Philosophie interpretieren soll – schlagendes Beispiel ist Leibnizens Interpretation der chinesischen Klassiker –, ist es die Aufgabe des Juristen, „die überlieferten Gesetze mit den Gesetzen der *res publica optima* zusammenzuführen“,⁹⁶ das historische, kontingente positive Recht als Ausdruck des ewigen, *a priori* einsichtigen, idealen Naturrechts auszulegen,⁹⁷ dem wir als Gottes Untertanen unterstehen. Bezeichnenderweise verwendet Leibniz für sein juristisches und sein philosophisches Reformprojekt dieselbe Formulierung: Man müsse das überlieferte Material *in artem redigere*, „zu einer systematischen Disziplin formen“.⁹⁸ Philosophische wie juristische Tradition, glaubt Leibniz, enthalten

93 Luhmann, *Politik der Gesellschaft*, 72.

94 Leibniz verweist hier etwa darauf, dass die Königstitel der Fürsten Dänemarks, Polens und Böhmens – außerhalb des eigentlichen Reiches gelegen – von mittelalterlichen Kaisern verliehen worden seien: *Caesarinus Fürstenerius* (1677) 32, 133.

95 Holz, *Leibniz*, 121.

96 „leges receptas cum legibus optima Reipublicae conferre“ – 1680 (?), A VI.4 C, 2843; vgl. Piro, „Ethische Gemeinschaft“, 249 f.

97 Vgl. Leibnizens Bemerkung, man könne das Römische Recht auch – jenseits seiner positiven Geltung – als *raison écrite*, kodifiziertes Naturrecht, lesen: 1691–92, Grua 652; ähnlich an Kestner, 1. Juli 1716, Dutens IV.3, 268; vgl. Riley, „Universal Justice“, 1063.

98 Recht: „Ut ius in artem redigatur, variis modis procedi potest“ – 1680 (?), A VI.4 C, 2845; ebenso 1680–84, A VI.4 C, 2872. Philosophie: „Vellem nosse, quis primus nobis Metaphysicam in artem redactam dederit. Aristoteles enim non nisi materiam comportavit et commentatores eius scholastici nullum systema condiderunt“ – an Bierling, 20. Juni 1712, GP VII, 506;

implizit schon die vollkommene Wahrheit – man muss das Überlieferungsgut nur ordnen und systematisieren, um diese Wahrheit sichtbar zu machen. Ideales Ziel dieses Prozesses ist das absolute Wissen Gottes und die absolute Gerechtigkeit seines Reiches, die sich von menschlichem Wissen und menschlicher Gerechtigkeit graduell, nicht qualitativ unterscheiden.⁹⁹ Die aufstrebenden Fürstenhöfe seiner Zeit, glaubt Leibniz, sind historisches Ferment dieses letztlich eschatologisch orientierten Fortschrittsprozesses.

Der Monarch zwischen Theologie und Anthropologie

Der Fürstenhof ist zugleich die soziale Basis für ein zentrales Motiv in Leibnizens Anthropologie – die nach Leinkauf einen entscheidenden hermeneutischen Schlüssel auch für das Verständnis seiner Metaphysik darstellt.¹⁰⁰ Prägend für die menschliche Natur, behauptet Leibniz, ist das Streben nach Ruhm.

Nicht zufällig finden wir das Motiv erstmals in einem höfischen Kontext – in einem Schreiben an Leibnizens künftigen Brotgeber Herzog Johann Friedrich. „Der Teil von uns, durch den wir Menschen sind“, heißt es dort, ist die „Meinung“, die wir und andere von uns haben. In dieser „Meinung“ besteht die „wahre Lust“: „Wenn man dem Menschen die gute Meinung von ihm selbst – durch die Meinung anderer, den Ruhm, entzündet, genährt, am Glühen gehalten – wegnimmt, bleibt von allen Freuden nur die nach Art der Tiere übrig.“¹⁰¹ Der Mensch wird dadurch zum Menschen, dass er das eigene Handeln bewertet, die Wertung durch andere zur Kenntnis nimmt – und danach strebt, dass beide Wertungen möglichst positiv ausfallen. Der Mensch kann sich von außen und durch die Augen anderer betrachten; wenn dieses Bild von außen gut ist, dann empfindet er „wahre Lust“. Das Streben nach Ruhm ist es daher, was den Menschen ausmacht.¹⁰² Sein Erfolg hinsichtlich dieses Ziels sei das einzige, was etwa Alexander den Großen positiv auszeichne: Sieht man von diesem Punkt ab, gehe es beispielsweise einem lange in Ruhe und

ähnlich im selben Jahr: „Quaesivi aliquando quis primus Metaphysicam in formam Scientiae redegerit“ – an Königsmann, 30. Oktober 1712, ed. Lamarra, 144.

99 „Et sic ordinanda est ipsa humana societas, ut quam maxime congruat ad divinam“ – ca. 1695, Mollat 6; vgl. an Landgraf Ernst, 14. September 1690, A II.2, 339; Riley, „Universal Justice“, 1062 / 1064.

100 Leinkauf, „Substanz, Individuum und Person“, 68. Zur historischen Verortung philosophischer Anthropologien vgl. Wood, „The Social History of Political Theory“, 351.

101 „opinio, id est ea parte qua homines sumus, id est vera voluptate [...]. Si homini opinionem bonam de seipso aliorum opinione seu gloria accensam auctam fotam adimas, nulla supererit felicitas nisi bestiarum“ – für Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 178.

102 Argumentativer Kontext ist Leibnizens Versuch, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. Die Wichtigkeit dieser Thematik begründet er damit, dass das urmenschliche Streben nach Ruhm und Nachleben nur dann einen Sinn habe, wenn man diesen Ruhm auch nach dem Tod in irgendeiner Form wahrnehmen könne. Dass Leibniz gerade dieses Argument wählt, um ein Kernthema der christlichen Theologie einzuleiten, unterstreicht zusätzlich die Wichtigkeit des Ruhm-Motivs.

Frieden lebenden Bauern¹⁰³ viel besser. Wenn man also Alexander, berechtigtermaßen, für glücklicher hält als den genannten Bauern, sei dieses besondere Glück eben im Vorgefühl seines Ruhmes für alle Jahrhunderte zu suchen. Dass Leibniz die positive Meinung anderer paradigmatisch als „Ruhm“ fasst und Alexander als Beispiel wählt, zeigt bereits den monarchischen Kontext des Gedankens. Leibniz formuliert hier allgemein-anthropologisch in der Wir-Form, was für alle Menschen ein gelungenes Leben ausmache – aber in idealer Weise verwirklicht sieht er dieses Kriterium bei einem siegreichen Herrscher und Begründer eines Imperiums. Leibnizens anthropologischer Prototyp ist ein mächtiger Monarch.

Noch deutlicher wird das, als Leibniz das Motiv im Folgejahr 1672 erneut aufgreift: in einer Denkschrift für Ludwig XIV., die für das Projekt einer Eroberung Ägyptens werben soll.¹⁰⁴ Leibnizens Ziel ist hier eine Kursänderung Ludwigs weg von einer Expansionspolitik innerhalb Europas. Auch hier übt er gewissermaßen ‚immanente Kritik‘ und macht einen radikalen Gegenvorschlag zur tatsächlichen Politik des Königs – der aber an zentrale Aspekte in Ludwigs Selbstverständnis und der barocken Kultur anknüpft. Im Zentrum dieser Argumentation steht eine Anthropologie des Ruhms.

Geistige Affekte, behauptet Leibniz dort, werden stärker empfunden als körperliche, und „brennender als alle anderen Affekte“ ist die Begierde nach Ruhm.¹⁰⁵

Ruhm [...] ist die Meinung anderer von jemandes Weisheit und Macht, die sein Bild nach Art eines Spiegels vervielfältigt auf ihn zurückwirft. Die Meinung der anderen von unserer Weisheit aber heißt „Liebe“, die von unserer Macht „Furcht“. Wer also sich selbst weise vorkommt, strebt danach, auch mächtig zu werden, d. h. Stoff zu haben, an dem er seine Weisheit entfalten und gleichsam als Ware feilbieten kann, käuflich um den Preis des Ruhms. Und wer sich selbst weise und mächtig dünkt, will noch mächtiger werden, denn der Geist des Menschen strebt nach dem Unendlichen, und wenn er nicht glücklicher werden kann, kommt er sich elend vor.

Den vollen Ruhm kann niemand erwerben, wenn er nicht seine Macht zum Wohl der anderen wendet. Denn wenn jemand nur durch Verbrechen und Verwüstungen berühmt wird, hält man ihn wohl für mächtig, aber nicht für weise. [...] Die Macht gefällt uns vor allem deshalb, weil sie uns einen Spiegel bietet, in dem wir unsere Weisheit betrachten können: Dem, der zugleich weise und mächtig ist, muss also daran liegen, seine Weisheit zum Wohl anderer auszuüben; dem besonders mächtigen Weisen – wie es ein weiser König und besonders der König Frankreichs ist – muss daran liegen, mit seiner Macht zugleich die Glückseligkeit des Menschengeschlechts zu erweitern.¹⁰⁶

103 Leibniz spielt auf den angeblich über 152 Jahre lebenden englischen Bauern Thomas Parr an, der sein bescheidenes Glück ja viel länger habe genießen können als Alexander das seine.

104 Zur Sache vgl. u. a. Strickland, „Egypt plan“.

105 Zur Sache vgl. Manzo, „How sincere“, 40–45.

106 „Unde omnibus affectibus flagrantior gloriae cupiditas. Voluptas autem animi summa ac, si in sapientem incidat, durabilis consistit in ea harmonia quam quis sentit in se ipso, in illo triumpho applaudentis sibi et in sinu gaudentis animi, cum quis sibi sapiens simul et potens videtur. Hinc animos generosorum gloria titillat, id est opinio aliorum de sapientia et potentia sua, quae imaginem eius speculi instar multiplicatam in eos reflectit. Opinio autem aliorum de sapientia nostra amor, de potentia timor est. Ergo quisquis sibi sapiens videtur, quaerit potens esse, id est

Jeder positive Affekt – wir werden ausführlich darauf zu sprechen kommen¹⁰⁷ – besteht für den Leibniz jener Jahre in einer Wahrnehmung von Harmonie. Wer anderen Gutes tut, „fühlt diese Harmonie in sich selbst“ und sieht sie zugleich im Applaus der anderen „vervielfältigt“. Je mächtiger jemand ist, desto mehr „Materie“ steht ihm zur Verfügung, um seine Weisheit im Einsatz für das Wohl anderer sichtbar zu machen und im Ruhm „zurückgespiegelt“ zu sehen: Ein mächtiger König wie der französische kann und soll sich darum dem Menschengeschlecht als Ganzem widmen – etwa, indem er Leibnizens weltpolitische Vorschläge verwirklicht. Die Spiegelmetapher der späteren reifen Metaphysik wird hier in einem anthropologisch-politischen Kontext vorweggenommen.

Folgt man Norbert Elias, präsentiert uns Leibniz hier eine recht präzise Beobachtung der barocken Gesellschaft. „Die Liebe zum Ruhm“, sagt Ludwig XIV., „geht allen anderen in meiner Seele voran“; sie stürzt ihn quasierotisch in ähnliche Gefühlsstürme wie „die zartesten Leidenschaften“.¹⁰⁸ Charakteristisch für den barocken Staat war „der Prestigeanspruch des Königs [...], das Verlangen, nicht nur Macht über andere auszuüben, sondern sie auch ständig durch Worte und Gebaren von allen anderen öffentlich anerkannt und“ – nun verwendet Elias fast dieselbe Metapher wie Leibniz: – „derart doppelt gesichtet zu sehen“. Dabei werden „öffentliche Bekundung und Symbolisierung der Macht ihrerseits zum Selbstwert [...]. Machtsymbole gewinnen derart ein Eigenleben und nehmen den Charakter von Prestigefetischen an.“¹⁰⁹ Der Ruhm des Königs war zugleich der Ruhm des Volkes, sodass nach Hinrichs „Herrscher und Beherrschte zusammenfinden konnten in etwas Gemeinsamem, dem Glanz der Monarchie, von dem es nicht mehr weit war

materiam habere explicandi sapientiam, et velut venalem exponend[i] gloriae pretio. Et qui sibi sapiens potensque videtur, quaerit fieri potentior, tendit enim animus humanus in infinitum, et si felicior fieri non possit, sibi miser videtur.

Gloriam autem integram nemo acquirere potest, nisi potentia sua in bonum aliorum conversa. Nam si quis solis sceleribus et stragibus inlaescat, potens quidem sed non sapiens habebitur. [...] cum potentia ideo maxime nobis placeat, quod speculum nobis praestat, in quo sapientiam nostram contemplerur: igitur sapientis eiusdemque potentis interest, exercere sapientiam bono aliorum, et Sapientis potentissimi, qualis est Rex sapiens, et maxime Rex Franciae, augere potentiam suam cum felicitate generis humani“ – 1672 (?), A IV.1, 247 f, emendiert nach Klopp II, 16; auch hier danke ich Dr. Grigory Vorobyev, Gent, für philologischen Rat.

107 S. u. S. 133–135.

108 „L’amour de la gloire va assurément devant tous les autres dans mon ame“ – Ludwig XIV (zugeschr.), *Conversation*, 424; „la chaleur de mon âge et le désir violent que j’avais d’augmenter ma réputation me donnaient une forte impatience d’agir, mais j’éprouvai dans ce moment que l’amour de la gloire a les mêmes délicatesses, et si j’ose dire les mêmes timidités que les plus tendres passions“ – ders., *Mémoires*, 397 (zur Quellenkritik vgl. Longnon, „Introduction“, 26); siehe dazu Elias, *Höfische Gesellschaft*, 206.

109 Elias, *Höfische Gesellschaft*, 203. Auf der Folgesseite bemerkt Elias (1969, zum Frankreich de Gaulles also): „Dieser Prestigefetisch ist für die Politik Frankreichs von Zeit zu Zeit bis heute bestimmend geblieben.“ „Fetisch“ ist hier in einem lose marxistischen Sinne zu verstehen als menschengemachte, aber in einer bestimmten Gesellschaftsformation übernatürlich erscheinende Größe, die in dieser Gesellschaftsformation selbstzwecklich erstrebt wird (entsprechend dem Waren- und Geld- und Kapitalfetisch in Marxens Analyse der liberalen Gesellschaft: Marx, *Kapital* I.1.2 / I.1.1.4 / III.5.24, MEW 23, 85–98 / 107 f / MEW 25, 405).

hin zum Glanz der Nation“.¹¹⁰ Zudem prägt dieses selbstzweckliche Prestigestreben in der Kultur des Ancien Régime nicht nur das Verhalten des Königs, sondern das der Gesellschaft insgesamt: Elias analysiert das für den Hochadel, für den es nach der gesellschaftlichen Logik völlig rational war, sich für Prestigeinvestitionen zu verschulden.¹¹¹ Ganz wie bei Leibniz erweist sich der Monarch hier als anthropologisches Ideal, das monarchische Streben nach Ruhm als Ziel der barocken Gesellschaft insgesamt: Die Untertanen – bzw. die höfischen Eliten unter ihnen – haben teil am Ruhm des Monarchen und imitieren selbst, in kleinerem Umfang, dessen Prestigestreben.

In Leibnizens Anthropologie – fundiert in der zeitgenössischen Kultur – verbindet das Streben nach Ruhm also Herrscher und Beherrschte. Es verbindet aber zugleich, sehen wir im folgenden, Schöpfer und Geschöpf, ist dasjenige Moment, das Gott und Menschen einander ähnlich macht:

Wenn GOTT auf der Welt keine vernünftigen Geschöpfe hätte, dann hätte er dieselbe Harmonie, aber ohne ein Echo, dieselbe Schönheit, aber ohne Widerspiegelung und Brechung oder Vervielfachung. Und darum verlangte die Weisheit GOTTES nach vernünftigen Geschöpfen, in denen die Dinge sich vervielfältigten. Ein Geist ist demnach gleichsam eine Welt im Spiegel, in einer Dioptra oder sonst einem Punkt, in dem die Sichtstrahlen zusammentreffen. Und darum stellen wir, wenn wir klug sind, diejenigen zufrieden, von denen wir glauben, dass sie gut oder schlecht über uns urteilen können.¹¹²

Jedes intelligente Wesen ist in diesem Sinne gottanalog, ist dazu berufen, weise zu werden und zugleich mächtig, um diese Weisheit zum Wohl der anderen umzusetzen und sie im dadurch erworbenen Ruhm „widergespiegelt“ zu sehen. Leibnizens Universum ist überall bevölkert von Geistern, die auf diese Weise Gott im Kleinen imitieren. Der barocke Herrscher ist Paradigma für diese Anthropologie der Gott-ebenbildlichkeit, derzufolge jeder Mensch einen gewissen Anteil hat an der Macht, Weisheit und Güte Gottes. Am Monarchen lässt sich studieren, worin das Glück eines jeden Menschen besteht: „Die eigene Weisheit zu entfalten“ in der „Sphäre“, der „Materie“, die ein jeder hat, und zwar zum Wohle der anderen, deren Lob dann die eigene Macht und Weisheit ruhmreich widerspiegeln soll. Nicht zufällig verwendet Leibniz immer wieder die Metapher eines Königs, um das Wirken Gottes zu beschreiben:¹¹³ Wie die Schlossparks von Versailles und Herrenhausen

110 Hinrichs, *Fürsten und Mächte*, 250; ähnlich Elias, *Höfische Gesellschaft*, 205.

111 Elias, *Höfische Gesellschaft*, 419–426.

112 „Si DEUS non haberet in mundo Creaturas racionales, haberet eandem harmoniam, sed solum demta Echo, eandem pulchritudinem solum demta reflexione et refractione seu multiplicatione. Unde DEI sapientia exigebat Creaturas racionales, in quibus se res multiplicarent. Ut una mens esset quasi mundus quidam in speculo, aut dioptra, vel quolibet puncto radorum visualium colectivo. Igitur quae putamus aestimare bene maleve nostra posse, eis si prudentes sumus, satisfacimus“ – 1669–70, A VI.1, 438.

113 Die klassische Stelle ist *Monadologie* (1714) 85–86, GP VI, 621 f; zur Sache vgl. Piro, „Ethische Gemeinschaft“; Schneiders, „Respublica optima“, insb. 4–7; Amberger, „Spatium entitativum“, 120, Anm. 10–11. Bloch (*Neuzeitliche Philosophie* I, 145) sieht „die Zentralmonade den strahlenden Serenissimus der Welt repräsentieren“; „Gott [...] als der eine, absolute Herr der Welt“ sei „zum größten Teil nichts anderes [...] als ein Reflex des absoluten Fürsten“.

verbindet Leibnizens Universum unendliche Vielfalt und geometrische Struktur,¹¹⁴ hingeordnet auf eine alles beherrschende Zentralmonade, und manifestiert in dieser Schönheit die Macht des gütigen Gottes, die er seinem ganzen Herrschaftsgebiet liebend mitteilt – so, wie sich Leibniz das im Kleinen von den Monarchen und allen Menschen wünscht.

Den Gedanken einer Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf – platonischen Ursprungs, wie wir sehen werden – verbindet Leibniz mit einer Beobachtung Hobbes'. „Wer sich weise und mächtig dünkt, will noch mächtiger werden, denn der Geist des Menschen strebt nach dem Unendlichen, und wenn er nicht glücklicher werden kann, kommt er sich elend vor.“ „Felicity is a continual progress of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the latter. The [...] object of man's desire, is not to enjoy once only, and for one instant of time; but to assure for ever, the way of his future desire [...]. And from hence it is, that kings, whose power is greatest, turn their endeavours to the assuring it at home by laws, or abroad by wars: and when that is done, there succeedeth a new desire.“¹¹⁵ Dass ein mächtiger König wie der französische nach weiteren Eroberungen strebt,

ist kein wunder. Denn allezeit nicht allein wer da hat, dem wird gegeben werden, sondern auch wer da hat, der wird mehr haben wollen. *Ipsum habendi dulce experimentum plus habendi libidinem facit.* Das Menschliche gemüth kan nicht ruhen, es ist ihm eine pein ohne bewegung, daß ist (weil andere bewegungen beschwehrlich) ohne bewegung zu einem weitem aufnehmen seyn. Wer alles wüste, würde der Lust zu erfinden, und wer alles hätte, der Lust zu gewinnen beraubt seyn. Dahehr der Creaturen, als die endlich, glückseeligkeit ist nicht alles auf einmahl haben, sondern ohne hindernuß allezeit weiter kommen können. Gleichwie Alexander M[agnus] sich besorgt, seyn Vater möchte die ganze welt übermeistern, und ihm nichts übrig laßen.¹¹⁶

Des Menschen Glück besteht nicht im statischen Haben, sondern im beständigen Fortschreiten: Was Leibniz mit Hobbes insbesondere am Verhalten des barocken Monarchen beobachtet und als anthropologische Konstante feststellt, und was Hobbes in dem Bedürfnis begründet, die einmal erworbene Macht für alle Zeiten zu sichern, das hat für Leibniz seinen Grund in der Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf. Die Geschöpfe charakterisiert er wesentlich als „endlich“; die Unendlichkeit, auf die ihr Streben gerichtet ist, können sie niemals aktual haben, sondern sich ihr stets nur annähern.

Der Fortschritt der Menschheit ist darum die Form, in der sie ihre Gottesebenbildlichkeit verwirklicht. Idealtypisch zeigt sich dies bei einem klugen Monarchen, wie ihn sich Leibniz wünscht: Er soll – darauf versucht Leibniz an den Höfen, an denen er tätig war, immer wieder hinzuwirken – seine Macht stets mehren und als

114 Vgl. zu dieser Beobachtung – im historischen Detail kritikabel (vgl. van den Heuvel, „Der Große Garten“), aber im Grundsatz zutreffend und wichtig – Bredekamp, *Gartenkunst*, bes. 76–84; 130.

115 Hobbes, *Leviathan* I.11, EW III 85 f / OL III, 77 f. Nicht auf diese konkrete Stelle, wohl aber allgemein auf „Hobbes“ verweist Leibniz bzgl. dieser Thematik 1668–69 (?), A VI.1, 499 Anm.

116 1670, A IV.1, 179 f.

„Stoff“ zur Entfaltung seiner Weisheit begreifen. So wie Gott unendlich viele „Spiegelbilder“ seiner Macht erschafft, indem er die Glückseligkeit der Geschöpfe befördert, so soll sich auch der Monarch bei seinen Untertanen Ruhm und Preis erwerben, indem er ihren Lebensstandard hebt: durch die Förderung etwa des Medizinalwesens, der Wirtschaft und der Wissenschaft. Denn solche Errungenschaften – die den zeitgenössischen Europäer von den eigenen barbarischen Vorfahren ebenso unterscheiden wie von den Indigenen anderer Kontinente¹¹⁷ – lassen „die Sterblichen der Gottheit näherkommen“¹¹⁸ und sie immer mehr von der göttlichen Vollkommenheit verwirklichen, die sie in ihre Gänze als Geschöpfe nicht erreichen können. Exakt dieselbe progressive Entwicklung, exakt in denselben metaphysischen Strukturen fundiert, werden wir für den jungen wie für den reifen Leibniz auch auf dem Gebiet beobachten, das dieses politisch-gesellschaftlich-kulturelle Reformprogramm krönt: dem der Philosophie.

Natürliche Theologie und Politik

In der alteuropäischen Gesellschaft waren Politik und Religion eng verbunden. Das Wegbrechen der selbstverständlichen Präsenz der *einen* Kirche im Zuge der Reformation und Kirchenspaltung¹¹⁹ war darum vor allem auch eine politische Krise, für die die Philosophie des 17. Jahrhunderts unterschiedliche Lösungsstrategien entwickelte: Bei Hobbes soll die *eine* Staatsreligion durch den absoluten Gehorsam der Untertanen gewährleistet werden, Descartes empfiehlt das skeptische Festhalten am jeweils landesüblichen Glauben,¹²⁰ Spinoza die staatliche Toleranz gegenüber den verschiedenen Religionen. Leibnizens Ansatz hingegen besteht darin, argumentativ für das Festhalten am Christentum und die Wiedervereinigung der Konfessionen zu werben. Immer wieder wichtig ist dabei die traditionelle scholastische Einteilung der Theologie in „natürliche“ und „Offenbarungstheologie“. Offenbarungstheologische Dogmen wie Gottessohnschaft Christi, die Kirche mit ihren verschiedenen Vollzügen oder die Eschatologie stützen sich allein auf den Glauben an eine göttliche Offenbarung; Leibnizens Beitrag als Philosoph muss sich hier darauf beschränken, die *Möglichkeit* dieser Dogmen und – durch Begriffsklärung – die Vereinbarkeit ihrer verschiedenen konfessionellen Formulierungen aufzuzeigen.¹²¹ Dogmen wie die Existenz eines allmächtigen und allwissenden Gottes oder die Unsterblichkeit der Seele ordnet Leibniz hingegen mit der scholastischen Tradition der

117 Im Kontext des folgenden Zitats ist von den alten Germanen, von Irokesen und Huronen die Rede; 1688 von der „Nigritarum aut Canibalum barbarie[s]“, von der sich Europa durch sein Wissen unterscheidet: A VI.4 A, 986.

118 „scientia, industria, artibus, cultuque vitae [...] per quae mortales proprius ad Divinitatem accedunt“ – an Meinders, 2. Oktober 1716, SBG 440.

119 Zu dieser „Grundirritation“ der Frühen Neuzeit vgl. Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* I, 86–110.

120 Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, 23.

121 So etwa 1671 (?), A VI.1, 515 f; an Herzog Johann Friedrich, Oktober 1671, A II.1², 265.

Natürlichen Theologie zu:¹²² Diese Dogmen lassen sich vernünftig *beweisen*; Natürliche Theologie ist also identisch mit philosophischer Metaphysik. Bis hierher folgt Leibniz schlicht dem traditionellen scholastischen Muster, wie wir es etwa bei Thomas von Aquin finden.¹²³

Aber während bei Thomas die Dogmen der natürlichen Theologie nur *praeambula fidei*¹²⁴ sind, die als Voraussetzungen auf den eigentlich zentralen Offenbarungsglauben hingeordnet sind, kehrt Leibniz diese Hierarchie um: Die Offenbarung, werden wir sehen, soll aus seiner Sicht vor allem die „noch allzu rohen, wenig durch die Lehrsätze der Wissenschaften gebildeten“ Menschen über die göttlichen Dinge belehren, bis sie zur Philosophie finden;¹²⁵ Christus begreift Leibniz generell eher als Lehrer und Gesetzgeber denn als fleischgewordenen Gott und Erlöser¹²⁶ – wenn er auch letzteres natürlich nirgends leugnet. Auf diese Voraussetzung kommt Leibniz auch zurück, wenn er die Kirche in der *Divisio societatum* als oberste der „natürlichen Gemeinschaften“ nennt – als universelle Fortsetzung der partikularen Vergesellschaftung in Familie, Zunft oder Königreich:

Die Sechste natürliche Gemeinschaft ist die Kirche Gottes welche auch wohl ohne offenbahrung unter denen Menschen bestehen und durch fromme und heilige hätte erhalten und fortgepflanzt werden können[;] ihr absehen ist eine ewige glückseligkeit. Und ist kein Wunder, daß ich sie eine Natürliche Gesellschaft nenne, maßen ja auch eine Natürliche Religion und begierde der unsterblichkeit uns eingepflanzt. Diese Gemeinschaft der Heiligen ist catholicisch oder allgemein, und verbindet das ganze Menschliche Geschlecht zusammen. Kommet nun offenbahrung dazu[,] wird das vorige band nicht zerrißen sondern verstärket.¹²⁷

Die göttliche Offenbarung, behauptet Leibniz hier, gibt lediglich die „Verstärkung“ einer „catholischen oder allgemeinen“ Gemeinschaft der Menschheit insgesamt, die „auch wohl ohne offenbahrung“ ihr Bestehen und ihre „frommen und heiligen“ hätte haben können. Als Ziel der Kirche nennt Leibniz „unsterblichkeit“ und „eine ewige glückseligkeit“. Auf den ersten Blick wird also nicht recht klar, inwiefern sie die Reihe der „natürlichen Gemeinschaften“ abschließen kann, die sämtlich irdische Zwecke haben: Fortpflanzung (Ehe), Erziehung (Elternschaft), Überleben (Knechtschaft), „tägliche nothdurfft“ (Haus), „zeitliche wohlfart“ („Bürgerliche Gemeinschaft“).

122 S. u. S. 186.

123 Vgl. Brent, „Natural Theology“; zu Thomas vgl. u. a. *Summa theologiae* I, 12.4 / 12,12 / 32.1 / 46.2, ed. Leon. IV, 120 / 136 / 349 f. / 481. In der lutherischen Theologie – deren Ausgangspunkt Luthers scharfe Kritik aller Philosophie war – war eine solche positive Einschätzung der Rolle der Vernunft nicht allgemein akzeptiert, aber (etwa bei Jacob Schegk oder Nicolaus Taurellus) durchaus möglich, vgl. Frank, *Vernunft des Gottesgedankens*, esp. 54–57 / 111–119 / 142 f; Petersen, *Geschichte*, 263–272. Leibniz zitiert Thomas von Aquin in diesem Zusammenhang im *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois* (1716), ed. Li, 51.

124 Thomas, *Super De Trinitate* I.2.3 co. 3, ed. Leon. 50, 99.

125 „adhuc rudiores, minusque disciplinarum praeceptis excultos“ – 1714, RVL 113; s. u. T. II Anm. 240.

126 *Discours de métaphysique* (1686) 37, A VI.4 B 1587–1588; *Theodizee* (1710), *Préf.*, GP VI, 25–27; vgl. auch Schmidt-Biggemann, „Rationalität“.

127 1680, A IV.3, 910 f.

Im *Caesarinus Fürstenerius* drei Jahre zuvor hat Leibniz einen Kirchenbegriff vorgestellt, der den Sinn dieser politischen Einordnung klarer macht: „Die universelle Kirche ist als ein einziges Gemeinwesen zu begreifen, in der alles auf das Heil der Seelen und das allgemeine Wohl gerichtet sein muss.“¹²⁸ Orientieren soll sich diese *res publica christiana* etwa an dem, was in Mitteleuropa im Heiligen Römischen Reich schon verwirklicht ist: Unbeschadet ihrer Souveränität nach innen, sollen die Fürsten und Könige in eine universelle Friedensordnung unter Führung des Kaisers und des Papstes eingebunden werden.¹²⁹ Vorbilder seien etwa das Amt des Kalifen oder die Amphiktyonen des antiken Delphi, die ebenfalls zwischen freien Städten Recht sprachen und diese damit – ohne ihre Unabhängigkeit einzuschränken – in eine übergeordnete Rechtsordnung integrierten.¹³⁰ In diesem Sinne als politische *res publica christiana* verstanden, passt die Kirche durchaus als oberste, universelle Stufe in das verschachtelte Genossenschaftsmodell der *Divisio societatum*.

Die moderne Geschichtsphilosophie stellt nach Löwiths berühmter These eine Säkularisierung der christlichen Heilsgeschichte dar. Wie ist in diesem Raster das Geschichtsbild Leibnizens einzuordnen, der den Angelpunkt der christlichen Heilsgeschichte, das Fortschreiten der Offenbarung von den Propheten über die Inkarnation Christi bis hin zum endzeitlichen Gottesreich, marginalisiert, auf der Basis einer vernünftigen Natürlichen Theologie aber an einem klar theozentrischen Weltbild festhält? Löwith analysiert mit Vico einen Vertreter einer ganz ähnlichen Zwischenposition. Dessen Ansatz „liegt auf der Grenze [...] der kritischen Umwandlung der Geschichtstheologie in Geschichtsphilosophie“, insofern er „die göttliche Vorsehung anerkennt, aber mit der Geschichte ineins setzt.“ Vicos Geschichtsmodell „ist noch theologisch, aber die Mittel der rettenden Vorsehung sind geschichtlich-natürliche.“¹³¹ Exakt diese Zwischenposition, werden wir an verschiedenen Stellen dieser Arbeit sehen, vertritt auch Leibniz:¹³² Er betont einerseits die lückelose naturgesetzliche Determination der Welt; mit dem Fortschrittsnarrativ und der Auswertung von Geobiologie und Sprachwissenschaft zur Erforschung der – zuvor nur aus biblischen Quellen bekannten – Frühgeschichte der Welt verbindet er nicht zufällig Motive, die auch in den säkularen Weltdeutungen des 19. Jahrhunderts prägend sein werden.¹³³ Aber er sieht diesen vollständig innerweltlichen, naturgesetzlich bestimmten Geschichtsprozess gleichwohl als *Heilsgeschichte*, in der die Glückseligkeit der Menschheit Ziels eines göttlichen Vorsehungsplans ist.

128 „Itaque Ecclesia universalis pro una Republica habenda est, in qua omnia ad salutem animarum et generale bonum dirigi debent“ – *Caesarinus Fürstenerius* (1677), A IV.2, 132.

129 Ebd., 15–17 / 124–126 / 132 / 139.

130 Ebd., 124–126.

131 Löwith, „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“, 149.

132 Lehmann-Brauns, „Geschichtsphilosophischer Hintergrund“, hat die Loslösung Leibnizens von der offenbarungstheologischen Eschatologie richtig gesehen, nicht jedoch deren innerweltliches, aber gleichermaßen theozentrisch-dynamisches Echo.

133 Vgl. Schmidt-Biggemann, *Der Dämon des 19. Jahrhunderts*.

Damit erhält die scheinbar ‚weltliche‘ Politik selbst eschatologische Qualität. Dass die Kirche – idealerweise – Frieden unter den Völkern stiftet, ist dann keine rein akzidentelle Nebenaufgabe neben ihrem offenbarungsgebundenen liturgischen und Verkündigungsauftrag, sondern Kernmoment des göttlichen Heilsplans, an dem sie mitwirken soll.¹³⁴ Im Zentrum von Leibnizens Verständnis des Christentums steht die praktische Liebe zum Nächsten, die „anderen, so viel möglich und tunlich, zu helfen und zu dienen trachtet.“¹³⁵ Diese Maxime, glaubt Leibniz, lässt sich rein vernünftig begründen und war schon vor und unabhängig von der sie stützenden christlichen Offenbarung in der Welt. Zu solcher gegenseitigen Hilfe und Liebe treten Menschen zu Hausgemeinschaften, Städten, Königreichen zusammen – und universal wird sie in der Kirche, in der „das ganze Menschliche Geschlecht [...] unter dem Gebiet Gottes gleichsam eine Gemeinde machen“. Das Reich Gottes besteht in „der wahren Tugend und Weisheit“, die durch mächtige Monarchen „die weitestmögliche Ausbreitung gefunden hat“.¹³⁶ In Leibnizens Projekt eines französischen Ägyptenfeldzugs gehören darum die weltweite Ausbreitung des Christentums, die politische Friedensordnung für Europa und die Welt und die von ihr ermöglichten technischen und medizinischen Fortschritte untrennbar zusammen, und es ist etwas mehr als eine Metapher, wenn Leibniz diese Utopie mit dem „wahren Chiliasmus“, dem tausendjährigen Reich Christi, gleichsetzt.¹³⁷ Und falls man dem zwielichtigen Sekretär Eckhart in diesem einen Punkt glauben darf,¹³⁸ war für Leibniz im vertrauten Gespräch das Christentum mit dem naturrechtlichen Ideal aller politischen Organisation direkt gleichzusetzen: Leibniz „sagte zu mir oft, er seye der Prediger des *Iuris naturae*, und finde im neuen Testament nichts anders, als dieses“.¹³⁹

Damit gehören Leibnizens philosophischer und praktisch-politischer Ansatz eng zusammen. Praktisch will Leibniz die Menschheit in einer universellen Friedensordnung zusammenführen, die die Souveränität der beteiligten Reiche nicht aufhebt, sondern im Gegenteil umso sicherer wahr, und in der alle ständischen Korporationen sich frei entfalten und zur Glückseligkeit finden können. Philosophisch will er die wahren Thesen aller philosophischen Schulen zu einer harmonischen Synthese verbinden, in der in der keine von ihnen Kompromissen unterworfen ist, sondern in der Zusammenschau mit anderen Perspektiven erst wirklich zu sich selbst findet. Der Maßstab für das politische Projekt ist das Naturrecht, als dessen Ausdruck alle positiven Gesetze zu lesen sind; der Maßstab für das philosophische Projekt hingegen die natürliche Theologie, die sich in allen

134 Zum Verhältnis von Kirche und Gemeinwohl vgl. auch Basso, *Individuo e comunità*, 49–52.

135 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 132.

136 „in vera virtute sapientiaque latissime propagata“ – an Francke, 7. August 1697, A I.14, 399. Konkret geht es auch hier wieder um China und Russland, s. o. Anm. 61.

137 „verissimum [...] Chiliasmum“ – 1671–72, A IV.1, 380; vgl. Hotson, „Millenarism“.

138 Mugnai, „Morte di Leibniz“, 148–150 diskutiert das folgende Zitat in diesem Zusammenhang: Eckhart denunzierte Leibniz immer wieder und noch auf dem Sterbebett bei Minister Bernstorff: vgl. Antognazza, *Biography*, 523–525; 545 f; ausführlicher Sonar, „Tod“, 177–181.

139 Eckhart, „Lebensbeschreibung“, 201.

Philosophien der Menschheitsgeschichte schon samenhaft wiederfindet; beide sind also in der Vernunft begründet, die allen Menschen immer schon „eingepflanzt“ ist – kraft ihrer Teilhabe am Wesen Gottes, dem die Menschen ähnlicher werden, je vollkommener ihr Gemeinwesen und ihre Philosophie werden.

CHARAKTEROLOGISCHE VORBEMERKUNG

Ein letzter Hinweis sei gestattet, bevor wir uns dem Hauptteil dieser Arbeit zuwenden: zur ‚intellektuellen Psychologie‘ Leibnizens. Leibnizens Denken, werden wir im folgenden ausführlich sehen, lebt wesentlich von seiner Lektüre der Texte anderer Philosophen. Aber *wie* las er diese Texte? Im Zusammenhang seiner – wie er behauptet – schlechten Descartes-Kenntnisse bemerkt er dazu 1675 folgendes:

Da ich es immer geliebt habe, für mich selbst nachzudenken, fand ich es stets mühsam, Bücher zu lesen, die man nur unter vielem Nachdenken verstehen kann: Denn wenn man den eigenen Gedanken folgt, dann folgt man einer gewissen natürlichen Neigung und macht freudig Fortschritte; wenn man hingegen denen anderer folgen muss, stört das und macht wütend. Ich habe immer die Bücher gemocht, die ein paar schöne Gedanken enthielten, die man aber ohne Unterbrechung durchlesen konnte, denn diese regten mich zu eigenen Ideen an, denen ich nach Lust und Laune folgte, wohin es mir gefiel. Das hat mich bisher daran gehindert, geometrische Werke gründlich zu lesen, und ich wage zu gestehen, dass ich es bislang nicht über mich gebracht habe, Euklid anders zu lesen, als man es mit Geschichten tut.¹⁴⁰

Leibniz, sehen wir hier, liest viel und gerne – aber er studiert nicht. Die Lektüre soll den eigenen *stream of consciousness* anregen, nicht unterbrechen und durch fremde Gedanken verdrängen. Autoren, die ihm diesen Freiraum nicht gewähren, erregen nur seinen Unmut.

Wir sollten diese Voraussetzung für den Rest der Arbeit im Blick behalten. Roter Faden in Leibnizens Stellung zur Philosophiegeschichte ist eine gewisse Ungenauigkeit im Umgang mit den Autoren, die er liest – eine Ungenauigkeit freilich, die oftmals die Kerngedanken schärfer hervortreten lässt, als dies die treue Übernahme des entsprechenden Schulsystems könnte. Der junge Leibniz, werden wir sehen, täuscht sich über die formale Gliederung von Hobbes' *De corpore*, stellt jedoch gerade damit die systematische Anlage des Werks richtig dar. Der reife Leibniz nennt immer wieder Thomas von Aquin als Bezugspunkt für seinen hylemorphistischen Ansatz, dem zufolge alles Geschaffene aus Materie und Form besteht: Diese These ist aus thomistischer Sicht grundfalsch (Thomas kennt

140 „Et moy quoyque j'aye tousjours aimé de mediter moy même, j'ay tousjours [eu] de la peine à lire des livres, qu'on ne sçauoit entendre sans mediter beaucoup, par ce qu'en suivant ses propres meditations on suit un certain penchant naturel, et on profite avec plaisir, au lieu qu'on est gesné furieusement, quand il faut suivre les meditations d'autrui. J'aimois tousjours des livres qui contenoient quelques belles pensées, mais qu'on pouvoit parcourir sans s'arrester, car ils excitoient en moy des idées, que je suivois à ma fantasie, et que je pouissois où bon me sembloit. Cela m'a encor empeché de lire avec soin les livres de Geometrie; et j'ose bien avouer, que je n'ay pas encor pu obtenir de moy de lire Euclide autrement qu'on n'a coustume de lire les histoires“ – an Foucher, 1675, A II.1², 389.

immaterielle Engel), unterstreicht jedoch, dass Thomas' *materia prima* ganz wesentlich im gedanklichen Zusammenhang des hierarchischen *ordo* aller Dinge steht. Wer versucht, Leibniz und Plotin – auch er ein oft genannter Autor – parallel zu lesen, wird sich nicht entscheiden können, ob die Monade nun Plotins Seele oder dem Intellekt entspricht: aber dadurch tritt an ihr umso klarer die Struktur des ἐν καὶ πολλὰ¹⁴¹ hervor, die sie mit *beiden* plotinischen Vermittlungshypostasen zwischen Einem und Körperwelt teilt.

Diese produktive Ungenauigkeit Leibnizens will die vorliegende Arbeit stets im Blick behalten. Insbesondere in den späteren Jahren, werden wir im zweiten Teil sehen, hat dieser Persönlichkeitszug Leibnizens systematische Konsequenzen für seinen hermeneutischen Ansatz: „In Fleisch und Blut“ übergehen lassen, glaubt er, kann die Philosophiegeschichte nur, wer „auf niemandes Wort schwört“ und zu allen Distanz hält.¹⁴² Wenn die Alten *semina veritatis*¹⁴³ bieten, keimhafte Vorwegnahmen der vollen Wahrheit, deren vorläufige Entfaltung Leibnizens *systeme nouveau* sein will – unter dieser Prämisse Leibnizens ist solche kreative Impräzision die eigentliche Texttreue.

141 Plot. *Enn.* IV.1.2, s. u. T. II. Anm. 718.

142 S. u. T. II Anm. 154.

143 S. u. T. II Anm. 224.

Erster Teil

PHILOSOPHIA REFORMATA

Leibniz als Mechanist (ca. 1670–71)

In einem Gespräch mit seinem Gönner Boineburg¹ 1671 – über das er Arnauld brieflich berichtet – kritisiert Leibniz Arnaulds Schrift zur Verteidigung der Transsubstantiationslehre. Der Ansatz, die eucharistische Theologie der katholischen Kirche aus dem Konsens der Kirchenväter zu beweisen, überzeuge gerade heute nicht jedermann. Man müsse die Autoritätsbelege um eine Argumentation auf grundsätzlicherer Ebene ergänzen, und dabei sei der kritische Geist der *recentiores* aufzugreifen:

Es gebe zweierlei Gruppen, die überzeugt werden müssten: Die einen ließen sich, besonders in Dingen, die im täglichen Leben wenig relevant sind, von der Autorität führen und überließen das genauere Eindringen in die Dinge anderen [...]. Die anderen aber philosophierten nach ihrem eigenen Kopf: Diese wollten nichts annehmen, als was sie *klar und deutlich* wahrnehmen könnten, am allerwenigsten aber Dinge, die immer komplizierter würden, je mehr man sie expliziere; sie hassten all die Wörter, die nichts bedeuteten, oder nicht erklärt würden, und unter denen sich Leeres verberge. [...] *Es breche ein philosophisches Zeitalter an*, in dem sich die gründliche Sorge um die Wahrheit auch außerhalb der Schulen, sogar unter Männern des öffentlichen Lebens, verbreite; wenn sie diesen nicht gerecht werde, gebe es für die Verbreitung der wahren Religion wenig Hoffnung.²

Bacon, Hobbes, Spinoza,³ schließlich vor allem auch Descartes seien unabhängige Philosophen in diesem Sinne.

1 Zu Boineburg vgl. Palumbo, „Boineburg“; Paasch, „Bibliothek“.

2 „duo hominum genera esse, quibus persuadendum sit. Alios enim, praesertim in rebus ab usu vitae communis remotis, autoritate duci, acriorem inquisitionem in interiora rerum aliis transscribentes. [...] Alios proprio ingenio philosophari: nolle ferre, nisi quae *clare distincteque* percipi possunt; multo minus vero ea, quae quanto explicantur magis, tanto implicantur magis: odisse omnia illa vocabula, aut nihil significantia, aut inexplicata, quibus inania teguntur. [...] *Seculum philosophicum oriri*, quo cura acrior veritatis extra scholas etiam in viros Reipublicae natos diffundatur; his nisi satisfiat, desperatam religionis veram [richtiger: verae?] propagationem esse“ – an Arnauld, November 1671, A II.1², 276 f, Herv. v. mir. Die Formel *clare distincteque* tritt im selben Brief noch zweimal auf.

3 Spinoza ist Leibniz hier noch nur als anonymes „auto[r] libri horribilis nuperi *de libertate philosophandi*“ bekannt: an Arnauld, November 1671, A II.1², 277. Einen – freilich deutlich christlicher grundierten – Begriff einer *libertas philosophica* finden wir bereits bei Alsted 1612,

Leibnizens Stellung zu diesem *seculum philosophicum* ist ambivalent: „fera[x] pariter scientiae et impietatis“,⁴ bedroht es einerseits die philosophischen Grundlagen des christlichen Dogmas, sät Atheismus, Naturalismus und Häresie. Andererseits genießt der Ansatz, nur das – man höre die cartesischen Anklänge – *clare distincteque* Erkannte zuzulassen, spürbar seine Sympathie. Er greift diese zentrale Prämisse der naturalistischen Kritik für seine Argumentation gegen deren Ergebnisse auf – keineswegs bloß *ad hominem*,⁵ sondern deutlich als eigene Position. Der reduktionistische Ansatz der *recentiores* ist für Leibniz denkpragmatische Herausforderung und zugleich wahrer und wertvoller Erkenntnisgewinn – er übernimmt ihn daher auch selbst. Dass, nach Bacon, „die Philosophie, wenn man nur einen Schluck nimmt, von Gott wegführe, ganz ausgetrunken aber zu ihm zurück“,⁶ ist Leibnizens Leitwort im Umgang mit dem Denken seines Jahrhunderts, dem er darum kritisch und zugleich überaus enthusiastisch gegenübersteht.

Leibnizens *seculum philosophicum* hat eine wissenssoziologische, eine methodologische und eine inhaltliche Seite, die engstens zusammengehören: Eben *weil* der philosophische Diskurs nun auch außerhalb der Universitäten stattfindet und der Geltungsanspruch der nur Gelehrten zugänglichen Schulphilosophie ins Wanken gerät, kann sich die reduktionistische Methodologie etablieren, die Leibniz bei seinen Zeitgenossen beobachtet, zustimmend aufnimmt und normativ ausformuliert. Die mechanistische Physik seiner Zeitgenossen sowie seine eigene rationalistische Metaphysik und Theologie sind für Leibniz direkte Konsequenzen dieser Methodologie. Diese Zusammenhänge sind es, die ich in den folgenden Kapiteln zeigen möchte.

Die soziale Verortung dieses Denkens, die im Hintergrund stets im Blick zu behalten ist, kommt im Brief an Arnauld ebenfalls implizit zur Sprache: Die Kritiker des Traditionellen, die Leibniz im Sinne hat, sind philosophierende *viri rei publicae nati* – Staatsmänner mit wissenschaftlichen Ambitionen. Als einen solchen Mann schildert Leibniz seinen Gönner Boineburg,⁷ ein solcher Mann ist er auch selbst im Begriff zu werden, der ja bewusst die Universitätslaufbahn ausgeschlagen haben will⁸. Die humanistische Neubewertung der *vita activa*,⁹ die Hochschätzung des Dienstes am Gemeinwesen in der lutherischen Theologie,¹⁰ schließlich die Herausbildung des frühneuzeitlichen Staatswesens scheinen die Quellen,

vgl. Leinkauf, „Systema mnemonicum“, 284–287. Der abwertende Verweis auf ein „kürzlich“ erschienenenes Buch dieses Titels zeigt aber, dass Spinoza gemeint ist.

4 *Confessio Naturae contra Atheistas* (1668), A VI.1, 489.

5 Im Sinne Lockes als auf einen bestimmten Gegner abgestellte Argumentation: Locke, *Essay* IV.17.21, ed. Nidditch, 686.

6 „Divini ingenii vir *Franciscus Baconus de Verulamio* recte dixit, philosophiam obiter libatam a DEO abducere, penitus haustam reducere ad eundem“ – *Confessio naturae contra atheistas* (1668), A VI.1, 489. Dasselbe Bacon-Zitat erscheint auch in *De vera methodo* (1673–75?), A VI.3, 157, s. u. Epilog.

7 An Arnauld, November 1671, A II.1², 275 f; *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 401.

8 So berichtet er selbst nach 1676, Pertz I.4, 170; vgl. Antognazza, *Biography*, 66.

9 Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* I, 623 f, 693–706, 807.

10 Frey, *Ethik*, 40 f. Vgl. immer noch Weber, *Protestantische Ethik*, 59–66.

aus denen sich dieses Selbstverständnis speist. Seine beim jungen Leibniz überall spürbaren philosophischen Konsequenzen sind einerseits die Sorge um die religiös-politische Ordnung und ihre geistigen Grundlagen, andererseits aber die demonstrative Abgrenzung von der Schulphilosophie und das lebhaftere Interesse an einer wohlfahrtsorientierten Reform von Geist und Gesellschaft.¹¹

Der Fortschritt, den sich Leibniz für die Zukunft wünscht, soll die Errungenschaften des *seculum philosophicum* nicht einfach bloß erweitern und vertiefen. Es geht Leibniz vielmehr um Wissen einer neuen Qualität: um die Systematisierung und gesellschaftliche Nutzbarmachung des vorhandenen naturwissenschaftlichen Wissens, seine Fundierung in *a priori* bekannten, den platonischen Ideen entsprechenden Prinzipien, seine Zurückführung auf eine theozentrische Geistmetaphysik, damit auch um die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott.

1. PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHE SELBSTVERORTUNG

Das postscholastische Zeitalter

Leibnizens progressiver Blick auf die Philosophiegeschichte zeigt sich vielleicht am deutlichsten in den Paratexten zur von Boineburg veranlassten Neuedition von Nizolius' *De veris principiis et vera ratione philosophandi libri IV*, zuerst veröffentlicht 1553. Diesem regelrechten Auftragswerk¹² drückt Leibniz einen sehr persönlichen Stempel auf und stellt einem Text von rund 370 Seiten einen paratextuellen Apparat von 55 Seiten voran¹³ – eine Widmung an Boineburg, eine *Dissertatio praeliminaris*, einen Brief an und einen Brief von seinem Lehrer Thomasius. Während sich Nizolius' Werk – Leibnizens eigener Charakterisierung zufolge¹⁴ – weitgehend auf die Logik beschränkt, sprengen die Paratexte immer wieder diesen Rahmen – der Brief an Thomasius etwa behandelt vornehmlich Fragen der Metaphysik und Naturphilosophie. Die Neuedition des Nizolius – so begründet er dieses Missverhältnis – ist erst der Anfang eines viel umfangreicheren Projekts der ‚reformierten Philosophie‘; ist dieses einmal vollendet, werden die

11 Vgl. paradigmatisch die Widmungsvorrede zur *Theoria motus abstracti* (1671), A VI.2, 261 f.

12 „Suasu Illustrissimi Boineburgii [...] dedi nuper Bibliopolae vestrati Nizolii libellum *de veris principiis et vera ratione philosophandi* recudendum“ – an Spener, 10. Februar 1670, A II.1², 56. Nizolius „per te [sc. Boineburgium] e diuturni carceris longo squalore erutus, tuo beneficio redivivus, tuo iudicio unice triumphans“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 401. Manchmal scheint sich Leibniz direkt von dem Werk zu distanzieren: „Necessarium tamen videbatur, nonnulla asperius dicta complanare“ – ebd. „Quanquam autem Nizolius id ex professo agat, ut Scholasticos denigret, mihi tamen nimis acris nonnunquam visus est, tentavique rigorem illum notulis quibusdam marginalibus mollire“ – an Spener, 10. Februar 1670, A II.1², 56.

13 Gemäß dem originalen Druck von 1670.

14 *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 408.

Proportionen wieder stimmen.¹⁵ Diese Paratexte werden damit zur Programmschrift eines – nie abgeschlossenen – philosophischen Gesamtprojekts.

Nizolius – in dieser Hinsicht den Ansatz Lorenzo Vallas fortschreibend¹⁶ – preist die ‚natürliche‘ Alltagssprache als Korrektiv der Deformation des Denkens durch die ‚Schulen‘ und vertritt eine nominalistische Lösung des Universalienproblems. Die Philosophen seiner Zeit kritisiert er aus diesem Blickwinkel aufs schärfste.

Aufs Geratewohl und ohne jedes Nachdenken zu reden, oder vielmehr daherzuplappern, oder sogar, um mich richtiger und genauer auszudrücken, nach der Art von Elstern und Dohlen frech den Menschen die Ohren mit Lärm und Geschwätz zu belästigen: Genau das ist die Redeweise und der Stil der Dialektiker und Metaphysiker [...] unserer Zeit und bereits seit einigen Jahrhunderten, die an den öffentlichen Universitäten gelehrt haben und noch lehren.¹⁷

Die Urteilsfreiheit habe man an das jeweilige Schulhaupt abgetreten, an Aristoteles, Platon, Albert, Thomas oder Averroës;¹⁸ einem Aristoteles würde auch dann unbedingt geglaubt, wenn er den Menschen als Esel bezeichnete.¹⁹ Eine solche Bindung an Autoritäten lehnt Nizolius grundsätzlich ab, kritisiert im einzelnen viele Punkte im aristotelischen Denken und positioniert sich insofern auch gegen den ‚reformierten‘, nichtscholastischen Aristotelismus vieler Humanisten. Er möchte die Philosophie auf „den gesunden Menschenverstand“²⁰ und vollkommene Urteilsfreiheit²¹ aufbauen – und auf eine gehobene Sprachpflege: Der barbarischen Sprache des Schularistotelismus müsse ein gründliches Studium der Grammatik und Rhetorik und des allgemeinen Sprachgebrauchs – nach Horaz der letztgültigen Norm aller Sprache²² – bei den lateinischen und griechischen Klassikern und im einfachen Volk entgegengesetzt werden. Nizolius schreibt sich damit in die humanistische Debatte um die Bedeutung der Rhetorik als Leitwissenschaft ein.²³ Auf diese Prämissen aufbauend, entwickelt er in den folgenden fünf Büchern, unter

15 „Si quis metuit, ne domus porta elabatur, cogitet aditum nostrum tam vastum, domum tam parvam esse, quia coepta est tantum: si post Logicam, caeterarum quoque partium similis repurgatio accesserit, tum faxo ut in iustam omnia symmetriam redeant, nec quisquam amplius de magnitudine atrii, parvitate areae conqueratur“ – ebd., 432.

16 Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* I, 345–363, insbes. 349 / 360, vgl. ebd., 319.

17 „temere et sine ulla consideratione sermonem habere, vel potius verba effutire, vel etiam, ut magis recte magisque proprie loquar, more picarum ac graculorum importune auribus humanis obstrepere ac garrere: talis enim proprie est sermo atque locutio Dialecticorum et Metaphysicorum [...] nostrorum temporum, atque etiam aliquot superiorum aetatum, qui in publicis studiis professi sunt, et adhuc profitentur“ – Nizolius, *De veris principiis*, 10.

18 Ebd., 12.

19 Ebd., 16.

20 „naturalem hominis sensum“: ebd., 4.

21 Ebd., 11.

22 „multa et assidua lectio probatissimorum quoruncunque Authorum tam Graecorum quam Latinorum, et intelligentia communis usus loquendi tum eorum tum etiam populi: quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi, ut rectissime inquit Horatius in Arte poetica [71f]“ – ebd., 10.

23 Vgl. u. a. Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* I, 419–428.

Einbeziehung grammatikalischer und rhetorischer Fragen, etwas, das Leibniz als „reformierte Logik“ mit klar nominalistischer Ausrichtung charakterisiert.²⁴

Bei aller Kritik an der einseitig negativen Haltung Nizolius' gegenüber Aristoteles²⁵ nimmt Leibniz den Gestus des Traditionsbruchs auf und ergänzt ihn um eine zeitliche Dimension, auf die schon die topischen Wendungen in der Widmung und der Einleitung der *Dissertatio*²⁶ ganz selbstverständlich Bezug nehmen und die in der *Dissertatio praeliminaris* und den Anmerkungen zum Text des Nizolius immer wieder auftaucht. Leibniz sieht Nizolius gleichsam als einen verhinderten Zeitgenossen, der zu Unrecht in einem früheren Jahrhundert gelebt habe, wo „dergleichen Untersuchungen nur den größten und scharfsinnigsten Geistern gelangen.“²⁷ Das sehe man schon an seinem Nominalismus, wie ihn unter den heutigen *philosophiae reformatores* annähernd jeder vertrete – Nizolius habe das vorweggenommen.²⁸

[Damals] begann die Wahrheit nur gleichsam durch einen Spalt sich zu zeigen und durch einige Funken hervorzublitzen, nach Art der feurigen Partikelchen, die bisweilen zwischen den Sonnenflecken hervorquellen oder im Rauch mitfliegen. In unserer Zeit ist das Licht reichlicher vorhanden, und das wenigstens ist allgemein anerkannt, dass Aristoteles irren kann.²⁹

„Dass Aristoteles irren kann“ – Absetzung vom Aristotelismus und insbesondere von der Scholastik ist das Hauptmerkmal des von Nizolius verkörperten Fortschritts. Die *dicendi ratio*, ein guter philosophischer Stil, ist zentrales Thema sowohl bei Nizolius selbst als auch in Leibnizens Vorrede, sodass der Humanismus der entscheidende historische Bezugspunkt ist:

Als erster rief der Florentiner Dante Alighieri die *meliores literae* gleichsam aus der Unterwelt zurück. Dessen Schüler Francesco Petrarca erprobte als erster in der Politischen Philosophie –

24 Ebd., A VI.2, 408, 427 mit Bezug auf S. 46 des originalen Drucks.

25 *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 408.

26 In der Widmung an Boineburg: „admonere posteritatem exemplo Tuo, non fuisse ita sterile saeculum nostrum, quin superessent magni genere ac gestis viri“; zur (topischen) Rechtfertigung des Editionsprojekts: die einen jüngeren Text wie den des Nizolius für der Edition weniger wert halten als die Werke des Altertums und des Mittelalters, „profecto nimis contentim de huius aevi ingeniis sentiunt, nec cogitant, fore tempus cui et nostra vetera erunt“ – ebd., 401 / 403.

27 „autor nostro [sc. tempore] dignus est, illo certo tempore quo vixit, meditationes eiusmodi non nisi solidissimis et exquisitissimis ingeniis obtigerunt“ – ebd., 408.

28 Ebd., 429.

29 „in quo [sc. seculo] veritas incipiebat tantum velut per rimam sese ostendere et scintillis quibusdam emicare, instar facularum ignearum quae inter maculas solares nonnunquam ebulliunt, et favillarum quae cum fumo subvolant. Nostro tempore largior lux; et vel hoc saltem in confesso est, Aristotelem errare posse“ – ebd., 407. Die Bedeutung der Lichtmetapher in der humanistischen Geschichtsdenken betont auch Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* I, 984 Anm. 94.

in der das ja eher naheliegend ist – die sprachliche Eleganz; darin folgten ihm Francesco Filelfo, Poggio Bracciolini, Leonardo Bruni und andere.³⁰

Diese mit Dante beginnende Reihe setzt Leibniz mit einer langen Aufzählung von Philosophen fort, die im originalen Druck etwa zwei Seiten umfasst und zeitlich und thematisch so unterschiedliche Namen wie Reuchlin, Fonseca und Gassendi bietet. Besonders wichtig ist ihm dabei auch das „Zuhilfekommen“ griechischer Fachleute für *philosophia* und *eloquentia*, etwa Theodorus Gazas, Georgius Trapezuntius, Emanuel Chrysoloras⁷ und des Kardinals Bessarion, denen er mit der Einflussnahme auf Pico della Mirandola und Marsilio Ficino große Bedeutung zumisst.³¹ Leibniz verweist hierbei nicht nur als außenstehender Beobachter auf den italienischen Humanismus, sondern macht sich mit der (keineswegs selbstverständlichen) Stilisierung Dantes zum Protohumanisten auch einen seiner Selbstbeschreibungstopoi zueigen.³²

Als gegenüber Leibnizens Zeitalter abgeschlossene – aber für die Überwindung des Mittelalters dennoch entscheidende – Epoche erscheint der Humanismus in dem gut zwei Manuskriptseiten umfassenden, launig und anspielungsreich formulierten *Compendium historiae philosophiae*³³ von ca. 1675, das sich als Beitrag zum Erziehungsprogramm des damals etwa vierzehnjährigen Dauphin Ludwig präsentiert.³⁴ Es überrascht im Kontext der französischen Geschichte dieser Jahre nicht, dass Leibniz seine Darstellung mit der Bedeutsamkeit der Naturforschung für die Kriegskunst motiviert und in die Gestalt einer militärischen Allegorie kleidet: Philosophie wird beschrieben als ein Krieg gegen die „sich verbergende und immer rebellische Natur“.³⁵

Leibniz beginnt mit einem alten Topos, der uns in seiner zweiten Schaffensphase ausführlicher beschäftigen wird:³⁶ Den Beginn der Philosophie verortet er im

30 „princeps Dantes Aligerus Florentinus meliores literas velut ab inferis revocavit, huius discipulus Franciscus Petrarca primum in Philosophia civili quippe capaciore elegantiam expertus est, qua in re Franciscum Philelphum, Poggium Florentinum, Leonardum Aretinum, aliosque succenturiatos habuit“ – ebd., 421.

31 S. u. Anm. 40.

32 Dass es Dante war, der „primo doveva al ritorno delle Muse, sbandite d’Italia, aprir la via“, ist eine Denkfigur Boccaccios (*Trattatello in laude di Dante* 19, hrsg. v. P. G. Ricci, *Tutte le opere* III, 442), die im späten Quattrocento wieder populär wurde, vgl. Buck, *Dichtungslehren*, 100–102, Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* I, 326. Dass Dante, Petrarca und Boccaccio als *tre corone* der italienischen Dichtung begriffen wurden, wurde allerdings wohl erst nach 1867 topisch, vgl. Gorni, „Tre corone“, 30.

33 An Dauphin Ludwig (1675?), A II.1², 398.

34 „Ob dieser Entwurf jemals abgesandt worden ist, ist unklar“: Einleitung A II.1², 394. Leibniz bettet seine Darstellung der Philosophiegeschichte ein in einen universellen realgeschichtlichen Rahmen mit christlich-heilsgeschichtlichem und zugleich frankreichzentriertem Charakter, der von Adam über Karl Martell bis hin zu eventuellen Kreuzzugsplänen der Zukunft reicht, für die sich Leibniz selbst am französischen Hof hatte einsetzen wollen: an Dauphin Ludwig (Ende 1675?), A II.1², 395; vgl. etwa Strickland, „Egypt plan“, passim.

35 „historiam exponi illius belli quod homini est cum tegente sese ac saepe rebelli natura“ – ebd., 396.

36 S. u. S. 178–190.

Orient, in Ägypten, Babylonien und Indien; Pythagoras führte sie dann in Griechenland ein, und ihm folgten so unterschiedliche Denker wie Demokrit, Sokrates, Parmenides, Platon, Aristoteles, Chrysipp. Die frühen Christen griffen auf Platon zurück, Augustin integrierte die *disserendi subtilitas* der Peripatetiker. Diese Vielfalt der antiken philosophischen Schulen endet abrupt mit der Völkerwanderung und dem Einbruch des Mittelalters:

Ich weiß nicht, durch welche Wendung des Schicksals es kam, als die Barbaren Orient und Okzident verwüsteten, dass von den Alten allein Aristoteles übrigblieb, der ein vollständiges philosophisches Lehrgebäude bieten konnte. Als darum Karl der Große die Wiederherstellung der Schulen ins Auge fasste, musste die erneuerte Philosophie notwendig aristotelischen Charakters sein.³⁷ Von der Barbarei jener Zeiten war ja auch kein Begründer einer neuen Lehre zu erwarten. [...] Wenn also in den Klöstern, die damals die einzige Zuflucht der Bildung waren, fast nichts anderes als Aristoteles und Augustin gelesen wurde, dann verwundert es nicht, dass Männer, die überreich waren an Intellekt und freier Zeit, aber mit Experimenten und mit der Welt nicht in Berührung kamen, um gewisse abstrakte Begriffe, die sie bei diesen Autoren zusammengeklaut hatten, mehr Wirbel machten als notwendig. Und so kam die Lehre zur Welt, die wir „Scholastik“ nennen. [...] Unter diesen Umständen regierte Aristoteles lange über ein befriedetes Reich.³⁸

Demgegenüber ist das, was „in unserem Zeitalter von Galilei, Bacon, Descartes und anderen Argonauten entdeckt wurde“, gleichsam ein neuer Erdteil, ein *novus orbis intellectualis*.³⁹ Diese Wende setzt ein, als mit dem Ende des Byzantinischen Reiches der Platonismus nach Italien und in den Westen kommt⁴⁰ – hier beginnt in

37 Die „Aristotelisierung“ der abendländischen Philosophie unter arabischem Einfluss im Hochmittelalter blendet Leibniz hier aus – der reife Leibniz wird sie in sein Narrativ einbauen: *Theodizee* (1710), *Disc. prélim.* 6, GP VI, 53. Dass sich Karl der Große aufgrund der Vollständigkeit des Textcorpus für Aristoteles als schulphilosophischen Referenzautor entschieden habe, scheint fast die pragmatische Motivation des protestantischen Universitätsaristotelismus melanchthonscher Prägung rückzuspiegeln, wie sie Leibniz – siehe folgendes Kapitel – von seinem Lehrer Thomasius her kannte.

38 „Inde cum Barbari orientem atque occidentem diripuissent, nescio quo fato factum est, ut solus ex veteribus Aristoteles restaret, qui integrum philosophiae corpus praeberet. Cum ergo Carolus Magnus de Scholis restaurandis cogitaret renovata philosophia necessario Aristotelica fuit. Neque enim ab illorum temporum Barbarie inventor expectandus erat dogmatis novi. [...] Cum ergo in Monasteriis, quae sola tunc eruditionis receptacula erant, non fere nisi Aristoteles et Augustinus legerentur, mirum non est homines ingenio atque otio abundantes, sed ab experimentis et mundo remotos, certas quasdam notiones abstractas ex his autoribus arreptas longius protulisse quam necesse erat. Unde doctrina illa nata est quam scholasticam vocamus [...]. Hoc rerum statu diu pacatum Aristoteles imperium tenuit“ – an Dauphin Ludwig (Ende 1675?), A II.1², 396 f.

39 „ille novus orbis intellectualis nostro detectus aevo a Galilaeo, Bacono, Cartesio, aliisque Argonautis“ – ebd., 396.

40 „donec inter naufragae Graeciae reliquias in Italiam eiectas, Platonici quidam comparuere“ – ebd., 397. Es ist bemerkenswert, dass Leibniz hier bereits die heute zum Lehrbuchtopos (Hirschberger, *Geschichte* II, 9) geronnene Auffassung vertritt, der „drenaggio di cervelli“ (e manoscritti) (Monfasani, „Insegnamento“, 49) von Griechenland nach Italien im Zusammenhang mit dem Ende des Byzantinischen Reiches habe entscheidend zur Entwicklung der Renaissance und des Platonismus im Abendland beigetragen. Es war insbesondere der griechische

Leibnizens philosophiehistorischer Allegorie ein Krieg um die Oberherrschaft in der *res publica philosophica*.

Während sich Aristoteles gegen die Platoniker noch leicht behaupten kann – „denn was ist leichter, als Worte mit Worten zurückzuschlagen?“⁴¹ – muss er sich beim Kriegseintritt der Naturwissenschaftler mit ihrer ausgefeilten Belagerungsmaschinerie nach und nach zurückziehen. Sublunar kann er sich, mit den vier Elementen verbündet, etwas länger behaupten als am (kopernikanischen) Himmel, solange ihn die Gegner nur mit Atomen bewerfen. Als aber die cartesischen Wirbel als neues Kriegsgerät ins Feld geführt werden – mithin eine plausiblere Theorie der homogenen Materie – und die Chemiker immer weitere Fortschritte machen, werden die Elemente eines nach dem anderen abtrünnig, die Truppen aufgerieben, und wäre nicht der Äther, der strahlende Held, an der Seite des Aristoteles in den Kampf eingetreten – die entscheidende Größe in Leibnizens physikalischer Theorie; wir werden näher darauf zu sprechen kommen – und hätte so einen Friedensschluss vorbereitet, so wäre es um das um das *imperium philosophicum* geschehen gewesen. Ist dessen innere Befriedung erst einmal abgeschlossen, werden Forscher wie etwa Cornelius Drebbel, Bacon, Torricelli, Guericke und Boyle mit ihrem neuen Kriegsgerät weitere Fortschritte gegen den äußeren Feind, die Natur, erzielen.

Trotz dieses irenischen, gegenüber Aristoteles versöhnlichen Happyend, trotz langer, lobender Parenthesen zugunsten des Stagiriten und der Scholastiker hat auch dieser Text eine gewisse Schlagseite gegen den Aristotelismus: Auch hier ermöglicht das Ende des aristotelischen Regimes eine Reihe ganz neuer Entdeckungen, die Leibniz mit spürbarem Enthusiasmus schildert.

All diese Geschichtsentwürfe haben daher gemeinsam, dass sie die Neuzeit primär als nachscholastisches Zeitalter definieren: „Seitdem die Wiederherstellung der *literae* begonnen hatte, wetteten die Gebildeten gegen die scholastischen Philosophen.“⁴² Diese Auseinandersetzung sieht Leibniz noch immer nicht beendet, denn auch jetzt noch gebe es Scholastiker, die freilich an den geistigen Rang ihrer mittelalterlichen Vorläufer nicht heranreichten:

Denn einige der Heutigen haben den Alten kaum etwas hinzuzufügen, das es wert wäre, gedruckt zu werden, und sie beschränken sich darauf, Paraphrasen fremder Meinungen aufzutürmen, alberne Fragen auszuklügeln, eine Streiffrage in viele aufzuspalten, die Methode zu

Kardinal Bessarion, „der dem Westen Platon wiedergebracht hat“ (Mohler, *Bessarion*, 325 f, vgl. Leibniz an Burnett, 1. Februar 1697, A I.13, 552) und etwa Ficino, „den ersten Platoniker unter den Lateinern“ (Campanella nach Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* II, 1165), entscheidend prägte. Der in Leibnizens *naufraga Graecia* schon anklingende Topos von Flüchtlingen aus dem eroberten Konstantinopel 1453 greift freilich zu kurz; „many Greeks came to the West before and after the fall of Constantinople freely seeking greater opportunity“ (Monfasani, „The Greeks“, 31 Anm. 2, vgl. ebd. 44). Bessarion selbst etwa kam schon mit dem (allerdings ebenfalls durch türkischen Druck begünstigten) Konzil von Florenz nach Italien.

41 „quid enim facilius quam verba verbis repellere“ – ebd., 397.

42 „Sane cum primum literae restaurari coeptae sunt, eruditi in Philosophos scholasticos intonuere“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 421.

ändern, Begriffe zu basteln und wieder zu ändern, und so entstehen bei ihnen so viele und dicke Bücher.⁴³

Und wie die Scholastik selbst ist auch ihr Widerstand gegen alles Neue nicht an ein Ende gekommen:

In Italien [...] regiert selbst heute noch Aristoteles mit den Scholastikern geradezu despotisch. Was nämlich Francesco Patrizi, Cardano, Galilei, seinem Verteidiger Campanella, selbst Gianfrancesco Pico widerfuhr, ist zu bekannt, als dass man es im einzelnen berichten müsste.⁴⁴

Es gibt heute einige, die – bei so viel Licht in der Welt – Dunkel um sich verbreiten, und die sich „lieber von Eicheln ernähren, obwohl man mittlerweile Korn entdeckt hat“,⁴⁵ und der Hass dieser Leute bedroht alle, die etwas Besseres unternehmen wollen. Schon den Laurentius Valla konnte die Gunst des Königs kaum gegen den Zorn der Sophisten beschützen, weil er die Dialektik und Moralphilosophie reformiert hatte [...]. Den königlichen Professor Petrus Ramus, der den Aristoteles lieber kritisch hatte überprüfen wollen, als ihm zu folgen, suchte der Zorn aller Schulmeister in ganz Frankreich und Deutschland heim, bis man ihn endlich anlässlich jener Pariser Hochzeit den Manen des Aristoteles als Schlachtopfer darbrachte⁴⁶. [...] Nichts sagen muss ich über René Descartes, der die Philosophie, und William Harvey, der die Medizin reformierte: Keiner von ihnen entrann dem Neid der Kollegen, keiner dem Zorn des Pöbels, bis das Licht der Wahrheit hervorbrach und oftmals in den Seelen der Verleumder selbst triumphierte.⁴⁷

Leibniz reiht sein eigenes Werk also ein in eine Kette kontroverser Denker, die das 15. Jahrhundert ebenso umfasst wie die eigene Zeit, Galilei und Campanella ebenso wie die streitbaren Philologen Frischlin und Scioppius. Sie alle wurden von Neidern verfolgt, und sie alle sind für Leibniz Teil einer Fortschrittsgeschichte: Am Ende setzte sich die Wahrheit durch, und auch viele ihrer Verleumder akzeptierten sie

43 „hodierni enim nonnulli cum vix quicquam dignum typis addere veteribus possint, hoc unum faciunt, ut allegata opinionum cumulent, et innumeras frivolas quaestiones excogitent, et unum argumentum in multa partiantur, et mutant methodum, et terminos fingantque atque refingant: Ita illis tot tamque grandes libri nascuntur“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 427.

44 „in Italia [...] etiam nunc Aristoteles cum Scholasticis addictius regnat. Quid enim Francisco Patricio, quid Cardano, quid Galilaeo, quid Apologistae eius Campanellae, quid ipsi Iohanni Francisco Pico venerit, notius est, quam ut recenseri mereatur“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 407.

45 Cic. *Or.* 9,31. Es geht an dieser Cicero-Stelle (zit. auch in der Nizolius-Vorrede 1670, A VI.2, 427) um rhetorisch-stilistische Fragen – durch die Konnotation, die dieses Zitat wachruft, erhält Leibnizens Neuheitspathos also auch hier einen spezifisch humanistischen Klang.

46 Ramus wurde 1572 in der Bartholomäusnacht ermordet. In diesem dem Erzbischof von Mainz gewidmeten Werk deutet Leibniz das konfessionell bestimmte Massaker in einen Konflikt zwischen philosophischen Schulen um – trotzdem eine gewagte Anspielung!

47 „Sed sunt hodie nonnulli, qui caligant in tanta luce mundi, maluntque inventa fruge glandibus vesci; horum odia omnibus imminent qui meliora moliuntur. Ac iam olim Laurentium Vallam, quod Dialecticam ac moralem Philosophiam reformasset, contra furorem Sophistarum vix potuit favor regius tutari [...]. Petrum Ramum, professorem Regium, qui Aristotelem examinare, quam sequi maluerat, omnium tota Gallia Germanique Paedagogorum odia exercuerunt, donec in Parisiensibus illis nuptiis Aristotelis Manibus immolaretur. [...] Nihil de Renato Cartesio, Philosophiae; nihil de Guilielmo Harveo Medicinae reformatore dicam, quorum nullus invidiam aequalium, nullus odia vulgi effugit, donec emicuit veritas, et in ipsis saepe calumniatorum animis triumphavit“ – *Nova Methodus* (1667) *praef.*, A VI.1, 264 f.

schließlich, nachdem sie lange die scholastischen „Eicheln“ dem neuen „Korn“ vorgezogen hatten.

– In einer uns sehr vertrauten Weise teilt Leibniz die Geistesgeschichte also in drei Zeitalter ein:⁴⁸ Auf die Antike mit all ihren unterschiedlichen, fruchtbaren philosophischen Schulen folgte das Mittelalter, in dem weltfremde „Philosophaster“ in ihren Klosterzellen, von einem halbverstandenen Aristoteles angeregt, „nur über *haecceitates* [...] grübel[ten]“.⁴⁹ Der Fall Konstantinopels, der Humanismus, Kolumbus und Kopernikus markieren das Ende dieses finsternen Zeitalters; das in dieser Zeit zaghaft beginnende „Licht“ ist insbesondere mit den naturwissenschaftlichen Entdeckungen in Leibnizens Gegenwart ungleich stärker geworden. Sicher wehren sich die scholastischen Dunkelmänner, lassen Neuerer wie Ramus und Galilei ihre mutig verkündeten Entdeckungen bitter büßen, aber mit Guericke, Boyle und anderen reißt die Kette der neuen Entdeckungen nicht ab, und die Wahrheit muss sich am Ende durchsetzen. Dieses Narrativ klingt uns heute bis ins Detail so vertraut, entspricht so sehr dem populären Geschichtsbild unserer Tage, dass es sich zu vergegenwärtigen lohnt, wie wenig selbstverständlich es in Leibnizens Zeit war.

Das Dreierschema Antike-Mittelalter-Neuzeit, seit Petrarca und verstärkt im 15. Jahrhundert beliebter Selbstverständigungstopos der Humanisten, setzte sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erst langsam als allgemein übliche Einteilung der Weltgeschichte durch.⁵⁰ Als „neu“ begriffen sich neben den Humanisten auch manche Vertreter einer nichtaristotelischen Naturwissenschaft, etwa Patrizi und Campanella⁵¹ – aber notwendig war ein solches Selbstverständnis keineswegs. Nicht nur die Vertreter des „Alten“, sondern die von Leibniz als Helden des Fortschritts Gefeierte hatten oftmals eine andere Perspektive. Die Abwendung von der philosophischen Tradition, sehen wir bei vielen von ihnen, muss nicht unbedingt in einer historischen Perspektive gesehen und als Hinwendung zu einem ‚neuen Geist‘ verstanden werden. Wenn Thomas Hobbes gegen die Universitäten seiner Zeit polemisiert, die weniger *philosophy* denn *Aristotelity* lehrten, dann behauptet er

48 Explizit wird diese Dreiteilung etwa hier: „veterum immortalia scripta, aut etiam medii aevi monumenta“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 403; ebenso auch in der *Nova Methodus* (1667) II.8 f / 29 / 39, A VI.1, 296 f / 315 / 321 f. Leibniz, urteilt Günther (Art. „Neuzeit, Mittelalter, Altertum“, 787) an, teile hier „nicht die Weltgeschichte ein“, sondern liefere lediglich eine „historische Bücherkunde“, in der ‚Altes‘, ‚Mittelalterliches‘ und ‚Neues‘ eher qualitativ als temporal bestimmt sei. Sowohl die Art dieser qualitativen Einteilung als auch die implizierte zeitliche Abgrenzung der Epochen scheint aber durchaus der humanistischen Trias zu entsprechen.

49 „philosophaster quispiam [...] intra claustris solis sive haecceitatibus, sive hoccitatibus incumbens“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 413. „Hoccitas“ ist ein von Leibniz gebildeter, aus seiner Sicht logischerer Alternativterminus: ebd., 411. Das Klischee, dass die scholastische Neigung zur übertriebenen Spekulation von der Weltfremdheit der Mönche herrühre, finden wir noch 1710 in der *Theodizee: Disc. prélim.* 6, GP VI, 53.

50 Günther, Art. „Neuzeit, Mittelalter, Altertum“, 785–788; Koselleck, *Vergangene Zukunft*, 27 f., vgl. ebd., 302–321.

51 Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* II, 1631.

dabei – soweit ich sehe – nicht, einen ‚modernerer Geist‘ zu verkörpern.⁵² Die vielen Sophismen der Aristoteliker gehören aus seiner Sicht keinem anderen Zeitalter an – sie sind schlicht falsch. Ebenso wenig scheint Descartes seine Wahrheitssuche jenseits des Überlieferten, seine Rückwendung auf sich selbst, als etwas spezifisch Modernes darzustellen; sein *otium* im niederländischen Exil⁵³ liest sich als eine ebenso zeitenthobene Angelegenheit wie das Ciceros oder Petrarcas auf ihren Landgütern oder das Montaignes in seinem Turmzimmer.⁵⁴ Allein im Hausrock am Kaminfeuer, so scheint es Descartes zu sehen, philosophiert es sich *besser* als in Paris oder La Flèche, aber nicht unbedingt *moderner*.⁵⁵ Und die harten Vorwürfe Nizolius’ gegen seine aristotelisch orientierten Rivalen stellt erst Leibnizens Kommentar in diese historische Perspektive: Nizolius wettert gleichermaßen gegen die sinnentleerten Disputationen der „Dialektiker unserer Zeit und auch der letzten Jahrhunderte“: „das ist“, merkt Leibniz hier kritisch an, „für die früheren Jahrhunderte zutreffender als für das unsere“.⁵⁶ Traditionsbruch solchermaßen unter einen zeitlichen Index zu stellen, als Fortschrittsmoment zu begreifen, ist also nur *eine* der in Leibnizens Horizont denkbaren Deutungsmöglichkeiten, keineswegs selbstverständlich, und es ist eine bewusste Entscheidung Leibnizens, dieses Moment zum Leitfaden für sein Verständnis der Philosophiegeschichte zu machen und damit auch Autoren unter die Vorkämpfer des Fortschritts einzureihen, die sich selbst ganz anders verstanden.

52 Hobbes, *Leviathan* IV, 46, EW III, 670.

53 „Opportune igitur hodie mentem curis omnibus exsolvi, securum mihi *otium* procuravi, solus secedo, serio tandem et libere generali huic mearum opinionum eversioni vacabo“ – Descartes, *Meditationes* I, 1, AT VII, 17f, Herv. v. mir; *Discours de la méthode* III, AT VI, 31.

54 Petrarca als „Prototyp“ (Algazi, „At the Study“, 19) des einsamen Gelehrten humanistischen Typs (vgl. prägnant Le Goff, *Die Intellektuellen*, 156–161) folgte in seiner Selbststilisierung deutlich dem Vorbild Ciceros (Eenkel, „Sacred Solitary Place“, 38 f, 48 f). Entscheidender für Descartes (vgl. Moriarty, „Montaigne and Descartes“) schreibt sich – wenngleich skeptischer und selbstkritischer – auch Montaigne in diese Tradition ein (vgl. McGowan, „Positive and Negative Values“, 114–116; Sennefelder, *Rückzugsorte*, 58–60).

55 Garber, „Descartes Among the Novatores“, 8–13 kann zeigen, dass sich Descartes punktuell mit seinem Status als *novator* auseinandergesetzt hat – er weist diesen aber meist zurück und reagiert in jedem Fall auf Vorwürfe von außerhalb; eine positive Selbstbeschreibung ist dieses Etikett nicht.

56 Nizolius: „De Dialecticis et Metaphysicis loquor nostrorum temporum, atque etiam aliquot superiorum aetatum, qui in publicis studiis professi sunt, et adhuc profitentur“ „Haec de superioribus seculis verius, quam nostro“ – *Nizolii de veris principis* (1670), A VI.2, 447 Anm. 3.

Vittorio Mathieu („Nizolius“, 145) findet bei Nizolius ein sehr differenziertes, zyklisches Geschichtsmodell, in dem etwa der Tod Ciceros und Boethius’ entscheidende Einschnitte bedeuten. Ich kann nicht sehen, worauf er sich bezieht; nach meinem Eindruck beziehen sich die Wertungen Nizolius’ fast durchweg auf Einzelpersonlichkeiten, die er nur gelegentlich vor einem Zeithintergrund verortet, ohne die Abfolge der Epochen insgesamt als Fortschritt oder Verfall zu beschreiben (so etwa S. 13–15, 343–38 im originalen Druck). Nizolius preist nicht etwa die „Modernität“ Ockhams (Mathieu), sondern findet sein Denken schlicht richtig (S. 46 im originalen Druck).

Eine wichtige Anregung für Leibnizens dezidiert historische Perspektive auf die philosophische Tradition könnte Bacons Desiderat einer *historia literaria* sein, das sein sonst so fortschrittsskeptischer Lehrer Thomasius und sein Mainzer Mentor Boineburg gleichermaßen bejahen.⁵⁷ Thomasius war auch selbst als Philosophiehistoriker hochaktiv! Vor allem aber sind es humanistische Topoi,⁵⁸ in denen Leibniz sein Neuheitsbewusstsein ausdrückt. Mit Thomasius und Melanchthon hatte Leibniz zwei entscheidende Gewährsleute,⁵⁹ für die diese humanistische mit der reformatorischen Überwindung des Mittelalters in eins fiel: Beide verlangen den philologisch gestützten Gang *ad fontes*,⁶⁰ beide definieren sich wesentlich in Abgrenzung zur Wissenschaftskultur der Scholastik. Findet in ähnlicher Weise auch Leibnizens Neuheitspathos, das er auf humanistisch-kultureller und philosophischer Ebene artikuliert, subkutan Resonanz in seinem konfessionellen Selbstverständnis?

Philosophiae reformatio

In der Tat ist ein Schlüsselbegriff der Selbstverortung Leibnizens in vielen Schriften dieser Zeit die *philosophiae reformatio*. Viele dieser Texte sind in einem katholischen Umfeld entstanden und können nicht direkt auf Luther verweisen, aber in einer – in der Druckfassung getilgten – Briefpassage an Thomasius finden wir genau diesen Bezug:

Was zu den Theologen zu sagen ist, das gilt auch für die Philosophen. Die Kirchenväter erhellten die Bedeutung der Heiligen Schrift mit treffenden Auslegungen, doch dann verdunkelten die Mönche sie durch ihren Aberglauben. Nachdem den Seelen das Licht aufgegangen war, da wurde die Theologie in dreifacher Form reformiert: Es entstand eine häretische Theologie – die die Schriften selbst verwirft, wie die der Schwärmer –, eine schismatische – [die die Kirchenväter ablehnt –, schließlich eine wahre⁶¹] – die die Kirchenlehrer mit der Heiligen Schrift und der ursprünglichen Kirche versöhnt –, wie die der Evangelischen.

In ähnlicher Weise erhellten die griechischen Interpreten den Sinn des Aristoteles, die Scholastiker verdunkelten ihn mit ihren Spitzfindigkeiten. Nachdem das Licht aufgegangen war, da wurde die Philosophie auf dreierlei Art reformiert: Es entstand eine törichte Philosophie – wie die des Paracelsus, des Helmont, und anderer, die Aristoteles völlig verwerfen –, eine dreiste Philosophie – die sich um die Alten wenig bekümmert, ja, ihre Verachtung für sie offen zeigt und auch ihre treffenden Überlegungen in Misskredit bringt, so etwa die des Descartes –,

57 Thomasius, *Adversus philosophos novantiquos* (1665), *Dissertationes*, 467 f; zu Boineburg vgl. Palumbo, „Boineburg“, 202–212; siehe auch an Bose, 26. September 1670, A I.1, 103.

58 Vgl. Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* I, 22–24.

59 Varani, „Impegno editoriale“, 41, 52 f. Zur Bedeutung Melanchthons vgl. auch dies., „Protestantismus und Sprachwissenschaftsverständnis“.

60 Vgl. etwa sein Programm zur Universitätsreform 1523: Scheible, *Melanchthon*, 42–49.

61 Hier ergänzen die Herausgeber der Akademie-Ausgabe sinngemäß eine vermutliche Auslassung des Schreibers; die „schismatische“ Theologie identifizieren sie mit der der Sozinianer.

schließlich die wahre Philosophie derjenigen, die Aristoteles als großen Mann anerkennen, der zumeist Recht hatte.⁶²

Mercer weist nachdrücklich darauf hin, wie emphatisch sich Leibniz in die Tradition der von ihm sogenannten *philosophiae reformatores* stellt, und identifiziert diese Gruppe mit einer eklektischen Strömung des 17. Jahrhunderts, die einen authentischen, nichtscholastischen Aristotelismus mit mechanistischen Ansätzen zu verbinden suchte.⁶³ In der Tat lobt Leibniz mechanistisch geprägte ‚Reformaristoteler‘ wie Raey, Digby, Scaliger, Thomas White, Abdias Trew und seinen Jenenser Lehrer Erhard Weigel⁶⁴ und hat selbst – wir werden darauf zu sprechen kommen – eine ähnliche Synthese aus Aristotelismus und mechanistischem Denken im Sinne. Dass aber *nur* diese Denker aus seiner Sicht *philosophiae reformatores* seien, das belegt Mercer nicht.

Vielmehr sahen wir, Leibniz drei Gruppen von *reformatores* unterscheidet, von denen nur die dritte auf Aristoteles zurückgreift. *Philosophia reformata* ist also – und das deckt sich mit Leibnizens sonstigem Sprachgebrauch – jede Philosophie, die an dem „Licht“ der letzten Jahrhunderte teilhat und sich in Abgrenzung zur Scholastik positioniert – sei es, dass sie wie Paracelsus oder Descartes den Aristoteles völlig verwirft, sei es, dass sie seine Verdienste zu würdigen weiß und integriert. Ein „Cartesianischer Aristotelismus“⁶⁵ in der von Mercer skizzierten Form ist demnach aus Leibnizens Sicht offenbar die beste, aber weder die einzige noch

62 „Scilicet quod Theologis, idem et philosophis agendum est. Scripturam sacram sancti patres optimis interpretationibus illustrarunt: mox monachi obscurarunt superstitionibus. Orta luce animorum, theologia reformata triplex est: alia haeretica, quae ipsas scripturas reiicit, ut fanaticorum; alia schismatica, quae priscos patres ecclesiae [verm. Auslassung] doctores cum scriptura sacra et primitiva ecclesiae conciliat, ut Evangelicorum. Similiter Aristotelem interpretes Graeci illustrarunt, scholastici obscurarunt nugis. Orta luce, philosophia reformata triplex est: alia stolidi, qualis Paracelsi, Helmontii, aliorumque, Aristotelem prorsus reiicientium; alia audax, quae exigua veterum cura, immo contemptu eorum palam habito, bonas etiam meditationes suas suspectas reddunt, talis Cartesii; alia vera, quibus Aristoteles vir magnus, et in plerisque verus cognoscitur“ – an Thomasius, 20. April 1669, A II.1², 33.

63 Mercer, *Metaphysics*, 101: „By the middle of the century, there had evolved a group of eclectics whose members sometimes referred to themselves as the ‚reformers [reformatores]‘ and their philosophy as ‚reformed philosophy [philosophia reformata or philosophia emendata]‘. For Leibniz, any thinker who articulated a desire to accommodate the new mechanical physics within some version of Aristotelian metaphysics was a reformed philosopher.“ Weder die behauptete Selbstbezeichnung der mechanisierenden Aristoteler als *reformatores* noch die angegebene Begriffsdefinition Leibnizens belegt sie historisch. Vgl. dies., „Leibniz and Philosophia Reformata“, passim. Zustimmend auf diese Deutung verweist Garber, „Physics and Philosophy“, 273; Duchesneau, *Dynamique*, 30 f. Bodeüs, „Physique Reformée“, erkennt auf S. 104, dass die *philosophia reformata* generell ‚moderne‘ Philosophie meint, fokussiert aber im weiteren Verlauf der Untersuchung auf einen mehr an der Wiederherstellung der wahren aristotelischen Lehre orientieren Reformatioensbegriff.

64 An Thomasius, 20. April 1669 (= Nizolius-Edition 1670), A II.1², 30.

65 So betitelt seine Ausführungen zu dieser philosophischen Strömung Weier, „Cartesianischer Aristotelismus in 17 Jahrhundert“; ähnlich schon Bohatec, *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierte Dogmatik des 17. Jahrhunderts*; vgl. Bodeüs, „Physique Reformée“, 103.

die typische⁶⁶ Form von *philosophia reformata*. Gemeinsames Merkmal aller *reformatores* sind vielmehr der Nominalismus⁶⁷ und die mechanistische Reduktion der körperlichen Phänomene auf Größe, Gestalt und Bewegung; neben den Cartesianern sind Bacon, Gassendi, Hobbes, Digby und Hoghelande herausragende Beispiele.⁶⁸ *Philosophia reformata* scheint mithin schlicht Leibnizens Terminus für die philosophische Moderne.

„Reformation“ bedeutete für frühneuzeitliche Ohren nicht notwendig die (etymologisch mitklingende und für Luther entscheidende) restaurative Wiederherstellung des guten Alten; vielmehr konnte der Begriff jede insbesondere institutionelle Verbesserung oder Veränderung bezeichnen.⁶⁹ Wie unterschiedlich er auf die Philosophie angewandt werden konnte, belegen zwei Autoren aus dem direkten Umfeld Leibnizens: Für den katholischen Konvertiten und Bischof Niels Stensen ist Spinoza – den er scharf kritisiert – ein *novae philosophiae reformator*;⁷⁰ für Leibnizens Lehrer Jacob Thomasius hingegen, einen orthodoxen Lutheraner, wäre die *philosophiae reformatio* die sehr wünschenswerte obrigkeitlich geordnete Erarbeitung einer neuen Schulphilosophie, die er scharf abgrenzt von den Bemühungen revolutionärer *novatores* wie Ramus und Descartes: Denn „diese beiden waren eher Begründer einer neuen philosophischen Häresie, als dass sie mit Luther die alte Wahrheit wiederhergestellt hätten.“⁷¹ Die Perspektive Thomasius’ ist damit eigentümlich ambivalent: Die *philosophiae reformatio* ist einerseits nicht als einfache Wiederherstellung des Alten gedacht – ihm zufolge weist das Lehrgebäude des Aristoteles bereits unabhängig von den Scholastikern viele Irrtümer auf und sollte korrigiert, mittelfristig ganz ersetzt werden. Andererseits aber steht sie in einem historischen Horizont, in dem das Alte einen Vertrauensvorschuss genießt, *novator* einen negativen Klang hat und die *veteris veritatis restauratio* Martin Luthers das Paradigma einer wünschenswerten Änderung darstellt.

Hier knüpft Leibniz an,⁷² geht aber über Thomasius hinaus: Er scheint die spirituelle Rolle der natürlichen Theologie und damit die Bedeutung ihrer historischen Entwicklung deutlich höher zu bewerten als sein Lehrer. Thomasius, werden wir sehen, unterscheidet bei seiner Parallelisierung von philosophischer und

66 Das belegt schon argumentative Anlage des zitierten Briefs: Dass aristotelische und ‚reformierte‘ Philosophie nebeneinander bestehen könnten, ist das durchgehend wiederholte Beweisziel des Briefes. Wären ‚Reformaristoteliker‘ Raey, Weigel, Trew prototypische Vertreter der *philosophia reformata*, wäre dieses Beweisziel obsolet. Sie sind bei Leibniz vielmehr Beispiele dafür, dass die Synthese gelingen könne; *reformatio* in Reinform exemplifiziert er (s. o.) anhand anderer Namen.

67 *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 429.

68 An Thomasius, 20. April 1669 (= Nizolius-Edition 1670), A II.1², 25.

69 Wolgast, Art. „Reform, Reformation“, 325–331.

70 Nicolaus Steno, *Ad novae philosophiae de vera philosophia epistola*, Florenz 1675, wiedergegeben in Spinoza, *Opera* ed. Gebhardt IV, 292–298.

71 „Et vero uterque haereseos in Philosophia novae inventor fuit potius quam veteris veritatis cum Luthero restaurator“ – Thomasius, *Adversus philosophos libertinos* (1665), in: *Dissertationes*, 441–444, zit. 442.

72 Bodeüs, „Physique reformée“.

theologischer Reformation strikt zwischen natürlicher und übernatürlicher Ebene: Dass Luther die verschüttete christliche Offenbarung wiederentdeckte, stellt für ihn ein außerordentliches Eingreifen Gottes in den Lauf der Geschichte dar, die „Reformation“ der Philosophie hingegen ist eine rein menschliche Angelegenheit. Diese Hierarchisierung, werden wir weiter sehen, entspricht dem Selbstverständnis seiner „Schulphilosophie“, die sich sehr über ihre universitätskurrikulare Rolle als im wesentlichen propädeutische Disziplin definierte. Für Leibniz hingegen, sahen wir, stellen theologische und philosophische „Reformation“ gleichermaßen ein „Licht“ dar, das mit der Überwindung der Scholastik aufgegangen sei. Obwohl auch Leibniz selbstverständlich im Sinne der theologischen Orthodoxie zwischen Vernunft und Offenbarung unterscheidet,⁷³ betont er ungleich stärker, dass auch die natürliche Vernunft der Gotteserkenntnis, der Vergewisserung der ewigen Seligkeit und der *quies mentis* dienen kann,⁷⁴ ganz wie die Offenbarungstheologie – und deshalb scheint auch ihre historische Entwicklung einen quasi heilsgeschichtlichen Rang zu bekommen. Hier, will ich im folgenden zeigen, scheint Leibniz von einer weiteren Tradition beeinflusst: der millenaristischen Eschatologie.

Den ambivalenten Charakter des *seculum philosophicum*, sahen wir einleitend, illustriert Leibniz anhand eines Aphorismus Bacons: Wer die Philosophie in kleinen Schlucken genieße, den mache sie dem Schöpfer abspenstig, wer sie hingegen austrinke, den lehre sie Frömmigkeit. Ein näherer Blick auf Bacon und seine hier zitierte Schrift⁷⁵ zeigt deutlicher, worum es Leibniz hier geht. Der Engländer teilt mit Leibniz das Motiv des Fortschritts der Wissenschaften zwecks Naturbeherrschung, der sich bei beiden Autoren in Schießpulver, Druckerpresse und Kompass, vor allem auch in der Entdeckung der Neuen Welt manifestiert.⁷⁶ Ebenso wie für Leibniz hat die Wissenschaft für Bacon eine spirituelle Dimension: Das von Leibniz zitierte Bonmot vom „Trinken“ der Philosophie steht im Kontext einer ausführlichen Argumentation, die die Naturwissenschaft gegen den Vorwurf verteidigen soll, sie führe zum Atheismus. Gott, betont Bacon, handle für gewöhnlich nur mittelbar durch natürliche Ursachen, greife also nicht direkt in den Lauf der Natur ein, was den Naturforscher vorläufig dazu führen könne, ihn außer Acht zu lassen – aber die Betrachtung dieser mittelbaren Ursachen führe schließlich dennoch zum Schöpfer.

73 1671 (?), A VI.1, 515.

74 „Ego inter tot distractiones vix alteri me argumento vehementius incubuisse arbitror [...], quam quod me securum redderet de futura [sc. vita], et hanc unam mihi multo maximam fuisse fateor etiam philosophandi causam“ – an Arnauld, November 1671, A II.1², 278.

75 „Quin potius certissimum est, atque experientia comprobatum, leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere“ – Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, Works I, 436. Mit sechs Nachweisen in A VI.1 und 2 (S. 662) scheint diese Schrift die von Leibniz am häufigsten zitierte von Bacon in Zeit vor Leibnizens Aufenthalt in Paris. Die Herausgeber von A VI.3 (S. 157) schlagen als alternative Quelle die *Sermones Fideles (Opera omnia, 1165)* vor; an der entsprechenden Stelle dort fehlt jedoch die Schluck-Metapher: „Verum est tamen, parum Philosophiae naturalis homines inclinare in Atheismum, at altiorum scientiam eos ad Religionem circumagere.“

76 Bacon, *Novum Organum* (1620) I, 129, Works I, 222. Zu Leibniz s. o. S. 6 f.; Druckerpresse auch in *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 427.

Denn an der Schwelle der Philosophie, wenn die Zweitursachen, die den Sinnen am nächsten sind, sich dem menschlichen Geist aufdrängen, und der Geist selbst an ihnen hängenbleibt und verweilt, kann sich ein Vergessen der ersten Ursache einschleichen; wenn man aber weitergeht und die Abhängigkeit, Abfolge und Verkettung der Ursachen und die Werke der Vorsehung betrachtet, dann wird er – gemäß den Sagen der Dichter – leicht glauben, dass der erste Ring dieser natürlichen Kette am Thron Jupiters befestigt ist.⁷⁷

Das Wissen, zeigt Bacon im Anschluss an die Schöpfungsgeschichte und (skeptischer) an Pseudodionysius, hat eine besondere Rolle in der Schöpfung. Den wissenschaftlichen Fortschritt, den er für seine Zeit diagnostiziert und für die Zukunft einfordert, kann Bacon darum als Erfüllung biblischer Verheißungen einordnen:

Und unsere hervorragenden Erfolge in der Seefahrt und der Erkundung des Erdballs können uns Hoffnung machen auf weiteren Fortschritt und Ausbau der Wissenschaften – besonders, da es auch im göttlichen Ratschluss so bestimmt scheint, dass beide gleichzeitig stattfinden. So nämlich prophezeite der Prophet Daniel, als er von den letzten Zeiten redete: „Viele werden hinüber und herüber fahren, und das Wissen wird vermehrt werden“;⁷⁸ ganz so, als ob die Überfahrt oder die Durchquerung der Welt und die vielfache Vermehrung der Wissenschaften demselben Zeitalter bestimmt seien, so wie wir es zu einem großen Teil jetzt bereits erfüllt sehen.⁷⁹

„Von den letzten Zeiten“ spreche der Prophet Daniel, sagt Bacon, und setzt diese Prophezeiungen in Beziehung zu seiner eigenen Zeit; „this autumn of the world“⁸⁰ nennt er sein Jahrhundert an einer ähnlichen Stelle. Der zitierte Bibelvers steht im letzten Kapitel des Buchs Daniel, wo von der Auferweckung der Toten und ewiger Gerechtigkeit die Rede ist. Bacon ordnet die Ereignisse seiner Zeit also apokalyptisch ein. Derselbe Daniel-Vers findet sich bei Bacon öfter in diesem

77 „Namque in limite philosophiae, cum secundae causae tamquam sensibus proximae ingerant se menti humanae, mensque ipsa in illis haereat atque commoretur, oblivio primae causae obrepere possit; sin quis ulterius pergat, causarumque dependentiam, seriem, et concatenationem, atque opera Providentiae intueatur, tunc secundum poetarum mythologiam facile credit summum naturalis catenae annulum pedi solii Iovis affigi“ – Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum* I, *Works* I, 436 f.

Bacon bringt hier die theologische Kettenmetapher Homers (*Il.* VIII, 18–27, aufgegriffen bei Plat. *Theaet.* 153 c) mit der naturphilosophischen der Stoiker (Chrysipp nach Gell. *Noct. Att.* VII.2) zusammen und macht so den Theismus zur Konsequenz des naturwissenschaftlichen Determinismus.

78 Daniel 12,4, von Bacon hier nach der Vulgata zitiert: „Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia.“ „Many shall run to and fro, and knowledge shall be increased“, übersetzt die in *Works* III, 220 zitierte King James Version. Moderne deutsche Übersetzungen lesen statt des „Pertransitus“ (der Welt) ein „Durchforschen“ (etwa des prophetischen Buches). Dies war auch einhellige Position der katholischen wie protestantischen Exegeten bis etwa 1640 (vgl. Feingold, „Knowledge“, 365–367).

79 „Atque haec praeclara in re nautica atque orbe perlustrando foelicitas, de ulterioribus etiam progressibus et augmentis scientiarum spem magnam facere possit; praesertim cum divino videatur consilio esse decretum, ut haec dua coaeva sint. Sic enim Daniel Propheta, de novissimis temporibus verba faciens, praedicit, *Plurimi pertransibunt et augebitur scientia*; quasi pertransitus sive perlustratio mundi, atque multiplex augmentum scientiarum, eidem saeculo destinarentur; sicut magna ex parte iam completum videmus“ – *De dignitate et augmentis scientiarum* II,10, *Works* I, 514.

80 Bacon, *Valerius Terminus* 1, *Works* III, 221.

Zusammenhang⁸¹ – unter anderem in einer Vignette im berühmten Titelkupfer der *Instauratio magna*, unter der Darstellung zweier Schiffe, die – „plus ultra!“ – die Säulen des Herakles durchfahren. Die Idee, dass Erneuerung der Wissenschaften und Weltexploration Teil desselben göttlichen Fortschrittsplans seien, ist also geschichtstheologische Prämisse seines wissenschaftlichen Projekts insgesamt. In der englischsprachigen Fassung des Textes – die auf religiöse Befindlichkeiten im Ausland weniger Rücksicht nehmen muss – steht folgerichtig auch die Reformation in diesem providentiellen Zusammenhang:

And we see before our eyes, that in the age of ourselves and our fathers, when it pleased God to call the Church of Rome to account for their degenerate manners and ceremonies, and sundry doctrines [...]; at one and the same time it was ordained by the Divine Providence that there should attend withal a renovation and new spring of all other knowledges.

Teils aus eigenem Antrieb, teils in Nachahmung der protestantischen Seite hätten auch die Jesuiten an diesem Wissensaufschwung teilgenommen. Reformation, Atlantische Expansion und Fortschritt der Wissenschaften gehören für Bacon also zusammen, markieren ein im positiven Sinne „neues“ Zeitalter, das in einem providentiellen, ja heilsgeschichtlichen Horizont steht.

Eine ähnliche „Synthese von Vernunft und Prophetie“⁸² – mit stärkerer Betonung des „prophetischen“ Elements als bei Bacon – war typisch für die von Popkin *Third Force* getaufte philosophische Strömung im protestantischen Nord-europa des 17. Jahrhunderts. Popkin rechnet dieser Strömung noch Newton zu,⁸³ zu ihr gehören auch für den jungen Leibniz so prägende Denker wie Alsted, Comenius und Bisterfeld,⁸⁴ Bacon war in dieser Strömung außerordentlich einflussreich.⁸⁵ Die Reformation des vorangegangenen Jahrhunderts war für diese Denker entscheidendes „Geschichtszeichen“ und Paradigma für weitere Fortschritte.⁸⁶ Insofern die noch ausstehende *magna reformatio* die endzeitliche Herrschaft Christi begründen sollte, konnte sie sich nicht auf die Kirche allein beschränken, sondern war *reformatio doctrinae et vitae*.⁸⁷ Zu dem von ihr zu schaffenden „glückseligen Zeitalter“ gehörte [...] das Wissen um die Geheimnisse der Natur, [...] die Verfügung über alle menschliche Weisheit, das Universalwissen,⁸⁸ und in diesem Kontext kann Comenius – nahe an Leibnizens Terminologie – etwa von einer *Physica ad Lumen*

81 Vgl. Feingold, „Knowledge“; Vickers, „Bacon“, 496 Anm. 2.

82 Leinkauf, „Modelle der Geschichtsschreibung“, 180.

83 Popkin, „Third Force“, vgl. Groh / Biehler, „Universalwissenschaft“.

84 Zur Zugehörigkeit Bisterfelds zu Popkins *Third Force* vgl. Mulsow, „Sociabilitas“, 207 f. Zur Bedeutung dieses Milieus für Leibniz vgl. Antognazza, *Biography*, 40–45.

85 Vgl. Popkin, „Third Force“, passim; Feingold, „Knowledge“, 367–384; Kvacasala, „Bisterfeld“, 183.

86 Zur Bedeutung des Reformationsdatums 1517 vgl. Schmidt-Biggemann, „Apokalyptische Universalwissenschaft“, 67, 58 Anm. 26.

87 Alsted, *Diatribes*, 21 / 28; vgl. Schmidt-Biggemann, „Apokalyptische Universalwissenschaft“, 70.

88 Schmidt-Biggemann, „Apokalyptische Universalwissenschaft“, 70.

Divinum reformata sprechen.⁸⁹ Während Bacon – in „säkularisierender“ Stoßrichtung – unter theologischen Prämissen die Naturwissenschaft gegen den Vorwurf des Atheismus verteidigt, versuchten seine Leser etwa im – für Leibniz ja durchaus relevanten – Umfeld der *Royal Society* eine Apologie des christlichen Dogmas unter naturwissenschaftlichen Prämissen, die, so die Voraussetzung, den christlichen Glauben sowohl gefährden als auch stützen konnten: Eine ähnlich zwiespältige Zeitdiagnose, ein ähnliches Projekt, wie wir es bei Leibniz sahen.

Wie Bacon verweist etwa Henry More auf die Prophezeiung Daniels, wie Leibniz spricht er von einem *Seculum philosophicum*, das er ambivalent wertet. „The Age we live in is *Seculum Philosophicum*, a Searching, Inquisitive, Rational and Philosophical Age.“⁹⁰ Die göttliche Vorsehung befreie die Menschen mehr und mehr von der rein äußerlichen, „abergläubischen“ Kirchenfrömmigkeit – was die Gefahr des Atheismus, aber auch die Möglichkeit eines echteren, innerlicheren Glaubens in sich berge.⁹¹ Diesen möchte er stützen mit einer Argumentation, die in ihrer Grundanlage der Leibnizens ähnelt: Sie greift die Resultate der experimentellen Naturwissenschaft auf und versucht, von diesen ausgehend die geistmetaphysischen Grundlagen des christlichen Glaubens zu beweisen.⁹² Im Hintergrund dieser Zeitdiagnose steht bei More ein explizit millenaristisches Geschichtsbild, in dem die mit der Reformation eingeläutete, freilich noch nicht abgeschlossene, Überwindung des Antichristen – der Papstkirche – einen wesentlichen Schritt hin zur tausendjährigen Herrschaft Christi bedeutet.⁹³

Die mechanistische *philosophia reformata*, schreibt Leibniz 1669 an Thomasius, ist „ein Geschenk Gottes an das Alter der Welt gleichsam als die einzige Planke, auf der sich fromme und kluge Männer im Schiffbruch des nun hereinbrechenden Atheismus retten können.“⁹⁴ Die Gegenwart ist also für Leibniz wie für die Millenaristen das „Alter“ der Welt – in dem, so muss man die Metapher wohl verstehen, Reife, Todesnähe und die existenzielle Entscheidung der Menschheit für oder gegen Gott zusammentreffen. Während Leibniz im Einklang mit der lutherischen Lehre⁹⁵ der millenaristischen Geschichtsdeutung als solcher – d. h. der Verortung der in der Apokalypse beschriebenen Ereignisse in der Gegenwart und nahen Zukunft – distanziert gegenübersteht, attestieren ihm Cook und Strickland

89 So im Titel seines Werks von 1633, *Physicae ad Lumen Divinum reformatae synopsis*, Leipzig 1633.

90 More, *Apology*, 482.

91 More, *Antidote against Atheism, Collection*, 9.

92 Vgl. Shapin / Shaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, 210–212.

93 Almond, „Henry More and the Apocalypse“.

94 „quam [sc. philosophiam] ego profecto munus Dei credo senectae mundi datum velut unicum tabulam, qua se viri pii ac prudentes in incumbentis nunc Atheismi naufragio servaturi sunt“ – an Thomasius, 20. April 1669 (= Nizolius-Edition 1670), A II.1², 37.

95 Schmidt-Biggemann („Apokalyptische Universalwissenschaft“, 57) weist auf den Ausschluss eines irdischen Gottesreiches in *Confessio Augustana XVII* hin.

hinsichtlich der praktischen Konsequenzen „some common ground“ mit ihren Vertretern.⁹⁶ Leibnizens *philosophiae reformatio*, könnte man sagen, steht zwischen der nüchternen *humanarum artium emendatio*⁹⁷ des orthodoxen Lutheraners Thomasius und der eschatologisch grundierten Zweiten Reformation⁹⁸ der meist calvinistischen Chiliasten: Leibniz zieht, anders als diese, keineswegs den Fortschritt der menschlichen Wissenschaften in die geoffenbarte Heilsgeschichte hinein. Sein Geschichtsbild folgt aus Prämissen, die der *sobria philosophia* eines Jacob Thomasius nicht fremd sind: Die fachgerechte Anwendung der natürlichen Vernunft ist historisch wandelbar und erlebt gerade einen merklichen Fortschritt, und sie ermöglicht ein gewisses Maß an irdischem Wohlergehen und an Gotteserkenntnis. Im letzteren Punkt ist Leibniz aber deutlich optimistischer, und mit dem Reformationspathos der Millenaristen verbunden, münden diese Momente in ein über Thomasius hinausgreifendes grandioses *maximum historicum*⁹⁹, einen universalgeschichtlichen Spannungsbogen, der die Menschheit insgesamt zu einem Wachstum an vernünftiger Frömmigkeit und Glückseligkeit bestimmt sieht und sich selbst an einem entscheidenden Wendpunkt dieser Entwicklung, im „Alter der Welt“, verortet. Ohne die Heilsgeschichte der Offenbarungstheologie zu leugnen oder sie – wie die Chiliasten – mit zeitgeschichtlich erlebten Prozessen zu identifizieren, kann Leibniz so eine zweite, ebenso theozentrische ‚natürliche Heilsgeschichte‘ konstruieren, die in späteren Jahren – werden wir sehen – der ersten, übernatürlichen im Rang mindestens nahekommen wird.¹⁰⁰

Der Schatten des Thomasius: Reformierter Aristotelismus

Die in ihren universalwissenschaftlichen Konsequenzen stets auf die Katalogisierung und Systematisierung des vorhandenen Wissens¹⁰¹ fokussierte Fortschritts-euphorie der chiliastischen Enzyklopädiiker verlangt es, die Euphorie dem Neuen gegenüber mit einer Wertschätzung der Leistung der vergangenen Jahrhunderte zu verbinden – und Leibniz folgt dieser Maxime. In der Nizolius-Vorrede ist das nicht

96 Cook / Strickland, „Leibniz and Milenarism“, 90; sie verweisen auf Loemker, „Herborn Encylopedists“, 331 f: „this chiliastic conviction Leibniz no longer shared, but the sense of urgency it engendered is still apparent in the zeal with which he persued some of the same goals“ – Pädagogik, Naturbeherrschung, Einheit der Kirchen und christliche Apologetik. Eine ähnliche Einschätzung bei Hotson, „Millenarism“.

97 S. u. Anm. 148.

98 Dies ist der Leitbegriff, den Groh und Biehler („Universalwissenschaft“, passim) für den Topos wählen.

99 So der Terminus Leinkaufs, „Modelle der Geschichtsschreibung“, 173 f und passim.

100 Lehmann-Brauns, „Geschichtsphilosophischer Hintergrund“, betont richtig die Unterschiede, übersieht jedoch das Ausmaß der Gemeinsamkeiten Leibnizens mit diesem millenaristischen Ansatz.

101 Schmidt-Biggemann, „Apokalyptische Universalwissenschaft“, 50, 69 f; Groh / Biehler, „Universalwissenschaft“, 37 f.

auf einseitige Antikenverehrung beschränkt, sondern umfasst Aristoteles¹⁰² ebenso wie manche Scholastiker¹⁰³ und Nizolius selbst. Das Hauptübel des Nizolius, schreibt Leibniz, ist seine *maledicentia* gegenüber Aristoteles und seinen griechischen Interpreten, Platon selbst, Galen, den Scholastikern ohne Unterschied.¹⁰⁴

Die herausragenden Erneuerer der Philosophie sind heute eher damit beschäftigt, ihre eigenen Ideen und Gedanken glanzvoll auszuführen und auszuschnücken, als das Alte und in den Schulen Überkommene, von Aristoteles und den Scholastikern Überlieferte aufzupolieren und zu reinigen. Und dabei ist es doch nicht im Interesse der Philosophie, das Alte einfach wegzuwerfen, sondern es ist vielmehr zu verbessern, und was dort an Hervorragendem zu finden ist [...], ist zu erhalten.¹⁰⁵

Die Lehrmeinungen „kehren periodisch wieder: und was in unserem Zeitalter als etwas Neues vorgeführt wird, wurde oft schon einmal von gelehrten Männern mit großer Leidenschaft verhandelt.“¹⁰⁶ Schon Demokrit habe vermutet, dass die Milchstraße aus Sternen zusammengesetzt sei und der Nil in Äthiopien entspringe, was heute Teleskope und Entdecker bestätigten; die Atome seien schon bei Epikur und Lukrez bekannt; von Platon und Aristoteles stammten viele Lehrsätze des Descartes, der sich doch ihnen gegenüber so innovativ dünke. Bei Nizolius schließlich finde sich bereits der terminologische Reduktionismus, den nun Hobbes, Descartes, die Schule von Pont-Royal und andere verträten. In diesem Sinne kann Leibniz Platon, den spätere Interpreten leider verdunkelt hätten, als Vorläufer der mechanistischen Moderne verstehen – erklärt der Athener doch im *Timaios* „die Naturen der Körper allein aus der Bewegung und Gestalt“.¹⁰⁷

Genau in diesem Sinne interpretiert Leibniz vor allem auch Aristoteles in der programmatischen *Epistola* [...] *de Aristotele recentioribus reconciliabili*,¹⁰⁸ die als eine Art zweiter Vorrede zur Nizolius-Edition auf die *Dissertatio praeliminaris*

102 *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 425.

103 Grundsätzlich seien die älteren Scholastiker den jüngeren überlegen – so gebe es heute z. B. bedauerlicherweise keine Nominalisten mehr: *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 427.

104 *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 424.

105 „Nam illustres illi Philosophiae instauratores hodierni in eo potius occupantur, ut sua sibi inventa et cogitata praeclare constituent atque exornent, quam ut vetera et in scholis recepta Aristotelis ac Scholasticorum tradita, poliant, ac purgent. Cum tamen non sit e re Philosophiae vetera prorsus abiicere, sed emendare potius, et quod egregium est, qualia certe sunt innumera [...], tolerare“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 421.

106 „apparet ex Nizolio esse quasdam sententiarum periodos, et quae nostro tempore velut nova producuntur, iam olim plurima a doctis viris magna cum contentione agitata esse“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 423.

107 „naturas corporum solo motu et figura explicat“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 475. Hier zeigt sich bereits das paradoxe Verhältnis Leibnizens zur platonischen Tradition, das im zweiten Teil dieser Arbeit zentral werden wird. Einerseits will er gegen alle interpretatorischen Überformungen zum originalen Platon zurück, liest diesen aber andererseits durch die Brille der Tradition vom antiken Neuplatonismus bis zu Ficino, wie hier anhand der herausgehobenen Stellung des *Timaios* und seiner Paarung mit dem *Parmenides* zum Ausdruck kommt: vgl. Leinkauf, „Präsenz des *Timaios*“, 374 und 363 sowie Ficinós *Timaios*-Kommentar in den (Leibniz vorliegenden) *Platonis opera omnia*, 1016.

108 *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 433.

folgt. Ausführlich versucht Leibniz hier, Aristoteles vom „scholastischen Rauch“¹⁰⁹ zu befreien und die Vereinbarkeit der recht verstandenen aristotelischen Konzepte von Materie, Form und Veränderung mit den mechanistischen Prämissen der *recentiores* oder *philosophiae reformatores* zu begründen: Dass die Körperwelt vollständig auf Größe, Gestalt und Bewegung zurückzuführen sei – recht verstanden, liege dieser Ansatz auch Aristoteles zugrunde. Leibniz bezieht sich dabei auf Syntheseansätze de Raey's, Scaligers, Thomas Whites, Abdias Trews, schließlich seines Jenenser Lehrers Weigel, ohne dabei aber die Argumentation dieser Gewährsmänner im Detail nachzuzeichnen.¹¹⁰

Es handelt sich bei diesem Text um eine überarbeitete Fassung des bereits mehrfach zitierten Briefes, den Leibniz im Vorjahr 1669 an seinen Lehrer Jacob Thomasius (1622–1684) sandte, den Leipziger Lehrstuhlnachfolger seines Vaters Friedrich Leibniz und seinerseits Vater des bekannteren Christian Thomasius.¹¹¹ Dass Thomasius' aristotelische Ausrichtung auch die Auseinandersetzung Leibnizens mit dem Aristotelismus veranlasst habe, ist darum eine naheliegende Annahme:¹¹² Von seinem Lehrer, behauptet Mercer, habe Leibniz schon in seiner Jugend eine aristotelische Substanzmetaphysik übernommen.¹¹³ Die folgenden Kapitel dieser Arbeit werden eine weit weniger ‚aristotelische‘ Interpretation der Philosophie des jungen Leibniz vorschlagen. In einem ersten Schritt will ich dazu in diesem Kapitel Mercers Argumentation von einem grundsätzlicheren, methodologischen Standpunkt aus relativieren: Der Aristotelismus Thomasius' und damit Leibnizens soll nicht primär als doxographisches, sondern als wissenschaftssoziologisches Phänomen betrachtet werden, als Bekenntnis nicht zu einem *Principle of Substantial Activity* oder einer *Substantial Form Assumption*,¹¹⁴ sondern zu einer universitätspolitischen Partei. Das erhellt einerseits den realhistorischen Hintergrund der beiden Denker und dessen philosophische Relevanz, eröffnet andererseits – für die folgenden Kapitel – den Weg zu einer Interpretation der Jugendphilosophie Leibnizens, die mit Aristoteles auch die Substantielle Form geringer gewichtet als Mercer und damit die traditionelle Einordnung des jungen Leibniz als Mechanisten im wesentlichen bestätigt.

Die Stellung Thomasius' zu Aristoteles ist ambivalent: Mercer hat recht, dass er den Stagiriten in vielem kritisiert und auch die philosophischen Ansätze anderer,

109 „fumo scholastico“ – an Thomasius, 26. September 1668, A II.1², 18.

110 Zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Leibniz und Raey vgl. Bodeüs, „Physique Reformée“, 106–109; zu Weigel vgl. Moll, *Der junge Leibniz* I, 91 f; zu Fabri und Sturm vgl. Bohatec, *Die Cartesianische Scholastik*, 127–145.

111 Zur Biographie vgl. Lehmann-Brauns, *Weisheit*, 24–26; Aceti, „Thomasius“, 260–287; Sachse, Art. „Thomasius“.

112 Bodeüs, „Physique Reformée“, passim; Leinsle, *Reformversuche*, 139–149; Fichant, „Paradoxes“, passim; Joly, „Thomasius“, betont hingegen mehr die geistige Unabhängigkeit Thomasius'. Sehr ausgewogen ist Bodeüs' Einleitung zur *Correspondance*, 7–32; ähnlich Petersen, *Aristotelische Philosophie*, 341 f.

113 Mercer, *Metaphysics*, passim.

114 So die theseartige Zusammenfassung zweier angenommener aristotelischer Grundprämissen Leibnizens bei Mercer, *Metaphysics*, 477 f.

insbesondere antiker, Denker intensiv studiert. Andererseits aber polemisiert er scharf gegen alle Abweichler vom Aristotelismus, gegen die offen freigeistigen *libertini* (Campanella, Comenius, Hobbes) ebenso wie die *novantiqui*, die ihre Neuerungssucht neu-platonisch, neu-stoisch, neu-epikureisch bemänteln (Ficino, Lipsius, Gassendi);¹¹⁵ hinsichtlich der Treue zur aristotelischen Lehre fühlt er sich den mittelalterlichen Gründern der Universität Leipzig ebenso verbunden wie selbst dem nachreformatorischen Kardinal Bellarmin.¹¹⁶ Er versteht sich klar als Anhänger der „peripatetischen Schule“¹¹⁷ oder „aristotelischen Philosophie“¹¹⁸ und wird auch von Leibniz als solcher begriffen.¹¹⁹ Dieser Widerspruch wird nur vor dem Hintergrund der Geschichte des protestantischen Schularistotelismus einsichtig, an dessen Anfang Philipp Melanchthon steht: Dieser hat „hinsichtlich der Reinigung der Schulen dieselbe Aufgabe erfüllt, die Luther in den Kirchen leistete.“¹²⁰

Melanchthon wie Luther standen dem Aristotelismus und der Philosophie überhaupt zuerst skeptisch gegenüber; die Hinwendung zur Philosophie des Stagiriten im Rahmen von Melanchthons Universitätsreform gehört in den Zusammenhang eines viel umfassenderen Institutionalisierungsprozesses:¹²¹ der durch Bildersturm und Bauernkrieg angestoßenen „konservativen Wende“¹²² der Reformation in den 1520er Jahren, die das Konfessionelle Zeitalter mit seiner engen Verbindung von Kirche und Obrigkeit entscheidend prägte. Melanchthon begründet die Notwendigkeit universitärer Bildung mit dem Schreckensbild einer gespaltenen Kirche und eines zerrütteten Gemeinwesens, von „Barbarei“ und „Verwirrung“.¹²³ Seine Philosophie ist darum entscheidend geprägt durch ihre institutionelle Rolle als propädeutisches Programm für die künftigen Studenten der höheren Fakultäten – in erster Linie also künftiger Theologen –, und die Entscheidung für Aristoteles als Referenzautor ist wesentlich durch diesen Zweck motiviert: Im Gegensatz zu anderen antiken Philosophen biete er ein systematisch vollständiges, für didaktische Zwecke geeignetes Textcorpus. Platon etwa wird nicht deshalb abgelehnt, weil seine

115 Thomasius, *Adversus philosophos libertinos / Adversus philosophos novantiquos* (1665), *Dissertationes*, 437–451 / 465–480.

116 Thomasius, *Adversus philosophos libertinos / Adversus philosophos novantiquos* (1665), *Dissertationes*, 443 / 437 / 475.

117 Thomasius, *Exercitatio*, 22.

118 Thomasius, *Adversus philosophos libertinos* (1665), *Dissertationes*, 437.

119 *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 426.

120 „Scholis repurgandis illud negotium occupavit, quod Ecclesiis praestitit Lutherus“ – Thomasius, *Adversus philosophos novantiquos* (1665), *Dissertationes*, 473.

121 Petersen, *Aristotelische Philosophie*, 19–43, 114.

122 Reinhard, „Zwang zur Konfessionalisierung“, 260. Von einer „Verstaatlichung“ spricht Blickle, *Reformation im Reich*, 171.

123 Vgl. etwa den folgenden Abschnitt aus seiner Rede zu einer Promotionsfeier 1536: „quantis tenebris obruat inscitia religionem, quantam vastitatem, quam horribiles dissipationes Ecclesiarum, quantam barbariem et confusionem totius humani generis pariat“ – Melanchthon, *De philosophia oratio* (1536), *Corp. Ref.* XI, 279, vgl. Petersen, *Aristotelische Philosophie*, 48 f.

Schriften sachlich unwahrer seien als die seines Schülers, sondern weil sie zu bildhaft,¹²⁴ unklar und ironisch abgefasst und darum als propädeutische Einstiegslektüre schlecht geeignet seien.¹²⁵ Die Frage danach, was *ad docendum accomodatum* sei, ist nach Petersen „erstes Auswahlprinzip“ Melanchthons;¹²⁶ sein Aristotelismus ist „Schulphilosophie“ im eigentlichsten Sinne.

Wenn darum an den lutherischen Universitäten des folgenden Jahrhunderts immer wieder, oft verbunden mit einem Verbot des Ramismus, die Professoren auf eine an Melanchthon und Aristoteles orientierte Lehre verpflichtet werden, dann impliziert das nicht unbedingt, dass die Lehre des Aristoteles prinzipiell wahrer sein müsse als andere Philosophien.¹²⁷ Als etwa der des Ramismus verdächtige Leipziger Professor Johann Cramer 1581 Treue zur aristotelischen Lehre geloben muss, kann er in seiner Eidesformel voraussetzen, dass manche Stellen in den Schriften des Aristoteles „dem, der möchte, Anlass zu Spott und Kritik zu bieten scheinen“. Als Gegenmaßnahme gelobt er nicht etwa, sich um ein korrektes Verständnis dieser Stellen zu bemühen, da Aristoteles ja grundsätzlich die wahre Position vertrete – vielmehr verspricht er, „diese Dinge positiv und freundlich auszulegen und entschuldigen“ und ihnen „einen guten Sinn“ beizulegen, den sie, das scheint impliziert, aus sich heraus nicht unbedingt haben müssen. Er wolle nicht durch allzu scharfe Kritik „Neulinge und in ihrem Urteil wenig gefestigte junge Leute von der Lektüre seiner Schriften abschrecken“.¹²⁸

Aristotelische „Schulphilosophie“ dieses Schlags leugnet also keineswegs, wie die antischolastische Polemik nicht nur Leibnizens unterstellt, „dass Aristoteles irren könne“.¹²⁹ Vielmehr verlangt sie im universitären Zusammenhang, auch bei etwaigen Korrekturen an Aristoteles im Rahmen eines prinzipiell peripatetischen Lehrgebäudes zu bleiben. Verbindlich vorgeschrieben ist Aristoteles nicht als Entdecker unumstößlicher Lehrsätze, sondern als Autor didaktisch wertvoller Texte, anhand derer im Notfall auch Wideraristotelisches gelehrt werden darf.

Der protestantische Schularistotelismus war keineswegs eine persönliche Entscheidung Melanchthons und seiner Anhänger, von der sie in einem freien akademischen Diskurs viele andere Gelehrte überzeugen konnten. Er war in den Universitätsstatuten festgelegt, wurde durch Eide bekräftigt und von der Obrigkeit

124 Die in Bildern operierende *theologia poetica* ist ein immer wiederkehrendes Motiv gerade auch der positiven Platon-Rezeption in der Renaissance, vgl. Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* I, 479–526.

125 Petersen, *Aristotelische Philosophie*, 47; vgl. *Corp. Ref.* XI, 348, 422 f, 655.

126 Petersen, *Aristotelische Philosophie*, 50 mit Bezug auf *Corp. Ref.* VII, 475.

127 Petersen, *Aristotelische Philosophie*, 123 / 263; als Beispiele nennt Petersen Leipzig 1591 sowie Helmstedt 1597 und 1676.

128 „Et si quid forte in Aristotelicis scriptis occurrat, quod cavillari aut criminari volenti causam praebere videatur, me id candide et humaniter interpretando excusaturum potius et in bonum sensum accepturum, quam inhumaniter ac malevole tantum Autorem exagitando, tyrones et iudicio minus confirmatos adolescentes a scriptorum illius tanquam minus probatorum et sibi constantium lectione deterriturum“ – zit. nach Petersen, *Aristotelische Philosophie*, 120. Vgl. Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* I, 102 f Anm. 295.

129 S. o. Anm. 29.

durchgesetzt,¹³⁰ war also verbindlicher, integraler Bestandteil des Staatskirchensystems der lutherischen Orthodoxie. Es ist in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, dass die lutherische Zwei-Reiche-Lehre in den autoritativen Schriften Melanchthons eine entschieden staatskirchliche Auslegung erfährt, die der weltlichen Obrigkeit eine entscheidende Rolle bei der Durchsetzung der wahren Lehre zuerkennt: Zwar unterscheidet Melanchthon scharf zwischen dem „inneren“, „geistlichen“ Regiment, das Gott über das Predigtamt ausübe, und dem „äußeren“, „leiblichen“ Regiment der weltlichen Obrigkeit, betont dabei aber, dass sich letzteres auch auf die Religionspraxis erstrecke, soweit sie sich im *forum externum* abspielt. Die weltliche Obrigkeit wacht über beide Tafeln der zehn Gebote, fasst Melanchthon in einem prägnanten Bild zusammen, über das Verhalten der Menschen zueinander wie auch zu Gott; soll also qua göttlichem Mandat auch in Religionsdingen für die „eusserliche Zucht“ Sorge tragen, Ketzerei und Götzendienst verhindern und die wahre Lehre fördern.¹³¹ Dass ein schulphilosophisches System zur propädeutischen Ausbildung künftiger Kirchen- und Staatsdiener verbindlich vorgeschrieben ist, fügt sich folgerichtig in den Rahmen dieses Obrigkeitsverständnisses ein.

Dieser verbindliche Charakter der aristotelischen Philosophiedidaktik an den Universitäten war auch jenseits des lutherischen Deutschlands fester Bestandteil des abendländischen Geisteslebens im 17. Jahrhundert. In der Debatte um antiaristotelische *novatores* in Paris 1624 beobachtet Garber genau denselben Dreiklang von Staat, Kirche und Universität: Weil die aristotelische Philosophie aufs engste mit dem kirchlichen Dogma, dieses aber mit der staatlichen Ordnung verbunden ist, argumentiert der Aristoteliker Morin, kann die philosophische Heterodoxie ganze Königreiche in Spaltung und Ruin treiben.¹³² Bacon und Descartes müssen betonen, durch ihre neuen Gedanken keineswegs das an den Universitäten gelehrt philosophische System umstoßen zu wollen, das für die Studenten wertvoll sei und durchaus neben der außeruniversitär betriebenen strengeren Wahrheitsuche bestehen könne; bei Descartes folgt dieser Vorbehalt bezeichnenderweise direkt auf die Beteuerung, keinen Umsturz im Staat zu wollen.¹³³ Hobbes wünscht sich hingegen die obrigkeitliche Unterdrückung der staatsfeindlichen Scholastik, an deren Stelle seine eigene Philosophie an den Universitäten Einzug halten soll – als universitätspolitisches Pendant zur englischen Reformation unter Heinrich VIII.¹³⁴

130 Siehe etwa die Verpflichtung durch ein herzogliches Dekret in Helmstädt 1597: Henke, *Calixtus*, 77 Anm. 1; vgl. Petersen, *Aristotelische Philosophie*, 123.

131 Melanchthon, *Declamatio de iudiciis ecclesiae* (1556), *Corp. Ref.* 12, 143; ders., *Examen ordinandorum* (1552), *Corp. Ref.* 23, CVII f; vgl. ders., *Loci communes, De duplici iustitia* (1523), *Corp. Ref.* 21, 227–230; *Confessio Augustana* 28, BSELK, 186–195.

132 Garber, „Descartes among the *Novatores*“, 6 f.

133 Bacon, *Novum Organum II Praefatio*, *Works* I, 153; Descartes, *Discours de la Méthode* III, AT VI, 13.

134 Hobbes, *Leviathan*, III.42, IV.47 f, EW III, 541, 695, 713. Von der „Reformation“ ist so nur in der lateinischen Fassung die Rede: *Leviathan* II.30, OL III, 246. Zur Zusammengehörigkeit von Wissenschaft und Politik bei Hobbes vgl. prägnant Shapin / Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, bes. 92–99.

Die Existenz eines obrigkeitlich verordneten, verbindlichen schulphilosophischen Lehrgebäudes an den Universitäten ist für all diese Denker eine gesellschaftliche Realität, die sie weder ignorieren können noch – ihren Äußerungen zufolge – ändern wollen.

Exakt diese Tradition setzt Leibnizens Lehrer Thomasius fort – in einer Zeit, in der sie in doppelter Hinsicht in Bedrängnis geraten war: Einerseits machte die mathematisierte Naturwissenschaft große Fortschritte, entstanden außerhalb der Universitäten antiaristotelische Philosophien wie die Descartes' oder Spinozas; andererseits wurde der philosophiegeschichtlichen Forschung – an der Thomasius selbst mitwirkte – immer klarer, dass der Aristotelismus nur *eine* von mehreren möglichen und historisch gegebenen *sectae* der Philosophie war.¹³⁵ Thomasius' Aristotelismus ist ein Aristotelismus unter Rechtfertigungsdruck, der bewusst auf seine Beziehung zu den philosophischen Alternativen reflektieren muss. Er greift Topoi der melanchthonschen Tradition auf, spitzt sie aber zu auf die problematische Gegenwartssituation.

Von Melanchthon geprägt ist Thomasius' Obrigkeitsverständnis ebenso wie dessen philosophiedidaktische Konsequenzen. In einer Festrede zu einer Semestereröffnung 1670 etwa polemisiert er ganz in Melanchthons Sinne heftig gegen den Gedanken einer *libertas philosophandi* auch in Staats- und Religionsdingen, wie ihn der damals noch anonyme¹³⁶ *Tractatus theologico-politicus* vorstellt: Die weltliche Obrigkeit habe natürlich keinen Zugriff auf innere Gedanken *qua tales*, aber das heiße doch nicht, dass sie deren öffentliche Artikulation dulden müsse! Einen zwingenden Zusammenhang zwischen Gedanken und Äußerungen gebe es nur bei geschwätzigen Menschen wie dem Autor des *Tractatus*.¹³⁷ Thomasius plädiert also vehement für eine obrigkeitliche Ordnung der Religion, in deren Zusammenhang, wie er abschließend andeutet, auch die Universitätsphilosophie steht: Der Anonymus möge ruhig das friedliche Zusammenleben so vieler Sekten in Amsterdam preisen; „ich hingegen preise unsere Universität dafür, dass hier so viele Professoren ebenso in *einer* Religion vereint sind wie in *einem* Wunsch, die Studien der Lernenden zu fördern.“¹³⁸

135 Sparn, „Schulphilosophie“, 476.

136 „nescio quis lucifuga scriptor“ habe dieses – „si titulo credimus“ – in Hamburg erschienene Werk verfasst, heißt es in der Einleitung dieser *Dissertatio*; erst eine spätere Fußnote (des Herausgebers?) identifiziert diesen Autor dann als Spinoza: Thomasius, *Adversus anonymum de libertate philosophandi* (1670), *Dissertationes*, 571.

137 Thomasius, *De statu naturali adversus Hobbesium* (1661) / *Adversus anonymum de libertate philosophandi* (1670), *Dissertationes*, 186 / 577 f.

138 „Lauda interim Tu in urbe una tot sectas. Ego in Academia nostra laudo tot Professorum ut religionem unam, sic unam studia discentium promovendi cupiditatem“ – *Adversus anonymum de libertate philosophandi* (1670), *Dissertationes*, 581; Thomasius leitet hier zur Vorstellung des Vorlesungsverzeichnisses über. Konkret verweist er auf das 10. und letzte Kapitel des *Tractatus*, wo Spinoza Amsterdam als Erfolgsmodell für religiöse Toleranz lobt: *Opera* ed. Gebhard III, 245 f.

Academia und *Res publica* werden hier also parallel gesetzt, und philosophische *novatores* sind gewissermaßen Umstürzler der *respublica literaria*.¹³⁹ Die verschiedenen philosophischen Schulen stehen einander als „Feinde“ gegenüber und werden als *castra*, „Lager“ im militärischen Sinne, begriffen.¹⁴⁰ Auch Leibniz, wir erinnern uns, begreift den philosophischen Schulpluralismus seit der Renaissance als Bürgerkrieg in der *res publica philosophica*.¹⁴¹ Man muss diese Metaphorik, denke ich, ernstnehmen und als Hinweis auf die enge Verflochtenheit von Philosophie, Theologie und religiös-politischer Ordnung verstehen, die im 17. Jahrhundert eine Reihe von Krisen erlebte: Biographische Darstellungen zu Leibniz versäumen selten, darauf hinzuweisen, dass er noch während des Dreißigjährigen Krieges geboren wurde, und er selbst¹⁴² rückt die der modernen Philosophie innewohnenden Gefahren des Atheismus und Naturalismus in die Nähe des Islam, der in Gestalt des Osmanischen Reiches auch als politischer Feind der *res publica christiana* in Erscheinung trat. Shapin und Schaffer haben in ihrer scharfsinnigen Studie zum Konflikt zwischen Hobbes und den Experimentalphilosophen der *Royal Society* – einem in Leibnizens und am Rande auch in Thomasius' Horizont durchaus relevanten Milieu – herausgearbeitet, wie eng auf beiden Seiten die normativen Vorstellungen von der idealen Gesellschaft einerseits, von der idealen Wissenschaft andererseits verbunden sind: Die Gemeinschaft der Forschenden sollte einerseits das ideale Gemeinwesen modellhaft abbilden, andererseits auch inhaltlich Beiträge zur Stabilisierung des krisengeschüttelten politischen und religiösen Umfelds liefern.¹⁴³ Die Universitätsgemeinschaft scheint für Thomasius hier in ähnlichem Sinne Modellfall eines Gemeinwesens, wie es sich die lutherische Orthodoxie vorstellte: in dem „Fried und gut Regiment“, „Gottseligkeit und Ehrbarkeit“¹⁴⁴ herrschen und das Volk ebenso einmütig hinter der Obrigkeit steht wie hinter der wahren Religion.¹⁴⁵

Res publica civilis wie *res publica literaria*, betont Thomasius, gedeihen unter monarchischem Regiment am besten.¹⁴⁶ Darum muss die philosophische Lehre an den Universitäten einem obrigkeitlich verordneten schulphilosophischen Programm folgen. Eine prophetische Reformatorengestalt wie die Martin Luthers sei in der Philosophie nicht zu erwarten, und wer dergleichen versucht habe, wie etwa Ramus oder Descartes, sei eher als schädlicher Sektierer denn als echter Reformator

139 „praesentem Reipublicae literariae statum divellere“ – Thomasius, *Exercitatio*, 22.

140 Thomasius, *Adversus philosophos novantiquos* (1665); *Dissertationes*, 468.

141 S. o. S. 35 f.

142 „metuendum esse, ne haeresium ultima sit, si non Atheismus, saltem Naturalismus publicatus et Mahumetanismus, cui parum admodum dogmatis, nec fere nisi ritus superaddi, ac vel ideo totum pene Orientem occupavit. Huic valde accedere Socinianos, qui nunc per Britanniam et Germaniam interiorem caput erigant, et pene quicquid magnorum ingeniorum est subtiliter occupent“ – an Arnauld, September 1671, A II.1², 277.

143 Shapin / Schaffer, *Leviathan and the Air Pump*, passim.

144 So die bis ins 20. Jahrhundert weit verbreitete posthume zweite Strophe zu Luthers *Verleih uns Frieden*, nach Tim. 2,1.2, vgl. Marti, „Verleih uns“, 479.

145 Zur Rolle der Obrigkeit in der Sozialethik Luthers und Melanchthons vgl. Frey, *Ethik*, 41, 50–52.

146 Thomasius, *Adversus philosophos libertinos* (1665), *Dissertationes*, 445.

einzuordnen. Der Grund dafür, so Thomasius, liegt im menschlichen, nicht offenbarungsgebunden Charakter der Philosophie: „So wie Gott offenbar die Reinigung der himmlischen Lehre außerordentlich durch ein besonderes Werkzeug“ – Luther¹⁴⁷ – „hat vornehmen wollen, so scheint er andererseits die Aufgabe der Verbesserung der menschlichen Künste der regulären Sorge der Fürsten überlassen zu haben.“¹⁴⁸ Zur Beseitigung der aus seiner Sicht offenkundigen Mängel der überkommenen Philosophie schlägt Thomasius daher ein Zusammenwirken von Obrigkeit und Gelehrtenstand vor: Der beste Ansatz zu einer *philosophiae reformatio* wäre es, „wenn die Könige und Fürsten ein Konzil der in den Wissenschaften kundigsten Männer einberiefen und allen Schulen eine bestimmte und einheitliche Philosophie vorschrieben, in der alles, was bisher an Falschem und Unbequemem zu finden war, nach Kräften ausgemerzt würde.“¹⁴⁹

Was in der Zwischenzeit, bis zur Entwicklung eines neuen Systems, jeder Hochschullehrer für sich tun kann, ist eine behutsame Überarbeitung des aristotelischen Lehrgebäudes: Auch der treue Peripatetiker hat die Freiheit, „aus den Kerkern der Scholastiker auszubrechen“.¹⁵⁰ Diese selbst hätten die Lehre des Aristoteles bereits von allerlei Widerchristlichem und Widervernünftigem befreit, Melancthon habe aus dem vorfindlichen Aristotelismus „unnützes Gezänk, Spitzfindigkeiten und Possen ausgeschieden“,¹⁵¹ – diesen Reinigungsprozess möchte Thomasius fortführen. In manchen Punkten hätten die Scholastiker das Denken des Stagiriten pervertiert – etwa hinsichtlich der Analogielehre –, in anderen Fällen habe dieser selbst geirrt, in seiner Erklärung der Kometen beispielsweise; Irrtümer beider Art müssen an den Universitäten nicht geduldet werden. In der Frage der Einheit des Intellekts beispielsweise habe Aristoteles die falsche Position des Averroës vertreten, nicht die dogmatisch richtige Individualität der Rationalseele, die ihm die Scholastiker untergeschoben hätten – bestrebt, „Sklaven“ zugleich des Papstes und Aristoteles' zu sein.¹⁵²

Ähnlich wie wir es ein knappes Jahrhundert zuvor beim Eid Cramers beobachten konnten, folgt für Thomasius aus der klaren Zugehörigkeit zur peripatetischen

147 Die einzigartige Sonderstellung Luthers im Geschichtsbild des konfessionellen Zeitalters konnte soweit gehen, dass er – folgerichtig angesichts der eschatologischen Aufladung der Reformation – als Prophet eingeordnet wurde; vgl. knapp etwa Spehr, „Wirkung und Rezeption“, 519 f; Petersen, *Aristotelische Philosophie*, 264 mit Anm. 1.

148 „Ut adeo Deus videatur coelestis quidem doctrinae repurgationem extra ordinem suscipere per organum peculiare voluisse, humanas vero artes emendandi negotium curae Principum ordinariae reliquisse“ – Thomasius, *Adversus philosophos libertinos* (1665), *Dissertationes*, 442 f.

149 „Optima [sc. reformandi ratio], si Reges atque Principes peritissimorum literariae rei convocato concilio Scholis omnibus certam uniusque formae Philosophiam praescribant, qua quicquid regnavit hactenus sive errorum sive incommodorum, pro viribus deleatur“ – Thomasius, *Adversus philosophos libertinos* (1665), *Dissertationes*, 441 f.

150 „e carceribus Scholasticorum egredi“ – Thomasius, *Adversus philosophos libertinos* (1665), *Dissertationes*, 443.

151 „ex eo inutiles rixatorum spinas et ineptias eiecisse“ – *Adversus philosophos novantiquos* (1665), *Dissertationes*, 473.

152 *Controversia de tribus in uno homine animabus* (1665), *Miscellanea*, 262–270; *De causis ineptiarum barbari aevi Scholastici* (1676), *Miscellanea*, 545 f; vgl. Joly, „Thomasius“, 488 / 496.

Schule demnach nicht, dass man sich strikt an Aristoteles orientieren müsse. Sein Ansatz ist dabei aber differenzierter und räumt – keine Überraschung angesichts seiner intensiven Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte – der hermeneutischen Redlichkeit einen hohen Rang ein: Er ist dagegen, das heute für wahr Gehaltene schlicht in die Texte der Alten hineinzulesen, ohne sich um das eigentlich Gemeinte zu bekümmern. Die Furcht davor, den Umsturzversuchen der *novatores* entgegenzukommen, dürfe doch nicht dazu verführen, den Eifer für die historische Wahrheit zu vernachlässigen.¹⁵³

Es ist [...] eine Sache, die etablierte Lehre der peripatetischen Schule anzugreifen, eine völlig andere Sache, aufzuzeigen, welche Anteile dieser Lehre wir dem Aristoteles verdanken, welche hingegen den christlichen Interpreten. Diese übersahen unzählige Gebrechen des Stagiriten teils, teils verbargen sie sie mit Fleiß – so viel ist durch die Forschungen des gegenwärtigen Jahrhunderts zu klar geworden, als dass man es noch länger verleugnen könnte. Und darum reizen diejenigen, die das alte Lied von der Übereinstimmung des Aristoteles mit der Heiligen Schrift wiederholen, die Neuerer zu nichts anderem als Spott und Mitleid.¹⁵⁴

Thomasius würde sich schämen, die schwarzen „Äthiopier“ der Philosophiegeschichte anderen gegenüber als weiße „Schwäne“ darzustellen. Aristoteles ist ein Mensch, der irren kann, ein „Mond“, der das Sonnenlicht der Wahrheit nur mit Flecken zurückwirft,¹⁵⁵ und um dessen Korrektur man sich bemühen muss. Diese historisch korrekte, kritische Aristoteles-Hermeneutik lässt sich mit der unbedingten Treue zur peripatetischen Schule vereinbaren, wenn man nur zwischen historischer und dogmatischer Wahrheit unterscheidet.

Wenn Leibniz darum aristotelische und mechanistische Denkfiguren gleichsetzt, reagiert Thomasius darum keineswegs mit der heftigen Verdammung der *novatores*, die man aus mancher Formulierung in seinen Universitätsreden erwarten könnte – er betont lediglich, dass Leibnizens Interpretation Aristoteles *historisch* nicht gerecht werde.¹⁵⁶ Leibniz hat Aristoteles nicht recht verstanden – sachlich unrecht hat er deshalb nicht notwendigerweise.

Neben dieser Differenzierung zwischen Historischem und Dogmatischem führt Thomasius noch eine weitere ein, ganz im Sinne der oben zitierten Haltung Descartes' und Bacons: Die amtlichen Äußerungen als Hochschullehrer müssen der

153 Thomasius, *Exercitatio*, 21.

154 „Omnino autem aliud est, consuetam Scholae Peripateticae doctrinam impugnare, aliud, ostendere, quantum in ea debeamus Aristoteli, quantum interpretibus Christianis. A quibus vomicas eius plerasque aut ignoratas fuisse, aut etiam studiose velatas, clarius est per eruditionem seculi praesentis, quam ut negari possit diutius. Itaque Novatoribus illi, qui veterem de consensu Aristotelis cum sacra Scriptura cantilenam repetunt, nihil aliud movent quam aut risum, aut miserationem“ – Thomasius, *Exercitatio*, 22; ähnliche Formulierung: ders., *Adversus philosophos libertinos* (1665), *Dissertationes*, 443.

155 Thomasius, *Adversus philosophos libertinos* (1665), *Dissertationes*, 443 / 448.

156 „neque tamen haec eo interpretaberis, quasi novos illos philosophos plane asperner. Non id nunc agitur, sed historia tantum quaerebatur, num Aristoteles ad illam philosophandi rationem collineaverit, quod nondum quidem puto“ – Thomasius an Leibniz, 2. Oktober 1668, A II.1², 22.

schulphilosophischen Orthodoxie entsprechen; persönlich denken und anderen Gelehrten mitteilen darf man aber auch Heterodoxes.

Und wir haben nichts dagegen, dass es klugen Köpfen gestattet sei, ihre Entdeckungen der gelehrten Welt mitzuteilen: Es soll dabei aber nur darauf geachtet werden, dass die Autorität nicht die öffentliche Lehre so vieler Jahrhunderte verdränge und dass es der unreifen Jugend – auch sonst nach allem Neuen begierig – nicht gestattet sei, sich nach eigenem Gutdünken eine Sekte auszusuchen. Die so umschriebene milde Knechtschaft muss uns nicht mehr verdrießen als einen Beamten, der zu Hause frei ist, öffentlich den althergebrachten Gesetzen folgt.¹⁵⁷

Errores et incommoda sollen aus der Schulphilosophie verschwinden, sahen wir oben,¹⁵⁸ neben sachlichen „Fehlern“ auch „Unbequemes“: Die Wahrheit ist also nicht der einzige Wert, an dem sich das schulphilosophische System ausrichten soll – die didaktische Brauchbarkeit steht gleichrangig daneben.¹⁵⁹

Thomasius definiert den Zweck der Universitätsphilosophie also ähnlich wie Melanchthon: Es geht um ein leicht zu lehrendes, mit dem christlichen Dogma vereinbares System zur akademischen Propädeutik. Die zeitgenössische Metaphysik scholastischer Tradition ist für Thomasius ohnehin längst zum *lexicon philosophicum* geschrumpft, mehr mit der Terminologie befasst als mit den Sachen selbst, und insofern bestens für diese propädeutische Rolle geeignet.¹⁶⁰ Das monarchische Regiment des Aristoteles in dieser *res publica literaria* soll die verwirrende Methodenvielfalt verhindern, dem Abgleiten in den Skeptizismus vorbeugen,¹⁶¹ sie insgesamt *felicior* machen,¹⁶² zu ihrer gedeihlichen Entwicklung beitragen – ganz wie ein weiser Landesvater. Die Entscheidung für Aristoteles determiniert die Schulphilosophie also weniger inhaltlich, als dass sie zu ihrer praktischen Brauchbarkeit und zu ihrer Integration in die übergreifende gesellschaftliche Vision Thomasius' beiträgt.

Diese dienende Rolle geht – erneut wie bei Melanchthon und Luther – mit einer Skepsis bezüglich des Wahrheitsanspruchs der Philosophie einher. Die Erkenntnis Gottes ist nur der Theologie möglich, nicht der Philosophie; die antiken philosophischen Schulen sind allesamt der christlichen Lehre entgegengesetzt, insofern sie die Schöpfung aus dem Nichts verneinen – letztlich eine List des Teufels, der seine Verantwortung für das Übel der Welt einer ewigen Materie in die Schuhe schieben

157 „Neque tamen intercedimus, quo minus ingeniis felicioribus liceat inventa sua communicare orbi literato: tantum cautio sit, ne autoritas tot seculorum abroget doctrinam publicam; neve iuventus immatura, in omnem alioqui novitatem prona, sectam sibi eligere pro libidine permittatur. Hoc ambitu temperatae servitutis non est cur nos magis poenitet, quam Magistratum, qui domi liber publice antiquis legibus servit“ – *Adversus philosophos libertinos* (1665), *Dissertationes*, 444.

158 S. o. Anm. 149.

159 Er selbst, berichtet Thomasius aus seiner Praxis als Universitätslehrer, muss oftmals die falschen Definitionen korrigieren, die seinen Studenten an den Trivialschulen vermittelt wurden: *Adversus philosophos libertinos* (1665), *Dissertationes*, 446 f.

160 Thomasius, *Historia* § 16 / 21, S. 73 f, vgl. Lehmann-Brauns, *Weisheit*, 63–66; Leinsle, *Reformversuche*, 141–146.

161 Thomasius, *Adversus philosophos libertinos* (1665), *Dissertationes*, 449.

162 Thomasius, *Adversus philosophos libertinos* (1665), *Dissertationes*, 445.

wollte.¹⁶³ Dass die philosophische Tradition an der Wahrheitssuche gescheitert und zum Begriffslexikon degeneriert sei, ist für Thomasius also nur folgerichtig und gut: Dies und nur dies kann die Philosophie leisten. An zentraler Stelle stand für Thomasius nicht die Philosophie, sondern das Christentum, in dem er weniger die theologische Dogmatik als eine praktische Bibelfrömmigkeit betonte.¹⁶⁴

Thomasius – nicht zufällig Vater eines Frühaufklärers – ist nach alledem eine überaus janusköpfige Gestalt. ‚Konservativer‘ Vertreter der theologischen und philosophischen Orthodoxie, entnimmt er gerade diesen Denksystemen Kategorien, die ihn zu einem (moderaten) Verfechter des ‚Fortschritts‘ machen: Luthers Wiederentdeckung der christlichen Wahrheit lässt ihn hoffen, dass eine ähnliche *reformatio* auch auf philosophischem Gebiet möglich sei – nicht offenbarungsgeladene und darum nicht notwendig am Alten orientiert. Die humanistische Emphase auf einem korrekten Umgang mit den Quellen ermöglicht ihm Einblicke in die historische Wandelbarkeit (und damit auch die weitere Reformierbarkeit) der vorfindlichen ‚peripatetischen Schule‘. Melanchthons strikt zweckorientierte Entscheidung für den Aristotelismus, die der protestantischen Schulphilosophie von Anfang an inhärente Spannung zwischen inhaltlicher Fragwürdigkeit und didaktischer Verbindlichkeit des aristotelischen Kanons, lässt ihn gewissermaßen Kants aufklärerisches Beamtenethos vorwegnehmen: Dem Hochschullehrer am Katheder, in amtlicher Funktion, „ist es [...] freilich nicht erlaubt, zu rasonniren; sondern [er] muß gehorchen“ und dem verbindlichen didaktischen System folgen; „in der Qualität eines Gelehrten, der sich an ein Publicum im eigentlichen Verstande durch Schriften wendet: kann er allerdings rasonniren“ und Heterodoxes äußern.¹⁶⁵ Entsprechend Melanchthons Unterscheidung zwischen „innerlichem“ und „äußerlichem“ Regiment ist das persönliche Gewissen – freilich nicht dessen öffentliche Artikulation – sogar in Religionsdingen unangreifbar,¹⁶⁶ und die *temperata servitus* der lutherischen Staatskirche kennt – sagt Thomasius – keine erzwungenen Glaubensbekenntnisse, keine Vertreibung und keine Hinrichtung Andersgläubiger.¹⁶⁷

Ein wenig verhaltener als Leibniz und ebenfalls mit humanistischen Anklängen¹⁶⁸ verortet sich auch Thomasius in einem Zeitalter des Fortschritts. Seinem Schüler gegenüber gibt er offen zu, dass er mit dessen mathematischen Kenntnissen nicht mithalten könne, und macht dafür einen Generationenunterschied verantwortlich – habe er doch seine „ganze Jugend zwischen den Hinterlassenschaften eines barbarischen Zeitalters verbracht“ und müsse zufrieden sein, „sich wenigstens ein

163 Vgl. Thomasius, *Schediasma*, 29; vgl. Lehmann-Brauns, *Weisheit*, 43.

164 Vgl. Lehmann-Brauns, *Weisheit*, 99–104. Selbst der landeskirchlichen Orthodoxie treu, schätzte Thomasius in diesem Zusammenhang durchaus den Frühpietisten Spener (S. 106).

165 Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, AA VIII, 37.

166 S. o. Anm. 137.

167 Thomasius, *Adversus anonymum de libertate philosophandi* (1670), *Dissertationes*, 581.

168 Seine Verpflichtung Melanchthon habe ich bereits ausgeführt; Varani („Impegno editoriale“, 41) weist außerdem auf seine Neuedition von Schriften des italienischen Humanismus hin.

Stück weit herausgearbeitet zu haben“.¹⁶⁹ Sein Schüler wachse in besseren Zeiten auf! Weiteren Fortschritt erhofft sich Thomasius von der engen Zusammenarbeit des Gelehrtenstandes mit der geistlichen und weltlichen Autorität – auch hier zugleich dem Denken der lutherischen Orthodoxie verpflichtet und die Signatur der deutschen Aufklärung¹⁷⁰ vorwegnehmend.

Der Aristotelismus Thomasius' ist in diesem Kontext nicht primär ein Ensemble bestimmter auf Aristoteles zurückgehender Wahrheiten. Er ist eine didaktische Diskursordnung, in der inhaltlich durchaus unterschiedliche, gegebenenfalls auch nichtaristotelische Positionen verhandelt werden können, die aber als Formalprinzip unbedingt zu bewahren ist. Die Geschichte des evangelischen Kirchenwesens, die Herausbildung des frühneuzeitlichen Staates, der quasidynastische Professorenstand, den Thomasius' – ebenso Leibnizens!¹⁷¹ – Familiengeschichte exemplifiziert, sind der Hintergrund, vor dem dieser Ansatz zu begreifen ist: Was bei einem Fall der peripatetischen Schule auf dem Spiel stünde, sind weniger aristotelische Philosophoumena wie der von Mercer so betonte Hylemorphismus, sondern vielmehr die Allianz von Thron, Altar und Katheder, der Thomasius unbedingt verpflichtet ist.

Vor diesem Hintergrund lese ich Leibnizens Versuch, Aristotelismus und Mechanismus zu verbinden. Es geht ihm also weniger darum, Substanzen im aristotelischen Sinne als Grundlage der mechanischen Körperwelt zu begreifen, als aus einem irenischen Blickwinkel Frieden zwischen den beiden Denkschulen zu stiften: Die aristotelische Schulphilosophie und das mit ihr eng verbundene Staatskirchensystem werden so einerseits apologetisch gestützt, andererseits auf eine größere Wahrheit hin transparent gemacht, wie sie der neue methodische Ansatz der *philosophiae reformatores* enthüllt. Der Abdruck des Briefes an Thomasius im Nizolius-Band ist demnach ein Versuch, diesen methodischen Neuansatz den aristotelischen Schulmännern zu vermitteln.¹⁷² Der Verweis Leibnizens auf den

169 „*mea contra iuventus omnis consumpta est in illis aevi barbari reliquiis, e quibus utcunque paulatim emersisse satis habui ad qualemcunque eruditionis profectum*“ – Thomasius an Leibniz, 6. Mai 1669, A II.1², 39.

170 Stollberg-Rilinger, *Aufklärung*, 75, 97 f; Schneiders, „Aufklärung und Reform“, 423–425; Vierhaus, „Politisches Bewußtsein“, 178 f; Kondylis, *Aufklärung*, 537–541.

171 Die besondere ständische Stellung Leibnizens als Professorensohn ist durch das symbolische Privileg der Frühmatrikulation mit Schulbeginn markiert. Dass seine Mutter selbst Professorentochter war und, verwaist, in einem zweiten Professorenhaushalt aufwuchs, dass Thomasius als Lehrstuhlnachfolger von Leibniz senior Mentor des Sohns wurde – all das verweist auf die Bedeutsamkeit der familiären Netzwerke im Universitätswesen der Zeit: Vgl. Antognazza, *Biography*, 27 / 31.

172 Dass Thomasius' Name in der Druckfassung des Briefes nicht genannt wird, soll vielleicht dazu beitragen, Leibnizens Argumentation für Aristoteliker aller Konfessionen anschlussfähig zu machen – wird der Nizolius-Band doch im Umfeld des Mainzer erzbischöflichen Hofes veröffentlicht und steht im Kontext der ‚ökumenischen‘ Bestrebungen schon des jungen Leibniz (vgl. Antognazza, *Biography*, 118–123). Zu dieser Erklärung passt freilich nicht, dass die im Anschluss an den Brief wiedergegebenen *Excerpta ex Literis V. Cl. Iac. Thomasii* (A VI.2, 444) den Namen sehr wohl in der Überschrift nennen.

Aristotelismus ist insofern eine „Autorisierungsstrategie“¹⁷³ Leibnizens, aber zugleich mehr als das: Der irenistische Ansatz, der Wunsch, der Einheit der *res publica* zu dienen, gehört zum Kern der gesellschaftlichen Vision Leibnizens, in die sich auch seine Philosophie einfügt. Die Einordnung allen überlieferten Wissens in ein endgültiges System ist für Leibniz wie für seine millenaristischen Bezugspunkte das visionäre Finale der Geistesgeschichte. Weit entfernt davon, bloßes hermeneutisches Maskenspiel, ‚Verkaufsargument‘ für eine innerlich ganz anders geartete Philosophie zu sein, wäre die mechanistische Aristoteles-Hermeneutik also im Herzen von Leibnizens Verständnis der Philosophiegeschichte angesiedelt. Aber für die Begründung konkreter philosophischer Thesen ist Leibnizens aristotelische Seite in der Tat eine sekundäre Angelegenheit: Erst *ex post* werden in den Texten des Aristoteles die Sachverhalte wiedergefunden, die die *reformatores* ohne seinen Beistand erkannten.

Ganz zu diesen Prämissen passt es, wenn Leibniz 1668 an Thomasius schreibt, die mechanistische Philosophie *widerspreche* den Positionen des Aristoteles nirgends. Raey habe die Vereinbarkeit eines vom scholastischen „Dunst“ befreiten Aristoteles mit etwa Galilei, Bacon oder Descartes erwiesen; demnach – man achte genau auf die Formulierung – „können zugleich sowohl alle *Termini* der Alten als auch die *Argumentation* der Zeitgenossen akzeptiert werden“:¹⁷⁴ Es geht also darum, die aristotelische Begriffswelt auf die Erkenntnisse der Modernen anzuwenden. Die *materia prima* des Aristoteles sei doch schlicht eine ruhige Masse ohne Bewegung, wie sich auch die Mechanisten annähmen; unter der Voraussetzung, dass es kein Vakuum gibt, hat eine solche Masse auch, gut aristotelisch, keine bestimmbare Gestalt. Dass „die Form aus der Potenz der Materie“ hervorgeht, lasse sich ebenfalls nach diesem mechanistischen Modell denken, wenn sich etwa zwei Dreiecke vereinigen und so die neue *Form* des Quadrats bilden, zu dem sie bereits zuvor die *Potenz* besaßen. Diese geometrische *figura* als Substantielle Form im aristotelischen Sinne zu begreifen – d. h. als zweites grundlegendes Konstituens eines Körpers neben der Materie – ist für Leibniz durchaus sinnvoll, „denn es lässt sich im Körperlichen nichts ‚Früheres‘, Einfacheres, von der Materie stärker Abstrahiertes denken als die Gestalt“.¹⁷⁵ Begreift man die körperlichen Substanzen der Peripatetiker in diesem mechanistischen Sinne, wird endlich auch einsichtig – wir werden näher darauf zu sprechen kommen – wie Aristoteles unter ihrer Voraussetzung zur Lehre vom Unbewegten Bewegter gelangen konnte.¹⁷⁶

Noch deutlicher wird Leibnizens Ansatz in seinem nächsten Brief an Thomasius, der Nizolius-Edition beigegeben ist. Leibniz gliedert sein Plädoyer in drei Schritte: Es sei erstens möglich, aristotelisches und mechanistisches Denken zu vereinbaren, zweitens ergebe sich diese mechanistische Deutung aus den

173 Enenkel, *Autorschaft*, 50–53.

174 „possunt simul et omnes veterum *termini*, et recentiorum *contemplationes* tolerari“ – an Thomasius, 26. September 1668, A II.1², 18, Herv. v. mir.

175 „nihil enim in rebus corporeis *figura* prius, simplicius, et a materia abstractius cogitando“ – an Thomasius, 26. September 1668, A II.1², 18.

176 An Thomasius, 26. September 1668, A II.1², 19.

Prinzipien des Stagiriten selbst mit Notwendigkeit, drittens sei der reduktionistische Ansatz der mechanistischen *reformatores* in sich selbst richtig und begründet.¹⁷⁷ Leibniz begründet also, dass der mechanistische Ansatz argumentativ selbsttragend sei¹⁷⁸ – für den Aristotelismus bietet er keine entsprechende Begründung. Bei aller Wertschätzung gegenüber Aristoteles, so scheint es, und bei allen von Aristoteles inspirierten Denkfiguren, die uns noch begegnen werden, haben offenbar doch die *reformatores* den methodischen Primat inne: Ihr Ansatz bestimmt, was *prima facie* für wahr zu halten ist und im besten Fall auch bei Aristoteles wiedergefunden werden kann. Was also macht diese ‚reformierte‘ Methodologie aus Leibnizens Sicht aus?

2. DIE REFORM UND IHRE METHODE

Entia non sunt multiplicanda: „Nominalismus“ und Reduktionismus

An Nizolius, betont Leibniz, gefällt ihm besonders sein Eintreten für eine angemessene *dicendi ratio* in der Philosophie;¹⁷⁹ er macht also einen humanistischen *Antibarbarus philosophicus* – wie 1674 die zweite Auflage der Neuedition betitelt sein wird –, eine philosophische Stilkunde, zur „Eingangspforte“ in sein geplantes Werk zur *philosophia reformata*.¹⁸⁰ Dementsprechend verortet er auch, wir sahen es, den Anbruch der neuen Zeit in der Wiederentdeckung der *meliores literae* durch Dante und Petrarca.

Claritas, veritas, elegantia sind für Leibniz die wesentlichen Charakteristika einer adäquaten Sprache. Den Aspekt der *elegantia* klammert er für sein philosophisches Projekt aus, während die *veritas* für ihn aufs engste an die *claritas* – die Verwendung von Wörtern mit klaren Bedeutungen – gebunden ist.¹⁸¹ Die *claritas* ist damit der Kern dessen, was Leibniz in seiner *Dissertatio praeliminaris* behandelt, und sie ist der Punkt, wo Zeitdiagnose und Methodologie zusammentreffen.

Ein entscheidendes Phänomen der neueren Zeit, beobachtet Leibniz, ist der zunehmende Gebrauch der Volkssprachen in der Philosophie in Frankreich und England: Mehr und mehr werden auch Männer in den philosophischen Diskurs eingebunden, „die Urteilsvermögen und Erfahrung besitzen, aber sich für die lateinische Sprache weniger interessieren“; durch die Verwendung der Volkssprachen werde es „selbst dem Volk und sogar den Frauen [...] ermöglicht, über solche Dinge

177 „Qua in re duplici rursus ratione versari licet. Nam vel ostenditur Philosophiam Reformatam Aristotelicae conciliari posse, et adversam non esse; vel ulterius ostenditur alteram per alteram explicari non solum posse, sed et debere, imo ex Aristotelicis principiis fluere ea ipsa quae a recentioribus tanta pompa iactantur.“ „Et hactenus igitur mihi satis videor Aristotelicam Philosophiam Reformatae conciliasse, verum ipsius philosophiae manifesta veritas breviter attingenda est“ – an Thomasius, 20. April 1669 (= Nizolius-Edition 1670), A II.1², 26 / 33 Anm. 64.

178 S. u. S. 78.

179 Nizolii *de veris principiis* (1670), A VI.2, 408.

180 Nizolii *de veris principiis* (1670), A VI.2, 420 f; 432.

181 Nizolii *de veris principiis* (1670), A VI.2, 408 f.

zu urteilen“.¹⁸² Das Urteil und nötigenfalls der Spott dieser Menschen, dem die Philosophie dadurch ausgesetzt sei, habe dazu beigetragen, dass die scholastische Philosophie in den entsprechenden Ländern langsam aus der Mode geraten sei. In Deutschland hingegen sei die Herrschaft des Lateinischen und deshalb auch die der Scholastik ungebrochen. Dabei sei gerade das Deutsche für die Philosophie gut geeignet: Überreich an Wörtern für Realia, die bis in die Türkei hinein verwendet würden, hingegen für die Tradierung scholastischer Begriffsfiktionen weniger tauglich, da man anders als im Französischen oder Italienischen diese Termini nicht einfach mit einer leichten phonologischen Anpassung übernehmen könne. – Leibniz, versteht sich, schreibt all diese Dinge auf Latein.

Leibnizens *seculum philosophicum*, sahen wir schon eingangs, ist gerade dadurch charakterisiert, dass nun auch *viri rei publicae nati* außerhalb der „Schulen“ Philosophie betreiben; diese scheinen es vornehmlich zu sein, die „all die Wörter hassen, die nichts bedeuten, oder nicht erklärt werden, und unter denen sich Leeres verbirgt“.¹⁸³ Die reduktionistische Philosophie Galileis oder Hobbes', bemerkt er im selben Jahr, werde „cum universali applausu bey allen Curiosis angenommen“ und „von politicis geliebt“, aber „von eifrigen Theologis catholicis gefürchtet“, „dieweil auff einmahl alle die wunderlichen *notiones tenebrosae* fallen, damit die *Scholastici Eucharistiam* stützen wollen“.¹⁸⁴ In beiden Fällen ist es dieselbe Gegenüberstellung: Hier die *politici*, in der Welt aktive Staatsmänner, die der *hodierna philosophia* anhängen und skeptisch gegenüber allem nicht rational Einsichtigen sind, dort die scholastischen Theologen, Hüter der terminologischen Tradition, deren Rückständigkeit in *notiones tenebrosae* besteht: dunklen, schattenhaften, zu wenig definierten Begriffen. Das Aufbrechen der geschlossenen Philosophenzirkel und die Kritik an deren überlieferten Begriffssystemen scheint auch hier unmittelbar zusammenzugehören.

Claritas kommt für Leibniz also dadurch zustande, dass tradiertes Begriffsgut nicht einfach übernommen, sondern klar definiert wird – und die Einbindung von Menschen, die die philosophische Terminologie nicht selbstverständlich verinnerlicht haben, in den philosophischen Diskurs fördert diesen Klärungsprozess. Zwar gebe es eine lange Tradition, Philosophisches in geheimen Sprachen auszudrücken, und Leibniz sieht dies manchmal gerechtfertigt – „neque omnia omnibus prostituenda“ – aber generell scheint eine öffentliche, allgemeinverständlich gehaltene Philosophie dem Postulat der *claritas* doch eher entgegenzukommen:

Dass aber beim Philosophieren sorgfältig – das heißt: indem man definiert, unterteilt, beweist – alle Nebel zu vertreiben sind, daran darf kein Zweifel bestehen. Die Philosophen hätten das Ihre durchaus in einer besonderen Sprache – wie das von den Priestern der Ägypter und Etrusker überliefert ist – oder auch nur einer speziellen Schrift – wie es die Chinesen heute tun – verbergen dürfen, wenn sie nur in dieser Sprache, in dieser

182 „viris iudicio atque experientia praeditis, latinae tamen linguae non admodum curiosis“; „ut ipsi plebi quoddammodo, atque etiam foeminis aditus de talibus iudicandi sit factus“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 414.

183 S. o. Anm. 2.

184 An Herzog Johann Friedrich [Oktober 1671], A II.1², 266.

Schrift, unter sich, klar und sorgfältig philosophiert hätten, und wenn nicht jetzt die, die ins Allerheiligste gelangt sind, eine Leere vorgefunden hätten, in der alles Nützliche fehlt, so wie Tacitus vom Tempel in Jerusalem sagte, dass die *arcana* leer seien,¹⁸⁵ und wie es für die Philosophie der Orientalen mehr und mehr klar wird.¹⁸⁶

Die lateinischen Schultermini sind eine „nebelkappe“, die die Aussagen verunklart, ein „spinnwebewebe“, das über dem Denken liegt; viele nichtige Konzeptionen und Streitigkeiten lösen sich in Nichts auf, wenn man sich der Volkssprache bedient, oder wenigstens eines „natürlichen“ Lateins, das „auch ein lateinischer Bauer (wenn einer in der welt wäre) gebrauchen würde“.¹⁸⁷

Erneut zeigt sich hier, wie sehr Leibniz gerade mit seinem strengen Rationalismus von seinem aristotelischen Lehrer Thomasius geprägt ist: Auch für diesen gehört es zum Selbstverständnis einer christlichen Schulphilosophie, dass sie öffentlich und jedem zugänglich ist und mit rational transparenten Begriffen operiert; den philosophischen Geheimlehren der Antike, ebenso der enigmatischen Sprache der Neuplatoniker, unterstellt er hingegen, durch bewusstes Verschleiern des Gemeintens dessen Inhaltsleere verbergen zu wollen.¹⁸⁸ Exakt diese Kategorien wendet Leibniz hier gegen die schulphilosophische Tradition, deren moderater Vertreter auch Thomasius selbst ist und die, meint Leibniz, das eigene Postulat der Öffentlichkeit und der Rationalität nicht erfüllt.

Für den philosophischen Diskurs bedeutet seine Öffnung und Verbreiterung also einen Selbstreinigungsprozess. „Worte sind das unmittelbare Werkzeug des Denkens“, „jeder Denk- oder Willensakt ist derart mit dem Worten verbunden, dass er kaum jemals ohne den schweigenden, innerlichen Gebrauch von Worten vor sich geht“,¹⁸⁹ und für Leibniz ist darum eine rigorose Sprachkritik geeignet, auch eine Reinigung des Denkens zu bewirken.

185 Tac. *Hist.* V.9.

186 „In philosophando tamen accurate, id est in definiendo, dividendo et demonstrando, dispellendas esse omnes illas nebulas, non est dubitandum. Licebat Philosophis vel lingua quadam peculiari, quod de Aegyptiis et Hetruscis sacerdotibus fertur; vel scriptura saltem, quod nunc faciunt Sinenses, sua occultare, dummodo in hac ipsa lingua, in hac ipsa Scriptura, ipsi saltem inter se, clare accurateque philosophati essent, nec nunc intromissis in adyta, appareret vasta rebus utilibus et egena solitudo[,] quodque de templo Hierosolymitano Tacitus ait inania arcana, quod de orientalium Philosophia verum esse magis magisque detegitur“ – *Nizolii de veris principii* (1670), A VI.2, 419. Hier deutet sich bereits die für den reifen Leibniz wichtige Auseinandersetzung mit der Tradition der *philosophia perennis* an, dem Topos, die Philosophie habe ihren Ursprung in einer göttlichen Offenbarung und damit bei den alten Kulturen des Nahen Ostens: Leibniz ist hier einerseits kritisch, andererseits auch positiv, wie die im Kontext der zitierten Stelle auftretende Behauptung zeigt, die Chinesen seien wohl eine ägyptische Kolonie.

187 An Herzog Johann Friedrich, 13. Februar 1671, A II.1², 136 f.

188 Thomasius, *De occultatione scientiarum* (1682) / *Adversus philosophos novantiquos* (1665), *Dissertationes*, 722–729 / 478.

189 „cum ita implexus sit verbis omnis cogitandi volendique actus, ut vix unquam nisi tacito intra nos verborum usu fiat; cum verba sint proximum cogitandi instrumentum“ – *Nizolii de veris principii* (1670), A VI.2, 420.

Die Hochschätzung des Autodidaktentums, zeigt Hecht, war für Leibniz zeitlebens entscheidendes Moment in einem wissenschaftlichen Credo, das er in mutigen Expeditionen auf fachfremdes Territorium auch immer wieder in die Tat umsetzte. Er sei (zu seinem Glück) von Jugend an „weitgehend Autodidakt“ gewesen und habe „in einer jeden Wissenschaft nach Neuem gesucht, sobald ich mit ihr in Berührung kam – oftmals, bevor ich das allgemein Bekannte gründlich gelernt hatte“. Auf diese Weise habe er seinen Geist von „leeren und wieder zu verlernenden Dingen“ und von dem Glauben an Autoritäten freigehalten und habe „zu den Prinzipien selbst“ vordringen können, „von wo aus ich alles, was ich behandelte, ganz unabhängig finden durfte“. ¹⁹⁰ Denn „häufiger findet derjenige Neues, der eine Kunst nicht versteht, als derjenige, der sie versteht.“ ¹⁹¹ Das ist, sehen wir hier, mehr als eine persönliche Lebensmaxime Leibnizens: Dass der Autodidakt eher „zu den Prinzipien selbst“ gelangen kann als der Schulmann, ist zugleich eine Entscheidung für einen bestimmten *sozialen* Typus des Wissenden – und es lässt sich für Leibniz methodologisch fundieren.

– Dass Kritik oftmals dann besonders treffend ist, wenn sie von Außenstehenden geäußert wird, dass die ‚Übersetzung‘ fachsprachlicher Aussagen in den allgemeinen Sprachgebrauch Prüfstein dafür sein kann, ob sie überhaupt irgendeine Bedeutung haben, das ist fast eine Binsenweisheit und zugleich ein humanistischer Topos, den Leibniz u. a. bei Nizolius finden konnte. ¹⁹² Leibniz knüpft diese einfache Beobachtung aber an die von Descartes her geläufige Forderung, Erkenntnis in Evidenz zu gründen: Schulwissenschaftlich Unverbildete, betont er, vertrauten nur dem, was sie *clare distincteque* erkennen können. Der Wert der sozialen Öffnung des philosophischen Diskurses liegt für Leibniz exakt darin, dass sie ihn an solche Evidenz bindet: Wer sein Wissen *extra scholis* erworben hat, mit dem traditionsbasierten Konsens der Schulwissenschaft nichts zu tun hat, der kann sein Urteil auf nichts anderes stützen als Evidenz und muss – aus Leibnizens Sicht: zu Recht – alles ablehnen, was sich nicht evident beweisen lässt. Philosophie muss um dieser Evidenz willen notwendig an vorwissenschaftliches Alltagswissen anknüpfen können – was durch eine allgemeinverständliche Terminologie sichergestellt werden kann: „Was nicht in allgemein üblichen Begriffen erläutert werden kann – sofern es nicht durch unmittelbare Wahrnehmung feststeht [...] – *ist nichts*.“ ¹⁹³

Beim Gewinn solcher Evidenz spielt für Leibniz in der Nizolius-Vorrede die Erfahrung eine entscheidende Rolle: Als „wahr“ definiert er dasjenige, „was (sofern

190 „primum, quod fere essem autodidactos, alterum quod quaerem nova in unaquaque scientia ut primum eam attingebam cum saepe ne vulgaria quidem satis percepissem. Sed ita duo lucratus sum; primum ne animum inanibus et dediscendis implerem, quae autoritate potius docentium quam argumentis recepta sunt; alterum, ut ne ante quiescerem quam ubi cuiusque doctrinae fibras ac radices essem rimatus, et ad principia ipsa pervenissem, unde mihi proprio Marte, omnia quae tractabam, invenire liceret“ – 1679 (?), A VI.4 A, 265.

191 „Saepius aliquid novi invenit, qui artem non intelligit, quam qui intelligit“ – < 1698, A IV.7, 751.

192 Nizolius, *De veris principiis* (1670), 10.

193 „Quicquid terminis popularibus explicari non potest, nisi immediato sensu constet [...] esse nullum“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 414, Herv. v. mir.

Wahrnehmender und Medium richtig disponiert sind) sinnlich wahrgenommen wird“.¹⁹⁴ Die Kritik der Philosophie durch Außenstehende ohne universitäre Bildung trägt für Leibniz genau deshalb zu ihrer Reinigung von *idola fori* bei, weil diese Menschen „mit Erfahrungswissen begabt sind“¹⁹⁵ und ihre Sprache mehr als die der reinen Fachphilosophen auf der sinnlichen Weltwahrnehmung basiert.

Denn Philosophen zeichnen sich gegenüber gewöhnlichen Menschen nicht immer dadurch aus, dass sie andere Dinge wahrnehmen, sondern dass sie sie in anderer Weise wahrnehmen, nämlich mit den Augen des Geistes, reflektierend, aufmerksam, und indem sie die Dinge mit anderen vergleichen [...]. Weit entfernt davon, dass die Philosophen Geheimeres und Edleres wahrgenommen hätten als die übrigen Menschen, hatte vielmehr – bevor der unvergleichliche Verulam und andere hervorragende Männer die Philosophie aus ihren Luftspaziergängen, ihrer imaginären Welt gar, auf diese unsere Erde und zum Nutzen für das Leben zurückholten – manch ein in der Asche hantierender Alchimist ein solideres und besseres Verständnis von der Natur als irgendein Philosophaster, [...] der in hinter Klostermauern nur über *haecceitates* [...] brütete.¹⁹⁶

Dem allgemeinen Sprachgebrauch Fremdes ist also nur dann zuzulassen, wenn es „durch unmittelbare Wahrnehmung feststeht“ – in dem seltenen Fall also, dass Wissenschaftler oder Philosophen tatsächlich sinnliche Wahrnehmungen haben, die anderen Menschen verschlossen sind. Leibniz vermutet, dass man etwa unter dem Mikroskop – das er zu diesem Zeitpunkt wohl nur aus Beschreibungen anderer kannte¹⁹⁷ – der Menschheit sonst unbekannte Farben sehen könne. Aber das sind Ausnahmen: Insbesondere in der Metaphysik, Ethik, Politik, die anders als die Naturwissenschaften auch außerhalb der Fachkreise breit diskutiert würden, stünden genügend gewöhnliche Begriffe zur Verfügung, um sich auf deren Gebrauch zu beschränken.¹⁹⁸

Die Bindung an Evidenz entspricht bei Leibniz einem allgemeinen epistemologischen Parsimonieprinzip: *Entia non esse multiplicanda praeter necessitatem*,

194 „Vera est oratio quae sentiente et medio recte disposito sentietur“; es folgen aufs Sehen und Hören bezogene Beispiele – auch mathematische Wahrheit wird dabei sinnlich fundiert (s. u. Anm. 240): *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 409.

195 S. o. Anm. 182.

196 „Nam Philosophi plebeiis non semper in eo praestant, quod alias res sentiant, sed quod sentiant alio modo, id est oculo mentis, et cum reflexione seu attentione, et rerum cum aliis comparatione [...]. tantum abest, ut Philosophi res abstrusiores et nobiliores sentiant, quam homines caeteri, ut potius contra, antequam incomparabilis Verulamius, aliique praeclari viri Philosophiam ex aëreis divagationibus aut etiam spatio imaginario, ad terram hanc nostram et usum vitae revocarunt, saepe ciniflo aliquis Alchymista solidiores et praeclariores de rerum natura comprehensiones habuerit, quam philosophaster quispiam [...] intra claustra solis [...] haecceitatibus [...] incumbens“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 413.

197 Zu Leibnizens früher Bekanntschaft mit der Mikroskopie vgl. Becchi, *Arlecchino*, 41–60; Smith, *Divine Machines*, 151, 179. Nach Smith wäre der Aufenthalt in den Niederlanden 1676, wo Leibniz Swammerdam und Leeuwenhoek besuchte, seine erste persönliche Erfahrung mit der Mikroskopie; Becchi (52) weist hingegen auf Notizen zum London-Aufenthalt 1673 hin. Die mikroskopische Farbwelt der Nizolius-Vorrede verweist – so Becchi (46 Anm. 18) – direkt auf die Ausführungen in Hookes *Micrographia* (1665).

198 *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 415.

„dass die Dinge nicht über das notwendige Maß hinaus zu vermehren seien“, „eine Hypothese desto besser sei, je einfacher sie ist“¹⁹⁹ – das ist aus Leibnizens Sicht der Leitsatz des Nominalismus, den er zustimmend zitiert und der für ihn auch theologisch fundiert ist: „Denn wer etwas anderes tut, bezichtigt eben dadurch die Natur, oder vielmehr ihren Schöpfer, Gott, Unnötiges und Überflüssiges getan zu haben.“²⁰⁰ Ein Beispiel Leibnizens ist die Astronomie, wo die kopernikanische Hypothese einfacher und darum zu bevorzugen sei. „Aus dieser Regel nun schlossen die Nominalisten, dass man alles in der Natur erklären könne, auch wenn es dort keine realen *universalia* und *formalitates* gäbe.“²⁰¹ Die nominalistische Kernthese „dass alles außer den individuellen Substanzen bloße Namen seien“,²⁰² ist für Leibniz also wesentlich Ausdruck des übergeordneten Prinzips, alles nicht Notwendige, evident Einsichtige aus der Welterklärung auszuschneiden, und ebenso in diesem Prinzip wie in der Anwendung auf die Universalienfrage sieht Leibniz die scholastischen Nominalisten und ihren humanistischen Parteigänger Nizolius den *philosophiae reformatores* seiner Zeit verwandt.

Denn nichts ist wahrer als dieses Prinzip, nichts ist einem Philosophen unseres Zeitalters angemessener, sodass ich glaube, dass Ockham selbst nicht ‚nominalistischer‘ gewesen ist als heute Thomas Hobbes, der mir, um ehrlich zu sein, *plusquam Nominalis*, übernominalistisch, scheint. [...] Ebenso ist zu den *philosophiae Reformatores* unseres Jahrhunderts zu sagen, dass sie, wenn nicht *plusquam Nominales*, dann doch fast durchweg Nominalisten sind. So viel besser also hätte Nizolius in *unser* Zeitalter gepasst.²⁰³

Diese Annäherung von Nominalismus und zeitgenössischem Denken repräsentiert einerseits das zyklische Moment in Leibnizens Konzeption der Philosophiegeschichte: Wahre Gedanken kehren immer wieder, die Zeitgenossen können in Nizolius, dieser bei den mittelalterlichen Nominalisten Geistesverwandte finden.²⁰⁴ Aber zugleich hat Leibnizens Verweis auf den Nominalismus auch mit der anderen Seite seines Geschichtsbilds zu tun: seinem enthusiastischen Verhältnis zur *philosophiae reformatio*. In der Formel „*entia non sunt multiplicanda*“ bringt

199 „Hypothesin eo esse meliorem, quo simpliciore“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 428.

200 „Nam qui aliter agit, eo ipso naturam, aut potius autorem eius Deum ineptae superfluitatis accusat“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 428.

201 „Ex hac iam regula Nominales deduxerunt, omnia in rerum natura explicari posse, etsi universalibus et formalitatibus realibus prorsus careatur“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 428.

202 „Nominales sunt qui omnia putant esse nuda nomina praeter substantias singulares“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 427.

203 „qua sententia nihil verius, nihil nostri temporis philosopho dignius, usque adeo, ut credam ipsum Ockamum non fuisse *Nominaliorem*, quam nunc est Thomas Hobbes, qui, ut verum fatear, mihi *plusquam Nominalis* videtur. [...] Idem dicendum est de nostri temporis philosophiae Reformatorebus eos si non *plusquam Nominales* tamen *Nominales* esse fere omnes. Tanto igitur aptior his temporibus Nizolius erat“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 428.

204 *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 427; s. o. Anm. 106. „Leibniz pouvait alors imposer sa différence en recourant à l’érudition comme moyen de contester à la Modernité sa prétention à faire rupture dans la suite solidaire des âges“ – Fichant, „Paradoxes“, 82.

Leibniz die Moderne in einer Weise auf den Begriff, dass Zeitdiagnose und normatives Programm zusammenfallen: Sie eignet sich einerseits dazu, auf einer deskriptiven Ebene die prinzipielle Einigkeit unterschiedlicher zeitgenössischer philosophischer Strömungen aufzuzeigen, beschreibt zugleich andererseits normativ den objektiv richtigen methodischen Weg zur Wahrheit.

Leibnizens Bild des mittelalterlichen Nominalismus ist ein spezifisch neuzeitliches: Ockham hatte zwar in der Tat dem zuvor bereits in der Scholastik – als Prinzip der „Naturökonomie“ – verbreiteten Parsimonieprinzip eine neue erkenntniskritische Zuspitzung gegeben und die *necessitas*, die die Zulassung einer neuen ontologischen Größe erlaubte, wesentlich als *Erkenntnisgrund* verstanden. Dass dieses Parsimonieprinzip aber als distinktives Merkmal der nominalistischen Schule begriffen, als „Ockhams“ oder „der Nominalisten Rasiermesser“ bezeichnet wurde, scheint nach Hübener hingegen eine neuzeitliche Zuschreibung aus der Rückperspektive.²⁰⁵ Diese Parsimonieformel dann in die Sprache wissenschaftlicher Hypothesenbildung zu übertragen und den Nominalismus damit in die Nähe der neueren, mechanistisch geprägten Naturwissenschaft zu rücken – das endlich ist Leibnizens eigener Gedanke.

In seinem Projekt und Geschichtsnarrativ einer *philosophiae reformatio* führt Leibniz also auch mittels der Parsimonieformel widerstreitende Strömungen zusammen: Leibnizens Insistieren auf *claritas* entspricht dem reformatorisch-humanistische Stilideal Melanchthons, fügt sich also in den Zusammenhang der schulphilosophischen Ausbildung Leibnizens.²⁰⁶ Auch die nominalistische Lösung der Universalienfrage genoss die Sympathie Melanchthons²⁰⁷ wie Thomasius²⁰⁸ – während letzterer gegenüber mechanistischen *novatores* wie Descartes und Hobbes außerordentlich kritisch eingestellt war. Leibnizens – sachlich begründete, aber ideengenetisch nicht selbstverständliche – Engführung von naturwissenschaftlichem und universalientheoretischen Parsimonieprinzip überwindet diese Kluft und begreift beide Denkschulen historisch wie systematisch als Ausdruck derselben umfassenden Strömung. Nominalistische Sprachkritik und reduktionistische Naturphilosophie treffen auch etwa bei Bacon und Hobbes zusammen, die Leibniz ja zitiert; Leibniz fasst beide Bereiche in der Formel „*entia non sunt multiplicanda*“ zusammen, die er unter einen historischen Index stellt und zum Leitspruch der *philosophiae reformatio* macht. Die *reformatores* sind für Leibniz den scholastischen Nominalisten und damit auch ‚Reformaristotelikern‘ wie Thomasius verwandt: nicht nur, insofern sie meist den Universalienrealismus ablehnen, sondern indem sie dieses methodologische Prinzip teilen, das zugleich wahr und zeitgemäß ist:²⁰⁹ wahr, weil es der Weisheit des Schöpfers entspricht, die Fülle der Welt aus möglichst einfachen Elementen zu entwickeln; zeitgemäß, weil der kritische Geist

205 Hübener, „Occams Razor“.

206 Varani, „Protestantismus“.

207 Petersen, *Aristotelische Philosophie*, 69 f.

208 Vgl. Thomasius’ Vorrede zu Leibnizens Bakkalaureus-Disputation (1663), A VI.1, 8 sowie die nominalistische Stoßrichtung in Leibnizens Text selbst.

209 „*nihil verius, nihil nostri temporis philosopho dignius*“ – s. o. Anm. 203.

des *seculum philosophicum* gewissermaßen selbst ein ‚Rasiermesser‘ ist, das ontologische Größen nur unter der Bedingung ihrer rationalen Einsichtigkeit, Beweisbarkeit und Notwendigkeit akzeptiert. Der Reduktionismus und Empirismus der *recentiores* ist also natürliche Konsequenz des voraussetzungslosen, kritischen Diskurses, der – durch die soziale Öffnung der Philosophie bedingt – das Formalprinzip ‚reformatorischen‘ Philosophierens ist.

Plusquam nominalis

Universalienrealismus, Apriorismus und ihr historisches Fundament

Hobbes, sahen wir oben, ist für Leibniz „plusquam Nominalis“, ein „Ultranominalist“;²¹⁰ Leibniz begründet das mit dem ‚konventionalistischen‘ Wahrheitsbegriff des Engländers, demzufolge sich die Wahrheit eines Satzes allein auf die letztlich willkürliche Definition der verwendeten Begriffe gründe²¹¹ – ein lebenslänglich beibehaltenes, Hobbes’ tatsächliche Position nicht unbedingt treffendes „Leitmotiv“ in Leibnizens Auseinandersetzung mit dem englischen Autor.²¹² Bei aller Sympathie für den nominalistischen Ansatz Nizolius’ und Hobbes’ sieht Leibniz also auch Probleme, wenn dieser zu einseitig verfolgt wird – und er führt diese Probleme am Ende der *Dissertatio* näher aus. Auch hier, werden wir sehen, gehören für ihn Nominalismus und Empirismus zusammen, und auch hier positioniert er sich, implizit wie explizit, zur Philosophiegeschichte: Einerseits greift er gegen die *reformatores* auf platonische und aristotelische Konzepte zurück, andererseits lehnt er sich in der Explikation dieser Konzepte stark und bewusst an die Methodologie der Modernen an.

Für Nizolius – behauptet Leibniz – bezeichnet ein Gattungsbegriff das Kollektiv der Gattungsglieder; ein Wort wie *homo* meint also alle Menschen zusammengenommen, so wie eine „Herde“ die Gesamtheit der zugehörigen Schafe ist.

Demnach funktioniert der Satz „Jeder Mensch (oder: die ganze menschliche Gattung) ist vernünftig“ genau so wie der folgende: „Alle Tiere, die hier weiden, sind weiß“, oder: „Die ganze Herde ist weiß.“²¹³

Leibniz lehnt diese Parallelisierung ab. Er unterscheidet von diesem *totum collectivum* ein *totum distributivum*, und ein Gattungsbegriff ist im letzteren Sinne

210 So die Übersetzung in Hübner, „Ultranominalist“.

211 „Non contentus enim cum Nominalibus universalia ad nomina reducere, ipsam rerum veritatem ait in nominibus consistere, ac, quod maius est, pendere ab arbitrio humano, quia veritas pendeat a definitionibus terminorum, definitiones autem terminorum ab arbitrio humano. Haec est sententia viri inter profundissimos seculi censendi, qua, ut dixi, nihil potest esse nominalius“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 428 f.

212 Picon, „Principes“, 54; vgl. Leduc, „Conventionnalisme“, Hübener, „Ultranominalist“.

213 „Et par est ratio huius propositionis[:] omnis homo (seu totum genus humanum) est rationalis, quae huius: omnes pecudes quae hic pascuntur sunt albae, vel totus grex est albus“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 430.

zu verstehen; eine Allaussage in diesem Sinne würde nicht „alle“ Gattungsglieder zusammen, sondern „jedes“ einzelne meinen.

Wenn wir also sagen: „Jeder Mensch ist ein Lebewesen“, oder „Alle Menschen sind Lebewesen“, dann ist die Bedeutung *distributiv*: Ob du diesen (Titius) oder jenen (Caius) etc. herausgreifst, du wirst finden, dass sie alle Lebewesen sind, d. h. Empfindungen haben.²¹⁴

Wäre Nizolius' Deutung korrekt, wäre also mit einem Gattungsbegriff wie „animal“ die Gesamtheit der Gattungsglieder gemeint, wäre ein Satz wie „omnis homo est animal“, „der Mensch ist ein Lebewesen“, zu verstehen als „Homo est omnia animalia simul sumta“, „Der Mensch ist alle Lebewesen zusammengenommen“ – obwohl es doch ausreichte, dass der Mensch ein bestimmtes Lebewesen ist, irgendeines aus der gesamten Gattung der Lebewesen.²¹⁵ Eben diese richtigere Lesart entspricht Leibnizens Konzept eines *totum distributivum*; sie wäre – meint er – unter der Voraussetzung von Nizolius' *totum collectivum* nicht möglich.

Nach Picon baut sich Leibniz hier ein „monstre doctrinel“ auf, einen argumentativen Strohmann, der die tatsächliche Position Nizolius' nicht wirklich trifft.²¹⁶ Leibniz kritisiert hier also nicht eigentlich Nizolius, sondern den sonst so gelobten nominalistischen Ansatz der ‚Modernen‘ insgesamt. Leibniz sieht auch hier eine Nähe von Universalienfrage und Erkenntnistheorie und betont, dass sich nach Nizolius' Lösung des Universalienproblems alle Erkenntnis allein auf Induktion stützen müsse – mit unhaltbaren Konsequenzen.

Und dieser Irrtum des Nizolius ist keine Kleinigkeit, sondern zieht Großes nach sich: Denn wenn die Universalien nichts anders sind als Konglomerate von Einzelnen, dann folgt daraus, dass es keine Wissenschaft gibt, die auf Beweisen basiert (wie auch Nizolius weiter unten folgert), sondern nur auf der Sammlung von Einzelfällen, d. h. auf Induktion. Aber auf diese Weise werden die Wissenschaften völlig umgestürzt, und die Skeptiker haben gesiegt. Denn so lassen sich niemals völlig allgemeine Sätze aufstellen, denn du kannst bei der Induktion niemals sicher sein, dass du alle Individuen überprüft hast.²¹⁷

Allgemeine Aussagen wie der Satz des Pythagoras oder die simple Vorstellung, dass das Ganze größer ist als sein Teil, können nach Leibniz niemals aus der Induktion bewiesen werden. Aber „bald wird sich jemand melden, der die Gültigkeit [...]“

214 „Cum igitur dicimus: *omnis homo est animal*, seu *omnes homines sunt animalia*, sensus est *distributivus*: sive illum (Titium), sive hunc (Caium) etc. sumseris, reperies, esse animal, seu sentire“ – Nizolii *de veris principiis* (1670), A VI.2, 430.

215 „*Homo est omnia animalia simul sumta*. Cum sufficiat homini esse quoddam animal, seu aliquod ex universo animalium genere“ – Nizolii *de veris principiis* (1670), A VI.2, 431.

216 „Nulle part Nizolius ne donne à penser qu'il ignore ou récuise ces distinctions sémantiques. [...] il est sans véritable rapport avec la doctrine contenue dans le *De veris principiis*“ – Picon, „Fondement“, 837.

217 „Nec vero error hic Nizolii levis est, habet enim magnum aliquid in recessu. Nam si universalialia nihil aliud sunt quam singularium collectiones, sequetur, scientiam nullam haberi per demonstrationem (quod et infra colligit Nizolius), sed collectionem singularium, seu inductionem. Sed ea ratione prorsus evertuntur scientiae, et Sceptici vicere. Nam nunquam constitui possunt ea ratione propositiones perfecte universales, quia inductione nunquam certus es, omnia individua a te tentata esse“ – Nizolii *de veris principiis* (1670), A VI.2, 431.

für andere Fälle verneint, die noch nicht durchprobiert wurden²¹⁸ – Gregorio di San Vincenzo und selbst Hobbes hätten bereits Zweifel dieser Art geäußert.²¹⁹ Für Leibniz sind das Äußerungen des hypernominalistischen Zeitgeists; als Schlusspunkt der programmatischen *Dissertatio praeliminaris* erhält diese Kritik besonderes Gewicht. Wie stellt sich Leibniz solches apriorische Wissen vor?

Einen ersten Hinweis bieten seine Anmerkungen zum Text des Nizolius. Als erklärter Nominalist behauptet dieser folgerichtig, Gattungen und Arten gingen unter, wenn alle zugehörigen Individuen verschwänden – ebenso, wie in einem solchen Fall ein Heer oder ein Volk nicht mehr existierte.²²⁰ Leibniz wendet sich gegen diese Position: Ein allgemeiner Satz ist für ihn ein hypothetischer Satz und kann als solcher seine Gültigkeit niemals verlieren. „Alle A sind B“ ist für ihn gleichbedeutend mit „Wo immer ein A existiert, ist es ein B“, „Falls ein A existiert, ist es ein B“; dieser Satz bleibt wahr, auch wenn faktisch kein A existiert, und damit behält auch der Universalbegriff A seine Bedeutung.

Wenn man nämlich alle Einzeldinge aus der Welt wegnimmt, bewahrt doch der allgemeine Satz seine Bedeutung bezüglich des Möglichen. Denn auch wenn alle Elefanten getötet würden, bleibt doch dieser Satz wahr: „Jeder Elefant ist ein Lebewesen“, weil er sich letztlich in den folgenden Bedingungssatz auflösen lässt: „Wenn es einen Elefanten gibt,“ – ob es ihn nun gibt oder nicht – „dann ist dieser Elefant ein Lebewesen.“²²¹

Universalsätze sind Konditionalsätze und eben deshalb ewig gültig, und sie erhalten ihre Bedeutung aus der Definition der Begriffe: In einem rechtsphilosophischen Text führt Leibniz diese Zusammenhänge näher aus.

Die Rechtswissenschaft gehört zu den Wissenschaften, die nicht auf Experimenten, sondern auf Definitionen, nicht auf Sinnen-, sondern auf Vernunftbeweisen basieren, und, um es so zu sagen, *iuris*, nicht *facti* sind. Wenn nämlich die Gerechtigkeit in einer gewissen Angemessenheit und Verhältnismäßigkeit besteht, dann lässt sich verstehen, dass „gerecht“ etwas ist, auch wenn es niemanden gibt, der die Gerechtigkeit übt oder an dem sie geübt wird, ebenso wie die Bedeutung der Zahlen wahr ist, auch wenn niemand zählt und nichts gezählt wird [...]. Deshalb verwundert es nicht, dass die Lehrsätze dieser Wissenschaften ewige Wahrheit haben – denn sie sind alle Bedingungssätze und sagen nicht, was existiert, sondern was aus der hypothetischen Voraussetzung der Existenz folgt, und sie leiten sich nicht von den Sinnen her, sondern von der klaren und deutlichen

218 „Mox [...] prodibit, qui negabit [...] in aliis nondum tentatis veram esse“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 432.

219 *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 432.

220 „ablatis singularibus omnibus generum et specierum, sive universis multitudinibus eorum, non minus nihil omnino remaneat ex generibus et speciebus, sed omnia *prorsus intereant*, quam ex populo et exercitu sublatis omnibus individuis popularibus et omnibus individuibus militibus, sive universis multitudinibus populi et exercitus“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 448.

221 „sublatis enim e Mundo singularibus nihilominus universalis propositio in possibilibus tuetur veritatem. Nam etsi occidantur omnes Elephantes, manebit tamen vera haec propositio: *Omnis Elephas est animal*, in effectu cum ad hanc conditionalem resolvitur: *Si quis est Elephas*, (sive iam sit, sive non sit), *ille est animal*“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 448 Anm. 6.

Vorstellung (*clara distinctaque imaginatione*), die Platon „Idee“ nannte, und die – in Worte gefasst – dasselbe ist wie eine Definition.²²²

Die Wissenschaften zerfallen also in zwei Bereiche, von denen der eine das Wirkliche behandelt und sinnlicher Erkenntnis zugänglich ist, der andere das der Vernunft allein einsichtige Mögliche. Der zweite Ansatz entspricht für Leibniz der platonischen Wiedererinnerungslehre: Es handelt sich um ‚eingeborenes‘ Wissen, das der Mensch vor und unabhängig von jeder Erfahrung besitzt.²²³ Dieselben Dinge, macht Leibniz klar, können Gegenstand der einen wie der anderen Erkenntnisart werden.²²⁴ Im Bereich des Möglichen kommt der Definition dieselbe Beweiskraft zu wie dem Experiment im Bereich des Wirklichen: „So wie wir nämlich durch Induktion auf der Basis von Experimenten eine Hypothese bilden, so bilden wir durch den Vergleich von Sätzen eine Definition.“²²⁵ Die Basis der Wissenschaft vom Möglichen ist die *clara distinctaque imaginatio* oder „Idee“, und dieser Idee entspricht eine Definition: Weil „Worte das unmittelbare Werkzeug des Denkens sind“,²²⁶ kann „klare und deutliche Erkenntnis“ durch die Bildung von Definitionen sowohl ausgedrückt als auch allererst gewonnen werden. Bei Themen, die im Volk bereits intensiv debattiert werden, gewinnt man diese Definitionen am sinnvollsten durch die Zusammenstellung und den Vergleich Alltagssprachlicher Aussagen; „darüber haben wir in der Nizolius-Vorrede mehr gesagt.“²²⁷

Auf der Basis der so gewonnenen Idee und Definition lässt sich ein Wissenschaftssystem errichten, das hypothetisch-konditionalen Charakter hat und gerade deshalb ewig und unumstößlich gilt: Es ist in seiner Geltung unabhängig von der

222 „Doctrina Iuris ex earum numero est, quae non ab experimentis, sed definitionibus, nec a sensuum, sed rationis demonstrationibus pendent, et sunt, ut sic dicam, iuris non facti. Cum enim consistat Iustitia in congruitate ac proportionalitate quadam, potest intelligi iustum aliquid esse, etsi nec sit qui iustitiam exerceat, nec in quem exercentur, prorsus ut numerorum rationes verae sunt, etsi non sit nec qui numeret nec quod numeretur [...]. Quare mirum non est harum scientiarum decreta aeternae veritatis esse, omnia enim conditionalia sunt, nec tradunt quid existat, sed quid suppositam existentiam consequatur: Nec a sensu descendunt, sed clara distinctaque imaginatione, quam Plato Ideam vocabat, quaeque verbis expressa idem quod definitio est“ – *Elementa iuris naturalis*₄ (1670–1671), A VI.1, 460.

223 „Scientiae, et idearum, et quam Plato vocabat reminiscentiae mysteria“ – 1671–72, A VI.2, 481, vgl. Heinekamp, *Problem des Guten*, 125.

224 „Historia igitur est mater observationum. De cuius natura, constitutione, partitione egregie Fr. Baconius de Verulamio in tractatu incomparabili *de Augmentis Scientiarum*, nec minus praeclare in *novo suo scientiarum organo*. Quia vero in eadem materia dantur historiae, observationes, et theoremata (ex quibus scientia conflatur); v. g. *Historia*: Fabii Maximi, qui sub Caesare Augusto vixit, uxor fuit garrula, *Observatio* seu Chria: mulieres sunt garrulae, *Theorema* seu Gnome: Garrulo nihil arcani committendum“ – *Nova Methodus* (1667) I.32, A VI.1, 284 f.

225 „Quemadmodum enim inductione experimentorum struimus hypothesin, ita propositionum collatione definitionum“ – *Elementa iuris naturalis*₄ (1670–1671), A VI.1, 461.

226 S. o. Anm. 189.

227 „Qua de re pluribus in praefatione ad Nizolium diximus“ – *Elementa iuris naturalis*₄ (1670–1671), A VI.1, 461.

existierenden Wirklichkeit, beschreibt diese aber mit unfehlbarer Sicherheit, wo immer ein der jeweiligen Idee und Definition entsprechender Gegenstand auftritt.

Denn was sich klar (*clare*) einsehen lässt, das ist, wenn auch nicht immer wahr, so doch möglich – und sogar wahr, wenn allein nach der Möglichkeit gefragt ist. Wo immer aber sich die Frage nach der Notwendigkeit stellt, da stellt sich auch die Frage nach der Möglichkeit, denn wenn etwas als „notwendig“ bezeichnet wird, dann wird die Möglichkeit des Gegenteils verneint. Darum werden die notwendigen Verbindungen und Konsequenzen der Dinge eben dadurch bewiesen, dass sie aus der klaren und deutlichen Vorstellung, das heißt – wenn man Worte gebraucht – aus einer Definition, durch eine kontinuierliche Reihe von ineinandergreifenden Definitionen, d. h. durch einen Beweis, deduziert werden.²²⁸

Wenn eine *clara distinctaque imaginatio* von A gegeben ist, dann ist A samt seinen notwendigen Implikationen und Konsequenzen B, C und D – nicht ohne diese – möglich. Falls ein Gegenstand x auftritt, der sich als A definieren lässt, sind damit auch B, C und D als wirklich gesetzt.

So unterschiedliche Bereiche wie Mathematik und Rechtsphilosophie sind apriorische Wissenschaftssysteme dieser Art. Induktive Erfahrungswissenschaften sind nicht eigentlich beweisend, können nur eine in praktischen Belangen ausreichende „moralische Gewissheit“ bieten – und benötigen selbst für diese Schrumpfform des Wissens notwendig apriorische Anteile. Der Induktionsbeweis selbst impliziert nämlich, zeigt Leibniz, Prämissen oder „Hilfssätze“, die sich aus der Erfahrung nicht gewinnen lassen.

Diese moralische Gewissheit basiert nicht auf der Induktion allein [...]; sondern durch die Hinzufügung oder Zuhilfenahme der folgenden universellen Sätze, die sich nicht auf die Induktion aus Einzelfnem, sondern auf die allgemeine Idee bzw. die Definition der Begriffe stützen:

(1) Wenn die Ursache ganz und gar dieselbe ist, dann ist auch die Wirkung ganz und gar dieselbe.

Außerdem (2): Die Existenz einer Sache, die nicht wahrgenommen wird, wird nicht angenommen;

schließlich (3): Was nicht angenommen wird, ist beim Handeln als nicht vorhanden zu betrachten, bevor es bewiesen ist.²²⁹

228 „quicquid autem clare intelligi potest, non verum quidem semper, possibile est tamen, imo tunc verum est quoties de possibilitate sola quaestio est. Quoties autem de necessitate quaestio est, de possibilitate quaestio est, nam si quid necessarium dicitur, possibilitas oppositi negatur. Quare necessariae rerum connexiones et consequentiae eo ipso demonstratae sunt, quod ex clara distinctaque imaginatione, id est cum verbis exprimitur definitione, per continuatam definitionum sibi implicatarum serium, id est demonstrationem, deducuntur“ – *Elementa iuris naturalis* (1670–1671), A VI.1, 460 f.

229 „haec moralis certitudo non fundata est in sola inductione [...], sed ex additione seu adminiculo harum propositionum universalium non ab inductione singularium, sed idea universali seu definitione terminorum pendentium: (1) Si eadem vel per omnia similis est causa, idem vel per omnia similis est effectus. Et huius (2) Existentia rei, quae non sentitur, non praesumitur; et denique huius (3) Quicquid non praesumitur, in praxi habendum est pro nullo, antequam probatur“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 431.

Wenn wir uns beispielsweise vor Feuer hüten, nachdem es uns einmal die Finger verbrannt hat, ist die empirische Schmerzerfahrung für diesen praktischen Schluss keineswegs ausreichend. Außer dieser Erfahrung setzt der Schluss stillschweigend voraus, dass verschiedene Feuer, wenn wir an ihnen keine Unterschiede wahrnehmen, als gleichartig zu behandeln sind (Hilfssätze 2 und 3) und dass von gleichartigen Feuern immer gleichartige Schmerzen zu erwarten seien (Hilfssatz 1). Keine Induktion ist möglich ohne solche Zusatzannahmen, und wenn diese „selbst der Induktion entstammten, würden sie weitere Hilfssätze benötigen, und es wäre *in infinitum* keine moralische Gewissheit zu gewinnen.“²³⁰ Empirische Wissenschaft ist also notwendig auf erfahrungsunabhängige Prämissen verwiesen.

Es ergibt sich in diesem Zusammenhang ein interessantes Paradox, das Leibniz auch in späteren Jahren noch beschäftigen wird. Apriorisches Wissen, sagt Leibniz mit Platon, ist wesentlich Wiedererinnerung: „Wer nur Gedankendinge, Theoreme, Definitionen lernt, lernt nur, indem er längst Bekanntes nutzt.“ Man lernt also nicht im eigentlichen Sinne Unbekanntes: „Alles Rechnen und Beweisen vermehrt die Gedanken nicht, sondern ordnet sie.“ Und doch – wer würde etwa der Arithmetik den Vorwurf machen, sie sei überflüssig, weil wir das Gelernte längst wüssten? Gerade in diesem einfachen „Ordnen“ der vorhandenen Gedanken liegt also das Potential, Neues zu lernen: In diesem Paradox liegen für Leibniz „die Geheimnisse der Wissenschaft, der Ideen, der von Platon sogenannten Wiedererinnerung“.²³¹ Entscheidend bei diesem „Ordnen“ – auch dies ein lebenslang wichtiger Gedanke – ist ein Zeichensystem nach dem Vorbild der Mathematik; einmal eingeführt, kann dieses System auf allen wissenschaftlichen Gebieten *a priori* neue Erkenntnisse finden helfen.

In Philosophia habe ich ein mittel funden, dasjenige was Cartesius und andere per Algebram et Analysis in Arithmetica et Geometria gethan, in allen scientien zuwege zu bringen per Artem Combinatoriam, welche Lullius und P. Kircher zwar excolirt, bey weiten aber in solche deren intima nicht gesehen. Dadurch alle Notiones compositae der ganzen Welt, in wenig simplices als deren Alphabet reduciret, und aus solches alphabets combination wiederumb alle dinge, samt ihren theorematibus, und was nur von ihnen zu inventiren möglich ordinata methodo mit der zeit zu finden ein weg gebahnet wird.²³²

Dieses System hat einerseits enorme praktische Vorteile: Leibniz schreibt ihm seine bisherigen Erfindungen und Entdeckungen von optischen Geräten, einem Längenmesser und einem U-Boot über den französischen Ägyptenfeldzug bis hin zur Naturphilosophie und Theologie zu, „und hoffe noch ein mehrers zu wege zu bringen“. Zugleich erlaubt diese kombinatorische Begriffsanalyse ein Verständnis dessen, was die Dinge ihrem Wesen nach *sind*: Die „Möglichkeiten oder Ideen“, die Essenzen, der Dinge sind ewig und im *intellectus divinus* enthalten; Gott schafft nicht die

230 „nam si essent et adminicula ab inductione, indigerent novis adminiculis nec haberetur certitudo moralis in infinitum“ – *Nizolii de veris principis* (1670), A VI.2, 432.

231 „Scientiae, et idearum, et quam Plato vocabat reminiscientiae mysteria. [...] qui non nisi res rationis, theoremata, definitiones discit, non discere, nisi dudum cognitis uti. [...] Ratiocinatio demonstratioque omnis non auget cogitationes, sed ordinat“ – 1671–72, A VI.2, 481.

232 An Herzog Johann Friedrich, Oktober 1671, A II.1², 261.

Essenzen, sondern verleiht den denjenigen Dingen Existenz, die er in der „unendlichen Anzahl aller möglichen Dinge“ als „die besten“, als „harmonicotata“, erkennt.²³³ Was der reife Leibniz unter dem Stichwort der „möglichen Welten“ verhandeln wird, ist hier schon angelegt.

Ganz platonisch gedacht sind diese „Ideen“ also die ontologische Voraussetzung der sinnlich erkennbaren Einzeldinge und zugleich das Fundament der wahren Ethik. In einer aristotelischen Wendung²³⁴ nennt Leibniz sie „der Natur nach früher“: „Der Natur nach früher, wenn auch nicht der Zeit nach, ist das, was vor dem anderen klar gedacht werden kann, das andere aber nicht vor ihm. So wie der Zeit nach früher ist, was vor dem anderen wahrgenommen werden kann, das andere aber nicht vor ihm. Der Natur nach früher ist die Essenz, der Zeit nach früher die Existenz. Im Denken urteilen wir über die Essenz, im Sinn über die Existenz.“²³⁵ Nur von der Essenz ausgehend lässt sich – erneut ein aristotelisches Motiv²³⁶ – eine Wissenschaft mit „demonstrativem“ und universellen Charakter begründen. Mit den Sinnen nehmen wir existierende Einzeldinge wahr; mit der Vernunft hingegen „Ideen“ oder Allgemeinbegriffe, die ihr Wesen beschreiben. Während die Sinne uns zunächst ein konkretes, aus vielen Allgemeinbestimmungen „gemischtes“²³⁷ Gesamtbild bieten, aus dem wir induktiv das Allgemeine herauslösen können, das uns interessiert, geht die Vernunft umgekehrt von obersten Allgemeinbegriffen aus, die sie dann deduktiv zu komplexeren Spezialbegriffen kombinieren kann. Diese obersten Allgemeinbegriffe nennt Leibniz mit Platon „Ideen“ und mit Aristoteles „der Natur nach früher“ und verortet sie mit der christlichen Tradition im Geist Gottes: *A priori*, nicht *a posteriori* erkennen wir also, wie die Dinge „der Natur nach“ sind und von ihrem Schöpfer gedacht wurden.

Die apriorischen Wissenschaften sind nach alledem keineswegs, wegen ihres reinen Möglichkeitscharakters, ein defizienter Modus der empirischen Wissenschaften vom Faktischen. Vielmehr erlauben sie „Beweise“, bieten „ewiges“, „klares und deutliches“ Wissen um das „Notwendige“, eine ‚Ideenschau‘ im platonischen Sinne – ja, gar Einblick in den *intellectus divinus*. Auf rein empirischer Basis ist für Leibniz umgekehrt, haben wir gesehen, gar keine wirklich universale *scientia per demonstrationem* möglich, nicht einmal der unsicherere Induktionsbeweis kann ohne transempirische Unterstützung auskommen.

Leibniz antizipiert hier die später so bedeutsame Unterscheidung zwischen *a priori* und *a posteriori*, zwischen Vernunft- und Tatsachenwahrheiten – noch nicht systematisch entfaltet, sondern eher tentativ und bisweilen widersprüchlich.²³⁸

233 „Deus enim vult quae optima item harmonicotata intelligit eaque velut seligit ex numero omnium possibilium infinito“ – an Magnus Wedderkopf, Mai 1671 [?], A II.1², 186.

234 Arist. *Phys.* I,1, 184 a.

235 „Natura prius est licet non tempore, quicquid ante alterum clare cogitari potest, non alterum ante ipsum. Quemadmodum Tempore prius est quicquid ante alterum sentiri potest, non alterum ante ipsum. Natura prius est essentia, tempore existentia. Cogitatione essentiam, sensu existentiam metimur“ – *Elementa iuris naturalis*₆ (1670–71?), A VI.1, 483, vgl. Piro, *Spontaneità*, 47.

236 Siehe klassisch Arist. *Anal. Post.* I, 71a–73a, 87b, vgl. Lorenz, Art. „Beweis“.

237 „συγκεχυμένα“ – Arist. *Phys.* I.1, 148 a.

238 Vgl. Picon, „Fondement“, 831 / 838 / 840.

Sein hier skizzierter aprioristischer Ansatz ist denn auch nur einer von mehreren noch nicht systematisch verknüpften Argumentationsfäden: Gut 25 Seiten zuvor proklamiert er einen rein sinnlichen Wahrheitsbegriff als „einzige und wahrste Definition der Wahrheit“²³⁹ – was ausdrücklich auch für abstrakte und mathematische Wahrheiten gelte.²⁴⁰ Wie bekannt, setzt der junge Leibniz ebenso wie noch der Autor der *Nouveaux Essais* dem Empirismus die Formel entgegen: „Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu – nisi ipse intellectus“;²⁴¹ das genaue Verhältnis von *sensus* und *intellectus* scheint ihm aber noch nicht recht klar zu sein.

Der Zusammenhang dieser Erkenntnistheorie mit Leibnizens Bild von und Positionierung zur Philosophiegeschichte entspricht hingegen ganz dem, was wir auch in Leibnizens „reifer“ Philosophie wiederfinden werden. Auf den ersten Blick scheint sich hier Leibniz gegen die hypernominalistischen Exzesse der Modernen zu positionieren und greift auf Motive der platonischen und aristotelischen Tradition zurück – insbesondere den Ideenbegriff, dessen traditionelle Implikationen und Konnotationen er für sich fruchtbar macht.

Dieser Begriff der „Idee“ wird aber eingeführt mit der cartesianischen Formel der „klaren und deutlichen“ Erkenntnis, deren ganzes revolutionäres Pathos Leibniz deutlich bewusst ist. Gewonnen werden kann eine solche Erkenntnis durch die präzise Definition der verwendeten Termini, die im Regelfall der Alltagssprache zu entnehmen sind – die Ideenschau ist also eng verbunden mit einem Kernanliegen der „modernistischen“ Methodologie der Nizolius-Vorrede. Zielvorstellung der Ideenwissenschaft ist das noch von niemandem verwirklichte große Zukunftsprojekt einer *scientia universalis*, in der sich Wissensinhalte aus gegebenen Axiomen mit arithmetischer Sicherheit deduzieren lassen – ein Projekt, das mit Leibnizens autodidaktischem und antikonventionellen Zugriff auf alle Wissenschaften eng verbunden war.²⁴² Und wer nach der Herkunft des den Ideenbegriff rahmenden Dualismus von axiomatisch-deduktiver hypothetischer Möglichkeitswissenschaft und induktiver Faktenwissenschaft fragt, stößt auf einen Denker, den wir bisher als Beispiel Leibnizens für allzu radikalen Empirismus kannten und der platonischer Tendenzen gewiss unverdächtig ist: Thomas Hobbes.²⁴³

Das Betonen apriorischer Erkenntnis bedeutet für Leibniz also keine Einschränkung des reduktionistischen Ansatzes der *recentiores*, sondern ist diesem im Innersten verwandt und durch dessen konsequentes Zuendedenken zu begründen. „Das, was Platon ‚Ideen‘ nannte“, ist für Leibniz *identisch* mit dem, was der Cartesianer als „klare und deutliche“ Erkenntnis anstrebt und was auch dem

239 „quae unica est, et verissima veritatis definitio“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 409.

240 „Similiter in abstractis, haec oratio: *binarius est par* vera est, quia si video (audio, tango, cogito) binarium, video unum et unum [...], et nihil ultra; video igitur duas partes binarii totum absolventes, unum et unum, easque inter se aequales, quia unum uni aequale est“ – *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 409.

241 Anmerkungen (1669?) zu J. J. Becher, *Appendix Practica*, A VI.2, 393; ebenso *Nouveaux Essais* (1705), II.1.2, A VI.6, 111.

242 Vgl. Hecht, „Laie“, 147–150.

243 S. u. S. 79–84.

axiomatischen Wissenschaftsbegriff Thomas Hobbes' zugrundeliegt. Es geht Leibniz also keineswegs um einen Kompromiss zwischen zwei Denkschulen, der den Anliegen beider Seiten nur begrenzte Gültigkeit zuweist, in dem Sinne, dass der Naturalismus der *reformatores* „etwas zu weit gegangen“²⁴⁴ sei und eines platonischen Korrektivs bedürfte – sein Anliegen ist vielmehr eine innere Wahlverwandtschaft von ‚platonischem‘ Apriorismus und quantifizierender Naturwissenschaft.²⁴⁵ Die wechselseitige Übersetzbarkeit der jeweiligen Schultermini – ein lebenslänglich typisches Argumentationsmuster Leibnizens²⁴⁶ – markiert die verborgene Übereinstimmung im Kernanliegen, die gestattet und verlangt, das Sondergut beider Schulrichtungen zu verbinden: die theologisch-metaphysischen Implikationen des platonischen Ideenbegriffs und die rigorosen methodologischen Standards der *recentiores*.

Diese Harmonisierung von Platon und Hobbes lässt sich einordnen in die zu Beginn dieses Abschnitts skizzierte historische Perspektive: Das mechanistische *seculum philosophicum* ist das höchst ambivalente, notwendige Durchgangsstadium zwischen zwei metaphysischen Zeitaltern. Es verneint einerseits die Thesen der Alten, bereitet aber andererseits durch seine methodologische Strenge den Boden dafür, sie als Wissenschaft allererst zu begründen; seine Kritik an den Alten gefährdet die rationalen Grundlagen der Theologie, ermöglicht es aber kommenden Jahrhunderten, diese in gereinigter Form zurückzugewinnen. Wer wirklich verstehen will, was der platonische Ideenbegriff meint, muss sich der – ihn vorläufig verwerfenden – Suche eines Descartes oder Hobbes oder Nizolius nach „klarer und deutlicher“ Erkenntnis anschließen. Auch hinsichtlich der Erkenntnistheorie gilt für Leibniz also Bacons Dictum, „dass die Philosophie, wenn man nur einen Schluck nimmt, von Gott wegführe, ganz ausgetrunken aber zu ihm zurück“²⁴⁷ und es ist Leibnizens Anliegen, sein am Trank des Wissens erst zaghaft nippendes, allzu sensualistisches Zeitalter zum Geisterreich am Grund des Bechers zu führen.

3. PHYSIK UND METAPHYSIK

Leibnizens Zeitdiagnose stellt ihn also vor die Aufgabe, mit der rigorosen Methodik des *seculum philosophicum* ein metaphysisches Lehrgebäude zu begründen, das den – berechtigten – Stürmen der zeitgenössischen Kritik standhalten kann, zugleich aber in seinen Abmessungen der Natürlichen Theologie der Tradition entspricht. Diese Aufgabenstellung impliziert schon den Lösungsansatz: Es geht darum, den mechanistischen Ansatz zu Ende zu denken und aufzuzeigen, dass er metaphysische Prämissen impliziere. Leibniz versteht also einerseits die physische

244 Hübener, „Ultranominalist“, 81.

245 Diese war bereits Pionieren *beider* Ansätze wie Telesio, Campanella und v. a. Galileis Lehrer Mazzoni aufgefallen: Vgl. Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* II, 1529, 1636–1641.

246 S. u. S. 174 f.

247 S. o. Anm. 6.

Welt wie die *recentiores* streng mechanistisch, „denkt sich keine unkörperlichen Instanzen im Inneren der Körper aus, sondern nimmt nichts an als Größe, Gestalt und Bewegung“²⁴⁸ – verortet den Ursprung dieser Bewegung aber in geistigen Erstbewegern, Gott und unsterblichen Geistseelen. Wie Descartes ließe sich der junge Leibniz auf den ersten Blick als Dualist, als „Mechanick Theist“²⁴⁹ beschreiben. In letzter Instanz ist aber auch die materielle Komponente, platonisch gedacht, Ausdruck geistiger Prinzipien, auf die sich damit die gesamte Metaphysik reduzieren lässt.

Die Frontstellung der Philosophie Leibnizens ist also eine doppelte: Er muss *gegen* die Tradition und *mit* den *reformatores* beweisen, dass sich alle Naturphänomene auf die rein quantitativ beschreibbare „billiard-ball world“²⁵⁰ der mechanistischen Physik zurückführen lassen, ohne dass es außerdem irreduzibler qualitativer Prinzipien wie der Substantiellen Form der Aristoteliker bedürfte. Um die Tragfähigkeit dieses Ansatzes zu beweisen, muss er sogar selbst eine mechanistische Physik entwickeln, die die von ihm wahrgenommenen Schwächen anderer Versuche vermeidet. Andererseits aber muss er *gegen* die bisherigen *reformatores* und im Sinne der Tradition – freilich ohne bloßes Autoritätsargument – beweisen, dass diese mechanistische Physik nicht selbstgenügsam ist, sondern ein geistmetaphysisches Fundament benötigt und impliziert. Leibniz verweist in diesem Zusammenhang mehrfach lobend und kritisch auf die Argumentation des katholischen Apologeten Kenelm Digby,²⁵¹ an dem schon eine seiner ersten Äußerungen zu einem mechanistischen Reduktionismus orientiert scheint.²⁵² Auch Digby ging es darum, eine an das christliche Dogma anschlussfähige Seelenmetaphysik unter mechanistischen Prämissen zu begründen. Digby beweist die Andersartigkeit der Seele gegenüber dem Körperlichen, indem er zunächst die Reduktibilität aller physischen Phänomene auf Quantität, auf die mechanische Interaktion geometrisch beschreibbarer Körper, nachweist, um dann in einem zweiten Schritt diejenigen Akte als genuin seelisch herausheben zu können, bei denen eine solche Reduktion nicht möglich ist.²⁵³ Genau das, werden wir sehen, ist auch der Beweisansatz Leibnizens.

Kurz fasst Leibniz seine Argumentation in den Briefen an Thomasius zusammen. „Von zwei möglichen Hypothesen ist stets die klarere und verständlichere zu wählen.“²⁵⁴ Nur was „klar und deutlich erkannt werden kann“, sahen wir oben, kann Teil des Lehrgebäudes der *philosophia reformata* sein, und diesem Maßstab können

248 „hypothesis recentiorum, quae nulla entia incorporalia in mediis corporibus sibi fingit, sed praeter magnitudinem, figuram et motum assumit nihil“ – an Thomasius, 20. April 1669 (= Nizolius-Edition 1670), A II.1², 26.

249 So das polemische Etikett für u. a. Descartes bei Cudworth, *Intellectual System*, 685 und öfter.

250 Garber, „Physics and Philosophy“, 272.

251 Für Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 180 f.; 1668–69 (?), A VI.1, 495; *Confessio naturae contra atheistas* (1668), A VI.1, 490.

252 So Garber, *Body, Substance, Monad*, 6 zum Disputationsanhang der *Ars Combinatoria* (1666), A VI.1, 229.

253 Zur Anlage seiner Argumentation vgl. Digby, *Demonstratio, Praef.*, fol. eee ij v f.

254 „ex duabus tamen possibilibus Hypothesibus semper eligenda est clarior et intelligibilior“ – an Thomasius, 20. April 1669 (= Nizolius-Edition 1670), A II.1², 26.

für Leibniz nur zwei Prinzipien genügen: Eine mechanistisch verstandene (mithin geometrisch beschreibbare) Körperwelt und der (uns aus eigenem Erleben bekannte) Geist.

Der menschliche Geist kann sich nichts anderes vorstellen als den Geist (wenn er sich nämlich selbst denkt), den Raum, die Materie, die Bewegung, und das, was aus ihnen hervorgeht; was man diesem hinzufügt, sind nur Worte, die sich aussprechen und in unterschiedlicher Weise miteinander verbinden, aber nicht erklären und verstehen lassen. Denn wer kann sich etwas vorstellen, das weder ausgedehnt ist noch denkt? Warum müssen wir also unkörperliche Tier- und Pflanzenseelen annehmen, Substantielle Formen der Elemente und Metalle, ohne Ausdehnung und Denken?²⁵⁵

Ein solches reduktionistisches Weltbild erfüllt neben der *claritas* noch eine weitere Anforderung von Leibnizens Methodologie, wie wir sie oben kennen lernten: die der Einfachheit.

Wenn wir aufzeigen, dass außer dem Geist, der Materie, dem Raum und der Bewegung nichts notwendig ist, dann ist bereits damit erwiesen, dass die Hypothese der *recentiores* besser ist, die nur auf diese Prinzipien zurückgreifen, um die Phänomene zu erklären. Denn es ist ein Fehler der Hypothesen, Nichtnotwendiges anzunehmen.²⁵⁶

Es sind also letztlich erkenntnistheoretische Prämissen, die Leibnizens metaphysisches und naturphilosophisches Weltbild fundieren. Das erkenntnistheoretische Parsimonieprinzip, sahen wir oben, ist in der Weisheit Gottes begründet – es kann darum umgekehrt auch Aussagen über die Schöpfung begründen. Die Prinzipien, nach denen Gott die Welt erschaffen hat, sind dieselben, nach denen der Philosophie sie erkennt. Ockhams erkenntnistheoretischem Rasiermesser entspricht ein ebenso striktes Ökonomieprinzip bei der Schöpfung; weder der Theoretiker noch der Schöpfergott wird die seinem Werk zugrundeliegenden Hypothesen und Prinzipien ohne Not vermehren. Für Leibniz steht der Mensch mit seiner erkennenden Vernunft in einem analogen Verhältnis zu den Dingen wie Gott mit seiner schaffenden; Gott, wird er später schreiben, arbeitet ähnlich wie „ein Philosoph, der Hypothesen macht, um seine imaginäre Welt zu bauen“.²⁵⁷ Bei allen Unterschieden des jugendlichen mechanistischen Dualismus Leibnizens zur späteren Monadenmetaphysik:

255 „Iam vero mens humana nihil aliud imaginari potest, quam mentem (quando scilicet cogitat seipsam), spatium, materiam, motum, et quae ex his inter se comparatis resultant, quidquid superaddideris, verba sunt tantum, quae nominari, et inter se varie combinari possunt, explicari et intelligi non possunt. Quis enim imaginari sibi potest Ens quod neque extensionis neque cogitationis sit particeps? quid opus igitur animas brutorum, plantarumque incorporeas, formas elementorum, metallorumque substantiales, extensionis [et cognitionis] expertes ponere?“ – an Thomasius, 20. April 1669, A II.1², 34 f.

„Et cognitionis“ (in eckigen Klammern) ist Leibnizens eigene Ergänzung für die im Rahmen der Nizolius-Edition 1670 publizierte Fassung.

256 „si ostenderimus aliis rebus praeter mentem, materiam, spatium et motum opus non esse, eo ipso satis confectum erit Hypotheses recentiorum, qui his solis rebus ad reddenda phaenomena utuntur, esse meliores. Vitium enim Hypotheses est non necessaria assumere“ – an Thomasius, 20. April 1669 (= Nizolius-Edition 1670), A II.1², 34.

257 „un philosophe qui fait des hypotheses pour la fabrique de son monde imaginaire“ – *Discours de métaphysique* (1686) 5, A VI.4 B 1537; s. u. T. II Anm. 376.

Diese epistemologisch motivierte, am Modell der Naturwissenschaften orientierte, typisch frühneuzeitliche ontologische „Homogenisierung“²⁵⁸ der Welt ist gemeinsamer Ausgangspunkt beider Modelle.

„Geist, Materie, Raum und Bewegung“ – neben den Prinzipien der mechanistischen Physik gehört auch der Geist zu den Entitäten, die den Postulaten der „Klarheit“ und der „Einfachheit“ der Hypothese genügen und zur Welterklärung verwendet werden dürfen. Wenn Leibniz den Mechanismus um eine *scientia mentis* erweitert, geht es ihm auch hier also nicht etwa um einen einfachen Kompromiss zwischen Alt und Neu, der die Prinzipien der *reformatores* nur eingeschränkt gelten lässt – das würde seiner Zeitdiagnose ebenso wie den aus ihr gefolgerten Methodenpostulaten widersprechen. Vielmehr folgt seine Geistmetaphysik demselben Methodenpostulat des „Klaren und Deutlichen“ wie die mechanistische Physik, deren Rahmen sie sprengt – ja, Leibniz konstruiert diese Physik selbst so, dass sie auf sein metaphysisches Beweisziel hinläuft:

Wenn der Körper nichts anderes ist als Materie und Gestalt, sich aber weder aus der Materie noch aus der Gestalt die Ursache der Bewegung verstehen lässt, ist es notwendig, dass die Ursache der Bewegung außerhalb des Körpers sei. Da nun außer dem Körper nichts gedacht werden kann als das *ens cogitans*, das heißt: der Geist, muss der Geist die Ursache der Bewegung sein. Der Geist aber, der das Universum lenkt, ist Gott.²⁵⁹

Dabei, werden wir sehen, sind die beiden Prinzipien nicht gleichrangig: Die Körperwelt verdankt ihre Existenz einer geistigen Erstursache, setzt diese in ihrer Definition voraus, verhält sich zu ihr (platonisch gesprochen) wie das Abbild zum Urbild. Damit reduziert sich Leibnizens Dualismus im letzten auf *ein* Prinzip: den Geist.

Leibniz: Cartesianer oder Hobbesianer?

Ebenso wie der Formel von der „klaren und deutlichen“ Erkenntnis erinnert Leibnizens mechanistischer Dualismus an Descartes, und auch Leibniz selbst ist diese Parallele bewusst – dass die Materie nur durch den Geist bewegt werden kann, ist für ihn eine der Gemeinsamkeiten zwischen Aristoteles und Descartes.²⁶⁰ Auch Thomasius sieht im Denken seines Schülers Parallelen zu Descartes und spricht ihn auf seine Vertrautheit mit der „cartesianischen“ Philosophie an²⁶¹ – worauf dieser

258 Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* I, 9f / II, 1637 f.; ders. „Frühe Neuzeit und antike Philosophie“, 35.

259 „Cum enim corpus nihil aliud sit, quam materia et figura, et vero nec ex materia nec figura intelligi possit causa [sic] motus: necesse est, causam motus esse extra corpus. Cumque extra corpus nihil sit cogitabile, praeter ens cogitans, seu mentem, erit mens causa motus. Mens autem universi reatrix est Deus“ – an Thomasius, 26. September 1668 (= Nizolius-Edition 1670), A II.1², 19.

260 1670–1671 (?), A VI.2, 279.

261 „quem [sc. te] puto *Cartesianis* Philosophis magis consuevisse“ – Thomasius an Leibniz, 2. Oktober 1668, A II.1², 22.

mit einer energischen Distanzierung und Differenzierung reagiert: Nicht jeder mechanistische Denker sei „Cartesianer“ – und auch er selbst sei „nichts weniger“ als das. Descartes sei weder der erste noch der klügste Vertreter des mechanistischen Ansatzes.²⁶² Noch 1675 – während seiner Pariser Zeit also – muss Leibniz zudem gestehen, dass er Descartes „noch nicht mit der Sorgfalt gelesen habe, die zu widmen ich mir vorgenommen habe; und wie meine Freunde wissen, hat es sich ergeben, dass ich fast alle anderen neuen Philosophen vor ihm gelesen habe.“²⁶³ Bacon und Gassendi, sagt er in der Folge, seien mit die ersten modernen Philosophen gewesen, denen er begegnet sei. Viel öfter aber als auf diese beiden verweist Leibniz auf einen anderen zeitgenössischen Denker: Thomas Hobbes.²⁶⁴

„Ich habe, denke ich, die meisten Deiner teils einzeln, teils gesammelt publizierten Werke gelesen, und ich bekenne, dass ich aus ihnen so viel Nutzen gezogen habe wie nur aus wenigen anderen unseres Jahrhunderts“, schreibt Leibniz 1670 an Hobbes.²⁶⁵ „Soweit wir wissen, wird Leibniz dergleichen niemals von einem anderen Zeitgenossen sagen, und nichts lässt vermuten, dass dieses Bekenntnis [...] nicht ehrlich wäre.“²⁶⁶ Hobbes’ Darlegungen zur Bewegungslehre nennt Leibniz auf diesem Gebiet ebenso entscheidend wie Euklids *Elementa* für die Mathematik

262 „Cartesianos vero eos tantum appello, qui Cartesii principia sequuntur, ex quo numero magni illi viri Verulamius, Gassendus, Hobbius, Digbaeus, Cornelius ab Hoghelande etc. prorsus eximi debent, quos vulgus Cartesianis confundit, cum tamen vel Cartesio aequales vel etiam superiores aetate et ingenio fuerint, me fateor nihil minus quam Cartesianum esse. Regulam illam omnibus istis philosophiae Restauratoribus communem teneo, nihil explicandum in corporibus, nisi per magnitudinem, figuram et motum. In Cartesio eius methodi tantum propositum amo; nam cum in rem praesentem ventum est, ab illa severitate prorsus remisit“ – an Thomasius, 20. April 1669 (= Nizolius-Edition 1670), A II.1², 24 f.

263 „J’avoue que je n’ay pas pû lire encor ses écrits avec tout le soin que je me suis proposé d’y apporter; et mes amis sçavent qu’il s’est rencontré que j’ay leu presque tous les nouveaux philosophes plustost que luy“ – an Foucher, 1675, A II.1², 388 f.

264 Vgl. Goldenbaum, „It’s Love“. Die Entwicklung der Auseinandersetzung Leibnizens mit Hobbes detailliert in: dies., „Gegenentwurf“; dies., „Indivisibilia vera“. Die Bedeutung Hobbes’ wurde schon bemerkt bei Tönnies, „Leibnitz [sic] und Hobbes“; plausibler kontextualisiert bei Hannequin, „Première philosophie“, 133 f. Vgl. ferner Moll, *Der junge Leibniz* III, 83–123, v. a. Marquer / Rateau, *Lecteur critique*.

265 „Opera Tua partim sparsim partim iunctim edita pleraque me legisse credo, atque ex iis quantum ex aliis nostro seculo non multis profiteor profecisse“ – an Hobbes, 13. Juli 1670, A II.1², 91. Es folgt ein weiterer Brief 1674 (ebd., 383–386); beide Schreiben hat der Hobbes wohl nicht beantwortet, womöglich gar nicht erst bekommen (vgl. die Einleitung der Hrsgg. ebd., 90 / 383 f; ebenso auch Beeley, „Apprenticeship“, 61 / 71 Anm. 30). Vielleicht war der englische Philosoph bereits etwas senil: „Hobbium ipsum octuagenario maiorem repuerascere nuper ex literis responsoriis Henrici Oldenburgii [...] didici“ – an Thomasius, [3. Oktober] 1670, A II.1², 106.

266 „À notre conaissance, Leibniz n’en dira jamais autant d’un autre de ses contemporains. Et rien ne laisse présumer que cette déclaration [...] ne soit pas sincère“ – Marquer/Rateau/Terrell, „Présentation“, 9. Bemerkenswert ist auch Goldenbaums Beobachtung, dass sein Mentor Boineburg Leibniz in tabellarischen Aufstellungen gern als Parteigänger Hobbes’ listet: Goldenbaum, „It’s Love“, 194 f; dies., „Indivisibilia vera“, 56 Anm. 12.

oder seine eigenen geplanten *Elementa de mente* für die Metaphysik.²⁶⁷ Wir werden in den folgenden Kapiteln sehen, wie entscheidend für Leibnizens eigenen Denkweg Hobbes' *conatus*-Lehre und seine dualistische Erkenntnistheorie war; Hobbes' Vorstellung einer kombinatorischen Begriffsbildung trifft sich mit der lullistischen Tradition und Leibnizens eigenen Vorstellungen. Anschlussfähig für Leibniz ist auch Hobbes' Verbindung von rigoroser Sprachkritik und Reduktionismus.²⁶⁸ Termini, die sich nicht erklären und definieren lassen, sind für Leibniz wie für Hobbes „senseless speech [...], absurd, insignificant, and nonsense“,²⁶⁹ „verba tantum“,²⁷⁰ bezeichnen also nichts, was als Element einer philosophischen Welterklärung infrage käme. Andererseits, wir sahen es, kritisiert Leibniz Hobbes' (vermeintliche) Behauptung, dass die Wahrheit arbiträr sei, seinen allzu starken Materialismus und seine utilitaristische Ethik und Politik.²⁷¹ Hobbes ist ständiger Referenzpunkt in den Schriften des jungen Leibniz – positiv wie negativ.

Unter welchem Vorzeichen Leibnizens Auseinandersetzung mit Hobbes steht, zeigt emblematisch seine erste datierbare Äußerung über den englischen Philosophen: ein Verweis auf Thomasius' These, Hobbes moralischer Utilitarismus untergrabe die Grundlagen des Zusammenlebens.²⁷² Bei Thomasius brechen sich in diesem politischen Prisma auch sehr andere Themen: Hobbes, lesen wir in einem Disputationstext, diskreditiere die menschliche Natur, sei von einer irrationalen *novandi libido* gegen die peripatetische Schule getrieben – wobei ihm aber nichts Innovativeres gelinge als eine verschlimmerte Kopie des Denkens Lukrez' und Epikurs, der Personifikationen eines gottlosen Hedonismus. Und den Naturzustand damit beginnen zu lassen, dass die Menschen anfangs wie Pilze aus dem Boden gewachsen seien,²⁷³ gezieme sich sicher nicht für einen guten Christen, der einmal die Schöpfungsgeschichte gelesen habe.²⁷⁴ Auch in der Kritik an Hobbes verbinden sich bei Thomasius also Philosophie, Theologie und Politik; Hobbes erscheint als ganzheitlicher Gegner der religiös-politischen Ordnung, die Thomasius selbst zu verteidigen beansprucht. Gewissermaßen idealtypisch vertritt er also die Gruppe der *novatores*, die Thomasius so heftig kritisiert.

Eben deshalb kann er bei Leibniz emblematisch für das *seculum philosophicum* in seiner ganzen Ambivalenz stehen: Leibnizens Charakterisierung des *Leviathan*, dass er „mehr als hundert andere Bücher sowohl schaden als auch nützen“ könne,²⁷⁵

267 Für Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 182, vgl. Goldenbaum, „Indivisibilia Vera“, 62.

268 Vgl. das Lob von Hobbes' *ars definiendi*, an Conring, Mai 1671, A II.1², 153.

269 Hobbes, *Leviathan* I,5, EW III, 32.

270 S. o. Anm. 255.

271 Vgl. Piro, „Ethics“.

272 An Thomasius, 2. September 1663, A II.1², 5. Bezeichnenderweise berichtet Leibniz in diesem Brief seinem Lehrer über eine skandalöse und vom Herzog beschlagnahmte Disputation mit politischer Thematik, vorgetragen durch einen nach England ausgewanderten Thüringer mit angeblicher Mitgliedschaft in der Royal Society und dem Parlament.

273 Thomasius zitiert hier (S. 187) wörtlich Hobbes, *De cive* 8,1, OL II, 249.

274 Thomasius, *De statu naturali adversus Hobbesium* (1661), *Dissertationes*, 184–194.

275 „plus centum aliis [sc. libris] et nocere et prodesse potest“ –1671 (?), A VI.1, 517.

gilt ebenso für das Zeitalter insgesamt. Die Stärken des Autors sind die Stärken seines Zeitalters, ebenso seine Schwächen: Den radikalen Reduktionismus, der nur das *clare et distincte* Einsichtige zulässt, und die scharfe *ars definiendi* begrüßt Leibniz, die rechtspositivistische Begründung von Moral und Religion, den Ultranominalismus und allzu scharfen Empirismus und den absoluten Materialismus kritisiert er. Ob Hobbes einen ebenbürtigen Gegenspieler gefunden habe, fragt Leibniz seinen Lehrer.²⁷⁶ Man kann den Eindruck gewinnen, dass er selbst dieser Gegner sein möchte.²⁷⁷

Für Leibniz, sahen wir, soll sich das *seculum philosophicum* gewissermaßen selbst überwinden: Es markiert den Beginn einer *philosophiae reformatio*, die fortgeführt werden soll; es weist blinde Flecken, gar Rückschritte in der Entwicklung der Erkenntnis auf – seine Erkenntnisse und die scharfe Methodik, die es entwickelt hat, sind aber zugleich die Basis zur Lösung dieser Probleme. Hobbes vertritt idealtypisch beides: die erkenntnistheoretischen, ethischen, ontologischen Irrtümer des *seculum philosophicum*, und „den Scharfsinn, die Kunstfertigkeit im Beweisen, d. h. im klaren und deutlichen Erklären“²⁷⁸, deren voreilige Konsequenz diese Irrtümer sind und die sie überwinden helfen sollen. Hobbes unterscheidet sich hier etwa von dem – bei Leibniz oft als Paradigma des Atomismus zitierten – Gassendi, der seinen sensualistischen Erkenntnisoptimismus vor Gott und der Menschenseele (ganz traditionell als unkörperlich verstanden) haltmachen lässt,²⁷⁹ dessen Materialismus mithin eher ein christlicher Agnostizismus oder Fideismus ist, und von Descartes, der als Dualist – wie Leibniz später bemerkt²⁸⁰ – eine ähnliche Synthese im Sinne hat wie er selbst und insofern kein idealtypischer *philosophiae reformatio* ohne Geistmetaphysik ist.

Es gibt noch einen weiteren Punkt, in dem Leibniz Hobbes näher steht als Descartes: Leibnizens Reduktionismus ist kein Reduktionismus des Zweifels, sondern einer der Sparsamkeit. Sinnesphänomene sind für Leibniz nicht etwa anzuzweifeln, bis sie aus einer sichereren Quelle – der Introspektion – Bestätigung finden. Vielmehr sind sie der Ausgangspunkt der Philosophie, der analysiert und rekonstruiert und rational einsichtig gemacht werden muss – aber niemals aufgegeben werden kann. Auch wenn – wie wir noch sehen werden – das Wesen der materiellen Phänomene für Leibniz gerade darin besteht, dass sie von Geistwesen wahrgenommen werden, behalten sie gerade für die Beweisführung der Existenz dieser Geistwesen eine entscheidende Rolle: Ihre wissenschaftliche Analyse ist der erste und entscheidende Schritt zur Wahrheit, den Descartes’

276 „an Antagonistam na[c]tus, an habuerit, qui in iure naturae illustrando paria fecerint, meliora aut aequalia, si subtilitatem spectes“ – an Thomasius, 2. September 1663, A II.1², 5.

277 Vgl. Bodeüs, *Correspondance*, 42; ähnlich Goldenbaum, „Indivisibilia Vera“, 63.

278 Bzgl. Hobbes: „tanto mentis acumine, tanto demonstrandi, id est sua omnia clare distincteque explicandi artificio“ – an Jean Chapelain (?), 1670 (?), A II.1², 88.

279 Gassendi, *Physica* I.4.3, *Opera Omnia* I, 297 f; vgl. Bloch, „Gassendi“, 215 f.

280 „il y a peu de gens qui se donnent la peine de joindre ces deux sortes d’études [sc. mechanistische Physik und Metaphysik]. Monsieur des Cartes l’avoit fait, mais pas assés“ – an Rémond, 10. Januar 1714, GP III, 607.

methodischer Zweifel – „Gepränge“ und „Spielzeug“ für „einfache Gemüter“, wie Leibniz später sagt²⁸¹ – auslässt. Was die Sinne zeigen, kann für Leibniz wie für Hobbes niemals *senseless speech* sein.

Eben aufgrund des allen gemeinsamen Bezugs zur Sinnlichkeit, wir sahen es, kann für Leibniz die Alltagssprache zum Korrektiv einer selbstgenügsamen, sozial und inhaltlich nach außen abgeschlossenen Schultradition werden. Neben der Sinnlichkeit gewinnt darum auch der bisherige Diskurs, in den der einzelne Philosoph hineingestellt ist, den Rang einer wertvollen Erkenntnisquelle: Das isolierte, im einsamen *otium* am Kamitfeuer alles aus sich selbst begründende Erkenntnissubjekt Descartes' ist Leibnizens Idealphilosophen, wie wir ihn kennengelernt haben, genau entgegengesetzt – dem Weltmann, der sich dem Dienst am Gemeinwesen widmet und sich auch als Philosoph mit den Dingen befasst, die in aller Munde oder doch vor aller Augen sind – freilich „in anderer Weise“ als das gemeine Volk: „mit den Augen des Geistes, reflektierend, aufmerksam, vergleichend.“²⁸² Ganz ähnlich setzen auch Hobbes' *Elementa philosophiae* mit einem Blick auf die im Kern jedem Menschen „eingeborene“ Philosophie ein: Die Philosophie – „id est, *ratio naturalis*“ – sei schon jetzt überall auf der Erde so verbreitet wie der wilde Weizen und Wein zur Zeit der ersten Menschen, müsse aber ebenso wie diese methodisch angebaut und kultiviert werden, damit sich die Menschheit nicht an den giftigen Beeren der streitsüchtigen Scholastiker den Magen verderbe (oder gleich bei der Eichelnahrung der rohen Alltagserfahrung bleibe).²⁸³ Leibniz erlaubt dieser Ansatz – nun über Hobbes hinausgehend – auch einen differenziert positiven Blick auf die philosophische Tradition: Auch diese soll weniger negiert, als vielmehr „poliert“, „gereinigt“, „verbessert“ und „erhalten“ werden.²⁸⁴ Dem entspricht auch der dialogische Charakter, den Leibnizens philosophisches Schreiben zeitlebens haben wird. Leibnizens Philosophie setzt also nicht mit einem reinen, absoluten, abstrakten, leeren Anfang ein, sondern mit dem konkret bereits vorhandenen Wissen, dessen Rationalitätspotentiale es zu entfalten gilt.²⁸⁵ Das *clare et distincte* Erkennbare ist ihm weniger die feste Grundlage seiner weiteren Diskussion, der Archimedische Punkt, aus dem alles zu entwickeln ist und der deshalb in einem radikalen Neuanfang, gleichsam als Neubau nach dem Abriss eines alten Gebäudes,²⁸⁶ an die Stelle der auf Sinneserfahrung und Tradition sich

281 Im Zusammenhang der von Leibniz betonten Gleichursprünglichkeit von *cogito* und Wahrgenommenem: „Et illud: *cogito ergo sum* quemadmodum et *reiectionem omnium de quibus dubitare licet*, inter phaleras ad populum numero. Scilicet callide Cartesius pilas quasdam plebeiis ingeniis obicere voluit, quibus luderent“ – Leibniz an Meier (Bremen), Januar 1691 [?], A II.2, 375.

282 S. o. Anm. 196.

283 Hobbes, *De Corpore* I.1.1, OL I, 1 f.

284 S. o. Anm. 105.

285 Leibniz scheint auch hier die Grundhaltung des Humanismus fortzuschreiben, vgl. die eindrückliche Gegenüberstellung von Petrarca und Descartes bei Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* I, 1–5.

286 Descartes, *Discours de la méthode* II, AT VI, 13 f.

stützenden δόξα treten soll – er ist vielmehr der „Horizont“;²⁸⁷ dem diese diskursiv entgegenwachsen kann und soll.

Wenn Leibnizens Dualismus also im Ergebnis an Descartes erinnert, so ist sein Ausgangspunkt doch diesem geradezu entgegengesetzt, „und ich versichere, dass ich nichts weniger als ein Cartesianer bin.“²⁸⁸ Statt mit dem reinen *cogito* lässt Leibniz seinen argumentativen Weg zu diesem Dualismus mit einer mechanistischen Deutung der empirisch bekannten Körperwelt beginnen, die der Hobbes' ähnelt.

Physik und Metaphysik: die Systemarchitektur

Diese Argumentationsstruktur wird klarer, wenn wir uns vor Augen führen, wie sich Leibniz den strukturellen Zusammenhang der verschiedenen philosophischen Disziplinen denkt. Einen tentativen Ansatz dazu finden wir in dem Brief an Thomasius von 1670, den auch die Nizolius-Edition abdruckt: Leibniz weist hier jeder der vier aristotelischen Ursachen – wie sie unter den mechanistischen Prämissen der *philosophia reformata* zu verstehen sind – eine Wissenschaft zu:

Die Theologie oder Metaphysik handelt von dem auf die Dinge Wirkenden, nämlich dem Geist; die Moralphilosophie (d. h. die Praktische oder Politische Philosophie, denn das ist – wie ich von Dir gelernt habe, ein und dieselbe Wissenschaft) handelt vom Zweck der Dinge, nämlich dem Guten; die Mathematik (ich meine die reine, denn alles andere fällt in die Physik) handelt von der Form oder Idee der Dinge, nämlich der Gestalt; die Physik handelt von der Materie der Dinge und ihrer – aus ihrem Zusammentreffen mit den übrigen Ursachen resultierenden – einzigen Affektion, nämlich der Bewegung. Damit die Materie nämlich das Gute und eine ihm erwünschte Gestalt und Lage erlangt, setzt der Geist sie in Bewegung. Denn von sich aus hat die Materie keine Bewegung. Der Geist ist der Ursprung jeder Bewegung, was auch Aristoteles richtig gesehen hat.²⁸⁹

Dieses Schema, merkt Leibniz an, ist im Schreibfluss spontan entstanden;²⁹⁰ es findet sich so sonst nirgends in seinen Schriften und muss nicht in allen Details als ‚kanonisch‘ gelten. Aber der Grundansatz dieser Hierarchisierung der Wissenschaften ist insofern ernstzunehmen, als er ins Gesamtbild der Philosophie Leibnizens in diesen Jahren passt und dort ein wissenschaftstheoretisches Bindeglied zwischen

287 Husserl, *Cartesische Meditationen* II.19, S. 81–83.

288 S. o. Anm. 262.

289 „Theologia seu Metaphysica agit de rerum Efficiente, nempe mente, Philosophia moralis (seu practica vel civilis, nam, ut a Te didici, una eademque scientia est) agit de rerum Fine, nempe Bono; Mathesis (puram intelligo, nam reliqua physicae pars est) agit de rerum forma [Manuskript: vel idea], nempe figura, Physica agit de rerum Materia, et ex eius cum ceteris causis complexu resultante unica affectione, nempe Motu. Mens enim ut bonam gratamque [Druckfassung: ut Bonum, gratamque] sibi rerum figuram et statum obtineat, materiae motum praebet. Nam Materia per se motus expers est. Motus omnis principium, Mens, quod et Aristoteli recte visum“ – an Thomasius, 20. April 1669 (= Nizolius-Edition 1670), A II.1², 31.

290 „mihi haec scribenti sub manibus nascitur pulchra quaedam scientiarum harmonia“ – an Thomasius, 20. April 1669 (= Nizolius-Edition 1670), A II.1², 31.

Leibnizens Konzeption der Philosophiegeschichte und seinem Gottesbeweis bildet. Leibniz unterscheidet nämlich ontologisch wie wissenschaftstheoretisch strikt zwischen Prinzip und Prinzipiiertem: Die Metaphysik steht über der Physik, weil sie von den Prinzipien handelt und daher – auf wissenschaftstheoretischer Ebene – selbst prinzipiellen Charakters ist; eben deshalb aber steht sie in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes an letzter Stelle und kann für den einzelnen wie für die Menschheit als ganze nur Ziel, nicht Ausgangspunkt der providentiell gestützten Fortschrittsgeschichte sein.²⁹¹

Weil die Körperwelt für Leibniz nicht selbstgenügsam ist, sondern die Bewegung als entscheidendes Moment geistiger Ursache ist, muss die Physik ihre Prinzipien den übrigen, mehr auf den Geist bezogenen philosophischen Disziplinen entnehmen: Zwar ist ihr, wie den anderen auch, eine der vier Ursachen als Gegenstandsbereich zugewiesen, aber über diese gibt es offenbar nichts zu sagen, das nicht mit den übrigen drei Ursachen zusammenhinge. Die *materia prima* ist bei Leibniz wie in der Tradition rein passiv und gestaltlos;²⁹² Gegenstand der Wissenschaft ist darum nicht die Materie als solche, sondern ihre Bewegung – die impliziert, dass sie geformt, auf sie gewirkt, ihr ein Zweck gesetzt wird. Die Physik hat darum nicht nur die Mathematik – das ist auch unter mechanistischen Prämissen klar –, sondern auch die Ethik und insbesondere die Metaphysik zur Voraussetzung. Zwar steht die Physik, die von der sinnlich erfahrbaren Körperwelt auch handelt, *quoad nos* am Anfang des Wissbaren und wird darum auch von Leibniz als Ausgangspunkt seines Gottesbeweises gewählt; *quoad rem* aber folgt sie aus der Metaphysik, auf die, wer nach ihren Grundlagen fragt, unausweichlich stoßen wird.²⁹³

Diese begründungstheoretische Hierarchisierung der philosophischen Disziplinen trifft sich, wir sahen es,²⁹⁴ mit der zweiten, gleichfalls hierarchischen Unterscheidung zwischen apriorischen und erfahrungsgestützten Wissenschaften. Metaphysik, Ethik und Mathematik, deren Gegenstände den Sinnen unzugänglich sind, gehören offensichtlich zur ersteren Gruppe – für die Mathematik ist ja explizit von „Ideen“ die Rede. Wie aber ordnet er die Physik ein? In ihr, so zeigen schon die Titelseiten der beiden physikalischen Zwillingstraktate von 1671, sind beide Erkenntnisquellen relevant:²⁹⁵ Der *Theoria motus abstracti* geht es um „allgemeine Bewegungsgesetze, unabhängig von den Sinnen und den Phänomenen“,²⁹⁶ während die *Hypothesis physica nova* oder *Theoria motus concreti* „die Ursachen der

291 „Videbam, Geometriam, seu philosophiam de loco, gradum struere ad philosophiam de motu seu corpore, et philosophiam de motu ad scientiam de mente“ – an Arnauld, November 1671, A II.1², 278, vgl. Busche, *Leibniz' Weg*, 467 f.

292 An Thomasius, 26. September 1668, A II.1², 18; 1670–71, A VI.2, 279 f.

293 Vgl. Arist. *Phys.* I.1, 184 a16–21; *An. Post.* 71b33–72a4; wir werden unten sehen, dass Leibnizens Referenzautor Hobbes auch explizit auf diese Denkfigur verweist: S. u. Anm. 326.

294 S. o. S. 71 f.

295 Zum Verhältnis der beiden Schriften vgl. auch die Darlegungen Beeleys zum „Wahrheitsanspruch der Hypothese“: *Kontinuität*, 217–227.

296 *Theoria motus abstracti sei Rationes Motuum universales, a sensu et Phaenomenis independentes* (1671), Wiedergabe der originalen Titelseite A VI.2, 259.

meisten Naturphänomene“, die sie also als gegeben voraussetzt, aus der hypothetisch angenommenen Ätherbewegung zu begründen versucht.²⁹⁷

Hintergrund ist ein von Leibniz wahrgenommener – scheinbarer und aufzulösender – Widerspruch zwischen Vernunft und Empirie: Die von der Naturwissenschaft seiner Zeit induktiv gewonnenen Bewegungsgesetze beschreiben die von uns wahrgenommene Welt korrekt, widersprechen aber den Gesetzen, die sich aus den geometrischen Grundprinzipien Ausdehnung, Gestalt, Bewegung *a priori* ableiten lassen. Leibniz begreift darum die empirisch gewonnenen Naturgesetze als kontingenten Sonderfall der notwendigen, vernünftig evidenten – einen Sonderfall, der sich durch eine Hypothese über die von Gott frei gewählte Ordnung der tatsächlichen Schöpfung erklären lässt: Setzt man wie die *Hypothesis physica nova* voraus, dass Gott neben den sichtbaren Körpern auch eine subtile, bewegte Äthermasse erschaffen hat – die mit den übrigen Körpern entsprechend den absolut gültigen Gesetzen der *Theoria motus abstracti* interagiert – dann werden die Bewegungen auf der Erde die Gestalt haben, die wir empirisch kennen.²⁹⁸

Jene Regeln, die die unvergleichlichen Männer Huygens und Wren zur Bewegung aufstellten, sind nicht ursprünglich, nicht absolut, nicht rein, sondern nur akzidentell zustande gekommen, aufgrund einer bestimmten Verfassung der Erd-Wasser-Luft-Kugel (nicht weniger als die Gravitation), und sie sind keine Axiome, keine beweisbaren Theoreme, sondern Erfahrungen, Phänomene, Beobachtungen – gut getroffene freilich, und hervorragende (über die bisher niemand hinausgelangt ist); aber in einem ruhenden oder anders bewegten Medium würde sich alles ganz anders verhalten.²⁹⁹

„Die experimentellen Ergebnisse“, sagt Leibniz, „weichen ganz überwiegend auf den ersten Blick von den innersten Urgründen der Dinge sehr ab und lassen sich nur durch große Kunstfertigkeit in der Einrichtung des Universums und durch die wunderbare Weisheit des Schöpfers, in der der Ursprung der Dinge beschlossen ist, mit diesen in Einklang bringen“;³⁰⁰ diese *universalis oeconomia* des Schöpfers, die aus den *a priori* notwendigen Grundlagen unser scheinbar so andersartiges Universum hat entstehen lassen, will die *Hypothesis physica nova* nachzeichnen.

Diese beiden etwa zeitgleich entstandenen, im selben Band veröffentlichten und aufeinander Bezug nehmenden Schriften haben also völlig unterschiedliche, freilich in engem Zusammenhang stehende Aufgaben: Die *Theoria motus abstracti*

297 *Hypothesis physica nova, Qua Phaenomenorum Naturae plerorumque causae ab unico quodam universali motu, in globo nostro supposito [...], repetuntur* (1671), Titelwiedergabe A VI.2, 221, Alternativtitel *Theoria motus concreti* ebd., 223.

298 Vgl. Garber, „Physics and Philosophy“, 274.

299 „Regulas illas, quas de motu incomparabiles viri Hugenius Wrennusque constituerunt, non primas, non absolutas, non liquidas esse, sed per accidens, ob certum globi Terr-aq-aërei statum, evenire (non minus quam gravitatem), non axiomata, non theoremata demonstrabilia, sed experientias, phaenomena, observationes, at felices, at praeclaras (ultra quas hactenus nemo processerit) esse; in medio tamen quiescente, vel aliter moto, alia omnia eventura“ – an Oldenburg, 23. Juli 1670, A II.1², 95.

300 „plerumque experimenta [...] ab intimis rerum principiis prima specie valde dissentiant, nec nisi multo oeconomiae universalis artificio, admiranda Creatoris sapientia rerum ortus involvente, concilientur“ – *Hypothesis* (1671) 46, A VI.2, 242 f.

will *a priori* aufzeigen, welchen allgemeinen, mathematisch beweisbaren Bewegungsgesetzen die Materie *qua* Materie notwendig untersteht. Die *Hypothesis physica nova* will eine durch die Einführung der Ätherhypothese zwischen diesen notwendigen Naturgesetzen und den ganz anders ablaufenden Prozessen der uns aus der Erfahrung bekannten Welt vermitteln und auf dieser Basis eine breite Palette von Naturphänomenen erklären – „die Schwere und die Leichtigkeit, alle hydrostatischen Paradoxe, [...] den Wurf, die Reflexionen und Refraktionen; aber auch – darüber wirst du staunen – die sogenannten drei chemischen Prinzipien“,³⁰¹ bis hin zum Blutkreislauf und der Bewegung der Muskeln.³⁰²

Dabei zeigen zugleich die Titel der beiden Schriften den unterschiedlichen epistemologischen Status des jeweils vermittelten Wissens an: Die *Theoria* geht von Definitionen und Axiomen aus, spricht also über ewige Wahrheiten, die aus dem Begriff des Körpers folgen und deshalb absolut gelten – unabhängig von sinnlich vermitteltem Wissen über die tatsächliche Körperwelt, unabhängig selbst von der faktischen Existenz irgendwelcher Körper: Sie ist also typisches Beispiel einer apriorischen Wissenschaft im oben diskutierten Sinne, wie sie Leibniz mit dem platonischen Ideenwissen identifiziert. Genau wie Platon³⁰³ behandelt er umgekehrt die naturwissenschaftlichen Details im Rahmen einer bloßen *Hypothesis*: Sie setzt mit Annahmen ein (*supponantur ... supponamus ... supponendum est*) und versucht von dieser kontingenten – möglichen, gar wahrscheinlichen, aber nicht notwendigen – Grundlage aus die uns aus der Sinnenwelt bekannten Gesetzmäßigkeiten rational, d. h. gemäß den Prinzipien der *Theoria motus abstracti*, zu rekonstruieren, verbindet also die deduktive Konstruktion einer (nicht gewissen) Möglichkeit mit induktiv (also gleichfalls ungewiss) gewonnenen Wissen über die Wirklichkeit. Stellenweise markiert Leibniz seine Ausführungen gar als ein *somnium physicum*,³⁰⁴ als phantasievolle, aber lehrreiche Fiktion.³⁰⁵ Die *Hypothesis* ist keineswegs nur die detaillierte Detailanwendung zur *Theoria*,³⁰⁶ sie steht im originalen

301 „Gravitatis, Levitatis, Paradoxorum omnium hydrostaticorum, Mechanicorum, motus projectorum, Reflexionum, Refractionum; sed et, quod mireris, trium Chymicorum, quae vocant, principiorum“ – an Oldenburg, 23. Juli 1670, A II.1², 96.

302 *Hypothesis* (1671), A VI.2, 249, 253 f.

303 Vgl. die naturwissenschaftlichen λόγοι εικότες, „wahrscheinlichen Erörterungen“, die in Plat., *Tim.* 59c dem sichereren Wissen über die ewigen Dinge gegenübergestellt werden.

304 An Thomasius, 19. Dezember 1670, A II.1², 119; vgl. „si somnium esset“ – *Hypothesis* (1671) 51, A VI.2, 244.

305 „Haec non ita capienda sunt quasi re ipsa sic ortum globum nostrum esse necesse sit, quanquam cum scripturae sacrae traditis mirifice consentiant, sed sufficit quam causam initii fingi, eam continuationis (velut perpetui initii) intelligi posse; et proinde hypothesin originis, saltem in causis praesentibus percipiendis, imaginationis adiuventum esse“ – *Hypothesis* (1671), A VI.2, 225.

Bisweilen betont Leibniz dann umgekehrt, dass sein Werk „paulo plus aliquid, quam hypothesis“ (*Hypothesis*, 1671, A VI.2, 243) sei, da sich gewisse Phänomene schwerlich auf andere Weise erklären ließen. Von der apriorischen Gewissheit der *Theoria motus abstracti* ist aber auch diese optimistische Einschätzung der eigenen Ausführungen weit entfernt.

306 Duchesneau, *Dynamique*, 68 f gegen Hannequin, „Première Philosophie“; Gueroult, *Dynamique*, 8–20; Dugas, *Mécanique*, 460–466.

Druck (*quoad lectorem* gewissermaßen) vor dieser und basiert auf einer separaten Erkenntnisquelle; gerade damit ist sie ihr aber *quoad rem* klar untergeordnet.

Diese Binnendifferenzierung der Physik ist also die Umsetzung der differenzierten, Empirismus und Apriorismus verbindenden Erkenntnistheorie des jungen Leibniz. Sie ist auch ein entscheidendes Moment von Leibnizens Kritik an Hobbes: Dessen Definitionen seien auf abstrakter Ebene richtig, lüden aber im Konkreten zu Missverständnissen und sachlichen Fehlern ein, wenn sie ohne die Klärung der notwendigen Voraussetzungen „in einem voreiligen Sprung auf das sinnlich Wahrnehmbare angewandt“ würden.³⁰⁷ Das gelte für Hobbes' Physik ebenso wie für seine politischen Theorien: Sicher versetze ein beliebig kleiner Körper einen beliebig großen in Bewegung, wenn er ihn anstoße – aber das werde nur einsichtig, wenn man hinzufüge, dass manches, das unbewegt erscheint, sich eigentlich unmerklich bewege. Auch Hobbes' Darlegungen zur staatlichen Souveränität passen nicht immer auf die oft ungleich komplexeren tatsächlichen Gemeinwesen,³⁰⁸ und ebenso wenig habe es je den rechts- und herrschaftsfreien Naturzustand gegeben, da die Menschheit ja immer zumindest Gott als Souverän hatte. All diese Theoreme sind, sagt Leibniz, vollkommen wahr – bedürfen aber, wenn sie die empirisch erfahrbare Welt richtig beschreiben sollen, einer komplexen Vermittlung, wie sie Leibniz für die Physik in der *Hypothesis physica nova* leisten möchte.

Gerade hinter diesem Kritikpunkt Leibnizens an Hobbes verbirgt sich aber paradoxerweise eine genuin hobbesianische Denkfigur.³⁰⁹ Eine entsprechende Zweiteilung der Wissenschaften in apriorische und empirische finden wir bei Leibniz erstmals in den Marginalien zum *Compendium Metaphysicum* Daniel Stahls (1655), die die Akademie-Ausgabe schon den Jahren 1663–1664 zuordnet – und Leibniz verweist hier als Quelle explizit auf Hobbes.

Die *Metaphysik*, oder Erste Philosophie ist ein System der Theoreme, ein Theorem aber ist ein Satz, der auch dann wahr wäre, wenn nichts existierte; also nur eine Hypothese, oder in Hypothesen auflösbar. So definier[t] die Erste Philosophie [...] Thomas Hobbes, der sein Werk *De corpore* in zwei Teile einteilte: die *Philosophia prima*, die von der Existenz abstrahiert, und die Physik, d. h. die Ursachen der Dinge, die in der Welt sind. Die Metaphysik ist eine Angelegenheit der reinen Vernunft und stützt sich auf Definitionen; die Grundlagen der Physik hingegen legt der Sinn.³¹⁰

307 „intempestivo saltu rebus sensibilibus applicuerit“ – an Hobbes, 13. Juli 1670, A II.1², 91.

308 Zu Leibnizens politischen Vorstellungen vgl. oben insb. S. 12 f.

309 Ähnlich für andere Zusammenhänge Médina, „La lecture leibnizienne du *De corpore*“, 182.

310 „*Metaphysica*, s. Prima Philosophia est *Systema Theorematum*, *Theorema* a. est propositio vera etiamsi nihil existeret; s. tantum hypothetica, aut in hypotheticas resolubilis. Ita definiunt Philosophiam primam Honoratius Fabri, cuius Scientiam rationum universalium edidit Mosnerius. Et Th. Hobbis qui suum opus de corpore in duas partes, in Philosophiam primam, s. abstractam ab existentia; et Physicam s. Causas rerum in Mundo stantium divisit. *Metaphysica* est merae rationis opus, et fluit ex definitionibus; *Physicae* fundamenta ponit Sensus“ – Notizen zu Stahl (1663–64), A VI.1, 22 Anm. 2.

Bei dem gleichfalls genannten Fabri (*Metaphysica*, *3 v) findet sich, soweit ich sehe, lediglich das konventionellere Moment der These Leibnizens: dass die Metaphysik von der

Leibniz ist bei der Wiedergabe der Gliederung dieses Werkes ein wenig ungenau – aber diese Ungenauigkeit, wie so oft bei ihm, erfasst den Kern der Sache intuitiv schärfer, als es eine exaktere Darstellung könnte. Hobbes' *De corpore* hat eigentlich nicht zwei, sondern vier Teile: Auf die *Logica* folgen die *Philosophia prima* mit den geometrischen Grundbegriffen der mechanistischen Ontologie und die *Rationes motuum* mit den Bewegungsgesetzen, schließlich die *Physica* mit Naturphänomenen wie den fünf Sinnen, Blitz und Donner, Flüssen und Quellen. Aber die einleitend das Instrumentarium bereitstellende *Logica* ausgenommen, unterscheidet Hobbes selbst in der Tat zwei große Abteilungen,³¹¹ die sich in ihrer Methodik – ganz Leibnizens Darstellung entsprechend – diametral unterscheiden: *Prima philosophia* und *Rationes motuum* – ursprünglich nicht als zwei separate Teile konzipiert³¹² – gehen „synthetisch“ vor, die *Physica* hingegen „analytisch“,³¹³ dabei geht die „analytische“ Physik, wie Leibniz richtig zusammenfasst, von den gegebenen Phänomenen aus, während die „synthetische“ *Philosophia prima* „Wissenschaft schlechthin“ ist, *scientia simpliciter*,³¹⁴ die universellen Charakter hat und absolut notwendig gilt, selbst dann, wenn kein Universum existierte – und in einer Art Gedankenexperiment genau mit dieser Annahme einsetzt.³¹⁵ Der Antiaristoteliker Hobbes macht hier ein Begriffspaar aus der aristotelischen Tradition zum Leitfaden seiner Wissenschaftstheorie³¹⁶ – durchaus symptomatisch für seine generelle Prägung durch den Stagiriten.³¹⁷ Leibniz ist freilich kein Materialist und kann eine geometrische Physik darum nicht als „Metaphysik“ oder *Prima philosophia* bezeichnen. Aber unter anderem Namen – eben als *Theoria motus abstracti* – können wir Hobbes' „synthetische“ Bewegungslehre bei Leibniz durchaus wiederfinden.

Philosophie ist für Hobbes „die Erkenntnis der Wirkungen oder Phänomene aus ihren bekannten Ursachen oder Entstehungen, und umgekehrt die Erkenntnis möglicher Entstehungsgeschichten aus den bekannten Wirkungen – gewonnen durch richtiges Schlussfolgern.“³¹⁸ Sinneswahrnehmungen sind ihr Ausgangspunkt.³¹⁹ Insofern die Sinneswahrnehmung als mechanische Einwirkung auf Organismus verstanden wird, impliziert dieser strikte Sensualismus zugleich einen strikten

Sinneserfahrung unabhängig sei. Die hier entscheidende These der nur hypothetischen Geltung metaphysischer Sätze kennt unter den angegebenen Quellen nur Hobbes.

311 Hobbes, *De corpore* IV.25.1, OL I, 316.

312 Médina, „Mathématiques et philosophie“; ders., „*De corpore*“, 183.

313 Hobbes, *De corpore* I.6.3–6, OL I, 60–64.

314 Hobbes, *De Corpore* I.6.3–4, OL I, 60 f.

315 Hobbes, *De corpore* II.7.1, OL I, 81 f.

316 Vgl. Oeing-Hanhoff, Art. „Analyse / Synthese“, 232 f.

317 Leijenhorst, *Mechanisation*. passim.

318 „Philosophia est Effectuum sive Phaenomenon ex conceptis eorum Causis seu Generationibus, et rursus Generationum quae esse possunt, ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio“ – Hobbes, *De corpore* I.1.2, OL I, 2.

319 „Principia itaque scientiae omnium prima, sunt phantasmata sensus et imaginationis“ – *De corpore* I.6.1, OL I, 59. Die *imaginatio* ist dabei kein zweites Prinzip neben der Sinneswahrnehmung, sondern „nihil aliud [...] quam sensio deficiens sive phantasma dilutum et evanidum“ – Hobbes, *Leviathan* I.2, OL III, 8

Mechanismus: Die Welt, soweit sie für die Philosophie begreifbar ist, lässt sich auf ausgedehnte Körper und ihre mechanische Interaktion reduzieren – sodass an die Stelle der „Substanz“, als klassisches Substrat und Gegenstück zum „Akzidenz“, bei Hobbes der „Körper“ treten kann.³²⁰ Geistige Substanzen wie Gott und die Engel werden darum aus dem Gegenstandsbereich der Philosophie ausgeschlossen³²¹ oder alternativ als körperlich verstanden;³²² die Politische Philosophie hingegen ist – im *Leviathan* wie den *Elementa philosophiae* – in einer materialistischen Anthropologie fundiert und wird damit zum Spezialgebiet einer mechanistischen Naturphilosophie. – Wie geht der menschliche Geist mit diesen Phänomenen um?

Wir wissen von Natur aus bereits, *dass* die Phänomene bestehen; *warum* sie aber sind, d. h. von welchen Ursachen sie herrühren – um das zu erkennen, müssen wir schlussfolgern, und das erfolgt [...] durch Zusammensetzung oder Teilung bzw. Auflösung. Jede Methode also, durch die wir die Ursachen der Dinge ergründen, ist entweder kompositiv oder resolutiv, oder teils kompositiv, teils resolutiv. Die resolutive Methode aber wird üblicherweise *analytisch*, die kompositive *synthetisch* genannt.³²³

Dieses „Schlussfolgern“, die *ratiocinatio*, wird bei Hobbes bekanntlich in Analogie zur Mathematik verstanden, als *computatio*, „Rechnen“ – *reckoning* in der Terminologie des *Leviathan*.³²⁴ Hobbes denkt sich einen speziellen Begriff wie etwa den des Menschen als „Addition“ verschiedener Begriffselemente („körperlich“ + „belebt“ + „vernünftig“), die von dieser Summe wiederum „subtrahiert“ werden können.³²⁵ Dadurch ergeben sich zwei Richtungen, in denen methodisch vorgegangen werden kann:

In der sinnlichen Erkenntnis ist uns das Phänomen als Ganzes bekannter als jeder seiner Teile; sodass, wenn wir einen Menschen sehen, uns der Begriff oder die gesamte Idee des Menschen früher bekannt oder bekannter ist als die Teilideen des *figuratum*, *animatum* und *rationale*; d. h. wir sehen den ganzen Menschen, erkennen, dass er ist, bevor wir den Geist diesen Bestandteilen zuwenden. Darum beginnt in der Erkenntnis τοῦ ὅτι oder des *dass* die Forschung mit der ganzen Idee. In der Erkenntnis τοῦ διότι hingegen, d. h. in der Erkenntnis der Ursachen, den Wissenschaften also, sind uns die Ursachen der Teile bekannter als die des Ganzen. [...] Und das ist gemeint, wenn es überall heißt, das eine sei *uns*, das andere *der Natur* bekannter.³²⁶

320 Hobbes, *De corpore* II.8, OL I, 90–106. Im *Leviathan* werden „Substanz“ und „Körper“ zu Synonymen: *Leviathan* I.4 / III.34 / *Appendix* 3, OL III, 30 / 280 f / 561.

321 Hobbes, *De corpore* I.1.8, OL I, 9.

322 Hobbes, *Appendix ad Leviathan* 3, OL III, 561.

323 „quae [sc. phaenomena] quidem cognoscimus naturaliter quod sunt; quare autem sunt, seu a quibus proficiscuntur causis cognoscere ratiocinatione opus est, quae consistit [...] in compositione et divisione sive resolutione. Itaque omnis methodus per quam causam rerum investigamus, vel compositiva est, vel resolutiva, vel partim compositiva, partim resolutiva. Et resolutiva quidem *analytica*; compositiva autem *synthetica* appellari solet“ – *De corpore* I.6.1, OL I, 59.

324 Hobbes, *De corpore* I.1.2 / *Leviathan* I,5, OL I, 3 / III, 32 / EW III, 30.

325 Hobbes, *De corpore* I.6.2, OL I, 60.

326 „In cognitione autem sensuum, totum phaenomenon notius est quam quaelibet pars eius; ut cum videmus hominem, prius notus, seu notior est conceptus, sive idea illa tota hominis, quam particulares ideae *figurati*, *animati*, *rationalis*, hoc est, prius videmus hominem totum,

Während die allgemeine *Philosophia prima* aus Definitionen hervorgeht, die auch nach der Vernichtung der Welt ihre absolute und notwendige Gültigkeit behielten, sind der Ausgangspunkt der spezielleren *Physica* die sinnlich erfahrenen Phänomene der tatsächlichen konkreten Schöpfung – und Hobbes will hier eine *mögliche*, keineswegs notwendige Rekonstruktion dieser Phänomene anbieten, ebenso, wie ein Kreis, den wir auf dem Papier finden, durch die Verwendung eines Zirkels entstanden sein *kann*, aber nicht *muss*.³²⁷ Das strengere Wissenschaftsideal des *Leviathan* gesteht nur dem ersten Ansatz, dem axiomatischen System, den Status einer „Wissenschaft“ zu: Das den Sinnen entstammende Faktenwissen sei nie mehr als unsichere „Meinung“. Ein mit Definitionen und Axiomen beginnendes Wissenschaftssystem andererseits ist zwar sicher, aber nur hypothetisch – denn es könne ohne Fakten nie behaupten „that this, or that, is, has been, or will be; which is to know absolutely: but only, that if this be, that is; if this has been, that has been; if this shall be, that shall be; which is to know conditionally.“³²⁸

Die einfachen, „der Natur bekannteren“ Begriffselemente – man bemerke auch hier die aristotelischen Anklänge³²⁹ – sind jeweils universeller als die komplexen Spezial- bzw. Individualbegriffe, die sich aus ihnen zusammensetzen – der Begriff des Quadrats etwa lässt sich in Elemente auflösen (*linea, planum, terminatum, angulus, rectitudo, aequalitas*), mit denen sich „alle Materie“, d. h. für Hobbes: alles Seiende, beschreiben lässt.³³⁰ Hobbes' philosophisches System will sich in immer fortschreitender Komplexität aus diesen Elementen aufbauen: So lasse sich aus dem Begriff des Ortes der der Bewegung ableiten, aus dem der Bewegung der der Linie und dann des Körpers, hieraus folgten die Gesetze der Interaktion bewegter Körper, dann die aus der Bewegung kleiner Partikel hervorgehenden Sinneswahrnehmungen, dann die – ebenfalls auf Körperliches reduzierbaren *motus animorum*,³³¹ d. h. die Moralphilosophie oder Affektenlehre, schließlich die auf dieser aufbauende *philosophia civilis*.

Hobbes ist in dieser dualistischen Erkenntnistheorie nicht ganz konsequent. Als Sensualist kann er die Begriffselemente, aus denen sich „synthetisch“ die *Philosophia prima* aufbaut, nicht als eigentlich eingeboren begreifen; vielmehr sind sie zuvor „analytisch“ aus dem Sinnesmaterial gewonnen worden.³³² Aus seiner

cognoscimusque quod est, quam animum ad particularia illa advertimus. Itaque in cognitione τοῦ ὅτι sive *quod est*, initium quaerendi est a tota idea. Contra in cognitione τοῦ διότι sive in cognitione causarum, id est, in scientiis, notiores sunt partium causae quam totius. [...] Atque in hoc consistit id quod vulgo dicitur, alia esse *nobis*, alia esse *naturae* notiora“ – Hobbes, *De corpore* I.6.2, OL I, 59 f.

327 Hobbes, *De corpore* IV.25.1 / I.1.5, OL I, 316 / 5 f.

328 Hobbes, *Leviathan* I.7, EW III, 52 / OL III, 51 f.

329 Arist. *Phys.* I, 184 a16 – 21.

330 Hobbes, *De corpore* I.6.4, OL I, 61.

331 Hobbes, *De corpore* I.6.6, OL I, 64.

332 Symptomatisch beginnt Hobbes die *Philosophia prima* mit dem Gedankenexperiment eines nach der Vernichtung des Universums weltlos gewordenen Subjekts, das notwendig in solchen abstrakten Kategorien denkt – die es aber gerade nicht *a priori* weiß, sondern aus der

„platonischen“ Perspektive kann Leibniz den von Hobbes vorgezeichneten Ansatz viel schärfer verfolgen und strikt zwischen *a priori* und *a posteriori* gewonnenem Wissen unterscheiden; Hobbes' Vorstellung einer kombinatorischen Begriffsbildung, deren einfache Elemente „der Natur bekannter“ seien als ihr komplexes Ergebnis, ist unter diesen Prämissen viel einsichtiger. Hobbes' Unterscheidung zwischen den denknötend absolut gültigen Thesen der *Philosophia prima* und der *Rationes motuum* und den nur phänomenal zugänglichen speziellen Naturgesetzen, „die der Schöpfer der Natur in die Dinge hineingelegt hat“,³³³ kann bei Leibniz zum zeitlebens relevanten³³⁴ Grundprinzip der Theologie werden: Die kontingente Einrichtung unseres Universums schafft dem Schöpfer Handlungsspielräume und zeigt damit seine Weisheit und Güte auf; Schwerkraft und Elastizität sind keineswegs notwendig, sondern Frucht einer freien Entscheidung Gottes, der uns zuliebe unsere Welt bestmöglich hat einrichten wollen.

Hobbes' Trennung zwischen einer rationalen und einer empirischen Naturwissenschaft ist für Leibniz also erkenntnistheoretisch wie theologisch sinnvoll – sinnvoller vielleicht als für Hobbes selbst. Leibniz gibt dieser Unterscheidung aber noch eine Wendung, die Hobbes nicht kennt: den angenommenen Widerspruch zwischen apriorischen und empirischen Naturgesetzen, den die Ätherhypothese überbrücken soll. Worin besteht dieser Widerspruch für Leibniz?

Die Ohnmacht der Materie: die *Theoria motus abstracti*

Die Prämisse, unter denen die *Theoria motus abstracti* steht, ist ein strikter mechanistischer Reduktionismus: Die einzigen Prinzipien, die Leibniz als irreduzibel zulässt, sind „Größe, Gestalt und Bewegung“,³³⁵ „die Materie weist für sich betrachtet keine Unterschiede auf, ist reine Homogenität“³³⁶ und kann allein durch diese geometrischen Parameter in sich qualitativ differenziert sein.³³⁷ Dieselbe Masse, da

Erinnerung an ältere, vor der Vernichtung der Welt gemachte Sinneserfahrungen gewinnt: *De corpore* II.7.1, OL I, 81 f.

333 „a naturae conditore in ipsis rebus posita“ – Hobbes, *De corpore* IV.25.1, OL I, 316.

334 Piro, *Spontaneità*, 15 f. bemerkt richtig eine Akzentverschiebung zwischen dem jungen und dem reifen Leibniz: Während für den Leibniz des *Discours* oder der *Monadologie* die Welt durch kontingente *Gesetze* geordnet ist, die als *leges seriei* der jeweiligen Perzeptionen in kontingenten Monaden inkorporiert sind, vertritt der Leibniz der *Hypothesis* eine „contingenza del primo passo“, der zufolge sich aus einem kontingenten Ausgangszustand des Universums mit hypothetischer Notwendigkeit alles weitere ergibt – kontingent sind hier also weniger die Gesetze als der „erste Schritt“ ihrer Anwendung. Der Unterschied liegt aber m. E. vor allem in der Substantialisierung der Naturgesetze in Monaden, die der junge Leibniz noch nicht kennt: Denn auch für ihn folgen aus dem „primo passo“ des Ausgangszustandes der Schöpfung wesentlich kontingente (Binnen)gesetze, nicht nur kontingente Ereignisse.

335 S. o. Anm. 248.

336 „Est enim in ea in se spectata nulla diversitas, mera homogeneitas“ – an Thomasius, 20. April 1669 A II.1², 26; zit. in der Variante der Nizolius-Edition 1670.

337 „Omnia corpora sunt homogenea, seu non differunt nisi magitudine figura et motu“ – 1669, A VI.2, 161.

stimmt Leibniz Hobbes und Descartes zu, entspricht immer demselben Volumen; erscheinen zwei gleich schwere Körper unterschiedlich groß, dann unterscheidet sich nicht das eigentliche Volumen, sondern nur dessen strukturelle Verteilung im Raum,³³⁸ so wie ein vollgesogener Schwamm mehr Raum einnimmt.³³⁹ Die einzigen Eigenschaften reiner Materie im Sinne der aristotelischen *materia prima* sind also Ausdehnung und Undurchdringlichkeit: Materie als solche ist definiert als dasjenige, das den Raum füllt, sodass nur *ein* Körper zur selben Zeit denselben Ort einnehmen kann.³⁴⁰

Nach einführenden Definitionen, die Grundbegriffe der Bewegungslehre wie den der „Berührung“ und des „Aufeinandertreffens“ klären, setzt die *Theoria motus abstracti* direkt mit Erörterungen zum Begriff des Kontinuum ein – ein erster Punkt, wo die aristotelischen Wurzeln Leibnizens relevant werden.³⁴¹ Das Kontinuum, betont Leibniz, ist *actu* unendlich geteilt; *minima* gibt es nicht. Wohl aber gebe es *indivisibilia* oder *inextensa*, unteilbare und unausgedehnte Punkte – Grenzpunkte einer Linie etwa müssten, wie er anschließend beweist, diesen Charakter haben. Solche Punkte, behauptet Leibniz weiter, auf Cavalieri gestützt, hätten Teile ohne Abstand. Für Euklid hat der Punkt keine Teile und deshalb keine Größe, für Hobbes kann ihre winzige Größe in der Rechnung vernachlässigt werden – Leibniz grenzt sich explizit von beiden Definitionen ab und kommt zu einem scharf infinitesimalen Verständnis des Punktes: Er hat eine Größe, aber keine Ausdehnung.³⁴²

Ein Punkt ist nicht dasjenige, das keine Teile hat oder dessen Teil man nicht berücksichtigt, sondern dasjenige, das keine Ausdehnung hat, d. h. dessen Teile keinen Abstand haben, dessen Größe nicht zu berücksichtigen und nicht bestimmbar ist, kleiner als dass sie durch ein Verhältnis (die Unendlichkeit ausgenommen) zu einer sinnlichen Größe ausgedrückt werden könnte, kleiner als sie angegeben werden kann.³⁴³

Worin unterscheiden sich Unausgedehntheit und Unteilbarkeit für Leibniz? Für Leibniz gehören Quantifizierbarkeit und Teilbarkeit zusammen: Unterschiedliche Winkel in einem Kreis sind auch an dessen Mittelpunkt, ihrem Scheitelpunkt, verschieden groß – auch wenn sie dort keine Fläche, sondern nur einen Punkt teilen.³⁴⁴ Es geht darum, „die Möglichkeit von Größenbestimmungen am Inextensiven“ aufzuzeigen, die „inextensiven Momente der Bewegung und des Raumes nach einem Verhältnis des Größer und Kleiner [zu] ordnen“ – eine Problemlage, sagt Cassirer, die Leibniz auch in seinen reiferen Arbeiten zur Infinitesimalrechnung noch

338 „cum certum sit, ut recte docuit cum Cartesio Hobbius, eandem molem plus minusve spatii implere non posse; etsi enim discontinuata longius latiusque extendi queat, non ideo tamen quidquid amplectitur, implet“ – *Hypothesis* (1671) 56, A VI.2, 247.

339 Vgl. Descartes, *Principia philosophiae* II.6, AT VIII.1, 43.

340 An Thomasius, 20. April 1669 (= Nizolius-Edition 1670), A II.1², 26.

341 Vgl. Beeley, *Kontinuität*, 13, s. u. Anm. 352; 463; 498.

342 Vgl. Bernstein, „Conatus“, 27 f.

343 „Punctum non est, cuius pars nulla est, nec cuius pars non consideratur; sed cuius extensio nulla est, seu cuius partes sunt indistantes, cuius magnitudo est inconsiderabilis, inassignabilis, minor quam quae ratione, nisi infinita ad aliam sensibilem exponi possit, minor quam quae dari potest“ – *Theoria* (1671) *fund.* 5, A VI.2, 265.

344 *Theoria* (1671) *fund.* 18, A VI.2, 267.

interessiert, auch wenn hier die Lösung noch nicht gefunden ist.³⁴⁵ Leibniz schreibt sich hier in die breite frühneuzeitliche Debatte um das *Labyrinthum continui* ein, um die Frage, ob das Universum als unendlich teilbares Kontinuum oder als Ensemble diskreter Individuen zu verstehen sei (seine Antwort: beides ist richtig!) und übernimmt von Libert Froidmont als klassischem Autor zu dieser Fragestellung zugleich deren theologische Stoßrichtung.³⁴⁶

Die punktuelle Größe, die Leibniz besonders interessiert, ist dabei der *conatus*, den er von Hobbes übernimmt: „motion made through the length of a point, and in an instant or point of time.“³⁴⁷ Diese Größe „verhält sich so zur Bewegung wie der Punkt zum Raum, oder wie die Eins zum Unendlichen – der Anfang und das Ende der Bewegung“³⁴⁸ – ein infinitesimaler, intensiver Bewegungsimpuls, vergleichbar unserem Geschwindigkeitsdifferential. Aus seiner Größe ergibt sich die tatsächlich zurückgelegte Bewegung – und deshalb muss er selbst ein Größer und Kleiner zulassen.

Dass die *conatus* verschieden groß sind, d. h. dass ein Körper, der schneller als ein anderer ist, schon von Anfang an mehr Raum durchmisst, ist offensichtlich: Denn wenn er zu Beginn genauso viel durchmisst, durchmisst er immer genauso viel, denn wie die Bewegung beginnt, so schreitet sie auch fort [...]. Deshalb wird der schnellere Körper in einem gegebenen Moment mehr Raum durchmessen als der langsamere, aber kein *conatus* kann in einem Moment mehr als einen Punkt durchlaufen, d. h. einen Teil des Raums, der kleiner ist als bestimmbar, denn sonst würde er in der Zeit eine unendliche Linie durchlaufen: und demnach sind die Punkte verschieden groß.³⁴⁹

Leibniz übernimmt diese Charakterisierung des *conatus* von Hobbes,³⁵⁰ stellt sie jedoch unter die Prämisse seines schärfer infinitesimalen Verständnisses des Punktes. Indem er dieses *labyrinthum continui* zum Leitmotiv seiner *Theoria motus abstracti* macht,³⁵¹ wird der *conatus* in einem weit über Hobbes hinausgehenden Maß zum Kernbegriff seiner Bewegungslehre.

Es sind erstens die *conatus*, die die Kohäsion zweier Körper bedingen: Zwei Körper hängen zusammen, wenn der eine gegen den anderen drückt – d. h. einen *conatus*, ein Streben, danach besitzt, seinen Platz einzunehmen.

345 Cassirer, *Leibniz' System*, 498.

346 Beeley, *Kontinuität*, 287; Leinkauf, „Frühe Neuzeit und antike Philosophie“, 35 f und 67 f.

347 Hobbes, *De corpore* III.15.2, EW I, 206; diese prägnante Formulierung – nicht aber das Gemeinte – fehlt in der Leibniz bekannten lateinischen Fassung OL I, 177. Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden von Leibniz und Hobbes in diesem Punkt vgl. Beeley, *Kontinuität*, 245–254; Bernstein, „Conatus“.

348 „Conatus est ad motum, ut punctum ad spatium, seu ut unum ad infinitum, est enim initium finisque motus“ – *Theoria* (1671) *fund.* 10, A VI.2, 265.

349 „Conatum conatu maiorem esse, seu corpus, quod celerius alio movetur, iam ab initio plus spatii absolvere, patet: nam si initio tantundem absolvit, semper tantundem absolvet, quia motus ut incipit, ita pergit [...]. Ergo instanti dato fortior plus spatii absolvet, quam tardior, sed quilibet conatus non potest percurrere uno instanti plus quam punctum, seu partem spatii minorem, quam quae exponi potest; alioquin in tempore percurreret lineam infinitam: est ergo punctum puncto maius“ – *Theoria* (1671) *fund.* 18, A VI.2, 266 f.

350 Hobbes, *De corpore* III.15.2, OL I, 177 f, vgl. Beeley, *Kontinuität*, 315.

351 *Theoria* (1671), A VI.2, 262/64.

Was aber gegeneinanderdrückt, strebt [*sunt in conatu*] nach der Durchdringung. Der *conatus* ist der Anfang, die Durchdringung die Vereinigung. Zwei Körper aber, die am Anfang der Vereinigung stehen, deren Anfänge oder Grenzen sind eines – was aber einerlei Grenze hat, d. h. τὰ ἔσχατα ἔν, ³⁵² das ist auch nach der Definition des Aristoteles nicht bloß aneinandergrenzend [*contigua*], sondern zusammenhängend [*continua*], und wahrhaft ein Körper, der von *einer* Bewegung bewegt wird. ³⁵³

Nehmen wir hinzu, dass für Leibniz der Körper *actu* ins Unendliche geteilt ist, es also keine Atome gibt, deren Teile auch ohne „gegeneinanderzudrücken“ untrennbar wären, bedeutet das: Ohne Bewegung, ohne *conatus*, gäbe es überhaupt keine als solche ansprechbaren Körper. Die geometrische Ausdifferenzierung der Materie durch Größe, Gestalt und Bewegung hat ihren Ursprung in der Bewegung – hörte diese auf, so würde alles in ein homogenes Einerlei zurückfallen. ³⁵⁴

Leibniz, sahen wir, will sich mit seiner Bewegungslehre von der Huygens' und Wrens absetzen. ³⁵⁵ Gemeint sind die kurzen Darstellungen der beiden Autoren, die kurz zuvor in den *Philosophical Transactions* über die Stoßgesetze erschienen waren ³⁵⁶ – d. h. das Verhalten aufeinandertreffender Körper, typischerweise anhand rollender Kugeln erläutert, wie es Huygens in der noch heute für die Klassische Mechanik gültigen Form beschrieb. ³⁵⁷ Diese Thematik ist darum auch das Herzstück der *Theoria motus abstracti*. ³⁵⁸ Das oberste Prinzip ist dabei für Leibniz der Satz *Nihil est sine ratione* ³⁵⁹ – „nichts ist ohne Grund“: Durch den Erhalt der Bewegungsimpulse folgt jeder Zustand des Universums gesetzmäßig aus dem vorherigen, und die Welt lässt sich „rational“, mathematisch, geometrisch beschreiben. Auch hier ist das Verhalten der *conatus* entscheidend: Ein jeder *conatus* pflanzt sich im materiellen Universum bis ins Unendliche fort – selbst dann, wenn es aufgrund des Gegendrucks nicht zu einer aktualen Bewegung kommt. Für die Stoßgesetze heißt das: Ein bewegter Körper, der auf einen ruhenden (oder langsameren) trifft, drückt diesem seinen *conatus* auf und nimmt ihn mit sich fort. Wenn zwei bewegte

352 „Vereinte End[punkte]“, Charakteristikum des Kontinuierlichen (συνεχῆς) in Arist. *Phys.* VI.1, 231a22. Die Bedeutsamkeit dieser Aristoteles-Stelle für Leibnizens physische Geometrie zeigt sich in den Parallelzitate in den Briefen an Hobbes, 13. Juli 1670 / an Arnauld, November 1671, A II.1², 92 / 279.

353 „quae se premunt sunt in conatu penetrationis. Conatus est initium, penetratio unio. Sunt ergo in initio unionis. Quae autem sunt in initio unionis, eorum initia vel termini sunt unum. Quorum Termini sunt unum seu τὰ ἔσχατα ἔν, ea etiam Aristotele definitore non iam contigua tantum, sed continua sunt, et vere unum corpus, uno motu mobile“ – an Hobbes, 13. Juli 1670, vgl. *Theoria* (1671) *def.* 21 f / *fund.* 15 f / *th.* 17–21, A VI.2, 264 / 266 / 269 f.

354 „Haec iam massa continua mundum replens, dum omnes eius partes quiescunt, materia prima est, ex qua omnia per motum fiunt, et in quam per quietem resolvuntur“ – an Thomasius, 20. April 1669 (=Nizolius-Edition 1670), A II.1², 26.

355 S. o. Anm. 299; 1669, A VI.2, 157–159 / 160; vgl. A VI.2, XXXI; Goldenbaum, „Indivisibilia Vera“, 57; Antognazza, *Biography*, 106 f.

356 Huygens, „Summary Account“; Wren, „Theory“.

357 Kuhn, *Ideengeschichte*, 195–199.

358 Gut sichtbar an den Vorarbeiten 1669–71 in A VI.2, Nr. 38, die sich auf diese Thematik beschränken bzw. stärker konzentrieren.

359 *Theoria* (1671) *fund.* 24, A VI.2, 268, vgl. Garber, „Physics and Philosophy“, 274 f.

Körper zusammenstoßen, kommt es zu einer Subtraktion der *conatus*, d. h. sie bewegen sich entsprechend langsamer in der Richtung des schnelleren Körpers weiter; bei gleichstarken *conatus* „wählen“ (*eligitur*) die beiden Körper als neue Richtung die den Außenwinkel des Aufpralls halbierende Gerade und bewegen sich mit der bisherigen Geschwindigkeit in dieser Richtung weiter.³⁶⁰ Ist bei zwei gleichschnell zusammenstoßenden Körpern eine Winkelteilung nicht möglich, etwa weil die beiden Körper auf derselben Geraden unterwegs sind und frontal zusammenstoßen, kommt es zum Stillstand beider. Die Masse oder Größe der beiden Körper spielt bei alledem keinerlei Rolle; „alle Kraft in den Körpern hängt von der Geschwindigkeit ab“;³⁶¹ „ein einziger beliebig langer Körper kann also von einem beliebig kurzen, ein beliebig breiter zusammenhängender Körper kann von einem beliebig schmalen durch ein beliebig kleines Übermaß an Geschwindigkeit in Bewegung versetzt werden, ganz ebenso, als ob er selbst beliebig viel kleiner wäre.“³⁶² In jedem Fall wird der Bewegungszustand beider Körper nach einem Zusammenprall derselbe sein, d. h. sie bleiben zusammen – und sind für Leibniz darum in jeder Hinsicht fortan *ein* einziger Körper.³⁶³ Um Leibnizens Gedanken zu veranschaulichen: Wenn eine Fliege gegen eine Hauswand prallt, wird sie das Haus mit sich fortschieben und auf ewig mit ihm verwachsen bleiben.

Das unterscheidet sich ganz erheblich von unseren täglichen Erfahrungen und von den empirischen Bewegungsgesetzen, die Huygens und Wren – „hervorragend“, findet Leibniz³⁶⁴ – aufgestellt haben: Dort spielt die Masse der Körper sehr wohl eine Rolle – ein kleinerer Körper wird niemals einen erheblich größeren mit sich fortreißen, sondern von ihm zurückprallen. Bewegungsimpulse können von einem bewegten auf einen ruhenden Körper übertragen werden oder – beim Zusammenstoß zweier gleichschnell bewegter gleichgroßer Körper – getauscht werden, sodass jeder die vorherige Bewegungsrichtung des anderen übernimmt; zu der von Leibniz überall behaupteten permanenten Vereinigung kollidierender Körper kommt es nicht. Wie wir wissen, lässt sich all das vollständig mathematisch darstellen, man benötigt dafür nichts als die von Leibniz akzeptierten Prinzipien „Größe, Gestalt, Bewegung“,³⁶⁵ und mit dem schon Huygens bekannten Gesetz der Energieerhaltung³⁶⁶ wäre auch das Prinzip *nihil sine ratione* gewahrt. Warum also muss Leibniz einen anderen Weg gehen?

Leibnizens Bewegungsgesetze sind in ihrer allgemeinsten Formulierung jeweils als *Fundamenta praedemonstrabilia* ausgewiesen – als Axiome, die, selbst nicht beweisbar, die weitere Argumentation zu spezielleren Fragen fundieren. Sie

360 *Theoria* (1671) *fund.* 23, *theor.* 7, A VI.2, 268 f.

361 „omnis potentia in corporibus pendet a celeritate“ – *Hypothesis physica nova* (1671) 19, A VI.2, 228, vgl. Garber, „Physics and Philosophy“, 274.

362 „scilicet corpus unum quantumcumque longum a quantumcunque brevi, corpus continuum quantumcunque latum a quantumcunque arcto, perinde ac si quantumvis minus esset, quantumcunque motus excessu impelli potest“ – *Theoria* (1671) *theor.* 24, A VI.2, 270.

363 *Theoria* (1671) *probl.* 14, A VI.2, 272.

364 S. o. Anm. 299.

365 S. o. Anm. 248.

366 Huygens, „Summary Account“ § 5, S. 928.

werden auch nicht etwa analytisch aus den vorangestellten *Definitiones* begründet, sondern schlicht behauptet; es bleibt beispielsweise im Dunkeln, warum die Masse nicht in die Berechnung eingehen und aufeinandertreffende Körper nicht reflektiert werden können. Als axiomatische Grundlage einer apriorischen Wissenschaft beanspruchen diese *fundamenta* notwendig Evidenz – ohne dass diese Evidenz irgend einsichtig wäre.

Leibniz, so stellt er es selbst dar, benötigte im Spätsommer 1669 einen halben Tag, um einen ersten Entwurf seiner im Folgejahr in der *Theoria motus abstracti* ausgeführten Stoßgesetze zu skizzieren, nachdem ihm während eines Kuraufenthaltes in Schwalbach ein Bekannter am Mittagstisch Huygens' Abhandlung in den *Philosophical Transactions* gezeigt hatte. Er sei damals vor allem mit juristischen Fragen befasst gewesen³⁶⁷ und hatte anscheinend zuvor weder Descartes' Ausführungen (die er nirgends zitiert) noch irgendetwas anderes zu dem Thema gelesen. Um Leibnizens schnelle und entschiedene Reaktion – ein schlagendes Beispiel für seinen autodidaktischen Ansatz!³⁶⁸ – auf die ihm bislang fremde Fragestellung zu erklären, verweist Goldenbaum auf eine fundamentale metaphysische Überzeugung, die Leibniz schon in den Vorjahren immer wieder geäußert hatte: Die Materie kann aus sich keine Bewegung hervorbringen, das kann nur der Geist – eine recht verstandene, konsequent mechanistische Physik impliziert also geistmetaphysische Prämissen.³⁶⁹ Der Widerspruch zwischen Geometrie und Phänomenen, zwischen „abstrakten“ und „konkreten“ Bewegungsgesetzen, verweist so auf die Metaphysik.³⁷⁰

Die Ruhe ist nicht Ursache für irgendetwas, d. h. ein ruhender Körper überträgt einem anderen Körper weder Bewegung noch Ruhe, Richtung oder Geschwindigkeit. Dies widerspricht schon der ersten Regel Huygens' und den übrigen, die aus ihr folgen. Huygens ist dort nämlich der Meinung, dass ein bewegter Körper, der auf einen ruhenden trifft, nach dem Aufprall zur Ruhe komme. Demnach müsste der ruhende Körper Widerstand leisten, Widerstand aber ist Aktivität, und alle Aktivität der Körper ist Bewegung. Demnach bewegt sich ein ruhender Körper, wenn er der Bewegung Widerstand entgegensetzt. *Quod implicat.*³⁷¹

Nach Huygens' Beobachtungen bringt eine ruhende Kugel eine gleichgroße bewegte Kugel, die auf sie auftrifft, zum Stehen. Für Leibniz bedeutet das: Sie handelt. Aus Leibnizens Sicht ist aber das Handeln eines Körpers (der ja nur geometrische Attribute haben kann) gleichbedeutend mit Bewegung:³⁷² Die Kugel, die durch ihre Trägheit eine andere stoppt, wäre damit zugleich ruhend und bewegt – das ist

367 1669, A VI.2, 160.

368 Hecht, „Laie“, 140 f.

369 Goldenbaum, „Indivisibilia vera“, 57–59.

370 So schon Hannequin, „Première philosophie“, Gueroult, *Dynamique et métaphysique*, 8–20.

371 „*Quies nullius rei causa est, seu corpus quiescens alii [richtiger: alio?] corpori nec motum tribuit, nec quietem, nec directionem, nec velocitatem. Hoc iam theorema Hugenianae regulae primae et quae ex ea pendent, sequentibus, adversum est. Hugenius enim in ea est sententia corpus motum quiescenti impactum post contactum quiescere. Resistere igitur quiescens necesse est, resistentia est actio, actio omnis corporum est motus. Ergo corpus quiescens, si moto resistit movetur. Quod implicat*“ –1669, A VI.2, 161.

372 Vgl. Entwurf zur *Theoria motus abstracti* (1669–70), *theor.* 2–4, A VI.2, 167–169.

widersprüchlich und unmöglich. *A fortiori* ist die Elastizität eines Körpers ausgeschlossen, d. h. die Reflexion eines aufprallenden Körpers in seine Herkunftsrichtung – dieses in unserer Welt so entscheidende Feld samt seinen etwa bei Huygens ausführlich behandelten Gesetzmäßigkeiten wird in der *Hypothesis physica nova* weiten Raum einnehmen und ist ohne deren Ätherhypothese nicht zu erklären.³⁷³

Aus der Angreifbarkeit dieser komplexen Begründung wird sofort ersichtlich, dass nicht sie, sondern Leibnizens übergeordnetes Argumentationsziel im Mittelpunkt steht: Es soll bewiesen werden, dass die Materie als solche völlig passiv, die Körperwelt also nicht selbstgenügsam ist: Ohne Bewegung, sahen wir, gibt es nicht einmal abgrenzbare Körper – diese Bewegung aber kann nicht aus der Körperwelt als solcher stammen. Die mechanistische Physik, konsequent zuende gedacht, soll damit Grundlage eines Gottesbeweises werden. Es ist genau diese Zweckbestimmung, die die Paratexte und begleitenden Äußerungen Leibnizens zur *Theoria motus abstracti* immer wieder betonen.

Die Widmungsvorrede der *Theoria* an die französische Akademie der Wissenschaften führt den weitgesteckten Horizont aus, in den Leibniz den Text stellt:

Das Labyrinth zu entwirren, das in den Grundbausteinen des Kontinuums und der Bewegung Geister verbirgt, trägt viel dazu bei, die Grundlagen der Wissenschaften zu schaffen, die Triumphe der Skeptiker zu besiegen, die Geometrie der Indivisibilen und die Arithmetik des Unendlichen [...] auf eine feste Basis zu stellen, eine überall kohärente physikalische Hypothese auszuarbeiten und, was das Größte ist, über [...] die Ewigkeit des Geistes und die Erste Ursache klar geometrische Beweise zu erlangen, wie sie bislang noch niemand erbracht hat. Von dort her fließen auch die Quellen des Guten und Gerechten, des Rechts und der Gesetze so klar und hell, zugleich klein im Umfang und groß im Inhalt, dass sie an der Stelle großer Bände stehen und bei der Lösung aller Fälle ein wunderbares Kompendium ersetzen können.³⁷⁴

Die schlichte Darlegung der Stoßgesetze soll also ein Wissenschaftsprogramm stützen, das fast das gesamte Spektrum der Interessen Leibnizens umfasst. Neben Naheliegendes wie die Indivisibiliengeometrie und die physikalische Hypothese tritt die Natürliche Theologie und eine neue Systematisierung der Jurisprudenz.

Auf die Natürliche Theologie steuert auch das polemische Schlusskapitel der *Theoria* zu, das nach dem *usus* einer von der Empirie abgekoppelten ‚reinen‘ Bewegungslehre fragt.

wir werden einmal zeigen, dass man zu einer stabilen Beweisführung bezüglich Gottes und des Geistes und zu einer Bestätigung der entscheidenden Glaubensgeheimnisse [...] auf keine andere Weise emporsteigen kann. Wer das für nichts achtet, kann, das gebe ich zu, auf einen Großteil der Wissenschaften verzichten: [...] Es bleiben für diese Menschen nur noch zwei der

373 Vgl. *Theoria* (1671) *probl.* 11, A VI.2, 271.

374 „nam labyrinthum in primis continui et motus compositionibus ingenia implicantem evolvisse, plurimum refert ad constituenda scientiarum fundamenta, confundendos Scepticorum triumphos; Geometriam Indivisibilium et Arithmetice Infinitorum [...] in solido locandas; Hypothesin Physicam per omnia congruentem elaborandam, et quod maximum est, de [...] Mentis perennitate, et Causa Prima demonstrationes plane geometricas hactenus intactas impetrandas. Unde Boni quoque et Aequi, Iurisque ac Legum fontes ita clari ac limpidi, ita simul et ambitu parvi, et recessibus profundi profluunt; ut pro magnis voluminibus esse, et solvendis omnibus casibus mirabili ad usum compendio sufficere possint“ – *Theoria* (1671), A VI.2, 262.

menschlichen Künste übrig, eine, um das menschliche Leben möglichst lang und angenehm zu gestalten, die andere, um zum eigenen Nutzen möglichst geschickt die anderen zu lenken – diese ist die Politik, jene die Medizin. Die übrigen mögen sie offen verachten oder, wenn sie sie nur zum Schein gelernt haben, innerlich verlachen – sie werden selbst sehen, wie sicher sie dabei sind.³⁷⁵

Medizin, Politik, Theologie – drei Wissenschaften, wir sahen es, für die Leibniz entscheidende Fortschritte erwartet³⁷⁶ – sind hier die drei Säulen des Wissenschafts-systems; fällt die Theologie weg, dann dienen auch Medizin und Politik, die Leibniz sonst so sehr am Herzen liegen, nur noch hedonistischen Zielen ohne jeden ethischen Rang. Die übrigen Wissenschaften sind auf die Theologie hingebunden und tragen dazu bei, sie zu stützen – und Leibnizens reine Bewegungslehre hat dabei einen besonderen Rang: „nicht anders“ als durch sie kann man zu wirklich tragfähigen Beweisen gelangen.

Leibnizens Unterscheidung der empirischen Bewegungslehre von der apriorischen – „so noch niemand in gedanken kommen“³⁷⁷ – erfüllt darum in mehrfacher Hinsicht eine entscheidende Rolle in seinem Entwurf der Philosophiegeschichte: Erst sie erfüllt erstmals konsequent das Postulat aller *philosophiae reformatores*, alles allein aus „Größe, Gestalt und Bewegung“ zu erklären³⁷⁸ und eliminiert konsequent alle *qualitates occultae*, die über diese geometrische Reduktion hinausgehen. Sie ermöglicht damit aber zugleich den Übergang von der Naturwissenschaft zur Metaphysik – den nächsten Schritt, den die Vorsehung, so Leibniz, für den Gang der Philosophiegeschichte vorgesehen hat: Während für die Zwecke der Mechanik, für die nach außen gewendete Unterwerfung der Natur unter den Menschen, die empirischen Naturgesetze ausreichen, erlauben erst diese apriorischen Naturgesetze, die die Passivität aller Materie und damit die Notwendigkeit geistiger Erstbeweiser aufzeigen, den Übergang von der Naturphilosophie zur Natürlichen Theologie. Nur dieser Beweisgang, behauptet Leibniz, kann den Anforderungen der Gegenwart, den (mit Recht!) strengen Maßstäben der philosophisch unverbildeten *virii rei publicae nati*³⁷⁹ standhalten; die reduktionistische mechanistische Naturphilosophie ist insofern ein rettendes Geschenk Gottes an eine „alternde“ Welt, „die einzige Planke, auf der sich fromme und kluge Männer im Schiffbruch des [...] Atheismus retten können.“³⁸⁰

375 „ostendamusque aliquando ad solidas de DEo et Mente demonstrationes, confirmandaque maxima fidei mysteria [...] non aliter ascendi posse. Haec qui nihili faciunt, magna, fateor, scientiarum parte carere possunt. [...] restabunt his hominibus artes tantum duae, una quam diutissime iucundissimeque vitam agendi, altera alios quam dexterrime in usum suum circummagendi, haec Politica, illa Medica: caetera aut contemnunt publice, aut, cum non nisi in speciem didicerint, intus rident: Sed quam tuto, viderint ipsi“ – *Theoria* (1671), *Usus*, A VI.2, 274.

376 S. o. S. 7.

377 An Herzog Johann Friedrich, Oktober 1671, A II.1², 262; vgl. u. a. oben Anm. 299.

378 S. o. Anm. 248.

379 S. o. Anm. 2.

380 S. o. Anm. 94.

Materie oder Geist? Der Äther der *Hypothesis physica nova*

Unter Voraussetzung einer absolut passiven und qualitativ völlig homogenen Materie, die sich ausschließlich durch räumliche Ausdehnung und Undurchdringlichkeit auszeichnet, unter Voraussetzung ferner der eigenartig empiriefremden Bewegungsgesetze der *Theoria motus abstracti*, unter Voraussetzung schließlich der Kunstfertigkeit und Sparsamkeit des Schöpfers, der „aus wenigem viel entstehen lässt“³⁸¹, und dem ihr entsprechenden erkenntnistheoretischen Parsimonieprinzip, zudem in Übereinstimmung mit dem biblischen Schöpfungsbericht, der – typisch für das 17. Jahrhundert – immer wieder „palimpsestartig“³⁸² durchscheint, soll die *Hypothesis physica nova* nun die Phänomene unserer Welt begründen.

Ich habe eine Hypothesin formirt und gewiesen, daß ein einiger von niemandt verneinlicher [sic] Universal motus ahn unser Erdkugel fast aller wunderlicher Effecten der natur ursach sey. Nemblich ich setze daß die starcke bewegung so das Licht, oder der subtile mitt dem Licht oder Sonnen sich bewegende Aether, alle 24 stunden umb den Erdkreiß thut, eine ursach sey, gravitatis, Elaterii, et verticitatis.³⁸³

„Gravitas, Elaterium, et verticitas“ soll Leibnizens Hypothese also erklären, die Schwerkraft, die Elastizität und den Magnetismus. Die Elastizität soll darüber hinaus noch chemische Phänomene erklären – damit zugleich die physische Seite des Lebens.³⁸⁴

Daß [...] in sonderheit von dem principio der gespannten feder auch aller streit zwischen wasser undt feuer, schwefel undt Salpeter, undt wie eß die Chymici nennen Acido undt Alkali, undt folglich alle solutiones, praecipitationes, fermentationes, reactiones, die doch so vielfaltig undt wunderbahr seyn, herkommen.³⁸⁵

Wie kann Leibnizens subtile Lichtmaterie all das erklären?

Seine Hypothese geht in einer Art Gedankenexperiment von einem recht simplen Versuchsaufbau aus. „Angenommen werden“ sollen (*supponantur*) eine Sonnen- und eine Erdkugel. Der Raum zwischen diesen beiden ist mit einer ruhenden Masse gefüllt, dem *Äther*. Die Erde hat dabei an diesem hypothetischen Startpunkt der Weltgeschichte eine homogene Konsistenz, die von der Dichte her zwischen der Erde und der Luft unserer Tage liegt, also, „wie auch die Heilige Schrift andeutet, von dem Wasser nahekommender Natur“³⁸⁶ ist.

Leibnizens Versuchsaufbau beschränkt sich also zunächst auf *zwei* stoffliche Prinzipien – „das Feste und das Flüssige“, die beiden festen Kugeln und die subtile

381 „Credidi [...] semper admirabilem Conditoris sapientiam ita res instituisse, ut paucis multa gerantur“ – *Hypothesis* (1671) 51, A VI.2, 244; vgl. oben Anm. 300.

382 Vgl. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 353 / 358.

383 An Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 171 f. Dieser Brief wird hier und im folgenden im Wechsel mit der *Hypothesis physica nova* zitiert als deren anschauliche deutschsprachige Zusammenfassung.

384 Vgl. *Hypothesis* (1671) 59, A VI.2, 253.

385 An Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 172 f.

386 „ut scriptura quoque sacra innuit, naturae ad aquam accedentis“ – *Hypothesis* (1671) 6, A VI.2, 224.

Äthermasse. Beide weist er explizit als „Körper“ aus,³⁸⁷ und entsprechend seinen reduktionistischen Prämissen handelt es sich um zwei Aggregatzustände derselben überall prinzipiell identischen Materie. Äther und planetarische Körper unterscheiden sich ausschließlich durch ihre geometrische Struktur, ihre Kohärenz oder Nichtkohärenz, die wiederum durch ihr Bewegungsverhalten bedingt ist: Sonne und Erde sind aufgrund ihrer Rotation um die eigene Achse feste Körper; der Äther hingegen bleibt genau deshalb subtil und flüssig, weil er keine umfassende Eigenbewegung dieser Art hat.³⁸⁸ Ein komplett mit Materie erfülltes Universum ganz ohne Vakuum schließt Leibniz dabei aus – sonst sei kein ‚Spielraum‘ für (geradlinige) Bewegungen gegeben.³⁸⁹

Es handelt sich hier um ein stark vereinfachtes Modell. Die Existenz vieler weiterer, ähnlicher Sonne-Erde Systeme anderswo im Universum, großer Planeten wie unsichtbarer kleiner *mundulos*, den Mond und die Kometen, die Bewegung der Erde um die Sonne, hervorgerufen durch die Drehung der Sonne um die eigene Achse in Verbindung mit dem von ihr ausgehenden geraden Ätherstrom in Richtung Erde – all das stellt Leibniz in den Raum und klammert es zugleich aus der näheren Untersuchung aus.³⁹⁰ Obwohl er immer wieder die Übereinstimmung seiner Hypothese

387 „*Duo igitur summa genera corporum esse, necesse est: continentia et contenta seu contentilia [...] solida et liquida, bullas et massas*“ – *Hypothesis* (1671) 46, A VI.2, 243, Herv. v. mir. Die Benennung des Festen und Flüssigen als „Enthaltendes und Enthaltene, Blasen und Massen“ in diesem relativ am Ende des Traktats stehenden Paragraphen setzt das blasenmäßige Eindringen des Äthers in die Erdkugel (s. u.) voraus.

388 Was die mit der Schilderung der um ihre eigene Achse bewegten Sonne und Erde und des ruhenden Äthers einsetzende *Hypothesis physica nova* zu implizieren scheint, wird in der etwas späteren *Summa hypotheseos physicae novae* (1671/72?) 41, A VI.2, 361f: „*Quare etsi supponeremus maioris simplicitatis causa Globum Telluris ex nulla alia materia constituisse cum primum a radiis Lucis agitari inciperet, quam illa ipsa Aetherea inter nos et sidera interfusa, cuius impulsu vis siderum nobis communicatur; eo solo discrimine, quod ea quae in globo nostro Materia esset vel quod idem est Globus noster, instar aliorum mundi globorum gyretur circa proprium centrum motu privato, caetera materia globis mundi interfusa, non nisi motu publico a siderum actionibus impresso circumferretur.*“ Auch wenn die Paragraphen 42 f dann auch das Hineinspielen einer heterogenen Materie als (letztlich verneinte) Möglichkeit zugestehen, scheint es sich dabei um stoffliche Strukturen zu handeln, die aus demselben Grundstoff durch andere Bewegungen als die *maioris simplicitatis causa* angenommenen hervorgehen – denn es muss (§ 43) gewährleistet sein, dass auch dann wenn (etwa aufgrund einer ewigen Existenz der Welt) eine andere als die vereinfachend angenommene Ausgangssituation angenommen wird, sich dennoch alle Phänomene auf die beiden basalen Bewegungen – die geradlinige des Lichts und die kreisförmige der kohärenten Körper – reduzieren lassen. Bei einer prinzipiell anders gearteten Materie wäre das nicht der Fall; diese scheint für Leibniz auch *a priori* ausgeschlossen (s. o. S. 92f). – Vgl. auch die Charakterisierung des Äthers als (im Vergleich zu den festen Körpern) „re[s] alia, in partes subtiliores motum separatam habentes, id enim est esse rariorem [...] subdivisa“ – *Hypothesis physica nova* (1671) 56, A VI.2, 247.

389 „*omnimodam [...] plenitudinem Mundi status, quem sentimus, per alibi demonstrata, non fert*“ – *Hypothesis* (1671) 1, A VI.2, 223; zur Begründung vgl. *Theoria* (1671) *theor.* 24, A VI.2, 270.

390 *Hypothesis* (1671) 2 / 8, A VI.2, 223 / 225; vgl. auch Leinkauf, „Systematische Transformation“, 200.

mit dem biblischen Schöpfungsbericht herausstreicht, erhebt er mit der Schilderung dieser Ausgangssituation nicht den Anspruch, den tatsächlichen Weltursprung darzustellen, sondern es geht ihm mehr um eine übersichtliche Illustration der als „gleichsam in einem ewigen Anfang“ noch immer wirkenden Gesetzmäßigkeiten: „Was sich als Ursache des Anfangs erdichten lässt, kann auch als Ursache der Fortsetzung [...] gedacht werden.“³⁹¹

Die Sonne nun leuchtet, sendet Lichtstrahlen aus: Ein Lichtstrahl ist „eine Bewegung des Äthers, hervorgerufen durch einen in gerader Linie von der Sonne ausgestoßenen Teil (freilich nicht ein solcher Teil selbst).“³⁹² „Licht“ ist also ein materielles Phänomen, aber kein eigener Körper, besteht nicht aus den Sonnenteilchen selbst, sondern ist eine von diesen angestoßene *agitatio* im materiellen Medium des Äthers, insofern etwa den Schallwellen unserer heutigen Physik vergleichbar. Besagte Partikel verlassen die Sonne, wenn sie bei einer gegenläufigen Kreisbewegung zusammenprallen und dann, da sich bei einem Frontalaufprall kein Teilungswinkel finden lässt, gemäß der *Theoria motus abstracti* rechtwinklig nach außen wegfliegen. Die Sonne verliert also beständig an Masse und kann nicht – sofern nicht von außen beständig repariert – von Ewigkeit her geschienen haben.³⁹³

Nachdem Gott es über der ganz von Wasser bedeckten Erdkugel hat „Licht werden“ lassen und anschließend ein Firmament erschaffen hat, scheidet er im biblischen Schöpfungsbericht nach *Gen.* 1 das Wasser von der Erde, begründet so Land und Meer. Bewusst parallel hierzu findet auch in der *Hypothesis physica nova* nun eine Scheidung der zuvor homogen wasserähnlichen Masse des *globus Terr-aq-aëreus* statt: Der Äther dringt in seine Oberfläche ein und trennt Erde, Luft und Wasser voneinander. Der biblischen Reihenfolge entsprechend sei das bereits vor der Entstehung der Sonne von einer *lux primigenia* angestoßen worden.³⁹⁴

Unter dem Einfall der Sonnenstrahlen (und vor der Existenz der Sonne des ursprünglichen Lichts, das dann in der Sonne gesammelt wurde, was für unsere Hypothese dasselbe ist) wandelt sich diese Verfassung des Planeten wundersam: [...] Unter so vielen Treffern wird sich das meiste in den Mittelpunkt verlagern, der größte Teil der Materie ganz unten sammeln und die Erde bilden, das Wasser darüber fließen, die Luft entweichen: Der eindringende Äther (denn dieser ist womöglich jener *Spiritus Domini*, der auf den Wassern schwebte [...] ³⁹⁵) wird auch innerlich alles durchdringen [...] und überall in Blasen aufgefangen werden.³⁹⁶

391 S. o. Anm. 305.

392 „aetheris agitatio per emissam a sole recta linea partem (etsi non pars ipsa)“ – *Hypothesis* (1671) 5, A VI.2, 224.

393 *Hypothesis* (1671) 5, A VI.2, 224.

394 Im priesterschriftlichen (*Gen.* 1) Schöpfungsbericht entstanden die Himmelskörper einen Tag nach der Scheidung von Land und Meer; „Licht wird es“ hingegen gleich am Anfang. Ein *lumen primigenium* oder *primaevum* kennt auch Francesco Patrizi, *Nova de universis philosophia, Pancosmia*, foll. 73v–75r.

395 Vgl. *Gen.* 1,2.

396 „Hic globi status radii solis (et ante solem lucis primigeniae post in solem collectae, ad hypothesin enim nostram perinde est) ingruentibus, mirifice mutabitur: [...] Porro tot ictibus pleraque centrorsum ibunt, maior materiae pars in fundum collecta terram dabit, aqua supernabit,

Diese Blasen, führt Leibniz aus, entstehen aus dem Zusammentreffen der geradlinigen Bewegung der Lichtstrahlen und der kreisförmigen Bewegung der planetaren Masse – so wie im Glasbläserhandwerk „mittels der kreisförmigen Bewegung des Feuers und der geradlinigen des Luftstroms [*spiritus*] Gläser, die einfachste Gattung der künstlichen Dinge, hergestellt werden.“³⁹⁷ Den beiden basalen Formen der Materie – fester Körper und Äther – entsprechen also zwei grundlegende Bewegungsformen, der Kreis und die Gerade,³⁹⁸ und aus diesen wenigen Prinzipien folgt für Leibniz alles in der Natur, was die *Theoria motus abstracti* nicht erklären kann: die abweichenden Stoßgesetze, wie sie Huygens und Wren der Empirie entnommen haben, ebenso wie Schwerkraft, Magnetismus und Elastizität, die qualitative Vielfalt der Materie, Licht und Wärme, Sehen und Hören, Säuren und Basen, Männliches und Weibliches.

Die Schwerkraft, wie wir sie bei der geschilderten Scheidung der Elemente am Werk gesehen haben, folgt für Leibniz aus der Zirkulation des „dem Licht folgenden“³⁹⁹ Äthers um die Erde – d. h. unter seinen kopernikanischen Prämissen: Aus der Drehung der Erde unter dem konstant geradlinigen Einfall des Lichts.

Dann diese starcke alleß durchdringende, geschwinde (dieweil das Licht in 24 stunden umb die Erdte gehen, das ist wohl 5400 teutsche meilen lauffen muß) ventilation bemühet sich alle dicke undt grobe Dinge, so deßwegen die subtile bewegung verhindern, undt turbiren, entweder zu zerstreuen so viel sie kann [...] Wann sie sie aber nicht weiter zerstreuen kann [...] so stösset sie solche zu boden, das ist näher zum centro alwo die bewegung schwächer undt daher die verhinderung eher vertragen werden kann.⁴⁰⁰

Dass sich dabei unterschiedliche Substanzen nach ihrem Gewicht unterscheiden, d. h. nach dem Widerstand, den sie der Ätherbewegung entgegensetzen und folglich nach dem ‚natürlichen Ort‘, an den diese drängt, das liegt für Leibniz an dem unterschiedlichen Äthergehalt: die Erde besteht aus dickwandigen Blasen, hat also wenig Äther, das Wasser und die Luft sind in diesem Sinne leichter. Das Feuer als viertes der klassischen Elemente ist für Leibniz kein eigener Stoff, sondern eine chemische Reaktion, „eine Ansammlung von Äther und Luft, die ausbrechen und auseinandersprenge“⁴⁰¹ – Leibniz gesteht jedoch zu, dass man seinen Äther mit dem reinen, für sich nicht brennenden Feuerelement des Aristoteles gleichsetzen könne, das gleichfalls oberhalb der Luft angesiedelt sei.⁴⁰² Die Bewegung des

aër emicabit: Intrusus AETHER (is enim fortasse est ille Spiritus Domini, qui super aquis ferebatur [...]) et intus omnia pervadet, passimque in bullas interceptur“ – *Hypothesis* (1671) 7, A VI.2, 225.

397 „ex motu ignis circulari et spiritus recto, vitra, simplicissimum artificialium genus, parantur“ – *Hypothesis* (1671) 11, A VI.2, 226; bereits oben in § 7 angedeutet. Der etwas gezwungene Charakter des Vergleichs (bewegt sich Feuer kreisförmig?) belegt den entscheidenden theoretischen Rang dieser Aussage.

398 Vgl. den Beginn der *Conclusio* der *Hypothesis*, A VI.2, 256.

399 „Lucem secutus“ – *Hypothesis* (1671) 9, A VI.2, 226.

400 An Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 172.

401 „ignis ipse nil nisi aetheris aërisque erumpentis et displosi collectio“ – *Hypothesis* (1671) 13, A VI.2, 227.

402 *Hypothesis* (1671) 55, A VI.2, 246; vgl. Kurdzialek, Art. „Äther“.

Äthers um die Erde hat dabei die Tendenz, die Elemente, auf die sie trifft, homogen zu schichten: Ist ein Körper schwerer, also weniger ätherhaltig, als seine Umgebung, drückt ihn der Ätherstrom nach unten, so lange, bis er unter seinesgleichen ist.

Denn was vom Gleichartigen getrennt ist [...] und sich an einem Ort befindet, der mehr Äther und weniger Erde hat, das behindert und verwirrt sogleich die Zirkulation des Äthers, und verwirrt sie umso mehr, je höher es gehoben wird: [...] Alles Ungleichartige stört die Zirkulation des flüssigen Homogenen, denn während ein Teil dem davoneilenden Teil des Flüssigen folgen möchte [*conetur*], kann der andere ihm aufgrund seiner andersartigen Konsistenz, d. h. Teilbarkeit, nicht folgen.⁴⁰³

Die unterschiedliche Dichte und Schwere ist nicht die einzige qualitative Unterscheidung in der für uns empirisch vorfindlichen Materie, die Leibniz auf den Äther zurückführt. Wichtig für die chemische Ausdifferenzierung der Materie sind die Blasen, in denen sich der Äther sammelt. Diese sind „die Samen der Dinge, die Grundfäden im Gewebe der unterschiedlichen Gestalten [...], die Grundlage der unglaublichen Verschiedenheit, die wir in den Dingen, und der gewaltigen Kraft, die wir in den Dingen bewundern.“⁴⁰⁴ Die Blasen unterscheiden sich untereinander anhand verschiedener Parameter, die Leibniz in einer umfangreichen Tabelle skizziert: Sie können fest oder zerbrechlich sein (Erde oder Wasser), groß, mittelgroß oder klein (Mineralien-, Pflanzen-, Tierreich), hinsichtlich ihrer Ätherfüllung in ihrer Umgebung gewöhnlich oder ungewöhnlich (steril oder aktivierend), schließlich können sie mit Luft oder Äther gefüllt sein, d. h. hinsichtlich der Luft einen Über- oder Unterdruck aufweisen (sauer oder alkalisch). Die kombinatorische Verkettung dieser verschiedenen Parameter bestimmt, um was für einen Stoff es sich jeweils handelt: Besteht eine Masse ausschließlich aus gewöhnlichen festen Blasen, so handelt es sich um *terra damnata*, das Abfallprodukt der barocken Chemie; aus ungewöhnlichen Blasen hingegen mit Über- oder Unterdruck besteht der saure männliche bzw. alkalische weibliche Samen.⁴⁰⁵ Mit der alleinigen Ausnahme der Geistseelen lässt sich also auch das Leben für Leibniz vollständig physikalisch-chemisch erklären – so etwa der Blutkreislauf als Grundlage aller weiteren körperlichen Funktionen aus der Reaktion des aus der Atemluft aufgenommenen Salpeters.⁴⁰⁶

Besonders wichtig in Leibnizens Systematik ist der Kontrast zwischen *bullae distantae* und *bullae exhaustae*, Blasen mit Über- und solche mit Unterdruck – hierauf basiert eine ganze Bandbreite chemischer Reaktionen. Leibniz erläutert das

403 „Nimirum quidquid ab Homogeneo divulsum est [...] positumque in loco plus aetheris, minus terrae habente, iam circulationem aetheris impedit, et turbat, et quanto magis elevatur, tanto turbat magis: [...] Omne [...] heterogeneum circulationem homogenei liquidi turbat, quia etsi pars una partem liquidi abripientem sequi conetur, altera tamen ob diversam consistentiae seu divisibilitatis rationem sequi non potest“ – *Hypothesis* (1671) 17, A VI.2, 227.

404 „Hae iam bullae sunt semina rerum, stamina specierum [...] fundamentum tantae varietatis, quantam in rebus, tanti impetus, quantum in motibus admiramur“ – *Hypothesis* (1671) 12, A VI.2, 226.

405 *Hypothesis* (1671) 47–51, A VI.2, 243–245.

406 *Hypothesis* (1671) 59, A VI.2, 253.

Phänomen anhand der vakuumierten Hohlkugel Ottos von Guericke, die, sobald sie geöffnet wird, die Luft „mitt unglaublicher Gewalt wieder in sich schluckt“, sowie andererseits anhand der „Windbüchse“, die als frühneuzeitlicher Vorläufer des Luftgewehrs⁴⁰⁷ umgekehrt auf dem plötzlichen Entladen eines zuvor komprimierten Druckluftreservoirs basiert. In Analogie zu diesen beiden Phänomenen ist für Leibniz nun die Reaktion zwischen Saurem und Alkalischem zu denken: Blasen mit Vakuum treffen auf solche mit Druckluft; wenn nun ihre Hülle zerbricht, strömen plötzlich Luft und Äther in einem gewaltigen Tumult hin und her und schaffen so eine explosionsartige Reaktion, an deren Ende sich eine neue, andersartige Blasenstruktur stehen kann – „die Entstehung einer neuen Gestalt, eine innere Wandlung der Dinge“.⁴⁰⁸

Gesetzt nun daß beyde, so wohl der Recipient [=Hohlkugel] alß Windbüchse von glaß wären, undt deren ein gantzer Korb voll durch einander geschüttet würden, daß sie brechen müsten, so kann mann sich leicht einbilden waß vor ein tumult entstehen, das eine von sich stossen das andere in sich schlucken; windt, brausen, Nebel undt durch starcke bewegung endlich hitze sich erzeugen würde. Solche unsichtbahre so wohl erschöpfte als zu sehr voll gepressete durch einander geschüttete gläserne bullas muß mann sich einbilden, wann der neue wein undt andere Liquores fermentiren, wann wasser undt fewer, Schwefel undt Salpeter, Vitriol undt Weinstein, Scheidwasser undt spiritus vini, saltz undt silber, Essig undt Krebsaugen, Zucker undt gewisses sawerwasser etc. mitt einander streitten, wann scheidwasser das silber, Aqua Regis das goldt, Mercurius beyde, Magnet das Eisen, trockene Erdt das wasser, der rauch das fewer ahn sich zeucht oder in sich schluckt.⁴⁰⁹

Insofern es unterschiedliche Grade der Fülle und Leere gibt, jedes saure Element ein ihm im Grad genau entsprechendes alkalisches Gegenstück hat, hat diese Entdeckung „nicht weniger importantanz in re medica“: Jede schädliche Substanz findet ihr Heilmittel eben in diesem Gegenstück.⁴¹⁰

Der Magnetismus folgt spezifischer aus der Ost-West-Richtung der Ätherbewegung, die die Magnethülse ausrichtet:

wann etwaß frey stehet, daß eß sich wenden kann wie eß will, alß eine magnet nadel, so kann eß sich nicht wohl zwischen Osten undt Westen, eß sey gleich oder schräg, setzen, dann eß sich dardurch dem torrenti aetheris moti, als der von Osten gen Westen gehet, entgegen stellen würde, sondern eß richtet sich nach vielem wackeln endlich (die wenige declination, deren ursach mann noch nicht genugsamb weiß, vielleicht aber auß dieser hypothesi mitt der zeit zu finden, außgenommen) zwischen Nordt undt Süden.⁴¹¹

Die Kohäsion der Körper, wir erinnern uns, folgt für Leibniz aus einer inneren Bewegung seiner Teile. Diese – jeweils kreisförmig zu denkende – Bewegung muss sich dabei quer zu der Ätherbewegung um die Erde ausrichten, um diese nicht zu behindern – d. h. in Nord-Süd-Richtung. Dies gilt für alle Körper, und ein jeder hat,

407 Vgl. den Art. „Windbüchse“, *Zedler* 57 (1748), 660–668

408 „novae speciei ortus, et centralis rerum mutatio“ – *Hypothesis* (1671) 41, A VI.2, 241.

409 An Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 173; vgl. *Hypothesis* (1671) 40–41 / 45, A VI.2, 241 f.

410 Vgl. *Hypothesis* (1671) 53, A VI.2, 245.

411 An Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 172.

je nach seiner individuellen Beschaffenheit, seine eigene „Polung“, seine eigenen Sympathien und Antipathien.⁴¹² Besonders stark ist dieser Effekt in Körpern, deren Poren eine starke Ätherströmung zulassen, vor allem im Eisen, das schon in der Erzgrube nach den Polen ausgerichtet sei.⁴¹³ Wird es nun magnetisiert, so bekommt die innere Bewegung der Teile eine besondere Ausrichtung: Sie erfolgt nun in Ringen, die sich, wie die Meridiane der Erde, in zwei Polen schneiden.⁴¹⁴ Eine Magnetonadel wird sich, soweit möglich, so ausrichten, dass diese Meridiane quer zur Ätherbewegung stehen; die beiden Pole weisen dann nach Norden bzw. Süden.

Die *Hypothesis physica nova* kann schließlich auch erklären,⁴¹⁵ warum Huygens und Wren andere Stoßgesetze beobachtet haben als diejenigen, die Leibniz in der *Theoria motus abstracti* so unumstößlich bewiesen haben will: dass etwa zwei Körper, die aufeinandertreffen, voneinander abprallen (anstatt, gemäß *Theoria motus abstracti*, liegenzubleiben), dass ein bewegter Körper, der auf einen ruhenden trifft, diesem seinen Bewegungsimpuls mitteilt und selbst liegenbleibt (anstatt sich, wie die *Theoria* vorschreibt, mit unverminderter Geschwindigkeit weiterzubewegen und den ruhenden mitzunehmen), dass endlich die Masse für die Reaktion auf einen Bewegungsimpuls entscheidend ist (während gemäß *Theoria* ein schnelles Sandkorn einen langsameren Planeten mit sich fortreißen kann).

Diese Abweichungen zwischen Theorie und Empirie sind für Leibniz dadurch erklärbar, dass in unserer tatsächlichen Welt eben niemals zwei homogene Körper im leeren Raum aufeinandertreffen, wie es das Modell der *Theoria* voraussetzt, sondern die empirisch vorfindlichen Körper sämtlich porös und von einem in einer Eigenbewegung begriffenen Äther durchzogen sind. Diese porösen Körper lassen sich bei einem Zusammenprall zusammendrücken, werden dann aber durch die Bewegung des Äthers in ihrem Inneren – *quantum licet* – wieder in ihren vorigen

412 „cum omnis consistentia seu cohaesio corporum oriatur a motu, corporum in toto quiescentium orituram a partium motu, in se (ne avolent) redeunte, id est circulari [...]; hinc corpora eum motum ita exercere, ut commodissime possint; possunt autem commodissime in eam plagam qua motus aetheris non obstat, ergo versus polos globi terreni, quia motus aetheris non est versus polos, sed circa polos. Item porro motus partium, suos corpori proprios polos polorumque diversorum et polis affrictorum antipathias constituit“ – *Hypothesis* (1671) 34, A VI.2, 238.

413 „Verticitas est non in magnete tantum, sed et in plerisque rebus, etsi impari gradu, nam alia aliis magis aetheri pervia, ac poris suis motui eius proportionata sunt, magnes ferrumque prae caeteris, ob frigoris amorem nativum, diurnumque in fodina versus polos situm. Verticitas est non in magnete tantum, sed et in plerisque rebus, etsi impari gradu, nam alia aliis magis aetheri pervia, ac poris suis motui eius proportionata sunt, magnes ferrumque prae caeteris, ob frigoris amorem nativum, diurnumque in fodina versus polos situm. Sed is Boreae amor [...] sufficere non potest“ – *Hypothesis* (1671) 33, A VI.2, 237 f.

414 „Poli magnetis appellantur, quia Polis terrae respondent, quamvis non sint in axe intestini motus magnetis, sed potius in aequatore: quia tamen is motus partium non est parallelus, sed fit circulis in polo se intersecantibus ad instar meridianorum, hinc nova cum polis terrae similitudo. [...] In magnete autem tot fingendi sunt annuli, quot meridiani, id est ad sensum infiniti, sed qui omnes in uno puncto motus seu affrictionis se intersecant [...]. Hac porro affrictione transfertur et motus, et qui, exempli gratia, parti boreali convenit, situs“ – *Hypothesis* (1671) 33, A VI.2, 238.

415 *Hypothesis* (1671) 20–23, A VI.2, 228–232.

Zustand zurückversetzt, was dann den aufprallenden Körper zurückschnellen lässt. Trifft ein bewegter Körper auf einen ruhenden, oder treffen zwei unterschiedlich schnell bewegte Körper aufeinander, dann fließt der Äther vom einen zum anderen und bleibt bei der vorherigen Bewegung; „so kommt es zu jenem [...] Huygens-Wren’schen Tausch der Richtungen und Geschwindigkeiten“,⁴¹⁶ bei dem ein zuvor ruhender Körper in Bewegung versetzt, der ihn anstoßende hingegen liegenbleibt, und bei einem Zusammenprall zweier bewegter Körper jeder die Geschwindigkeit und Richtung des jeweils anderen übernimmt. So endlich lässt sich auch erklären, dass unterschiedlich große Körper unterschiedlich auf die Bewegung reagieren: Der größere Körper, kann man annehmen, ist weniger zusammenhängend als er scheint, besteht in Wahrheit aus unterschiedlichen, jeweils für sich elastischen Teilen – und setzt eben dadurch dem auftreffenden kleineren nicht eine, sondern mehrere Reaktionen entgegen.

Unter Voraussetzung der Ätherhypothese kann Leibniz also all diese Bewegungen erklären, ohne die Gesetze der *Theoria motus abstracti* zu verletzen: Notwendige und apriorische Sätze, sahen wir, haben für Leibniz konditionalen Charakter – sie folgen logisch notwendig, *wenn* die vorausgesetzte Bedingung erfüllt ist. Die apriorisch aufgestellten Stoßregeln gelten notwendig, absolut und ohne jede Einschränkung – bei ihrer Anwendung auf unsere Welt ist aber zu berücksichtigen, dass dort niemals nur wie im idealtypischen Zwei-Körper-Modell der *Theoria* ein bewegter Körper auf *einen* ruhenden, *ein* langsamer auf *einen* schnellen trifft, sondern immer der bewegte Äther als dritter Faktor mit hineinspielt. Die Ätherhypothese erlaubt es für Leibniz also, Vernunft und Empirie zusammenzubringen.

Ein entscheidender Seitenast der Argumentation Leibnizens ist eine direkte Konsequenz aus der unendlichen Teilung *actu* der Materie: der Gedanke einer „Strukturellen Unendlichkeit“⁴¹⁷ der Materie, der zufolge jeder noch so kleine Körper eine kleine Welt ist, in der sich – analog in kleinerem Maßstab – Körper seinesgleichen befinden, und so fort bis ins Unendliche: eine Vorstellung, die Leibniz mit der Homöomerienlehre des Anaxagoras gleichsetzt. Leibniz kennt diese Vorstellung von den „Anaxagoristen“ seiner Tage, den Mikroskopisten; sie fasziniert ihn, und er zeigt mehrfach auf, welche Konsequenzen sie nach den Prämissen seiner *Hypothesis* hätte: Die feste Wand der Ätherblasen könnte selbst wiederum mit kleineren Blasen durchsetzt sein, die wiederum ihrerseits dieselbe Struktur aufweisen; umgekehrt ist es denkbar, dass auch der Äther nur die *relativ* feinste Materie ist und seinerseits, ganz wie die feste Materie, die er durchdringt, von einer noch feineren Materie durchdrungen ist, im Vergleich zu der er kohärent körperlich ist, auch hier mit unendlichen Gradabstufungen.⁴¹⁸

416 „unde illa [...] permutatio viarum et celeritatum Hugenio-Wrenniana“ – *Hypothesis* (1671) 23, A VI.2, 231.

417 Hier und zum Folgenden vgl. Beeley, *Kontinuität*, 183–211.

418 „Etsi enim possint in subtilitate [...] dari graduum progressus in infinitum, dantur tamen summi gradus sensibiles, ita ut quod ultra est, ne virtute quidem, nedum forma sensibili ad nos pertingat; in hoc ergo limite *Philosopho* pariter atque *Empirico* subsistendum“ – *Hypothesis physica nova* (1671) 60, A VI.2, 256. Die Verortung dieses ‚Super-Äthers‘ in den Zwischenräumen des

Leibnizens Universum wäre dann – typisch frühneuzeitlich – nach innen wie nach außen, teleskopisch wie mikroskopisch, „entgrenzt“,⁴¹⁹ wie ein Fraktal der Mathematik unserer Tage: Unsere Erde würde sich in einem Sonnensystem befinden, das selbst Bestandteil eines umfassenderen Systems ist; umgekehrt

wäre jedes Atom gleichsam eine Welt mit unendlich vielen Gestalten, und es gäbe Welten in Welten bis ins Unendliche. Wer sich das näher überlegt, kann nicht hingerissen sein in einer Ekstase der Bewunderung gegenüber dem Schöpfer der Welt.⁴²⁰

Bei allem Enthusiasmus, den Leibniz für diese Gedankenspiele hegt, kann er ihnen aber keinen zentralen Ort in seiner systematischen Argumentation zuweisen – nicht einmal sicher affirmieren kann er sie: Diese mikrologischen Überlegungen, sagt er, lassen sich weder direkt noch indirekt empirisch belegen, und sie können auch die Phänomene nicht anders als durch einen *regressus in infinitum* begründen – das Kernargument *Hypothesis physica* muss also unabhängig von ihnen denkbar sein. Die „Strukturelle Unendlichkeit“ der Materie wird damit zu einem der Punkte, die über Leibnizens mechanistisches System hinaus auf die Substanzmetaphysik späterer Tage verweisen – denn dort spielt der Gedanke kleiner Welten in jedem Wassertropfen ja in der Tat eine zentrale Rolle in der Vermittlung zwischen wahrnehmbarer Körperwelt und nichttextensiven Monaden.

Die *Hypothesis*, schreibt Leibniz an Johann Friedrich, sei für diejenigen geschrieben, „so mitt solchen speculationen *heutiger* Philosophi umbgehen“.⁴²¹ Warum, fragt er, habe sich in seinem an Experimenten so reichen Jahrhundert keiner gefunden, der ihre Resultate in einem übergreifenden System zusammenführe – so, wie es Aristoteles für seine Zeit getan habe?⁴²² Auch dieses Projekt schreibt sich also bewusst in Leibnizens Vision von einem Fortschritt der Philosophie ein. Anders als die *Theoria motus abstracti*, deren Paratexte sie als naturwissenschaftliche Grundlage der Natürlichen Theologie ausweisen, scheint sie dabei auf den ersten Blick vor allem die säkulare Seite dieses Fortschritts im Blick zu haben:

Diese Hypothese scheint mir die verschiedenen Hypothesen anderer derart zu verbinden und untereinander zu versöhnen [...], dass man nun weniger an eine neue allgemeine Hypothese denken muss als an ihre spezielle und besondere Anwendung auf die Phänomene, die durch die gemeinsame Anstrengung der überall mehr und mehr kooperierenden Gelehrten und technischen Praktiker zu klären und in das Schatzhaus der tragfähigen und fruchtbaren Philosophie einzubringen ist, und schließlich an die Verwendung dieser Erkenntnisse für den lebens-

Äthers geht hervor aus dem Verweis hierauf in § 46: Die Äthermassen außerhalb der Blasen „forte et ipsa rursum constantia minoribus bullis vide infr. §. 60.“ Vgl. Beeley, *Kontinuität*, 57. Einen klaren Ausschluss der Hypothese vom graduell überall feineren Äther liest Duchesneau, *Dynamique*, 78 f.

419 Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* I, 73.

420 „quaelibet atomus erit infinitarum specierum quidam velut mundus, et dabuntur *mundi in mundis in infinitum*. Quae qui profundius considerat, non poterit non Ecstasi quadam abripi admirationis transferendae in rerum Authorem“ – *Hypothesis* (1671) 43, A VI.2, 241 f.

421 An Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 173, Herv. v. mir.

422 1671, A VI.2, 302.

praktischen Gebrauch, zur Erweiterung der Macht und der Glückseligkeit des Menschengeschlechts, was das alleinige Ziel der Philosophie ist.⁴²³

Wir erinnern uns an den philosophischen Bürgerkrieg zwischen Aristotelikern, Mechanisten und *novantiqui* aller Couleur, den Leibniz wenige Jahre später für den Dauphin beschrieb:⁴²⁴ In dieser Allegorie eilt zum Schluss der Äther, „ein hervorragender Jüngling, ruhmreich in den Waffen, [...] wie ein zweiter Achill von den Schiffen herbei“,⁴²⁵ kommt dem Stagiriten zu Hilfe und bereitet damit eine Friedensperiode vor, in der die verschiedenen naturphilosophischen Sekten sich einigen, gemeinsam die *naturae claustra* aufbrechen und auf dieser Wissensbasis das menschliche Leben von manchem Leid befreien können.

Ganz in diesem Sinne beansprucht die *Hypothesis physica nova* mit ihrer These von der Ätherzirkulation für sich, eine Darstellung der Welt zu bieten, in der sich alle streitenden Parteien wiederfinden: Die These des Aristoteles, dass alle Bewegung vom Himmel ausgehe, Demokrits Prinzipien des Vollen und Leeren, der alchemistische Gedanke einer Vermählung von Rotem und Weißem, Männlichen und Weiblichem, der Archaeus oder „Regier-Geist“ des Helmont und Tachenius⁴²⁶ – alle diese Gedanken erhalten in Leibnizens Hypothese einen miteinander verträglichen, rationalen – das heißt mechanistischen – Sinn. Auch innerhalb des mechanistischen Lagers versöhnt die *Hypothesis* den theoretischen „geometrisch“-deduktiven Zugriff eines Thomas Hobbes mit der von der Praxis ausgehenden *experimental philosophy* Bacons⁴²⁷ und der Royal Society. Zugleich betont Leibniz immer wieder, dass seine Hypothese im Kern auch für diejenigen akzeptabel sei, die – hinsichtlich des Vakuums oder der Erddrehung – seine Prämissen nicht teilen.⁴²⁸ Sie ist darum die perfekte Grundlage für eine Friedensordnung der Wissenschaften, in der „die überall mehr und mehr kooperierenden“ Wissenschaftler – Leibniz denkt hier etwa an die Akademien Englands und Frankreichs, denen er den Doppeltraktat widmet – das naturwissenschaftliche System vollenden können. Dessen praktischer Nutzen ist mannigfaltig: Gravitation, Elastizität und Magnetismus, in denen sich die Ätherdrehung äußert, sind die Funktionsprinzipien der technischen Basiselemente Gewicht, Feder und Kompass, die die Voraussetzung aller

423 „Atque haec quidem hypothesis ita mihi varias aliorum hypotheses iungere inter se et conciliare [...] videtur, ut iam non tam de nova quadam hypothesis generali, quam particulari ac distincta applicatione ad phaenomena, magis magisque passim Conspirantium Eruditorum pariter ac mechanicorum industria eruenda, atque in solidae et feracis Philosophiae aerarium referenda, ac denique de translatione inventorum ad usum vitae augendamque potentiam et felicitatem generis humani, qui unus Philosophandi finis est, cogitandum esse videatur“ – *Hypothesis* (1671), *Conclusio*, A VI.2, 257.

424 S. o. S. 35 f.

425 „egregius quidam iuvenis armis inclytus [...] velut Achilles alter, a navibus veniens“ – an Dauphin Ludwig, 1675 (?), A II.1², 397.

426 *Hypothesis* (1671) 37 / 39 / 56 / 60, A VI.2, 240 f / 247 / 255. „Regier-Geist“ übersetzt Knorr v. Rosenroth, S. 250.

427 Duchesneau, *Dynamique*, 90.

⁴²⁸ *Hypothesis* (1671) 2 / 55, A VI.2, 223 / 246.

komplexeren Konstruktionen sind,⁴²⁹ und Leibnizens chemisches System soll den Schlüssel für die Zuordnung von Giften und Gegengiften bieten. Während also die *Theoria* in das Wesen der Dinge eindringt und insofern zur Betrachtung seiner göttlichen Ursache einlädt, befasst sich die *Hypothesis* mit dem empirischen Unterbau der Naturwissenschaft und dient insofern der praktischen Orientierung im vorfindlichen *status rerum*.

Zugleich ist die *Hypothesis physica nova* auch theologisch relevant: insofern sie die Kernthese der *Theoria motus abstracti* stützt, die völlige Passivität der Materie. Leibniz versteht seine mechanistische Erklärung aller Naturphänomene auch als Entmystifizierung. Der sonst so geschätzte Digby etwa konnte hinsichtlich der Elastizität der Körper

gewisse Relikte metaphysischer Begriffe nicht loswerden, daher schrieb er jene Kraft, die zusammengepresste oder auseinandergezogene Dinge wieder in den alten Zustand zurückversetzt, ich weiß nicht welchem angeborenen Bestreben zu [...]. Nachdem sich aber das Licht der Philosophie in den Seelen mehr und mehr ausgebreitet hat, ist dieses Denken, meine ich, von selbst verschwunden.⁴³⁰

Indem Leibniz diese mystifizierenden Annahmen durch streng mechanistische Erklärungen ersetzt, wahrt er zugleich seinen ehernen Grundsatz *quies nullius rei causa*:⁴³¹ Dass ein ruhender Körper nach einem Aufprall elastisch zurückschnellen, einen bewegten Körper, der auf ein auftrifft, zum Stehen bringen, endlich je nach Masse und Volumen unterschiedlich auf Bewegungsimpulse reagieren kann – all das ist für Leibniz nicht das aus dem Nichts kommende Handeln des ruhenden Körpers selbst, sondern des in ihm strömenden Äthers, letztlich also die Fortsetzung der zu Beginn der *Hypothesis* vorausgesetzten, vom Moment der Schöpfung an bestehenden primordialen Bewegung des Lichts.

Damit schließt er jede autonome Potenz der Materie radikal aus und bindet die Vielfalt der Phänomene stattdessen an eine primordiale Bewegung, die der Schöpfer frei gewählt hat. Ohne diese Prämisse wäre alles „wie Sand ohne Kalk“, „unbewegter, unzusammenhängender [...] Staub“, so „verdammte und tot“,⁴³² wie es die *Theoria motus abstracti* beschreibt – es gäbe dort nicht nur keine Tiere und Pflanzen, keinen Sonnenschein und keine Farben, sondern auch die basale Billardkugel-Mechanik Huygens' und Wrens wäre unmöglich – ja, nicht einmal die einfache Kohärenz der Körper wäre gegeben. Während die Gesetze der *Theoria motus abstracti* absolut notwendig gelten, beschreibt die *Hypothesis physica nova* ein

429 An Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 172.

430 „Nimirum viro egregio reliquiae Metaphysicarum notionum insederant, unde illam rerum compressarum aut distractarum, ac se restituentium vim, nescio cui appetitui innato ascribit, quo data materiae moles [...] omni [...] nisu, cum potest, redeat ad velut praescriptam sibi extensionem. Sed haec aucta magis magisque Philosophiae luce animis sua sponte cecidisse arbitror“ – *Hypothesis* (1671) 56, A VI.2, 247.

431 S. o. Anm. 371.

432 „cuiusque [sc. aetheris] ablatione omnia in pulverem inertem, incohaerentem, mortuum rediguntur“ / „Hae [sc. bullae] si abessent, omnia forent arena sine calce, avolaretque [...] aether, ac terram nostram mortuam damnatamque relinqueret“ – *Hypothesis* (1671) 7 / 12, A VI.2, 225 f.

kontingentes Weltmodell, das der Schöpfer (und mit ihm sein naturphilosophischer Chronist) frei gewählt hat – und zwar teleologisch motiviert, um bestimmte Ziele in der Schöpfung zu erreichen. Das Kriterium des Schöpfers ist dabei, „dass durch weniges viel gewirkt werde“:⁴³³ Größtmögliche Vielfalt im Resultat bei größtmöglicher Einfachheit der Prinzipien.

Es war der Welt daran gelegen, dass die Dinge derart eingerichtet würden: Denn wenn dieses Gesetz der Reflexion dort nicht gälte, könnte es kein Sehen und Hören geben [...]. Aber aufgrund der kunstreichen Konstruktion des Schöpfers – oder wollen wir sagen: aufgrund seiner für das Leben notwendigen Wohltat – sind gemäß unserer Hypothese durch die Zirkulation des Äthers alle wahrnehmbaren Körper elastisch.⁴³⁴

Dieser kunstreich teleologisch geordnete Kosmos der *Hypothesis physica nova* verhält sich zu dem geometrischen Determinismus der *Theoria motus abstracti* wie im menschlichen Zusammenleben ein prosperierender Staat zum Naturzustand.⁴³⁵ „Die Geometrie kennt keine Finalursache“; darum

ist im reinen Naturzustand (wie in den Intermundien Epikurs) alles stumpfsinnig und wird von der Addition der *conatus* bestimmt; in der systematischen Verfassung hingegen geschieht alles mit einer gewissen Rationalität, folgt ganz staunenswert den Gesetzen der Harmonie und der Weisheit und der Gerechtigkeit, alles wirkt zum Nutzen aller zusammen, alles ist einander angemessen.⁴³⁶

Die „privaten Bewegungen“ des Naturzustandes werden im geordneten Kosmos zu „öffentlichen Bewegungen“⁴³⁷ – ohne dabei aber ihren Charakter prinzipiell zu ändern: Die *Theoria motus abstracti* bleibt in kraft und bekommt mit der Ätherhypothese nur eine spezielle Anwendungsbedingung, ganz so, wie auch der zivile Staat privates und öffentliches Wohl miteinander vermittelt, ohne die nach Eigennutz strebende menschliche Natur grundsätzlich aufzuheben. So wird das ganze Universum zu einem „großen Gemeinwesen“ unter dem Regiment Gottes, „in dem die Geister die Rolle der Söhne oder aber der Feinde, die übrigen Kreaturen aber die der Knechte spielen“.⁴³⁸ Erneut zeigt sich hier die für Leibnizens Denken konstitutive Nähe von Philosophie und Politik.

Wenn wir in den Körpern ich weiß nicht welche unkörperlichen, fast geistigen Substantiellen Formen zugestehen, kraft derer der Körper selbst sich bewegen könne, der Stein nach unten

433 „ut paucis multa gerantur“ – *Hypothesis* (1671) 51, A VI.2, 244.

434 „Intererat mundi rem sic institui: Nam si absque hac reflexionis lege esset, visus auditusque existere non possent [...]. Sed admirando Creatoris sive artificio, sive ad vitam necessario beneficio, omnia corpora sensibilia ob aetheris circulationem per hypothesin nostram sunt Elastica“ – *Hypothesis* (1671) 22, A VI.2, 229.

435 Vgl. Piro, *Varietas*, 108 f; Busche, *Leibniz' Weg*, 440–46.

436 „In statu naturae puro (ut in intermundiis Epicuri) omnia sunt bruta, conatum compositione determinantur, in statu systematico omnia videntur intelligentia quadam fieri, miraque ratione ad harmoniae sapientiae et iustitiae leges exigi, unde omnia in omnium usum conspirantia, omnia sibi accomodata“ – 1671 (?), A VI.2, 315.

437 1671 (?), A VI.2, 314 f.

438 „Ipse enim mundus grandis quaedam respublica est, in qua mentes vel filiorum vel hostium, ceterae creaturae, servorum instar habent“ – an Thomasius, 19. September 1670, A II.1², 119.

und das Feuer nach oben strebt, die Pflanzen wachsen, die Tiere laufen, alles aus eigenem Antrieb, ohne ein unkörperliches Wesen außerhalb ihrer, das sie anstößt: Dann schneiden wir selbst uns den geeignetsten Weg zu einem Beweis Gottes ab, und es fällt der berühmte Lehrsatz des Aristoteles: Was immer bewegt ist, hat den Ursprung der Bewegung außerhalb seiner selbst – und dieser Lehrsatz bildet die Leiter, an der Aristoteles selbst zum Ersten Beweger emporgestiegen ist.⁴³⁹

Leibnizens Physik ordnet die Welt auf Gott hin, gerade indem sie sie „entgöttert“⁴⁴⁰ und entmystifiziert. Indem sie selbst noch Trägheit und Elastizität zu *qualitates occultae* erklärt, die in einem rationalen Verständnis der Materie keinen Platz haben, eröffnet sie den Raum für das Handeln des Schöpfers. Im Prozess der fortschreitenden „Immediatisierung des Einzelseienden in bezug auf den absoluten Weltgrund“, die mit dem Wegfall der ontologischen Hierarchien im spätmittelalterlichen Nominalismus beginne und in Leibnizens *Monadologie* zu einer (vorläufigen) „Summe“ finde, lässt sich, so Leinkauf, von Anfang an eine korrelative Zusammengehörigkeit von absolutem Gott und absoluter Natur beobachten.⁴⁴¹ Mechanizisten des 17. und 18. Jahrhunderts, beobachtet Kondylis, verwiesen immer wieder auf die theologischen Implikationen ihres Naturverständnisses, das durch den radikalen Ausschluss einer Autonomie der Natur die Notwendigkeit einer göttlichen Erstursache impliziere.⁴⁴² Genau diese Motive finden sich auch hier. Das Bindeglied zwischen den beiden scheinbar gegensätzlichen Akzentverschiebungen der Naturphilosophie – Entmystifizierung einerseits, stärker theozentrische Ausrichtung andererseits – ist der für Leibniz ja zeitlebens so entscheidende Gedanke der Kontingenz: Die Natur kann umso stärker auf den Schöpfer verweisen, je mehr ihre Phänomene ihres metaphysischen Eigengewichts entkleidet, d. h. kontingent, im Rahmen der *potentia absoluta* Gottes veränderlich gedacht und darum seiner gütigen und weisen Schöpfungswahl zugerechnet werden.⁴⁴³ Mit dieser Implikation erfüllt die Ätherhypothese idealtypisch die Rolle, die Leibniz der Naturwissenschaft im *seculum philosophicum* zugedacht hat: Sie muss den bitteren Trank der materialistischen Entmystifizierung zur Gänze leeren, um eben dadurch zu umso sichererem Wissen um den Schöpfer zu gelangen.

Diametral entgegengesetzt ist Christia Mercers Interpretation des Äthers in der *Hypothesis*:

439 „Sin vero admittimus in corporibus, nescio quas, formas substantiales incorporeas, ac quasi spirituales, quarum ope corpus ipsum se movere possit, quarum ope lapis tendat deorsum, ignis sursum, plantae crescant, animalia currant sponte sua, nullo extra se incorporeo impulsore: praecludemus ipsi nobis demonstrandi Dei viam aptissimam, ac ruet praeclarum illud theorema Aristotelis: quicquid movetur, habet causam motus extra se, cuius scalis ipse quoque ad primum motorem enixus est“ – an Thomasius, 26. September 1668, A II.1², 19; vgl. Busche, *Leibniz' Weg*, 225.

440 Busche, *Leibniz' Weg*, 224.

441 Leinkauf, „Diversitas identitate compensata“ I, 63, ders., *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* I, 49 f, vgl. ders., „Vinculum substantiale“, 179 f.

442 Kondylis, *Aufklärung*, 249; 253–255.

443 So auch Busche, *Leibniz' Weg*, 248.

Leibniz proposes a creation story according to which God emanates the World Soul, which is something like an undifferentiated vital spirit that is then organized into harmonious arrangements. [...] Leibniz is engaged in something much more interesting than just another account of a material aether. Although the aether is extended and the physics is mechanical, there is little reason to interpret the aether as material stuff.⁴⁴⁴

Der Äther wäre ihr zufolge also neuplatonisch zu verstehen als die erste oder jedenfalls eine höhere Emanationsstufe des Einen, eine Art Weltseele, aus der wiederum die übrigen Dinge hervorgehen. Aus diesem zunächst undifferenzierten „vital spirit“ – den Leibniz mit dem Geist Gottes gleichsetze – organisiere der Schöpfer dann die unendlich vielen Geistsubstanzen, die nach Mercers Interpretation schon das Universum des jungen Leibniz bevölkern.

Die frühneuzeitliche Naturphilosophie kennt oftmals Vermittlungsinstanzen zwischen Gott und materieller Welt: Die Weltseele etwa oder „Grenzformen“, *spiritus*, die körperliche und geistige Charakteristika verbinden. Für Kircher etwa ist – ganz ähnlich Leibniz – explizit das Licht eine solche Zwischeninstanz, die einerseits sinnlich-empirischen Charakter hat, andererseits eine metaphysische Rolle innehat – als (im Wortsinne) Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, der in verschiedenen Abschattungsstufen allgegenwärtig ist und insofern die materielle Welt als Ganze konstituiert und an den Schöpfer rückbindet.⁴⁴⁵ Hat Mercer recht, wenn sie Leibnizens Äther eine solche Rolle zuschreibt?

Sie kann sich mit ihrer Interpretation auf Leibnizens Gleichsetzung des Äthers mit dem *spiritus Domini super aquis* der biblischen Schöpfungsgeschichte berufen;⁴⁴⁶ auf die vitalisierende Rolle des Äthers, der lebendig macht, was sonst tot und unbewegt wäre; ferner darauf, dass Leibniz selbst den Äther bisweilen mit einer „Weltseele“ gleichsetzt. In einem Brief an Pierre de Carcavy schreibt er 1671 etwa:

[Die *Hypothesis*] wendet das Abstrakte auf das Konkrete, die Geometrie auf die Physik an und zeigt auf, dass die Phänomene der Welt mit den abstrakten Bewegungsgesetzen, die Erfahrung mit der Vernunft nicht oder nur mühsam versöhnt werden kann, wenn man nicht einen universellen *Spiritus* hinzunimmt, gleichsam ein *πρώτον δεκτικόν*⁴⁴⁷ des Lebens und der Bewegung,

444 Mercer, *Metaphysics*, 275 / 280.

445 Vgl. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 69 f; 334–342.

446 S. o. Anm. 396.

447 „Erstes Empfangendes“. In Arist. *Phys.* VII.4, 248 b21 / 249 a2 b ist das *πρώτον δεκτικόν* ein Subjekt, dem Prädikate inhärieren, in Pseud.-Arist., *De spiritu* 483 b ein feinstoffliches, materielles Medium im Organismus eines Lebewesens, das am direktesten mit der Seele und ihren Bewegungsimpulsen verbunden ist. Die Verwendung des Begriffs hier in der *Hypothesis* erinnert an die zweite Bedeutung, seine spätere Gleichsetzung der „*πρῶτα δεκτικὰ τῆς ζωῆς*“ bzw. „activitatis“ mit der monadischen Substanz (*De ipsa natura*, 1698, GP IV, 511; an Bernoulli, 18. November 1698, GM III, 552; an Hansch, 25. Juli 1707, A II.4, 645; vgl. den Apparat ebd.) passt eher zur ersten, die sich auch in einem ‚kanonischeren‘ Text findet; da davon auszugehen ist, dass sich Leibniz zeitlebens auf dieselbe Quelle und dieselbe Konnotation bezieht, scheint ein Bezug auf die *Physik*-Stelle am plausibelsten. Das *πρώτον δεκτικόν* ist in der *Hypothesis* in jedem Fall die Instanz im Universum, der die Bewegung zeitlich (wie in *De spiritu*) oder logisch (entsprechend der *Physik*) am „frühesten“ zukommt: „*Corporum sensibilibium solus propemodum aether revera per se movetur, estque motus πρώτον δεκτικόν, caetera per ipsum*“ – *Hypothesis* (1671) 22, A VI.2, 230.

das man mit gleichem Recht als Äther, Quintessenz, Weltseele oder feinstoffliche Materie bezeichnen kann. Die Bücher und Fragmente der Platoniker wie der Stoiker, der Alten wie der Neuen, der Alchemisten und Demokriteer, sogar der Orientalen sind voll damit.⁴⁴⁸

„Alle Philosophen aller Zeiten“, schreibt er in ähnlichem Sinne an Oldenburg, „sprachten über einen universellen *spiritus*, oder eine Weltseele, der die nicht mit Vernunft begabten Dinge Leben und Bewegung verdanken, und auch bei Aristoteles gibt es entsprechende Stellen.“⁴⁴⁹

Was Mercers Interpretation nicht berücksichtigt, ist die scharfe Wende, mit der sich Leibnizens Argumentation jeweils fortsetzt. „Ich kenne aber niemanden“ – heißt es im Brief an Oldenburg weiter – „der die Bewegung dieses *Spiritus*, ihre Ursache und Folgen mechanisch erläutert hätte“, und diese Forschungslücke habe er, Leibniz, geschlossen. Die Weltseele „mechanisch zu erläutern“, erfahren wir in der unmittelbaren Fortsetzung des Briefes an Carcavy, heißt, ihn als materielles Phänomen zu verstehen:

Auch wenn einige es uns – mit einer ziemlich abwegigen Interpretation – als etwas Unkörperliches verkaufen wollen, steht doch hinreichend klar fest, dass dieses *πνεῦμα*, dem man keine Vernunft zusprechen muss, für die Klugen nichts anderes ist als ein subtiler Körper.

Der Äther – sagt Leibniz hier klar – ist materiell nicht nur, insofern er ausgedehnt ist und seine Wirkungen in den physischen Kräftehaushalt eingehen. Er ist materiell auch, insofern er keinerlei Vernunft besitzt und „nichts anderes ist als ein subtiler Körper“.⁴⁵⁰

Wenn wir uns Leibnizens Argumentation in diesen Briefen genau ansehen, dann geht es auch gar nicht darum, dass er eine immaterielle „Weltseele“ als mögliches Erklärungsmodell für das Universum diskutiert und seinen Äther mit dieser gleichsetzt. Er erblickt vielmehr hinter dem platonischen Weltseelenmodell einerseits, dem universellen materialistischen Kausalnexus der Stoiker und Demokriteer andererseits dieselbe Denkfigur einer das ganze Universum umgreifenden Kraft, die er mit einem je nach Denkschule körperlich oder geistig zu lesenden Terminus

448 „Hoc abstracta Concretis, Geometriam Physicae applicat ostenditque non posse aut aegerrime posse Phaenomena Mundi cum abstractis motus Legibus, Experientiamque cum ratione conciliari, nisi adhibito quodam Spiritu universalis, vitae motusque velut πρώτῳ δεκτικῷ quem sive aethera sive quintam essentiam, sive animam Mundi, sive materiam subtilem voces perinde est. Pleni sunt Platoniorum, Stoicorum; veterum, recentiorum; Chemicorum, Democriticorum, imo et Orientalium libri fragmentaque. Etsi enim nonnulli absurdiuscule interpretati pro incorporeo venditaverint, satis constat tamen, nihil aliud esse prudentibus hoc πνεῦμα, cui intellectum tribuere nihil necesse est, quam subtile corpus“ – an Carcavy, 22. Juni 1671 [?], A II.1², 209 f.

449 „Omnes omnium gentium temporumque philosophi de Spiritu quodam Universalis, seu Anima mundi disseruere, unde vita rebus ratione carentibus et motus: ne Aristotelis quidem loca desunt; at qui Spiritus eius motum, causamque motus et effecta mechanice exposuerit, notus est mihi nemo“ – an Oldenburg, 8. Juni 1671, A II.1², 204.

450 Hierauf verweist gegen Mercer Garber, *Body, Substance, Monad*, 38. Auf den körperlichen Charakter des Äthers fokussiert sich auch die Interpretation Hannequins, „Première philosophie“, 107–135; ihr folgend auch die Gueroult, *Dynamique*, 14 und Duchesneaus, *Dynamique*, 76–89.

neutral als *spiritus* oder πνεῦμα bezeichnet, und er schlägt vor, dass dieser *spiritus* am besten körperlich als subtile Äthermasse zu verstehen sei – dass also seine, Leibnizens Hypothese den Gedanken „der Platoniker wie der Stoiker, der Alten wie der Neuen, der Alchemisten und Demokriteer, ja, sogar der Orientalen“ ein rationales Verständnis zu geben imstande sei. Auch hier zeigt sich also Leibnizens eigentümlicher Ansatz im Umgang mit der Tradition: Er besteht auf einer rigorosen philosophischen Methodik, die letzten Endes nur zu einem reduktionistischen Weltbild führen könne – begreift dies aber nicht als radikalen Bruch mit der philosophischen Tradition, sondern als ein Explizitmachen des in ihr bereits angelegten Wahrheitspotentials.

Anders als Mercers Interpretation passt diese Lesart der Briefstellen zu dem, was wir in diesem Kapitel bisher beobachten konnten: dass Leibniz von einer prinzipiellen Gleichartigkeit des Äthers und der übrigen Materie ausgeht, dass der Äther die übrige Materie eben dadurch vitalisiert, dass er *mechanisch* auf sie einwirkt, dass es ihm generell um eine Harmonisierung der verschiedenen naturphilosophischen Traditionen auf mechanistisch-entmystifizierender Basis zu tun ist.

Zu alledem tritt der architektonische Aufbau des philosophischen Systems. Leibniz, wir erinnern uns, hat ein hierarchisches Bild vom Verhältnis der Wissenschaften untereinander: Die Prinzipien stehen über dem Prinzipiierten, die Metaphysik über der Physik, das *a priori* Wissbare über dem Erfahrungswissen. Die *Hypothesis physica nova* steht dabei am Fuß der Hierarchie. Die apriorische Physik der *Theoria motus abstracti* ist bereits eine nachgeordnete Wissenschaft, deren Gegenstand von geistigen Größen abhängt und die ihre Prämissen darum der Metaphysik entnehmen muss; die *Hypothesis physica nova* baut wiederum auf die Prinzipien dieser *Theoria* auf und beschreibt *a posteriori* und hypothetisch eine kontingente konkrete Möglichkeit, wie sich dieses physische Universum verwirklichen kann. Was sie lehrt, gilt nicht notwendig und wissenschaftlich nachweisbar in allen Welten, sondern ist lediglich eine unter vielen Möglichkeiten, auf deren – in gewissen Vorteilen begründete – Wahl durch den Schöpfer wir aufgrund empirischer Indizien schließen. Es ist sogar denkbar, sahen wir, dass es neben diesem Äther noch feinere Stoffe gibt – die aber für die Erklärung des Universums nichts zur Sache tun. Die Bewegung des Äthers steht für Leibniz demnach epistemologisch wie ontologisch auf keiner prinzipiell anderen Stufe als der konkrete Verlauf der Passatwinde oder des Rheins: Wir *sehen* (bzw. schließen aus Gesehenem), dass es diese Bewegung gibt, wir *glauben*, dass sie im Plan der göttlichen Vorsehung eine bestimmte Aufgabe erfüllt, wir können erklären, wie sie möglich ist – aber die Welt wäre auch ohne Winde und Rheinstrom denkbar, ohne dass ihre ewige und notwendige Beschaffenheit auf metaphysischer Ebene grundsätzlich verändert würde. Diesen kontingenten Charakter also soll eine Hypostase Gottes haben, als sein „Geist“ womöglich mit der dritten Person der Dreifaltigkeit gleichzusetzen – während die kuriosen Kollisionsgesetze der *Theoria motus abstracti* ewig und notwendig sind?

Die Stellung der *Hypothesis* im architektonischen Gesamtgefüge von Leibnizens Denken scheint mit Mercers Interpretation des Äthers als göttlicher Geisthypostase nicht zu vereinen. Der Äther ist rein geschöpflicher, materieller und passiver Natur – gerade deshalb aber impliziert er den göttlichen Geist, der ihn in

Bewegung setzt und ihn all die beschriebenen Phänomene wirken lässt, die er aus sich heraus nicht erreichen könnte. Er ist ein Erstes Bewegtes, von Leibniz in bewusster Parallele zu Aristoteles am Himmel verortet,⁴⁵¹ dessen Zirkulation mit dem göttlichen *Fiat lux* begonnen hat und seitdem das Uhrwerk des Kosmos mit all seinen unterschiedlichen Phänomenen in Gang hält. Was hingegen vor den Schöpfungsworten steht, beansprucht die *Hypothesis* nicht zu erläutern. Als Erstes Bewegtes verweist der Äther auf den Unbewegten Bewegter, der Gegenstand nicht der Physik, sondern der Metaphysik ist.

Elementa de mente. Ansätze zur Metaphysik

Die *materia prima* des Aristoteles ist dasselbe wie die *materia subtilis* des Descartes. Jede von beiden ist bis ins Unendliche teilbar. Keine von beiden hat aus sich heraus Form oder Bewegung; beide gewinnen ihre Form aus der Bewegung. Beide empfangen die Bewegung vom Geist.⁴⁵²

Im Vergleich zur aristotelischen Tradition wie auch zum späteren Denken Leibnizens fällt in dieser Passage auf, dass ein entscheidender Begriff fehlt: der der Substanz. Die Körper in unserer Welt, so beschreibt es Leibniz hier, entstehen dadurch, dass der Geist der an sich gestaltlosen Materie Bewegung und damit „Form“ verleiht. Dass dieses *compositum* aus Materie und Form als körperliche oder monadische „Substanz“ zu begreifen sei, davon ist keine Rede; dementsprechend kann auch die aristotelische „Form“ nicht im Sinne der Scholastiker oder des späteren Leibniz irreduzibles, immaterielles Konstituens einer solchen „Substanz“ sein, sondern nur als „λόγος, ratio, proportio, ἀριθμός, structura partium intima“⁴⁵³ gelesen werden, als die geometrische Gestalt oder *figura*,⁴⁵⁴ wie sie die vom Geist bewegte Materie auch aus mechanistischer Sicht hat. Nicht der Dualismus von „Materie“ und „Form“, die zusammen eine „Substanz“ bilden, ist also das zentrale Moment der Metaphysik des jungen Leibniz, sondern der von Materie und Geist.⁴⁵⁵

451 „Certe omnium causam statuit coelum, coelum autem agere per motum“ – *Hypothesis* (1671) 56, A VI.2, 247; „Unde Aristoteles intelligentias non nisi gyris principalibus addidit, quia ex horum gyrorum concursibus actiones caeterorum sequantur“ – 1670–71, A VI.2, 279; vgl. etwa Arist. *Phys.* VIII, 259b – 260a / 267b.

452 „Materia prima Aristotelis, cum Materia subtili Cartesii idem est. Utraque est divisibilis in infinitum. Utraque forma motuque per se caret, utraque formas recipit per motum. Utraque motum accipit a mente“ – 1670–71 (?), A VI.2, 279.

453 *Hypothesis physica nova* (1671) 56, A VI.2, 247 im Akkusativ.

454 An Thomasius, 26. September 1668, A II.1², 18.

455 Mit Garber und gegen Mercer lässt sich festhalten, dass der Substanzbegriff beim jungen Leibniz primär theologisch verhandelt wird – und zwar im Kontext der Transsubstantiationslehre (Garber, *Body, Substance, Monad*, 40–43; 1668 (?), A VI.1, 511 f.). Das bedeutet nicht, dass Leibniz hier eine ‚doppelte Wahrheit‘ verträte, in dem Sinne, dass es ‚theologisch gesehen‘ Substanzen gäbe, nicht aber ‚philosophisch gesehen‘ – nichts wäre Leibniz fremder (vgl. den Einwand von Leah Schweitz ebd. 43 Anm. 144; 1668–96 A VI.1, 495 Anm. Z. 7). Vielmehr kann Leibniz *ad hoc* eine sekundäre Entität seiner eigenen dualistischen Metaphysik – das

Geister sind dabei einerseits Gott, andererseits die ihm ebenbildlichen geschaffenen Geister der Engel und Menschen – alle weiteren Kreaturen einschließlich der Tiere sind unbeseelt.

Ein jeder Körper ist ins Unendliche geteilt. Bewegt sich ein solcher Körper, so muss diese Bewegung durch einen anderen Körper angestoßen worden sein – oder durch einen Geist, der aufgrund der unendlichen Menge der bewegten Teilkörper unendliche Macht haben muss. Oder gab es schon immer Bewegung auf der Welt? Dann ist das Universum als Ganzes als unendlich geteilter bewegter Körper anzusprechen, dessen Bewegung – da es ja keine Körper außerhalb seiner gibt – auf jeden Fall von einem allmächtigen Gott kommen muss.⁴⁵⁶ – Die atomistische Vorstellung einer Materie, die ihre Kohärenz selbstgenügsam durch Haken und Ösen zwischen den Atomen gewinnt, reicht als Letztbegründung nicht aus; denn (wenn wir keinen unendlichen Regress von Haken aus Haken annehmen wollen): Wodurch gewinnen diese Haken und Ösen ihre Festigkeit?⁴⁵⁷ – Aus den Definitivmerkmalen des Körpers, Ausdehnung und Antitypie, lässt sich nur die Beweglichkeit, nicht die aktuelle Bewegtheit des Körpers begründen; eine solche Begründung muss aber – *nihil sine ratione* – zu jedem Phänomen gegeben werden können. Darum kann die Bewegung streng genommen niemals tatsächliche Eigenschaft des Körpers sein; sie besteht vielmehr in einer kontinuierlichen Neuschöpfung der bewegten Körper, die von Augenblick zu Augenblick ortsverschoben neu entstehen und zwischen diesen Punkten gar nicht existieren.⁴⁵⁸ – Wir erleben, dass Gedanken, anders als Wahrnehmungen, keine räumlichen Teile haben; der Geist ist also nicht räumlich verfasst und bewegt sich folglich auch nicht im Raum. Weil er sich nicht im Raum bewegt, ist auch keine Auflösung (d. h. Wegbewegung von Teilen) denkbar; er ist also unsterblich.⁴⁵⁹ – Wären die Körper nicht vom Geist bewegt, dann könnten sie auch keine Kohärenz besitzen, würden also in die undifferenzierte *materia prima* zurückfallen.⁴⁶⁰ – Die *conatus* kollidierender Körper addieren sich zu einem Gesamt*conatus*; ohne geistige Spontaneität würde das materielle Universum also zu einer Homogenisierung aller Bewegungen tendieren und schließlich

Kompositum aus Materie und einer spezifischen Idee im Geist Gottes – mit der zu transsubstantierenden „Substanz“ der traditionellen Terminologie identifizieren und diesem Begriff insofern einen *clare et distincte* einsichtigen Sinn verleihen, ohne ihn damit zum irreduziblen Zentralbegriff seines Denkens zu machen, der außerhalb dieses spezifischen apologetischen Kontextes einer näheren Erörterung bedürfte.

456 *De arte combinatoria* (1666), A VI.1, 169 f.

457 Vgl. *Confessio naturae contra atheistas* (1668), A VI.1, 491 f.

458 „Unde proprie loquendo non datur motus in corporibus, tamquam ens in iis reale, sed a demonstratum est, quicquid movetur, continuo creari, et corpora quolibet instanti in motu assignabili esse aliquid, quolibet tempore inter instantia medio in motu assignabili esse nihil“ – an Thomasius, 20. April 1669, A II.1², 36. Den Gedanken der kontinuierlichen Neuschöpfung streicht Leibniz in der Druckfassung in der Nizolius-Edition 1670. Vgl. *Confessio naturae contra atheistas* (1668), A VI.1, 490–492.

459 *Confessio naturae* (1668), A VI.1, 492 f.

460 „materia prima est, ex qua omnia per motum fiunt, et in quam per quietem resolvuntur“ – an Thomasius, 20. April 1669 (= Nizolius-Edition 1670), A II.1², 26.

in die gleichförmige Zirkulation einer in sich nicht mehr differenzierten Weltmasse münden. Da nun das Wesen der Körperwelt in ihrer sinnlichen Wahrnehmung besteht, diese aber Verschiedenheit voraussetzt, wäre ein solches homogenisiertes Universum nicht mehr existent. Die Welt *kann* also nicht von Ewigkeit her ohne ein in sie eingreifendes Geistwesen bestanden haben.⁴⁶¹ – Das Wesen des Körpers besteht nicht (wie Descartes glaubt) in der Ausdehnung, sondern in der Bewegung; der geistige Ursprung der Bewegung ist das eigentlich Substantielle hinter der Körperwelt.⁴⁶²

In seinen frühen Jahren äußert sich Leibniz in immer neuen, sich teils im Detail widersprechenden Anläufen zur Metaphysik und Natürlichen Theologie. Immer wiederkehrendes Muster ist dabei der klassische, seit Aristoteles und der Scholastik sattsam bekannte „Gottesbeweis aus der Bewegung“: Am Anfang der Welt muss ein Gott stehen, da ein unendlicher Regress auf immer weitere Ursachen innerhalb der Körperwelt ausgeschlossen ist. Leibniz, der die mechanistisch geprägten *recentiores* ansprechen will, verbindet dieses klassische Muster mit einer Wesensbestimmung des Geistigen, die wesentlich von der Negation des Körperlichen lebt und in dieser Negation aufs engste mit seiner Physik verbunden ist. Geistwesen sind *deshalb* in der Lage, am Anfang der materiellen Kausalkette zu stehen (Gott) oder diese spontan zu unterbrechen (Menschenseelen), weil sie bestimmte Merkmale des Körperlichen nicht teilen: insbesondere Ausdehnung und unendliche Teilbarkeit einerseits, Passivität andererseits. Geister sind also wesentlich unteilbar und spontan – mehr: sie sind spontan, *weil* sie unteilbar, und unteilbar, *weil* sie spontan sind.

Die Kontinuumslehre haben wir auch in Leibnizens Physik als zentral kennengelernt; sie ist also eine der systematischen Klammern zwischen Physik und Metaphysik. Teilbarkeit und Unteilbarkeit als Abgrenzungskriterium zwischen den bewegten Dingen und dem Unbewegten Bewegten kennen wir aus der aristotelischen *Physik*,⁴⁶³ auf die Leibniz in seiner Kontinuumslehre beständig verweist. Noch wichtiger ist aber der zweite Bezugspunkt in Leibnizens Physik: Thomas Hobbes.

Als Schlüsselbegriff der *Theoria motus abstracti* lernten wir Hobbes' *conatus* kennen, das infinitesimale *initium motus*.⁴⁶⁴ Der *conatus* – deutsch „Versuch“, „Anstrengung“, „Drang“, von Hobbes selbst als „endeavour“ übersetzt⁴⁶⁵ – ist bei Hobbes aber nicht nur in diesem mathematisch-physikalischen Kontext relevant, sondern zugleich Zentralbegriff der Psychologie und Anthropologie. Genau diese Doppelseitigkeit, werden wir sehen, hat der *conatus* auch bei Leibniz – mit exakt entgegengesetzter Stoßrichtung: Bei Hobbes geht es darum, mechanistisch zu

461 1670–71 (?), A VI.2, 280.

462 An Arnauld, November 1671, A II.1², 281. Die Verwendung des Substanzbegriffs steht auch hier wieder im abendmahlstheologischen Kontext.

463 Arist. *Phys.* VIII.10, 267 b17–26; VI.10, 240 b8 – 241 a26.

464 S. o. Anm. 348.

465 Hobbes, *Leviathan* I.6, EW III, 39 / OL III, 40; *De corpore* III.15.2, EW I, 206 / OL I, 272.

begreifen, was traditionell Gegenstand der Metaphysik war; bei Leibniz soll umgekehrt die Physik in der Metaphysik fundiert werden.⁴⁶⁶

Am Anfang jeder (willkürlichen) Bewegung steht für Hobbes ein Affekt: Begierde oder Abneigung in all ihren Formen. Diese Affekte, behauptet Hobbes, sind der eigentliche Sinn dessen, was mit den Worten „gut“ und „böse“ gemeint ist;⁴⁶⁷ auf der Affektenlehre gründet er darum seine materialistische Rechtsphilosophie: seine Lehre vom natürlichen Interesse an und deshalb Recht auf alle Dinge, von der vertraglichen Überschreibung dieses Rechts auf einen Souverän und alle Konsequenzen, die er daraus entwickelt. – Diese affekthafte innere Vorbereitung einer Bewegung muss aber für den Mechanisten Hobbes selbst als Bewegung verstanden werden, verortet „in the organs and interior parts of man’s body“⁴⁶⁸ und unendlich klein – eben als *conatus* oder *endeavour* im Sinne seiner Physik:

These small beginnings of motion, within the body of man, before they appear in walking, speaking, striking, and other visible actions, are commonly called *endeavour*.⁴⁶⁹

Die Bewegung eines ruhenden Körpers kommt für Hobbes niemals aus dem Nichts, sondern muss immer die Folge der Bewegung eines anderen Körpers sein.⁴⁷⁰ Im Falle der inneren *conatus* handelt es sich dabei um die Nachwirkung eines zuvor empfangenen Sinneseindrucks, der, sagt Hobbes, in der mechanischen Einwirkung von außen auf ein Sinnesorgan und dem physischen Widerstand oder Gegendruck des Organismus besteht.⁴⁷¹ Die dadurch erzeugte Bewegung bleibt im Organismus erhalten:

When a body is once in motion, it moveth, unless something else hinder it, eternally [...]; and as we see in the water, though the winde cease, the waves give not over rowling for a long time after: so also it happeneth in that motion, which is made in the internal parts of a man.⁴⁷²

Menschen und Tiere unterscheiden sich für Hobbes von anderen Körpern allein dadurch, dass ihre organische Struktur einen solchen dauerhaften ‚Nachhall‘ einer mechanischen Einwirkung ermöglicht. Insofern alle Körper mechanische Einwirkungen zulassen und auf sie reagieren, hätten gelehrte Philosophen ihnen allen mit einem gewissen Recht Wahrnehmung zugesprochen⁴⁷³ – Hobbes verweist hier wohl auf den Pansensualismus Telesios und Campanellas, den der junge Leibniz bereits

466 Leibnizens „chiave di lettura“ für Hobbes „nasce dalla sistematica integrazione tra il capitolo 15 del *De Corpore* hobbesiano (quello dedicato alle leggi fisiche) e il capitolo 25 (quello dedicato alla sensazione)“ – Piro, *Spontaneità*, 62 f.

467 Hobbes, *Leviathan* I.6, OL III, 42.

468 Hobbes, *Leviathan* I.6, EW III, 38, vgl. OL III, 40.

469 Hobbes, *Leviathan* I.6, EW III, 39, vgl. OL III, 40.

470 Hobbes, *De corpore* II.8.19, OL I, 102.

471 Hobbes, *Leviathan* I.1, OL III, 5 f / *De Corpore* IV.25.2, OL I, 317–319 / *De Homine* II.11.2, OL II, 94 f.

472 Hobbes, *Leviathan* I.2, EW III, 4, vgl. OL III, 8.

473 Hobbes, *De corpore* IV.25.5, OL I, 5; vgl. Goldenbaum, „Indivisibilia vera“, 65.

kennt und später aufgreifen wird.⁴⁷⁴ Wahrnehmung im engeren Sinne ist aber an das Urteilsvermögen und damit an das Gedächtnis gebunden und folglich menschlichen und tierischen Organismen vorbehalten. Der Mensch kann für Hobbes also als ein mechanischer Automat verstanden werden: Er empfängt – mechanisch – Sinneseindrücke, diese Eindrücke verbleiben abgeschwächt als innere Bewegungen in seinem Organismus; ein Gedanke, eine Bewegung, führt zur anderen, und dieser als mechanische Kausalkette verstandene *Discourse of reason* mündet am Ende in einen *conatus* und schließlich eine äußere Handlung.

Genau diesen mechanischen Automatencharakter der Vernunft kritisiert Leibniz in seinem Schreiben an Hobbes.

Über die Natur des Geistes wollte ich, Du würdest etwas Klareres sagen. Denn wenn du auch die Sinneswahrnehmung richtig definiert hast, als „ewige Reaktion“, so gibt es doch in der Welt des rein Körperlichen keine wirklich ewige Reaktion [...]. Und so fürchte ich, dass man [...] die wahrhafte Sinneswahrnehmung, wie wir sie erleben, nicht nur durch die Bewegung der Körper erklären kann: insbesondere, da jene These „Jeder Bewegter ist ein Körper“, auf die Du immer verweist, meines Wissens niemals bewiesen worden ist.⁴⁷⁵

Leibniz stimmt Hobbes also zu, dass die *reactio perennis*, die Fähigkeit, als mechanische Einwirkungen verstandene Sinneswahrnehmungen auf ewig im Gedächtnis zu behalten, das entscheidende Merkmal des Geistes ist – und er setzt sich von Hobbes ab, indem er betont, dass eine solche „ewige Reaktion“ in rein körperlichen Dingen nicht möglich sei.

Anders als der Geist, sagt Leibniz in der *Theoria motus abstracti*, können Körper einen *conatus* nie länger als einen Augenblick über die tatsächliche Bewegung hinaus erhalten. Er nennt sie daher in einer berühmten Formulierung *mens momentanea* oder *mens instantanea*.⁴⁷⁶

Kein *conatus* ohne Bewegung dauert länger als einen Moment, außer in den Geistern. Denn was in einem Augenblick der *conatus* ist, das ist in der Zeit die Bewegung des Körpers – und hier öffnet sich eine Tür für den, der zur wahren Unterscheidung zwischen Körper und Geist vorstoßen möchte, die bislang von niemandem erklärt worden ist. Denn jeder Körper ist ein Augenblicks-Geist [*mens momentanea*], d. h. ein Geist, der keine Erinnerung hat.⁴⁷⁷

474 Leijenhorst, *Mechanisation*, 99. Auf diesen Gedanken Campanellas verweist der junge Leibniz, noch ablehnend, in *Nizolii de veris principiis* (1670), A VI.2, 442; zum reifen Leibniz s. u. T. II Anm. 278.

475 „De natura Mentis utinam etiam aliquid distinctius dixisses. Quanquam enim recte definieris sensationem: reactionem permanentem, tamen [...] non datur in rerum mere corporearum natura reactio permanens vera [...]. Ut proinde verear [...] veram sensationem quam in nobis experimur, non posse solo corporum motu explicari. Praesertim cum illa propositio: *omnis motor est corpus*, qua saepe uteris, non sit quod sciam, unquam demonstrata“ – an Hobbes, 13. Juli 1670, A II.1², 93 f. Hobbes' Definition der *sensio* als *reactio durans* scheint entscheidend für Leibnizens Ansatz einer ‚reformierten‘ *Theologia naturalis*: Sie taucht schon 1668/69 im *Conspectus* der *Catholicae demonstrationes* auf, A VI.1, 495.

476 So der Alternativterminus im Brief an Oldenburg, 29. April 1671, A II.1², 166.

477 „Nullus conatus sine motu durat ultra momentum praeterquam in mentibus. Nam quod in momento est conatus, id in tempore motus corporis: hic aperitur porta prosecuturo ad veram

Die *mens momentanea* ist in der Sekundärliteratur kontrovers diskutiert worden: Der frühe Garber und Christia Mercer lesen hier eine Vergeistigung der Körperwelt, sodass die These von der *mens momentanea* ein früher Vorläufer der späteren Monadenlehre wäre.⁴⁷⁸ Der spätere Garber, ebenso Philip Beeley, lesen in dem Begriff hingegen „nichts anderes als den Versuch [...], die Differenz zwischen Körper und Geist neu zu definieren“,⁴⁷⁹ insofern es entscheidendes Merkmal des Geistes ist, *nicht* momentan zu sein: „[T]o say that every body is a momentary mind is to say precisely that it is *not* a mind.“⁴⁸⁰ Sieht man den Begriff in seinem Kontext der Auseinandersetzung mit Hobbes, zeigt sich die relative Berechtigung beider Deutungen: Einerseits betont Leibniz im Sinne der zweiten Deutung, dass Hobbes' entscheidendes Charakteristikum des Geistes, die ewige Erhaltung der *conatus*, nicht mit einem körperlichen Verständnis des Geistes vereinbar sei und ein vom Körper grundsätzlich unterschiedenes Subjekt voraussetze, setzt Hobbes' Materialismus also einen Dualismus entgegen. Andererseits aber zeigt er im Sinne der ersten Deutung, dass in diesem Dualismus der Geist die Priorität hat, reduziert also die beiden Prinzipien auf eines und kehrt damit Hobbes' Prinzipienhierarchie um. Während bei Hobbes der Geist ein denkender Körper ist, ist bei Leibniz der Körper ein nicht-denkender „Augenblicks-Geist“: „Die Bewegung, und der Körper, dessen Wesen in der Bewegung besteht“, sagt Hannequin, „tritt im Raum nur als Ausdruck des Geistes und des Bewusstseins auf, aber als ein abgeschwächter und verarmter Ausdruck.“⁴⁸¹ Der Körper ist *mens*, insofern die *conatus*, die ihn wesentlich ausmachen, zugleich das Wesen des Denkens sind und sein Sein damit wesentlich ein geistiges ist; er ist *momentanea*, insofern er an diesem Sein nur eingeschränkt partizipiert und diese *conatus* ohne Bewegung nicht länger als einen Moment konservieren kann (d. h.: er kann nicht denken). Die *conatus* sind es damit, die als *tertium comparationis* Körper- und Geisterwelt zu einem homogenen Feld zusammenfassen: Eigentlich beheimatet sind sie in den punkthaften Geistern, die sie hervorbringen und ewig konservieren und in ein harmonisches Verhältnis setzen können; ein kleiner Teil ihres reichen Spektrums wirkt aber auch in den ausgedehnten Körpern, die so zum unvollkommenen Abbild des Geistes werden. Das Wesen der Körper besteht also in der Teilhabe am Geistigen: Leibniz zieht hieraus weitreichende Schlussfolgerungen zum Verhältnis von Erkenntnis und Welt, zur Ethik, zur Theologie und zum Verständnis der eigenen Zeit.

Beginnen wir mit der Abgrenzung zwischen Körper und Geist, die Leibniz direkt im Anschluss an die oben zitierte Stelle einführt:

corporis mentisque discriminationem, hactenus a nemine explicatam. Omne enim corpus est mens momentanea, seu carens recordatione“ – *Theoria* (1671) *fund.* 17, A VI.2, 266, Übers. nach Busche, *Leibniz' Weg*, 254.

478 Garber, „Motion and Metaphysics“, 170–75 (von Garber selbst später revidiert, vgl. ders., *Body, Substance, Monad*, 33); Mercer, *Metaphysics*, 157–166.

479 Beeley, *Kontinuität*, 354 Anm. 46.

480 Garber, *Body, Substance, Monad*, 37.

481 „le mouvement, et le corps dont l'essence consiste dans le mouvement, n'apparaît dans l'espace que comme une expression de l'esprit et de la conscience, mais comme une expression affaiblie et appauvrie“: Hannequin, „Première Philosophie“, 159.

Denn ein Körper behält nicht zugleich einen eigenen und einen fremden *conatus* (denn zwei *conatus*, Wirkung und Gegenwirkung, d. h. eine Vergleichung und also Harmonie, sind nötig für eine Sinneswahrnehmung und die Lust oder den Schmerz, ohne die es keine Sinneswahrnehmung gibt) über den Moment hinaus: darum hat er kein Gedächtnis, keine Wahrnehmung seines eigenen Handelns und Leidens, kein Denken.⁴⁸²

Aktion und Reaktion und in diesem Sinne so etwas wie Wahrnehmung kennen auch einfache Körper – aber nur *animalia* behalten diese Empfindungen dauerhaft, besitzen also Erinnerungsvermögen und Denken. Verbunden mit einer weiteren hobbesianischen Prämisse kann Leibniz diesen Gedanken gegen seinen Autor wenden: Wenn die Sinneswahrnehmung ebenso wie ihre Empfindung als angenehm oder schmerzlich nach Hobbes durch das Zusammentreffen *zweier* gegenläufiger *conatus* entsteht (den nach innen eintretenden Reiz und die nach außen gerichtete Eigenbewegung im Organismus)⁴⁸³ – dann impliziert der hobbesianische Gedächtnisbegriff notwendig die Bewahrung mehrerer *conatus*, und die kann ein Körper nicht leisten.

Die Begründung geht aus dem Kontext der *Theoria* klar hervor: *conatus* sind infinitesimale Bewegungsimpulse, die über den Augenblick hinaus eine lineare Bewegung bilden. Könnten zwei gegenläufige *conatus* also über den Augenblick hinaus fortbestehen, würde das implizieren, dass der in zwei Richtungen zugleich bewegte Körper danach an zwei Orten zugleich ist, *quod absurdum*. Ein Körper kann darum nur für einen infinitesimalen Zeit-Punkt mehrere *conatus* haben, nämlich dann, wenn unterschiedlich bewegte Körper zusammenprallen; unmittelbar vor diesem Zeitpunkt und unmittelbar danach herrscht in jedem der beiden ursprünglichen Körper bzw. in dem durch Vereinigung neu entstandenen Gesamtkörper nur *ein* Bewegungsimpuls.

At the moment of collision they may have as many contrary conatus as there are bodies in collision; at that moment they are, in that sense *like* minds. But insofar as the multiplicity of conatus in the single thing lasts only a moment, bodies are just *momentary* minds. Which is to say, they are not really minds at all.⁴⁸⁴

Für Leibniz wie für Hobbes besteht alle geistige Aktivität in *conatus*, wie wir sie auch in der Körperwelt finden,⁴⁸⁵ für Leibniz wie für Hobbes ist das entscheidende Merkmal des Geistes die Fähigkeit, dauerhaft mehrere *conatus* in sich zu tragen,

482 „Omne enim 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 sine quibus sensus nullus est, voluptatem vel dolorem opus est) non retinet ultra momentum: ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione“ – *Theoria* (1671) *fund.* 17, A VI.2, 266, zur Übersetzung vgl. Busche, *Leibniz' Weg*, 254.

483 Für die Sinneswahrnehmung erläutert Hobbes das in *De corpore* IV.25.2, OL I, 319, für die Affekte ebd. Abschn. 12, S. 331.

484 Garber, *Body, Substance, Monad*, 35.

485 „doctrina de [...] conatu, seu motu extremo seu motu minimo, qui scilicet fit per instans, intra punctum; clavis mihi erit ad explicandam naturam cogitationis. Demonstrabo enim [...] cogitationem esse conatum seu motum minimum,“ – für Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 181.

kann umgekehrt ein Körper, dem diese Fähigkeit fehlt, als *mens momentanea* beschrieben werden; gegen Hobbes wendet Leibniz aber ein, dass diese Fähigkeit für Körper grundsätzlich ausgeschlossen ist, dass also ein Geist im eigentlichen, nichtmomentanen Sinne sich von einem Körper grundsätzlich ontologisch unterscheidet.

Leibniz, sahen wir, greift ein Argumentationsschema Kenelm Digbys auf: Er beweist die Eigenständigkeit des Geistes, indem er die Naturphänomene, soweit als möglich, mechanistisch begründet und auf diese Weise die Grenzen einer solchen mechanistischen Reduktion aufzeigt – die Seele kann für Digby nicht körperlich sein, da sich ihre entscheidenden Tätigkeiten nicht mechanistisch erklären lassen. Angelpunkt von Digbys Argumentation ist dabei die Fähigkeit der Seele, Relationen zwischen Begriffen herzustellen, also Verschiedenes zugleich zu denken.⁴⁸⁶ Die Seele hat für Digby, formuliert Becher, „pansophischen“ Charakter; „aus ihrem Zentrum geht alles Wissen hervor.“ Sie ist fähig, eine „reale, aber geistige Vereinigung mit den Dingen einzugehen“,⁴⁸⁷ wie sie im Körperlichen nicht möglich ist: Dort kann sie qualitativ Verschiedenes nur durch Vermischung vereinigen, d. h. durch Verlust seiner eigenen Natur – der Geist hingegen ist in der Lage, gerade diese Verschiedenheit in sich aufzunehmen.⁴⁸⁸ Ausgehend von dem *conatus*-Begriff Hobbes' kann Leibniz exakt dieses Argument schärfer herausarbeiten.

[G]leich wie Actiones Corporum bestehen in motu, so bestehen Actiones mentium in conatu, seu motu, ut sic dicam, minimo vel puncto; Diweil auch mens selbst eigentlich in puncto tantum spatii bestehet, hingegen ein Corpus einen platz einnimbt. Welches ich, nur populariter davon zu reden, daher klärlich beweiße, die weil das Gemüth sein muß in Loco concursus aller bewegungen die von den obiectis sensuum unß imprimirt werden.⁴⁸⁹

Der Geist hat also punktuellen Charakter und ist unausgedehnt⁴⁹⁰ – wie sich der *conatus* zur Bewegung verhält, so verhält sich der Geist zum ausgedehnten Körper. In ihm laufen die wie bei Hobbes als mechanische Einwirkung verstandenen Sinesseindrücke zusammen, und anders als der ausgedehnte Körper kann er sie dauerhaft speichern. Dabei können

486 Vgl. Piro, „Topik und Erkenntnistheorie“, 740; ders., *Varietas*, 124 f.; Digby, *Demonstratio* II.1.7, S. 354

487 „Anima est unicum obiectum pansophicum, ex cuius centro omnis cognitio procedit. Videtur sentire intellectionem fieri per realem quandam mentis cum rebus unionem sed spiritualement, uti et Kenelm. Digbaeus“, J. J. Becher, *Appendix practica* (1669), A VI.2, 393; Leibniz hebt in seinen Anmerkungen den Verweis auf Digby eigens hervor. Auf derselben Seite entwickelt Leibniz auch seine Formel vom *ipse intellectus*.

488 Digby, *Demonstratio* II.1.9/10, S. 355.

489 An Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 174.

490 Dieser Punktcharakter des Geistes – der auch der späteren Monadenlehre zugrundliegt – lässt sich bei Leibniz zurückverfolgen bis auf eine skizzenhafte Darstellung von 1663: A VI.1, 53–60 Anm. 55, vgl. Busche, *Leibniz' Weg*, 57–91.

in demselben [Punkt] zugleich mehrere *conatus* sein, wenn auch nicht mehrere Bewegungen. Darum können Geister denken, Verschiedenes vergleichen, fühlen, Begierde und Schmerz verspüren – und die Körper können all das nicht.⁴⁹¹

Durch diese Fähigkeit, verschiedene *conatus* in sich zu verbinden, wird der Geist für Leibniz gleichsam „eine kleine Welt“, die in einem Punkt konzentriert alles enthält, was sonst extensiv auf die Welt verteilt ist, so wie der Mittelpunkt eines Kreises an allen Winkeln Anteil hat, ohne dabei räumlich von ihnen geteilt zu werden.⁴⁹²

gleichwie in Centro alle strahlen concurriren, so lauffen auch in mente alle impressiones sensibilium per nervos zusammen, und also ist mens eine kleine in einem Punct begriffene Welt, so aus denen Ideis, wie centrum ex Angulis besteht, denn angulus ist pars centri, ob gleich centrum indivisibel, dadurch die ganze natura mentis geometric[e] ercläret werden kan.⁴⁹³

Dieses Zusammenziehen von Eindrücken aus mehreren Quellen ist für Leibniz nicht nur etwas, was im Denken gelegentlich vorkommt, sondern macht sein eigentliches Wesen aus:

Dann wann ich schliesen will, daß ein mir vorgegeben Corpus gold sey, so nehme ich zusammen seinen glantz, klang undt gewicht, undt schliese darauß daß ey gold sey, muß also das gemüth ahn einem orth sein, da alle diese Linien visus, auditus, tactus zusammen fallen, undt also in einem punct. Geben wir dem Gemüth einen grösern platz alß einen punct, so istß schon ein Körper, undt hat partes extra partes, ist daher sich nicht selbst intime praesens undt kann also auch nicht auff alle seine stücke undt Actiones reflectiren, darinn doch die Essentz gleichsamb deß Gemüthß besteht.⁴⁹⁴

Der Begriff des Goldes ist mehr als der Sinneseindruck eines glänzenden Körpers: Er ist aus diesem Sinneseindruck gebildet unter Hinzunahme anderer Sinne – des Hörsinns, der den Klang, des Tastsinns, der das Gewicht erkennt – und zwar nicht in bloß additiv-serieller Aneinanderreihung dieser Data, sondern durch das Zusammenfallen dieser Wahrnehmungen „in einem punct“. Dies ist für Leibniz etwas, das kein Sinnesorgan, kein Gehirn und schlechthin kein ausgedehnter Körper leisten kann, sondern eben nur der in einem unausgedehnten Punkt verortete Geist. – Jeder Gedanke impliziert, dass der Geist sich selbst als Unteilbaren mitdenkt:

Denn das Denken ist (1.) ein unmittelbar wahrnehmbarer Gegenstand, denn der Geist, der sich selbst als denkend wahrnimmt, ist sich selbst unmittelbar. (2.) Das Denken ist ein Gegenstand, der wahrnehmbar ist, ohne dass dabei Teile vorgestellt würden. Das ist aus der Erfahrung klar. Denn das Denken ist jenes ich-weiß-nicht-was, das wir wahrnehmen, wenn wir uns als denkend wahrnehmen. Wenn wir zum Beispiel wahrnehmen, dass wir an Titius gedacht haben, dann nehmen wir nicht allein wahr, dass wir das Bild des Titius (das in der Tat Teile hat!) im Geiste hatten: denn das reicht zum Denken nicht aus. Denn wir haben Bilder im Geiste auch dann, wenn wir nicht an sie denken – hier aber nehmen wir überdies wahr, dass wir auf das Bild des

491 „posse simul in eodem plures conatus esse, quanquam non motus. Mentis ergo cogitare posse, comparare diversa, sentire, voluptate et dolore affici, corpora non posse“ – für Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 181.

492 Wir finden diese Kreismetapher auch bei Plot. *Enn.* IV.7.6; IV.1.1.

493 An Herzog Johann Friedrich, Oktober 1671, A II.1², 265.

494 An Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 174.

Titius aufmerksam geworden sind, und in dieser Vorstellung des Aufmerksamwerdens selbst erkennen wir keinerlei Teile.⁴⁹⁵

Wer denkt, meint Leibniz, hat nicht einfach – wie ein Sensualist seit der Stoa annehmen würde – ein schlichtes sinnliches Abbild der gedachten Sache im Kopf. Das hat er *auch*, aber das Denken ist mehr als das: das „ich-weiß-nicht-was“, das zu diesem Abbild hinzukommt, wenn wir auf es aufmerksam werden, eben an es denken. „Nihil est in intellectu, quod prius fuerit in sensu – nisi ipse intellectus“, wird Leibniz im Anschluss an Becher im Folgejahr notieren, eine Formel, in der er noch Jahrzehnte später seine Erkenntnistheorie zusammenfasst.⁴⁹⁶ Der *ipse intellectus* ist ein leeres *nescio quid*, das qualitativ nur durch die Vorstellungen bestimmt wird, die es, ganz kantianisch, „muss begleiten können“: aber ohne ihn wären diese Vorstellungen kein Denken. Diesen Akt des Aufmerksamwerdens erfahren wir unmittelbar – und das heißt: ohne die Möglichkeit des Irrtums, der stets in der Vermittlung liegt⁴⁹⁷ – als einfach und ohne Teile. Zwei Dinge also machen für Leibniz das Denken aus: Die Unteilbarkeit des Denkaktes, und dessen unmittelbare Wahrnehmbarkeit und Reflexion durch den Denkenden selbst. Was in diesem Sinne denken kann, kann für Leibniz nicht körperlich sein.

Was eine Handlungsweise hat, die ein Ding ohne Teile ist, das hat eine Handlungsweise, die nicht in der Bewegung besteht. Denn jede Bewegung hat Teile – wie Aristoteles bewiesen hat⁴⁹⁸ und alle zugestehen. Was aber eine andere Handlungsweise hat als die Bewegung, das ist kein Körper.⁴⁹⁹

495 „Cogitatio enim est (1.) res immediate sensibilis, mens quippe se cogitantem sentiens sibi immediata est. (2.) Cogitatio est res sensibilis sine imaginatione partium. Hoc experienti clarum est. Cogitatio enim est hoc ipsum nescio quod, quod sentimus, quando sentimus nos cogitare. Quando autem verbi gratia sentimus nos cogitare de Titio, non solum sentimus nos Titii imaginem, quae sane partes habet, habuisse in animo, quia hoc non sufficit ad cogitationem. Habemus enim imagines in animo etiam quando de iis non cogitamus; sed sentimus praeterea, nos illam Titii imaginem advertisse, in qua advertentiae ipsius imaginatione nullas partes deprehendimus“ – *Confessio naturae contra atheistas* (1668), A VI.1, 493.

496 Lektüeranmerkung zu J. J. Becher, *Appendix practica* (1669), A VI. 2, 393. S. u. S. 219.

497 „Cuius aliqua actio est res immediate sensibilis sine imaginatione partium, eius aliqua actio est res sine partibus. Nam quale quid immediate sentitur, tale est. Erroris enim causa est medium, quia si obiectum sensus esset causa erroris, semper falso sentiretur; sin subiectum, semper falso sentiret“ – *Confessio naturae contra atheistas* (1668), A VI.1, 493. Mit der Annahme, unmittelbare Wahrnehmungen seien stets wahr, übernehme Leibniz eine erkenntnistheoretische Prämisse Gassendis, betont Piro, *Varietas identitate compensata*, 122 f: Hier zeigt sich erneut, wie bei Leibniz die positive Aufnahme der *recentiores* und ihre Überwindung ineinandergreift.

498 Zu den einschlägigen Belegen bei Aristoteles und einer systematischen Analyse vgl. Beeley, *Kontinuität*, 23–27.

499 „Cuius aliqua actio est res sine partibus, eius aliqua actio non est motus. Omnis enim motus habet partes per demonstrata Aristotelis et omnium confessionem. Cuius aliqua actio non est motus, illud non est corpus. Omnis enim corporis actio est motus. Omnis enim rei actio est essentiae variatio. Corporis essentia est: esse in spatio, existentiae in spatio variatio est motus. Omnis igitur corporis actio est motus“ – *Confessio naturae contra atheistas* (1668), A VI.1, 493.

Die Sinneseindrücke als solche sind *conatus*, bloße Bewegungsimpulse und insofern physikalisch vollständig zu beschreiben. Ihre Zusammenfassung in einem unteilbaren Denkakt stellt demgegenüber einen grundsätzlichen qualitativen Wandel dar: Der einzelne *conatus*, wie er sich in der Körperwelt findet, ist ein bloßes Attribut des Körpers; der Geist – der nichts anderes tut, als eben solche *conatus* zu verknüpfen – reicht hingegen ans Wesen der Sache heran: „Cogitatio iungit subiecta, motus attributa.“⁵⁰⁰

In Platons *Phaidon* belegt die Einfachheit und Unteilbarkeit der Ideen ihre Unauflöslichkeit und Ewigkeit und damit die Unsterblichkeit der sie denkenden und ihnen verwandten Seele.⁵⁰¹ Exakt dies ist die Richtung, in die Leibnizens Argumentation fortfährt: Was kein Körper ist, ist nicht im Raum verortet, was nicht im Raum verortet ist, kennt keine Bewegung; unbewegt zu sein, heißt aber zugleich, unauflöslich zu sein, denn „Auflösung“, definiert Leibniz, „ist Bewegung hinsichtlich eines Teils. [...] Igitur MENS HUMANA EST IMMORTALIS. Quod erat demonstrandum.“⁵⁰² „Gesetzt nun das Gemüth bestehe in einem punct, so ist es unzerteiligt und unzertörlich.“⁵⁰³ „Ein Punkt nämlich ist unteilbar; darum kann er nicht zerstört werden. Mag darum auch der Körper verbrannt, in alle Ecken der Erde zerstreut werden, der Geist wird in alle Ewigkeit sicher und unversehrt in seinem Punkt überdauern. Denn wer wird einen Punkt verbrennen?“⁵⁰⁴

Der Geist kann im Rahmen der Schöpfungsordnung also kein Ende haben – einen Anfang, meint Leibniz, hingegen schon: Zur Entstehung der Geister stellt Leibniz die These des Traduzianismus in den Raum, der zufolge „ein Geist einen anderen aus seiner Substanz hervorbringen könne, ohne Verminderung seiner selbst.“⁵⁰⁵ Die andernfalls notwendige Neuschöpfung einer Geistseele bei jeder Zeugung eines Menschen impliziere beständige göttliche Wunder *ex machina*; eine solche These gälte kritischen Geistern mit Recht als verdächtig und einer materialistischen, natürlicheren Konzeption der Seele unterlegen. Auch die Entstehung des ersten Geistes – Leibniz äußert sich hier sehr kryptisch – erforderte womöglich kein göttliches Eingreifen, sondern folgte aus dem Zusammentreffen der *conatus* aller Sonnen des Universums in einem Punkt.⁵⁰⁶

500 *De conatu et motu, sensu et cogitatione* (1671?), A VI.2, 283.

501 Plat. *Phaed.* 78 B – 80 B.

502 „Dissolutio enim est motus secundum partem“ – *Confessio naturae* (1668), A VI.1, 493.

503 An Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 174.

504 „Unde sequetur non magis mentem destrui posse, quam punctum. Punctum enim indivisibile est, ergo destrui non potest. Comburatur ergo corpus, dispergatur in omnes angulos terrae, Mens in puncto suo salva intactaque perennabit. Quis enim punctum comburet?“ – für Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 181.

505 „Mens possit producere mentem ex substantia sua, sine deminutione sui“ – für Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 182. Zum Traduzianismus auch: *De conatu et motu, sensu et cogitatione* (1671?), A VI.2, 285.

506 So die Interpretation Piros, *Spontaneità*, 63 der mysteriösen Stelle in *De conatu et motu* (1671?), A VI.2, 285: „Potest mens orta esse, in loco concursus actionum omnium solium rectilinei.“

Diese Konzeption des Geistes als Punkt, kündigt Leibniz im Schreiben an Johann Friedrich an, soll helfen, den Begriff der Existenz zu klären.⁵⁰⁷ Die Seele, wie sie hier vorgestellt wurde, ist also nicht einfach isolierter Gegenstand einer *Metaphysica specialis*, sondern ontologisch zentral: Die Existenz der Dinge wird wesentlich definiert über ihr Verhältnis zum sie wahrnehmenden Geist.

Ich, Du, er: „Ich“ ist indefinibel. „Du“ ist das was ich wahrnehme. „Er“ ist das, was ich denke.⁵⁰⁸

Das denkende Ich ist „ratio sui“⁵⁰⁹ und indefinibel; außer ihm existiert, was es passiv „wahrnimmt“ (du) und was es aktiv „denkt“ („er“); alles außerhalb des „Ich“ ist damit über dasselbe zu definieren. „Was nicht wahrgenommen wird, das existiert nicht“, behauptet Leibniz, um die Notwendigkeit (geistig induzierter) Bewegung für die Materie nachzuweisen; „was aber keine Verschiedenheit aufweist, das wird nicht wahrgenommen.“⁵¹⁰ „Alles, was wahrgenommen wird, existiert. [...] Oder vielmehr: Nicht alles, was wahrgenommen wird, existiert, sondern was *clare distincteque* wahrgenommen wird [...] Der Körper ist dasjenige, was wahrgenommen wird und nicht wahrnimmt.“⁵¹¹ Die Berkleysche Formel *esse est percipi* scheint hier voll und ganz zuzutreffen.

Sie impliziert aber bei Leibniz aber keinen solipsistischen Subjektivismus, sondern dessen genaues Gegenteil. Die Natur des Geistes selbst, unterstreicht Leibniz sogleich, in einer Denkfigur, die er lebenslänglich gegen Descartes wenden wird,⁵¹² impliziert eine Pluralität außerhalb seiner selbst. Der Geist, von dem sich die Existenz des anderen ableitet, ist selbst nur in Relation auf anderes zu denken.

Wenn ich denke, denke ich zugleich mich und anderes. Das heißt: Wenn ich denke, dann nehme ich zugleich wahr. Mehr noch: Wenn ich denke, dann denke ich zugleich vieles und das Eine im vielen. Was auch immer das „ich denke“ sein mag, was auch immer das „ich nehme wahr“: Sicher ist, dass ich mich und anderes wahrnehme, also eine Vielheit.⁵¹³

Denken heißt, zugleich sich und anderes zu denken. Wer denkt, denkt anderes, eine Vielheit, und er denkt zugleich sich selbst als die Einheit, in der diese Vielheit aufgehoben ist. Sinnliche Wahrnehmung impliziert ein anderes, mit dem der Geist

507 „Plus dicam: ne Existentia quidem quid sit definiri nec quomodo cuiquam competat explicari potest, nisi supposita Mente“ – für Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 182.

508 „Ego, Tu, ille: Ego est irresolubile. Tu est id quod ego sentio. Ille id quod ego cogito“ – *De conatu et motu, sensu et cogitatione* (1671?), A VI.2, 283.

509 Ebd.

510 „quidquid non sentitur, nihil est. In quo autem nulla varietas, id nec sentitur“: 1670–71, A VI.2, 280.

511 „Quicquid sentitur existit. [...] Imo non quicquid sentitur existit, sed quicquid clare distincteque sentitur. [...] Corpus est id quod sentitur nec sentit“ – *De conatu et motu, sensu et cogitatione* (1671?), A VI.2, 282 f.

512 Vgl. u. a. an Meier (Bremen), Januar 1691, A II.2, 375, s. u. T. II. Anm. 292.

513 „Cum cogito statim me et aliud cogito. Vel: cum cogito statim sentio. Imo cum cogito statim multa cogito, et unum in multis. Quicquid sit illud cogito, quicquid illud sentio: certum est me sentire me et aliud, seu diversitatem“ – *De conatu et motu* (1671?), A VI.2, 283.

interagiert,⁵¹⁴ und zwar ein anderes, das mit einem Willen begabt ist.⁵¹⁵ Die Wahrnehmbarkeit eines Körpers, wir erinnern uns, setzt einen geistigen Erstbeweger voraus; gerade dieses scheinbar subjektivistische Existenzkriterium des Körperlichen impliziert also ein vom wahrnehmenden Ich unterschiedenes Du, das in und hinter den Phänomenen wirkt. Wahrnehmen ist damit wesentlich passiv, hängt vom Willen eines anderen ab; dabei ist das passive, Vielheit implizierende Wahrnehmen im aktiven, Einheit stiftenden Denken aufgehoben, nicht umgekehrt;⁵¹⁶ und nur der denkende, das Viele aktiv vereinende Geist kann im eigentlichen Sinne wahrnehmen.⁵¹⁷ Gerade weil der Geist sich selbst zugleich mit seinen Gegenständen denkt, sind diese nur in einem harmonischen Ganzen zu denken.

*Etwas zu denken, heißt, das Denken zu denken. Ein Seiendes zu denken, heißt, seinen vernünftigen, harmonischen, versöhnbaren Sinn zu denken.*⁵¹⁸

„Das Denken zu denken“, heißt wesentlich, den unteilbaren Punkt zu denken, der viele *conatus* vereint. Einen Gegenstand zu denken und zugleich diesen Punkt, heißt, ihn in Beziehung zu setzen zu der harmonischen Ordnung, in die der Geist ihn und andere Gegenstände setzt. Ist dies in „harmonischer“ Weise möglich, so handelt es sich um ein Seiendes. Zwischen Traum und Realität etwa, sagt Leibniz, unterscheiden wir, indem wir das wahrgenommene Bild in Beziehung zu anderem setzen; „aufwachen ist darum nichts anderes als sich zu sammeln, zu denken: ‚Sag, warum bist du hier?‘, *sich besinnen*, anzuheben, die Lage, in der du jetzt bist, zu verbinden mit deinem restlichen Leben, mit dir selbst.“⁵¹⁹ Es ist nicht alles deshalb wahr, weil ich es für wahr halte, sondern dieses Fürwahrhalten ist in Beziehung zu setzen zu einer objektiven Ordnung außerhalb meiner selbst – aber diese Ordnung ist selbst ich-zentriert, Geist-zentriert, ist „mein Leben, ich selbst“.

Leibnizens Projekt einer *scientia universalis*, in das das *seculum philosophicum* münden soll, hat also mit der Grundstruktur des Universums zu tun: Entscheidendes Existenzkriterium eines Gegenstandes ist seine Darstellbarkeit – zusammen mit allen anderen Gegenständen – in einer panharmonisch systematisierenden Seele. Diese Verbindung von Universalwissenschaft und relationalem Existenzbegriff kannte Leibniz unter anderem von Bisterfeld. Für diesen ist *a priori* klar, dass alles

514 „Cogitare est indefinibile, item sentire, seu potius agere. [...] Quia cogitamus, scimus esse nos, quia agimus, esse aliud“ – *De conatu et motu* (1671?), A VI.2, 283, Herv. v. mir.

515 „Sensus est cogitatio alicuius cum voluntate alterius“ – *De conatu et motu* (1671?), A VI.2, 282.

516 „Cogitare possumus nos sentire (ed est possumus cogitare) sensisse, sensuros esse. Sentire possumus nos cogitare et cogitasse, non nos cogitatuos. Sentire possumus nos sensisse“ – *De conatu et motu* (1671?), A VI.2, 283.

517 Ohne Pluralität der *conatus* (d. h. ohne Geist) keine Lust und kein Schmerz, ohne diese keine eigentliche Sinneswahrnehmung: s. o., Anm. 482.

518 „Aliquid cogitare est cogitare cogitationem. *Ens* cogitare, est cogitare sensum rationalem, harmonicum, conciliabilem“ – *De conatu et motu* (1671?), A VI.2, 283.

519 „Unde fit ut evigilare nihil aliud sit, quam recolligere sese, cogitare illud: *dic cur hic? Sich besinnen*. Incipere connectere statum in quo nunc es cum caetera tua vita, seu tecum ipso“ – 1669–70, A VI.2, 276.

Wissbare mit allem Wissbaren in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden kann, und dieser Zusammenhang verlangt notwendig nach einer ontologischen Fundierung. Zentralbegriff ist für ihn die der Trinitätstheologie entnommene *immetio* oder περιχώρησις, d. h. wechselseitige Durchdringung.⁵²⁰ So wie die drei Personen der Gottheit einander wechselseitig durchdringen und ohne einander nicht denkbar sind, so auch ihre Geschöpfe. Die *immetio mentalis*, die wechselseitige Durchdringung aller Begriffe, impliziert als Postulat die *immetio realis*, das tatsächliche Verwobensein aller Dinge mit allen Dingen in einem panharmonischen Universum.⁵²¹ „Existentia“, definiert Bisterfeld, „est modus entis per quem revera est in rerum natura“: Die Existenz einer Sache besteht genau darin, dass diese Sache als Moment eines universellen und harmonischen Weltsystems begriffen werden kann. Epistemologie und Ontologie gehören für Bisterfeld also eng zusammen, und Leibniz ergänzt noch eine Pointe: Die *rerum natura*, in der alles Existierende sich notwendig finden muss – notiert er am Seitenrand zur zitierten Bisterfeld-Stelle –, ist das nichtextensive *spatium entitativum* des (göttlichen) Geistes.⁵²²

„Alles, was wahrgenommen wird, existiert. [...]. Oder vielmehr: Nicht alles, was wahrgenommen wird, existiert, sondern was *clare distincteque* wahrgenommen wird [...]. Der Körper ist dasjenige, was wahrgenommen wird und nicht wahrnimmt.“⁵²³ Die sinnliche Wahrnehmung selbst, die für Leibniz stets eine rationale Komponente hat, trägt eben deshalb die intrinsische Tendenz in sich, „klar und deutlich“ einsichtig gemacht und in eine komplette Ursachenreihe eingeordnet werden zu wollen. „Alle Menschen nämlich, die irgendetwas wahrnehmen, besonders, wenn es ungewohnt ist, fragen ‚Cur?‘ – d. h. sie fragen nach dem Grund [...]. Und nachdem sie den Grund gefunden haben, suchen sie, sofern sie Zeit haben oder es der Mühe wert erscheint, nach dem Grund des Grundes.“⁵²⁴ Die Sinneswahrnehmung selbst verweist damit auf ein Weltganzes, in dem sie begründet ist – und dieses Weltganze lässt sich nur im Geist-Punkt abbilden.⁵²⁵

Notwendig muss im Denkbaren selbst ein Grund sein, warum es wahrgenommen wird, d. h. warum es existiert, und dieser Grund ist nicht im Denken der Einzeldinge und muss daher im Vielen sein. Daher in Allem. Daher im Geist, dem Einen im Vielen. Daher in der Harmonie, in

520 Antognazza, „Immetio“.

521 Bisterfeld, *Logica* 18, in: *Bisterfeldius redivivus* II.

522 Bisterfeld, *Seminarium*, 161 f; Leibnizens Marginalien aus den mittleren 1660er Jahren in A VI.1, 153–159 / A VI.2, 520; vgl. Amberger, „Spatium entitativum“. Zur Zusammengehörigkeit von Logik/Epistemologie und Metaphysik vgl. Piro, *Varietas*, 60 f.

523 „Quicquid sentitur existit. [...] Imo non quicquid sentitur existit, sed quicquid clare distincteque sentitur. [...] Corpus est id quod sentitur nec sentit“ – *De conatu et motu, sensu et cogitatione* (1671?), A VI.2, 282 f.

524 „Omnes enim homines cum aliquid sentiunt, praesertim si insolitum sit, quaerunt: Cur, id est rationem [...] Et reddita ratione si vacet, aut operae pretium videatur, quaerunt rationem rationis“ – *Confessio Philosophi* (ca. 1672 / 73), A VI.3, 118.

525 Holz, *Einheit und Widerspruch* I, 402 f, 414 f; ders., *Weltentwurf und Reflexion*, 17 f.

der Einheit der Vielen, in der durch Identität aufgewogenen Verschiedenheit. Gott aber ist Eines-Alles.⁵²⁶

„Das Denkbare selbst“ hat also eine holistische Struktur, kann als Gegenstand nicht anders existieren denn als Teil eines Ganzen, und der Ort, der diesen Anspruch einlöst, ist der Geist. Nur in diesem, dem „Einen im Vielen“, kann das Ganze repräsentiert sein. Der Körper hingegen, begabt mit einem einzigen *conatus*, der als schlichte quantitative Größe nichts über sein Wo und Wann und Warum aussagt, muss in Bezug auf dieses Ganze blind bleiben. „Cogitatio iungit subiecta, motus attributa“.⁵²⁷ Die körperliche Seite aller Dinge umfasst nur die Akzidentien – das holistisch-relationale Gefüge, das ihr eigentliches Wesen darstellt, kann nur der Geist fassen.

Ganz wie es Leinkauf für den späten Leibniz herausgearbeitet hat,⁵²⁸ müssen auch hier bereits Realität und Harmonie gleichgesetzt werden. Das Universum ist nicht nur in einem akzidentellen Sinne harmonisch, weil sich ein gütiger Gott für seine bestmögliche Gestalt entschieden hat – das ist *auch* richtig –, sondern es ist harmonisch, *weil* und *insofern* es existiert: Seine schiere Existenz impliziert mit seiner Denkbarkeit einen gewissen Grad an Harmonie.

Zu existieren heißt nichts anderes als wahrgenommen zu werden; wahrgenommen zu werden wenn nicht von uns, dann doch zumindest vom Schöpfer der Dinge, von dem wahrgenommen zu werden nichts anderes heißt, als ihm zu gefallen, das heißt: harmonisch zu sein.⁵²⁹

Die *visio beatifica* oder Schau GOTTES von Angesicht zu Angesicht ist die Betrachtung der universellen Harmonie der Dinge, weil GOTT oder der Geist des Alls nichts anderes ist als die Harmonie der Dinge, das heißt der Ursprung der Schönheit in ihnen.⁵³⁰

Gott hat sich nicht willkürlich für ein harmonisches Universum entschieden, sondern die Schöpfung ist harmonisch, weil der Schöpfer seinem Wesen nach Harmonie ist. Gott „ist nichts anderes als die Harmonie der Dinge“: Dabei leitet sich nicht sein Sein vom harmonischen Charakter des Universums ab, sondern dessen Wesen besteht umgekehrt darin, dass es Ausdruck dieser göttlichen Harmonie ist. – Was heißt Harmonie?

Harmonie ist Verschiedenheit, die durch Identität aufgewogen ist.

Das Harmonische ist also das Einförmig-Vielgestaltige. Verschiedenheit erfreut – wenn sie nur auf Einheit zurückgeführt, zusammenstimmend, versöhnt ist. Zusammenstimmendes erfreut – wenn es nur neu, überraschend, unerwartet und dadurch bedeutungsschwer oder kunstreich ist;

526 „Necesse est in cogitabilibus ipsis rationem esse cur sentiantur, id est cur existant, ea non est in singulorum cogitatione, erit ergo in pluribus. Ergo omnibus. Ergo in Mente, id est uno in multis. Ergo in Harmonia id est unitate plurimorum, seu diversitate identitate compensata“ – *De conatu et motu* (1671?), A VI.2, 283.

527 *De conatu et motu* (1671?), A VI.2, 283.

528 Leinkauf, „Harmonie und Realität“, bes. 10 f.

529 „nihil aliud esse Existere quam Sentiri, sentiri autem si non a nobis saltem ab Autore rerum, a quo sentiri, nihil aliud est, quam ei placere, seu Harmonicum esse“ – 1672 (?), A VI.3, 56.

530 „Visio beatifica seu intuitio DEI de facie in faciem est contemplatio universalis Harmoniae rerum quia DEUS seu Mens Universi nihil aliud est quam rer. harmonia, seu principium pulchritudinis in ipsis“ – 1668–69 (?), A VI.1, 499.

und es ist uns im weit voneinander Entfernten am meisten willkommen, wo niemand die Verknüpfung erwarten würde. Darum sind identische Sätze zu nichts nütze, weil sie sich von selbst verstehen und allzu gleichförmig sind: und auch in den sogenannten leoninischen Versen⁵³¹ ist ein exakt gleiches Reimpaar nicht schön. Es reicht vielmehr, wenn der letzte Schluss wiederkehrt, der Anfang hingegen unterschiedlich ist. Bilder, das wissen wir, werden durch Schatten schön, Musik durch Dissonanzen, die zuletzt zur Harmonie zurückgeführt werden.⁵³²

„Harmonisch“ ist für Leibniz also das intellektuell Interessante ebenso wie das ästhetisch Schöne und, wie wir noch sehen werden, das affektiv Beglückende und das ethisch Gute. „Die Harmonie umso größer, je größer die Verschiedenheit ist, die gleichwohl auf Identität zurückgeführt wird.“⁵³³ Die Gesetze dieser Harmonie sind dabei denknotwendig und ewig und selbst dem göttlichen Willen vorgeordnet – ganz wie die Zahlen.⁵³⁴ In solcher Harmonie, fährt er fort, wird der Schöpfer nach 6.000 Jahren Erdenzeit das scheinbar so regellose und böse Auf und Ab der Menschheitsgeschichte auflösen, ja, dieses selbst besitzt bereits verborgen eine gewisse Harmonie, denn in solcher Harmonie besteht zugleich das notwendige Existenzkriterium aller Dinge.

Leibnizens Universum ist also durch „Vielheit und Unterschied“ charakterisiert, die aber „erst vor dem Hintergrund einer sie konstituierenden Einheit möglich sind“, und lässt sich darum als „Selbstausslegung der Struktur des Geistes“ lesen, der allein „den Spannungsbogen zwischen Einzelseiendem und Universum [...] zu vermitteln vermag“: Hier schließt Leibniz – zeigt Leinkauf – an eine breite frühneuzeitliche Tradition mit platonischer Schlagseite an, die mit Cusanus begann und etwa in Ficino oder Bisterfeld bedeutsame Vertreter hatte.⁵³⁵ Cusanus kennt dabei auch bereits Leibnizens Metapher vom Geist als dem vieles vereinigenden Scheitelpunkt eines Winkels.⁵³⁶ Sein bedeutet notwendig Intelligibilität, Reduzibilität auf Eines, Harmonie und Wert: Diese platonische Prämisse, werden wir im zweiten Teil sehen, wird Leibniz zeitlebens beschäftigen.

Den zuletzt zitierten ausführlichen Absatz zum Harmoniebegriff, der in seiner Definition wortgleich an die zuvor diskutierten epistemologisch-metaphysischen Überlegungen anschließt, finden wir in einer Schrift zur Rechtsphilosophie. Das ist

531 In einem „leoninischen Vers“ reimt sich die Zäsur in der Mitte des Verses auf sein Ende.

532 „*Harmonia est diversitas identitate compensata. Seu Harmonicum est uniformiter difforme. Varietas delectat sed in unitatem reducta, concinna, conciliata. Conformitas delectat, sed nova, mira, inexpectata, ac proinde aut ominosa, aut artificiosa; in longe dissitis maxime grata, ubi connexionem nemo suspicaretur. Unde propositiones identicae ineptae, quia obviae et nimis conformes: etiam in versibus rythmicis quos vulgo leoninos vocant eadem praecise terminatio non placet. Satis est extrema terminationis redire, initio variato. Picturas umbris, cantus dissonantiis ad extremum ad harmoniam reductis distingui constat*“ – *Elementa iuris naturalis*₆ (1671?), A VI.1, 484 f. Vgl. auch die knappere Definition, die an das vorangehende Zitat anschließt: „*Id est sensus plures esse concordantes, vel congruentes ut ex Musica constat*“ – 1672 (?), A VI.3, 56.

533 „*Maior harmonia est cum diversitas maior est, et reducitur tamen ad identitatem*“ – *Elementa iuris naturalis*₅ (1671), A VI.1, 479.

534 An Magnus Wedderkopf (Mai 1671), A II.1², 186; vgl. Piro, *Varietas*, 98 / 102.

535 Leinkauf, „*Diversitas identitate compensata*“, passim; zit: I, 61 f.

536 Cusanus, *De beryllo*, passim.

kein Zufall. Metaphysik und Rechtsphilosophie, betont Leibniz mehrfach, stehen in engem Zusammenhang: Aus seiner auf eine Auflösung des *labyrinthum continui* gegründeten Metaphysik „fließen auch die Quellen des Guten und Billigen, des Rechts und der Gesetze hervor, so klar und hell, zugleich klein im Umfang und groß im Inhalt, dass sie an der Stelle großer Bände stehen und bei der Lösung aller Fälle ein wunderbares Kompendium ersetzen können.“⁵³⁷ Wie ist dieser Zusammenhang zwischen Metaphysik und Rechtsphilosophie zu denken?

Einen guten oder gerechten Mann definiere ich als denjenigen, der alle liebt. Die Liebe als Lust an der Glückseligkeit anderer und Schmerz aus dem Unglück anderer. Glückseligkeit als Lust ohne Schmerz, Lust als Wahrnehmung einer Harmonie, Schmerz als Wahrnehmung einer Dissonanz. Wahrnehmung als Denken verbunden mit dem Willen, d. h. dem *conatus*, zum Handeln. Harmonie als durch Identität aufgewogene Verschiedenheit. Überall nämlich erfreut uns die Verschiedenheit – aber dann, wenn sie auf Einheit zurückgeführt wurde. Von hier aus deduziere ich alle Lehrsätze zum Gerechten und Billigen.⁵³⁸

Liebe ist „Lust an der Glückseligkeit anderer und Schmerz am Unglück anderer“; „wir lieben denjenigen, an dessen Wohlbefinden wir Lust haben“;⁵³⁹ und solche Liebe hat jedes Wesen verdient, das Glück empfinden kann.⁵⁴⁰ In dieser einfachen Formel verbirgt sich eine komplexe Fragestellung:⁵⁴¹ Leibniz spricht einerseits von „Lust“ und stimmt explizit Hobbes und Epikur zu, dass die Ethik einer Begründung in der Affektstruktur des Menschen bedürfe: „Ganz recht verorteten Epikur und Laurentius Valla [...] und Gassendi das höchste der Güter in der Lust.“⁵⁴² Er bemüht sich andererseits gegen Hobbes, die Ethik von utilitaristischen Erwägungen freizuhalten – die Liebe wendet sich dem anderen um seiner selbst willen zu, nicht

537 „Unde Boni quoque et Aequi, Iurisque ac Legum fontes ita clari ac limpidi, ita simul et ambitu parvi, et recessibus profundi profluunt; ut pro magnis voluminibus esse, et solvendis omnibus casibus mirabili ad usum compendio sufficere possint“ – *Theoria* (1671), A VI.2, 262. Vgl. die briefliche Ankündigung, dass die geplanten *Elementa de mente* auch „affectuum, virtutum, Reipublicae, felicitatis, Iurisprudentiae, Theologiaeque naturalis prima principia contineant; cum Iurisprudentiae arbitrariae seu positivae Legibus civilibus expressae, interpretandae, perficiendae applicandaeque modum [...] suppeditent“ – für Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 182.

538 „Virum bonum enim, seu iustum, definitio, qui amat omnes. Amorem voluptatem ex felicitate aliena, dolorem ex infelicitate aliena. Felicitatem voluptatem sine dolore; voluptatem sensum harmoniae; dolorem sensum inconcinnitatis. Sensum cogitationem cum voluntate seu conatu agendi. Harmoniam diversitatem identitate compensatam. Utique enim delectat nos varietas, sed reducta in unitatem. Hinc omnia iuris et aequi theoremata deduco“ – an Arnauld, November 1671, A II.1², 280. Die Definitionen entsprechen dem sechsten Entwurf der *Elementa iuris naturalis* (1671?), A VI.1, 480–85.

539 „amamus eum cuius felicitate delectamur“ – *Elementa iuris naturalis*₆ (1671?), A VI.1, 482.

540 Ebd., 481 f, vgl. Manzo, „How sincere“, 39 / 57 Anm. 31.

541 Vgl. Piro, „Ethics“, 155; Goldenbaum, „It’s Love“, 197; Heinekamp, *Problem des Guten*, 28 f; Manzo, „How sincere“, passim.

542 „Recte Epicurus olim et Laurentius Valla in libello de summo bono, et nostra memoria defensor Epicuri Petrus Gassendus, summum bonorum in voluptate collocarunt“ – *Georgius Ulicovius Lithuanus* (1669), A IV.1, 34, wo die Antithese zur selbstlosen Liebe sehr deutlich wird, vgl. Piro, „Ethics“, 155 f. Zu Hobbes vgl. den Verweis auf das Karneades-Diktum: An Conring, 13. Januar 1670, A II.1², 47.

aus Angst und nicht aus Nutzerwägungen. Leibniz steht damit vor der Aufgabe, die Affektnatur des Menschen so zu konzipieren, dass authentische, selbstlose Liebe als „Lust“ im strengsten epikureischen Sinne verstanden werden kann, gewissermaßen also ein ‚interesseloses Interesse‘ möglich wird.

Leibnizens Lösungsansatz für dieses Problem, schlägt Manzo vor,⁵⁴³ ist eben in der ‚harmonischen‘ Natur des Geistes als des Einen im Vielen zu suchen. Der Geist geht nach Leibniz mit *conatus* anders um als der Körper: „Im Geiste [...] wird ein *conatus* nicht durch Addition oder Subtraktion ausgewählt, sondern derjenige, der ἁρμονικώτατος, am harmonischsten, ist.“⁵⁴⁴ Während in der Körperwelt, wir erinnern uns, im Augenblick des Zusammenpralls nach einfachen mathematischen Gesetzen aus den verschiedenen Ursprungs*conatus* eine neue Richtung hervorgeht, ist der Geist in der Lage, dauerhaft mehrere *conatus* in sich zu tragen und deren „Harmonie“ wahrzunehmen. Bei Hobbes bestehen Lust und Schmerz schlicht darin, dass eine äußere Einwirkung den *motus vitalis* des Blutkreislaufs fördert oder behindert; sie sind also schlichte mechanische Interaktion verschiedener Körper.⁵⁴⁵ Für Leibniz hingegen setzten sie voraus, dass die Seele Harmonie empfinden kann, d. h. durch das Zusammenführen mehrerer *conatus* ein komplexes Bild des Universums gewinnen und über dieses nach einem ihr eingeborenen, nicht auf Materielles reduzierbaren Maßstab der „Harmonie“ urteilen kann.⁵⁴⁶ Solche Harmonie ist aber umso größer, in je mehr Seelen sie empfunden wird; das Glück anderer ist also unmittelbar mein eigenes, umso mehr, je klüger ich bin.

Eben weil sie das Universum als Ganzes intellektuell erfassen können, möchten Geister in Kommunikation mit anderen treten, die die empfundene Harmonie zurückspeiegeln und „multiplizieren“.

Jeder Weise strebt nach Ruhm, weil er nach Harmonie strebt. Ruhm ist aber gleichsam ein Echo und eine Reflexion und Verdoppelung der Harmonie. Wenn Gott keine rationalen Geschöpfe in der Welt hätte, dann hätte diese dieselbe Harmonie, aber ohne ein Echo, dieselbe Schönheit, aber ohne ihre Reflexion und Brechung oder Vervielfachung. Darum wollte die Weisheit Gottes rationale Geschöpfe, in denen die Dinge sich vervielfachten, sodass ein jeder Geist gleichsam eine Welt in einem Spiegel oder einer Dioptra sei, oder einem Brennpunkt, der Lichtstrahlen bündelt.⁵⁴⁷

543 Manzo, „How sincere“, 33–35.

544 „In mente omnes conatus durant, nec eligitur aliquis addendo aut subtrahendo, sed is qui est ἁρμονικώτατος“ – *De conatu et motu, sensu et cogitatione* (1671?), A VI.2, 282.

545 Hobbes, *De corpore* IV.25.12, OL I, 331 f.

546 Vgl. Piro, *Spontaneità*, 175–77.

547 „Idque [sc. laudem] nemo sapiens non quaerit, quia harmoniam quaerit. Harmoniae autem velut Echo quoddam et reflexio et duplicatio est laus. Si DEUS non haberet in mundo Creaturas rationales, haberet eandem harmoniam, sed solum demta Echo, eandem pulchritudinem solum demta reflexione et refractione seu multiplicatione. Unde DEI sapientia exigebat creaturas rationales, in quibus se res multiplicarent. Ut una mens esset quasi mundus quidam in speculo, aut dioptra, vel quolibet puncto radiorum visualium colectivo“ – *Elementa iuris naturalis*₂ (1669–70), A VI.1, 438.

Neben dem Harmoniebegriff wird also auch die in Leibnizens späterem Denken so zentrale Spiegelmetapher erstmals⁵⁴⁸ in einem sozialphilosophischen Kontext verhandelt; es wird an dieser Stelle klar, dass das Bild des harmonischen Kosmos als eines universellen Gemeinwesens mehr ist als eine bloße Metapher, sondern dass diese soziale Dimension für Leibnizens Harmoniebegriff essentiell ist. Dass die panharmonische „Verbindung aller Dinge zu allen Dingen“ in Analogie zur menschlichen Gesellschaft verstanden werden kann, hat Leibniz erstmals in seiner Auseinandersetzung mit dem Denken Bisterfelds entwickelt, der wie er selbst staatsmännisch aktiv war;⁵⁴⁹ der Gedanke wird für ihn lebenslang relevant bleiben und zeigt erneut die enge Verbindung von Politik und Philosophie bei Leibniz.

Leibniz verweist im Zusammenhang seines Liebesbegriffs auf „unzählige Betrachtungen der Platoniker zur Liebe und dem Schönen“, die „im vorletzten und vorvorletzten Jahrhundert insbesondere von italienischen Philosophen wieder aufgenommen“ worden seien.⁵⁵⁰ Und in der Tat folgt Leibnizens Liebesbegriff einem in der Renaissance populären platonischen Ansatz, wie ihn Leinkauf rekonstruiert:⁵⁵¹ Liebe ist in dieser Tradition wesentlich Bewegung zum Einen, die – *diversitas identitate compensata!* – die Selbständigkeit der liebenden Relate zugleich voraussetzt und aufhebt, eine „Nachahmung“ und ein Abbild auf der Ebene des Vielen, Körperlichen, Trennbaren der im *voûç* verorteten universellen Liebe und untrennbaren All-Einheit.⁵⁵² „Denn die Liebe ist auf das Schöne gerichtet, und schön ist dasjenige, dessen Betrachtung angenehm ist“;⁵⁵³ diese ästhetische Schönheit und affektive Beglückung und Attraktion sind dabei Ausdruck einer objektiven Werthaftigkeit des Gegenübers, die im Fundiertsein aller Dinge im Einen besteht. Bei Leo Hebraeus, bemerkt Piro, findet sich im Zusammenhang einer solchen platonisierenden Liebeskonzeption auch Leibnizens Metapher vom menschlichen Geist als einem „Spiegel“ der Dinge.⁵⁵⁴

Leibnizens Anthropologie und Ethik einerseits, Metaphysik andererseits stehen also in engstem Zusammenhang: Das Sein hat seinen Ursprung im Geist und der Einheit und besitzt deshalb eine harmonische und relationale Verfasstheit, die nur durch Geistwesen erfasst werden kann; eben wegen dieser Fähigkeit zur Erfassung von Harmonie sind diese geistigen Wesen zugleich auf andere Geistwesen bezogen, sozial und liebesfähig. Lust ist immer Erleben der ursprünglichen Einheit des

548 Mercer, *Metaphysics*, 217 f.

549 Amberger, „Spatium entitativum“, 120.

550 „Innumeras Platoniorum de amore et pulchro contemplationes, a Philosophis, imprimis Italis [...] penultimo et antepenultimo seculo resumtas“ – *Georgius Ulicovius Lithuanus* (1669), A IV.1, 34, vgl. Piro, „Ethics“, 157.

551 Vgl. Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* II, 1309 / 1295 f; ders., „Frühe Neuzeit und antike Philosophie“, 48.

552 Plot. *Enn.* VI.7.14.

553 „Nam amor pulchri est. Pulchrum est, cuius contemplatio iucunda est“ – *Georgius Ulicovius Lithuanus* (1669), A IV.1, 34.

554 Piro, „Ethics“, 160 Anm. 40; „Mens enim humana est velut speculum, et exemplum, vel imago, et simulachrum quoddam potius ipsarum rerum“ – Leo Hebraeus, *Dialogus* I, 339. Zu Leo vgl. Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* II, 1267–71.

Universums, sodass (wie Leibniz anhand seiner *conatus*-Theorie rekonstruiert) nur geistige Wesen Lust empfinden können und Lust immer eine geistige Komponente hat; intellektuelle Lust ist darum die höchste und eigentlichste Form von Lust überhaupt.⁵⁵⁵ Hierher gehört – wie zitiert – die Freude an Musik, Dichtung, Kunst; hierher gehört die theoretische Kontemplation des Universums und seines Schöpfers; hierher gehört es, wenn uns die Anerkennung durch andere wichtig ist;⁵⁵⁶ hierher schließlich gehört schließlich auch die recht verstandene⁵⁵⁷ Liebe zum Anderen.

Die Fähigkeit, die Harmonie des Universums wahrzunehmen, spontan zu handeln, Liebe empfinden und in Austausch mit anderen treten zu können – in all dem ist der Mensch Gott analog. Beide sind Geister, die spontan in sonst mechanistisch determinierten Weltlauf eingreifen können – Gott, indem er als Schöpfer das Getriebe des Universums anstößt, der Mensch, indem er autonom auf seine Umwelt reagiert, beide nach harmonischen Kriterien agierend. Wie der menschliche Geist kann Gott als Punkt beschrieben werden, in dem sich Linien aus unterschiedlichen Richtungen schneiden: Die Gegenstände, die als Körper in der physischen Welt räumlich auseinanderfallen, treffen als Ideen im unausgedehnten *spatium entitativum* des göttlichen Geistes zusammen.⁵⁵⁸ Wie Gott das Medium des Äthers nutzt, um das Universum „(sozusagen)“⁵⁵⁹ zu beseelen, so hat die menschliche Geistseele als körperliches *vehiculum* einen subtilen *flos substantiae* oder „Kern“ der Substanz, vergleichbar einem Samen oder tierischen Fötus, der als „centrum [...] seminale diffusivum sui“ die gröbere restliche Masse des Körpers vom Hirn aus belebt.⁵⁶⁰ Der Mensch ist charakterisiert durch seine *deunculeitas* – er ist ein „Göttchen“.⁵⁶¹

In einem Manuskript von 1671⁵⁶² weist Leibniz Gott und dem geschaffenen Geist dieselbe trinitarische Struktur zu, als deren Entfaltung die Körperwelt zu verstehen ist; nimmt man die Analogie *corpus/mundus – mens/Deus* exakt wörtlich, wäre Gott ebenso Integral alles Geistigen, wie die Welt alle Körper umfasst.

555 Piro, „Ethics“, 155–60; vgl. 1672, A IV.1, 247. Zur Empfindungslosigkeit der Tiere vgl. für Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 179.

556 Vgl. Piro, „Ethics“, 161–63; Manzo, „How sincere“, 40–45.

557 „Appetitus unionis non est amor. *Lieben das man vor Liebe freßen möchte*. Uti vulgo dicimur cibos amare, quorum sensu delectamur. Ita enim etiam lupus dicendus est agnum amare. Amor ergo venereus toto genere differt a vero“ – *Elementa iuris naturalis*₆ (1671?), A VI.1, 482.

558 1668 (?), A VI.1, 513; zum *spatium entitativum* vgl. Amberger, „Spatium entitativum“.

559 So ergänzt Knorr v. Rosenroth an einer entsprechenden Stelle in Kapitel 21/22 seiner Übersetzung der *Hypothesis*: „nisi perpetua aetheris ventilatione animaretur“ (A VI.2, 229) / „wenn er nicht durch die stetswährende Durchstreichung des Himmels-Zeuges / (so zu sagen /) beseelt würde“ (S. 211).

560 An und für Herzog Johann Friedrich, 21. Mai 1671, A II.1², 175 f / 184 f; 1669–70 (?), A VI.1, 533. Diese Entsprechung zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos bemerkt Busche, *Leibniz' Weg*, 457–467; vgl. ebd., 103–117.

561 1671 (?), A VI.2, 285, vgl. Busche, *Leibniz' Weg*, 88.

562 *Trinitas. Mens* (1671), A VI.2, 287.

Leibniz, zeigt Antognazza,⁵⁶³ begreift einerseits den menschlichen Geist und seine drei Vermögen, andererseits das panharmonisch verfasste Universum jeweils als Analogon der göttlichen Dreifaltigkeit. Das erste Motiv entlehnt er der durch Augustin begründeten Tradition,⁵⁶⁴ das zweite der lullistisch geprägten barocken Universalwissenschaft – Bisterfeld,⁵⁶⁵ Kircher⁵⁶⁶ und anderen –, auf die auch die Tabellenstruktur verweist.

Trinitas. Mens		
CORPUS. MUNDUS.	MENS. DEUS.	
Spatium	Intellectus	Esse
Figura	Imaginatio	Scire
Motus	Voluntas, Potentia	Agere seu Conari

Die Körperwelt, sehen wir, lässt sich für Leibniz vollständig über Größe, Gestalt und Bewegung beschreiben; jede qualitative Besonderung der Materie von der Farbe über die Gravitation bis zum sauren oder alkalischen Charakter geht aus diesen geometrischen Grundprinzipien hervor. Diese sind aber selbst wiederum nicht ontologisch ursprünglich, sehen wir nun: Jedes von ihnen ist – wie Antognazza mit Augustin sagt⁵⁶⁷ – ein *vestigium trinitatis*, entspricht einem der drei Attribute des trinitarischen, punkthaften Geistes und kann auf dieses zurückgeführt werden, ganz so, wie in der Geometrie alles auf den Punkt zu reduzieren ist⁵⁶⁸. Der Raum als eigentliches Wesen des Körpers entspricht dem göttlichen oder menschlichen Intellekt – dem *spatium entitativum* der Bisterfeld-Marginalien –, die Gestalt als das Wissbare über einen spezifischen Körper entspricht der geistigen *imaginatio*, die Bewegung als spezifische Handlungsweise entspricht dem inneren Wollen oder Können, das als infinitesimaler *conatus* zu denken ist. Der Geist ist damit in doppelter Weise das Eine im Vielen: Einerseits, insofern sein Denken, Vorstellen und Wollen die entsprechenden Attribute der ausgedehnten Körperwelt – cusanisch gesprochen – auf einen Punkt „kontrahieren“⁵⁶⁹ und so deren extensive Vielheit jeweils auf Einheit zurückführen. Zum anderen, insofern diese drei geistigen Attribute selbst eine Vielheit sind, die in *einer* geistigen

563 Antognazza, *Trintiy*, 43–47. Das augustinisches Motiv einer Analogie zwischen Geist und Trinität wiederholt Leibniz lebenslänglich immer wieder, vgl. ebd., passim.

564 Vgl. die Trias *esse – nosse – velle* in Aug. *Conf.* XIII, 11. Aufgegriffen etwa bei Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV.11/19 und Kontext, ed. Leon. XV, 32–75.

565 Noch Jahrzehnte später wird Leibniz die Panharmonie des Universums wie Bisterfeld mit dem trinitätstheologischen Begriff der *περιχώρησις* beschreiben: an des Bosses, 7. November 1710, GP II, 412.

566 Vgl. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 324–348.

567 Antognazza, *Trinity*, 43 mit Aug. *De Trin.* XI, 1.

568 *De conatu et motu* (1671?), A VI.2, 282.

569 Leinkauf, „Diversitas identitate compensata“ I, 77, II, 84 f.; ders., „Contractio“.

Substanz harmonisch vereinigt ist.⁵⁷⁰ All dies gilt sowohl für den göttlichen als auch für den geschaffenen Geist, die insofern vollkommen analog verfasst sind.

Gott wie der menschliche Geist können aus ihrer eigenen Natur heraus das geistig hervorbringen, was sie mit keinem Sinn wahrnehmen – d. h. ewige Ideenwahrheiten –;⁵⁷¹ Gott wie der menschliche Geist können sich selbst niemals als nichtexistierend denken. „So wie nach einer Vernichtung der Geschöpfe GOtt weiterbestehen würde, so besteht nach einer Vernichtung des Körpers der Geist weiter. [...] Wie sich der Geist zu dem, was *actu* existiert, mit seinem Intellekt und Willen oder Affekt verhält, so GOtt mit seinem Wort und seiner Liebe“; unser Wissen und Fühlen zu den Dingen entspricht also dem göttlichen Logos und der göttlichen *caritas*, dem Sohn und dem Heiligen Geist in der Dreifaltigkeit.⁵⁷² „Geist und GOtt unterscheiden sich nur so wie das Endliche und das Unendliche.“⁵⁷³ Beide sind infinitesimale Punkte, die das ganze harmonische Universum auf sich „kontrahieren“ und in seiner Totalität zum Ausdruck bringen können; das Universum ist umgekehrt extensiver Ausdruck dieser geistigen in sich differenzierten Einheit.

Der Geist, sehen wir an dieser Stelle erneut, ist für Leibniz nicht einfach das „ganz Andere“ der Körperwelt. Er tritt in ihr nicht nur, wie bei Descartes, als Schöpfer und Erstbeweger in Erscheinung und steht ihr ansonsten völlig heterogen gegenüber. Er ist ihr vielmehr auf ontologisch höherer Ebene ähnlich, indem er all ihre Attribute urbildlich in sich trägt. Die Körper verhalten sich analog zu den Geistern, die ihrerseits analog zu Gott sind. Der reife Leibniz wird später zugespitzt formulieren, die Geschöpfe entstünden *ex Deo et nihilo*, hätten Anteil an Gott und zugleich am Nichts.⁵⁷⁴ Eine solch scharfe Formulierung einer „Vermischung Nichts und Etwas“ kennt Leibniz 1671 bereits; er schreibt sie „Platonischen Christen“ zu und illustriert sie mit der cusanischen *figura paradigmatica* – einer Licht- und einer Schattenpyramide, deren Spitzen einander durchdringen und so eine graue Mischzone als Sinnbild der geschaffenen Welt bilden. Zwar lehnt Leibniz diese Formulierung zum fraglichen Zeitpunkt noch als irreführende Begriffsspielerei ab,⁵⁷⁵ aber *in nuce* scheint ein ähnlicher Ansatz in den Schriften diese Jahre schon mitgedacht: Gott *ist* das Sein, an dem geschaffene Geister und Körper in ihrer je

570 Zu diesem zweiten Punkt vgl. Antognazza, *Trinity*, 9 f.

571 Antognazza, *Trinity*, 44.

572 Vgl. den johanneischen Logos-Titel für Christus und Augustins Verständnis des Heiligen Geistes als Band der Liebe zwischen Vater und Sohn, Aug. *De trin.* V, 16 (ebenso Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* IV.19, ed. Leon. XV, 74 f).

573 „Quemadmodum destructis creaturis superesset DEus [sic!] ita destructo corpore superest Mens. [...] Ut Mens de actu existentibus cogitans habet intellectum et voluntatem seu Affectum, ita DEus verbum et amorem. [...] Mens et DEus non differunt nisi ut finitum et infinitum“ – 1671 (?), A VI.2, 287 f.

574 S. u. S. 276–283/283.

575 Mit Abbildung der *figura paradigmatica* 1671, A VI.1, 538; zu möglichen Quellen Meier-Oeser, *Die Präsenz des Vergessenen*, 169–71. Erneut finden wir die Zeichnung in den Exzerpten aus Valentin Weigel 1687, s. u. T. II Anm. 983. Herkunft ist Cusanus *De coniecturis*; in ed. Koch / Happ ausklappbar am Ende des Bandes dargestellt.

eigenen Weise teilhaben. Weil sie ihr Sein nur dieser Teilhabe verdanken, müssen die Geschöpfe strukturanalog zu Gott sein: die Geister als endliche Ebenbilder seiner trinitarischen Attribute, die Körper als deren extensive Entfaltung. Dass der Körper als *mens momentanea* begriffen wird und sein Wesen in den (an sich geistigen) *conatus* besteht, wird aus diesem Blickwinkel einsichtiger.

Leibnizens Metaphysik des Punktes ist selbst Brennpunkt, in dem sich – mit einem klaren platonischen Schwerpunkt – Traditionslinien verschiedenster Art vereinen. Seine Rekonstruktion dieses Traditions panoramas stellt Leibniz dabei in doppelter Hinsicht unter einen zeitlichen Index: Einerseits, sahen wir, ist diese Synthese und der Versuch, sie in kritischer Aneignung des Hobbes'schen Reduktionismus „klar und deutlich“ einsichtig zu machen, ein intellektuelles Projekt, das bewusst auf seinen – endzeitlichen – Ort in der Philosophiegeschichte reflektiert. Andererseits, möchte ich nun zeigen, hat der Fortschrittsbegriff, den diese Selbstverortung voraussetzt, selbst ein philosophisches Fundament und kann als notwendige Implikation der skizzierten Geistmetaphysik, Epistemologie und Anthropologie begriffen werden.

Gottesebenbildlichkeit, die Fähigkeit zu intellektueller Lust, zu universellem Wissen und universeller Liebe, sahen wir, ist für Leibniz das eigentliche Proprium der Menschheit. Von diesem Proprium aber kann Leibniz vorerst nur im Irrealis reden: Wir wissen zu wenig; zugleich und deshalb lieben wir auch zu wenig.

Wir alle würden alle lieben, wenn wir nur recht hinsähen, wenn wir die Augen zur universellen Harmonie erheben. Jetzt sind wir in unserer Selbstliebe erblindet, und vor Ehrgeiz oder Habgier tobend oder in der Genusssucht erschlaft sehen wir die anderen ohne Aufmerksamkeit, und agieren auf der Welt, dieser gewaltigen Versammlung, als wären wir allein dort, wie ein Wurm, der statt im Boden in einem lebendigen Menschen geboren ist, der von dieser bewundernswerten Konstruktion und dem Geist, der sie beseelt, nichts weiß oder wissen will und der, bloß für sich selbst lebend, die edelsten Glieder ohne Genuss verzehrt. Denn wie wenige sind es, die wir uns wirklich kennenzulernen bemühen und nicht auf den ersten Blick schon hassen oder verachten, dem elenden Zufall der Vorurteile entsprechend?⁵⁷⁶

Was wir hier lesen, ist mehr als eine scharfe moralische Anklage. „In Selbstliebe erblindet“, habgierig oder genussüchtig, zu unwissend und zu lieblos, bin nicht „ich“ oder „du“, ein einzelnes Individuum, das sein Verhalten möglichst ändern sollte. Es sind nach Leibniz „wir“, die Menschheit als ganze, und zwar „jetzt“, auf ihrem gegenwärtigen Entwicklungsstand, der überwunden werden kann und wird. Es ist die gegenwärtige gesellschaftliche Ordnung der Menschheit und ihre wissenschaftlichen Grundlagen, die noch mangelhaft sind. Dieses Problem

576 „Omnes vero amaremus omnes, si modo intueremur, si oculos attolleremus ad Harmoniam Universalem. Nunc amore nostri occaecati, et vel ambitione aut avaritia furentes, vel luxu torpentes, alios sine animi adversione videmus, agimus in mundo, in maximo coetu, velut soli instar vermis in homine vivo nati, qui structurae admirabilis, rationisque totam machinam animantis ignarus incuriosusve, et tantum sibi natus, nobilissima membra sine delectu consumit. Quotusquisque est, quem pernoscere curemus, quem non ad primum conspectum aut oderimus aut contemnamus, miserabili temeritate praeiudiciorum“ – *Elementa iuris naturalis*₆ (1671?), A VI.1, 481.

läuft auf eine Schuld des Gemeinwesens hinaus. Denn alle könnten, wenn sie wollten, und die einzelnen würden wollen, dass die Gesamtheit will, und dennoch wird die Gesamtheit nicht tun, was die einzelnen wollen und können, wenn die Sache nicht richtig und gemäß der innersten Natur der wahren Politik angegangen [wird].⁵⁷⁷

Auch wenn alle einzelnen das Gute (hier: medizinischen Fortschritt) wollen, wird es nicht geschehen, so lange das Gemeinwesen das öffentliche und das private Wohl nicht richtig vermittelt. Wir stellten oben fest, dass Leibniz keineswegs auf einen revolutionären Umsturz des Gegebenen setzt.⁵⁷⁸ Er knüpft vielmehr an die gegebenen Machtstrukturen an und appelliert an mächtige Einzelne, „denen es gegeben ist, einen großen Teil der Menschen zum Beispiel der anderen glücklich zu machen und sich in ihnen.“ Diese Mächtigen sollen *wissen*, „dass die Wissenschaften vom Gerechten und vom Nützlichen, d. h. vom öffentlichen und privaten Wohl, einander jeweils einschließen, und dass niemand unter Unglücklichen leicht glücklich wird.“⁵⁷⁹ Aber solches Wissen erschöpft sich nicht in der privaten *conversio* des moralisch belehrten Einzelnen: Er ist Frucht eines von der gesamten Menschheit verantworteten, stetig fortschreitenden und historisch präzise zu lokalisierenden Eindringens der Wissenschaft in die *verae Politicae arcana* und einer auf diesen Lernprozess aufbauenden Reform des Gemeinwesens. Das *saeculum philosophicum* verspricht in dieser Hinsicht eine große Zukunft.

Glückseligkeit besteht für die Menschen – einzeln wie kollektiv – in stetigem Fortschritt; das ist in der Anthropologie Leibnizens in diesen Jahren fest verankert.

Weil es aber einen unendlichen Fortschritt der Güter gibt, folgt daraus, dass [die Glückseligkeit] in dem ungehinderten Fortschreiten zu immer weiteren Gütern besteht. Wenn das Streben zur Ruhe gekommen ist, oder man nichts mehr wünscht, ist das keine Glückseligkeit, sondern Betäubung. Denn wer keinen Fortschritt wünscht, der spürt sein Glück nicht einmal, sondern es gibt keinen Genuss ohne Harmonie und keine Harmonie ohne Verschiedenheit.⁵⁸⁰

„Kein Genuss ohne Harmonie, keine Harmonie ohne Verschiedenheit“: Die temporale Dimension kommt in Leibnizens Glücksanthropologie also nicht nur zufällig hinzu, sondern hängt im innersten zusammen mit seiner Bestimmung des Seins, der Erkenntnis und der Lust. Sein, Wissen, Lust besteht für Leibniz darin, dass jeweils

577 „naturalis scientiae imperfectio in civilem refundit culpam, cum possint si omnes velint, et singuli velint ut vellent universi, nec tamen quod volunt possuntque singuli faciant universi, nisi rem recte et ex verae Politicae arcanis aggrediantur“ – *Elementa iuris naturalis*₄ (1670–71), A VI.1, 459 f; zur Übersetzung vgl. Busche, *Frühe Schriften*, 219.

578 S. o. S. 14–18.

579 „nisi rem recte et ex verae Politicae arcanis aggrediantur illi quorum in manu est magnam hominum partem in exemplum caeterorum felicem reddere et se in illis. Nam qui rem ex vero aestimant, intelligunt scientiam iusti utilisque, id est publici privatique boni sibi invicem implicitas esse, nec posse quinquam facile esse in medio miserorum felicem“ – *Elementa iuris naturalis*₄ (1670–71?), A VI.1, 460.

580 „Cum autem detur bonorum progressus in infinitum consequens est [felicitem] consistere in non impedito ad ulteriora semper bona progressu. Quies in appetendo, seu status in quo nihil optes, non felicitas est, sed torpor. Ne sentit quidem bonum suum qui non optat continuationem, sed nec delectatio est sine harmonia, nec harmonia sine varietate“ – *Elementa iuris naturalis*₅ (1671?), A VI.1, 466.

Verschiedenes harmonisch in Identität aufgelöst wird – und zwar eine unendliche Verschiedenheit. Der Geist, punkthafter, liebender Spiegel des Universums, ist auf Totalität angelegt: Echtes Wissen ist Wissen um eine vollständige Ursachenreihen, echte Liebe ist Liebe zu allen Menschen; die jeweils finite aktual gegebene Wissenschaft und Liebe kann diesen Maßstäben nicht genügen. Selbst die ewige Seligkeit – wir werden diesem Motiv beim reifen Leibniz noch öfter begegnen – kann darum nicht in statischem Glück und „Aufhören des Strebens“ bestehen, „sondern im ungehinderten Fortschreiten zu immer weiteren Grenzen.“⁵⁸¹

Dieses Streben nach Totalität, sahen wir, äußert sich darum in einer fortschreitenden Erweiterung dieser finiten Inhalte: Wann immer wir etwas gelernt haben, fragen wir weiter: *Cur? Warum?*⁵⁸² – nach dem Grund, nach dem Grund des Grundes und so fort bis ins Unendliche. Jede Liebe, die wir zu anderen empfinden, kann uns nur Ansporn sein, noch mehr zu lieben. Diese stetige Erweiterung ist zugleich moralischer Imperativ und natürliche Verwirklichung unseres Wesens; Leibniz kann sie darum zugleich vehement einfordern und für die Zukunft als sicher prognostizieren. Fortschritt in der Erkenntnis wie in der Liebe ist also schlicht die temporale Entfaltung der harmonischen Totalität, auf die unser Wesen angelegt ist.

ZWISCHENFAZIT

Damit schließt sich der Kreis der Systemarchitektur des jungen Leibniz, wie wir sie rekonstruieren konnten: Leibniz verortet sich in einem *seculum philosophicum*; er beobachtet enthusiastisch und zugleich kritisch Fortschritte der Wissenschaften und der Technik, und er fordert und prognostiziert – vor einem eschatologischen Hintergrund – die Ausweitung dieser Fortschritte auch auf das bislang vernachlässigte Gebiet der Natürlichen Theologie. Entscheidendes Vehikel des Fortschritts ist für ihn dabei die stetige Erweiterung des Diskursraums, die das bisherige Arkanwissen der Philosophie an die Erfahrung in der Welt aktiver Männer anknüpfen lässt: Diese beständige diskursive Kritik zwingt die Philosophie dazu, ihre Terminologie und ihre Thesen radikal zu überprüfen und bloßes Traditionsgut voraussetzungslos *clare et distincte* einsichtig zu machen. Wesentliches Charakteristikum des Fortschritts ist darum ein strenger Reduktionismus, der nur Thesen akzeptiert, die klar verständlich, notwendig und evident sind – prototypische *philosophia reformata* ist insofern die mechanistische Physik Thomas Hobbes', die auf einer rigorosen Sprachkritik und einer reduktionistischen Methodik gründet und damit zu einem wohlfundierten Verständnis der Körperwelt gelangt, für metaphysische Fragen jedoch charakteristisch blind ist. Die Metaphysik, die Leibniz auf Basis, als Komplement und zugleich in Abgrenzung zu diesem Ansatz entwickelt, ist primär negativ in einem mechanistischen Verständnis der Körperwelt begründet: Die unendlich teilbare, rein quantitativ – durch Größe, Gestalt und Bewegung – vollständig beschreibbare Körperwelt

581 „beatitudo non consistit in cessantia appetitus sed in non impedita ad ulteriores semper fines progressionem“ – 1668–69 (?), A VI.1, 499 Anm.

582 S. o. Anm. 524.

ist nicht selbstgenügsam; sie hat ihren Ursprung im Geist, der im Unterschied zu ihr als unausgedehnter und unteilbarer Punkt bestimmt ist. Auf dieser Grundlage kann Leibniz aristotelische, pansophische und insbesondere platonische Thesen über das Wesen des Geistes *clare et distincte* begründen: Der Geist ist der Erste Beweger und das eigentliche Wesen der Körperwelt, spontan, fähig zur Erkenntnis *a priori*, auf Schönheit und Harmonie und damit auf universelles Wissen und universelle Liebe angelegt. Diese Totalität ist aber dem jeweils nur finit wissenden und liebenden geschaffenen Geist niemals aktual gegeben; beständiges Fortschreiten in Richtung dieser Totalität ist darum die natürliche und zugleich wünschenswerte Aktivität des Geistes. Leibnizens Fortschrittsoptimismus und sein Reformprojekt haben damit eine metaphysische Begründung gefunden.

Zweiter Teil

PHILOSOPHIA PERENNIS?

Leibniz als Hylemorphist (ca. 1679–1716)

Die cartesianische Philosophie, sagt Leibniz gerne, sei nur das „Vorzimmer der Wahrheit“.¹ Nachdem uns die Alten zum Treppenhaus, die Modernen in den Leibwachsensaal, die Zeitgenossen schließlich ins Vorzimmer geführt hätten – erwiderte einmal ein Höfling auf dieses Bonmot – könne Leibniz dann nicht Zutritt zum innersten Gemach erwirken?

Dieses Weiterspinnen der Parallelen brachte uns alle zum Lachen, und ich antwortete darauf: „Ihr seht, Monsieur, dass Euer Vergleich die Gesellschaft erheitert hat, aber Ihr habt nicht daran gedacht, dass zwischen dem Vorzimmer und dem *cabinet* noch das Audienzzimmer liegt, und dass es schon genug wäre, wenn wir eine Audienz erhielten, ohne gleich Zutritt ins Innere zu verlangen.“²

Auch der reife Leibniz noch fordert wesentlich *Fortschritt* in der Philosophie: Er will über das zeitgenössische mechanistische Denken – nun entscheidend verkörpert durch Descartes – ebenso hinausgehen wie über die platonische und aristotelische Tradition, und sieht dabei in der Mathematik und mathematisierten Naturwissenschaft seiner Zeit das Wissenschaftsparadigma, dem eine zeitgemäße Metaphysik folgen soll, kann und wird. Leibniz vertritt keineswegs die oftmals in das Schlagwort der *philosophia perennis* – über das zu sprechen sein wird – hineingelesene statische Konzeption der Philosophiegeschichte, als hätten Platon und Aristoteles schon alles Relevante gesagt; vielmehr behauptet er – epistemologisch und metaphysisch begründet – einen ewigen, nie abgeschlossenen graduellen Annäherungsprozess an die ewigen Wahrheiten, der in einer evolutionären Weiterbildung des Gegebenen besteht. Zwar wird die Philosophie die innersten Gemäcker der Wahrheit nie erreichen können – über das „Vorzimmer“ des modischen Mechanizismus kann, muss und wird sie jedoch hinausgehen.

- 1 „l’antichambre de la verité“ / „veritable philosophie“ – außer der nachfolgend zitierten Stelle noch an Christian Philipp, Dezember 1679, A II.1², 767; 1697, GP IV, 337; an Rémond, 10. Januar 1714, GP III, 607.
- 2 „Cette tirade de paralleles nous fit tous rire, et je luy dis vous voyés, Monsieur que vostre comparaison a rejoui la compagnie. Mais vous ne vous estes point souvenu qu’il y a la chambre d’audience entre l’antichambre et le cabinet, et que ce sera assez si nous obtenons audience, sans pretendre penetrer dans l’interieur“ – 1677 (?), A VI.4 B, 1356, vgl. Heinekamp, „Philosophiegeschichte“, 140.

Es wird damit möglich, die reife Substanzmetaphysik Leibnizens im engen Zusammenhang mit dem mechanistischen Denken der früheren Jahre zu lesen: Dass sich die Menschheit in einer Phase des geistigen Fortschritts befinde, dass sich dieser Fortschritt in der mechanistischen Naturphilosophie des 17. Jahrhunderts verkörpere, aber darüber hinaus auch zu einer rationalen geistmetaphysischen Natürlichen Theologie gelangen müsse, dass sich das körperliche Universum ohne Abstriche mechanistisch beschreiben lasse, seine ontologischen Grundlagen aber in unausgedehnten, das Universum auf sich ‚kontrahierenden‘,³ gottebenbildlichen Geistsubstanzen zu suchen seien: Diese entscheidenden Thesen aus dem „Systemzyklus“⁴ von 1670–1671, will ich in den folgenden Kapiteln zeigen, wird Leibniz bis zu seinem Lebensende beibehalten, fortschreiben und vertiefen.

Die Bruchstelle zwischen den beiden entscheidenden Abschnitten seiner Biographie, sahen wir eingangs, verortet Leibniz in der Wiedereinführung der Substantiellen Form: Jede Kreatur, gilt nun, hat einen doppelten Ursprung in Form und Materie, d. h. für Leibniz: in „Gott und dem Nichts, dem Positiven und dem Privativen, der Vollkommenheit und der Unvollkommenheit [...], dem Aktiven und dem Passiven.“⁵ Teilhabe am Wesen Gottes, werden wir sehen, macht für Leibniz also Sein schlechthin aus: Gott ist reines Sein, reine Vollkommenheit und trägt die Vollkommenheiten aller (aller möglichen) Wesen in sich; die Kreaturen haben in eingeschränkter Weise an diesem Sein teil; sie *sind*, insofern sie Gott ähneln; was sie von Gott unterscheidet, ist kein positives Sein und bloß Privation. Insofern die Materie die Seite des Privativen verkörpert, entspringt die Körperlichkeit und Vielheit der Kreaturen ihrem Abstand von Gott und der Beschränkung ihres Realitätsgrads – wer das wahre Sein sehen will, muss über die Materie hinausblicken.

Diese Denkfigur hat in mehrerlei Hinsicht mit dem Fortschrittsparadigma zu tun: *Erstens* ist die „Substantielle Form“ für Leibniz ein typischer scholastischer Begriff, der auf Wahres verweist, für eine zeitgemäße Metaphysik aber rational einsichtig gemacht werden muss. Leibniz versucht dies durch Analogie mit dem physikalischen Kraftbegriff, schreibt also – ganz so, wie er es idealtypisch postuliert – naturwissenschaftliche Erkenntnisse ins Metaphysische fort. *Zweitens* ist der Hylemorphismus die ontologische Grundlage für den Fortschritt überhaupt: Das Wissen einer geschaffenen Substanz muss aufs Unendliche gehen, weil sie durch die Substantielle Form am Wesen und Wissen Gottes teilhat; es muss aber zu jedem Zeitpunkt begrenzt und endlich sein, weil diese Teilhabe durch die Materie beschränkt ist; das Angelegtsein des menschlichen Geistes aufs Unendliche kann sich also nie in einem aktual unendlichen Wissen, sondern nur in einem nie abgeschlossenen Annäherungsprozess an dieses verwirklichen. Der Hylemorphismus gibt dem

3 Zum insbesondere cusanischen Begriff der *contractio* und seiner Anwendung auf Leibniz vgl. Leinkauf, „Diversitas“ II, 85 f, ders., „Contractio“. Wir werden den Begriff auch bei Thomas von Aquin wiederfinden, s. u. Anm. 737.

4 So Busche, *Leibniz' Weg*, 297.

5 „Atque haec est origo rerum ex Deo et nihilo, positivo et privativo, perfectione et imperfectione [...], activo et passivo, forma [...] et materia“ – an Schulenburg, 29. März 1698, A II.3, 427.

Fortschritt *drittens* ein Ziel und ein Wertkriterium: Wenn das eigentliche Sein im Geist und in der Form liegt, die Materie bloß Privation ist, dann muss das Wissen um die unkörperlichen Substanzen, um die Seelen und Gott, der höchste und letzte Gegenstand der menschlichen Wahrheitssuche sein – Fortschritt der Menschheit bedeutet dann Vergeistigung der Menschheit.

1. GESCHICHTE UND PHILOSOPHIEGESCHICHTE

An mundus perfectione crescat? Temporale Theodizeen⁶

„Das Universum selbst: Wächst es kontinuierlich an Vollkommenheit, bleibt es immer bei derselben Vollkommenheit, nimmt es ab?“⁷ Wir haben gesehen, dass Leibniz den Fortschritt der Menschheit in seiner Zeit beobachtet und für die Einzelseele zum Glückskriterium macht – diese Thematik für das Universum als Ganzes zu diskutieren, liegt nahe für einen Denker, der schon früh die Theodizeefrage gestellt und damit das Glück der Schöpfung insgesamt ins Zentrum seiner Überlegungen gestellt hat. Ist der Fortschritt, den er rings um sich beobachtet, nur eine kurzfristige Episode? Zeichnet er die Geschichte der Menschheit insgesamt aus? Lässt er sich gar auf das ganze Universum übertragen? Leibniz stellt diese Frage erstmals in einem Manuskript aus der experimentellen Pariser Zeit, das nicht mehr das mechanistische Denken der Mainzer Jahre und noch nicht den Hylemorphismus der späteren Zeit, sondern einen „quasi-spinozistischen Parallelismus“ (Lærke) zwischen Körper und Geist voraussetzt.⁸ „Es scheint“, beantwortet Leibniz seine Frage in diesem Text, „dass die Vollkommenheit der Geister insgesamt immer zunimmt, die der Körper hingegen nicht zunimmt, denn sie würde vergebens zunehmen – und das ist der wahre Grund *a priori*, warum immer dieselben Kräfte bewahrt werden. Es bleibt immer dieselbe Kraft, unser Wissen hingegen bleibt nicht dieselbe.“⁹ Die Summe der Kräfte im physikalischen Universum bleibt gleich, das Wissen der Geister hingegen steigt ins Unermessliche: Diese Lösung scheint so nur unter den dualistischen Prämissen möglich,¹⁰ die Leibniz wenig später aufgeben wird. Ihr Kernanliegen, werden wir sehen, ist hingegen paradigmatisch für die

6 Von „theodicées temporelles“ spricht Elster, *Esprit capitaliste*, 215.

7 „Ipsum universum continue crescitne in perfectione, an eiusdem manet perfectionis, an diminitur?“ – *De origine rerum ex formis* (1676?), A VI.3, 521. Zum folgenden vgl. Elster, *Esprit capitaliste*, 205–238; Knoppik, *Fortschrittsidee*, bes. 44–63; ders., „Fortschrittskriterium“; Strickland, „Whether the World Increases in Perfection“; Phemister, „Progress and Perfection“; Rateau, „L’univers progresse-t-il?“.

8 Lærke, „Quasi-Spinozistic Parallelism“.

9 „Videtur Mentium augeri semper perfectio in summa, corporum non augeri, frustra enim augeretur, atque haec vera est ratio a priori, cur eadem semper maneant vires. Eadem semper potentia, non eadem semper scientia nostra“ – *De origine rerum ex formis* (1676?), A VI.3, 521 f.

10 So auch Elster, *Esprit capitaliste*, 223.

späteren Lösungen der Frage: Stets argumentiert er für eine Vervollkommnung des Universums, die in einem Wissenszuwachs der Geister besteht.

Leibnizens Äußerungen zu dieser Frage sind kurz, untereinander widersprüchlich und haben in der Forschung die unterschiedlichsten Interpretationen gestützt. Oftmals beantwortet Leibniz die Frage scheinbar ‚agnostisch‘ und ‚beschränkt sich darauf, die logisch-mathematische Struktur der verschiedenen Möglichkeiten darzulegen‘ – zeigt dabei aber bisweilen doch ‚eine Präferenz für die eine oder andere Möglichkeit.‘¹¹ Berühmt ist sein Brief an den Mathematiker Bourguet von 1715, in dem er drei verschiedene Möglichkeiten vorstellt und als mathematische Graphen versinnbildlicht.

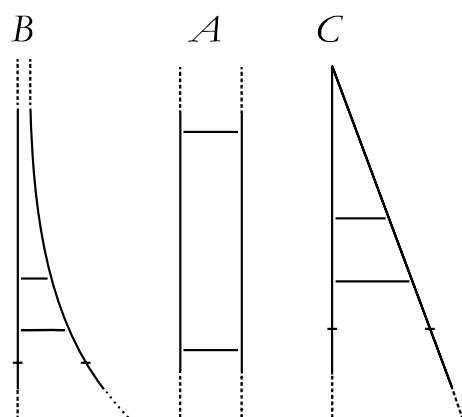


Abbildung 1: Für heutige Sehgewohnheiten wären Leibnizens Graphenskizzen um 90° nach links zu drehen (eig. Graphik nach LH I, 1, 3, 7, S. 5 / GP III, 582).

„Man kann zwei Hypothesen bilden, eine, dass die Natur stets gleichermaßen vollkommen ist, eine, dass sie immerfort an Vollkommenheit zunimmt.“ Die Hypothese der gleichbleibenden Vollkommenheit veranschaulicht der Rechtecksgraph A, in dem die Entwicklungslinie des Universums immer gleich weit von der Nulllinie oder x-Achse entfernt bleibt und diese niemals schneidet: Es lässt sich aus diesem Entwicklungsverlauf kein Anfang des Universums ablesen; es ist also „am wahrscheinlichsten, dass es keinen Anfangspunkt gibt“. Der zweiten Hypothese einer Zunahme des Universums an Vollkommenheit entsprechen die Hyperbel B und das Dreieck C. Die Hyperbel

entfernt sich von der Nulllinie, beschreibt also einen Vollkommenheitszuwachs – dieser Prozess hat aber gleichfalls keinen feststellbaren Anfang, da auch die Hyperbel die Nulllinie niemals schneidet, „und die Momente oder Zustände der Welt hätten seit aller Ewigkeit an Vollkommenheit zugenommen.“ In Dreieck C endlich schneidet die Entwicklungsgerade die Nulllinie, um sich dann kontinuierlich von ihr zu entfernen: Hier geht der Fortschrittsprozess also von einem absoluten Nullpunkt aus, an dem das Universum keinerlei Vollkommenheit (das heißt für Leibnizens werthaltigen Seinsbegriff: kein Sein) aufweist; das Universum hat also einen Anfang und ist nicht ewig. „Ich sehe bisher noch kein Mittel, mit der reinen Vernunft zu beweisen, welche der Möglichkeiten man wählen muss.“¹²

11 „Il se contente souvent d’indiquer la structure logico-mathématique des possibilités qui se présentent, en indiquant parfois une préférence vers l’une ou l’autre possibilité“ – Elster, *Esprit capitaliste*, 215.

12 „On peut former deux hypotheses, l’une que la nature est toujours également parfaite, l’autre qu’elle croit toujours en perfection. Si elle est toujours également parfait, mais variablement, il est plus vraisemblable qu’il n’y ait point de commencement. Mais si elle croissoit toujours en perfection (supposé qu’il ne soit point possible de luy donner toute la perfection tout à la

Vielleicht ist Leibniz hier weniger neutral, als seine Formulierungen zunächst glauben machen. Von Anfang an verliert er kein Wort über die Möglichkeit, dass die Welt an Vollkommenheit abnehme, diskutiert nur Stabilität und Zunahme. Zudem ist nur die Wachstumshypothese mit der christlichen Schöpfungsgeschichte vereinbar: „Wenn das Rechteck in der Ordnung der Dinge Geltung hätte, dann müsste man zugeben, dass das, was die göttliche Weisheit hervorbringt, ebenso ewig ist wie sie selbst, und dass jede Substanz *a parte ante* ewig ist, so wie ich glaube, dass sie alle es *a parte post* sind.“¹³ Wir werden sehen, dass Leibniz nicht immer treu zu allen Aspekten der christlichen Heilsgeschichte steht – die These des Schöpfungsanfangs der Welt aber verteidigt er,¹⁴ und sie ist in einem christlichen Diskurskontext unabhängig von seiner persönlichen Überzeugung ein gewichtiges Argument für das Wachstum der Welt. Mit dem Theodizeegedanken, erläutert Leibniz abschließend, stimmt die Wachstumshypothese überein: Wenn die Welt an Vollkommenheit wächst, ist damit zwar gesetzt, dass sie nicht in jedem Augenblick absolut vollkommen ist – wenn es aber „nicht möglich ist, ihr alle Vollkommenheit auf einmal zu geben“,¹⁵ ist trotz der Unvollkommenheit der einzelnen Momente die gesamte Abfolge der Dinge „die beste aller möglichen Abfolgen“.¹⁶ Der Dreiecksgraph C scheint also die implizit bevorzugte Variante.

Etwa zwei Jahrzehnte zuvor¹⁷ stellt Leibniz differenziertere Überlegungen über den Fortschritt der Welt an: Es wird dort nicht nur nach dem Fortschreiten der Welt gefragt, sondern auch danach, *welche Substanzen* diesen Fortschritt erleben, *welche Art* von Fortschritt sie erleben und wie sich dies ins Gesamtsystem der Welt einfügt.

Man kann fragen, ob alle Geschöpfe immer fortschreiten, zumindest bis zum Ende ihrer Zeit, oder ob es welche gibt, die immer verlieren und zurückweichen, oder endlich ob es welche gibt, die immer einem Zyklus folgen, an dessen Ende sie weder gewonnen noch verloren haben – ebenso, wie es Linien gibt, die immer fortschreiten (wie die Gerade), andere, die sich drehen und dabei weder vorwärts noch rückwärts bewegen (wie die Kreislinie), andere, die sich

fois) la chose se pourroit expliquer de deux façons, savoir par les ordonnées de l’Hyperbole B ou par celle[s] du triangle C. Suivant l’hypothese de l’Hyperbole, il n’y auroit point de commencement, et les instans ou etats du Monde seroient crûs en perfection depuis toute l’eternité, mais suivant l’hypothese du Triangle, il y auroit eu un commencement. L’hypothese de la perfection egale seroit celle d’un Rectangle A. Je ne vois pas encor le moyen de faire voir demonstrativement ce qu’on doit choisir par la pure raison“ – an Bourguet, 5. August 1715, GP III, 582.

13 „Si le Rectangle avoit lieu dans l’ordre des choses, il faudroit avouer que les productions de la Sagesse Divine seroient coeternelles avec elle, et que chaque substance auroit été éternelle *a parte ante*, comme je crois qu’elles le sont toutes *a parte post*“ – an Bourguet, 2. Juli 1716, GP III, 595; ähnlich das 5. Schreiben an Clarke, 18. August 1716, § 74, GP VII, 408.

14 5. Schreiben an Clarke, 18. August 1716, § 74, GP VII, 408.

15 „supposé qu’il ne soit point possible de luy donner toute la perfection tout à la fois“ – an Bourguet, 5. August 1715, GP III, 582.

16 „la plus parfaite de toutes les suites possibles“ – an Bourguet, 5. August 1715, GP III, 583.

17 Die beiden einschlägigen Stücke Grua 94 f. stehen laut „Arbeitskatalog“ der Akademie-Edition im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Helmont; dem folgen die Edition Gruas; Phemister, „Progress and Perfection“, 805/809; Rateau, „L’univers progresse-t-il?“, 85. Für die Briefe an Kurfürstin Sophie ergibt der Text denselben zeitlichen und sachlichen Zusammenhang.

zugleich drehen und fortschreiten (wie die Spirale), wieder andere, die sich zuerst vor und dann zurück oder zuerst zurück und dann voran bewegen (wie die Ovale).¹⁸

Unter diesen Möglichkeiten, die Leibniz hier scheinbar neutral gegeneinanderstellt, interessiert ihn besonders die Spiralbewegung, die er in einem etwa gleichzeitigen Manuskript hypothetisch weiter ausdifferenziert.

Wenn alle Dinge ihr Aufsteigen unterbrechen, indem sie wiederum absteigen, und nicht in gerader Linie fortschreiten, dann fragt es sich, wie man ihr ewiges Fortschreiten definieren kann – ob es nämlich ein Aufstieg oder ein Abstieg oder keines von beiden ist. Wenn wir sagen, etwas steige auf, wird ein anderer sagen, es werde nach langer Zeit wieder absteigen, auch wenn es irgendwann auch wieder aufsteige. Ich sage darum, das Wahre ist *dann* der Aufstieg, wenn es möglich ist, jetzt einen Punkt zu benennen, über den hinaus nicht weiter abgestiegen werden wird, und man nach einer gewissen Zeit – wie lang auch immer sie sei – an einen anderen höheren Punkt gelangt, über den hinaus nicht weiter abgestiegen wird – und so fort bis ins Unendliche. Dasselbe gilt umgekehrt für den Abstieg. Wenn es also keinen Punkt gibt, von dem sich jetzt oder irgendwann einmal sagen lässt: „Hierher zurück geht es nicht mehr“, dann handelt es sich um eine Kreisbewegung, in der es weder einen Aufstieg noch einen Abstieg gibt.¹⁹

Die Welt erlebt – das ist die Voraussetzung – ein Hin und Her von Veränderungen zum Guten und zum Schlechten – wie soll man das Gesamt dieser Veränderungen verstehen? Auch hier legt Leibniz scheinbar neutral hypothetisch die Implikationen der verschiedenen Möglichkeiten dar: *Wenn* es nach unten einen *point of no return* gibt, *dann* handelt es sich um einen Fortschritt, *wenn* nach oben, *dann* um einen Rückschritt, *wenn* in keine der beiden Richtungen, dann um eine simple Kreisbewegung. Auf der Ebene der formalen Argumentationsstruktur völlig neutral, lässt er dennoch eine subjektive Präferenz durchscheinen: Es ist die Variante des Aufstiegs, die er als erste und am ausführlichsten diskutiert. „Wenn *wir* sagen, etwas steige auf, wird *ein anderer* sagen, es werde nach langer Zeit wieder absteigen“: Ebenso wie noch zwanzig Jahre später scheint Leibniz ziemlich überzeugt davon, dass sich die Welt zum besseren ändere, kann aber – „allein auf die Vernunft gestützt“ – „bislang“ keine Beweisgründe dafür angeben.

18 „On peut donc mettre en question si toutes les creatures avancement toujours, au moins au bout de leur periodes, ou s’il y en a qui perdent et reculent tousjours, ou enfin s’il y en a qui font toujours des periodes au bout des quels ils trouvent de n’avoir point gagné ny perdu; de même qu’il y a des lignes qui avancement toujours comme la droite, d’autres qui tournent sans avancer ou reculer comme la circulaire, d’autres qui tournent et avancement en même temps comme la spirale, d’autres enfin qui reculent après avoir avancé ou avancement après avoir reculé comme les ovales“ – an Kurfürsten Sophie / für Helmont, 3. September 1694 [?], A II.2, 848 f.

19 „Si omnia inter ascendendum descendant rursus, nec recta progrediantur, quaeritur qua ratione in infinito progressus definiatur, sitne ascensus an descensus an neutrum. Si ascendere rem dicamus, dicet alius rursus descendere post longas periodos, etsi aliquando iterum ascendat. Dico igitur verum esse ascensum, si assumi nunc possit punctum infra quod non amplius descenderetur, et post aliquod tempus utcunque longum rursus perveniretur ad punctum altius infra quod non amplius descenderetur. Atque ita in infinitum. Idemque contra est de descensu. Quod si nullum sit punctum, de quo dici possit nunc vel aliquando: *huc non redibitur*, revolutio erit in qua nec ascensus nec descensus“ – 1694–96?, Grua 94 f.

Ein etwa gleichzeitiges Manuskript gibt – einmalig in den späteren Schriften Leibnizens²⁰ – zunächst eine Präferenz für einen statischen Charakter des Universums. Diese Präferenz, sehen wir aber, wird sofort durch einen Aspekt des Fortschritts relativiert:

Es fragt sich, ob die ganze Welt an Vollkommenheit zunimmt oder abnimmt, oder ob sie dieselbe Perfektion bewahrt, was ich eher glaube, auch wenn die unterschiedlichen Teile die Vollkommenheit untereinander verschiedentlich tauschen, sodass sie hin und her wandert. Wenn aber die Vollkommenheit der Welt dieselbe bleibt, dann können einzelne Substanzen nicht ewig an Vollkommenheit zunehmen, wenn nicht andere ewig an Vollkommenheit abnehmen.²¹

Leibniz nimmt also an – das ist sein Ausgangspunkt – dass das Universum immer gleich bleibe an Perfektion. Aber er führt als einzigen Aspekt dieser These ihr Verhältnis zum Fortschritt aus: Wie kann unter der Bedingung einer gleichbleibenden Vollkommenheit des Universums ein ewiger Vollkommenheitsfortschritt eines Teilbereichs denkbar sein? Voraussetzung dafür ist die die gleichzeitige Abnahme anderer Substanzen. Das Wachstum an Vollkommenheit ist dann auch Thema des nächsten Abschnitts,²² in dem er erneut mehrere Varianten vorstellt, wie die wechselhafte Entwicklung einer Substanz insgesamt fortschrittlich sein könne – entscheidend ist auch hier, wie sich die Minima und Maxima der wellenförmigen Entwicklungskurve von Phase zu Phase nach oben oder unten verschieben. Die Möglichkeit eines stabilen Zustands streift er nur kurz als Stagnation *nach* einer positiven Entwicklung, ein Verfallsmodell kommt gar nicht zur Sprache: Im Fokus des Interesses steht auch hier der Fortschritt.

Leibniz schafft also argumentativ Raum dafür, dass wenigstens *ein* Teilbereich des Universums sich kontinuierlich zum Besseren entwickeln kann. Der Teil-

20 Vgl. Rateau, „L’univers progresse-t-il?“, 102.

21 „Quaeritur an totus mundus perfectione crescat aut decrescat, an vero eandem semper perfectionem servet, quod potius puto, tametsi diversae partes perfectionem inter se varie permutant, ut invicem transferatur. Si eadem manet mundi perfectio, non possunt quaedam substantiae perfectione perpetuo crescere, quin aliae perfectione perpetuo decrescant“ – *An mundus perfectione crescat* (1694–96), Grua 95.

22 „Substantia perfectione crescens aut continue crescit, aut crescit rursusque decrescit, sed ita ut tamen plus crevisse quam decrevisse deprehendatur. Si qua substantia sive directe sive interpositis regressibus progreditur perfectione in infinitum, necesse est ut nunc assignari possit gradus perfectionis maximus infra quem in posterum nunquam sit descensura, et aliquo tempore elapso rursus alius maior priore. Nec tamen ideo necesse est, ut promoveatur semper summus gradus ascensionis. Quo casu necesse est infimum gradum ascensionis intra datum tempus, etsi semper promoveatur, tamen certum limitem attingere, vel tandem incidere in summum ascensionis, quo casu tunc substantia in aeternum eundem perfectionis gradum servaret. Si infimus gradus aliquando cesset promoveri, vel saltem limitem habeat, ultra quem non ascendat, at summus gradus ascensus promoveatur semper, progressus est in infinitum perfectionis, sed is tum perfectus est cum infimus descensus itidem nullum limitem habeat, supraque non sit ascensum. Sed si substantia in infinitum descendat infra gradum quemvis, et ascendat etiam infra gradum quemvis, videbitur tamen ascendere si magis ascendat quam descendit“ – ebd. Eine mögliche Deutung dieser komplexen Argumentation bietet mit graphischer Veranschaulichung Rateau, „L’univers progresse-t-il?“, 88–91.

bereich, auf den er dabei abzielt – zeigt sich am Schluss des Textes – besteht in den Rationalseelen.²³

Oder wollen wir sagen, dass die Welt notwendig an Wert zunehme, weil die Seelen von allem Vergangenen affiziert werden, und es bei den Seelen auch – wie wir anderswo gezeigt haben – niemals ein völliges Vergessen gibt, auch wenn wir uns an nichts Deutliches erinnern, wobei aber das Ganze, dass wir nun wahrnehmen, aus Teilen besteht, in die alle vorangehenden Handlungen eingehen. Vielleicht müssen die Seelen darum phasenweise zu immer expliziterem Denken gelangen? Wenn es eine nicht steigerungsfähige Vollkommenheit nicht geben kann, dann folgt daraus, dass die Vollkommenheit des Universums sich immer steigert; so nämlich ist es vollkommener, als wenn es sich nicht steigert. Die Seligkeit besteht nicht in einer höchsten Stufe, sondern in ewigem Zunehmen an Freuden. Jenes höchste Wesen wird an Vollkommenheit nicht zunehmen, denn es ist außerhalb der Zeit und der Veränderung, und es umfasst das Gegenwärtige und das Künftige gleichermaßen.²⁴

Die Seelen nehmen an Vollkommenheit zu: erstens, weil sie beständig mehr Wissen erwerben, zweitens, weil eine solche Zunahme – wenn es für Geschöpfe keine höchste Stufe der Vollkommenheit gibt – das höchste Glück ist, das sie erleben können. Entscheidend ist also einerseits – darüber wird zu sprechen sein – die ontologische Hierarchie zwischen dem perfekten Schöpfer und dem perfektiblen Geschöpf; andererseits das „Prinzip des Besten“, demzufolge sich die Perfektibilität des Geschöpfes im bestmöglichen Schöpfungsplan in einer tatsächlichen Zunahme an Vollkommenheit niederschlagen muss. Diese Zunahme erfolgt „phasenweise“, *per periodos*, unterbrochen durch Phasen des Niedergangs – die jedoch die positive Entwicklung im ganzen nicht verhindern.

Dieser letzte Absatz des Textes verweist auf eine methodische Schwierigkeit Leibnizens: Er definiert nicht klar, was „Vollkommenheit des Universums“ heißt.²⁵ Während die erste Hälfte des Textes wie selbstverständlich von einer quantitativen Vollkommenheit ausgeht, in der die Vollkommenheit des Universums in der

23 So auch Elster, *Esprit Capitaliste*, 215 / 235. Diese Versöhnung zwischen Konstanz und Fortschritt ist in Elsters synoptischer Lektüre eine generelle – nie deutlich ausgesprochene – Tendenz Leibnizens; ich wäre mit einer Ausweitung dieser These über diesen (wie Elster, 235, selbst betont) singulären Text hinaus vorsichtiger: Hier aber scheint sie zuzutreffen.

24 „An dicemus mundum necessario crescere virtute, quia animae omnibus praeteritis afficiuntur, neque enim, ut alibi demonstravimus, ulla datur apud animas perfecta oblivio, etsi distinctum non recordemus, totum tamen quod nunc percipimus ex partibus consistit, in quas ingrediantur omnes actiones praecedentes. An igitur animae semper debent evehi per periodos ad expressiores cogitationes. Si fieri non potest ut detur perfectio quae non augeri queat, sequitur perfectionem universi semper augeri; ita enim perfectius est quam si non augeatur. [Voluptas] beatitudo non consistit in summo quodam gradu, sed in perpetuo gaudiorum incremento. Summum illud Ens perfectione non augetur, quia est extra tempora et mutationes, et praesentia futuraeque aequae complectitur“ – *An mundus perfectione crescat* (1694–96), Grua 95.

25 Phemister, „Progress and Perfection“, 807, spricht von einer „quantity of essence“, die mit der *vis activa primitiva* gleichzusetzen sei. Diese bleibt freilich – jedenfalls ab dem Moment, als Leibniz dem Begriff eine scharfe Definition gibt – für die gesamte Dauer der Schöpfung gleich (s. u. S. 309–318) und kommt also für die hier genannte variable *perfectio* nicht infrage. Hier und andernorts lässt sich die Ambiguität von Leibnizens Termini – trotz seiner eigenen Forderungen! – nicht einfach in *clare et distincte* Verständliches auflösen; der Forscher muss sie zur Kenntnis nehmen.

Summe der Vollkommenheit der Einzelsubstanzen besteht (diese darum, die gleichbleibende Vollkommenheit des Universums vorausgesetzt, nur auf Kosten anderer Substanzen an Vollkommenheit gewinnen können),²⁶ setzt die zweite Hälfte des Textes auf qualitativen „intensionalen Fortschritt“:²⁷ „Das *Universum* wächst an Vollkommenheit“, d. h. – wie Leibniz formuliert – an *virtus*, an qualitativem, moralischen Wert, weil einzelne herausgehobene Substanzen, die Geistseelen, an Wissen zunehmen. Der erste, extensionale Vollkommenheitsbegriff spricht für einen gleichbleibenden Grad an Vollkommenheit im Universum, der zweite, intensionale, ermöglicht einen Fortschritt. In keinem der beiden Fälle ist wirklich scharf definiert, um was für Größen genau es sich handelt: Auch der erste, extensionale Wert ist sicher auf der metaphysischen Ebene verortet und nicht mit physischen Größen gleichzusetzen, während auch der zweite, qualitative Begriff irgendeine Form von Quantifizierung zulässt – sonst wäre ja kein „Wachstum“ feststellbar. Beide Ansätze gehören zusammen, bestehen doch die Realitätsgrade der Einzelsubstanzen, die quantitativ zu addieren wären, in ihrer harmonischen Kompossibilität mit anderen Substanzen²⁸ und setzen insofern bereits die qualitative Struktur des Universums voraus. Leibnizens Theodizeemodell, werden wir sehen, setzt diese *beiden* untereinander widersprüchlichen Definitionen voraus; es ist bezeichnend für Leibnizens ‚improvisierenden‘ Denkstil, dass er zwischen ihnen nicht einmal hier, wo sie auf demselben Blatt Papier eingeführt sind, ausdrücklich differenziert und vermittelt.

Was sich in diesen präzisen, formal argumentierenden Notizen unter der Oberfläche scheinbarer Neutralität als Präferenz Leibnizens andeutet, findet sich in Schriften mit mehr exoterischem Charakter als affirmative Behauptung wieder:²⁹ Das *Universum* und insbesondere die Seelen sind zum ewigen Fortschritt bestimmt.³⁰ „Ich glaube außerdem“ – erwähnt er im Rahmen einer listenhaften *tour de force* seiner philosophischen Gedanken – „dass das *Universum* immer zum Besseren fortschreitet, oder dass es allenfalls zurückweicht, um desto höher springen

26 So die selbstverständliche Lesart bei Strickland, „Whether the World Increases in Perfection“, 53 mit Verweis auf Gale, „On What God Chose“, 74 f.

27 Holz, *Weltentwurf*, 470 f.

28 Vgl. Leinkauf, „Harmonie und Realität“.

29 Vgl. Elster, *Esprit capitaliste*, 228.

30 Strickland, „Whether the World Increases in Perfection“, 60–62, schlägt vor, den in diesem Absatz präsentierten Fortschritt sehr neutral zu lesen: Die Rede vom „Reifen“ der Seele sei „no more than a poetic way of referring to th[e] process of continual expression of the universe“ – sie „schreite“ nicht notwendig zum Besseren, sondern wesentlich zum Späteren „fort“. Auch Alter und Tod wären aber – weil Folgen der fortschreitenden Zeit und für Leibniz mit dem restlichen *Universum* panharmonisch verwoben – „Fortschrittsphänomene“ in diesem wertneutralen Sinne – Leibniz begreift sie aber im unmittelbaren Kontext der Rede vom „Reifen“ der Seele klar als vorläufige Unterbrechungen des Fortschritts, der insofern klar werthaft zu verstehen ist. Das zeigen auch die organischen Metaphern, die Rede von Wachstum und „Reife“, von Raupe und Schmetterling: Wer das Fortschreiten der Zeit wertfrei verstehen will, verweist eher auf die fluide-statische tote Natur wie Heraklit auf den Fluss.

zu können.“³¹ Unsere Seelen, schreibt er an Kurfürstin Sophie, „vergehen ebenso wenig wie das Universum, dessen Bild sie sind. Ebenso wie diese große Welt, streben auch sie ihrem Ziel zu [...]“, der Glückseligkeit. Indem die anderen Seelen und Körper die Geister auf diesem Weg unterstützen, haben auch sie an ihm teil und „streben nach einer größeren Vollkommenheit, denn die Welt ist wie ein Körper, der ohne ein Hindernis seinem Ziel zustrebt, denn nichts kann sich selbst behindern, und es gibt nichts jenseits der Welt, das sie behindern könnte.“³² „Denn es ist eine sichere Wahrheit, dass jede Substanz alle Vollkommenheit erreichen muss, derer sie fähig ist, und die sich in ihr schon gleichsam eingehüllt findet“ wie der Schmetterling in der Raupe. Unterbrechungen durch Alter und Tod seien nur vorläufig; insgesamt „schreiten die Seelen fort und reifen kontinuierlich wie die Welt selbst, deren Bild sie sind; denn da nichts jenseits des Universums ist und folglich nichts es behindern kann, muss das Universum kontinuierlich fortschreiten und sich entfalten.“³³ „So wie die Bewegung nicht verlorenght, so auch nicht die Vollkommenheit [...]. Der kontinuierlichen Vervollkommnung der Einzeldinge steht vieles im Wege, der Welt aber nichts.“³⁴ Die Vollkommenheit der Welt wird hier (wir werden dieser Analogie noch öfter begegnen)³⁵ mit dem physikalischen Kräftehaushalt verglichen: So wie in der Physik einzelne Körper manchmal an Energie verlieren, diese aber im Gesamtsystem erhalten bleibt, so muss im Rahmen der

31 „Je pense au reste [...] que l’univers va toujours en mieux, ou s’il recule c’est pour mieux sauter“ – an Morell, 4. Mai 1698, A I.15, 561.

32 „Nos ames [...] ne perissent pas moins que l’Univers dont elles sont l’image. De même que le grand monde, elles tendent aussi à leur but. [...] elles [sc. les autres ames et les corps] tendent aussi à une plus grande perfection, parce que le monde est comme un corps qui va sans obstacle à son but, puisque rien ne peut s’empescher soy-mesme, et qu’il n’y a rien hors de monde qui le puisse empêcher“ – für Kurfürstin Sophie und Herzogin Elisabeth Charlotte, September 1696, GP VII, 541.

Das Argument, das Universum sei ewig und erleide keine Einwirkung äußerer Faktoren, da es solche Faktoren außerhalb seiner selbst ja nicht gebe, finden wir auch bei Giordano Bruno (*De la causa* V.1, ed. Leinkauf 226 / 228). Leibnizens eigener Ansatz tritt gerade in dem Unterschied zu Bruno hervor: Bei Bruno belegt dieses Argument, dass das Universum selbstgenügsam in sich Ruhe und bei allen Veränderungen in seinem Inneren als ganzes unverändert bleibe – denn es gibt qualitativ, quantitativ, räumlich kein „anderes“, zu dem es sich hin bewegen könne. Bei Leibniz hingegen belegt das Argument umgekehrt gerade die Dynamik des Universums, die die jedes Einzeldings übersteigt, da ihr kein äußeres Hindernis entgegenreten könne.

33 „Car c’est une verité certaine que chaque substance doit arriver à toute la perfection, dont elle est capable, et qui se trouve deja enveloppée dans elle [...]. C’est pourquoy [les ames] avancent et meurissent continuellement comme le monde lui même, dont elles sont les images. Car rien n’estant hors de l’Univers, et par conséquent rien ne luy pouvant faire obstacle, il faut bien que l’Univers avance continuellement et se developpe“ – an Kurfürstin Sophie für Herzogin Elisabeth Charlotte, 4. November 1696, A I.13, 91; zur Bestimmung der „Vorläufigkeit“ des diesseitigen Lebens in diesem Text s. u. S. 161–171.

34 „Uti motus non perit, ita nec perfectio. [...] In rebus particularibus multa obstant, quominus continue perficiantur. Mundo nihil obstat“ – Debatte mit Gabriel Wagner, März 1698, Grua 394.

35 S. u. S. 296–297.

göttlichen Schöpfungsordnung bisweilen eine Einzelsubstanz zurückstehen, während das Gesamtsystem sich unaufhaltsam „seinem Ziel entgegenbewegt“. Die Frage nach der Vervollkommnung des Universums rückt hier an die Theodizee-Problematik heran: Wenn eine Substanz *nicht* an Vollkommenheit zunimmt, dann geschieht das zugunsten der anderen Substanzen; das Universum als ganzes muss deshalb einen Fortschritt erleben.

In genau diesem Kontext steht auch Leibnizens qualitativer Begriff von Vollkommenheit: Für die Vervollkommnung der Welt als ganzer ist entscheidend, dass sich die Geistseelen vervollkommen und die übrigen Geschöpfe darauf hingeeordnet sind.³⁶ „Die anderen Seelen und die Körper müssen denjenigen Seelen dienen, die in Beziehung zur Gottheit stehen, um die Glückseligkeit dieser Seelen vollkommen zu machen“,³⁷ eben in dieser dienenden Funktion besteht ihre eigene Vervollkommnung und die des Universums insgesamt. Hinter den abstrakten Überlegungen, ob bei gleichbleibender Vollkommenheit der Welt insgesamt womöglich einzelne Substanzen auf Kosten anderer eine unendliche Steigerung erleben könnten, steht als Motivation das Grundmotiv der Theodizee: Leid ist dann gerechtfertigt, wenn es zum Glück andernorts im Universum notwendig ist. „Gott kümmert sich um die geringste der vernünftigen Seelen mehr als um die ganze Maschine der Welt.“³⁸ In Leibnizens Denken, zeigt Elster,³⁹ bestehen exakte Analogien zwischen Metaphysik und Ökonomie: Dieselbe Kapitalmenge oder dieselbe Hilfeleistung trage mehr zur Glückseligkeit der Gesellschaft insgesamt bei, wenn sie den bereits Reichen noch reicher mache, denn Hilfe „hat nicht den Charakter der Addition, sondern der Multiplikation“⁴⁰ und sei umso wirksamer, je größer der zu multiplizierende Ausgangspunkt. Ebenso wird sich die (begrenzte) ‚Quantität‘ an metaphysischer Vollkommenheit in der besten der möglichen Welten auf wenige, umso vollkommeneren Wesen konzentrieren.⁴¹ Es ist vertretbar, dass ein großer Teil der Geschöpfe der Welt immer weiter an Vollkommenheit verliert, wenn dadurch nur die Geistseelen ins Unendliche wachsen und die Vollkommenheit der Welt insgesamt steigern. Die beiden niemals scharf voneinander geschiedenen Begriffe von Vollkommenheit, der quantitative und der qualitative, der statische und dynamische, sind also aufeinander verwiesen: Weil Vollkommenheit qualitativ bestimmt ist und unendlich wachsen kann, ist es für das Ganze wichtig, dass die Geistseelen

36 Vgl. Leinkauf, „Begriff des ‚Geistes‘“, 119; „Systematische Transformation“, 204 f.

37 „les autres ames et les corps doivent servir a celles qui ont quelque rapport avec la divinité, pour achever leur felicité“ – für Kurfürstin Sophie und Herzogin Elisabeth Charlotte, September 1696, GP VII, 541.

38 „que Dieu a plus d’egard à la moindre des ames intelligentes qu’à toute la Machine du Monde“ – *Discours de Métaphysique* (1686) 37, A VI.4 B, 1588.

39 Mit einigen Beispielen Elster, *Esprit capitaliste*, 150–52.

40 „iuvare non additionis, sed multiplicationis rationem habere“ – an Arnauld, November 1671, A II.1², 280.

41 Elster (152) verweist auf einen Text aus der Pariser Zeit: „quia dum simplicia simul 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“ – *De summa rerum* (1676), A VI.3, 472.

an Vollkommenheit zunehmen; weil sie andererseits quantitativ bestimmt ist und in diesem Sinne in der Summe gleichbleibt, müssen dafür die anderen Geschöpfe abnehmen – und werden gerade dadurch als Teil eines vollkommeneren Universums selbst vollkommener.⁴² Wir werden unten sehen, dass Leibniz – anders als etwa Lovejoy behauptet – keine Evolution der Tier- und Pflanzenarten in unserem Sinne kennt.⁴³ Gegen Strickland⁴⁴ ist aber festzuhalten, dass damit keineswegs eine fortschrittliche Entwicklung der Schöpfung insgesamt ausgeschlossen ist: Denn diese besteht für Leibniz in der Entwicklung der Geistwesen, nicht der untergeordneten Naturdinge.

Wie der Fortschritt des Universums erscheint auch dessen nichtlinearer Charakter als „Spirale“ in weniger rigorosen Texten nicht als eine von mehreren Möglichkeiten, sondern als klare Gewissheit. „Alle Dinge werden immer besser, wenn auch durch oftmals lange Phasen und Rückschritte hindurch“,⁴⁵ notiert Leibniz 1679. 1704 vergleicht Leibniz gegenüber Sophie Charlotte den Lebensweg einer Substanz mit einem hohen Berg, an dem sich Steilwände und flache Stufen abwechseln. Kletterer, die auf einer solchen Stufe rasten, stürzen oftmals plötzlich ab und landen auf einer niedrigeren: Dort fängt sie ein weiches Pflanzenpolster auf, aber sie müssen die bereits einmal zurückgelegte Strecke erneut nach oben klettern. „Trotzdem aber überwinden sie nach und nach Stufe für Stufe. Und manchmal fällt man, um desto besser wieder nach oben zu springen.“⁴⁶

Das Korn muss in der Erde „leiden“, damit es später Frucht bringt – ein biblisches Gleichnis Jesu für seinen Tod und Auferstehung –,⁴⁷ der am heftigsten gärende Wein wird später am schnellsten gut, und man muss zurückweichen und Anlauf nehmen, um höher zu springen: und ebenso, führt Leibniz in einem Manuskript zur Theodizeefrage 1697 aus, sind auch im Universum insgesamt die Rückschläge nur vorläufig:

Als Krönung der Schönheit und Vollkommenheit der göttlichen Werke überall muss man einen ewigen und völlig freien Fortschritt des ganzen Universums anerkennen, sodass es immer zu größerer Zier fortschreitet und erschlossen wird, so wie auch jetzt ein großer Teil unserer Erde urbar gemacht wird und mehr und mehr werden wird. Und wenn es auch wahr ist, dass einiges zwischendurch wieder verwildert und wieder zerstört wird und vergeht, so muss man das doch

42 „quoyque en même temps qu’elles servent à ces autres ames, elles tendent aussi à une plus grande perfection, parce que le monde [...] va [...] à son but“ – für Kurfürstin Sophie und Herzogin Elisabeth Charlotte, September 1696, GP VII, 541.

43 S. u. S. 229–231.

44 Strickland, „Whether the World Increases in Perfection“, 55–60.

45 „Omnia semper fiunt perfectiora, licet per periodos saepe longas, et regressus“ – *De affectibus* (1679?), A VI.4 B, 1428.

46 „Pour en donner quelque idée legere, je comparerois ces Estres avec des hommes qui voudroient monter une haute montagne revestue de verdure, mais escarpée comme un rempart ayant quelques repositoires ou degrés par intervalles, où après avoir grimpé et approché d’un repositoire ou banquet, ils retombent quelques fois tout d’un coup sur un autre plus bas et sont obligés à un nouveau travail, cependant ils ne laissent pas de gagner peu à peu un degré après l’autre. Et quelques fois on recule pour mieux sauter“ – an Sophie Charlotte, 8. Mai 1704, A I.23, 346.

47 *De rerum originatione radicali* (1697), GP VII, 307 f; die biblische Referenz ist Joh. 12,24.

so verstehen [...], dass Zerstörung und Niedergang hier einer größeren Zukunft zugutekommen, und wir in gewissem Sinne am Schaden selbst verdienen.⁴⁸

Leibniz schließt hier direkt an die Erfahrungen seines Jahrhunderts an – nicht nur an die Kolonialpolitik in der Neuen Welt, die gewaltige Landstriche erstmals unter den Pflug brachte, sondern auch an die europäische Geschichte seines Jahrhunderts: Der Dreißigjährige Krieg hatte im deutschen Reich ganze Dörfer entvölkert, und die barocken Fürsten warben in der Folgezeit gezielt neue Siedler, um diese Verluste wettzumachen.⁴⁹ Bevölkerungsreichtum – das sah auch Leibniz so⁵⁰ – galt dem Merkantilisten als Synonym für Wohlstand. Dem aufmerksamen Mitteleuropäer wurde hier also das Auf und Ab der menschlichen Geschichte sinnfällig und in zeitlich gedrängter Form vor Augen geführt. Leibniz war Zeitgenosse der Entvölkerung wie der Wiederbesiedlung – und sieht in der zweiten Entwicklung die generelle Richtung der Geschichte verwirklicht.

Die „strukturelle Unendlichkeit“⁵¹ der Materie, die bis ins Unendliche überall Lebewesen und Substanzen enthält, ermöglicht diesen Fortschritt und sorgt dafür, dass er niemals abgeschlossen sein kann:

Und auf den Einwand, so hätte die Welt schon längst zum Paradies werden müssen, ist die Antwort leicht: Auch wenn schon viele Substanzen zu großer Vollkommenheit gelangt sind, so bleiben gleichwohl wegen der Teilbarkeit des Kontinuums ins Unendliche noch immer im Abgrund schlummernde Teile zurück, die geweckt und zum Größeren und Besseren geführt und gleichsam urbar gemacht werden müssen. Und so gelangt man nie an ein Ende des Fortschritts.⁵²

Eben weil die Schöpfung aus unendlich teilbarer Materie und unendlich vielen Substanzen besteht, kann niemals ein absolutes Optimum erreicht werden; wie vollkommen das Universum auch sein mag, immer verbleiben unendlich viele andere Substanzen „im Abgrund“.

48 „In cumulum etiam pulchritudinis perfectionisque universalis operum divinatorum, progressus quidam perpetuus liberrimusque totius Universi est agnoscendus, ita ut ad maiorem semper cultum procedat. Quemadmodum nunc magna pars terrae nostrae culturam recepit et recipiet magis magisque. Et licet verum sit, interdum quaedam rursus silvescere aut rursus destrui deprimique, hoc tamen ita accipiendum est, [...] hanc ipsam destructionem depressionemque prodesse ad consequendum aliquid maius, ita ut ipso quoddammodo damno luemur“, *De rerum originatione radicali* (1697), GP VII, 308. Vgl. Strickland, „Whether the World Increases in Perfection“, 62–65, zu verschiedenen Übersetzungs- und Deutungsvarianten – Stricklands Vorschlag, den *progressus* als wertneutrales „Fortschreiten“ zu deuten, scheint durch seine klar positive Konnotation und seine Kontrastierung mit den negativen Entwicklungen widerlegt.

49 Vgl. die Artt. Ebert, „Wüstung“; Asche, „Peuplierung“; Gudermann, „Landesausbau“.

50 Beispiele bei Elster, *Esprit capitaliste*, 111 Anm. 100.

51 Beeley, *Kontinuität*, 193.

52 „Et quod obiici posset: ita oportere ut Mundus dudum factus fuerit Paradisus, responsio praesto est: etsi multae iam substantiae ad magnam perfectionem pervenerint, ob divisibilitatem tamen continui in infinitum, semper in abyso rerum superesse partes sopitas adhuc excitandas et ad maius meliusque et ut verbo dicam, ad meliorem cultum provehendae. Nec proinde unquam ad Terminum progressus perveniri“ – *De rerum originatione radicali* (1697), GP VII, 308.

Fassen wir zusammen: Insbesondere in populären Texten äußert sich Leibniz wiederholt zugunsten eines ewigen Fortschritts im Universum oder zumindest der Seelen; das bevorzugte Fortschrittsmodell ist dabei das nichtlineare der „Spirale“, die vorläufige Rückschritte einschließt. Diese Präferenz lassen auch die wissenschaftlich strengen Texte durchscheinen, die scheinbar neutral die verschiedenen Entwicklungsmodelle nebeneinanderstellen; die Möglichkeit eines ewigen Niedergangs wird überall völlig ausgeblendet.⁵³ In diesen entscheidenden Punkten lässt sich von den späten 1670er Jahren bis zu Leibnizens Tod keine Veränderung feststellen.⁵⁴ Leibniz sieht dabei – auch dies bleibt konstant – keine Möglichkeit, diese These „mit der reinen Vernunft“ zu belegen; er vertritt sie nicht aufgrund ihrer intrinsischen Plausibilität, sondern wegen ihrer Wahlverwandtschaft zum Theodizeegedanken: Das Leid für einzelne Substanzen ist durch das Wohl anderer zu rechtfertigen, Leid jetzt kann nur die Vorstufe zu größerem Glück sein, das Universum als ganzes strebt dem Optimum entgegen.

Wissensfortschritt und ewige Wiederkehr

Die Vollkommenheit der Welt besteht für Leibniz wesentlich in ihrer Hinordnung auf Geistsubstanzen;⁵⁵ deren Vervollkommnung ist gleichzusetzen mit der Vervollkommnung der Welt insgesamt. Nach Leibnizens intellektualistischem Seelenbegriff bedeutet diese Vervollkommnung der Seele wesentlich eine Vervollkommnung des Wissens: Wohlbefinden, Aktivität,⁵⁶ moralische Überlegenheit⁵⁷ einer Seele – all das besteht letztinstanzlich in einem Übergewicht an „deutlicher“ über „verworrene“ Erkenntnis. Lässt sich die ‚spiralförmige‘, durch Abwärtsphasen unterbrochene Vervollkommnung des Universums, wie wir sie im letzten Kapitel kennengelernt haben, in einer ebenso in Auf- und Abwärts verlaufenden Geschichte des menschlichen Wissens konkretisieren?

Exakt dies ist ein Motiv, das Leibniz – wie eine Edition von Michel Fichant herausarbeitet – von 1690 an begleitet⁵⁸ und das er in seinem vorletzten Lebensjahr

53 Knoppik, *Fortschrittsidee*, 63–68.

54 Eine solche statische Interpretation schlagen auch Elster (*Esprit capitaliste*, 215 / 228 / 235) und Knoppik (*Fortschrittsidee*, 62 f) vor. Die Interpretationen Stricklands und Phemisters, denen zufolge ein ursprünglich statisches Weltbild vor 1697 durch ein dynamisches abgelöst (Phemister, „Progress and Perfection“, 808) oder aber noch später durch „seeds of doubt“ relativiert worden sei (Strickland „Whether the World Increases in Perfection“, 65–68), bestätigen sich bei der oben versuchten Analyse der größeren Materialfülle Elsters und Knoppiks nicht.

55 Vgl. Leinkauf, „Begriff des ‚Geistes‘“, 119.

56 *Discours de métaphysique* (1686) 15, A VI.4 B, 1553 f; *Theodizee* (1710) I.66, GP VI, 138 f; *Monadologie* (1714) 49–52, GP VI, 615.

57 *Nouveaux Essais* (1703–05) I.2.18 / II.21.35, A VI.6, 97 f / 185–188.

58 Fichants Stücke datieren nach dem Arbeitskatalog der Leibniz-Edition auf 1690 (FH 36 / 36–39), 1693 (FH 39–53 / 54–57), 1700 (FH 56–61), 1715 (die beiden *Αποκατάστασις*-Fragmente FH 60–67 / 66–77). Sowohl die (*ceteris paribus*) notwendige ewige Wiederkehr als auch deren Durchbrechung durch einen möglichen Erkenntnisfortschritt finden sich von

für den Wolfenbütteler Gymnasialkonrektor Overbeck in zwei Manuskripten zur *Αποκατάστασις πάντων* ausarbeitet.⁵⁹ Sein lebenslanges Interesse an Kombinatorik und Charakteristik findet hier zu einer geschichtsphilosophischen Konsequenz: Die Welt und insbesondere ihr Wissen wiederholen sich zyklisch, wandeln sich dabei aber zum Besseren – wie eine Spirale.

Leibniz beginnt mit einem Rechenexempel: Alle wahren und falschen Sätze können durch unsere 24 Buchstaben gebildet werden. Angenommen nun, es gäbe Sätze, für deren Lektüre und Verständnis Menschen ein ganzes Leben bräuchten; angenommen weiter, ein Mensch könne am Tag hundert Blatt à 100.000 Buchstaben lesen und lebe 1.000 Jahre, so wäre der längste für einen Menschen verständliche Satz 365.000.000.0000 Buchstaben lang. Die Anzahl der Möglichkeiten, aus 24 Buchstaben einen Satz dieser Länge zu bilden, lässt sich durch die Formel $(24^{365000.000.0000}-24):23$ bestimmen. Man variiere diese bereits übertriebenen Werte beliebig, man wird immer auf eine zwar unerhört große (über Millionen Stellen sich erstreckende), aber doch begrenzte Zahl kommen. Man setze nun, dass die Menschheit nur alle 100 oder 1.000 Jahre einen neuen Satz bildet – nach sehr, sehr vielen Jahren wird doch unausweichlich der Punkt erreicht sein, wo keine Aussage, kein Gedicht, kein Roman mehr formuliert werden kann, der nicht schon existiert. Bei gleichbleibendem Niveau der menschlichen Natur hätte die Wissenschaft damit einen begrenzten „Horizont“.⁶⁰

Dieses Rechenexempel lässt sich nun nicht nur auf abstrakte Sätze, sondern auch auf Tatsachenwahrheiten beziehen.⁶¹ Man stelle sich vor, alle politischen Ereignisse eines Jahres würden annalistisch dokumentiert in einem Buch mit begrenztem Umfang, etwa 10.000 Seiten à 100 Zeilen à 100 Buchstaben: Die Zahl N möglicher Bücher in diesem Umfang wäre gewaltig, aber doch endlich; dementsprechend würde sich die Geschichte, soweit sie sich in solchen Büchern abbilden lässt, nach N Jahren identisch wiederholen, die Taten Kaiser Leopolds und Ludwigs XIV. ebenso wie die der Welfenherrscher, für die Leibniz und Overbeck arbeiten. Man kann das auf die privaten Ereignisse ausweiten und sich Bücher denken, die das Leben eines jeden Individuums minutiös beschreiben: Selbst wenn man das Menschengeschlecht auf eine – sagt Leibniz – unrealistische Zahl wie 100.000.000.000.000.000 Köpfe ansetzte und jedem Individuum jährlich einen gewaltigen Folioband widmete, würden nach einer gewissen Zahl Q von Jahren dieselben Biographien mit denselben Umständen zurückkehren, „so zum Beispiel ich selbst, der in einer Stadt namens Hannover, am Leinefluss gelegen, sitzt, sich

Anfang an in diesem Corpus; die Synthese dieser beiden Prämissen in einem „spiralförmigen“ Fortschritt erst ab 1700.

59 Zur Einordnung der Manuskripte in die Korrespondenz mit Overbeck vgl. FH 17–20.

60 1693, FH 51 f.

61 Wir finden diese Buchmetapher für die Weltgeschichte auch, prominenter, im allegorischen Schlussteil der *Theodizee*, wo Priester Théodore in Athenes *palais des destinés* ein Buch für jede mögliche Welt vorfindet und in diesem jeden der durchnummerierten Bewohner dieser Welt detailliert nachschlagen kann: *Theodizee* (1710) III.415, GP VI, 363, vgl. Di Bella, „Tales of Destiny“, 32.

mit der Geschichte des Hauses Braunschweig befasst und Briefe desselben Inhalts an dieselben Freunde verfasst“.⁶²

Die Wahl dieser beiden Beispiele ist nicht zufällig. Der Briefeschreiber wie der Historiker sind nur als perspektivische Zentren eines gesellschaftlichen Kosmos denkbar, für bzw. über den er schreibt. Kehrt er in der Geschichte wieder, dann kehren auch Briefpartner und -inhalte zurück. Es sind also nicht isolierte Individuen, sondern ganze Cluster von Personen und Ereignissen und letztlich die Geschichte insgesamt, die sich unter den gesetzten Prämissen wiederholen müsste:

Weil aber aus metaphysischen Gründen klar ist, dass die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht,⁶³ kann man schließen, dass, wenn ein Jahrhundert ziemlich genau zurückkehrt, dann auch weitere Jahrhunderte ziemlich genau zurückkehren, denn wenn die Ursachen fast identisch zurückkehren, ist es stimmig, dass es auch die Folgen tun. [...] Und diese Zyklen würden sich [...] nicht nur einmal, sondern mehrfach wiederholen, ja, ihre Zahl wäre größer, als sich bestimmen lässt. Und das scheinen auch die Alten im Sinn gehabt zu haben, als sie vom großen Platonischen Jahr sprachen.⁶⁴

Das ganze Universum würde demnach *revolutiones* erleben, zyklische Phasen gleich denen der Planeten; Platons „vollkommenes Jahr“⁶⁵ des Universums, an dessen Ende alle Planeten gleichzeitig ihren Ausgangspunkt erreichen, um dann alle gemeinsam denselben Zyklus zu wiederholen, müsste für Leibniz also auf eine ewige Wiederkehr aller Kreaturen und aller Ereignisse ausgeweitet werden.⁶⁶

Diese ewige Wiederkehr, meint Leibniz aber, würde „die Harmonie der Dinge stören“:⁶⁷ „Es ist mit der Würde der Natur“,⁶⁸ „mit der göttlichen Harmonie nicht vereinbar, immer blind nach derselben Saite zu greifen.“⁶⁹ Unter den Prämissen, die Leibniz in diesen Jahren gegen Newtons Begriff von Zeit und Raum erarbeitet,⁷⁰ müsste man schärfer formulieren: Die identische Wiederholung derselben

62 „Ego ipse verbi gratia sedens in urbe Hanovera dicta, ad Leinam fluvium sita, occupatus in Brunsvicensi Historia, scribens literas ad amicos eosdem, sensibus iisdem“ – *Apokatastasis* Hs. 1 (1715), FH 64.

63 Vgl. *Monadologie* (1714) 22, GP VI, 610.

64 „Quia tamen ex rationibus Metaphysicis constat praesens esse gravidum futuro; iudicari potest uno seculo exacte satis redeunte, etiam plura satis exacte reditura, quia redeuntibus fere iisdem causis redire consentaneum est eosdem fere effectus [...]. Atque hae revolutiones [...] non semel tantum sed saepius, imo numero vicium maiore, quam qui assignari potest fierent. Quod veteres quoque in animo habuisse videntur, qui de *Anno magno platonico* locuti sunt“ – *Apokatastasis* Hs. 2 (1715), FH 72/74.

65 „τέλειος ἐνιαυτός“ – Plat. *Tim.* 39 D, vgl. Cic. *N. D.* II.51.

66 Das Motiv war bei Platon auch in der Tat mit der Vorstellung einer zyklischen Erneuerung des Universums verbunden nach Gaiser, *Ungeschriebene Lehre*, 268–274. Übrigens zieht auch Petersens eschatologisches Apokatastasis-Buch das platonische Weltjahr zur Klärung des Apokatastasis-Begriffs heran: Petersen, *Ἀποκατάστασις*, 4 mit Verweis u. a. auf das *Somnium Scipionis* in Cic. *Rep.* VI.24.

67 „choquer l’harmonie des choses“ – 1693, FH 53.

68 „dignitati naturae consentaneum non est“ – 1700, FH 58.

69 „divinae Harmoniae consentaneum non est eadem semper chorda oberrare“ – *Apokatastasis* Hs. 2 (1715), FH 74.

70 Drittes Schreiben an Clarke, 25. Februar 1716, GP VII, 363 f.

Ereignisse zu einem späteren Zeitpunkt ist logisch unmöglich, da sich zwei Punkte in Raum und Zeit *ausschließlich* aufgrund ihrer inhaltlichen Bestimmtheit unterscheiden. Diese unmögliche Konsequenz wäre unausweichlich, wenn die begrenzte Weltchronik der Eingangshypothese die Welt wirklich präzise abbildete.

Aber genau das ist nicht der Fall. Das Alphabet als kosmologisches Modell übernimmt Leibniz vielleicht von Demokrit,⁷¹ und nur in einem atomistischen Kontext, bemerkt er, wäre es präzise – denn eine aus Atomen zusammengesetzte Welt könnte durch eine finite Anzahl kombinierbarer Zeichen vollständig beschrieben werden.⁷² Leibniz ist aber gerade kein Atomist, sondern nimmt eine ins Unendliche geteilte Welt an – eine exakte Entsprechung zwischen dem Universum und seiner Beschreibung ist also in einem endlichen Buch nicht möglich. Was der Chronist im „Akt des Schreibens [...] in finite Zeilenfolgen und wiederholte Spiele mit demselben Zeichensatz“ „übersetzt“, ist die „doppelte Unendlichkeit“ eines Universums mit unendlich vielen Substanzen und einer Seele mit unendlich vielen kaum merklichen Empfindungen und Regungen.⁷³ Es bleibt damit zwar richtig, dass sich diese finite Chronik notwendig wiederholen muss und damit auch die Oberfläche der Ereignisse, die sie abbildet – unter dieser Oberfläche aber ist Raum für unendliche Variationen.

Wenn auch das frühere Jahrhundert zurückkehrt, soweit man es wahrnehmen und in Büchern beschreiben kann, so wird es doch nicht ganz und gar in jeder Hinsicht zurückkehren: Denn immer wird es Unterschiede geben, auch wenn sie nicht wahrnehmbar sind und sich in keinem Buch hinreichend beschreiben lassen. Weil das Kontinuum *actu* in unendlich viele Teile geteilt ist, ist in jedem beliebigen Teil der Materie eine Welt mit unendlich vielen Kreaturen, die kein noch so dickes Buch beschreiben kann. Wenn die Körper freilich aus Atomen bestünden, dann würde alles in derselben Anordnung von Atomen zurückkehren [...]. Aber eine solche Welt wäre eine Maschine, die eine Kreatur von endlicher Vollkommenheit vollständig kennen könnte, und so etwas gibt es in der wirklichen Welt nicht. Und aus diesem Grund kann es geschehen, dass die Dinge – unmerklich freilich – am Ende eines jeden Zyklus ein wenig zum Besseren fortschreiten.⁷⁴

71 So wie man mit denselben Buchstaben Komödien und Tragödien schreibe, seien unterschiedlichste Phänomene aus denselben Atomen zusammengesetzt, referiert Arist. *Gen. corr.* I.1, 315 b 6 (Diels-Kranz 67 A 9) ein Gleichnis Demokrits. Freilich sehen wir, dass Leibniz vor den bei Demokrit relevanten kosmologischen die epistemologischen Implikationen dieses Gedankenexperiments entwickelt – Demokrit muss also nicht notwendig die Quelle für diesen Vergleich sein.

72 „Sane si corpora constarent ex Atomis, omnia redirent praecise in eadem collectione Atomorum [...]. Sed ita talis mundus foret machina quem Creatura finitae perfectionis perfecte cognoscere posset, quod in mundo vero locum non habet“ – *Apokatastasis* Hs. 2 (1715), FH 72.

73 Fichant, „Ewige Wiederkehr“, 143.

74 „etsi redeat prius seculum quoad sensibilia seu quae libris describi possunt, non tamen redibit omnino quoad omnia: semper enim forent discrimina etsi imperceptibilia et quae nullis satis libris describi possint. Quia continuum in partes actu infinita[s] divisum est, adeoque in quavis parte materiae mundus est infinitarum creaturarum qui describi nequit libro quantocunque. Sane si corpora constarent ex Atomis, omnia redirent praecise in eadem collectione Atomorum [...]. Sed ita talis mundus foret machina quem Creatura finitae perfectionis perfecte cognoscere posset, quod in mundo vero locum non habet. Et ob hanc rationem fieri posset, ut res paulatim

Es ist bezeichnend, wie selbstverständlich Leibniz hier die notwendige Variation mit einem Fortschritt gleichsetzt – eine wertneutrale Variation oder gar einen Rückschritt, logisch von seinen Prämissen her genauso möglich, erwähnt er mit keinem Wort. So würden also dieselben Menschen und Ereignisse wiederkehren, aber gleichsam auf einer höheren Ebene, „in Spiralen und Windungen, und so würden sie zu etwas Größerem fortschreiten, d. h. Anlauf holen, um weiter zu springen, wie vor einem Graben.“⁷⁵ Ein spiralförmiger Aufstieg passiert immer dieselben Punkte am Boden und steigt doch unaufhaltsam – so stellt sich Leibniz die Geschichte der Menschheit vor.

Wie ist ein solcher spiralförmiger Fortschritt von Wissen und geistiger Potenz zu denken? Von einem begrenzten Horizont spricht Leibniz bewusst nur hinsichtlich der menschlichen „Wissenschaft“ – d. h. dessen, was sich in Worten ausdrücken lässt –, nicht des menschlichen Denkens oder Geistes:

Denn ich leugne nicht, dass die Menschen eine Menge verworrener Gedanken oder Wahrnehmungen haben oder haben können, Träume, Phantasien, Eindrücke, die man nicht benennen kann, denn [...] wir haben nicht genügend Namen für all die subtilen Unterschiede der sinnlichen Qualitäten wie Farben, Töne, Geschmacks- und Gefühlswahrnehmungen, ebenso wenig für alle die Unterschiede unserer inneren Wahrnehmungen, unserer Bestrebungen, Lüste, Schmerzen, die sich entsprechend den Gegenständen und sogar unserem Gemüts- oder Gesundheitszustand wandeln.⁷⁶

Es ist auch hier die „strukturelle Unendlichkeit“⁷⁷ der immer weiter teilbaren Materie, die für diese unendlich vielfältigen feinen Abstufungen sorgt und damit den Fortschritt der Wissenschaft ermöglicht: Diese „verworrenen Gedanken“ „können immer neues und neues Material bereitstellen für die Wissenschaft, d. h. für Theoreme, die im Umfang zunehmen.“⁷⁸ Sie werden zu Wissenschaft, indem über sie „Theoreme der reinen Wissenschaft“, d. h. „vom Sinneszeugnis unabhängige Wahrheiten“,⁷⁹ gebildet werden, d. h. indem das, was die Sinne wahrnehmen,

etsi imperceptibiliter in melius proficerent post revolutiones“ – *Apokatastasis* Hs. 2 (1715), FH 72, emendiert nach Ettliger, *Geschichtsphilosoph*, 30.

75 „velut spiraliter aut tortuose, inde progrediatur in aliquod maius. Est regredi ad prosiliendum magis, ut ad fossam“ – 1700, FH 58.

76 „car je ne nie pas que les hommes n’ayent et ne puissent avoir quantité de pensées et de sentimens confus, songes, phantasies, et impressions qu’on ne sçauroit enoncer, puisqu[e ...] nous n’avons pas assés de noms pour toutes les differences subtiles des qualités sensibles comme des couleurs, sons, odeurs, gousts ou attouchemens ; ny pour toutes les differences des sentimens internes, comme des appetits, plaisirs, douleurs ; qui se changent selon les objets et meme selon les estats de nostre temperament ou de nostre santé“ – 1693, FH 40 f; ähnlich 1693, FH 54 / 56; *Apokatastasis* Hs. 1 (1715), FH 64 / 66.

77 Beeley, *Kontinuität*, 193.

78 „novam semper ac novam scientiae seu theorematibus magnitudine crescentibus materiam suppeditare possunt“ – *Apokatastasis* Hs. 2 (1715), FH 76.

79 „veritates a sensuum testimonio independentes seu Theoremata purae scientiae“ – *Apokatastasis* Hs. 2 (1715), FH 74.

verbalisiert, definiert und *a priori* begründet wird.⁸⁰ Solche Theoreme aber, sahen wir, setzen sich aus einer finiten Anzahl begrifflicher Elemente zusammen und lassen sich darum – sofern der Umfang gleichbleibt – nur in begrenzter Anzahl neu bilden. Sollen die Geister also an Vollkommenheit und Wissen zunehmen und neues Sinnenwissen in Theoreme überführt werden, müssen diese im Umfang zunehmen⁸¹ – und da dabei keine neuen begrifflichen Elemente hinzukommen,⁸² werden ältere Theoreme in diesen neuen in komplexerer Zusammensetzung wiederkommen.

Und wirklich: Wenn jemand die verworrenen Wahrnehmungen verstünde, würden sie sich in deutliche auflösen. Weil aber auch die Geister, die zu einer größeren Vollkommenheit übergehen, lediglich umfangreichere Sätze aufstellen, die aus kleineren zusammengesetzt sind, besteht ihre Tätigkeit nur in der größeren Zusammensetzung vorheriger Taten, und insofern in einem spiralförmigen Fortschritt oder einem Platonischen Jahr mit Wachstum, sodass man glauben könnte, es kämen immer dieselben Figuren wieder, um auf die Zielsäule zuzulaufen.⁸³

Die Welt kehrt also einerseits identisch wieder: Die größten Theoretiker der Zukunft werden noch auf dieselben Begriffe zurückgreifen, die die Menschheit immer schon kannte; das Sinnenmaterial „vermehrt sich nicht“⁸⁴ (denn es war ja immer schon unendlich und trug „Spuren“ der Vergangenheit und Zukunft in sich⁸⁵); auch die äußere Geschichte muss sich mehr oder minder wiederholen. Gerade in dieser Wiederholung aber kommt es zu einem „intensionalen Fortschritt“:⁸⁶ Die gleichbleibenden Begriffe werden zu immer komplexeren Sätzen verknüpft; das gleichbleibende Sinnesmaterial wird dadurch immer präziser rational durchleuchtet; in der in groben Zügen wiederholten äußeren Wirklichkeit werden so immer mehr der feinen individuellen Unterschiede begrifflich fassbar. Es ist etwa denkbar, dass die Geister ebenso wie heute den Kreis eines Tages die Fliege scharf geometrisch

80 Wo die Erkenntnistheorie wirklich thematisch ist, kennt Leibniz natürlich allerlei Zwischenstufen zwischen den subverbalen rein sinnlichen *notiones confusae* und rein apriorischen *Theorematis purae scientiae* – ja, unser Wissen ist größtenteils auf diesen Zwischenstufen angesiedelt. Leibniz kann diese Untergliederung hier vereinfachen, da die verschiedenen Erkenntnisformen nicht qualitativ, sondern nur graduell geschieden sind (s. u. S. 196–203) – und die beiden extremen Pole, die er nennt, das Spektrum in der Tat richtig abstecken.

81 1700, FH 58 / 60; *Apokatastasis* Hs. 2 (1715), FH 74.

82 Diese entscheidende Prämisse begründet Leibniz im hier thematischen Textcorpus nicht – sie wird aber klar aus der generellen Stoßrichtung seines kombinatorischen Ansatzes, für den eine Rationalisierung des Wissens in der Definition und damit der Reduktion der begrifflichen Elemente besteht (s. u. S. 196–203).

83 „Et revera confusae notiones si quis intelligeret resolvuntur in distinctas; cum ergo etiam mentes quae eunt ad maiorem perfectionem tantum maiores faciunt propositiones, quae ex minoribus componuntur, erunt acta earum composita ex maiore tantum combinatione anteriorum act[or]um, atque adeo progressionem spiralem seu annum platonico cum augmento, ita ut credi possit, redire saepe eisdem ad telam persequendam“ – *De universo immenso* (1700), FH 60, emendiert nach A VI.5 VE Nr. 2565.

84 „non fiant prolixiores“ – *Apokatastasis* Hs. 2 (1715), FH 76.

85 Klassisch *Discours de Métaphysique* (1686) 8, A VI.4 B, 1541; *Monadologie* (1714) 22 / 61, GP VI, 610 / 617; s. o. Anm. 64.

86 Holz, *Weltentwurf*, 470 f.

a priori definieren können, oder gar die verschiedenen Arten der Fliege – oder die individuellen Fliegen.⁸⁷ „Und so hat jeder Geist einen Horizont seiner gegenwärtigen Fähigkeit, die Wissenschaften zu fassen, aber keinen seiner zukünftigen.“⁸⁸

Apokatastasis panton: „Naturalisierung“⁸⁹ der Heilsgeschichte

Die beiden jüngsten Manuskripte zu diesem Motiv sind betitelt als Ἀποκατάστασις bzw. Ἀποκατάστασις πάντων. Sie verweisen damit auch die eschatologische Lehre von der „Wiederbringung aller Dinge“, die Origenes im Anschluss an eine biblische Formulierung (*Apg.* 3,21⁹⁰) entwickelt hatte⁹¹ und die 1700 im gleichnamigen Werk des Pietisten Johann Wilhelm Petersen propagiert wurde: Am Ende der Zeiten werde Gott alle gefallen Engel und Menschen erlösen; der „zweite Tod“ der Hölle sei nur auf Zeit. Leibniz befasste sich intensiv mit diesem Buch⁹² und konnte der These durchaus etwas abgewinnen: Für Petersens heilsgeschichtliches Epos *Urania*, das er selbst veranlasste und redigierte, schlägt Leibniz als Abschluss eine Allerlösung vor.⁹³ Nun ist freilich die immer wiederholte zyklische Wiederkehr derselben (oder ähnlicher) Menschen und Ereignisse, wie wir sie in den oben besprochenen Manuskripten lesen, etwas fundamental anderes als die einmalige endgültige Erlösung aller in einem endzeitlichen Gottesreich. Hotson kommt daher zu dem Schluss, dass das apokalyptische Motiv der „Wiederbringung aller Dinge“ für Leibniz lediglich eine poetische Metapher für den Wissensfortschritt sei, dessen wissenschaftliche Beschreibung die oben besprochenen Manuskripte bildeten: dass es ihm *eigentlich* also gar nicht um Erlösung und Eschatologie gehe.⁹⁴ Leibniz setzt gegenüber Petersen „die Reinigung der Seele und der Wiederbringung der Dinge“ mit „ihrer graduellen Vermehrung und Erhöhung“ gleich.⁹⁵ Gradueiler Fortschritt wäre also das, was poetisch als eschatologische Allerlösung umschrieben wird.

87 *Apokatastasis* Hs. 2 (1715), FH 74 / 76.

88 „Et quaevis mens horizontem praesentis suae circa scientias capacitatis habe, nullum futurae“ – *Apokatastasis* Hs. 2 (1715), FH 76.

89 So formuliert Piro, „Ethische Gemeinschaft“, 254; ders., „Impensabilitä“, 478.

90 „[τὸν χριστὸν Ἰησοῦν] δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων“ / „[Iesum Christum] oportet caelum quidem suscipere usque in tempora *restitutionis omnium*“ / „[Christus Jesus] muss der Himmel aufnehmen bis zu der Zeit, in der *alles wiedergebracht* wird“ (Herv. v. mir).

91 Origenes, *De principiis*, II, 3, 5, ed. Görgemanns / Karpp, 314. Vgl. Bien / Schwabl, „Apokatastasis“, 441.

92 Vgl. seine Rezension von 1701, A IV.9, 704–727.

93 Hotson, „Leibniz and Millenarism“, 185–195; Cook / Strickland, „Leibniz and Millenarism“, 89.

94 Hotson, „Leibniz and Millenarism“, 191 f; ähnlich: Cook / Strickland, „Leibniz and Millenarism“, 89.

95 „de purificatione animarum et restitutione rerum, vel potius amplificatione et exaltatione per gradus“ – an Petersen, 15. Oktober 1706, FH 25 – *restitutio* ist in der Vulgata-Fassung von *Apg.* 3,21 das lateinische Äquivalent zu ἀποκατάστασις und wird auch bei Petersen synonym gebraucht (Petersen, Ἀποκατάστασις, 4).

Heilsgeschichte als bloße Metapher für irdischen Fortschritt? Eine solche Zweckentfremdung theologischer Begriffe wäre für den theologischen Ernst Leibnizens und seiner Zeit denn doch zu frivol – es sei denn, dieser irdische Fortschritt ließe sich selbst heilsgeschichtlich und theozentrisch denken und fiel demnach in letzter Instanz mit dem göttlichen Heilsplan in eins. Genau das, werden wir sehen, ist hier der Fall.

Dass Leibniz an einer „Naturalisierung“⁹⁶ der Heilsgeschichte interessiert war, ergibt sich schon aus seinen systematischen Prämissen, denen zufolge notwendig jedes Ereignis – auch vermeintliche Wunder – Teil einer naturgesetzlichen Ordnung sein muss.⁹⁷ So kann Leibniz mit Verweis auf Fludd in den Raum stellen, dass die Frucht des Baums der Erkenntnis, die Adam und Eva und ihrer Nachkommenschaft kraft göttlichen Urteils den Tod brachte, womöglich schlicht giftig war.⁹⁸ Einen ähnlichen Ansatz verfolgt die „beinahe astronomische Theologie“ eines anonymen „geistreichen Mannes“,⁹⁹ die Leibniz in der *Theodizee* wiedergibt (viel spricht dafür, dass er sich selbst hinter dieser Maske der Anonymität verbirgt¹⁰⁰): Zu Beginn war die Erde eine eigene Sonne, Luzifer der Engel, der sie – ein aristotelischer Gedanke¹⁰¹ – lenkte. Die Auflehnung Luzifers wurde dadurch bestraft, dass sein Stern seine Leuchtkraft verlor und vom Fixstern zum Trabanten einer anderen Sonne herabgestuft wurde. Mit der Wiederkunft Christi als Erretters der Menschheit wird die Erde für viele Äonen in Brand geraten und einen Kometenschweif aus Rauch hinter sich herziehen – dies ist das Höllenfeuer für die verdammten Menschen und Engel. Aber dieser Zustand wird nicht ewig währen: Das Feuer wird enden, die Erde wieder zur Sonne werden, während sich die ehemals bösen Menschen wieder zu Gott bekehren – ebenso auch die gefallenen Engel und Luzifer selbst, der dann wieder

96 Piro, „Ethische Gemeinschaft“, 254; ders., „Impensabilità“, 478.

97 *Discours de métaphysique* (1686) 6–7, A VI.4 B, 1537–39.

98 *Theodizee* (1710) II.112, GP VI, 164.

99 „un homme d’esprit [...] s’est fait une Theologie presque Astronomique“ – *Theodizee* (1710) I.18, GP VI, 112. Siehe auch den knapperen Verweis auf eine ‚natürliche Apokalypse‘ und Zerstörung und Wiederherstellung unserer Erde im Rahmen eines Endgerichts in *Monadologie* (1714) 88, GP VI, 622; vgl. Piro, „Ethische Gemeinschaft“, 254 f.

100 So Grua nach Piro, „Impensabilità“, 473. Nach Mulsow, *Prekäres Wissen*, 16–18 entwickelte die Frühe Neuzeit eine Reihe von Strategien – literarische Fiktion, „problematische“ hypothetische Sprechweise, „ioco-seriöse Burleske“ – um bei der Äußerung brisanter Theorien „eine klare Verpflichtung des Sprechers auf eine bestimmte Aussage zu vermeiden oder zu verunklaren“, sodass sich der Sprecher im Falle einer Anschuldigung „darauf zurückziehen“ konnte, „es nicht so gemeint zu haben“: Wenn Leibniz für eine mehr zufällig gegriffene und zudem theologisch problematische Hypothese einen fiktiven Autor zitiert, kann das durchaus eine solche Strategie sein.

Costa, „Étrange cas“, 9–13, kann aufzeigen, dass die eigenartige Mischung u. a. kabbalistischer und origenistischer Motive in diesem Text Parallelen zu dem von Petersen auf Leibnizens Anregung verfassten (und von seinen Korrekturen geprägten) heilsgeschichtlichen Epos *Uranias* aufweist. Die entscheidende Pointe aber, die astronomische und „naturalisierende“ Deutung des Geschehens, findet sich in den von Costa zitierten Absätzen der *Uranias* nicht.

101 Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* III.23/80, ed. Leon. 14, 56–58 / 233 f nach Arist. *Met.* XII.8, 1073 a34 – b3.

über seinen Stern herrschen darf: „die Herrlichkeit dieses versöhnten Engels wird größer sein, als sie vor seinem Fall war.“¹⁰² Leibnizens astronomische Apokalypse ist gewissermaßen ein Anwendungsfall seines Prinzips der Präetablierten Harmonie, des „harmonischen Parallelismus zwischen den Reichen der Natur und der Gnade“:¹⁰³ Die astronomischen Ereignisse im „Reich der Natur“ sind genau auf das seelische Geschehen im „Reich der Gnade“ abgestimmt, das sie bestrafen oder belohnen sollen – ohne aber kausal von ihnen abhängig zu sein. Sie geschehen vielmehr rein „aus natürlichen Ursachen, die zum fraglichen Zeitpunkt eintreten“:¹⁰⁴ Die naturgesetzliche Kausalität ist also vollkommen autonom und an keiner Stelle zugunsten eines direkten göttlichen Eingriffs unterbrochen – aber die Natur selbst ist in ihren Gegebenheiten und Gesetzen von Anfang an so gestaltet (präetabliert), dass sie dem göttlichen Plan für das „Reich der Gnade“ Rechnung trägt. Indem Leibnizens Narrativ das Heilsgeschehen „naturalisiert“, wird es rein philosophisch denkbar, ohne Rückgriff auf übernatürliches Offenbarungswissen. Eben dadurch – in einem Kosmos mit unzähligen Sonnen, Planeten, Engeln und Kometen angesiedelt – verliert es zugleich seine Singularität. Beide Motive, denke ich, finden wir in den Apokatastasis-Texten wieder.

Ganz wie bei Leibniz werden nach der Apokatastasis-Lehre – wie nach der klassischen christlichen Eschatologie insgesamt – nicht nur die Menschen und Engel, sondern die Schöpfung insgesamt errettet, auch das Materielle: „Weßwegen der Apostel Petrus das Wort πάντων, aller Dinge hinzu setzt / als ein sehr grosses / und weit umb sich greiffendes Wort / welches alles in sich begreifet / was irgends ein wahres / und durch GOTTes Willen geschaffenes Wesen je gehabt hat.“¹⁰⁵ Für die Geister zeichnet sich dieses ewige Leben, ebenfalls wie bei Leibniz, durch eine vollkommenere Erkenntnis aus, die Schau Gottes,¹⁰⁶ die in Thomas' klassischer Darstellung das intuitive Wissen auch um alle Geschöpfe impliziert und den höchsten, im irdischen Leben nicht einlösbaren Zweck des menschlichen Daseins darstellt.¹⁰⁷

Origenes verbindet dies mit der Leibniz ähnelnden Vorstellung einer zyklischen Erneuerung der Welt: Was mit der Apokatastasis in Gottes Ewigkeit hinein aufgehoben wird, ist eine Abfolge unzähliger Äonen oder Weltalter, in denen die Welt jeweils neu geschaffen wird. In einem jeden dieser Zeitalter haben die jeweils wiedergeborenen Seelen die Gelegenheit, sich in aller Freiheit zu bewähren – Origenes lehnt darum den stoischen Gedanken einer exakten Wiederholung aller

102 „la gloire de cet ange reconcilié sera plus grande qu'elle n'avoit été avant sa chute“ – *Theodizee* (1710) I.18, GP VI, 113.

103 „parallelisme Harmonique des Regnes de la Nature et de la Grace“ – *Theodizee* (1710) I.18, GP VI, 113; „harmonie preétablie des Regnes de la Nature et de la Grace“ – ebd. 112.

104 „par des causes naturelles arrivées à point nommé“ – *Theodizee* (1710) I.18, GP VI, 112.

105 Petersen, Ἀποκατάστασις, 13, (140).

106 Dazu schon biblische Ansätze in *1. Kor.* 13,12; ähnlich *1. Joh.* 3,2; zur dogmatischen Entwicklung vgl. Trottmann, *Vision béatifique*, passim.

107 *Summa contra gentiles* III.59–60, ed. Leon. 14, 163 f / 167.

Ereignisse in jedem Äon ab.¹⁰⁸ Wie ein Bauer zu unterschiedlichen Jahreszeiten unterschiedliche Arbeiten verrichtet, „so bewirtschaftet Gott sozusagen ganze Äonen wie einzelne Jahre, indem er in jedem von ihnen das tut, was die gute Ordnung des Ganzen verlangt“¹⁰⁹ und durch die zyklische Vernichtung und Neuschöpfung „eine immer neue Verbesserung der Welt“¹¹⁰ ins Werk setzt. Die Abfolge von Strafen und Belohnungen bei den jeweiligen Wiedergeburten ist für Origenes dabei als „Erziehung“ (*eruditio/παίδευσις*)¹¹¹ zu verstehen, sodass die Welt durch die Läuterung von immer mehr Geistern nach und nach ihrer Vollendung entgegengeführt wird:¹¹² Ähnlich wie bei Leibniz verbinden sich hier ein zyklisches und ein lineares Geschichtsverständnis und fallen Lernerfolg der Individuen und „Fortschritt“ des Universums in eins!¹¹³

Aber Leibnizens zyklisches Erlösungsmodell geht doch auch über Origenes' Ansatz weit hinaus. Denn die Vielzahl von Äonen, von Wiedergeburten und Neuschöpfungen ist für Origenes von der endgültigen Apokatastasis klar abgegrenzt: Als endgültige „Vollendung aller Dinge“ ist diese „größer als ein Äon“; in ihr endet die „Erziehung“ der Geschöpfe und die Dichotomie von Belohnung und Strafe, da allen die Erlösung zuteil geworden ist – darum wird kein neuer Weltenzyklus mehr erforderlich sein, sondern „Gott ist alles in allem“.¹¹⁴ Auch für Origenes wird es also letztlich *einen* neuen Himmel und Erde geben, der als ‚Jenseits‘ dem irdischen ‚Diesseits‘ gegenübersteht; Gottes Ewigkeit, die *saecula saeculorum*,¹¹⁵ ist den mannigfaltigen *saecula* dieser Welt radikal entgegengesetzt. In Leibnizens Text hingegen lesen wir von einer solchen endgültigen Erlösung nichts; die Apokatastasis schließt die Reihe der zyklischen Neuschöpfungen nicht ab, sondern ist identisch mit dieser; die Welt wird sich mit jeder Neuschöpfung graduell weiter vervollkommen.

Leibniz kennt darum auch keinen prinzipiellen qualitativen Unterschied zwischen Diesseits und Jenseits. Nach Thomas beispielsweise gäbe es in der Neuen Schöpfung keine Entwicklung, kein Werden und Vergehen mehr, selbst die

108 Origenes, *De principiis* II.3.4–5, ed. Görgemanns / Karpp, 310–315. Vgl. Hengstermann, *Freiheitsmetaphysik*, 321–348.

109 „οὕτως ὁ θεὸς οἰονεῖ ἐνιαυτοῦς τινας, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, οἰκονομεῖ ὅλους τοὺς αἰῶνας, καθ' ἕκαστον αὐτῶν ποιῶν ὅσα ἀπαιτεῖ αὐτὸ τὸ περὶ τὰ ὅλα εὐλογον“ – Origenes, *Contra Celsum* IV.69, ed. Fiedrowicz 806.

110 „διὰ καινοτέρας διορθώσεως ἀεὶ“ – Origenes, *Contra Celsum* IV.69, ed. Fiedrowicz 804.

111 *Eruditio* ist der Begriff in der (allein erhaltenen) lateinischen Fassung von *De principiis* II.3.2, ed. Görgemanns / Karpp, 306; *παίδευσις* ist das entscheidende griechische Schlagwort in anderen Kontexten: Koch, *Pronoia und Paideusis*, bes. 25–36.

112 Origenes, *De principiis* III.6.6, ed. Görgemanns / Karpp, 658.

113 Zum – wie Geyer urteilt, durchaus „Modernes“ vorwegnehmenden – Fortschrittsbegriff bei Origenes vgl. Geyer, „Geschichtsphilosophie“; Fürst, „Theologe der Geschichte“, 140–155.

114 „erit ‚omnia et in omnibus Deus“ – Origenes, *De principiis* II.3.7, ed. Görgemanns / Karpp, 324, nach 1. Kor. 15, 28: „ἵνα ἢ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν“.

115 Origenes, *De principiis* II.3.5, ed. Görgemanns / Karpp, 314. *Eis τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, *in saecula saeculorum*, „von Ewigkeit zu Ewigkeit“, ist in beiden Testamenten der Bibel und der christlichen Liturgie – lateinischer wie byzantinischer Tradition – eine topische Formel.

Gestirne bewegten sich nicht mehr.¹¹⁶ Bei Leibniz hingegen wiederholt sich schlicht die Geschichte. Die bei Thomas für das Ewige Leben angenommene intuitive Schau des Wesens Gottes ist der in unserem zeitlichen Leben möglichen Erkenntnisform – diskursiven Charakters und an das Wesen Gottes niemals heranreichend – prinzipiell entgegengesetzt.¹¹⁷ Bei Leibniz finden wir keinen solchen absoluten Unterschied – die Erkenntnis in unserem nächsten Leben ist schlicht eine graduelle Vervollkommnung unserer jetzigen Erkenntnis. Wenn Leibnizens Apokatastasis-Narrativ tatsächlich einen eschatologischen Gehalt hat, implizierte das also einen Ineinsfall von Diesseits und Jenseits: Es gäbe keine endgültige Erlösung und kein absolutes Jenseits; umgekehrt hätte unsere Welt – insofern sie vollkommener ist als frühere Zyklen – selbst eine jenseitige Qualität. Dies wäre ein deutlicher Bruch mit der christlichen Tradition. Bieten Leibnizens Texte diese Perspektive?

In der sich über ein Vierteljahrhundert erstreckenden Entwicklungsgeschichte des schließlich in den Apokatastasis-Manuskripten ausgearbeiteten Motivs fällt auf, dass die Auferstehung der Toten und ihre zyklische Wiederkunft gleichsam austauschbar dieselbe Systemstelle besetzen. „In diesem Leben“, schreibt Leibniz 1693, sei das Wissen des Menschen begrenzt und müsse, wenn dieser Zustand lang genug andauere, notwendig an seine Grenzen stoßen; in „dem anderen Leben“ – heißt es 1690 – sei hingegen eine Verbesserung des gegenwärtigen Fassungsvermögens denkbar.¹¹⁸ Das ist die Terminologie der christlichen Dichotomie Diesseits-Jenseits. Leibniz hat hier noch nicht das Motiv der Spirale eingeführt; der begrenzte „Horizont“ des menschlichen Wissens „in diesem Leben“ verweist auf den *einmaligen* Übergang in „das andere Leben“, der unter christlichen Prämissen gedacht werden kann.

Mit Einführung des Spiralmotivs 1700 ist dieser Verweis auf die christliche Dogmatik weniger entschieden: Die zyklische Wiederkunft derselben Ereignisse erkläre „womöglich“ den von Plinius belächelten Auferstehungsglauben Demokrits¹¹⁹ – der als Atomist Leibnizens kombinatorischen Prämissen ja durchaus nahesteht. Sie impliziere „nicht nur die Unsterblichkeit der Seele, sondern auch etwas der Auferstehung des Leibes Entsprechendes – wenn es sich nicht um die Auferstehung selbst handelt.“¹²⁰ Wenn das Universum nun nicht einmal, sondern mehrfach in einen vollkommeneren Zustand erhoben wird, dann würde eine Identifikation dieser verbesserten Wiederkunft mit der christlichen Auferstehungshoffnung eine mehrfache Auferstehung, eine Art Seelenwanderung, implizieren. Eine These mit derart brisanten Konsequenzen mag Leibniz nicht mehr apodiktisch aussprechen, gibt sie aber auch nicht völlig auf.

116 *Summa contra gentiles* IV.97, ed. Leon. 15, 298 f.

117 *Summa contra gentiles* III.61, ed. Leon. 14, 168 f.

118 „dans cette vie“ – 1693, FH 41; „l’autre vie“ – 1690, FH 38.

119 1700, FH 60 / 110; vgl. Plin. *Nat.* VII.55.189.

120 „In periodicis foret non tantum animae immortalitas, sed et aliquid corporis resurrectioni aequipollens, si non ipsa sit“ – 1700, FH 58.

Exakt an diesem Punkt unterscheiden sich auch die beiden Apokatastasis-Manuskripte von 1715: Während die erste Fassung noch sehr konkret davon spricht, dass Herrscher wie „Leopold und Ludwig und Wilhelm und unser Georg“¹²¹ und sogar Privatpersonen wie Leibniz selbst mit seinem ganzen Korrespondentennetzwerk identisch wiederkehren, ist die zweite Fassung hier wesentlich vorsichtiger:¹²²

Man kann auch fragen, ob diejenigen, deren Geschichte sich da mehr als einmal wiederholt, dieselben sein werden, und mit derselben Seele der Zahl nach – wenn auch vielleicht ein wenig weiterentwickelt – ausgestattet, oder ob es sich eigentlich um unterschiedliche, wenn auch sehr ähnliche Individuen handelt. Aber dergleichen Dinge lassen sich rechnerisch nicht bestimmen; sie gehören zur Frage nach dem Zusammenstimmen der Dinge, d. h. zu dem, was am besten ist und der göttlichen Weisheit am ehesten angemessen.¹²³

Auch hier scheint das Verhältnis zur christlichen Heilsgeschichte entscheidend: Wenn es sich bei dem am Ende eines Zyklus leicht variiert wiederholten Menschen um numerisch dasselbe Individuum handelt, das schon einmal da war, handelt es sich um die Auferstehung, eine vollkommenerer Wiederherstellung des irdischen Lebens, die im Widerspruch zum christlichen Dogma mehrfach stattfindet. Was Leibniz in der ersten Fassung des Textes apodiktisch behauptet, wird in der zweiten Fassung vorsichtiger nur mehr als Möglichkeit in den Raum gestellt. – Es ist also die Einführung des Motivs der Spirale, die das Verhältnis von Leibnizens ansonsten gleichbleibendem Fortschrittsnarrativ zur christlichen Heilsgeschichte verändert: Nach Ablauf eines Zyklus von N Jahren, behauptet Leibniz von 1690 bis 1715 durchgehend, müsste der Wissensfortschritt bei gleichbleibenden Fähigkeiten der Menschheit an eine Grenze gelangen, müssten sich Gedanken und Ereignisse identisch wiederholen – was mit der „Harmonie der Natur“ unvereinbar sei. Bis 1693 beweist dieser Widerspruch für Leibniz den Übergang zum „anderen Leben“, der diese Wiederholungen ausschließt – d. h. eine Auferstehung. Mit dem Spiralmotiv lassen sich ab 1700 Vervollkommnung und Wiederholung zusammendenken; die Unangemessenheit unveränderter Wiederholungen beweist nun die zyklische Rückkehr graduell vollkommenerer Individuen. Wenn es sich hierbei um die Auferstehung der Individuen des vorherigen Zyklus handelte, wäre, im Widerspruch zur christlichen Eschatologie, eine unendliche Wiederholung der Auferstehung impliziert, und Leibniz muss die Frage daher in der Schwebe lassen. Die Betitelung des Textes als „Apokatastasis“ deutet aber implizit eine Identifikation des geschilderten Vorgangs mit einem heilsgeschichtlichen Erlösungsgeschehen an.

121 „Leopoldum et Ludovicum, et Guilielmum et Georgium nostrum“ – *Apokatastasis* Hs. 1 (1715), FH 62.

122 Den Unterschied betont auch Fichant, FH 194 f.

123 „Quaeri etiam posset an ii quorum Historia plus semel repetenda esset, iidem futuri forent, eadem numero anima (paulatim fortasse proficiente) praediti; an revera diversi, etsi valde similes. Sed talia calculis definiri non possunt, pertinentque ad doctrinam de congruentia rerum, seu de eo quod optimum est, maximeque conveniens Sapientiae Divinae“ – *Apokatastasis* Hs. 2 (1715), FH 72.

Eine ähnliche inhaltliche Verschiebung bemerken wir in Leibnizens Ausführungen von 1696 zum Fortschreiten der Welt und von der Unsterblichkeit der Seelen (auch derer von „Madames Hunden“) für Kurfürstin Sophie und die Herzogin von Orleans. Es sind hier zwei Fassungen erhalten, ein Konzept von Leibnizens Hand (datiert vom 28. Oktober) und die Abschrift einer späteren Fassung (4. November), die sich im hier entscheidenden Punkt unterscheiden. Die Entwurfsfassung, so scheint es, ist gut mit dem Spiralenmodell vereinbar.

Aber da alles seine Zeit und seine Dauer hat, muss jeder Schlaf von einem Erwachen gefolgt sein; und da die ganze Natur wunderbar geordnet ist, darf man nicht zweifeln, dass dieses Erwachen einer weiteren Vervollkommnung und Reife der Erwachenden zugutekommt. Ungefähr so, wie unser sichtbarer Schlaf dazu hilft, zu verdauen und Kraft aufzubauen, ist die Ordnung der Natur darauf aus, alles zur Reife zu bringen. Es ist wahr, dass man im sichtbaren Leben zuerst reift, und dann altert, weil man sich dem Tode nähern muss. Aber da es im gesamten und ewigen Leben (von dem dieses Sinnenleben nur ein Fragment ist, gewissermaßen ein verändertes Bühnenbild) keinen Tod gibt, gibt es auch kein Alter, und man schreitet immer weiter fort, ohne zurückzuweichen, aber auch ohne eine endgültige Vollkommenheit zu erreichen – wie es der Natur des unendlichen Fortschritts selbst entspricht. Und wenn man nicht trotz scheinbarer Rückschritte fortschritte, dann hätte die universelle Natur keinen Plan oder wäre nicht in der Lage, ihn auszuführen.¹²⁴

Im Licht der oben analysierten Texte lässt sich dieser Passus im Sinne einer zyklisch verbesserten Wiederkunft der Ereignisse und Individuen verstehen: Die Weltgeschichte ist in *periodes* gegliedert – ein Begriff, der auch die Umlaufzeiten der Gestirne auf ihren Kreisbahnen meinen kann.¹²⁵ Der Tod ist mit dem Schlaf zu vergleichen, an dessen Ende man kräftiger wieder aufwacht – nimmt man diese Metapher wörtlich, wird der Mensch mehrfach sterben und auferstehen, so wie er auch mehrfach im Leben zu Bett geht. Unser irdisches Leben stellt „einen Wechsel des Bühnenbilds“ dar – vor diesem Leben, ist impliziert, hat unsere Seele also bereits eine andere Szene gespielt. Endlich sind „das Leben insgesamt“ (*la vie entiere*) und „das ewige Leben“ (*la vie perpetuelle*) in diesem Text Synonyme, und das irdische Leben ist als ein „Fragment“ dieses ewigen Gesamtlebens zu begreifen: Es gibt hier also keine Dichotomie zwischen Diesseits und Jenseits, das zeitliche Leben ist kein

124 „Mais tout ayant son tour et ses periodes; il faut que tout sommeil soit suivi de son reveil, et toute la nature estant réglée par un ordre merveilleux, il ne faut point douter que ce reveil ne se fasse bien apropos pour faire meurir et perfectionner ceux mêmes qui se reveillent. A peu pres comme nostre sommeil visible sert à la digestion et aux forces[.] L'ordre de la nature est de porter les choses à la maturité. Il est vray que dans la vie visible on meurit, et puis on vieillit, c'est parce qu'on doit rapprocher de la mort. Mais dans la vie entiere et perpetuelle (dont cette vie sensible n'est qu'un fragment, et comme un simple changement de theatre) comme il n'y a point de mort, il n'y a point aussi de vieillesse, et on avance tousjours sans reculer, mais aussi sans arriver jamais à la derniere perfection par la nature même du progrès infini. Et si on n'avançoit pas malgré les apparences qui nous semblent faire reculer; la nature universelle n'auroit point de dessein, ou manqueroit de l'executer“ – an Kurfürstin Sophie für Herzogin Elisabeth Charlotte, 28. Oktober 1696, A I.13, 86 f.

125 In dieser Bedeutung im Französischen seit 1671, im Griechischen schon bei Xenophon bezeugt: Guilbert / Lagane / Niobey, *Grand Larousse de la langue française* 5 (1976), s. v. période, S. 4155; Liddell / Scott, *Greek-English Lexicon*, s. v. περίοδος.

Gegensatz zum ewigen, sondern vielmehr als ein Teilmoment in diesem aufgehoben. Selbst ein geschrumpfter Restkörper bleibt der Seele während ihres Todeschlafs erhalten,¹²⁶ der sich also nur graduell von der Wachphase unterscheidet. Einen Zielpunkt dieses Lebenslaufs gibt es nicht, da der Mensch mit jeder Vollendung eines Spiralzyklus noch vollkommener aufersteht; die Erlösung ist also kein punktueller Endzustand, sondern ein Prozess, der das Gesamt der Geschichte umgreift. Der Grundgedanke der Apokatastasis-Lehre, dass „alles [...] was irgends ein wahres / und durch GOTTes Willen geschaffenes Wesen je gehabt hat“¹²⁷ seinen Platz im vollkommenen Gottesreich haben soll, ist hier, könnte man sagen, noch konsequenter verwirklicht als in der christlichen Eschatologie Petersens: Die Geschichte selbst ist das Gottesreich; was immer sich je ereignet hat, ist als ein „Fragment“ oder „Bühnenbild“ dieses Gottesreiches zu begreifen und findet mit Blick auf dieses Ganze seine Rechtfertigung.¹²⁸

Ganz anders liest sich dieser Passus in der jüngeren Fassung, eine Woche später entstanden, die möglicherweise eine Abschrift der letztlich an die Fürstin versandten Abfertigung darstellt:

In diesem Sinnenleben altern wir, nachdem wir zur Reife gelangt sind, weil wir uns dem Tode nähern, der lediglich einen Wechsel des Bühnenbildes darstellt; aber das ewige Leben der Seelen selbst ist vom Tod und deshalb folglich auch vom Alter ausgenommen. Darum schreiten die Seelen ununterbrochen voran und reifen, wie die Welt selbst, deren Abbild sie sind.¹²⁹

Der „Wechsel des Bühnenbildes“ findet hier nicht mit dem Eintritt ins Leben, sondern erst mit dem Tod statt; an dieser Stelle impliziert die Metapher keine Wiedergeburt und ist auch unter den Prämissen der orthodoxen christlichen Dogmatik nicht zu beanstanden. Zyklische Metaphern wie die *periodes* der Weltgeschichte oder das Zubettgehen der Seele werden in dieser Textfassung nicht verwendet; keine Rede ist von der Körperlichkeit nach dem Tod oder davon, dass das zeitliche Leben als

126 „La mort même n'est autre chose qu'une diminution et un recueillement par le quel un animal est seulement mis en petit volume et depouillé des accroissemens que la naissance et la nourriture luy a donné [...] quand l'animal seroit réduit à la petitesse d'un atome [...]“ – an Kurfürstin Sophie für Herzogin Elisabeth Charlotte, 28. Oktober 1696, A I.13, 86.

127 Petersen, *Αποκατάστασις*, 13.

128 Lehmann-Brauns, „Geschichtsphilosophischer Hintergrund“, bemerkt ganz richtig, dass Leibnizens Fortschrittsdenken rein innerweltlich, aber trotzdem providentiell gelenkt sei. Indem er aber nur die diametral entgegengesetzten Alternativen weltüberwindende Erlösung vs. statische Immanenz voraussetzt, übersieht er die heilsgeschichtliche Konnotation, die Leibniz der Geschichte auch ohne endgültige Erlösung geben kann, und die Fundierung dieser Denkfigur in einer Metaphysik der dynamisch sich immer mehr verwirklichenden Teilhabe und sieht folgerichtig ein „gewisse[s] Spannungsverhältnis“ (S. 243) zwischen Leibnizens fortschrittsorientiertem praktischen Geschichtsbild und seiner vermeintlich eher statischen *Geschichtsmetaphysik*.

129 „dans cette vie sensible nous vieillissons après estre meuri, parceque nous approchons de la mort, qui n'est qu'un changement de theatre; mais la vie perpetuelle des ames mêmes, estant exemte de mort, doit estre aussi exemte de la vieillesse. C'est pourquoi les ames avancent et meurissent continuellement, comme le monde lui même, dont elles sont les images“ – an Kurfürstin Sophie für Herzogin Elisabeth Charlotte, 4. November 1696, A I.13, 91.

ein „Fragment“ und Teilmoment des ewigen zu begreifen sei. Das Weiterleben der Seele impliziert auch hier eine gewisse Kontinuität, aber betont wird stattdessen die Dichotomie zwischen „diesem sinnlichen Leben“ und jenem anderen, jenseitigen, der unsterblichen Seele. Beide Textfassungen lassen sich auch im Sinne der jeweils anderen lesen, aber die jeweils stimmigste Lesart ist gegensätzlich: Dort eine zyklisch wiederholte Metempsychose, eine unendliche Reihe von jeweils vollkommeneren Wiedergeburten, die in ihrer Gesamtheit vollkommen ist; hier der einmalige Übergang vom endlichen Sinnenleben zur Vollkommenheit und Unsterblichkeit.

Der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Fassung des Textes scheint analog zu Russels alter These von einer Gegensätzlichkeit von „esoterischem“ und „populären“ Leibniz, was das Verhältnis zum christlichen Dogma angeht:¹³⁰ Die Eschatologie der „exoterischen“ Endfassung ist mit dem Christentum gut kompatibel, die der „esoterischen“ Entwurfsfassung weniger. Nicht, dass der „esoterische“ Leibniz wie nach Russel heimlicher Spinozist wäre; der transzendente Gott spielt eine zentrale Rolle – aber mit der in der Einleitung hervorgehobenen Neugewichtung von Natürlicher und Offenbarungstheologie: Klarer Angelpunkt in Leibnizens Argumentation für eine zyklische Wiederkunft sind die Unsterblichkeit der Seele und ein gütiger Gott, der seine Schöpfung nach dem Prinzip des Optimum eingerichtet hat – Thesen, die in der scholastischen Tradition zur rein vernunftbasierten Natürlichen Theologie gehören. Was in den „esoterischen“ Texten verschwindet, ist hingegen die Offenbarungstheologie, die biblisch überlieferte Heilsgeschichte als historisches Geschehen, in deren Zentrum das irdische Wirken Christi und das endzeitliche Erlösungsgeschehen stehen. An ihre Stelle tritt eine „natürliche Heilsgeschichte“ – die Vernunftkenntnis der Natürlichen Theologie kann nun also auch das Erlösungsgeschehen zumindest ahnungsweise erfassen.¹³¹ Dass der Mensch leiblich auferstehen wird, dass dieses neue Leben vollkommener sein wird als das bisherige, dass die Schöpfung insgesamt eine „Wiederbringung“ erleben soll – all das folgt nicht aus dem Glauben an ein Evangelium, sondern ergibt sich, der Argumentation der Apokatastasis-Texte zufolge, als vernunftmäßig einsichtige Konsequenz aus Leibnizens kombinatorischer Logik und dem Harmonieprinzip. Leibniz ist mit dieser These sehr vorsichtig: In den Texten zum Apokatastasis-Motiv stellt er sie lediglich als eine Möglichkeit in den Raum, die nur die göttliche Weisheit wirklich erkennen könne; in dem Schreiben an Kurfürstin Sophie und die Herzogin von Orléans ersetzt er sie vor der Abfertigung des Briefes durch eine unverfänglichere Variante.

Wo Leibniz orthodox die Prämissen der christlichen Eschatologie voraussetzt, verbindet er diese gleichwohl durchweg mit einem Kernelement seiner

130 Russell, *History*, 604.

131 Leibniz nimmt also gegenüber dem traditionellen Christentum insgesamt die Stellung ein, die Piro bezüglich seines Verhältnisses zu Malebranche feststellt: „lo spazio che in Malebranche era occupato dalla dottrina della Chiesa come corpo mistico, viene occupato in Leibniz da una filosofia della storia centrata sulla tesi che la Provvidenza effettua con mezzi naturali un lento ma progressivo perfezionamento morale della comunità degli spiriti“ – Piro, „Miracolo perpetuo“, 10.

„esoterischen“ Vernunfteschatologie: dem Fortschrittsgedanken.¹³² Die Zweitfassung des Schreibens für die beiden Fürstinnen verzichtet auf die These einer zyklischen Wiedergeburt, betont aber nicht weniger als der Entwurf, dass die Seelen zu einem ewigen Fortschritt und immer weiterer Reife berufen seien. Ähnliches finden wir, wo immer Leibniz das Ewige Leben thematisiert. Bereits für den jungen Leibniz, sahen wir, kann das Jenseits trotz einer unmittelbar vollkommenen *visio beatifica* nur als unendlicher Fortschritt im Glück gedacht werden; das setzt sich in den späten Jahren unmittelbar fort. „Die Seligkeit“, lasen wir oben, „besteht nicht in einer höchsten Stufe, sondern in ewigem Zunehmen an Freuden“;¹³³ sie schließt für Leibniz auch körperliche Aktivität ein.¹³⁴ „Wenn die Seligkeit nicht im Fortschreiten bestünde, würden die Seligen dumpf erstarren“;¹³⁵ bemerkt er 1705 lakonisch gegenüber Wolff. Und die *Vernunftprinzipien* enden mit Bemerkungen, die mit beiden eschatologischen Modellen vereinbar sind:

Die Liebe zu Gott beglückt uns mit einem Vorgeschmack künftiger Glückseligkeit [...]. Zwar kann die höchste Glückseligkeit (von welcher *visio beatifica* oder Erkenntnis Gottes sie auch begleitet sein mag) niemals erfüllt sein, denn weil Gott unendlich ist, kann er niemals vollständig erkannt werden. So wird und darf unser Glück niemals in einem vollen Genießen bestehen, wo es keinen Raum mehr für das Begehren gäbe und das unseren Geist starr und dumpf machen würde, sondern in einem ewigen Fortschreiten zu neuen Freuden und neuer Vollkommenheit.¹³⁶

Leibnizens Fortschrittsnarrativ, sahen wir, entstammt einem christlich-eschatologischen Kontext; eschatologisch aufgeladen bleibt es auch, nachdem es sich mit der Einführung des Spiralmotivs von den christlich-orthodoxen Prämissen getrennt hat: In der von ihm aufgezeigten dynamisch-spiralförmigen Entfaltung der Welt, der zyklischen, jeweils vollkommeneren Wiederkunft aller Dinge, sieht Leibniz die Hoffnung auf eine *ἀποκατάστασις πάντων*, eine Erlösung aller Seelen und Geschöpfe, eingelöst. Leibniz kennt damit zwei Eschatologien, eine „esoterische“ und eine „exoterische“, die freilich vieles gemeinsam haben: Beide lehren die Unsterblichkeit der Seele, die Auferstehung des Leibes und eine Erneuerung der Schöpfung; für beide besteht das Leben der Erlösten in einer beständigen Zunahme an Vollkommenheit, vor allem hinsichtlich des Wissens. Für beide schließlich ist die Erlösung in gewissem Sinne weltimmanente Angelegenheit, insofern sie in der

132 Viele Beispiele bietet Strickland, „Whether the World Increases in Perfection“, 66–68; Hübener, „Geschichtsphilosoph“, 46.

133 „beatitudo non consistit in summo quodam gradu, sed in perpetuo gaudiorum incremento“ – *An mundus perfectione crescat* (1694–96), Grua 95, s. o. Anm. 21.

134 1702, GP VI, 536.

135 „Nisi beatitudo in progressu consisteret, stuperent beati“ – an Wolff, 9. November 1705, GLW 43.

136 „l'Amour de Dieu nous fait joür d'un avant-goût de la felicité future. [...] Il est vray que la supreme felicité (de quelque *vision beatifique*, ou connoissance de Dieu, qu'elle soit accompagnée) ne sauroit jamais être pleine, parce que Dieu étant infini, ne sauroit être connu entiere-ment. Ainsi notre bonheur ne consistera jamais, et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y auroit plus rien à desirer, et qui rendroit notre esprit stupide, mais dans un progrès perpetuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections“ – *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714) 18, GP VI, 606. Ähnlich auch 1680 (?), A VI.4 C, 2871.

Glückseligkeitsökonomie der göttlichen Schöpfungswahl von Anfang an berücksichtigt war¹³⁷ und damit der gesetzmäßigen Ordnung des Universums angehört.¹³⁸ Die beiden Eschatologien unterscheiden sich damit allein hinsichtlich der Anzahl und Modalität der Auferstehungen – eine Frage, deren geringe Systemrelevanz es Leibniz erlaubt, eine klare Antwort zu vermeiden. Für den Sarg des Philosophen wählte sein Sekretär Eckhart jedenfalls Symbole der „esoterischen“ Variante: einen Phönix, der seinen vorläufigen Flammentod stirbt, und das Sinnbild der Spirale mit dem Motto *Inclinata resurget*.¹³⁹

Die in der Spirale veranschaulichte Verbindung von Wiederholung und Fortschritt in der Geschichte des menschlichen Wissens, deren Verständnis als providentiell gelenkte ‚natürliche Heilsgeschichte‘ – diese Motive finden wir wieder, wenn wir uns in den folgenden Kapiteln Leibnizens Verständnis der Philosophiegeschichte zuwenden.

Eklektizismus

„Ich bin zu dem Schluss gekommen, dass die meisten philosophischen Schulen recht haben in dem, was sie vorbringen, aber nicht so sehr in dem, was sie verneinen“,¹⁴⁰ schreibt Leibniz. „Niemand ist weniger kritisch als ich. So seltsam es klingen mag: Mir gefällt das meiste von dem, was ich lese [...]. Denn da ich weiß, wie unterschiedlich man die Dinge sehen kann, fällt mir beim Lesen meist etwas ein, das den Autor entschuldigt oder verteidigt.“¹⁴¹

Aus dieser Perspektive kann Leibniz die unterschiedlichsten Denker und Denkschulen loben: Thomas Hobbes ist überaus scharfsinnig und auch da, wo er irrt, nicht zu verachten – denn „von den Irrtümern großer Männer lernen wir.“¹⁴² Descartes habe – leider ohne seine Quellen anzugeben – sehr sinnvoll den Atomismus Gassendis mit dem methodischen Zweifel der Skeptiker, der aristotelischen Kontinuumslehre, der stoischen Moral und der platonischen Seelenlehre verbunden. Schade nur, dass die späteren Cartesianer diesen vielversprechenden Ansatz als scholastische Autorität versteinern ließen!¹⁴³ Von den Platonikern könne man

137 So etwa *Theodizee* (1710) I.10 / 17; GP VI, 108 / 111f.

138 Im Sinne jener „plus generale des loix de Dieu, qui regle toute la suite de l’univers“: *Discours de métaphysique* (1686) 7, A VI.4 B, 1539.

139 Antognazza, *Biography*, 545.

140 „J’ay trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu’elles avancent, mais non pas tant en ce qu’elles nient“ – an Rémond, 10. Januar 1714, GP III, 607.

141 „nemo est ingenio minus, quam ego, censorio. Mirum dictu: probo pleraque, quae lego [...] Mihi enim, gnaro, quam varie res accipiantur, plerumque inter legendum occurrunt, quae scriptores excusant, aut defendunt“ – an Placcius, 21. Februar 1696, Dutens VI.1, 64, vgl. Mahnke, *Leibniz’ Synthese*, 11.

142 „Magnum certe virorum etiam erratis solemus doceri“ – an Kettwig, 7. November 1695, A II.3, 105.

143 1683–85, A VI.4 B, 1480/1487; 1686, A VI.4 C, 2029; 1689 (?), A VI.4 C, 2047/51; 1689, A VI.4 C, 2058 f / 63; zum *Journal des sçavans* XXIII (1689) A VI.4 C, 2119.

viel lernen, von ihrem Meister Platon noch mehr,¹⁴⁴ der näher als Aristoteles an die Wahrheiten der Natürlichen Theologie herangekommen sei. Gerade sein christlicher Platonismus mache Augustin zu einer lohnenden Lektüre!¹⁴⁵ Der englische Platoniker Cudworth habe die besten Denker aus Altertum und Moderne mit eigenen klugen Ansätzen verbunden – Leibnizens Prästabilierte Harmonie ist gewissermaßen ein neues „Land“ in der von Cudworth entdeckten intelligiblen Welt.¹⁴⁶ Oft lobt Leibniz Autoren abseits des Mainstream: Wie viel man von den griechischen Interpreten des Aristoteles lernen könne, wisse leider kaum mehr einer;¹⁴⁷ Clauberg gefällt ihm besser als sein allseits verehrtes Schulhaupt Descartes;¹⁴⁸ Joachim Jungius sei weniger bekannt, als er verdiene.¹⁴⁹ Und so schwach die Chinesen in den theoretischen Disziplinen seien – in der ethischen „Praxis der Natürlichen Theologie“¹⁵⁰ könnten sie beinahe Missionare ins moralisch verfallende Europa senden (ein weiteres Beispiel für Leibnizens Theologisierung der natürlichen Vernunft). Jeweils den Autor zu loben, dem der Gesprächspartner besonders verbunden ist, und hieran anknüpfend die eigene Position vorzubringen, ist ein typisches kommunikatives Manöver Leibnizens – Mercer spricht von *rhetorics of attraction*.¹⁵¹ Tatsächliche Parallelen in Leibnizens Denken belegen aber zugleich die Ernsthaftigkeit dieses eklektischen Ansatzes.

Das Epithet „Eklektiker“ für Leibniz stößt bei Leibniz-Forschern bisweilen auf Missbehagen. Wird es so verstanden, dass Elemente aus verschiedenen Weltanschauungen ohne inneren Zusammenhang zu einem neuen, inkohärenten Gedankengebäude montiert werden, dann lehnt es Leibniz für sich selbst in der Tat ab. Er differenziert diesen platten Eklektizismus aber von einem zweiten, positiven Verständnis des Begriffes, der seinem Selbstverständnis eher entspricht.

Nicht, dass ich Anhänger gleichsam einer eigenen „Schule der Eklektiker“ wäre – vielmehr denke ich, dass wir gar keiner Schule angehören sollen, nach dem Motto der Royal Society: *Nullius in verba*, „Auf keines [Meisters] Wort [schwören].“¹⁵² Halten wir es doch wie die Mathematiker, wo niemand Euklideer, Apollonianer und Archimedeer unterscheidet!¹⁵³ [... Seien wir] Eklektiker nicht im Sinne derer, die von anderen Schriftstellern – wie sie das nennen: – *loci communes* gegen ihre Gegner zusammenklauben, oder Philosophiegeschichten schreiben und Meinungen zusammenfassen, statt sie in Fleisch und Blut umzuwandeln; vielmehr in dem

144 An Rémond, 10. Januar 1714, GP III, 606. Zur Gegenüberstellung Platon/Platonismus s. u. S. 253.

145 An Fardella, 3. September 1696, A II.3, 192; an Rémond, 4. November 1715, GP III, 659; vgl. Mahnke, *Leibniz' System*, 271 f., Anm. 167.

146 An Lady Masham, 1704, GP III, 336.

147 An Johann Christoph Wolf, 18. Oktober 1712, Dutens V, 448, vgl. Petersen, *Aristotelische Philosophie*, 380.

148 *De duplici seculo philosophantium*, < 1698, A VI.5 VE Nr. 2015.

149 1686 (?), A VI.4 A, 726.

150 „Theologiae naturalis usum praxinique“ – *Novissima Sinica* (1697/99), A IV.6, 401 – ein unter scholastischen Prämissen formal korrektes, in diesem Kontext aber provokantes Epithet für die Moralphilosophie.

151 Mercer, *Metaphysics*, 57.

152 Vgl. Hor. *Epist.* 1,1,14: „nullius addictus iurare in verba magistri“.

153 Ebenso 1682 (?), A VI.4 A, 455.

Sinne, dass wir zusammen mit der Wahrheit der Lehrsätze auch ihre Begründung in uns aufnehmen.¹⁵⁴

Dem wahren Eklektiker, so Leibniz, geht es nicht darum, sich aus den verschiedensten Quellen „Meinungen“ zusammenzusuchen. Er ist vielmehr darum bemüht, sich die Thesen der anderen wirklich zu eigen zu machen, „in Fleisch und Blut“ übergehen zu lassen, indem er nach der Begründung eines jeden Lehrsatzes fragt und diese Argumentation „in sich aufnimmt“. Wer von allen Schulen gleichermaßen lernt – d. h.: ihnen allen gleichermaßen fernsteht – ist zu solcher begründenden *cognitio ex principis* erst wirklich frei; ein in diesem Sinne wahrhaft eklektisches System wäre nicht heterogener, sondern im Gegenteil homogener, stringenter und begründungsstärker als das bloß „historisch“¹⁵⁵ reproduzierte Lehrgebäude dieser oder jener Schule.

Bis zu einem gewissen Grad verlangt philosophiegeschichtliche Exegese grundsätzlich die ‚Übersetzung‘ der verschiedenen Schulidiome in eine gemeinsame, dem Leser verständliche Terminologie. Unter vormodernen, vor-positivistischen, vor-philologischen Bedingungen gilt dies noch mehr: Hier muss fast zwangsläufig die Einheit des philosophischen Diskurses das Übergewicht über historische Differenzierungen erhalten. So liest etwa Ficino die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles als Fortführung mündlicher Lehren Platons, die das in den Dialogen metaphorisch Verhandelte klarer formulieren.¹⁵⁶ Leibnizens Lehrer Thomasius systematisiert Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Lehren der antiken Platoniker, Aristoteliker, Stoiker und Epikureer, indem sie als jeweils unterschiedliche Variationen des leitmotivischen Dualismus von Gott und präexistenter Materie einordnet – für den orthodoxen Lutheraner Thomasius das *πρῶτον ψεῦδος* der paganen Philosophie: Für Platoniker wirkt ein transzendenter Gott in einer freien Schöpfungsentscheidung auf die Materie, für Aristoteliker

154 „Non quod peculiarem ego probem velut sectam Eclecticorum sed quod arbitrer debere nos nullius esse sectae, secundum symbolum societatis Regiae Anglicanae: Nullius in verba. Mathematicos imitemur, ubi nemo Euclideos Apollonianos Archimedeos distinguit. [...] non debere nos esse Eclecticos ut solent qui locos communes quos vocant ex scriptoribus in sua adversaria congerunt, aut ut illi qui Historiam philosophicam scribunt, et sententiam excerpunt, magis quam in succum et sanguinem convertunt; set ita ut cum veritatibus Dogmatum simul imbibamus demonstrationes“ – an Meier (Bremen), 1694, A I.10, 592 (zu Arnold Wesenfelds *Philosophia sectaria et electiva*, Frankfurt / Oder 1694, die ihm Meier empfohlen hatte); vgl. Widmaier, „Eine ‚gewisse‘ *philosophia perennis*“, 594; Heinekamp, „Philosophiegeschichte“, 122 f.

155 Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 836 B 864, ed. Timmermann 863.

156 „Sed haec ferme omnia [sc. die Elementenlehre] Pythagorico more sub [o]bscuris metaphoricis involvuntur: apertioribus autem verbis Platonem auditoribus suis tradidisse putamus, et Aristotelem prae caeteris manifestius eadem literis commendasse“; einschlägig seien hier die Schriften *De generatione*, *De meteoribus*, seine Darlegungen zu Sinneswahrnehmungen und Leidenschaften – Ficino, *In Timaeum* c. 40 [41], in den Leibniz vorliegenden *Platonis opera omnia* S. 1038; vgl. Leinkauf, „Präsenz des *Timaios*“, 372.

notwendig und ewig, der immanente stoische Gott „durchformt“ und „fermentiert“¹⁵⁷ die Materie von innen heraus, für Epikureer sind Gott und Materie identisch.¹⁵⁸ Wenn Bayle bei Spinoza den Materialismus und die Weltseele der Antike wiederfindet, folgt er einem ähnlichen Interpretationsansatz und zitiert explizit Thomasius.¹⁵⁹

Unter den Voraussetzungen von Leibnizens Eklektizismus muss dieser Ansatz ungemein attraktiv erscheinen: Die Lehren verschiedener Schulen müssen dann als Beiträge zu einem und demselben ewigen Diskurs verstanden und auf einer Ebene diskutiert werden. Wenn Leibniz auch Thomasius' Fundamentalkritik an der antiken Philosophie – die letztlich eine Skepsis gegenüber der Philosophie überhaupt implizierte – nicht teilen konnte, so lobte er umso mehr den spekulativen, ‚mitphilosophierenden‘ Zugriff seines Lehrers auf das historische Material, der argumentierende „Geschichte der Philosophie, nicht der Philosophen“ bietet.¹⁶⁰ In einem Thomasius ganz ähnlichen Verfahren schematisiert er die philosophischen Schulen anhand der aristotelischen Vierursachenlehre: „Formalisten“ wie Platon interessieren sich für die „Final“- und „Formalursachen“, „Materialisten“ hingegen für die „Wirk“- und „Materialursachen“.¹⁶¹ Sokrates sei die „Finalursache“ wichtig, kommentiert Leibniz die Kritik an der rein „materialistischen“ Kosmologie des Anaxagoras.¹⁶² Platon und Aristoteles behaupteten beide die Existenz von „Entelechien“.¹⁶³ Das scholastische Vokabular, das sich bei Platon so nicht findet, dient also gewissermaßen als philosophische *lingua franca*,¹⁶⁴ die die Vorzüge und

157 „Rursum Aristoteles a Stoicis in eo discrepabat, quod ipse Mundum sublunarem a Deo per solam virtutem attingi, Stoici contra per ipsam substantiam quasi fermentari opinarentur“ – Thomasius, *Exercitatio*, 30; „Hos [sc. Stoicos] ab Aristotele rursum illud dissociavit, quod cum Mundo Deum ille formam daret assistentem, ipsi maluerunt informantem dare“ – Thomasius, *Schediasma*, 31.

158 Thomasius, *Schediasma*, 29; *Exercitatio*, 29–36; vgl. Lehmann-Brauns, *Weisheit*, 38–42.

159 Bayle, Pierre, Art. „Spinoza“ in *Dictionnaire* II.2, 1083 Anmm. f / g; vgl. Lehmann-Brauns, *Weisheit*, 82.

160 „apparet enim, quantum inter nudas nominum recensiones et profundas illas de sententiarum connexionibus rationes intersit [...]. Tu non Philosophorum, sed philosophiae historiam dabis“ – an Thomasius, 20. April 1669 (= Nizolius-Edition 1670), A II.1², 23 f, mit Bezug auf das *Schediasma*.

161 An Rémond, 10. Januar 1714, GP III, 607; ähnlich: an Sturm, < 5. Juli 1697, A II.3, 342.

162 Sokrates parallelisiert die Argumentation des Anaxagoras mit der eigenen Situation: Dass er nicht vor der Hinrichtung fliehe, sei seine moralische Entscheidung, keine bloß mechanische Folge aus den Bewegungen seiner Knochen und Nerven: Plat. *Phaed.* 97b–99c; bei Leibniz versch. Mss. der Jahre 1678–81, A VI.4 A–B, 435 / 1386 / 1403; an Pelisson-Fontanier, 8. Januar 1692, A II.2, 486; 1697, GP IV, 339; an Rémond, 22. Juni 1715, GP III, 645. Im Text etwas weiter entfernt, aber systematisch mitgedacht ist die „Finalursache“ in der berühmten Wiedergabe dieser Stelle im *Discours de métaphysique* (1686) 20, A VI.4, 1562 f. Mit dem *Phaidon* einschließlich dieser Stelle befasste sich Leibniz schon 1676 mit seiner lateinischen Kurzfassung des Dialogs: A VI.3, 293 f.

163 1702, GP IV, 393.

164 Darum benutzt Leibniz, soweit ich sehe, bevorzugt solche scholastischen Begriffe, die sehr basalen Charakters sind, die alle Schulen teilen und die insofern zur zeitgenössischen

Verkürzungen der verschiedenen philosophischen Schulen aufzeigen kann: Die Platoniker hätten die (für Leibniz entscheidende) Form- und Finalursache richtig erkannt, ließen aber die Material- und Wirkursache zu kurz kommen; bei den Mechanisten verhalte es sich umgekehrt. Auch Leibniz geht es also um die ‚Übersetzung‘ aller Schulmeinungen in ein gemeinsames Vokabular und ein gemeinsames Ordnungsschema: Nur so können sie als Beiträge zu einem einzigen Diskurs gelesen und in einem homogenen System zusammengeführt werden.

Scholastik und Moderne

So verstandener Eklektizismus schließt Neuerungssucht aus: In Analogie zu den Geometern soll Ruhm erwerben, wer echte Entdeckungen macht, nicht der *novator*, dem der Umsturz des Alten Selbstzweck ist.¹⁶⁵ Die Gretchenfrage für Leibniz ist dabei – ganz wie in jungen Jahren – das Verhältnis zu Aristoteles und der Scholastik. Heutzutage verlache jeder Knabe den Aristoteles.¹⁶⁶ Die Jugend habe sich angewöhnt, schlecht von den Alten zu sprechen, wohl um ihre Unwissenheit oder Nachlässigkeit in diesen Dingen zu verbergen.¹⁶⁷ Es gebe Länder, in denen nicht allein die wissenschaftlich Gebildeten an der Debatte um die *nouvelle philosophie* teilhätten, sondern die breite Öffentlichkeit, „jeder, der sich rühmt, ein bisschen Esprit und Neugierde zu haben“. Insbesondere die jungen Leute könnten sich so „dreist über jedes beliebige Thema äußern“ und hätten nur Verachtung übrig für die Gelehrten, die ihr ganzes Leben in den Dienst der Wissenschaft gestellt hätten; diese „liberté de philosopher“ gipfle oft in zügelloser „Freigeisterei“, zum „Schaden“ der Religion.¹⁶⁸ Leibnizens Anspielung auf die freie Zugänglichkeit der modernen Philosophie und auf Spinozas *libertas philosophandi*¹⁶⁹ scheint auf die Niederlande und ihre Zensurfreiheit zu verweisen. Die soziale Öffnung des philosophischen Diskurses hatten wir im ersten Teil dieser Arbeit aus der Sicht des jungen Leibniz kennengelernt als entscheidenden Motor für seinen Fortschritt, für

Allgemeinbildung gehören: Schulspezifische Hyperscholastizismen wie „*distinctio formalis*“ oder „*actus entitativus*“ liest man bei Leibniz nach der sehr akademischen *Disputatio metaphysica* von 1663 kaum mehr.

165 1682, A VI.4 A, 455.

166 1682 (?), A VI.4 A, 480 f.

167 An Bierling, 7. Juli 1711, GP VII, 496 f.

168 „Il est assuré que l’abus de la philosophie nouvelle fait grand prejudice à la pieté, particulièrement en quelques pays où ces dogmes nouveaux sont fort connus non seulement des doctes, mais generalement de tous ceux qui se piquent [d’]un peu d’esprit et de curiosité. Car comme ils donnent moyen aux personnes sans étude de parler hardiment de toute sorte de matieres, et de mépriser les maistres et les docteurs de profession, qui ont passé leur vie à mediter et à enseigner; on voit que quantité de personnes, et particulièrement les jeunes gens ne manquent pas de donner là dedans. Ce qui ne seroit pas un fort grand mal, si cette liberté de philosopher [...] ne dispoit quelques fois au libertinage“ – 1683–85, A VI.4 B, 1480.

169 Auch hier ist sicherlich nicht Alsteds (vgl. Leinkauf, „Systema mnemonicum“, 284–87), sondern Spinozas Verwendung des Begriffs gemeint – geht es doch um eine schädliche, tendenziell religionsfeindliche „Freiheit“.

seine sukzessive Befreiung von scholastischer Arkanterminologie und die mit ihr verbundene definitiorische Unschärfe und Begründungsschwäche der alten Philosophie. Hier hingegen ist sie verantwortlich für die negative Seite der Modernisierung aus Leibnizens Sicht: die tendentiell glaubensfeindliche Freigeisterei. Die Jesuiten hätten deshalb sehr recht, nicht ohne Not von den – oft glaubensrelevanten – Lehren der Alten abzuweichen!¹⁷⁰

Entschiedener als in jungen Jahren bezieht Leibniz nun in die Rehabilitation des Aristotelismus auch die Scholastik mit ein: Thomas von Aquin und seinen Zeitgenossen tue die Moderne oft Unrecht; „in den Gedanken der scholastischen Philosophen und Theologen steckt mehr Brauchbares, als man vermutet, wenn man sich ihrer nur richtig und am rechten Ort bedient.“¹⁷¹ Um eine bloße Rückkehr der Scholastik kann es ihm dabei aber nicht gehen.

Die Philosophiegeschichte zerfällt in zwei Zeitalter: Erstens ein knechtisches, wie es die barbarischen Jahrhunderte unter den Scholastikern waren, die einerseits selbst dem Aristoteles sklavisch dienten, andererseits umgekehrt diesen in einigen Punkten in ihren Dienst zwangen und ihn fast zu Tode folterten, dass er nur ja ihrer christlichen Religion nicht widerspreche. Zweitens dann ein allzu freizügiges, wie das unsere, in dem die Menschen von einem Extrem ins andere fallen. Wohl denen, die sich in der Mitte halten!¹⁷²

Leibniz selbst sieht sich von seiner Biographie her dazu determiniert, diese Mitte zu finden: Er habe von klein auf den Aristoteles ebenso kennengelernt wie die *sentiendi libertas*, das freiere Philosophieren, der Modernen, und habe beide Wege als Erwachsener weiterverfolgt. Insofern er seinen beruflichen Weg außerhalb der Universität gegangen sei,¹⁷³ könne er Aristoteles kritisieren, ohne die eigene Position in Gefahr zu bringen; andererseits habe er es auch nicht nötig, diesen zu kritisieren, um nicht unbelehrt zu erscheinen.¹⁷⁴

Leibniz wiederholt hier vieles, was wir aus seiner mechanistischen Jugendphase und von seinem Lehrer Thomasius her kennen: Der obligatorische christliche Aristotelismus des scholastischen Mittelalters war nur möglich um den Preis einer christlichen Fehlinterpretation des Aristoteles und implizierte darum eine doppelte „Knechtschaft“ des Stagiriten wie seiner vermeintlichen Anhänger; wer Aristoteles inhaltlich gerecht wird, muss die christliche Interpretation seines Denkens und damit die unbedingte Anhängerschaft ihm gegenüber aufgeben. Der Aristotelismus ist

170 1683–85, A VI.4 B, 1484.

171 „et qu’il y a dans les sentimens des Philosophes et Theologiens Scholastiques bien plus de solidité qu’on ne s’imagine; pourveu qu’on s’en serve à propos et en leur lieu“ – *Discours de Métaphysique* (1686) 11, A VI.4 B, 1544.

172 „Duplex philosophantium seculum servile scilicet, quale barbarum illud sub scholasticis fuit, ubi et Aristoteli serviebant ipsi, et Aristotelem vicissim in quibusdam sibi servire cogebant, tormentis quasi quibusdam ita eum excarnificantes, ne quid religioni suae Christianae contradiceret: et nimium licentiosum, quale nostrum, cum ab uno extremo ad alterum homines delabuntur. Medium tenere beati“ – *De duplici seculo philosophantium*, < 1698, A VI.5 VE Nr. 2015.

173 Leibniz spielt hier wohl darauf an, dass er – nach eigener Aussage – die ihm angebotene Altdorfer Professur ausschlug: Antognazza, *Biography*, 66.

174 *De statu praesenti eruditionis* (1682?), A VI.4 A, 481.

institutionell stark mit dem Universitätsbetrieb verbunden; wer diesen hinter sich lässt, kann freier denken. Die mechanistische Philosophie – die emblematisch nun eher Descartes als Hobbes repräsentiert – hat ihren Wert, ist aber zugleich eine Gefahr für den Glauben, dessen Garant die philosophische Tradition darstellt: Gefragt ist eine Synthese aus beidem.

Leibnizens Eklektizismus steht dabei unter einem Zeitindex: Die historische Einordnung eines Gedankens impliziert oft schon dessen inhaltliche Einordnung. „Einige Moderne“, heißt es im *Discours*, behaupteten, Gott habe eine bessere Welt schaffen können; „das ganze Altertum“,¹⁷⁵ Bibel und Kirchenväter hätten ein viel richtigeres Verständnis von der Harmonie der Welt. Diese *modernes* heißen in der Erstfassung des Textes (*nouveaux*) *scholastiques*, gemeint ist wohl insbesondere Suárez; indem Leibniz diesen Ansatz als „modern“ deklariert, zeichnet er ihn als modische Abweichung vom frommen Konsens der Tradition.¹⁷⁶

Häufiger wird „Moderne“ in dem Sinne verstanden, den wir vom jungen Leibniz bereits kennen: „Modern“ ist hier die zwiespältig bewertete mechanistische Naturphilosophie. Was Leibniz als Fünfzehnjähriger für sich entdeckt hat, sind „die Modernen“,¹⁷⁷ „die neuen Lichter“,¹⁷⁸ nach einigem Hin- und Herüberlegen soll nun die „solide“ Philosophie „der Alten“ durch die „der Modernen“ „bereichert“ werden.¹⁷⁹ Der Unterschied zwischen den beiden Seiten liegt hier in ihren metaphysischen Prämissen, die zugleich Konsequenzen für die religiös-politische Ordnung haben: Die „formalistischen“ Alten vertreten eine geistzentrierte Metaphysik, die bei den „materialistischen“ Modernen fehlt.¹⁸⁰ Deren Philosophie ist für Leibniz höchst ambivalent: Sie führt einerseits von den in letzter Instanz entscheidenden ontologischen Prinzipien weg, den unkörperlichen Substanzen und dem Schöpfergott, der hinter den Erscheinungen steht, und birgt damit die Gefahr des Atheismus in sich.¹⁸¹ Sie ist andererseits methodologisch überlegen und damit der Bedingung der Möglichkeit, die Geistmetaphysik als Wissenschaft allererst zu konstituieren.¹⁸² In anderer systematischer Rahmung kehrt dabei das Motiv des *seculum philosophicum* aus Leibnizens Jugendphilosophie zurück. Die Philosophie der Zukunft muss die Philosophie der Alten sein – aber in der wissenschaftlicheren Form, die nur auf Basis der ‚modernen‘ Naturphilosophie möglich ist.

Leibnizens zyklische Erlösungsvision, sahen wir, hebt die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits völlig auf – Fortschrittsbewegungen, die wir hier auf der Erde erleben, werden damit unmittelbar Moment eines eschatologischen Prozesses. Eine besondere Rolle spielt dabei das geistige Leben, das – wenn man die

175 „quelques modernes [...] toute l’antiquité“ – *Discours* (1686) 3, A VI.4 B, 1533 f.

176 Vgl. Scribano, „False Enemies“.

177 „les modernes“ – an Rémond, 10. Januar 1714, GP III, 606.

178 „les nouvelles lumières“ – an Burnett, 18. Mai 1697, A I.14, 224.

179 „je trouve que la philosophie des Anciens est solide, et qu’il faut se servir de celle des modernes pour l’enrichir, et non pour la détruire“ – an Bouvet, 2. Dezember 1697, A I.14, 833.

180 An Rémond, 10. Januar 1714, GP III, 607.

181 Vgl. die *praeteritio* im Brief an Philipp, Dezember 1679, A II.1², 767; 1697, GP IV, 341.

182 *De Primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae* (1694), GP IV, 468–70.

Weltgeschichte als ganze betrachtet – an Vollkommenheit zunimmt. Leibnizens Verständnis der Philosophiegeschichte und seiner eigenen Rolle in dieser lässt sich darum als Konkretisierung des Apokatastasis-Narrativs lesen: Das *seculum philosophicum* ist ein Rückschritt, der für einen Fortschrittsprozess notwendig ist, ein *reculer pour mieux sauter*. Gerade der Verlust der Metaphysik in der Kritik der Modernen gibt der Menschheit Anlass, sicherere Beweisverfahren zu finden, und ist darum notwendiger Bestandteil des göttlichen Heilsplans. Die eigentliche Richtung dieses ‚spiralförmigen‘ Fortschrittsprozesses, im Ganzen betrachtet, führt dabei vom Körperlichen zum Geistigen, von der Materie zur Form, von der „modernen“ Physik zu einer erneuerten Metaphysik der Zukunft.

*Philosophia perennis?*¹⁸³

Ein vielzitiertes Schlagwort für Leibnizens Konzeption der Philosophiegeschichte ist das der *philosophia perennis*: Die entscheidenden Wahrheiten der Philosophie waren immer und werden immer in der Welt sein und können in jedem philosophischen System der Geschichte wiedergefunden werden. Quelle Leibnizens für dieses Schlagwort ist das 1540 veröffentlichte Werk *De perenni philosophia libri X* des Bischofs und päpstlichen Bibliothekars Agostino Steuco, das für Kernthesen der christlichen Theologie Belegstellen aus der antiken philosophischen Tradition sammelt.¹⁸⁴ Leibniz vertrete mithin, heißt es oft, ein „konservatives“¹⁸⁵ oder relativistisches¹⁸⁶ Verständnis der Philosophiegeschichte, das die Erkenntnisse der Alten verteidige und die Überlegenheit der Moderne verneine. Die Beliebtheit des Schlagwortes im neuhomistischen und generell ‚katholischen‘ Denken des 20. Jahrhunderts¹⁸⁷ hat sicher zu diesem Verständnis beigetragen. Im folgenden soll eine alternative Interpretation vorgestellt werden: Leibniz greift Steucos in der Tat „konservatives“ Narrativ auf, gibt ihm aber eine klar progressive Interpretation. Die Wahrheiten der vollkommenen Philosophie waren der Menschheit schon immer bekannt und finden sich in der Geschichte immer wieder – aber unscharf und implizit als *semina veritatis*, die einer weiteren Entfaltung bedürfen. Zwar fordert auch er den Rückgriff auf ältere Philosophien, aber doch keine schlichte Kopie, sondern ihre kontinuierliche Verbesserung und Systematisierung – genau die Synthese aus zyklischem und linearem Geschichtsverlauf, die in der Spirale symbolisiert ist.

183 Dieses Kapitel stützt sich auf den Artikel des Verfassers: Amberger, „Revelation and Progress“. Die dort geäußerte These wurde nachjustiert (Distanzierung Leibnizens von Steucos Schlagwort statt klar affirmierender Reinterpretation): An dieser Stelle sei Prof. Dr. Stephan Meier-Oeser, Münster, für seinen kritischen Einwand gedankt.

184 Zu Steuco und seinem Werk vgl. Vasoli, „Crisi“, 435–438. Steucos Buch ist „one of the more prepossessing examples of Renaissance erudition and learning, although at times it tends to be rambling and repetitive“ – Schmitt, „Perennial philosophy“, 517. Vgl. Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* II, 1236.

185 Schmidt-Biggemann, „Leibniz konservativ interpretiert“.

186 Terzaga, „Philosophia perennis“.

187 Vgl. Schmitt, „Perennial Philosophy“, 506.

Die Formulierung „*philosophia perennis*“, ist zunächst zu bemerken, scheint in Leibnizens Schriften ein ἄπαξ λεγόμενον zu sein.¹⁸⁸ Zwar verweist er immer wieder auf Steucos Werk,¹⁸⁹ aber selbst zueigen macht er sich das Schlagwort lediglich ein einziges Mal, in einem berühmten Brief an den französischen Platoniker Rémond.

Die Wahrheit ist weiter verbreitet, als man denkt, aber sie ist oft überschminkt, und oft auch verhüllt oder gar geschwächt, verstümmelt und korrumpiert durch Beifügungen, die sie verderben oder weniger nützlich machen. Wenn wir auf diese Spuren der Wahrheit bei Autoren der Antike oder (um allgemeiner zu sprechen) früherer Zeiten aufmerksam machten, würden wir das Gold aus dem Schlamm ziehen, den Diamanten aus seiner Mine, das Licht aus den Schatten, und das wäre in der Tat eine gewisse *philosophia perennis*.¹⁹⁰

Die alten orientalischen Kulturen, sagt Leibniz, machten wichtige philosophische Entdeckungen und gaben sie an die Griechen weiter; die Kirchenväter passten sie an die christlichen Prämissen an, ebenso später die Scholastiker – selbst in deren barbarischen Texten könnte also *aurum in stercore* gefunden werden, wenn man sich denn auf die Suche machen wollte. Resultat dieser Suche wäre *perennis quaedam philosophia*, „so etwas wie eine *philosophia perennis*“: Leibnizens Formulierung versieht das Schlagwort Steucos mit dicken Anführungszeichen und markiert eine gewisse Distanz zu Steucos ursprünglicher Konzeption.¹⁹¹ Steucos Werk, bemerkt Leibniz andernorts, sei mehr darum bemüht „die Alten mit dem Christentum in Übereinstimmung zu bringen (was auch ganz schön ist) als ihre philosophischen Gedanken ans Licht zu bringen.“¹⁹² Leibnizens Ansatz ist hingegen der letztere, und das impliziert zugleich eine Verschiebung des Geschichtsbildes: Für Steuco sind die Texte der Alten Denkmäler einer vollkommenen Philosophie, die zu bewahren sind und bei Bedarf für einen Autoritätsbeweis herangezogen werden können; für Leibniz hingegen muss die in ihnen verborgene Wahrheit erst „ans Licht gebracht“ werden. Damit kehrt sich zugleich der Geschichtsverlauf um: Für

188 De Vleeschauwer, „Perennis quaedam“, 102.

189 Vgl. 1668–69 (?), A VI.2, 137; 1669–70 (?), A VI.1, 532; an Arnauld, November 1671, A II.1², 282; 1685 (?), A VI.4 C, 2307; *Systema theologicum* (1686), A VI.4 C, 2363; an Foucher, Juli 1687, A II.2, 218; für Strattmann, 1689, A I.5, 431; an Burnett, 1. Februar 1697, A I.13, 552; *Theodizee*, 1710, *Disc. prélim.* 29, GP VI, 67; an Rémond, 26. August 1714, GP III, 625. In den 1690er Jahren ließ sich zwecks eines Teilnachdrucks der Celler Buchhändler Hoffmann von Leibniz ein Exemplar des Werkes: Hoffmann an Leibniz, 31. August 1694, A I.10, 541 f; Chappuzeau an Leibniz, 5. September 1694, A I.10, 553 f; Hoffmann an Leibniz, 19. November 1696, A I.13, 351; vgl. Utermöhlen, „Büchersammlung“, 225.

190 „La verité est plus repandue qu'on ne pense, mais elle est tres souvent fardée, et tres souvent aussi enveloppée et même affoiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la verité dans les anciens ou (pour parler plus generalement) dans les anterieurs, on tiereroit l'or de la boue, le diamant de sa mine, et la lumiere de tenebres; et ce seroit en effect *perennis quaedam Philosophia*.“ – an Rémond, 26. August 1714, GP III, 624 f.

191 So auch De Vleeschauwer, „Perennis quaedam“, 111.

192 „mais son dessein est principalement d'accommoder les anciens au christianisme (ce qui est en effect tres beau), plustost que de mettre les pensées de philosophie dans leur jour“ – an Foucher, Juli 1687, A II.2, 218.

Steuco steht die vollkommene Weisheit am Anfang der Geschichte, für Leibniz an deren – nie erreichten – Ende.

Die mit dem Schlagwort ursprünglich gemeinte Geschichtskonzeption finden wir bereits lange vor Steuco.¹⁹³ Ihr Kern ist die Überlieferung, dass die griechische Philosophie ihre Wurzeln im archaischen Denken des Ostens habe. Diese tritt erstmals auf, als antike Legenden Pythagoras und Solon ein Studium in Ägypten zu schreiben,¹⁹⁴ und gewinnt in patristischer Zeit an Bedeutung: Im Gefolge des jüdischen Platonikers Philo von Alexandrien führten christliche Apologeten wie Justinus Martyr, Clemens von Alexandrien und Eusebius von Caesarea den Ursprung der griechischen Philosophie auf Moses und Adam zurück; die philosophische Tradition hatte damit ihren Ursprung in einer göttlichen Offenbarung und fand, wie das Alte Testament, im Christentum ihren Höhepunkt und Erfüllung.¹⁹⁵ In der frühen Neuzeit wurde dies zum zentralen Paradigma für die Interpretation der Geschichte der Philosophie: Die Überlegenheit des vorsokratischen und orientalischen Denkens war klar für Fixpunkte in Leibnizens intellektuellem Pantheon wie Francis Bacon, Johann Heinrich Alsted¹⁹⁶ und Johann Heinrich Bisterfeld.¹⁹⁷ Auch die populäre Schule des Kabbalismus, mit der sich Leibniz selbst zu befassen hatte,¹⁹⁸ suchte in archaischen Texten nach zeitloser Wahrheit und konnte seit Pico della Mirandola in das übergreifende Narrativ der *philosophia perennis* integriert werden. Das Paradigma passte gut zum generellen Charakter der frühneuzeitlichen Gelehrsamkeit, die in unzähligen gelehrten Anläufen biblische und klassische Traditionen und neue philologische und antiquarische Entdeckungen zu einem einzigen übergreifenden welt- und heilsgeschichtlichen Narrativ zu verbinden suchte und den Ursprung der menschlichen Geschichte und Kultur – von den biblischen Prämissen her selbstverständlich – stets im Nahen Osten sucht.¹⁹⁹ Ab dem späten 16. Jahrhundert war es freilich nicht mehr ganz unumstritten.²⁰⁰

In seiner klassischen Form, wie wir sie zuerst bei Ficino und dann bei Patrizi, Kircher und anderen finden, lässt der *philosophia-perennis*-Topos den zeitlichen und epistemologischen Primat der ‚ewigen Philosophie‘ mit ihrem transzendenten Ursprung ineinsfallen: Die Tradition der *philosophia perennis* kann in den ältesten Texten gefunden werden und stimmt mit der Vernunft überein, weil sie einer göttlichen Offenbarung am Anfang der Geschichte entspringt. Darum muss die

193 Vgl. Schmitt, „Perennial philosophy“, 507–514; Widmaier, „Eine ‚gewisse‘ *philosophia perennis*“, 586–589.

194 Von Solons Reise nach Ägypten ist in seinen eigenen erhaltenen Fragmenten die Rede; die Legenden zu Pythagoras sind zu uns (und zu Steuco) durch Diogenes Laertius' und Iamblichs Biographien, gelangt, die ihrerseits auf ältere, für uns verlorene Quellen aufbauen. Einen umfassenden Bericht über die Quellen bieten von Fritz' und Alys Artikel in RE XLVII / III A, s. v. „Pythagoras“ / „Solon“.

195 Vgl. Lehmann-Brauns, *Weisheit*, 8–15; Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 59.

196 Leinkauf, „*Prisca scientia* vs. *Prisca sapientia*“, 127 f; 143.

197 Bisterfeld, *Aphorismi Physici* 134, in: *Bisterfeldius Redivivus* I.

198 Edel, *Individuelle Substanz*.

199 S. u. S. 227 f.

200 Vgl. Mulsow, „Ambiguities“.

Geschichte des paganen antiken Denkens mit der christlichen Offenbarungsgeschichte des Alten Testaments verbunden werden – sodass beispielsweise Moses zum Vorläufer Zoroasters und Hermes Trismegistos' wird.²⁰¹ All das lesen wir auch bei Steuco.

Der Ursprung der universellen Traditionskette der *philosophia perennis*, so Steuco, ist bereits die Schöpfung. Gott schuf den ersten Menschen mit einem vollendet schönen Körper, einer noch schöneren Seele und einem vollkommenen Wissen über den Schöpfer selbst und alle Kreaturen. Unter diesen Umständen sprachen Adam und Eva sicher den ganzen Tag über nichts anderes als Theologie!²⁰² Den genealogischen Darstellungen der Bibel zufolge lebten all diese frühen Menschen sehr lange – Adam beispielsweise starb im Alter von 930 Jahren. Dementsprechend, berechnet Steuco, konnte Noah noch den Urenkeln der ersten Menschen begegnen, die viele Jahre mit ihnen verbracht und ihren theologischen Darlegungen gelauscht hatten und nun viel Weisheit an die kommenden Generationen weitergeben konnten.²⁰³ Die Lebenszeit Noahs wiederum überlappte sich um 50 Jahre mit der Abrahams. Auf diese Weise gelangte viel von dem Wissen, das Adam zum Zeitpunkt der Schöpfung besaß, über Noah zu Abraham und den Israeliten und insgesamt zu den Völkern der Region, wo sich die ersten Menschen nach der Sintflut niederließen: Armenien, Mesopotamien und Chaldäa.²⁰⁴ Als vermeintlich ältesten Quellentext analysiert Steuco darum die seit Proklos sogenannten *Chaldäischen Orakel*, die die Renaissance seit Plethon Zoroaster zuschrieb (eigentlich einen griechischen Text des 2./3. Jahrhunderts n. Chr.).²⁰⁵

Der Rest der Welt, zunächst menschenleer und dann nach und nach von den Nachkommen Noahs besiedelt, besaß keine Philosophie und musste sie später aus den ‚älteren‘ Ländern des Orients importieren. „Barbarische“ Theologie – sagt Steuco – ist also ‚wahrer‘ als griechisches und römisches Denken, eben weil sie älter ist. Die Griechen empfangen ihr philosophisches Wissen aus Ägypten, das dem Epizentrum in Mesopotamien und Chaldäa näher liegt als ihr eigenes Land. Sogar die Kunst des Schreibens, lesen wir im *Philebos* und *Phaidros*, war von dem „ägyptischen Mann“ Thot erfunden worden. Was Platon über das Göttliche und die Schöpfung zu sagen hat, hat seinen Ursprung bei Hermes Trismegistos. Platon, Solon und Orpheus überquerten das Meer, um der Weisheit der ägyptischen Priester zu lauschen; ebenso Pythagoras, der von ihnen sogar die Beschneidung übernahm und Palästina, Chaldäa und die *magi* Persiens besuchte.²⁰⁶ Die meisten dieser Episoden – hier hat Steuco recht – sind in antiken Quellen erwähnt. Nur eines von

201 Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* II, 1227–1238, speziell zu Steuco 1236–1238; vgl. ders., *Mundus combinatus*, 246–254; „*Prisca sapientia*“, 139–143; „Modelle“, 183–186; „Hermeneutik“, 7–10.

202 „Omnem enim magni genitoris illius, ac magnae genitricis sermonem, Theologiam fuisse credendum est“ – Steuco, *De perenni philosophia*, 4.

203 Steuco, *De perenni philosophia*, 4, mit Bezug auf *Gen.* 5 / 11.

204 Ebd., 1–3.

205 Ebd., 8. Bzgl. der *Chaldäischen Orakel* vgl. Stausberg, *Faszination Zarathustra* I, 35–69; Johnstons Artikel in DNP 9, s. v. „*Oracula Chaldaica*“.

206 Steuco, *De perenni philosophia*, 83 sq.

vielen Beispielen, die Steuco nennt, ist Platons berühmte Anekdote von dem ägyptischen Priester, der gegenüber Solon ausruft: „Solon, Solon, ihr Griechen seid immer Kinder; einen alten Griechen gibt es nicht.“²⁰⁷

Die ‚chaldäische‘ Tradition, die ihren Ursprung in der Uroffenbarung an Adam hat und über Ägypten nach Griechenland und Rom gelangte, ist natürlich nicht die einzige Quelle der Philosophie, die Steuco anerkennt. Mit dem Niedergang dieser ersten philosophischen Tradition folgte eine zweite, weitaus schwächere Ära, in der Philosophie auf der Beobachtung der Naturphänomene und der Frage nach ihren Ursachen basierte. Steuco selbst – sagt er – lebt in einem dritten Zeitalter, in dem ein neues Licht die Welt erleuchtet, „die Wunden der ersten Philosophie heilt und die voreiligen Urteile der zweiten aufdeckt“,²⁰⁸ und diese dritte ist „die höchste von allen“.²⁰⁹ Gemeint ist die Offenbarung des christlichen Zeitalters.²¹⁰ Nur dieses vollkommene Wissen um die göttliche Weisheit erlaubt es unserem Autor, die Spuren der Wahrheit in den alten paganen Texten zu finden, die er untersucht. Aber diese Überlegenheit des christlichen Denkens ist möglich nur aufgrund einer neuen Offenbarung. Die zweite Phase der Philosophiegeschichte, die durch den selbständigen Versuch des Menschengeschlechts geprägt war, die Funktionsweise der Welt zu verstehen, war voller Irrtümer und konnte niemals wirklich die Wahrheit finden.²¹¹ Die Offenbarung scheint darum die wichtigste und vollkommenste Quelle der Weisheit; wenn wir die neue Offenbarung des christlichen Zeitalters ausnehmen, ist die Philosophie umso vollkommener, je älter sie ist. Und dies, werden wir sehen, sind die Punkte, wo Leibniz von Steuco abweicht.

Steuco's Werk genoss im 16. und 17. Jahrhundert eine bescheidene Popularität; prominente Figuren wie Francisco Suárez und Daniel Morhof kritisierten (Suárez) oder lobten (Morhof) Steuco's Denken.²¹² Leibnizens Leipziger Lehrer Jacob Thomasius nennt Steuco wiederholt als Paradebeispiel für die von ihm kritisierte harmonistische Lesart der Philosophiegeschichte.²¹³ Ein von Thomasius zitierter katholischer Autor hält es für so selbstverständlich, dass sein Publikum Steuco

207 „ὁ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες αἰεὶ παῖδες ἔστε, γέρον δὲ Ἕλληνα οὐκ ἔστιν“ – Plat. *Tim.* 22b.

208 „vulnera prioris illius sanavit: mediae praepostera iudicia retexit“ – Steuco, *De perenni philosophia*, 6.

209 Vgl. die Überschrift: „De tribus modis, quibus cognita est Sapientia, sed posteriore praestantissimo“ – ebd.

210 Vgl. Álvarez Turienzo, „Révélacion“, 339–341. Steuco spricht in diesem Kapitel sehr abstrakt und nennt das Christentum nicht explizit. Di Napoli, „Philosophia perennis“, 481 liest diese dritte Ära als den postaristotelischen christlichen Humanismus; der entscheidende Wendepunkt wäre dann nicht die Ankunft Christi, sondern das Ende des Mittelalters. Die enthusiastische Lichtmetaphorik und die Implikation einer neuen Offenbarung spricht gegen diese Interpretation; di Napoli kann aber zeigen, dass auch der nachchristliche Aristotelismus für Steuco ein prototypisches Beispiel für die zweite, nicht für die dritte „Welle“ der Philosophiegeschichte ist.

211 Steuco, *De perenni philosophia*, 3, 6.

212 Schmitt, „Perennial Philosophy“, 516–17, 524–531; bezeichnend scheint auch seine euphorische Rezeption in Salamanca, vgl. Álvarez Turienzo, „Révélacion“, 335.

213 Thomasius, *Exercitatio* 20 f, 253.

kennt, dass er ihn ohne Namensnennung „stillschweigend tadelt“,²¹⁴ indem er kritisch von denjenigen spricht „qui de perenni philosophia scripserunt“.²¹⁵ Steuco konnte im 17. Jahrhundert also *pars pro toto* für die Tradition der *prisca theologia* insgesamt stehen, und es ist diese Rolle, in der Thomasius und Leibniz auf ihn verweisen.

Thomasius, wir sahen es, betont die fortwährende Entwicklung des Denkens und bezweifelt skeptisch die Wahrheitsfähigkeit der Philosophie. Er lehrt mit der Tradition des *philosophia-perennis*-Topos den Ursprung der Philosophie im Nahen Osten, löst dieses Narrativ aber aus dem Offenbarungszusammenhang: Der Magier Zoroaster ist für ihn nicht eines von vielen Zwischengliedern einer auf Adam und damit letztlich auf Gott zurückgehenden Weisheitstradition, sondern vielmehr Begründer einer autonomen Philosophie – die für den orthodoxen Lutheraner Thomasius notwendig an der angemessenen Erkenntnis Gottes scheitern muss und im Dualismus Zoroasters ihr *πρῶτον ψεῦδος* hat.²¹⁶ Wie sein Lehrer geht Leibniz davon aus, dass die Philosophie ihren Ursprung in der menschlichen Vernunft habe, nicht in der Offenbarung, und in fortlaufender Entwicklung begriffen sei; anders als bei Thomasius kann für ihn aber die Philosophie sehr wohl Gott erkennen (und dies ist auch ein Kontext, in dem er auf Steucos Werk verweist²¹⁷). Die Philosophiegeschichte kann ihm also weder (wie bei Steuco) Offenbarungsgeschichte, noch (wie bei Thomasius) eine Geschichte der Irrtümer sein – sie ist für ihn die Geschichte der philosophisch-vernünftigen, sich progressiv weiterentwickelnden und vom Schöpfer selbst gewollten Gotteserkenntnis.

Leibniz entfaltet diesen Gedanken ein paar Wochen vor dem eingangs zitierten Brief (übrigens im selben Zeitraum, in dem auch die *Monadologie* entstand²¹⁸): in einem Vortrag, den er am 12. Juli 1714 in „einer gewissen Akademie in Wien“ hielt,²¹⁹ ohne explizite Verweise auf Steuco, aber mit zahlreichen Parallelen. „Wie viel in [der Theologie] verdanken die Griechen den Barbaren, und wie viel fügten

214 „Aug. Steuchum tacite perstringit“ ist Thomasius’ (*Exercitatio*, 20) Kommentar zum folgenden Crispo-Zitat.

215 Crispo, *De ethnicis philosophis*, fol. 36, zit. nach Thomasius, *Exercitatio*, 20 (Zitat am bei Thomasius angegebenen Ursprungsort nicht auffindbar).

216 Thomasius, *Schediasma*, 23; vgl. Lehmann-Brauns, *Weisheit*, 38 / 93. Von einer ähnlichen kritischen Umdeutung des Narrativs durch den Hamburger Hauptpastor Hinckelmann in den 1690er Jahren berichtet Mulsow, *Prekäres Wissen*, 281.

217 *Theodizee*, 1710, *Disc. prélim.* 29, GP VI, 67; 1685 (?), A VI.4 C, 2307.

218 Zur Chronologie vgl. Pasini, „Cinque storie“; Antognazza, *Biography*, 498–502.

219 „Recitata in Academia quadam Viennae 1. iul 1714“ – 1714, RVL 113. Bei dieser *academia quaedam* kann es sich nicht um die Wiener Akademie der Wissenschaften handeln, die – von Leibniz selbst geplant – nur auf dem Papier existierte und trotz aller Anstrengungen Leibnizens nicht zur tatsächlichen Existenz gebracht werden konnte. (Antognazza, *Biography*, 494). Erstmals ediert wurde der Vortrag 1976 von Patrick Riley, vgl. Riley, „Unpublished Lecture“; eine deutsche Übersetzung ist enthalten in ders., „*Monadologie*“, 61–70. Ich folge hier Rileys kritischer Ausgabe von 2008, im folgenden zit. als RVL. Zusammen mit der *Monadologie* und den *Vernunftprinzipien* stellt dieses Werk für Riley die „Wiener Trinität“ dar, „eine definitive Ausformulierung seines endgültigen Systems“: Riley, „*Monadologie*“, 22.

sie selbst hinzu?²²⁰ Diese Leitfrage seines Vortrags entnimmt Leibniz wie Steuco²²¹ der gleichsam kanonischen Philosophiegeschichte Diogenes Laertius' (der sie *pro domo* zugunsten der Griechen beantwortet).²²² Zu Beginn des Vortrages erwähnt Leibniz kurz, wie viel die Griechen auf anderen Wissensgebieten von den „Barbaren“ lernten – angefangen, bezeichnenderweise,²²³ mit dem „barbarischen“ Ursprung ihrer Sprache –; dann wendet er sich der Philosophie zu.

Er beginnt mit einer Differenzierung zwischen Natürlicher und Offenbarungstheologie: „Natürliche Theologie ist diejenige, die – wie die anderen Wissenschaften auch – aus den Samenkörnern der Wahrheit wächst, die Gott als Schöpfer dem Geist eingepflanzt hat. Offenbarungstheologie hingegen ist diejenige, die sich von den Alten her speist, denen Gott sich näher gezeigt hat, und die dann in der Tradition weitergegeben wurde. Beide gab es bereits bei den Völkern des Orients, bevor sie zu den Griechen gelangten.“²²⁴ Leibniz greift hier, wie wir sahen,²²⁵ auf eine traditionelle scholastische Unterscheidung zurück, für die das Wissen um die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele der „natürlichen Vernunft“ zugänglich sind und keiner übernatürlichen Offenbarung bedürfen. Als humanistischer Polemiker gegen Aristotelismus und Universitätstheologie hatte Steuco an solchen Distinktionen wenig Interesse.²²⁶ In gewissem Sinne verteidigt Leibniz hier also lediglich die wissenschaftliche Nüchternheit der Scholastik gegen das überschwängliche Pathos der Renaissance. Aber diese konventionelle Prämisse, werden

220 „[...] de Theologia agitur, quaestioque est, quantum in ea debeant Barbaris Graeci, quantum ipsi adiecerint“ – 1714, RVL 109.

221 Steuco widmet dieser Frage ein ganzes Kapitel: *De perenni philosophia*, 83–85.

222 Diog. Laert. I prol. Leibniz zitiert Diogenes nicht direkt. Auf diese Quelle verweist die klar griechische Perspektive („Barbaren“) sowie die Prominenz und Unhintergebarkeit des Textes (innerhalb dessen die zitierte Thematik wiederum die prominente Eingangsfrage bildet!) und die von Leibniz im folgenden zitierten Beispiele für barbarische Philosophen, die sich mit Ausnahme der Hebräer sämtlich auch bei Diogenes finden; auf eine zusätzliche Vermittlung durch Steuco und die Tradition der *prisca theologia* verweist die Zuspitzung auf die „Theologie“ (während bei Diogenes von „Philosophie“ die Rede ist). Diogenes Laertius als kanonischer Quellenbeleg für die Selbstursprünglichkeit der griechischen Philosophie findet sich etwa im Folgejahr 1715 bei Heumann, *Acta* II, 288 f; vgl. Lehmann-Brauns, *Weisheit*, 376 f.

223 Wenn die Philosophie wie die Sprache dem Menschen in der Schöpfung mitgegeben wurde, dann ergibt sich diese Engführung von Philosophie- und Sprachgeschichte, von Ursprache und *prisca sapientia*, folgerichtig; sie findet sich zu Leibnizens Zeit in so unterschiedlichen universalgeschichtlichen Entwürfen wie der schwedenzentrierten *Atlantica* Rudbecks (1675–98) und der pietistischen *Kirchenhistorie* Zierolds (1700); aus dem offenbarungstheologischen Kontext herausgelöst hält auch Leibniz selbst die Sprachen für die entscheidende Quelle zur Urgeschichte: 1710, SBG 354–389; vgl. Dutz, „Lingua adamica“; Lehmann-Brauns, *Weisheit*, 254.

224 „Theologia naturalis est, quae ex seminibus veritatis menti a Deo autore inditis enascitur ad caeterarum scientiarum instar. Revelata est quae ab antiquis hausta quibus Deus se manifestaverat familiaris, et traditione propagate est. Utraque apud Orientis populos extitit antequam ad Graecos perveniret“ – 1714, RVL 109.

225 S. o. S. 23 f.

226 Die Überwindung dieser Lücke zwischen Vernunft und Glaube, die im Aristotelismus der Renaissance noch größer war, gehört zu den Zielen von Ficinos *pia philosophia*: di Napoli, „Philosophia perennis“, 464–472. Zu Steucos antischolastischer Ausrichtung vgl. ebd., bes. 477.

wir sehen, führt ihn zu einer Neubewertung der Rolle der Vernunft gegenüber dem Glauben, wie sie für die traditionelle christliche Theologie undenkbar war.

Die Griechen und Römer, glaubt Leibniz, kannten einige Fragmente der Offenbarungstheologie. Ihre Mythen berichten von der Schöpfung der Menschen aus Lehm, von der Sintflut und den drei Noahsöhnen: Mit Huet und anderen²²⁷ behauptet Leibniz, die Kastration Saturns durch Jupiter entspreche der Entehrung Noahs durch seinen Sohn Ham, der die nackte Blöße des Vaters sah.²²⁸ Thales weiß – wie die Bibel – dass Wasser das erste Element auf der Erde war; die Stoiker sagten vorher, dass die Welt im Feuer vernichtet werden würde. Schließlich wiesen die Pythagoreer Gott die Zahl Drei zu, wussten also etwas von der Trinitätslehre – die zu diesem Zeitpunkt keinem schriftlichen Heiligen Buch, sondern nur einer mündlichen Tradition der Hebräer bekannt war: Hier wird Leibniz für einen Moment zum Kabbalisten.²²⁹ Auf diesem Feld sind die Barbaren²³⁰ den Griechen klar überlegen, die ohne eigene Offenbarung nur verderben, nicht verbessern konnten.²³¹

Trotz dieser punktuellen Zugeständnisse sieht Leibniz die Rolle der biblischen Offenbarung für das griechische Denken generell skeptisch: „Ob Pythagoras und Platon irgendetwas von den Hebräern gelernt haben, darum möchte ich mit niemandem streiten“, schreibt er 1707 an Hansch, „bisher habe ich keinen zwingenden Grund für diese Annahme gefunden.“²³² Der 1696 veröffentlichte Versuch des Augustinermönchs Bonjour, Hermes Trismegistos mit dem hebräischen Patriarchen Joseph zu identifizieren, überzeugt Leibniz nicht: „Ich habe immer geglaubt, dass man die Märchen der Alten ein bisschen zu bereitwillig aus der Heiligen Schrift zieht.“²³³ In den persischen Manuskripten etwa solle man nicht zu viel Weisheit erwarten; die Autoren waren doch allzu sehr dem Aberglauben und der Astrologie ergeben.²³⁴ Und wenn Huet die klassische Mythologie der Griechen und Römer als entstellte Variante der christlichen Offenbarung liest,²³⁵ erinnert das Leibniz an die

227 Vgl. Waldhoff, „Polytheismus“, 101 f.

228 Biblischer Verweis ist hier *Gen.* 9, 20–27.

229 1714, RVL 109–113.

230 Die Subsumption der Hebräer unter die „Barbaren“ muss in der Tradition der *philosophia perennis* nicht despektierlich konnotiert sein; sie ergibt sich schlicht folgerichtig aus der heilsgeschichtlichen Umwertung der Begrifflichkeiten Diogenes Laertius' und findet sich ganz genauso bei Steuco (s. o. Anm. 221). Ich finde keinen Hinweis, dass Leibniz Gundlings die Sonderstellung der Hebräer bestreitende Wendung des Barbarenbegriffs (*Historia philosophiae moralis*, 1706, vgl. Lehmann-Brauns, *Weisheit*, 377) gekannt hätte. Heumann (*Acta* III, 1715, 463 f) wird den Barbarenbegriff für die *philosophia hebraica* ablehnen, da „Barbare“ „kein Ehren-Name“ sei.

231 Waldhoff, „Polytheismus“, 105–07 betont diesen Punkt.

232 „Utrum ab Hebraeis aliquid didicerint Pythagoras et Plato, cum nemine litigare velim; hactenus, quod id credi suadeat, non animadverti“ – an Hansch, 25. Juli 1707, Dutens II, 222–223, vgl. 1714, RVL 96.

233 „j'ay souvent cru, qu'on est un peu trop liberal à tirer les fables des anciens de la Sainte Écriture“ – an Spanheim, 27. April 1697, A I.14, 159.

234 An Burnett, 22. November 1695, A I.12, 175.

235 Ligota, „Mythendeutung“.

„Alchemisten, die den Stein der Weisen in der Heiligen Schrift ebenso finden wie in den *Metamorphosen* Ovids“.²³⁶

Wie Steuco berichtet Leibniz hier und andernorts,²³⁷ dass die Lehre der Unsterblichkeit der Seele von Pythagoras aus dem Orient nach Griechenland und Italien gebracht worden sei. Aber aus seiner Sicht belegt diese keineswegs, dass diese Lehre einer ursprünglichen göttlichen Offenbarung an Adam entstammt, findet sie sich doch auch bei Völkern, die keinerlei Kontakt zur alttestamentlichen Offenbarung hatten: etwa den Druiden und Brahmanen, wie Leibniz bei Caesar und Strabo liest, oder auch im Walhalla-Mythos der nordischen Völker, wie er vom moderneren dänischen Gelehrten Bartholin lernt.²³⁸ Ebenso glaubten nicht nur die Hebräer und ihre Verwandten an den Ursprung der Welt in *einem* Gott, sondern diese Lehre findet sich auch bei den chinesischen Klassikern, wenn man sie nur richtig interpretiert. All diese Lehren gehören also zur Natürlichen, nicht zur Offenbarungstheologie; sie erwachsen aus den *semina veritatis*, an denen alle Menschen Anteil haben, nicht nur diejenigen, die mit Methusalem hatten sprechen können.

Die weisen Barbaren wussten also bereits um alle wesentlichen Wahrheiten der Philosophie, und die Griechen konnten keine eigentlich neuen Lehren finden, sondern entnahmen alles ihren orientalischen Quellen. Das heißt aber nicht, dass sie zur Geistesgeschichte der Menschheit nichts beizutragen hatten – ganz im Gegenteil: Wir verdanken ihnen den Ursprung der Philosophie als Wissenschaft.

Und auch wenn ich zweifle, dass die Griechen irgendetwas eigentlich Neues in der Theologie fanden, glaube ich dennoch, dass sie einiges, das die Orientalen dunkel äußerten, deutlicher formulierten. Am wichtigsten ist hier die Lehre von den Unkörperlichen Substanzen. Wenn Moses auch von Gott in einer Weise sprach, dass klar genug war, dass er dieses Höchste Wesen, das von sich sagte „Ich bin der ich bin“, die Quelle des Seins, von jeder Berührung mit Körperlichem ausnehmen wollte, formulierte er diese wichtige Wahrheit doch nicht in wissenschaftlicher Form, als Lehrsatz. Auch über die Seelen sprachen die Orientalen nicht so, dass ihre Immaterialität deutlich wurde. Denn die Weisen im Orient passten sich den volkstümlichen Bildreden an und begnügten sich damit, von einem obersten Schöpfer aller Dinge und gerechtesten Lenker aller Seelen zu sprechen, aber über die Natur Gottes und der Seelen selbst philosophierten sie nicht genug. Die Griechen hingegen schenken uns als erste – soweit wir wissen – eine Metaphysik und

236 „Ces Hypotheses [...] me paroissent semblables à celles des Chymistes, qui trouvent la pierre philosophale dans la sainte écriture aussi bien que dans les *Metamorphoses* d’Ovide“ – an Spanheim, 27. April 1697, A I.14, 160, vgl. Widmaier, „Eine ‚gewisse‘ *philosophia perennis*“, 593 Anm. 50.

237 An Fardella, 3. September 1696, A II.3, 192; für Kurfürstin Sophie und Herzogin Elisabeth Charlotte, Oktober 1696, A I. 13, 48; an Hansch, 25. Juli 1707, Dutens II, 222–23; an Rémond, 26. August 1714, GP III, 625 (s. o. S. 34).

238 Tentativ kehrt Leibniz sogar einmal die Richtung um, in der sich der geistige Fortschritt in der Welt verbreitet hat, und sieht in Hermes/Merkur einen germanischen oder keltischen Fürsten Herman / Irmin / persisch Ariman, der in seinem bis nach Griechenland oder gar Ägypten ausgedehnten Herrschaftsbereich „inventeur ou promoteur des arts e d’une vie un peu plus civilisé“ gewesen sei. Der ägyptische Theut wäre dann mit dem keltischen Teutates zu identifizieren. Gut möglich, räumt Leibniz hier freilich ein, dass ihn seine Begeisterung ihn hier nach Art Rudbecks hat übertreiben lassen! *Theodizee* (1710) II.138–143, GP VI, 191–95.

lehrten wissenschaftlich über die unsterblichen Seelen in Gott und den übrigen Geistern.²³⁹

Dies, meint Leibniz, war die Errungenschaft des Pythagoras und Anaxagoras, aber vor allem Platons und Aristoteles': Sie alle fügten dem „barbarischen“ Denken nichts eigentlich Neues hinzu, verwandelten aber in ein wissenschaftliches System, was die Alten dunkel und bildhaft ausgedrückt hatten.

Um zum Schluss zu kommen, muss man darum sagen, dass wir den Barbaren zwar großartige Wahrheiten bezüglich des Göttlichen verdanken, den Griechen hingegen eine gewisse *philosophia sacra*, in der die Natur der göttlichen und geistigen Dinge nicht nur expliziter erläutert, sondern auch mit hervorragenden Argumenten belegt ist. Demnach lehrte Gott, seiner Vorsehung gemäß, die noch rohen Menschen, die noch wenig mit den Maßstäben der Wissenschaften vertraut waren, durch die Offenbarungen der Propheten und bediente sich dabei insbesondere des Volkes der Hebräer, gleichsam als eines Werkzeugs; dann aber ließ er dem Menschengeschlecht ein neues Licht aufgehen, indem er den Geistern der Griechen die Liebe zur Weisheit eingab, um auf diese Weise die Wahrheiten gegen alle Zweifel, die – da das Menschengeschlecht im Laufe der Jahrhunderte zu immer größerem Scharfsinn fortschreiten würde – vorgebracht werden würden, durch sichere Beweise zu befestigen.²⁴⁰

Wir sehen hier dieselbe Schwerpunktverschiebung von Offenbarungs- zu Natürlicher Theologie, die wir bereits bezüglich der Apokatastasis-Lehre beobachten konnten: Zwar erkennt Leibniz im Wiener Vortrag die göttliche Offenbarung an, aber doch nur als vorläufiges Instrument, mit dem Gott die noch ungebildete Menschheit lehrt.²⁴¹ Der vom Schöpfer als Ziel bevorzugte Erkenntnisweg ist der der natürlichen Vernunft: die *semina veritatis*, mit denen jeder Menschengest begabt ist, und die – zunächst bei den Griechen – zu systematischem Denken

239 „Etsi autem dubitem an quicquam plane novum in Theologia invenerint Graeci, puto tamen quaedam ab orientalibus prolata obscurius, a Graecis distinctius fuisse expressa. Potissimum autem horum est doctrina de substantiis incorporalibus. Equidem Moses de Deo ita locutus est, ut satis appareat, Summum illud, quod de se dixit *sum qui sum*, fontem essentiae, ab omni corporis contagio removisse, sed diserte tamen in dogmatis modum, tantam veritatem non expressit. De Animabus etiam orientales ita locuti non sunt, ut immateriales esse constaret. Nempe sapientes in oriente popularibus sese imaginibus accomodabant, contentique docere unum summum rerum autorem, animarumque iustissimum rectorem, de ipsa Dei animaque natura non satis philosophabantur. At Graeci primi quantum constat quandem Metaphysicam protulere et substantias incorporeas in Deo et Mentibus caeteris diserte agnovere“ – 1714, RVL 113.

240 „Itaque, ut concludam, dicendum est, Barbaris quidem Veritates maximas circa divina deberi, Graecis autem Philosophiam quandam sacram, qua rerum divinarum et Spiritualium natura non explicatur tantum expressius, sed etiam praeclaris rationibus demonstratur. Ut adeo DEUS pro summa providentia homines adhuc rudiores, minusque disciplinarum praeceptis excultos per prophetarum revelationes erudierit Hebraica imprimis gente usus, tamquam instrumento; sed postea novum lumen generi humano accenderit sapientiae studio Graecorum mentibus infuso, ut divinae veritates contra omnes, hominum ad maiorem cogitandi subtilitatem seculorum progressu provehendorum dubitationes, certis demonstrationibus communierentur“ – ebd., 113.

241 Genau umgekehrt – aber in der Gesamtschau des Wiener Vortrags m. E. zu korrigieren – deutet das Verhältnis von Natürlicher und Offenbarungstheologie Widmaier, Einleitg. zu *Briefe über China*, CLX f; „Die Dyadik in Leibniz' letztem Brief“.

weiterentwickelt werden mussten. Die Griechen, lasen wir, waren die ersten, die *diserte* über metaphysische Themen sprachen: in methodischer, klar strukturierter, wissenschaftlicher Form. Oder, wie es im oben zitierten Brief an Rémond heißt: „Die Griechen fügten dem das Argumentieren und die Form einer Wissenschaft hinzu.“²⁴² Nur so konnten die Wahrheiten, die die Barbaren bereits entdeckt hatten, in ihrem vollen Licht erstrahlen.

Semina veritatis, „Samenkörner der Wahrheit“: Leibnizens Begriff lässt den Leser sofort an die *λόγοι σπερματικοὶ* oder *rationes seminales* der Stoa und des Neuplatonismus denken. Diese „samenhaften Ursachen“ oder „Vernunftkeime“ sind ein ontologisches Prinzip, das (im Singular) in der Gottheit und (im Plural) in einem jeden beseelten Geschöpf vorhanden ist und damit dem ganzen Kosmos Anteil am göttlichen *λόγος* gibt, einer universellen Vernunftordnung. Der Kosmos und zugleich jedes Ding in ihm ist zugleich organisch und vernünftig, weil es in der göttlichen Vernunft samenhaft präformiert ist; was immer organisch wächst, wächst dem vernünftigen Ziel entgegen, das die Gottheit in es hineingelegt hat. Anknüpfend an diesen Begriff kann Augustin eine Präexistenzlehre formulieren, die den einmaligen Schöpfungsakt mit der dynamischen Entwicklung der Welt versöhnt und damit durchaus an Leibniz erinnert: Gott schafft am Anbeginn der Welt die *rationes seminales* aller Dinge, aus denen dann nach und nach, ein jedes zu seiner Zeit, alle Geschöpfe hervorgehen.²⁴³ In Leibnizens Jahrhundert greift Athanasius Kircher die Samenmetapher für seine Konzeption eines dynamisch-theozentrischen Kosmos systematisch auf.²⁴⁴ Diese Denkfigur nun wird bei Justinus Martyr mit dem *prisca-sapientia*-Topos verbunden. Nicht alles, was die heidnische Antike – Platon etwa oder manche Dichter und Historiker – lehrten, müsse falsch sein: „Denn wer immer einen Teil von dem sah, was der ausgesäten Vernunft (*λόγος σπερματικός*) der Gottheit verwandt ist, sprach Gutes aus.“²⁴⁵ Wenn Sokrates oder auch die Stoiker um der Wahrheit willen verfolgt wurden – ganz wie später die Christen – geschah das für Justin eben aufgrund ihrer Teilhabe am und Treue zum *λόγος σπερματικός*.²⁴⁶ Ontologie und Geistesgeschichte gehören hier zusammen: Eben weil ihre Seelen für die Erkenntnis der Wahrheit bestimmt sind und ihnen „ein Teil“ des göttlichen *λόγος* eingeschaffen ist, konnten die antiken Denker Fragmente der christlichen Lehre vorausahnen. Erkenntnis der Wahrheit heißt also Teilhabe am göttlichen Wesen. „So wie es einen Ursprung der Dinge gibt, so hat es immer und bei allen ein und dasselbe Wissen um diesen Ursprung gegeben“,²⁴⁷ sagt Steuco

242 „les Grecs y ont adjouté le raisonnement et une forme de science“, an Rémond, 26. August 1714, GP III, 625.

243 Insbes. Diog. Laert. VII.1, 136 / 148; Aug. *De genesi ad litteram* IX.17.32; vgl. Verbeke, Art. „Logoi spermatikoi“.

244 Vgl. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 92–110.

245 „ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὄρων, καλῶς ἐφθέγγετο“ – Justinus Martyr, *Apologia secunda* 13, MPG 6, 465 (Herv. v. mir); vgl. Kuruvachira, „Seminal Logos“.

246 Justinus Martyr, *Apologia secunda* 7–8, MPG 6, 455 / 457.

247 „Ut unum est omnium rerum principium, sic unam atque eandem de eo scientiam semper apud omnes fuisse“ – Steuco, *De perenni philosophia*, 1.

ganz in diesem Sinne. Der allen Dingen eingepflanzte λόγος, der die Philosophen Wahres erkennen ließ, ist derselbe, der in Jesus Christus Fleisch angenommen hat,²⁴⁸ der Gottessohn also – die christliche Offenbarung bietet darum die Fülle der Wahrheit, die die heidnischen Philosophen fragmentarisch kannten.

Exakt an dieser Schnittstelle zwischen Ontologie, Epistemologie und Geschichte ist auch Leibnizens Verwendung des Begriffs angesiedelt. So gibt er Scaligers semantisch verwandten *semina aeternitatis* – die bei Scaliger ein organisches Lebensprinzip darstellen – eine epistemologische Deutung als *principia innata* oder *notions communes*.²⁴⁹ Das Verfahren des Platonischen Dialogs beweise, schreibt Leibniz 1676, „dass die Geister die Samen aller Wissenschaften in sich tragen“:²⁵⁰ Dieses in seiner geschöpflichen Verfasstheit angelegte – potentielle, nicht aktuale – Wissen *a priori* eines jeden Geistes um „alle Wissenschaften“ ist die ontologische Grundlage der Entwicklung der *philosophia perennis* und wird in den nächsten Kapiteln näher zu untersuchen sein. Die παιδευσίς,²⁵¹ die der Schöpfergott dem Menschengeschlecht im Laufe seiner Geschichte zuteilwerden lässt, hat also bei Leibniz wesentlich mäeutischen Charakter: Sie entwickelt das, was die Menschheit samenhaft immer schon wusste. Im Vergleich zu Justinus Martyr fällt dabei sofort die Verschiebung des Verhältnisses von Natürlicher und Offenbarungstheologie auf: Für beide Denker haben die *semina veritatis* ein Telos, dem sie entgegenwachsen sollen und von dem aus sie allererst als solche erkennbar sind. Für Justin besteht dieses Telos in der offenbarten Lehre des christlichen Glaubens; für Leibniz in der wissenschaftlichen Systematisierung der menschlichen Vernunft. Leibniz greift den traditionellen geschichtstheologischen Dualismus von Verheißung und Erfüllung, Prophetie und Epiphanie, Typus und Antitypus auf, wendet ihn aber vernunfttheologisch: Nicht eine übernatürliche Offenbarung hilft entziffern, was die Geschichte schattenhaft vorweggenommen hat, sondern die natürliche Vernunft – die, vom Schöpfer gesät und seinem λόγος analog, ebenfalls göttlichen Ursprungs ist.

248 Justinus Martyr, *Apologia prima* 5, MPG 6, 335.

249 Alsted-Exzerpte (1682?), A VI.4, 1125 mit Anmm.; *Nouveaux essais* (1703–05) *Préf.*, A VI.6, 49. „Sunt in nobis insita zopyra quaedam, id est semina aeternitatis: quam quum haud possimus per nos comparare, generis propagatione assequimur. Haec est causa propter quam chariores nobis sunt liberi quam parentes. in patre enim desinit, quod incipit in filio“ – Scaliger, *Poetica* III.13, S. 92. An der von Leibniz exzerpierten Stelle Alsted, *Encyclopaedia* III.7, *Reg.* 2–3, 78 findet sich kein Verweis auf Scaliger; dieser Brückenschlag ist also Leibniz selbst zuzuschreiben. Scaligers Alternativterminus ζώπυρα findet sich bei Plat. *Leg.* 3, 677b (vgl. Lardet, „Scaliger“, Anm. 107) und bezeichnet dort die wenigen verbliebenen „Glutreste“ des Menschengeschlechts, die dieses nach der Sintflut neu begründeten; falls Leibniz diese Herkunft des Terminus im Blick hätte (worauf es freilich keinen Hinweis gibt), wäre das ein weiteres Beispiel dafür, wie sehr bei ihm diese Engführung von Epistemologie und Ontologie mit der historischen Entwicklung der Menschheit und ihrer geistigen Kultur verbunden ist.

250 „indita mentibus scientiarum omnium semina esse“ – *Pacidius Philalethi* (1676), A VI.3, 529, vgl. Heinekamp, „Philosophiegeschichte“, 119.

251 S. o. Anm. 111.

Anders als im klassischen christlichen Narrativ ist das Telos für Leibniz darum kein statisches, das sich mit einer einmaligen, vollkommenen Offenbarung erfüllt, sondern ein dynamisches. Dass die Griechen den archaischen *semina veritatis* eine wissenschaftliche Ordnung gaben, ist ein Fortschritt, aber kein endgültiges Ziel der historischen Entwicklung. Die Menschheit würde „im Verlauf der Jahrhunderte zu immer größerem Scharfsinn fortschreiten“, sagt Leibniz am Ende des Vortrags, und sie würde dabei allerlei „Zweifel“ überwinden müssen, die exakt diesem Fortschritt entstammten. Die wachsenden wissenschaftlichen Standards seien für die Wahrheiten der Metaphysik ebenso Gefahr wie Chance; sie bringe Zweifel mit sich, aber genau diese Zweifel ermutigen sie dazu, ein sichereres Beweisverfahren zu finden. Was Leibniz hier beschreibt, erinnert nicht zufällig an die zwiespältige Einschätzung seines eigenen Jahrhunderts, die wir schon mehrfach gesehen haben: Was er in seiner eigenen Zeit beobachtet, ist die Fortsetzung des im Wiener Vortrag beschriebenen providentiell gesteuerten Fortschrittsprozesses. Dieser Fortschritt über die Antike hinaus, werden wir nun sehen, besteht für Leibniz in genau dem, was der Wiener Vortrag als Verdienst der Griechen gegenüber den „Barbaren“ beschreibt: einem Mehr an wissenschaftlicher Systematik.

Das *systeme nouveau* als Summe der Philosophiegeschichte

„Viele, die an der Mathematik Freude haben“, beobachtet Leibniz 1694, „fühlen sich von der Metaphysik abgeschreckt, denn sie sehen in jener Licht, in dieser Schatten“:²⁵² Die definitorische Unklarheit der verwendeten Begriffe fänden sie zu Recht katastrophal. Trotz so vieler fruchtbarer Versuche Platons, Aristoteles, Descartes' und anderer sei die Metaphysik als Wissenschaft noch immer das, was sie zur Zeit des Stagiriten war: ζητουμένη, ein Desiderat.²⁵³ Platon, Aristoteles und Augustinus – legt Leibniz dem Augustinus-Forscher Fardella ans Herz – waren erst eine *incunabula veritatis*, eine „Wiege der Wahrheit“ – sie versuchten erste Schritte in einer Disziplin, „die, meine ich, heute zu weitaus größerer Reife geführt werden könnte“.²⁵⁴ „Ich wüsste gerne einmal, wer uns als erster eine Metaphysik vorlegen wird, die er zu einer systematischen Disziplin geformt hat [*in artem redactam*].“²⁵⁵

252 „Video plerisque, qui Mathematicis doctrinis delectantur, a Metaphysicis abhorrere, quod in illis lucem, in his tenebras animadvertant“ – *De Primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae* (1694), GP IV, 468.

253 Arist. *Met.* I.2, 983 a 21; ähnlich 982 a4 / b8; zit. 1688, A VI.4 A, 980; für Bossuet, 12. Juli 1694, A II.2, 823; *Nouveaux Essais* (1703–05) IV.8.9, A VI.6, 431.

254 „Incunabula esse veritatis, quam meo iudicio ad maiorem longe maturitatem iam perducere datur“ – an Fardella, 3. September 1696, A II.3, 192.

255 Dieselbe Formulierung verwendet Leibniz auch für seine Reform des römischen Rechts; s. o. Einlgt. Anm. 98.

Denn Aristoteles trug nur das Material dafür zusammen, und seine scholastischen Kommentatoren begründeten keinerlei System.²⁵⁶

Ebenso wie Aristoteles und Platon erste Versuche unternahmen, aus dem von Pythagoras aus Ägypten mitgebrachten „Material“ ein wissenschaftliches „System“ zu bilden, so müssen ihre Texte nun wiederum als „Material“ für eine neue Art von Metaphysik dienen, die sich in ihren wissenschaftlichen Standards an der Mathematik orientieren sollte. In diesem Sinne schlägt Leibniz oft vor, ältere wissenschaftliche Texte in eine wissenschaftliche Form zu bringen, um ihren wahren Gehalt deutlicher zu machen: Wäre es nicht „ein großer Dienst an der Menschheit“, Platons Denken „in ein System zu bringen“?²⁵⁷ Wäre es nicht hilfreich, wenn ein gelehrter Ordensmann die Scholastik „von ihren Haarspaltereien reinigte“ und verteidigte, womöglich gar in die Terminologie der Modernen übersetzte?²⁵⁸ Wer die Kenntnis und Neigung dazu besitzt, würde auch in „dieser spanischen und irischen Philosophie“²⁵⁹ viel Großes entdecken. Und auch das Werk zu Augustinus, das Fardella vorbereitet, ist für Leibniz eine gute Möglichkeit zur Vermittlung dessen, was er für wahre Philosophie hält: Es wäre lohnend, das unsystematisch²⁶⁰ über viele Schriften verstreute Denken Augustins der Reihe nach geordnet darzustellen; ein solches Werk könnte zugleich eine Darstellung der Leibnizischen Monadentheorie enthalten, „unter deren Voraussetzung man die Überlegungen der Alten viel fruchtbarer nutzen kann“.²⁶¹ (Mit der Vollendung des Werkes zeigte sich, dass Fardellas Anliegen bei dem Projekt ein ganz anderes war: sehr zum Ärger Leibnizens).²⁶² Stoischen, demokritischen, platonischen, patristischen Ansätzen habe die methodische Moderne bereits zu neuem Glanz verholfen; Leibnizens von der Physik ausgehende Verwissenschaftlichung der Substantiellen Form will sich in diesen Prozess einschreiben. Wahrheitskriterium ist dabei die systematische Kohärenz, die „Selbstübereinstimmung“ und „Selbststabilität“²⁶³ des resultierenden Gedankengebäudes: Es muss „constare sibi“.²⁶⁴

Ein bemerkenswertes Beispiel dafür, wie sich Leibniz einen fruchtbaren Umgang mit dem Denken der Alten vorstellt, ist seine Beschäftigung mit der

256 „Vellem nosse, quis primus nobis Metaphysicam in artem redactam dederit. Aristoteles enim non nisi materiam comportavit et commentatores eius scholastici nullum systema condiderunt“ – an Bierling, 20. Juni 1712, GP VII, 506. Wortgleich im selben Jahr: „Quaesivi aliquando quis primus Metaphysicam in formam Scientiae redegerit: quanquam ut verum fatear, qualis hactenus extat, speciem magis Scientiae quam vim habeat“ – an Königsmann, 30. Oktober 1712, ed. Lamarra, 144.

257 „meriteroit d’etre mis en systeme“ / „Si quelcun reduisoit Platon en system, il rendroit un grand service au genre humain“ – an Rémond, 10. Januar 1714/ 11. Februar 1715, GP III, 605 / 637.

258 „a nugis repurgatam“ – an Fardella, 28. Februar 1699, A II.3, 536. Vgl. *Theodizee* (1710) *Disc. prélim.* 6, GP VI, 53.

259 „cette Philosophie Hibernoise et Espagnole“ – an Rémond, 26. August 1714, GP III, 625.

260 An Rémond, 10. Januar 1714, GP III, 606.

261 „Haec considerans maiore iam fructu veterum meditationibus poterit uti“ – an Fardella, 3. September 1696, A II.3, 193.

262 Vgl. die Einleitung zu A II.3, LVII–LXI.

263 Leinkauf, „Habent sua fata“, 60.

264 *Specimen dynamicum* (1695) I.1, ed. Dosch/Mosch/Rudolph, 4.

chinesischen Philosophie. Seit 1679 gab Leibniz seinem binären Zahlensystem eine theologische Deutung: Die 1 stehe für Gott, die 0 für das Nichts – sie sei demnach eine Analogie für die göttliche Schöpfung aller Dinge aus dem Nichts.²⁶⁵ Ähnele dieses System nicht, fragt Leibniz den jesuitischen Chinamissionar Bouvet, den Hexagrammen des *I Ging*, die Bouvet entdeckt und als eine theologische „Metaphysik der Zahlen“ gedeutet hat? Bouvet bejaht enthusiastisch eine Identität beider Systeme, und seitdem taucht bei Leibniz immer wieder – etwa im Wiener Vortrag – der chinesische Kaiser Fuxi als Erfinder des binären Zahlensystems und seiner theologischen Deutung auf: Die Chinesen waren also ursprünglich Monotheisten und glaubten an eine *creatio ex nihilo*.²⁶⁶ Bouvets Narrativ, dem zufolge Hermes Trismegistos oder der biblische Henoch Autor des *I Ging* sei, sodass es der alttestamentlichen Offenbarung entspringe, scheint Leibniz hingegen skeptisch gegenüberzustehen.²⁶⁷ Seine Auslegung der *philosophia perennis*, sahen wir, erfordert für solche Analogien gerade keinen Ursprung in einer gemeinsamen Offenbarung.

In seinem letzten Lebensjahr vertiefte Leibniz die Thematik anhand eines Traktats des Jesuitenmissionars Niccolò Longobardi († 1655), den ihm Rémond zugesandt hatte.²⁶⁸ Longobardi interpretierte die klassischen konfuzianischen Texte im wesentlichen materialistisch, sah sie also im diametralen Gegensatz zur christlichen Natürlichen Theologie und widersprach damit der offiziellen Haltung seines Ordens – dessen Missionsstrategie die Verträglichkeit der chinesischen Tradition mit dem Christentum voraussetzte – ebenso wie Leibnizens Verständnis einer *philosophia perennis*. Ohne jegliche Kenntnis der Primärquellen versucht Leibniz in seinem Kommentar zu Longobardis Text nun zu beweisen, dass das Prinzip *Li*, das Longobardi mit der *materia prima* der scholastischen Terminologie identifizierte, in Wahrheit als *erste Form* zu verstehen sei, an der teilzuhaben das Sein aller geschaffenen „Entelechien, Seelen, Geister“ ausmache und die auch das zweite Prinzip, *Ki* oder die Materie, geschaffen habe – und demnach problemlos mit dem christlichen Gott identifiziert werden könne.²⁶⁹

Leibnizens Deutungen mögen dem heutigen Leser ein wenig gezwungen erscheinen. Leibniz gibt auch überall offen zu, dass sie im Widerspruch zu jüngeren chinesischen Autoren stehen. Sein entscheidendes Argument für seine eigene Position sind nicht die fragmentarischen und aus dem Zusammenhang gerissenen Zitate aus zweiter Hand, die er bei Longobardi und in anderen Jesuitentraktaten findet, sondern vielmehr die eigene überlegene Einsicht in die Metaphysik. Oftmals seien es Ausländer, die die Geschichte und Denkmäler eines Landes am besten kennten; im Falle der Philosophie insbesondere gebe es nach mehr als 2.000 Jahren wenig

265 S. u. S. 277 f.

266 Vgl. Widmaier, „Die Dyadik in Leibniz’ letztem Brief“; dies., „Die Rolle der Dyadik“.

267 So Widmaier, „Die Rolle der Dyadik“, 285–290; dies., „Die Dyadik in Leibniz’ letztem Brief“, 154–157.

268 Li, „Entstehung, Editionen und Übersetzungen“; Widmaier, „Longobardi“; dies., „Die Dyadik in Leibniz’ letztem Brief“.

269 *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois* (1716), ed. Li, 47–51.

Kontinuität zwischen den heutigen Chinesen und ihren antiken Klassikern.²⁷⁰ Umgekehrt seien die Europäer den Chinesen nämlich in den theoretischen Disziplinen – Logik, Metaphysik, Mathematik – weit überlegen.²⁷¹ Deswegen „ist es nicht abwegig, dass kluge Europäer [...] Dinge sahen, die den chinesischen Gelehrten heutzutage nicht mehr gut bekannt sind, und ihre alten Bücher besser interpretieren als sie selbst. Denn wer wüsste nicht, dass heute die christlichen Gelehrten weit bessere Ausleger der uralten Bücher des hebräischen Volks sind als die Juden selbst?“²⁷² Die Wahl dieser Analogie ist vielsagend: Die Christen sind – so die übliche Annahme – die eigentlichen Nachfolger des alten Israel und überlegenen Interpreten der Hebräischen Bibel, da sie mit dem Neuen Testament die Fortsetzung und Erfüllung des dort Offenbarten besitzen. Für Leibniz ist es analog zu verstehen, wenn „die Europäer“ (eine säkulare Kategorie) kraft ihrer überlegenen wissenschaftlichen Methodik als legitime Interpreten der chinesischen Tradition in Erscheinung treten: Erneut wird hier eine heilsgeschichtliche Denkfigur von ihren offenbarungstheologischen Prämissen gelöst und vernunftgeschichtlich gewendet.

Leibniz begreift also seine eigene philosophische Systematik als „Schlüssel zum Verständnis der Philosophiegeschichte“.²⁷³ Er stützt sich nicht auf die Autorität der Alten, sondern will umgekehrt vom überlegenen Standpunkt der Gegenwart aus „auf Spuren der Wahrheit“ in ihren Texten „aufmerksam machen“, gleichsam „den Diamanten aus der Mine, das Licht aus dem Schatten holen“.²⁷⁴ Was er von der Scholastik hält, sagt Leibniz gerne mit einem apokryphen Vergil-Zitat:²⁷⁵ Dort sei viel *aurum in stercore* zu finden, „Gold im Schlamm“ oder „Mist“²⁷⁶ – eine zugleich optimistische und vernichtende Wertung dieser Autoren. Leibnizens *nouveau systeme* biete den Standpunkt, von dem aus man Platons Materiebegriff, Aristoteles' Entelechien, Demokrits Auferstehungsglauben,²⁷⁷ Descartes' Automatenkörper und den Panpsychismus von Cardanus, Campanella und Conway wirklich verstehen könne.²⁷⁸ So wie die scheinbar regellosen Bahnen der Planeten, von der Sonne aus betrachtet, eine wunderbare Harmonie ergeben, so sei dieses System

270 1700, A IV.8, 397 f.

271 *Novissima sinica* (1697/99), A IV.6, 395.

272 „Neque absurdum est homines Europaeos Sapientes, (qualis Riccius) videre quod Sinensium eruditus nunc non sit satis notum, meliusque libros eorum veteres interpretari quam possint ipsi. Quis nescit hodie Christianorum eruditos multo meliores antiquissimorum Hebraicae gentis librorum esse interpretes quam sunt ipsi Iudaei?“ – 1700, A IV.8, 397; vgl. Heinekamp, „Philosophiegeschichte“, 125 f.

273 Heinekamp, „Philosophiegeschichte“, 135.

274 S. o. Anm. 190.

275 Dieses Urteil wird Vergil in Bezug auf Ennius zugeschrieben: Cassiodor, *Institutiones* I.1.8, MPL 70, 1112; vgl. Prinzen, *Ennius*, 213; vgl. Otto, *Sprichwörter*, S. 202.

276 An Burnett, 18. Mai 1697, A I.14, 222; an Cyprianus, 1697, A I.14, 437; an Fardella, 28. Februar 1699, A II.3, 536; *Theodizee* (1710) *Disc. prelim.* 6, GP VI, 53; an Rémond, 26. August 1714, GP III, 625.

277 S. o. Anm. 71 / 119.

278 *Nouveaux Essais* (1703–05) I.1, A VI.6, 71 f.

das „perspektivische Zentrum“,²⁷⁹ von dem aus all diese verschiedenen Philosopheme in ihrer harmonischen Zusammengehörigkeit und ihrer jeweiligen relativen Berechtigung erkannt werden können. Wie der Kopernikaner im Alltag legitimerweise davon sprechen kann, dass „die Sonne aufgehe“, ohne zu vergessen, was diese Aussage im wissenschaftlich strengen heliozentrischen System bedeutet, so kann sich auch der Anhänger der wahren Philosophie der Terminologie der verschiedenen Schulen anpassen und zugleich im Blick behalten, wie sich die Dinge *rigore metaphysico* verhalten.²⁸⁰ Das *nouveau systeme* kann systematisch aufzeigen, wo die Alten recht hatten; diese Fähigkeit, unterschiedliche Perspektiven zu integrieren, belegt umgekehrt seine eigene Wahrheit.²⁸¹

Das *nouveau systeme* ist die große philosophische Synthese, auf die sich alle philosophischen Schulen einigen können: Die wahre Philosophie ist zugleich diejenige, die die von Bürgerkriegen zerrüttete *res publica philosophica* befrieden kann, ganz wie die Ätherhypothese des jungen Leibniz. In Leibnizens Texten zur Chinamission können inhaltliche und missionstaktische Argumente unvermittelt nebeneinander stehen: „Gebe Gott, es wäre wahr, und die Chinesen glaubten daran!“²⁸² Zwar könne mit dem *Li* der Chinesen durchaus eine immanente Weltseele gemeint sein, aber gerade weil die chinesische Philosophie niemals in wissenschaftliche Form gebracht worden sei (*in formam scientiae redactam fuerit*), hindere nichts daran, sie „in einem besseren Sinne auszulegen“.²⁸³ Die Verbindung von mechanistischer Physik und Geistmetaphysik mit besonderer Betonung des Kraftbegriffs – also exakt Leibnizens eigener Ansatz – sei am besten geeignet, eine materialistische Kultur wie die der Chinesen an die Wahrheiten der Natürlichen Theologie heranzuführen und so „einen Dienst an der Religion“ zu leisten.²⁸⁴ Sachlich Wahres und politisch Opportunes fallen hier in eins, ohne dass Leibniz das eigens begründen müsste: Wenn die Wahrheit einer Philosophie weniger in einzelnen Thesen als in ihrer systematischen Verkettung liegt, dann ist Fortschreiten in der Wahrheit gleichbedeutend mit fortschreitender Integration. Wahrheit, das sahen wir schon beim jungen Leibniz, ist für den Leipziger Philosophen gleichbedeutend mit jener Harmonie, die Verschiedenes auf Identisches reduziert.²⁸⁵ Die wahre Philosophie muss *per definitionem* diejenige sein, auf die sich eine Friedensordnung der Welt gründen lässt.

279 „centre de perspective“ – *Éclaircissement* (1698), GP IV, 524; ähnlich *Von dem Verhängnisse* (1695), GP VII, 120; vgl. Heinekamp, „Philosophiegeschichte“, 137.

280 *Nouveaux Essais* (1703–05) I.1.1, A VI.6, 74; vgl. Kaulbach, *Metaphysik*, 85; Schüßler, *Auffassung*, 201–206.

281 Heinekamp, „Philosophiegeschichte“, 135.

282 „plût à dieu qu’il fut vray, et que les Chinois le crussent“ – an Bouvet, [17. April 1703], A I.22, 364 Variante; vgl. Widmaier, „Die Rolle der Dyadik“, 288.

283 „nihil prohibet in meliorem partem accipi“ – für des Bosses, 12. August 1709, GP II, 383, vgl. Widmaier, „Die Rolle der Dyadik“, 298; dies., Einlgt. zu *Briefe über China*, CXXIV–CXXVII.

284 An Bouvet, 2. Dezember 1697, A I.14, 833 f, s. u. Anm. 935; vgl. Widmaier, „Die Rolle der Dyadik“, 284.

285 S. o. S. 130 f.

Leibnizens Neudefinitionen des Eklektizismus und der *philosophia perennis* gehören zusammen: Der wahre Eklektiker, sah wir oben,²⁸⁶ bekümmert sich nicht nur um die „Meinungen“ der Alten, sondern auch um deren Begründung: Nur so kann er ihr Denken wirklich in sich aufnehmen, „in Fleisch und Blut“ übergehen lassen und aus disparaten Quellen ein kohärentes, organisches System bilden. Eben weil sie in diesem Sinne nach Begründungen fragt, kann sich die wahre *philosophia perennis* nicht wie Steuco darauf beschränken, „einen Teppich aus Zitaten“²⁸⁷ antiker Autoren auszubereiten, als ob diese Autoritäten die tatsächliche Wahrheit einer These bewiesen, sondern umgekehrt muss sie selbst die wissenschaftliche Systematik bieten, die die *semina veritatis* in den alten Texten als solche sichtbar macht.

Die Philosophiegeschichte, wie sie hier beschrieben ist, entspricht in der Tat dem heilsgeschichtlichen Schema der *Apokatastasis*-Texte: Geschichte verläuft in ‚Spiralen‘; wenn die Thesen der Alten verworfen und bezweifelt werden, dann nur, um ihre Rückkehr in einer höheren Form zu ermöglichen: Leibniz beansprucht, die Lehrsätze der philosophischen Schulen der Vergangenheit methodisch begründen zu können. Alles, was die Menschheit bisher gedacht hat, soll in Leibnizens *systeme nouveau* „aufgehoben“²⁸⁸ sein und in dieser systematischen Einordnung erst zu seiner tieferen Bedeutung finden. Damit ist dem Gesamt der Geschichte ein Telos und ein Sinn gegeben – ein im mehrfachen Sinne theozentrischer Sinn: Es ist Gott, der den Griechen (und vielen anderen nach ihnen) „die Liebe zur Weisheit eingegeben hat“, die diese Verwissenschaftlichung motiviert. Zweck des Prozesses ist die *felicitas* der Menschheit, die vor allem im *cultus mentis* und der Erkenntnis Gottes besteht;²⁸⁹ wichtigste Erkenntnisgegenstände sind darum die Unkörperlichen Substanzen: die Seelen und Gott. Leibniz greift darum mehrfach auf traditionelle geschichtstheologische Topoi zurück, die er aber vernunfttheologisch wendet: Die in einer jeden Seele angelegten *semina veritatis* oder λόγοι σπερματικοί finden ihre Einlösung nicht in einer endgültigen göttlichen Offenbarung, sondern in einem weltimmanenten, offenen Entwicklungsprozess, der ihre Gottebenbildlichkeit immer stärker zutage treten lässt.

Wie viel Philosophie konnten die alten „Barbaren“ den Griechen (und uns) bieten? Leibnizens Antwort auf die Leitfrage des Wiener Vortrags von 1714 ist ein Paradox: Die alten Völker wussten alles – und nichts. Die alten Chinesen und die Druiden hatten ungefähr die richtigen Auffassungen von Gott und der menschlichen Seele. Aber ein wahrer Philosoph ist nicht jemand, der richtige Meinungen hat – er ist jemand, der diese Meinungen systematisch finden und unwiderlegbar beweisen kann. Nur von diesem überlegenen Standpunkt kann man die Wahrheiten im

286 S. o. Anm. 154.

287 Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* II, 1236. Vgl. Leibniz' Kritik an Steuco: „J'ay vû Augustinus Steuchus Eugubinus *de perenni philosophia*, mais son dessein est principalement d'accommoder les anciens au christianisme (ce qui est en effect tres beau), plus-tost que de mettre les pensées de philosophie dans leur jour.“ – an Foucher, Juli 1687, A II.2, 218, vgl. Widmaier, „Rolle der Dyadik“, 310.

288 Im Hegelschen Sinne, vgl. etwa *Wissenschaft der Logik* I.1.1.1.C.c Anm., TWA 5, 113–115.

289 Hierzu prägnant 1684–85 (?), A VI.4 A, 583; s. o. S. 5.

Denken der Alten tatsächlich ‚lesen‘. Aus Leibnizens Sicht hatten die antiken „Barbaren“ diesen Standpunkt ebenso wenig erreicht wie die Griechen und seine eigenen Zeitgenossen im 17. und 18. Jahrhundert. Die systematische Ordnung, in die er antike philosophische Texte bringen möchte, ist darum nicht nur eine Frage der Pedanterie und der pädagogisch geschickten Leserführung: Die Lehren des *I Ging* und des *De trinitate* zu systematisieren, heißt Meinung in Philosophie zu verwandeln.

2. ERKENNTNISTHEORIE UND LOGIK

Definition und Analyse: Leibnizens Erkenntnistheorie

Es ist damit klar, dass Leibnizens Konzeption der Philosophiegeschichte einem ganz bestimmten Verständnis von wissenschaftlicher Systematik und Erkenntnistheorie entspricht: Erkenntnisfortschritt besteht in der immer weiteren Analyse und Explikation dessen, was implizit, „verworren“, schon bekannt ist.

1684 erscheint in den Leipziger *Acta Eruditorum* Leibnizens Skizze einer solchen Erkenntnistheorie – die er noch zwanzig Jahre später zitiert²⁹⁰ und mithin selbst als klassische Darstellung seiner epistemologischen Position wertet: die *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. Sie sind darum bemüht, in der philosophischen Debatte immer wieder ventilierte Begriffe wie Descartes’ „klare und deutliche Erkenntnis“ oder die „Ideen“ systematisch zu klären und zueinander in Beziehung zu setzen. Die *Meditationes* setzen darum ein mit einer begrifflichen Differenzierung.

Eine Erkenntnis ist dunkel oder *klar*; wenn sie klar ist, dann ist sie wiederum entweder verworren oder *deutlich*; wenn sie deutlich ist, dann ist sie entweder inadäquat oder *adäquat* und entweder symbolisch oder *intuitiv*: Wenn sie aber zugleich adäquat und intuitiv ist, dann ist sie vollkommen.²⁹¹

Die dunkle Erkenntnis (*notio obscura*) ist dabei eigentlich gar keine Erkenntnis: Leibnizens Beispiel ist ein Tier oder eine Pflanze, die ich einmal gesehen habe und bei einer erneuten Begegnung nicht wiedererkenne und von anderen unterscheiden kann, oder – ein Seitenhieb Leibnizens – die unklar definierten Termini der Scholastik.

„Klar“ (*clara*) ist hingegen jeder Erkenntnis, die es erlaubt, den Gegenstand wiederzuerkennen. Dies kann auch in „verworrener“ (*confusa*) Form geschehen, wenn ich nicht benennen kann, anhand welcher Merkmale dieses Wiedererkennen

290 Leibnizens Definitionen der verschiedenen Wahrnehmungsgrade in den *Meditationes* „were [...] endorsed by him until the end of his life, being either repeated or cited in every major work“: Brandom, „Degrees of Perception“, 453; als schlagendes Beispiel vgl. *Nouveaux Essais* (1703–05) II.23.4 / 29.2 / 31.1 / III.4.4–7, A VI.6, 219 / 254 / 266 f / 296 f.

291 „Est ergo cognitio vel obscura vel *clara*; et clara rursus vel *confusa* vel *distincta*; et *distincta* vel *inadaequata* vel *adaequata*, item vel *symbolica* vel *intuitiva*: et quidem si simul *adaequata* et *intuitiva* sit, perfectissima est“ – *Meditationes* (1684), A VI.4 A, 585 f.

stattfindet: Farben, Geschmäcker, Gerüche können wir wiedererkennen, ohne sie genau beschreiben oder definieren zu können Beispielsweise „kann man keinem Blinden erklären, was ‚rot‘ sei, und wir können derartiges anderen nicht anders begreiflich machen, als indem wir sie zu der Sache hinführen und sie dasselbe sehen, riechen oder schmecken lassen, oder indem wir sie an eine vergangene ähnliche Wahrnehmung erinnern.“²⁹² Das „Strumpfbandel binden“ kann der barocke Höfling automatisch, ohne seine Technik so leicht erklären zu können²⁹³ (für unsere heutigen Schnürsenkel gilt dasselbe). Ein Maler kann mitunter ein gutes von einem schlechten Kunstwerk unterscheiden, ohne immer benennen zu können, *was* daran gut oder schlecht sei: Auf entsprechende Fragen wird er dann antworten, dem Werk fehle ein *nescio quid*, „*un je ne sçay quoy*“, das „gewisse Etwas“.²⁹⁴

„Deutlich“ (*distincta*) hingegen ist die Erkenntnis, wenn man die Merkmale benennen kann, an denen ein Gegenstand zu erkennen sei, so wie etwa der Münzprüfer bestimmte Kriterien für echtes Gold kennt. In einem solchen Fall kann eine Nominaldefinition gegeben werden. Dabei kann derselbe Gegenstand unterschiedliche Nominaldefinitionen haben, die miteinander intensional kaum etwas zu tun haben: So kann das Gold etwa als „der schwerste“ oder „der am leichtesten mit dem Hammer zu bearbeitende Körper“ definiert werden.²⁹⁵ Die Möglichkeit einer solchen Definition setzt nicht notwendig voraus, dass alle in sie eingehenden Teilbegriffe selbst *distincte* definiert sind: Die Farbe, das Gewicht, die Reaktion auf das Scheidewasser und andere Merkmale, die Definition des Goldes ausmachen, sind ihrerseits nur *confuse* bekannt. Der Begriff des Goldes ist darum „deutlich“, aber „inadäquat“.

Die *notio adaequata* wiederum ist dann gegeben, wenn alle Teilbegriffe einer gegebenen Definition selbst *distincte* in ihre Teilbegriffe aufgelöst sind, diese wiederum in die ihren und so fort – bis die Definition ausschließlich aus durch sich selbst *a priori* einsichtigen *notiones primitivae* besteht, sodass die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Sache selbst *a priori* einsichtig ist.²⁹⁶ Aufgrund der Vollständigkeit der Attribute treffen die hier gegebenen Definitionen auch sicher nur auf diesen Gegenstand zu.²⁹⁷ Aus dieser Beschreibung wird schon deutlich, dass die *notio adaequata* mit unserem Alltagswissen nicht viel zu tun hat: „Ob die Menschen ein vollkommenes Beispiel für sie liefern können, weiß ich nicht, aber das Wissen von den Zahlen kommt nahe an sie heran“²⁹⁸ (später wird Leibniz mathematisches

292 „nec caeco explicare possumus, quid sit rubrum, nec aliis declarare talia possumus, nisi eos in rem praesentem ducendo, atque ut idem videant, olfaciant aut gustent efficiendo, aut saltem praeteritae alicuius perceptionis similis eos admonendo“ – *Meditationes* (1684), A VI.4 A, 586.

293 1685, A VI.4 B, 1230 (mit Zeichnung Leibnizens).

294 *Meditationes* (1684), A VI.4 A, 586; *Discours de métaphysique* (1686) 24, A VI.4 B, 1567.

295 *Nouveaux Essais* (1703–05) II.31.2, A VI.6, 267; ebenso 1685 (?), A VI.4 B, 1239; vgl. 1683–85 (?), A VI.4 A, 547.

296 Vgl. 1683–85, A VI.4 A, 543; *Discours de métaphysique* (1686) 24, A VI.4 B, 1568; zu Lockes *Essay*, 1695–97, A VI.6, 7f.

297 1685, A VI.4 B, 1239.

298 „cuius exemplum perfectum nescio an homines dare possint; valde tamen ad eam accedit notitia numerorum“ – *Meditationes* (1684), A VI.4 A, 587.

Wissen ohne Umschweife als *notio adaequata* bezeichnen²⁹⁹). Alles Wissen der Menschheit lässt sich also durch die komplexe Kombination einer sehr begrenzten Anzahl apriorischer *notiones primitivae* formulieren: Leibniz schreibt sich hier in die in seinem Jahrhundert so bedeutsame Tradition der Kombinatorik ein, die seinem Ansatz zur *scientia generalis* ebenso zugrundeliegt wie – wir sahen es – den *Apokatastasis*-Texten. Mit Raimundus Lullus,³⁰⁰ dem wesentlichen Referenzautor dieser Tradition, begreift er die irreduziblen Grundbegriffe als *absoluta attributa Dei* – was hier nur *en passant* gestreift wird, werden wir später als metaphysische Kernthese kennenlernen.

An der Spitze der Hierarchie wiederum steht die Unterscheidung zwischen *notio symbolica* und *notio intuitiva*. Während das *intuitive* Denken alle Begriffselemente auf einmal „überschaut“ (nichts anderes heißt *intuere*), ist die „blinde“ oder „taube“ *cogitatio symbolica*³⁰¹ „bar jeder Wahrnehmung und Meinung“ und ersetzt diese Begriffselemente durch den „vollkommen nackten Gebrauch von Zeichen“³⁰² wie etwa Wörtern, Zahlen oder mathematischen Symbolen.

Wenn ich beispielsweise an ein Tausendeck (d. h.: ein Vieleck mit tausend gleichen Seiten) denke, dann habe ich nicht immer die Natur einer Seite oder der Gleichheit und der Tausend (d. h. der dritten Zehnerpotenz) im Blick, sondern ich benutze im Geist diese Wörter (deren Sinn der Geist nur dunkel und unvollkommen überschaut) anstelle der Ideen, die ich von diesen Dingen habe, weil ich mich erinnere, dass ich die Bedeutung dieser Wörter kenne, mich aber entscheide, jetzt keine Erklärung zu benötigen.³⁰³

In der Algebra und Arithmetik benutzen wir diese Form des Denkens „fast überall“.³⁰⁴ Auf anderen Gebieten übernehmen Wörter dieselbe Funktion: „Oftmals räsoniert man in Wörtern, fast ohne den Gegenstand selbst im Geist zu haben.“³⁰⁵ Die *cogitatio caeca* ist also ein Verweis auf bereits Gedachtes, auf das wir aufbauen wollen, ohne den gesamten Denkprozess wiederholen zu müssen. Oftmals ist uns das Denken gar nicht anders möglich: „Wenn ein Begriff sehr komplex ist, dann können wir nicht alle Begriffe, die in ihn eingehen, zugleich denken.“³⁰⁶ Nur, indem wir die Definition der Tausend, die dreifache Zehnerpotenz, sozusagen auf die Seite

299 *Nouveaux Essais* (1703–05) II.31.2, A VI.6, 267.

300 Vgl. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 152.

301 Es handelt sich hier um ein Motiv, dass wir ab 1666 schon beim jungen Leibniz finden, vgl. Piro, *Spontaneità*, 160.

302 „vuides de perception et de sentiment, et consistant dans l’employ tout nû des caracteres“ – *Nouveaux Essais* (1703–05) II.21.35, A VI.6, 185.

303 „ita cum Chiliogonum seu Polygonum mille aequalium laterum cogito, non semper naturam lateris et aequalitatis et millenarii (seu cubi a denario) considero, sed vocabulis istis (quorum sensus obscure saltem atque imperfecte menti obversatur) in animo utor loco idearum quas de iis habeo, quoniam memini me significationem istorum vocabulorum habere, explicationem autem nunc judico necessariam non esse“ – *Meditationes* (1684), A VI.4 A, 587.

304 „fere ubique“ – *Meditationes* (1684), A VI.4 A, 588.

305 „On raisonne souvent en paroles sans avoir presque l’objet même dans l’esprit“ – *Nouveaux Essais* (1703–05) II.21.35, A VI.6, 186.

306 „cum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare“ – *Meditationes* (1684), A VI.4 A, 588.

legen und durch ein „blindes“ Wort oder eine Ziffernfolge ersetzen, können wir ihn mit anderen Begriffen kombinieren und an Tausendecken, Tausendschaften, Tausendfüßler etc. denken, die dann ihrerseits nur *symbolisch* in komplexere Begriffe oder Sätze eingehen. Wörter für Geistiges und Abstraktes, zeigt Leibniz, sind sprachgeschichtlich Metonymien, die ursprünglich körperliche Gegenstände meinen – und so einen komplexen Gedanken handgreiflich veranschaulichten.³⁰⁷ Ebenso wie in der Unterscheidung *inadäquat-adäquat* kommt bei der Unterscheidung *symbolisch-intuitiv* die vollkommene Denkform nur selten vor, das unvollkommene *symbolische* Denken ist der Normalfall.

Was sich zunächst wie die hierarchische Auflistung fünf *qualitativ verschiedener* Erkenntnisformen liest, beschreibt beim näheren Hinsehen ein kontinuierliches, graduelles Spektrum: Was die *deutliche* von der *verworrenen*, die *adäquate* von der *inadäquaten*, auch die *intuitive* von der *symbolischen* Erkenntnis unterscheidet, ist die jeweils schärfere Definition.

Definitionen ermöglichen das Wiedererkennen eines Gegenstandes, seine Abgrenzung (*de-finitio*) von anderen.³⁰⁸ Scholastische Begriffe sind deshalb Leibnizens Beispiel für die äquivoke *notio obscura*, weil sie keine hinreichende Definition besitzen, mit ihnen gänzlich Verschiedenes gemeint sein kann. Das heißt im Umkehrschluss, dass die *notitia clara et confusa* – in der der Gegenstand anhand eines nicht deutlich verstandenen, nicht verbalisierbaren „gewissen Etwas“ wiedererkannt wird – so etwas wie eine Definition impliziert: Das *nescio quid*, die *notio confusa*, ist das selbst nicht definierte *definiens*, das – wie grob auch immer – den gemeinten Gegenstand von anderen abgrenzt: Ich kann den grünen Gegenstand von allen roten oder blauen unterscheiden – auch wenn ich nicht genau definieren kann, was „grün“ eigentlich heißt.

Dieses „verworrene“ *definiens* ist nun seinerseits definibel und kann begrifflich werden. Was uns grün erscheint, erkennen wir unter dem Mikroskop als aus blauen und gelben Teilen zusammengesetzt³⁰⁹ – mit diesem Wissen könnte der Begriff „grün“ also auch für jemanden definiert werden, der in einer blau-gelben Welt aufgewachsen ist und niemals etwas Grünes gesehen hat. „Es ist sicher, dass die Begriffe solcher Eigenschaften zusammengesetzt sind und analysiert werden können, denn sie haben ja ihre Gründe.“³¹⁰ *Nihil est sine ratione*, was keinen Grund hat, kann nicht gedacht werden – und was einen Grund hat, kann über diesen Grund auch definiert werden. Die *notio confusa*, die selbst als *differentia specifica* in eine Definition eintreten kann, enthält damit ihrerseits implizit eine Definition: Grün ist dasjenige, was aus Blauem und Gelbem zusammengesetzt ist; wenn ich „grün“

307 S. u. S. 214 f. Zum Zusammenhang vgl. Oliveri, *Imagination and Harmony*, 285–7.

308 Nach Brandoms Rekonstruktion muss auch die „ombre du raisonnement“ (*Nouveaux Essais*, 1703–05, *Préf.*, A VI.6, 51), die Tieren das Wiedererkennen bestimmter Perzeptionsmuster und die entsprechende Reaktion ermöglicht, anhand derselben Verbindung von Kriterien erfolgen, die wir als Definitionen explizit machen können: Brandom, „Degrees of Perception“, 474–477.

309 *Theodizee* (1710) III, 356, GP VI, 327; vgl. *Nouveaux Essais* (1703–05) II.2.1, A VI.6, 120.

310 „certum sit, notiones harum qualitatuum compositas esse et resolvi posse, quippe cum causas suas habeant“ – *Meditationes* (1684), A VI.4, 586.

sage, meine ich (vielleicht unbewusst) „das aus Blauem und Gelbem zusammengesetzte“. Die nächste Stufe der Erkenntnis, die *notio distincta*, fügt also der *notio confusa* nichts eigentlich hinzu – sie ist nicht mehr als eine Explikation dessen, was dort implizit gemeint ist.

Sie ist aber ihrerseits nur *relativ* explizit: relativ zur vorhergehenden Erkenntnisstufe und relativ zum praktischen Bedarf. Es ist nicht auszuschließen, sagt Leibniz, dass durch eine neue Möglichkeit, Gold zu fälschen, die bisherigen Kriterien des Münzprüfers nicht mehr ausreichen, die bisher gültige Nominaldefinition echten Goldes also – indem sie nun auch auf Falschgold zutrifft – äquivok wird.³¹¹ Die Merkmale des Goldes – Farbe, Gewicht und dergleichen – sind selbst nur *confuse* bekannt und besitzen keine (explizite) Definition: Als „deutlich“ kann die Bestimmung des Goldes anhand dieser Merkmale also nur deshalb gelten, weil im gegebenen kommunikativen Zusammenhang – den Menschen auf der Erde – die meisten den goldgelben Farbton und die Gravitationskraft aus eigener Erfahrung kennen. Diese Gradabstufungen zwischen „Verworrenheit“ und „Deutlichkeit“ sind es, auf denen sich der Erkenntnisfortschritt der Menschheit üblicherweise bewegt,³¹² da ja die nächsthöhere Stufe, die „adäquate“ Erkenntnis, weitgehend unerreichbar ist: Menschliche Erkenntnis mischt stets „deutliche“ und „verworrene“ Anteile; es geht darum, den „verworrenen“ Anteil zugunsten des „deutlichen“ zu reduzieren. Dies geschieht, indem die bei Definitionen verwendeten Begriffe ihrerseits definiert werden – und damit explizit gemacht wird, was zuvor implizit gemeint war. Die praktisch unerreichbare „adäquate“ Erkenntnis, in der nichts Implizites und „Verworrenes“ mehr übrigbleibt und der Begriff vollständig ausdefiniert ist, stellt den „idealen Grenzwert“³¹³ dieses Prozesses dar.

Von derselben Art ist auch die letzte Unterscheidung Leibnizens, die zwischen „symbolischer“ und „intuitiver“ Erkenntnis – das erhellt schon daraus, dass Leibniz „intuitiv“ und „adäquat“ noch etwa zeitgleich zu den *Meditationes* als Synonyme behandeln kann.³¹⁴ Auch hier geht es darum, das in der nächstniedrigeren Erkenntnisstufe Gemeinte explizit auszudrücken: Das „intuitive“ Denken hat die Prädikatenreihe vollständig im Blick, die das „symbolische“ *compendii causa*³¹⁵ durch einen einzigen Begriff oder ein Zeichen ersetzt hat. Als „Symbol“ für eine Definition eignen sich dieselben „verworrenen“ Begriffe, die ihr im Erkenntnisprozess vorausgingen. Der „symbolische“ Platzhalter kann darum gemeinte Definition vergessen machen und zu einem Mehr an „Verworrenheit“ beitragen.³¹⁶ Wer anstelle der Definition mit einem „Symbol“ operiert, macht also den Begriff temporär „verworren“: Wenn also der Mensch die Prädikatenkette „intuitiv“ überschauen könnte,

311 *Nouveaux Essais* (1703–05) III.6.17, A VI.6, 311 f.

312 Vgl. Leinkauf, „Meditationes“, 278 / 284 / 288.

313 Holz, *Weltentwurf*, 447; vgl. ders., *Einheit und Widerspruch*, 407.

314 1683–85 (?) A VI.4 A, 543.

315 *Meditationes* (1684), A VI.4 A, 587; schon 1679 (?) im *Calculus ratiocinator* (A VI.4 A, 276) und öfter.

316 *Nouveaux Essais* (1703–05) II.21.35, A VI.6, 186.

wäre dieser Erkenntnisfortschritt von derselben Art wie der vom „verworrenen“ zum „deutlichen“ Begriff.

Die Kontinuität zwischen den Erkenntnisstufen ist dadurch gestiftet, dass die nächsthöhere jeweils eine genauere Erfassung desselben Gegenstandes darstellt, den die vorherige Stufe gemeint hat: Was der Münzprüfer „deutlich“ erfassen und benennen kann, sind *dieselben* Qualitäten des Goldes, an denen auch jeder andere Mensch es „verworren“ erkennen könnte. Selbst die verworrene Erkenntnis enthält also implizit die ganze Wahrheit über die erkannte Sache, auf dem Niveau ihrer „adäquaten“ Definition.

Zwanzig Jahre später greifen die *petites perceptions* der *Nouveaux Essais* dieses Motiv wieder auf. Es sei eine unendliche Fülle von Wahrnehmungen in uns, derer wir uns nicht bewusst seien – wer etwa bei einer Mühle oder einem Wasserfall wohnt, wird das Geräusch ignorieren lernen, obwohl es zweifellos vorhanden ist. Wie wichtig solche *petites perceptions* sind, macht Leibniz am Beispiel des Meeresrauschens deutlich.

Um dieses Geräusch wahrzunehmen, so wie es ja geschieht, ist es erforderlich, dass man auch die Teile höre, die dieses Ganze zusammensetzen, das heißt, das Geräusch einer jeden Welle, obwohl jedes dieser kleinen Geräusche nur in der verworrenen Verbindung mit allen anderen vernehmlich ist, und auch wenn man es nicht wahrnehmen würde, wenn diese Welle, die ihn macht, allein wäre. Denn man muss ein wenig von der Bewegung dieser Welle affiziert sein, und eine gewisse Wahrnehmung von jedem dieser Geräusche haben, wie klein sei auch seien; ansonsten würde man nämlich auch die hunderttausend Wellen nicht wahrnehmen, denn hunderttausend Nichtse könnten keine Wirkung haben.³¹⁷

Die Vielzahl von *petites perceptions* kann also logisch aus der Wahrnehmung des Meeresrauschens insgesamt erschlossen werden: Die Geräusche der Einzelwellen sind nicht einfach die kausale Voraussetzung des Meeresrauschens, sondern sind in ihm enthalten und konstituieren es – das Meeresrauschen ist nichts anderes als die Gesamtheit all der kleinen Einzelgeräusche. Wenn wir das Meeresrauschen hören, hören wir *eigentlich* die einzelnen Wellen alle zusammen. Leibniz vergleicht das Meeresrauschen also mit einer Addition, in der jeder der Summanden positiv sein (also jede Einzelwelle für sich hörbar sein) muss, um eine positive Summe zu ergeben: Das Sinnesmaterial hat selbst eine logisch-mathematische Struktur und lässt sich analysieren; so wie die Hunderttausend aus hunderttausend Einsen besteht, besteht das Meeresrauschen aus hunderttausend Einzelwellen; wer das Gesamtgebilde „deutlich“ versteht, weiß, wie es aus welchen Komponenten gebildet ist.

317 „Pour entendre ce bruit, comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties, qui composent ce tout, c'est à dire le bruit de chaque vague, quoyque chacun de ces petits bruits ne se fasse connoître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, et qu'il ne se remarquerait pas si cette vague, qui le fait, estoit seule. Car il faut qu'on en soit affecté un peu par le mouvement de cette vague, et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelques petits qu'ils soient; autrement on n'auroit pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauroient faire quelque chose“ – *Nouveaux Essais* (1703–05) *Préf.*, A VI.6, 54. Das Meeresrauschen als Beispiel für nur im Kollektiven bewusste Kleinperzeptionen diskutiert Leibniz bereits gegenüber Arnauld, September 1687, A II.2, 230 f.

Das Verstehen einer Sache ist für Leibniz also gleichbedeutend mit einer Analyse, die den „verworrenen“ Begriff „deutlich“ macht, indem sie ihn in seine Teilbegriffe auflöst. Das „verworrene“ Ganze besteht aus einfacheren und damit einsichtigeren Komponenten und wird darum selbst „deutlicher“, wenn diese Komponenten nur vollständig bekannt sind. Es ist nun einsichtig, warum in den *Meditationes* Erkenntnisfortschritt wesentlich ein Fortschritt der Definition ist: Diese wird in der *notio clara* rudimentär eingeführt, in der *notio distincta* explizit, in der *notio adaequata* auf die zuvor verwendeten Teilbegriffe ausgeweitet und in der *notio intuitiva* vollständig ohne Vermittlung durch abkürzende Zeichen überschaut.

Eine Definition ist für Leibniz eine *resolutio terminorum*, eine Analyse und Auflösung des Begriffes in Teilbegriffe, die ihn „zusammensetzen“ (*componere*): *c est ab, homo est animal rationale*: Die Definition drückt in zwei oder mehr Begriffen aus, was der eine zu definierende Begriff meint.³¹⁸ Die *notio adaequata* sagt also in einer vollständigen Reihe indefinibler Prädikate dasselbe aus, worauf die *notio confusa* nur erst deiktisch hinweisen konnte. An die Stelle der traditionellen Hierarchie von *genus proximum* und *differentia specifica* tritt dabei die Verkettung gleichrangiger Prädikate: Die Art „Mensch“ ist die Schnittmenge aus den Gattungen „Lebewesen“ und „Vernünftiges“; sie könnte darum nicht nur als *animal rationale*, sondern ebenso gut als *rational animale* definiert werden.³¹⁹

Bereits beim jungen Leibniz haben wir seine Kritik an Hobbes' vermeintlicher Behauptung der Willkürlichkeit aller Definitionen kennengelernt.³²⁰ Die *Meditationes* greifen diesen Punkt auf: Hobbes habe Unrecht; wären die Definitionen willkürlich, würde sich jeder Begriff mit jedem widerspruchsfrei kombinieren lassen – und das ist offensichtlich nicht der Fall.³²¹ Natürlich ist die Wahl der Wörter und Zeichen willkürlich – steht ihre Bedeutung aber einmal fest, ist damit zugleich die Regel ihrer Verwendung gesetzt.³²² Dadurch trägt die Definition zur Erkenntnis der Sache selbst bei: Neben einfachen „Nominaldefinitionen“, die lediglich die Merkmale benennen, die den Gegenstand von anderen abgrenzen, sind auch „Real“- oder „Kausaldefinitionen“ möglich, die einsichtig machen, dass der benannte Begriff wahr, die Sache also möglich ist – wenn wir zum Beispiel verstehen, wie sich ein Gegenstand herstellen lässt.³²³

Ob der definierte Gegenstand möglich ist, lässt sich auf zwei Arten feststellen, *a priori* oder *a posteriori*: Bei einer vollständigen, bis zur *notio adaequata* durchgeführten Analyse des Gegenstandes lässt sich *a priori* erkennen, ob die Prädikatenkombination widerspruchsfrei möglich ist; alternativ können wir das aus der Erfahrung lernen – denn was wir als wirklich erfahren, muss auch möglich sein. Wir

318 1678/79 (?), A VI.4 A, 151; *Calculus Ratiocinator* (1679?), A VI.4 A, 276.

319 1683–85, A VI.4 A, 539; *Nouveaux Essais* (1703–05) III.3.10, A VI.6, 291 f; vgl. Schepers, „Reform der Kategorien, 55.

320 S. o. S. 68.

321 *Meditationes* (1684), A VI.4 A, 589.

322 1683–85, A VI.4 A, 542.

323 *Meditationes* (1684), A VI.4 A, 589.

sahen schon, dass Leibniz Zweifel hat, ob die *notio adaequata* menschenmöglich ist. Er geht daher davon aus, dass sich die Wissenschaft mit einer Kombination aus *a priori*- und *a posteriori*-Wissen begnügen muss: „Für gewöhnlich sind wir zufrieden, wenn wir die Realität gewisser Begriffe aus der Erfahrung gelernt haben und hiervon ausgehend dann, dem Beispiel der Natur folgend, andere bilden (*componimus*).“³²⁴ Wir wissen aus Erfahrung, dass der Wind schwere Dinge bewegen kann und dass Flüssigkeiten ein einmal entstehendes Vakuum schnell füllen: Kombinieren wir die beiden Erfahrungen, haben wir eine windgetriebene Wasserpumpe erfunden – *a priori*, aber auf der Basis *a posteriori* gewonnener Elemente und „dem Beispiel der Natur folgend“. Genau dieses Mischverfahren, meint Leibniz, ist typisch für menschliches Denken: Wir sind weder zu einer vollständigen Analyse der Begriffe *a priori* in der Lage, noch beschränken wir uns in unserem Denken und Vorstellen auf Dinge, die wir genau so schon *a posteriori* kennen: Die freie Rekombination von Erfahrungen ist das typische Geschäft des menschlichen Geistes.

Die *Meditationes* lassen sich als die erkenntnistheoretische Ausformulierung desselben Fortschrittsprozesses lesen, die die Texte zur *philosophia perennis* und zur Apokatastasis historisch schildern: Am Anfang des Erkenntnisprozesses steht eine *cognitio confusa*, die als *semen veritatis* implizit bereits die volle Wahrheit in sich enthält. Erkenntnisfortschritt besteht darin, diese *cognitio confusa* deutlicher zu machen, den ihr impliziten Begriff zu explizieren mittels einer systematischen Analyse und Definition. Wie in den *Apokatastasis*-Texten erweist sich das menschliche Wissen dabei als begründet in einer komplexen Kombination einer begrenzten Anzahl apriorischer *notiones primitivae*. Der Historiker der *philosophia perennis*, lasen wir oben, solle die Wahrheit aus den Texten der Alten holen wie der Bergmann das Gold aus der Mine. Leibnizens kombinatorische Erkenntnistheorie enthüllt den sehr konkreten Sinn dieser Metapher: Die *notiones confusae* früherer Philosophen sind in Wahrheit sehr komplex aus einfacheren und verständlichen Begriffen zusammengesetzt – mit diesen einfachen Elementen enthalten sie das rational Einsichtige also schon in sich. Der Bergmann wie der Philosoph verfahren dabei analytisch – ihre Aufgabe besteht darin, die verschiedenen im Rohmaterial vorfindlichen Bestandteile voneinander zu trennen: Der Bergmann entfernt das wertlose Gestein, das Golderz oder Diamanten umhüllt; der Philosoph findet unter dem Geröll zeitbedingter Rhetorik einen Begriff, dessen Wert und „Deutlichkeit“ in der Trennbarkeit seiner einfacheren Bestandteile besteht.

Verités de fait und verités de raison

Es ist zum Verständnis der *Meditationes* entscheidend, dass sie in einer wissenschaftlichen Zeitschrift veröffentlicht wurden: Sie richten sich an ein allgemeines,

324 „Plerumque contenti sumus, notionum quarundam realitatem experientia didicisse, unde postea alias componimus ad exemplum naturae“ – *Meditationes* (1684), A VI.4 A, 590.

mit den Prämissen von Leibnizens Philosophie nicht vertrautes Publikum, müssen das Thema darum als selbsttragendes, auch mit anderen Ansätzen kompatibles „Modul“ zuschneiden³²⁵ – und übergehen damit notwendig manches, was im Hintergrund mitgedacht ist.³²⁶ Was die *Meditationes* als allgemeinbegriffliche *notio adaequata* verhandeln, finden wir anderswo als *notio completa* einer individuellen Substanz wieder; wenn wir die scotistische Tradition im Blick behalten, hat auch die für uns uneinholbare göttliche *cognitio intuitiva* die Konnotation, wesentlich das Individuum als Individuum zu meinen.³²⁷ Leibnizens Frage nach der Möglichkeit und Wahrheit eines Begriffes wird in den metaphysischen Texten zugespitzt auf die Frage nach den Handlungsspielräumen des Schöpfergottes. Die vorgestellte Erkenntnistheorie hat also entscheidende metaphysische und theologische Implikationen.

Die Erörterungen der *Meditationes* zu Kausaldefinitionen *a priori* und *a posteriori* finden wir in Leibnizens metaphysischen Texten wieder in der Unterscheidung zwischen Vernunft- und Tatsachenwahrheiten.³²⁸ *Verités de raison* gelten notwendig, ihr Gegenteil ist ausgeschlossen – darum lassen sie sich aus der Vernunft allein erschließen, ohne die Hinzunahme der Erfahrung. Leibnizens Beispiel sind hier geometrische Sätze: Es handelt sich wesentlich um *allgemeine* Wahrheiten. *Verités de fait* hingegen sind kontingent, ihr Gegenteil könnte ebenfalls wahr sein; der Grund dafür, dass sich die Dinge so und nicht anders verhalten, ist also die freie Entscheidung Gottes oder einer geistbegabten Kreatur. Beispielhaft nennt Leibniz hier die Biographie Caesars, der ebenso gut *nicht* Diktator hätte werden können:³²⁹ Solche Tatsachenwahrheiten beziehen sich also auf konkrete, individuelle Substanzen.

Aber diese Unterscheidung ist weniger scharf, als es zunächst den Anschein hat. Ein Eigenname wie *Titius* ist für Leibniz nämlich selbst nichts anderes als ein Begriff.³³⁰ Er unterscheidet sich von Allgemeinbegriffen wie *homo* oder *rationale* lediglich dadurch, dass er nicht auf viele, sondern nur auf ein einziges Individuum zutrifft – und er erreicht diese Schärfe, indem er als *notio completa* vollständig alle einschlägigen Prädikate impliziert. Die Diktatur Caesars ist in seiner *notio completa* ebenso enthalten³³¹ wie der Sieg über das Perserreich in der Alexanders des Großen.³³² Dass Petrus sündigt und Judas verdammt wird,³³³ folgt ebenso sicher aus ihrem jeweiligen individuellen Begriff wie die Zahl π aus dem Begriff des Kreises. Und da jedes beliebige Ding mit jedem anderen in einer wahren Aussage zusammengebracht werden kann – „wenigstens einen Vergleich oder eine Relation

325 Vgl. Garber, „Modular Philosophy“.

326 Vgl. Leinkauf, „Meditationes“.

327 Vgl. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 139–143.

328 Klassisch etwa in *Monadologie* (1714) 33, GP VI, 612.

329 *Discours de métaphysique* (1686) 13, A VI.4 B, 1547.

330 1679, A VI.4 A, 306 f; *Discours de métaphysique* (1686) 8, A VI.4 B, 1540 f; 1689, A VI.4 B, 1646.

331 *Discours de métaphysique* (1686) 13, A VI.4 B, 1547.

332 *Discours de métaphysique* (1686) 8, A VI.4 B, 1541.

333 1689, A VI.4 B, 1646.

betreffend“ –, impliziert die *notio completa* einer Substanz „das ganze Universum und alles, was in der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft in ihm existiert“.³³⁴ Von Julius Caesar lässt sich korrekterweise sagen, dass er 2013 Jahre vor der ersten Mondlandung starb; darum ist dieses zeitlich, räumlich und sachlich so weit entfernte Ereignis eines der Prädikate, die in seine *notio completa* eingehen. Insofern diese die Natur der Substanz ausmacht, ist mit ihrer universellen Reichweite auch gesetzt, dass jedes Ding jedes andere in sich „ausdrücken“ muss, jede Seelensubstanz und deshalb auch jeder Körper. Auch hier zeigt sich, wie potent die Analyse „verworrener“ Sinnesdaten für Leibniz ist: Der universelle Zusammenhang des Universums findet Ausdruck in *petites perceptions*, die der Substanz selbst nicht deutlich bewusst sind, in denen aber „Augen, die so durchdringend sind wie die Gottes, die ganze Folge der Dinge im Universum lesen könnten“.³³⁵ Was implizit in unseren „verworrenen“ Sinnesdaten enthalten ist, den Augen des Schöpfers „adäquat“ und „intuitiv“ sichtbar, ist nicht weniger als unsere individuelle *notio completa* und damit eine perspektivische Gesamtdarstellung des Universums.

Wenn Gott sich entscheidet, ein Individuum wie Adam zu schaffen, dann impliziert diese Schöpfungsentscheidung all das, was in der *notio completa* Adams enthalten ist: Ansonsten würde es sich eben nicht um *dieses*, sondern ein anderes, womöglich sehr ähnliches Individuum handeln.³³⁶ Ein anderes Individuationsprinzip als diese begriffliche Bestimmung durch die Verkettung allgemeiner Prädikate gibt es für Leibniz nicht. Zwei Individuen, die nicht begrifflich unterscheidbar sind, müssen auch numerisch identisch, also *ein* Individuum sein – Leibnizens berühmtes *principium identitatis indiscernibilium*: Denn ohne begriffliche Unterscheidbarkeit gibt es keinen Grund mehr, warum man nicht das eine Individuum *salva veritate* mit dem anderen austauschen könnte; was immer auf das eine Individuum zutrifft, trifft auch auf das andere zu, numerische Unterschiedenheit ist nicht denkbar ohne ein qualitatives Prädikat, das sie begründet.³³⁷ Es gibt darum exakt so viele mögliche Substanzen, wie es widerspruchsfreie Prädikatenkombinationen oder *notiones completae* gibt.³³⁸ Dieser Individualbegriff ist für Leibniz nicht Sonderfall, sondern Höhepunkt und Ziel der begrifflichen Bestimmung: Kein

334 „involvit totum universum, omniaque in eo existentia praeterita praesentia et futura. Nulla enim res est, cui non ex alia imponi possit aliqua vera denominatio, comparationis saltem et relationis.“ – 1689, A VI.4 B, 1646.

335 „des yeux aussi perçans que ceux de Dieu pourroient lire toute la suite des choses de l’univers“ – *Nouveaux Essais* (1703–05) *Préf.*, A VI.6, 55.

336 An Landgraf Ernst für Arnauld, [12. April 1686], A II.2, 19.

337 Zur historischen Genese dieser Konzeption vgl. Piro, „Species infima“; ders. „Vicissitude“. Wie Piro zeigt, konnte sich der junge Leibniz durchaus noch zwei nur der Zahl nach (bzw. durch ihre Stellung im Raum) unterschiedene qualitativ gleiche Individuen vorstellen (*Confessio Philosophi*, 1672–73?, A VI.3, 147); die gern behauptete Kontinuität zur Baccalaureus-Disputation von 1663 (A VI.1, 5–19) ist also nicht gegeben.

338 1679 (?), A VI.4 A, 306 f. Die Zahl der tatsächlich existierenden Substanzen ist dann noch einmal durch die Kategorie der Kompossibilität eingeschränkt, die in diesem Text fehlt, aber bereits mitgedacht sein kann: Wir sahen oben, dass Leibniz bereits 1671 davon ausgeht, dass nur die Essenzen zur Existenz gelangen, die *harmonicotata* sind (s. o. T. I Anm. 233).

Begriff definiert schärfer als er, keiner ist vollständiger auf die implizierten Prädikate durchleuchtet, erst er löst wirklich ein, was die *Meditationes* als *notio adaequata* postulieren. Exakt wie diese ist er dem Menschen unerreichbar – stellt aber zugleich den Grenzwert und Zielpunkt desjenigen dar, was menschliche Wissenschaft versucht.

Wenn sich Individuen aber in diesem Sinne vollständig rationalisieren und begrifflich fassen lassen, dann schrumpft auch der Unterschied zwischen Vernunft- und Tatsachenwahrheiten: Denn auch die letzteren lassen sich dann logisch erschließen. Gott hätte sich entscheiden können, andere Individuen mit anderen *notiones completae* zu schaffen, etwa einen von dem tatsächlichen unterschiedenen Adam, der andere Entscheidungen mit anderen Folgen für die folgende Geschichte des Menschengeschlechtes trifft: In diesem Sinne handelt es sich bei den Taten Adams und seiner Nachkommenschaft um kontingente Tatsachenwahrheiten, die *a priori* gesehen auch ganz anders sein könnten und nur aus der Erfahrung bekannt sind. Aber einmal hypothetisch gesetzt, dass Gott *diesen* konkreten Adam geschaffen hat, folgt aus dieser Annahme mittels der *notio completa* logisch zwingend alles, was sich in Adams Leben und seitdem ereignet hat.³³⁹ ‚Wenn Adam (*dieser* Adam) existiert hat, dann haben nach ihm auch Isaak, Samson, Samuel³⁴⁰ und Gottfried Wilhelm Leibniz existiert‘ – dieser hypothetische Satz ist eine Vernunftwahrheit, die sich aus der *notio completa* Adams analytisch erschließen lässt. *Dass* dieser Adam tatsächlich existiert hat, ist hingegen eine Tatsachenwahrheit, für die sich Gott gegen alternative Möglichkeiten entschieden hat. Der Unterschied zwischen *verités de raison* und *verités de fait* liegt damit allein in ihrem hypothetischen Charakter. Wir erinnern uns hier an eine Unterscheidung Hobbess, die für den jungen Leibniz wichtig war.³⁴¹

Aber auch diese hypothetische Voraussetzung lässt sich aus der *notio completa* rational erschließen: Denn wenn Gott sich für die Schöpfung Adams und Caesar für die Überschreitung des Rubikon entschieden hat, dann können sie das unter Leibnizens Prämissen niemals ohne Grund getan haben – *nil est sine ratione*, und diese Begründung muss, wie der Rest des Universums, in der *notio completa* der fraglichen Substanz zu finden sein. Eine zufällige Entscheidung mit absolut indifferenter Ausgangssituation ist für Leibniz eine ‚Chimäre‘ und ein ‚Sophisma‘.³⁴² Schon die schwächstmögliche Begründung für eine Entscheidung, dass ‚es mir so gefällt‘, ‚[dass] so mein Sinn steht‘, implizier[t] eine Neigung zu dem Gegenstand, der einem gefällt.³⁴³ Wer darum die *notio completa* kannte, ‚könnte zeigen, dass die künftige Diktatur Caesars ein Fundament in seinem Begriff oder seiner Natur

339 An Landgraf Ernst für Arnauld, 12. April 1686, A II.2, 17 f.

340 Vgl. Arnauld an Leibniz, 13. Mai 1686, A II.2, 34.

341 S. o. S. 88–91.

342 *Theodizee* (1710) 303 / 307, GP VI, 297 f.

343 ‚Mais ces mots, *parce qu'il me plaist, parce que tel est mon plaisir*, renferment déjà un penchant vers l'objet qui plaist‘, *Theodizee* (1710) 306, GP VI, 298.

hat“.³⁴⁴ Caesar entschied sich für die Überschreitung des Rubikon, weil es Gründe dafür gab, dass ihm diese Entscheidung als die beste erschien. Gott hat diese Neigung, sich stets für das vermeintlich Beste zu entscheiden, in Caesars Menschenatur angelegt, weil eine Schöpfung mit derart freien Menschen die bestmögliche ist. Und in beiden Fällen hatten die Akteure *Gründe* für diese Einschätzung. Eine freie Entscheidung impliziert für Leibniz einerseits zwei (oder mehr) Entscheidungsmöglichkeiten, die logisch gleichermaßen widerspruchsfrei sind, andererseits aber notwendig einen Grund, warum letztlich die eine und nicht die andere Möglichkeit bevorzugt wird: Darum lässt sich bei Kenntnis der *notio completa* eine kontingente freie Entscheidung mit der gleichen Sicherheit *a priori* vorhersagen wie eine logisch notwendige Implikation.³⁴⁵

So kann Leibniz zu dem Schluss gelangen, dass zwischen Vernunft- und Tatsachenwahrheiten letztlich nur ein gradueller Unterschied besteht. Um 1686 führt er die Denkfigur der *analysis infinita* ein.³⁴⁶ Notwendige und kontingente Wahrheiten, sagt er, verhalten sich zueinander wie rationale und irrationale Zahlen. Das Verhältnis zweier rationaler Zahlen lässt sich einfach überschauen, indem sie auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden – sie sind also „kommensurabel“. Irrationale Zahlen zeichnen sich dadurch aus, dass sie mit rationalen Zahlen nicht kommensurabel sind, sich nicht als ganzzahlige Brüche ausdrücken lassen. Dennoch hat auch die irrationale Zahl eine bestimmte Größe, steht zu anderen Zahlen in einem bestimmten Größenverhältnis und kann sogar mathematisch operabel werden. Strenggenommen ist auch ihre Auflösung in ganzzahlige Brüche nicht unmöglich, sie ist lediglich nicht in einer endlichen Zahl von Schritten zum Abschluss zu bringen. Leibniz entwickelt etwa eine derartige Näherungsformel für die Kreiszahl: $\pi = 4 \times \left(\frac{1}{1} - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \frac{1}{9} - \frac{1}{11} + \frac{1}{13} - \frac{1}{15} + \frac{1}{17} - \frac{1}{19} \text{ etc.}\right)$.³⁴⁷ Ein endgültiger Abschluss dieser unendlichen Reihe ist nicht möglich, wohl aber eine immer weitere Annäherung an den exakten Wert – mit jedem Summanden ein bisschen mehr. Dass wir eine irrationale Zahl nur näherungsweise, niemals vollständig kommensurabel machen können, ist also nur der Endlichkeit unseres Verstandes geschuldet – und exakt dies ist für Leibniz der Unterschied zwischen kontingenten und notwendigen Wahrheiten.

344 „il feroit voir en effect que la dictature future de Cesar a son fondement dans sa notion ou nature“ – *Discours de Métaphysique* (1686) 13, A VI.4 B, 1548.

345 *Discours de Métaphysique* (1686) 13, A VI.4 B, 1548 f.

346 1685–86 (?), A VI.4 B, 1515–1518; 1688 (?), A VI.4 A, 912; 1688 (?), A VI.4 B, 1616 f; vgl. Sleight, „Truth“. Es gegen Sleight (277) zu bemerken, dass diese Neudefinition der kontingenten Wahrheiten als derjenigen, die der unendlichen Analyse bedürfen, *nicht* an die Stelle der Definition aus Freiheit und Notwendigkeit tritt, sondern diese vielmehr ergänzt und näher bestimmt: Freiheit und unendliche Analyse werden in den zitierten Manuskripten parallel behandelt, Freiheit spielt auch in den späten Texten noch eine entscheidende Rolle (man denke an die *Theodizee*); es ist für Leibniz ein entscheidendes Charakteristikum freier Handlungen, dass sie nur mittels einer unendlichen Analyse *a priori* vorhergesagt werden könnten. Die *analysis infinita* ist nur eine von verschiedenen parallelen Strategien, die Leibniz versucht, um das Problem der Kontingenz zu fassen: Piro, *Spontaneità*, 215–17.

347 Vgl. *De vera proportione* (1682), GM V, 120.

Dass zwölf durch vier teilbar ist, ist *a priori* klar; die Teilbarkeit durch vier ist in der Definition der Zwölf enthalten. Leibniz behauptet nun, dass es für eine Behauptungen wie „Ich lebe jetzt“ oder „die Sonne scheint“ ganz im selben Sinne eine begriffliche Begründung *a priori* gebe, die aber nicht in einer endlichen Zahl von Schritten gegeben werden könne: Denn ein solches kontingentes Ereignis könnte nur begründen, wer die ganze Ursachenreihe kannte, die zu ihm führte, das ganze bis ins Unendliche teilbare Universum mithin; dessen Existenz aber bedürfte seinerseits einer Begründung aus dem Vergleich mit anderen möglichen Universen, gegen die sich der Schöpfer zu seinen Gunsten entschieden hat. Für endliche Geister lassen sich solche Ereignisse darum nur *a posteriori* begründen – nicht aber für den Schöpfer, der eine solche unendliche Ursachenreihe überschauen kann. Tatsachenwahrheiten sind also eigentlich unendliche Vernunftwahrheiten: Für den vollkommenen Intellekt, den Gottes, ist jedes Faktum vernünftig.

Verständlicher wird dieser Gedanke unter den Prämissen von Leibnizens Logik. Für Leibniz ist ein jeder Satz eigentlich eine Prädikation – wann immer wir eine Aussage treffen, sagen wir *etwas über etwas* aus, verknüpfen ein Subjekt mit einem Prädikat. Leibniz greift hier einen aristotelischen Ansatz auf: Solche Prädikationen sind für Aristoteles der eigentliche ‚Ort der Wahrheit‘, den die Logik untersucht, nicht der einzelne Begriff. „Ein Beispiel dafür: Auch ‚der Bockhirsch‘ bedeutet etwas, aber nichts Wahres oder Falsches, sofern nicht hinzugesetzt wird, dass er existiere oder nicht existiere“,³⁴⁸ man dem „Bockhirsch“ also ein wahres („existiert nicht“) oder falsches („existiert“) Prädikat zuordnet. Ebenso wenig haben nicht-prädizierende Sätze wie etwa Bitten Wahrheitswert.³⁴⁹ In ganz ähnlichem Sinne stellt Leibniz die Prädikation ins Zentrum seiner Logik. In seinen Schriften zur rationalen Sprache bemerkt er regelmäßig – auf Überlegungen John Wilkins’ zurückgreifend – dass sich das Verb eigentlich durch ein Nomen ersetzen ließe, das vom Subjekt prädiziert wird (*Petrus scribit* \Leftrightarrow *Petrus est scribens*).³⁵⁰ Das Verständnis der Prädikation ist darum gleichbedeutend mit dem Verständnis von Wahrheit überhaupt. Auch die Definitionen, die wir als so grundlegendes Moment von Leibnizens Erkenntnistheorie kennengelernt haben, sind solche Prädikationen: *Homo est animal rationale*, ich prädiziere vom Menschen, dass er ein vernünftiges Lebewesen sei.

Entscheidend für das Verständnis einer solchen Prädikation ist die Kopula *est*, die Subjekt und Prädikat verbindet: Diese meint für Leibniz eine *Gleichsetzung* von Subjektterm und Prädikatsterm – der Mensch *ist* ein vernünftiges Lebewesen. Subjekt und Prädikat müssen wechselseitig *salva veritate* austauschbar sein; wo immer

348 „σημείον δ’ ἐστὶ τοῦδε· καὶ γὰρ ὁ τραγέλαφος σημαίνει μὲν τι, οὐπω δὲ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, ἐὰν μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῆ“ – Arist. *De interpr.* I, 16 a 12. vgl. *De an.* III.6, 430 a 27 f; *Met.* IX.10 1051 b 3; Trendelenburg, *Elemente*, 6 f / 77–79.

349 Arist. *De interpr.* 4, 17 a 1.

350 April 1678, A VI.4 A, 70; 1678 (?), A VI.4 A, 113; 1686, A VI.4, 798. Zu der Herkunft des Gedankens von Wilkins (*Essay Towards a Real Character and a Philosophical Language*, London 1668), einem führenden Mitbegründer der Royal Society, vgl. 1677–79 (?), A VI.4 A, 40 / vgl. ebd., 27.

ich *homo* sage, muss ich *animal rationale* einsetzen können und umgekehrt; *homo* meint nichts anderes als *animal rationale*.³⁵¹ Eine solche Gleichsetzung muss in der Natur der Sache fundiert sein – d. h. Subjekt und Prädikat müssen tatsächlich gleich *sein*. Leibnizens erkenntnistheoretisches Ideal ist darum der „identische Satz“, bei dem auf beiden Seiten der Kopula der gleiche Begriff zu finden ist: „Der rote Stift ist rot.“ „Identität“ in diesem Sinne, behauptet Leibniz nun, ist „die Natur der Wahrheit, die immer identisch ist – entweder ausdrücklich oder implizit“.³⁵² Jede wahre Aussage müsse auf einen identischen Satz zu reduzieren sein: „Falls ein Satz nicht identisch ist, d. h. falls das Prädikat nicht ausdrücklich im Subjekt enthalten ist, muss es virtuell dort enthalten sein, und das ist es, was die Philosophen *inesse* nennen. Und so ist es notwendig, dass der Subjektsterm den Prädikatsterm einschließt, sodass, wer den Begriff des Subjekts vollkommen kannte, zu dem Urteil käme, dass ihm auch das Prädikat zukommt.“³⁵³ *Inesse*, „Enthaltensein“, ist in der Scholastik und den lateinischen Aristoteles-Übersetzungen das typische Pendant zu griechisch *ὑπάρχειν*, „zukommen“,³⁵⁴ „an etwas vorliegen“,³⁵⁵ mit dem Aristoteles gern das Verhältnis eines Prädikats zum Subjekt beschreibt.³⁵⁶ Leibniz nimmt diese Rede-weise wörtlich und spitzt sie auf seine analytische Erkenntnistheorie zu: In diesem Enthaltensein „besteht generell die Natur der Wahrheit und die Verbindung zwischen den Termen einer Aussage, wie auch Aristoteles erkannte. In den identischen Sätzen ist diese Verbindung und das Enthaltensein des Prädikats im Subjekt ausdrücklich, in den anderen Sätzen ist sie implizit und kann durch die Analyse der Begriffe gezeigt werden – und darin besteht der Beweis *a priori*.“³⁵⁷

An dieses Ideal ist gedacht, wenn die *Meditationes* Erkenntnisfortschritt als immer weiteres Fortschreiten in der Analyse und Definition begreifen: einen Begriff, der so präzise definiert ist, dass jede Prädikation von ihm ein explizit

351 1677–86, A VI.4 A, 28; 1679 (?), A VI.4 A, 294 f.

352 „naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est“ – 1689 (?), A VI.4 B, 1645.

353 „et lors qu’une proposition n’est pas identique, c’est à dire lors que le predicat n’est pas compris expressement dans le sujet, il faut qu’il y soit compris virtuellement, et c’est ce que les philosophes appellent *inesse*. Ainsi il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du predicat, en sorte que celui qui entendroit parfaitement la notion du sujet, jugeroit aussi que le predicat luy appartient“ – *Discours de Métaphysique* (1686) 8, A VI.4 B, 1540.

354 So übersetzen Ebert und Nortmann in *Anal. prior.* I.1, 24a18–20 und Strobach und Malink in *Anal. prior.* II.1, 53a11–14, *Werke* III.1.1, 15 und III.1.2, 1.

355 So übersetzt Zekl *Anal. prior.* II.1, 53a14, *Philosophische Schriften* I, 209.

356 Rauzy, *La doctrine leibnizienne de la vérité*, 173, verweist auf Boethius’ Übersetzung und Kommentar von *Anal. prior.* 24 b 27 (*Aristoteles Latinus* III 1–4, S. 6 / MPL 64, 639D–640B) und „plusieurs logiciens médiévaux“. Für den Aquinaten kennt der *Index Thomisticus* etwa 20 Belege in verschiedenen Werken, u. a. *De veritate* q. 10 a. 12 co., ed. Leon. 22, 340 f. Vgl. Di Bella, *Science of the Individual*, 5; Komm. zu *Discours de Métaphysique* 8 in ed. Fichant, 441 Anm. 40; De Castilho Moreira, „*Inesse*“, 50 f.

357 „consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subiecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in quo demonstratio a priori sita est“ – 1689, A VI.4 B, 1644.

„identischer Satz“ sein muss. „Gold ist schwer“, „Gottfried Wilhelm Leibniz ist 1716 gestorben“ – diese Sätze sind wahr, aber nicht „identisch“, wir wissen um ihre Wahrheit nur aus der Erfahrung. Aber wenn sie wahr sind, dann müssen sie für Leibniz implizit auch „identisch“ sein, und es muss dann möglich sein, diese Implikationen explizit zu machen: Wenn wir die *notio adaequata* des Elements „Gold“, die *notio completa* des Individuums Leibniz „adäquat“ kennten und „intuitiv“ überschauen könnten, dann würde die Wahrheit dieser Sätze *a priori* einsichtig. Dabei ist aber die *notio adaequata* nichts *anderes* als die *notio confusa* der sinnlichen Erfahrung – jene drückt „deutlich“ dasselbe aus, was diese „verworren“ schon ahnte. Unser Sinnenwissen enthält also – ohne, dass wir uns dessen bedienen könnten – implizit alles, was zu seinem Beweis *a priori* vonnöten wäre. Lernen heißt also nicht so sehr, *Neues* zu erkennen, sondern das längst Bekannteste methodisch zu verstehen, das „verworrene“ Wissen zu rationalisieren. Exakt wie bei den irrationalen Zahlen handelt es sich bei diesem Rationalisierungsprozess um eine unendliche Näherung, die niemals ein endgültiges Ziel erreichen kann, aber auch niemals auf eine unüberwindliche Grenze stoßen wird. Erneut sehen wir die Parallelen zum historischen Fortschrittsbericht des Wiener Vortrags.

Diese Rationalisierung des Kontingenten ist auch die Schlussvision des *Apokatastasis*-Textes:³⁵⁸ Der geistige Fortschritt der Menschheit besteht darin, dass sie immer längere Prädikatenketten zu denken in der Lage ist: Je spezifischer der Gegenstand, um den es sich handelt, desto länger die Prädikatenkette und desto schwieriger für die menschliche Vernunft. So, wie wir heute die geometrische Definition eines Kreises „adäquat“ erkennen, werden wir auch einmal die Fliege geometrisch definieren können, dann vielleicht die einzelnen Unterarten der Fliege und so fort. Letztes Ziel dieses Fortschrittsprozesses ist die „adäquate“ Erkenntnis der individuellen Fliege – ein idealer Grenzwert, müssen wir aus anderen Texten ergänzen, den die Menschheit wegen der Unendlichkeit der Materie und damit der einschlägigen Prädikate nie ganz erreichen kann. Solches „adäquate“ Wissen um Individuen, sahen wir in diesem Kapitel, ist dem Schöpfer vorbehalten. Damit ist klarer, warum Leibniz sein scheinbar säkulares Fortschrittsnarrativ „Apokatastasis“ betitelt und damit in einen eschatologischen Kontext stellt: Je mehr der Mensch im Wissen fortschreitet, je komplexere Prädikationen er denken kann, desto ähnlicher wird er Gott.

358 S. o. Anm. 87.

Induktion und eingeborene Ideen

Es gibt zwei Wege zu philosophieren und nach der Wahrheit zu forschen: Der eine ist verborgener und höher und führt von den ersten Wahrheiten zu den abgeleiteten; der andere ist leichter und volkstümlicheren Charakters und steigt von den bekannten Wahrheiten auf zu ihren Ursachen und Gründen und gelangt auf diese Weise zu den ersten Wahrheiten, um mit deren Hilfe teils bereits bekannte Wahrheiten zu befestigen, teils noch unbekannte aufzudecken; der erste Weg ist der der Synthese, der zweite der der Analyse, und dieser ist der menschlichen Praxis eher zugänglich.³⁵⁹

Die beiden Erkenntnisformen, die hier genannt werden, sind uns aus den vorangegangenen Kapiteln bereits bekannt: „Erste Wahrheiten“ sind solche, die keiner weiteren Begründung bedürfen, die also aus sich selbst heraus *a priori* bekannt sind; sie betreffen indefinible *notiones primitivae*. „Synthetisch“ heißt dieser Erkenntnisweg, weil er diese *notiones primitivae* zu komplexeren Begriffen zusammensetzt, so zu Gattungen und Arten und schließlich zu konkreten Individuen gelangt. Die „synthetische“ Erkenntnisform verfährt also *a priori* und deduktiv. Die „analytische“ Erkenntnisform heißt so, weil sie die gegebenen Begriffe in ihre Bestandteile auflöst, zu definieren versucht. Ihr „Aufstieg“ führt sie also vom Besonderen und Komplexen zum Allgemeineren und Einfacheren; die allgemeinsten *notiones primitivae* sind ihr nicht Voraussetzung, sondern Ergebnis. Komplexe Wahrheiten, sahen wir, sind niemals aus sich selbst einsichtig; sie sind also nur aus der Erfahrung gegeben. Die „analytische“ Erkenntnis basiert also auf *a posteriori* erworbenem Wissen und verfährt induktiv. Leibniz greift hier ein aristotelisches Begriffspaar auf, das wir in zentraler Stellung schon bei Hobbes kennengelernt haben.³⁶⁰

Leibnizens Gegenüberstellung der beiden Erkenntnisformen ist eigentümlich ambivalent: Die „synthetische“ Erkenntnis, die zuerst genannt wird, sei „höher“ und biete zugleich die Kriterien, die Resultate der „analytischen“ Forschung zu beurteilen.³⁶¹ Dass der „synthetische“ Weg „verborgen“, der „analytische“ Weg hingegen „populär“ sei, ließe sich im Zeitalter der Geheimwissenschaften durchaus zugunsten des ersteren verstehen. Andererseits aber ist der „analytische“ Weg „für den menschlichen Gebrauch eher geeignet“; im Anschluss widmet sich Leibniz wie selbstverständlich nur diesem.³⁶² „Ich habe lieber einen Leeuwenhoek, der mir sagt,

359 „Duplex philosophandi et veritatem inquirendi via est, una abstrusior et sublimior, a primis veritatibus ad derivatas progrediendo; altera facilior et popularior, a veritatibus cognitis ascendendo ad causas seu rationes, atque ita perveniendo ad veritates primas, ut harum ope deinde partim stabiliantur cognitae, partim detegantur adhuc ignoratae; prior via Synthetica, posterior Analytica est, et magis usui hominum accomodata“ – 1692, A VI.5 VE, 214800 [= LH IV, 3, 2 Bl. 13–14].

360 S. o. S. 89.

361 „Ubi sane reperiemus rationem nobis Criteria quaedam suppeditare, quibus realia ab apparentibus distinguantur [...]. Veritates rationis, quas criterium etiam pro veritatibus facti praeberere diximus“ – 1692, A VI.5 VE, 214801.

362 Vgl. den nächsten Satz nach dem eingangs zitierten: „Itaque initium philosophandi (faciliore scilicet via) est [... etc.]“ – 1692, A VI.5 VE, 214801.

was er sieht, als einen Cartesianer, der mir sagt, was er denkt“,³⁶³ bemerkt Leibniz einmal launig: Naturwissenschaft insbesondere muss für ihn auf Empirie, nicht auf apriorischen Konstruktionen basieren.

Die Ergebnisse der beiden letzten Kapitel helfen diese Ambivalenz zu verstehen. Deduktiv ausgehend von *termini primi* hat Gott die Welt geschaffen: Es war ihm *a priori* einsichtig, welche verschiedenen Möglichkeiten der Verknüpfung dieser Termini es gab; er konnte ebenso *a priori* erkennen, welche dieser Möglichkeiten die beste war; diese Erkenntnis implizierte für ihn schon die Schöpfungsentscheidung. Es handelt sich freilich nicht um eine Deduktion in unserem Sinne, die schrittweise vom Allgemeinen aufs Besondere schließt – vielmehr erkennt Gott mit dem Allgemeinbegriff zugleich *uno intuitu* all dessen Besonderungen.³⁶⁴ Auf diese Weise kann er vergangene, gegenwärtige, künftige Tatsachen *a priori*, deduktiv, „synthetisch“ erschließen; diese Erkenntnisweise zeigt, *warum* die Dinge so und nicht anders sind, sie entspricht dem Blick des Schöpfers und enthüllt insofern die eigentliche Natur der Dinge. Sie führt auch ins innerste Wesen der Wahrheit, die, sagt Leibniz, „immer ausdrücklich oder explizit identisch“,³⁶⁵ das heißt tautologisch, aus den verwendeten Begriffen selbst *a priori* erschließbar ist: Jeder Begriff impliziert und meint immer schon eine Fülle von Prädikaten, aus denen sich jeder ihn betreffende wahre Satz erschließen lässt. Jede Tatsachenwahrheit ist also eigentlich eine Vernunftwahrheit; die „synthetischen“ Vernunftwahrheiten machen explizit, was die „analytischen“ Tatsachenwahrheiten eigentlich schon sind: Insofern ist der „synthetische“ Weg der höhere.

Diese Erkenntnisweise aber, sahen wir, schließt das Wissen um die unendlich vielen Prädikate kontingenter Einzeldinge ein und ist darum dem Menschen allenfalls näherungsweise erreichbar. Dies gilt sogar bereits für den von Leibniz beschriebenen Idealfall der „analytischen“ Erkenntnis, der die Induktion bis zu den *primae veritates* führt und dann deduktiv fortfährt: Das Ergebnis einer solchen zu Ende geführten Analyse wäre eine „adäquate“ Erkenntnis, der Leibniz eigentlich nur die Mathematik „nahe kommen“ sieht; „für gewöhnlich“,³⁶⁶ sahen wir, gibt sich der Mensch mit einer Mischform aus Erkenntnis *a priori* und *a posteriori* zufrieden, die auf die vollkommene Reduktion aller Begriffe auf *termini primitivi*, d. h. auf eine vollständige Durchführung der Induktion, verzichtet.

Welche Erkenntnisform ist also die richtige – Induktion oder Deduktion? Leibnizens Antwort ist differenziert:

Es ist wahr, dass wir eher damit anfangen, uns der besonderen Wahrheiten bewusst zu werden, so wie wir auch mit den zusammengesetzteren und gröberen Ideen anfangen. Aber das heißt

363 „j’aime mieux un Leewenhoek qui me dit ce qu’il voit, qu’un Cartesien qui me dit ce qu’il pense“ – an Huygens, 20. Februar 1691, A III.5, 62 f; vgl. Smith, *Divine Machines*, 54 und öfter; Becchi, *Arlecchino*, 33 / 70.

364 „At in Deo non tantum necesse est actu esse ideam extensionis absolutae atque infinitae, sed et cuiusque figurae, quae nihil aliud est quam extensionis absolutae modificatio“ – *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis* (1684), A VI.4 A, 592.

365 S. o. Anm. 352.

366 S. o. Anm. 324.

nicht, dass die Ordnung der Natur nicht mit dem Einfacheren anfangen, und dass die Begründung der besonderen Wahrheiten nicht von den allgemeineren abhängen, für die sie bloß Beispiele sind.³⁶⁷

Fast wörtlich folgt diese Passage einem aristotelischen Argumentationsmuster, das wir schon von Hobbes und dem jungen Leibniz kennen:³⁶⁸ „Der Natur nach bekannter und klarer“ sind die einfachen und allgemeinen Prinzipien; „uns“ hingegen näherstehend sind die „vermengten“ konkreten Einzeldinge; der Weg der Wissenschaft führt darum analytisch von diesen zu jenen.³⁶⁹ *Der Natur nach* sind alle Wahrheiten deduktiv, indem stets das Besondere logisch vom Allgemeinen abhängt, nicht umgekehrt; *für uns* aber sind sie nur induktiv erkennbar, indem wir vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigen und dabei im Regelfall niemals bei den ersten Wahrheiten, von denen alles abhängt, anlangen werden. Dieses Schema wird etwa bei Thomas von Aquin – ganz wie bei Leibniz – theologisch gewendet: Wir Menschen erkennen *per viam resolutionis*, indem wir aus den Sinnesdata abstrahierend das Allgemeine herauslösen; Gott hingegen erkennt *per viam compositionis*, indem er das Allgemeine spezifiziert und individuiert.³⁷⁰

Göttliches und menschliches Erkennen verhalten sich spiegelbildlich zueinander: Gott geht vom Einfachen und Allgemeinen aus und gelangt so zum Einzelnen und Komplexen, der Mensch geht den umgekehrten Weg der Induktion. Er kann dies jedoch nur tun, weil die komplexen Begriffe, die er hat, ihrerseits aus allgemeinen zusammengesetzt sind und diese immer schon implizieren, weil sein Geist die Ideen immer schon besitzt, die eine solche Deduktion möglich machen würden – und insofern eine grundsätzliche Ähnlichkeit mit dem Geist Gottes besitzt, der der Ursprung des unseren ist. Indem wir die Schöpfung induktiv zu erkennen versuchen, nähern wir uns den Ideen oder *notiones primitivae* an und damit dem Standpunkt des Schöpfers, der die Dinge deduktiv erkennt; unsere Erkenntnis ist also Nachahmung der Schöpfung. Unsere induktive Erkenntnis, formuliert Thomas, ist *a rebus abstractiva*, die deduktive Erkenntnis der Geister hingegen *rerum factiva*.³⁷¹ Ein Ähnlichkeitsverhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Geist kannte Leibniz auch von einem anderen Philosophen: „Hervorragend sagt Nikolaus Cusanus: Schaffen bedeutet für den ersten Geist dasselbe wie Zählen für

367 „Il est vrai que nous commençons plutôt de nous apercevoir des vérités particulières, comme nous commençons par les idées plus composées et plus grossières. Mais cela n’empêche point que l’ordre de la nature ne commence par le plus simple, et que la raison des vérités plus particulières ne dépende des plus générales, dont elles ne sont que les exemples“ – *Nouveaux Essais* (1703–05) I.1.20, A VI.6, 83.

368 S. o. S. 90.

369 „Πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα [...]. Ἔστι δ’ ἡμῖν τὸ πρῶτον δῆλα καὶ σαφὴ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ’ ἐκ τούτων γίνεται γνῶριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα“ – Arist. *Phys.* I.1, 184 a16–23, Herv. der zitierten Termini v. mir; vgl. *An. Post.* 71b33–72a4.

370 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* II.100, ähnlich ebd. 98, ed. Leon. 13, 596 / 580. Dieselbe Erkenntnisweise ist für Thomas auch den Engeln zugänglich; hier tut sich eine Differenz zu Leibniz auf, die entscheidend metaphysisch begründet ist (s. u. S. 283 f.).

371 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* II.100, ed. Leon. 13, 596.

den unseren.“³⁷² Der göttliche Geist geht bei Cusanus (deduktiv) vom Einen zum Vielen, enthält die Urbilder der Dinge, die er schaffend aus sich „entfaltet“; der geschaffene Geist geht (induktiv) von dem Vielen zum Einen, arbeitet also mit den empirischen Abbildern der Dinge, die er erkennend in sich „einfaltet“; er kehrt insofern die Bewegung des göttlichen Geistes um³⁷³ und bildet das Universum in einem *mundus coniecturalis* ab, einer „Vermutungswelt“.³⁷⁴ Athanasius Kircher etwa bezog sich gern auf dieses cusanische Motiv.³⁷⁵ Ganz ähnlich vergleicht Leibniz das ökonomische Vorgehen des Schöpfers mit dem „einem gelehrten Schriftsteller, der so viele Realitäten wie möglich im kleinstmöglichen Band einschließt“.³⁷⁶ Gott sucht die einfachstmöglichen Gesetze, um die gewünschte Vielheit zu erschaffen; wir gehen umgekehrt von dieser Vielfalt aus und suchen die einfachstmöglichen Hypothesen zu ihrer Erklärung; unser induktiver Erkenntnisweg hat sein Ziel dort, wo das Handeln des Schöpfers begann.

Dass das menschliche Erkennen die Naturordnung umkehrt und spiegelt, zeigt sich auch in Leibnizens Theorie von der Entstehung der Sprache: Die ersten Vokabeln, die die Menschheit natürlicherweise erlernt hat, sind für Leibniz nicht etwa abstrakte *termini primitivi* – wie wir sie ja bis heute nicht besitzen. „Gleichsam als Samen“³⁷⁷ – erneut die organische Metapher! – der Sprachentwicklung fungierten vielmehr Interjektionen, die sich auf konkrete Affektsituationen bezogen, beispielsweise Schmerzensschreie wie „oi“ oder „hoi“ oder das italienische „hoi me!“.
„Über lange Zeit ist man [...] durch unzählige Metaphern, Metonymien und Synekdochen vom ursprünglichen Wortgebrauch abgekommen, und richtig sagt Quintilian irgendwo [...], all unser Reden geschehe in Bildern.“³⁷⁸ Von körperlichen und konkreten Gegenständen seien die Wörter so metaphorisch auf geistige und abstrakte übertragen worden: Abstrakte Verhältnisse bezeichnen wir mit

372 „Nicolaus Cusanus egregie: id est creare primae Menti, quod numerare est nostrae“ – 1677 (?), A VI.4 B, 1677; zum Motiv vgl. Cusanus, *De coniecturis* I.2, S. 10 f; *Idiota de mente* 6, n. 88–96, ed. Steiger 42–53. Göttlicher und menschlicher Geist sind hier freilich eher analog als invert gespiegelt. Zum Verhältnis Leibniz-Cusanus vgl. Leinkauf, „Diversitas identitate compensata“; Meier-Oeser, *Präsenz des Vergessenen*, 169–171; Pasini, „Ex oppositis quid“; einen breiten Forschungsüberblick bietet Monaco, „Cusano e Leibniz“.

373 Cusanus, *Idiota de mente* 3–4, n. 72–78, ed. Steiger 24–33.

374 Cusanus, *De coniecturis* I.1.5, ed. Koch / Happ 6.

375 Vgl. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 146.

376 „un sçavant auteur, qui enferme le plus de realités dans le moins de volume qu’il peut“ – *Discours de métaphysique* (1606) 5, A VI.4 B, 1536.

377 „tamquam seminibus“ – *Epistolica dissertatio* (1711) 15, ed. Gensini 216. Zum folgenden vgl. Oliveri, *Imagination and Harmony*, 276–87.

378 „Plerumque enim longo temporis tractu per innumeras metaphoras, metonymias et synecdochas ab originalibus significationibus recessum est; ut recte alicubi dixerit Quintilianus (lib. 9 Instit. Orat.) *Quicquid loquimur figuram esse*.“ – *Epistolica dissertatio* (1711) 16, ed. Gensini 217. Vgl. Quint. *Or.* IX.3.1, wo sich der zitierte Satz in der Tat in einem sprachgeschichtlichen Kontext findet: „Si anticum sermonem nostro comparemus, paene iam quicquid loquimur figura est“. Der *anticus sermo* ist hier freilich nicht eine hypothetische Ursprache, sondern der Sprachgebrauch bei Cicero und anderen Klassikern.

räumlichen Präpositionen wie „zu“, „mit“, „gegenüber“ usw.³⁷⁹ Das griechische πνεῦμα, der lateinische *spiritus*, selbst der deutsche *Geist*³⁸⁰ habe ursprünglich einen Lufthauch bezeichnet; „von dort sind sie auf andere Gegenstände übertragen worden, die unsichtbar, aber gleichfalls aktiv sind, wie Seelen und Geister.“³⁸¹ Diese geistigen Entitäten gehen aber für Leibniz den Körpern, nach denen sie benannt sind, ontologisch voraus: Wenn körperliche Dinge also „leichter verständlich und nach Meinung des Volkes einfacher“³⁸² sind als geistige und darum vor diesen ihren Namen bekommen, findet in der Sprachgeschichte eine menschliche Erkenntnisordnung ihren Niederschlag, die die ontologische Ordnung der Dinge umkehrt.

Wenn wir aus kontingenten Tatsachenwahrheiten qua Induktion zu allgemeinerem Wissen gelangen, sind diese allgemeineren Sätze zumeist selbst kontingente Tatsachenwahrheiten: Es handelt sich um Sätze, die „zumeist wahr“³⁸³ sind – ohne absolute Allgemeingültigkeit oder gar logische Notwendigkeit. Die Griechen und Römer und „alle anderen Völker der Erde“ beobachteten, dass die Sonne täglich auf- und untergehe – ein Besuch auf Nowaja Semlja, jenseits des Polarkreises, widerlegte die vermeintliche Allgemeingültigkeit dieses Naturgesetzes. Ebenso wenig sind unsere Beobachtungen über das Klima auf der Erde von ewiger Gültigkeit – muss doch die Erde selbst und das Sonnensystem keineswegs ewig existieren.³⁸⁴ Es gibt also vollkommen natürliche Phänomene, die gleichwohl die von uns bislang erschlossenen Naturgesetze verletzen. *A fortiori* gilt dies für das Eingreifen eines

379 *Nouveaux Essais* (1703–05) III.1.5, A VI.6, 277.

380 „Et Germanicum *Geist* eodem modo originarie significat spiritum corporeum, qui a liquoribus inter fermentandum emittitur, vulgo *gescht*, a *gäre*, fermento“ – *Epistolica dissertatio* (1711) 23, ed. Gensini 229. Die bekannteren griechischen bzw. lateinischen Pendants zitieren auch die *Nouveaux Essais* (1703–05) I.3.8, A VI.6, 104.

381 „unde translata sunt ad alias res invisibiles, et tamen activas, quales sunt animae et spiritus“ – *Epistolica dissertatio* (1711) 23, ed. Gensini 229.

382 „cognitu faciliorem, et vulgi opinione simpliciorum“ – ebd.

383 „dantur enim et inductione colligi possunt propositiones quaedam plerumque verae“ – 1685–86 (?), A VI.4 B, 1518.

384 *Nouveaux Essais* (1703–05) *Préf.*, A VI.6, 49 f. Das Phänomen Polartag/Polarnacht war dem Abendland empirisch wie theoretisch längst bekannt, als Nowaja Semlja im 16. Jahrhundert in sein Blickfeld geriet; bereits im 4. Jh. v. Chr. soll es Pytheas von Marseille beobachtet haben: Plin. *Nat.* II.77.186–187. Eine Beobachtung auf der arktischen Doppelinsel war aber in der Tat dafür verantwortlich, dass das Phänomen in der Frühen Neuzeit neu diskutiert wurde: Als Barentsz' Expeditionsteam 1597 dort überwinterte, sah Expeditionsteilnehmer Gerrit de Veer die Sonne aufgrund eines optischen Effekts zwei Wochen früher, als dies rechnerisch zu erwarten gewesen wäre. Wenn de Veers Zeitgenossen diese (heute für wahr gehaltene) Beobachtung bestritten (oder sich, im Falle Keplers, an einer Erklärung versuchten), setzt das das damals bereits vorhandene Wissen um die Polarnacht und ihre gewöhnliche Dauer voraus (vgl. van der Werf u. a., „Novaya Zemlya Effect“; Toeppen, *Nowaja Semlja*, 1–13); dass Leibniz die Entdeckung der Polarnacht nach Nowaja Semlja verlegt, ist also der ungenaue Reflex dieser tatsächlichen Sachlage.

Engels in den Lauf der Dinge, das gleichwohl seiner Natur entspricht³⁸⁵ und folglich im Einklang mit der Naturordnung insgesamt steht. Die naturgesetzliche Ordnung unserer Erfahrungswelt, wie wir sie induktiv erschließen können, ist also eigentlich nur ein Sonderfall derjenigen Gesetze, die tatsächlich allgemein und ausnahmslos für die Naturordnung insgesamt gelten. Aber diese allgemeingültigen Naturgesetze haben selbst nur „physische“ Notwendigkeit, werden also vom Schöpfer in herausragenden Einzelfällen durch ein übernatürliches Wunder gebrochen. Diese Wunder wiederum stehen in einem vom Schöpfer gewollten, sinnvollen, rational einsichtigen Zusammenhang zum restlichen Lauf der Dinge und sind insofern selbst Teil eines absolut gültigen Gesetzes, das der Schöpfer niemals verletzt – freilich „nicht, weil sie von Gott nicht verletzt werden *könnten*, sondern weil er selbst, indem er diese Folge der Dinge auswählte, *eo ipso* auch verordnete, dass diese Gesetze (als spezifische Merkmale dieser ausgewählten Folge) befolgt würden.“³⁸⁶ Diese *de potentia ordinata Dei*³⁸⁷ absolut allgemeingültigen Gesetze der Schöpfung sind also Ergebnis einer freien Wahl Gottes, in ihren Möglichkeiten eingeschränkt und in ihren Urteilen geleitet durch die *primae veritates*, deren kontingenter Sonderfall sie sind und die darum als einzige absolut notwendig und *a priori* einsichtig sind.

Die gesetzmäßige Ordnung der Welt lässt sich als ein komplexer Algorithmus beschreiben: *Wenn* sich Gott für diese Weltordnung entschieden hat und *wenn* er gerade kein Wunder wirkt und *wenn* wir uns südlich des Polarkreises befinden und *wenn* jetzt Nachtzeit ist – dann scheint die Sonne hier und jetzt nicht. Dabei ist nur die letzte Fallunterscheidung dieser langen Kette unserer Alltagserfahrung zugänglich. So wie im Rechtssystem,³⁸⁸ so müssen auch in der Natur die Ausnahmen einzelner Gesetze stets durch ein anderes Gesetz bestimmt werden – und das Regel-

385 *Theodizee* (1710) *Disc. prélim.* 3 / III.249, GP VI, 50 f / 265; vgl. 1676 (?), A VI.3, 588. Leibniz greift hier explizit auf einen Gedanken Malebranches zurück, den er zwischenzeitlich kritisch gesehen hat (1685–86?, A VI.4 B, 1589, vgl. Piro, „Miracolo perpetuo“, 8); er vertritt die These aber bereits vor seiner Begegnung mit Malebranche: 1668–70 (?), A VI.1, 496 / 533 f. Dies verweist darauf, dass Leibnizens eklektisches Harmonisieren verschiedener philosophischer Schulen bereits durch eine gewisse Homogenität des Ausgangsmaterials gestützt wird: Leibniz konnte diese These bereits unabhängig von Malebranche kennen; auch für Thomas von Aquin sind von Engeln gewirkte Wunder nur Wunder im uneigentlichen Sinne (*Summa contra gentiles* III.103, ed. Leon. 14, 322). Solche Konvergenzpunkte verschiedener möglicher Quellen Leibnizens in bestimmten Thesen sind nicht selten.

386 „non quod violari non possint a Deo, sed quod ipse cum hanc seriem rerum eligeret, eo ipso eas observare decrevit (tanquam specificas huius ipsius electae seriei proprietates)“ – 1685–86 (?), A VI.4 B, 1518.

387 Zum postockhamistischen Dualismus von *potentia absoluta* und *potentia ordinata* und Parallelen zu Leibniz vgl. Monadadori, „Potentia absoluta“; Piro, *Spontaneità*, 29 f; kritischer Bäckus, „Potentia absoluta“; zum scholastischen Hintergrund vgl. Courtenay, *Capacity and Volition*. Explizit im klassischen Sinne aufgegriffen finden wir diese Terminologie im Brief an des Bosses, 16. Oktober 1706, GP II, 324 f.

388 Zum Rechtssystem: „singulas quidem leges posse habere exceptiones, sed totum systema Legum debere exceptionibus carere; leges enim sese invicem limitant, et ex una lege sumi potest regula, ex alia exceptio, rursus ex alia replicatio, et ita porro“ – 1678–79: A VI 4 C, 2791.

system insgesamt, das als allgemeinstes Gesetz Geltungsbereich und Ausnahmen aller untergeordneten Gesetze bestimmt, kann keine Ausnahme haben.

Leibniz ist seit frühester Jugend überzeugt davon – und entwickelt diese These insbesondere in Auseinandersetzung mit dem Okkasionalismus weiter³⁸⁹ – dass jede einzelne Handlung des Schöpfers unter ein allgemeines Gesetz subsummiert ist, und wir können diese gesetzmäßige Verfasstheit der Welt, von den Einzelereignissen ausgehend, durch Induktion näherungsweise erkennen: Aber die Gesetze, die wir auf diese Weise erschließen können, sind nur der Sonderfall des Sonderfalls der allgemeinsten Gesetze oder *primae veritates*, die das Handeln des Schöpfers tatsächlich unfehlbar bestimmen.³⁹⁰ Das Faktische ist vom Intelligiblen bestimmt, aber diese unendliche Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderem ist dem menschlichen Geiste nicht möglich; er kann darum das allgemeinste Naturgesetz ebensowenig erfassen wie die *notio completa* eines Individuums.³⁹¹

Erkennbarkeit *a priori* impliziert Wissen, das das Erkenntnissubjekt bereits vor aller Erfahrung besitzt: Leibniz spricht hier gerne von „eingeborenen Ideen“. Induktive Erkenntnis hingegen impliziert das Gegenteil; sie kann nicht ohne Erfahrung auskommen, von der sie ausgeht. Leibniz nun will diese beiden Extreme verbinden: Er muss erklären, inwiefern die Ideen zugleich eingeboren sein können und doch erlernt werden müssen, warum wir induktiv erschließen müssen, was wir eigentlich schon wissen. Wir kennen dieses Paradox bereits aus dem Wiener Vortrag: Dass die „barbarischen“ Völker bereits vor den Griechen eigentlich alles um die Natürliche Theologie wussten, die Menschheit aber dennoch bis heute nicht aufgehört hat zu lernen – das wird hier auf erkenntnistheoretischer Ebene ausgeführt.

Die allgemeinsten Begriffe sind von den besonderen logisch vorausgesetzt und müssen doch erst induktiv aus ihnen hergeleitet werden, wir haben sie in uns und müssen sie dennoch lernen: Sie sind – so beschreibt Leibniz diese paradoxe Konstellation – *virtuell eingeboren*.³⁹²

389 Malebranche war überzeugt davon, dass die Güte Gottes an seiner Selbstverpflichtung zum streng gesetzmäßigen Handeln sowohl im „Reich der Natur“ als auch im „Reich der Gnade“ zu erkennen sei; Leibnizens Kritik im Uhrengleichnis schlägt den Okkasionalismus insofern auf seinem eigenen Terrain. Auch in der von beiden Autoren behandelten Theodizeefrage ist genau das Thema der Gesetzmäßigkeit des göttlichen Handelns relevant. Zur Thematik vgl. Piro, „Miracolo perpetuo“; ferner ders., „Miracle perpetuel“; ders., „Creaturely Action“.

390 Zu dieser Stufenordnung vgl. 1685–86 (?), A VI.4 B, 1518; ähnlich *Discours de métaphysique* (1686) 6–7, A VI.4 B, 1537–39.

391 1685–86, A VI.4 B, 1518, vgl. Di Bella, *Science of the Individual*, 391.

392 Auf die Bedeutung des Virtualitätsbegriffs weist Lucia Oliveri, *Imagination and Harmony*, passim, sehr richtig hin. Aus ihrer Sicht muss man bei Leibniz zwischen *innateness* und *virtual innateness* unterscheiden (S. 7, 155, 234–238 und öfter). Erstere gelte bei Leibniz für „Ideen“, von Oliveri verstanden als „dispositions“ und „constraints“ des Geistes – Oliveri nennt hier etwa den Satz vom Widerspruch –; letztere für inhaltliche „Begriffe“. Ob ein Begriff möglich ist, gedacht werden kann, hängt von den eingeborenen Ideen ab, insofern sind auch Begriffe in gewissem Sinne eingeboren; dass ein solcher möglicher Begriff aber tatsächlich gebildet und gedacht wird, hängt von dem empirischen Stimulus ab – Begriffe sind darum nur „virtuell eingeboren“.

Wenn man das betrachten will, was virtuell und vor jeder Apperzeption in uns ist, dann fängt man richtigerweise mit dem Einfachsten an. Denn die allgemeinen Prinzipien gehen in unsere Gedanken ein, deren Seele und Verbindung sie ausmachen. Sie sind dort notwendig, so wie die Muskeln und Sehnen zum Gehen notwendig sind, auch wenn man nicht daran denkt. Der Geist stützt sich zu jeder Zeit auf diese Prinzipien, aber es ist ihm nicht leicht, sie aus diesem Geflecht herauszulösen und deutlich einzeln vorzustellen, denn das benötigt Aufmerksamkeit auf sein Tun, die der Großteil der Leute, die wenig ans Denken gewöhnt sind, nicht hat. Haben die Chinesen nicht artikulierte Laute wie wir? Und doch sind sie noch nicht auf den Gedanken gekommen, ein Alphabet mit diesen Lauten zu bilden, weil sie an eine andere Art zu schreiben gewöhnt sind. Und so besitzt man viele Dinge, ohne sich dessen gewahr zu sein.³⁹³

Um die eingeborenen Ideen zu erkennen, bedarf des genauen Hinsehens auf das, was in den besonderen Wahrheiten schon implizit ist, der Reflexion auf den Geist selbst. Sie sind wie die „Muskeln und Sehnen“ des Denkens, Bedingung seiner Möglichkeit: Sie entstammen darum nicht der Erfahrung, sondern gehören zu dem, was der Geist selbst beiträgt – sie sind „in uns“. Sie sind immer da, auch wenn wir ihrer im Regelfall nicht gewahr werden. Dieses implizite Mitgedachtsein, das explizit werden könnte, aber eben nicht ist, nennt Leibniz „Virtualität“.

Angesichts der Unschärfe des Ideenbegriffs bei Leibniz (s. u. Anm. 405) plädiere ich für eine weniger scharfe Abgrenzung. Dies passt auch zu dem obigen Zitat aus den *Nouveaux Essais*: Die „allgemeinen Prinzipien“ von denen Leibniz hier spricht, nennt er einerseits „Muskeln und Sehnen“, „Seele und Verbindung“ der Gedanken – es handelt sich also eindeutig um die formalen Möglichkeitsbedingungen des Denkens, die Oliveri als „eingeborene Ideen“ einordnet (vgl. *Imagination and Harmony*, 233). Leibniz spricht aber andererseits davon, dass sie als „allgemeinste Wahrheiten“ von den „besonderen Wahrheiten“ instantiiert würden, in ihnen „Beispiele“ (s. o. Anm. 367) fänden, diese zu ihnen in einem Subsumptionsverhältnis stünden – der einzige Unterschied zwischen diesen allgemeinen Prinzipien und den besonderen Begriffen scheint also der Allgemeinheitsgrad zu sein. Er sagt drittens, dass diese Prinzipien „virtuell in uns“, d. h. von allem Denken impliziert und vorausgesetzt, uns aber nicht bewusst seien. Es gibt damit einerseits keine „Ideen“, die anders als nur „virtuell“ eingeboren sind, andererseits keinen „Begriff“, der nicht diese allgemeinen Ideen instantiierte und folglich von ihnen deduktiv abgeleitet werden könnte. Allgemeinste „Ideen“ und besondere „Begriffe“ gehören also demselben Kontinuum an und unterscheiden sich nur dem Grad nach: Sie alle sind „virtuell eingeboren“, gehen also „nach der Ordnung der Natur“ der jeweils spezielleren Stufe voraus und werden von dieser impliziert und vorausgesetzt, können für uns aber nur durch die Analyse dieser nächstspezielleren Stufe „analytisch“, induktiv, erlernt werden. Dies scheint dem sonstigen Bild von Leibnizens „analytischer“ Erkenntnistheorie zu entsprechen, wie es diese Arbeit zu entwickeln versucht.

- 393 „Et quand on veut considerer ce qui est en nous virtuellement et avant toute *apperception*, on a raison de commencer par le plus simple. Car les principes generaux entrent dans nos pensées dont ils font l’ame et la liaison. Ils y sont necessaires, comme les muscles et les tendons le sont pour marcher, quoiqu’on n’y pense point. L’esprit s’appuie sur ces principes à tous momens, mais il ne vient pas si aisément à les demêler et à se les représenter distinctement et separément, parce que cela demande une grande attention à ce qu’il fait, et la plupart des gens peu accoutumés à mediter n’en ont guéres. Les Chinois n’ont-ils pas comme nous des sons articulez? et cependant s’étant attachés à une autre manière d’écrire, ils ne se sont pas encore avisés de faire un Alphabet de ces sons. C’est ainsi qu’on possede bien des choses, sans le savoir“ – *Nouveaux Essais* (1703–05) I.1.20, A VI.6, 83 f.

Leibniz greift hier den Begriff der Reflexion auf, den Locke – den Leibniz hier in den *Nouveaux Essais* verhandelt – in die philosophische Debatte eingeführt hatte.³⁹⁴ Neben der Sinnlichkeit, sagt Locke, sei die Reflexion die zweite, gleichermaßen empirische Erkenntnisquelle: Sie sei zu verstehen als „Perception of the Operations of our own Minds within us“ und begründe Begriffe wie den des Wahrnehmens, Denkens, Wissens, Wollens usw.³⁹⁵ Solche Reflexion, hakt Leibniz ein, könne aber nichts anderes sein als das Aufmerksamwerden auf das, was schon in uns ist – es ist damit aus Lockes eigenen Kategorien und den von ihm selbst zugegebenen Erfahrungen bewiesen, dass es eingeborene Ideen gibt.³⁹⁶ *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*, „nichts ist im Verstande, was nicht zuvor in den Sinnen war: außer dem Verstande selbst und seinen Prädikaten“.³⁹⁷ Denkt man den Empirismus konsequent zu Ende, der ja behauptet, dass der Geist empirische Erfahrungen aufnehme und verarbeite, impliziert bereits dieses Aufnehmen und Verarbeiten etwas, das über die Erfahrung hinausgeht. Die eingeborenen Ideen sind also hier in einem kantianischen Sinne die „Bedingung der Möglichkeit“ eines jeden Gedankens: „Muskeln und Sehnen“, mittels derer sich der Geist fortbewegt; die „Seele oder Verbindung“ der Gedanken, die aller Erfahrung vorausgeht; „Beschränkungen“³⁹⁸ dessen, was denkmöglich ist, wie etwa der Satz vom Widerspruch – die formalen Strukturen, innerhalb derer gedacht wird und die das Denken vorfindet, wann immer es über sich selbst reflektiert. All dies ist für Leibniz „eingeboren“ und kann nicht aus der Empirie gelernt werden.

Aber Leibnizens Apriorismus beschränkt sich nicht hierauf. In den *Nouveaux Essais* geht es primär darum, den einseitigen Empirismus Lockes aus dessen eigenen Prämissen zu widerlegen³⁹⁹ – wo Leibniz selbst systematisch seine eigenen Gedanken darlegt, geht er deutlich weiter. *Rigore metaphysico* sind auch die Erfahrungen selbst Produkt des Geistes; die konkreten Wahrnehmungen und Gedanken lassen sich aus dem *intellectus ipse* und seinen Prädikaten herleiten. Auch dieses Abhängigkeitsverhältnis beschreibt Leibniz als „virtuell“. Mehrfach geht er auf die

394 Vgl. Zahn, Art. „Reflexion“, 396 f.

395 Locke, *Essay* II.1.4, ed. Nidditch, 14.

396 *Nouveaux Essais* (1703–05) *Préf.*, A VI.6, 51.

397 Lektüeranmerkung zu J. J. Becher, *Appendix practica*, 1669, A VI. 2, 393; *Nouveaux Essais* (1703–05), IV.1.2, A VI.6, 110 f; „et eius praedicata“ fügt Leibniz 1692 (?) an: A VI.5 VE, 214801 [= LH IV, 3, 2 Bl. 13–14].

398 So eine Kernthese von Oliveri, *Imagination and Harmony*, 243 f und passim.

399 „je crois meme que toutes les pensées et actions de notre ame viennent de son propre fonds [...] Mais à present je metrai cette recherche à part, et m’accommodant aux expressions receuëes, [...] j’examinerai comment on doit dire à mon avis, encore dans le systeme commun (parlant de l’action des corps sur l’ame, comme les Coperniciens parlent avec les autres hommes du mouvement du soleil [...]), qu’il y a des idées et des principes qui ne nous viennent point des sens, et que nous trouvons en nous sans les former“ – *Nouveaux Essais* (1703–05) I.1.1, A VI.6, 74. Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Ebenen ist die Grundthese Schüßlers in „Nisi ipse intellectus“, insbes. 322–25; *Auffassung*, passim. Sehr ähnlich betont Leibniz 1686 in *Discours de métaphysique* 27 die relative Berechtigung der Unterscheidung zwischen *a priori* bekannten „Ideen“ und *a posteriori* erworbenen (aber „virtuell“ von den Ideen abhängigen) „Begriffen“, die in der Folge geklärt werden soll.

Anamnesislehre Platons ein: Sokrates' „Experiment“⁴⁰⁰ mit einem Jungen,⁴⁰¹ den Sokrates ohne jede dogmatische Lehre, allein durch die richtigen Fragen, „unmerklich“ zu geometrischen Wahrheiten um die inkommensurablen Größen hinleitete, beweise, dass wir diese Wahrheiten schon in uns tragen und nur Gelegenheit brauchen, uns ihrer zu erinnern. Man solle die platonische „Wiedererinnerung“ freilich nicht wörtlich im Sinne einer Präexistenz der Seele verstehen, die sich nun an das erinnere, was sie zuvor schon einmal „deutlich“ gedacht habe⁴⁰² – es geht vielmehr um eine geistige Anlage der Seele, die nach und nach tatsächliche Gedanken hervorbringt.

Wir haben im Geist all diese Formen, und das schon immer, weil der Geist immer all seine zukünftigen Gedanken ausdrückt, und verworren bereits an alles denkt, was er jemals deutlich denken wird. Und wir können nichts lernen, wovon wir noch nicht eine Idee im Geist haben, die gleichsam die Materie ist, aus denen dieser Gedanke sich formt. [... Und Sokrates' Experiment] zeigt, dass die Seele all diese Dinge *virtuell* schon weiß, und dass sie nur darauf aufmerksam gemacht werden muss, um diese Wahrheiten zu erkennen, und dass sie insofern zumindest die Ideen besitzt, von denen diese Wahrheiten abhängen. Man kann sogar sagen, dass sie diese Wahrheiten schon besitze, wenn man sie als Verhältnis der Ideen begreift.⁴⁰³

Dass dies virtuell Implizite tatsächlich gedacht wird, dazu wird die Seele freilich durch äußere Dinge „bestimmt“⁴⁰⁴ – die Fragen des Sokrates etwa, oder eigene Erfahrungen. Leibniz unterscheidet darum im folgenden zwischen den *idées*, die wir immer schon in uns tragen, und den *notions* oder *concepts*, „Begriffen“, die wir aus der Erfahrung bilden⁴⁰⁵ – wiederholt hier also die Unterscheidung zwischen *verités*

400 „une belle experience“ – *Discours de métaphysique* (1686) 26, A VI.4 B, 1571, Übers. Schneider, 75.

401 Es handelt sich um den Sklavenjungen des Menon im gleichnamigen Dialog: Plat. *Meno* 82a–85b; aufgegriffen auch in *Nouveaux Essais* (1703–05) I.1.5, A VI.6, 77.

402 Denn dann würde sich die Frage stellen, wie die Seele in ihrem früheren Leben zu dieser Erkenntnis gekommen sei – diese wiederum mit ihrer Präexistenz zu beantworten, würde auf einen unendlichen Regress führen; insofern reicht die Präexistenzlehre nicht aus: *Nouveaux Essais* (1703–05) I.1.5, A VI.6, 78 f.

403 „Nous avons dans l'esprit toutes ces formes, et même de tout temps, parce que l'esprit exprime toujours toutes ses pensées futures, et pense déjà confusement à tout ce qu'il pensera jamais distinctement. Et rien ne nous sauroit estre appris, dont nous n'ayons déjà dans l'esprit l'idée, qui est comme la matiere dont cette pensée se forme. [...] Ce qui fait voir que nostre ame sçait tout cela virtuellement, et n'a besoin que d'animadversion pour connoistre les verités, et par consequent qu'elle a au moins les idées dont ces verités dependent. On peut même dire qu'elle possède déjà ces verités, quand on les prend pour les rapports des idées“ – *Discours de métaphysique* (1686) 26, A VI.4 B, 1571.

404 „quelques choses exterieures contiennent ou expriment plus particulierement les raisons qui determinent nostre ame à certaines pensées“ – *Discours de métaphysique* (1686) 27, A VI.4 B, 1572.

405 *Discours de métaphysique* (1686) 27, A VI.4 B, 1571 f. Leibniz verwendet den Terminus „Idee“ überaus inkonsistent – der Ideenbegriff, den ich im folgenden anhand verschiedener Texte zu entwickeln versuche, ist also nur eine von mehreren Varianten, die in Leibnizens Werk teils in denselben Texten parallel verwendet werden. Zwei andere Varianten:

(A) Im Manuskript der *Meditationes* (1684) wurde ursprünglich der Begriff der *idea*

de raison und *verités de fait*. Aber diese Unterscheidung, sahen wir oben, ist letztlich nur graduell, insofern auch die Tatsachenwahrheiten ihren *a priori* einsichtigen Grund haben und genau deshalb wahr sind, weil sie „implizit identisch“ sind. Leibniz weist dementsprechend auch hier darauf hin, dass es sich hier um eine vorläufige, im strengen Sinne nicht durchzuhaltende Unterscheidung handelt⁴⁰⁶ – denn auch die *a posteriori* erworbenen Begriffe hängen von den Ideen ab, die „gleichsam die Materie [sind], aus denen dieser Gedanke sich bildet“⁴⁰⁷ und haben insofern ein Fundament *a priori*.

Auch die Erfahrungen, aus denen sich diese Begriffe bilden, bringt Leibnizens Seelensubstanz aus sich selbst hervor – sie hat ja bekanntlich „keine Türen und Fenster“.⁴⁰⁸ Sie hat „immer die Qualität an sich, dass sie jegliche Natur oder Form dann vorstelle, wenn es Gelegenheit gibt, an sie zu denken“: Dass sie jetzt dieses denkt und vorhin jenes gedacht hat und später wieder etwas anderes, das wird durch eine „Qualität“ bestimmt, die sie „immer an sich hat“, „ob wir nun daran denken oder nicht“.⁴⁰⁹ Der Wechsel der Vorstellungen wird durch ein gleichbleibendes, der Seele inhärentes Prinzip bestimmt. Der Geist drückt zudem immer bereits „verworren“ all seine zukünftigen „deutlichen“ Gedanken aus – hat also, in Leibnizens späterer Terminologie, *petites perceptions*, in denen der der Blick des Schöpfers das

ursprünglich für jede Form der Erkenntnis verwendet – wie es in Anlehnung an den Sprachgebrauch Lockes auch die *Nouveaux Essais* (1703–05, A VI.6) tun werden –, dann bei einer Überarbeitung systematisch durch den Begriff der *cognitio* ersetzt (A VI.4 A, 586 Apparat zu Z. 1–3 / 8–9 / 21).

(B) Im engeren Sprachgebrauch der gedruckten Endfassung der *Meditationes* „haben wir die Ideen“ derjenigen Dinge, um deren Möglichkeit wir begründetermaßen wissen (A VI.4 A, 588 f). Eng im Anschluss an die *Meditationes* greift *Discours 25* die letztere Definition auf: „Contemplation de l'idée“ heißt bei „verworrener“ Erkenntnis, dass diese „klar“ ist, bei „deutlicher“ Erkenntnis hingegen, dass sie „intuitiv ist (A VI.4 B, 1569 f): Dass das Wissen begründet ist, wird bei der „verworrenen“ Empirie durch „klares“ sinnliches Wiedererkennen gesichert, bei „deutlichem“ Wissen *a priori* hingegen durch das „intuitive“ Überschauen der gesamten Begründungskette. Dieser Paragraph steht unmittelbar vor dem oben zitierten, der die Idee ganz anders – als rein apriorischen Allgemeinbegriff – versteht!

406 „Mais quand il s'agit de l'exactitude des verités Metaphysiques il est important de reconnoistre l'étendue et l'indépendance de nostre ame, qui va infiniment plus loin que le vulgaire ne pense, quoyque dans l'usage ordinaire de la vie, on ne luy attribue que ce dont on s'apperçoit plus manifestement, et ce qui nous appartient d'une maniere particuliere, car il n'y sert de rien, d'aller plus avant.“ – *Discours 27*, A VI.4 B, 1572.

407 „qui est comme la matiere dont cette pensée se forme“ – *Discours 26*, A VI.4 B, 1571.

408 Das wird auch im hier zitierten Absatz 26 des *Discours* angesprochen: „et c'est une mauvaise habitude que nous avons, de penser comme si nostre ame recevoit quelques especes messengeres et comme si elle avoit des portes et des fenestres.“ – A VI.4 B, 1570 f. Nur „fenêtres“ in *Monadologie* (1714) 7, GP VI, 607.

409 „nostre ame a tousjours en elle la qualité de se représenter quelque nature ou forme que ce soit, quand l'occasion se presente d'y penser. Et je croy que cette qualité de nostre ame entant qu'elle exprime quelque nature, forme, ou essence, est proprement l'idée de la chose, qui est en nous, et qui est tousjours en nous, soit que nous y pensions ou non“ – *Discours de métaphysique* (1686) 26, A VI.4 B, 1570.

ganze Universum lesen kann.⁴¹⁰ Für all das sind die Ideen verantwortlich: „Ich glaube, dass die Qualität der Seele, kraft derer sie eine Natur, Form oder Wesenheit ausdrückt, eben genau die Idee der Sache ist, die in uns ist.“ Die Seele bringt jeden Gedanken und jede Vorstellung zur rechten Zeit hervor und antizipiert sie schon jetzt „verworren“, weil sie immer schon die „Ideen“ in sich hat, aus denen sich diese Gedanken bilden. Insofern all unsere Gedanken und Vorstellungen nichts anderes sind als „Verhältnisse“, Kombinationen dieser Ideen, „kann man sagen“, dass auch sie der Seele immer schon eingeboren sind.

Es ist bemerkenswert, dass diese beiden Eigenschaften der Idee eng zusammengedacht werden: Sie ist das vitale Prinzip, das in der Seele verschiedene Begriffe und Vorstellungen hervorbringt, gerade *weil* sie das Allgemeine ist, unter das all diese Gedanken subsummiert werden; sie enthält die besonderen Wahrheiten ‚virtuell‘ in sich, gerade *weil* diese logisch von ihr abhängen. Die Ideen sind Allgemeinbegriffe, die in sich selbst die Regel ihrer Besonderung und Bestimmung enthalten: Gerade deshalb sind sie zugleich „natürliche Neigungen, Anlagen, Beschaffenheiten oder Virtualitäten“⁴¹¹ des Geistes, die ihn zu allerlei Begriffen, Gedanken, Vorstellungen und Urteilen bestimmen. Es ist in diesem Zusammenhang, dass Leibniz die Metapher des Samens verwendet, die wir aus dem Wiener Vortrag schon kennen: Scaliger, referiert er, nennt die eingeborenen Ideen „*semina aeternitatis* oder *Zopyra*, also gleichsam ‚lebendige Feuer‘: leuchtende Spuren, die in uns verborgen sind, die aber die Begegnung mit den Sinnen wie die Funken erscheinen lässt, die der Schuss aus dem Gewehr hervorbrechen lässt.“⁴¹² Die Eingeborenen Ideen sind „Samen“, „Feuer“, „lebendig“: Unser Geist (und das heißt für Leibniz: unsere Natur überhaupt) ist gerade deshalb lebendig und dynamisch und in stetiger Entwicklung begriffen, weil in ihm Ideen angelegt sind, aus deren „Virtualität“ sich Unendliches explizieren lässt.

Jeder Satz ist für Leibniz eine Prädikation und bringt Begriffe zueinander in ein Verhältnis – die sich ihrerseits aus „Ideen“ zusammensetzen. Wenn die Wahrheit eines Satzes aber in dessen „Identität“ besteht, dann sind die Ideen nicht indifferent gegen die Art der Zusammensetzung, sondern implizieren selbst schon die Sätze, die aus ihnen gebildet werden. Indem der Geist die Ideen besitzt, ist darum schon in ihm angelegt, was er aktual denken wird – Leibnizens Analogie ist der Marmorblock, dessen Struktur schon auf die spätere Statue vorausweist. Wenn die Seele den Charakter einer *tabula rasa* hätte,

dann wären die Wahrheiten in uns, wie die Figur des Herkules in einem Marmorblock ist, wenn der Marmor völlig indifferent dagegen ist, ob er in diese oder in eine andere Form gebracht wird. Wenn es aber Adern im Stein gäbe, die eher die Figur des Herkules vorzeichneten als andere Figuren, dann wäre er mehr zu dieser Figur bestimmt, und Herkules wäre in gewisser

410 S. o. Anm. 335.

411 „des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles“ – *Nouveaux Essais* (1703–05) *Préf.*, A VI.6, 52.

412 „*semina aeternitatis*, item *Zopyra*, comme voulant dire des feux vivans, des traits lumineux, cachés au dedans de nous, mais que la rencontre des sens fait paroître comme les étincelles que le choc fait sortir du fusil“ – *Nouveaux Essais* (1703–05) *Préf.*, A VI.6, 49, vgl. oben Anm. 249.

Weise gleichsam eingeboren, auch wenn es Arbeit bräuchte, um diese Adern zu entdecken und sie durch Abschleifen zu reinigen, indem man alles wegnimmt, was sie daran hindert, zu erscheinen.⁴¹³

Der Künstler muss an der Statue arbeiten, die Ideen sind dem Menschen nicht ohne Erfahrungswissen und Induktion zugänglich – aber diese Arbeit ist rein negativ und besteht im bloßen Wegschlagen der Steine, die den Leib des Herkules nur umhüllen; der Künstler kann an der Statue des Herkules scheitern, aber er kann nicht an seiner Stelle etwas anderes hervorbringen, das der Stein nicht schon enthält. Der Stein ermöglicht nur *einen* Herkules, ebenso ermöglichen die eingeborenen Prädispositionen des Geistes nur *eine* Wahrheit. Welche das ist, lässt sich aber weder der rohe Marmorblock noch der Geist ohne weiteres ansehen.

Arbogast Schmitt kontrastiert den platonisch-aristotelischen Apriorismus mit dem empiristischen *common sense*, den die Moderne auf stoischer Grundlage entwickelt hat: Für den modernen Empiristen erkennen wir als „Repräsentation“ unserer sinnlichen Wahrnehmung zuerst das Einzelding und können dann durch Abstraktion und Induktion zu allgemeineren Begriffen gelangen. Für Platon und Aristoteles hingegen ist menschliches Erkennen immer schon begrifflich und damit allgemein strukturiert.⁴¹⁴ Leibniz nimmt eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen diesen Extremen ein. Bei ihm besteht die Erkenntnis einerseits in der Abstraktion aus empirischem Sinnenmaterial – aber diese Abstraktion ist nur möglich, weil in der Sinneswahrnehmung „virtuell“ immer schon die Allgemeinbegriffe mitlaufen, ja, die Sinneswahrnehmung selbst, wenn man sie nur vollständig analysierte, sich als komplexe Verkettung oberster Allgemeinbegriffe und damit als vollkommen *a priori* erweisen würde. Leibniz vertritt keinen Kompromiss zwischen Empirismus und Apriorismus, in dem Sinne, dass gewisse Erkenntnisse „eingeboren“, andere sinnlich erworben seien: Vielmehr fällt für ihn konsequenter Rationalismus und konsequenter Empirismus in eins. Für Leibniz ist *alle* Erkenntnis *quoad nos* sinnlich gebunden – man denke an seine Betonung der Rolle sinnlicher Zeichen in der mathematischen Erkenntnis; zugleich aber ist alle Erkenntnis *quoad rem* eingeboren und *a priori*. Was wir als Sinneswahrnehmung erfahren, ist nur die „verworrene“ Gestalt der eingeborenen Ideen, die in uns sind und „ohne Türen und Fenster“ unablässig Perzeptionen hervorbringen.

413 „les vérités seroient en nous comme la figure d’Hercule est dans un marbre, quand le marbre est tout à fait indifferent à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais s’il y avoit des veines dans la pierre, qui marquassent la figure d’Hercule préferablement à d’autres figures, cette pierre y seroit plus déterminée, et Hercule y seroit comme inné en quelque façon, quoyqu’il fallût du travail pour découvrir ces veines, et pour les nettoyer par la politure, en retranchant ce qui les empeche de paroître“ – *Nouveaux Essais* (1703–05) *Préf.*, A VI.6, 52. Knapper bedient sich Leibniz desselben Bildes in den *Meditationes* (1684), A VI.4 A, 591; Leinkauf, „Meditationes“, 277 Anm. 19 verweist auf das Sonett Michelangelos an Vittoria Colonna, das ein ganz ähnliches Motiv als Erfahrung des Künstlers schildert. Mit einem unbehauenen Marmorblock vergleicht auch Descartes die stellenweise kluge, oft aber auch schädliche *ars* des Lull: *Discours de la méthode*, AT VI, 17.

414 Schmitt, „Platon und das empirische Denken“.

Zwar rücken bei Leibniz mit der Auflösung der festen Spezies des Aristotelismus die Einzeldinge in den Fokus – aber nicht als irreduzible, allein reale Grundlage der Erkenntnis, sondern wesentlich bestimmt als Kombination apriorischer *termini primitivi*, die das gesamte Feld des Wissbaren umspannen und allgemeiner sind als jede aristotelische Wesensform. Wie etwa bei Cusanus, Lull, Kircher verdrängt die Auflösung der peripatetischen Artformen keineswegs die Intelligibilität und Universalität aus dem Kosmos, sondern macht im Gegenteil das Individuum als Individuum intelligibel und transparent auf seinen Schöpfer; Individuum und oberstes Allgemeines sind als Pole aufeinander verwiesen.⁴¹⁵ Das Individuum ist als Individuum nur fassbar, indem es in seine allgemeinsten Attribute aufgelöst wird: Das absolut Einzelne und das absolut Allgemeine sind darum gleichermaßen Grenzwerte unserer Erkenntnis, die in unserem „verworrenen“ Sinnenwissen nur „virtuell“ enthalten sind. Entschieden widerspricht Leibniz Lockes Behauptung, unser Erkenntnisprozess gehe abstrahierend von den sinnlich unmittelbar gegebenen „Ideen“ von Individuen aus: Wenn wir solche „Ideen“ hätten, könnten wir niemals zwei ähnliche Individuen verwechseln.⁴¹⁶

Eine jede sinnliche Wahrnehmung ist für Leibniz zusammengesetzt aus *a priori* einsichtigen allgemeinsten und einfachen *termini primitivi* oder Ideen und insofern selbst *a priori* begründet. Diese *termini primitivi* implizieren umgekehrt alles, was sich aus ihnen kombinieren ließe, und reichten somit aus, um die Welt in ihrem So-Sein vollkommen verstehen zu können. Der Mensch aber kann diese Schlüsse nur Schritt für Schritt ziehen und kann darum diese Begründungsketten niemals vollständig abschreiten: Er kann induktiv nur bis zu lebensweltlich „meistens gültigen“ kontingenten Naturgesetzen, deduktiv allenfalls – sofern von Sokrates mit Fragen gelenkt – zum Satz des Pythagoras gelangen. Auch im erkenntnistheoretischen Zusammenhang der *Nouveaux Essais* finden wir aber die These der Apokatastasis-Fragmente wieder, dass wir vielleicht „eines Tages“, wenn unsere Seelen „in einem anderen Zustand sein werden“, „noch erhabenerer Dinge“ werden erkennen können als „in unserem gegenwärtigen Lebenslauf“⁴¹⁷ – und zwar aufgrund dessen, was unseren Seelen schon jetzt „eingeschrieben“⁴¹⁸ ist. Dass alles Wissen dem menschlichen Geiste „virtuell eingeboren“, als *semina veritatis* angelegt sei, heißt also wesentlich, dass er sich zu dieser Wissensfülle *hinbewegt*.

Mit dem „virtuellen“ Wissen greift Leibniz einen Gedanken Thomas von Aquins auf, der bei diesem zugleich Differenzmarker zwischen Gott und Mensch

415 Zu dieser generellen Denkbewegung ab dem Spätmittelalter vgl. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 131–160.

416 Leibniz führt dies anhand der in der Frühen Neuzeit viel diskutierten Anekdote um den falschen Martin Guerre aus: *Nouveaux Essais* (1703–05) III.3.7, A VI.6, 290, vgl. Oliveri, *Imagination and Harmony*, 262.

417 „des choses plus relevées que celles que nous pouvons connoître dans ce present train de vie se peuvent developper un jour dans nos ames, quand elles seront dans un autre etat“ – *Nouveaux Essais* (1703–05) I.1.5, A VI.6, 79.

418 „gravées“ – ebd.

ist: *Seminaliter sive virtualiter*⁴¹⁹ enthalten die uns eingeborenen allgemeinen Prinzipien alle Wissenschaft, und wir können *discursive*, Schritt für Schritt schließend, einige dieser Implikationen entwickeln – ganz im Unterschied zu Gott (und den Engeln⁴²⁰), der *uno intuitu*, auf einen Blick, mit den Prinzipien zugleich die Konsequenzen sieht.⁴²¹ Diese „intuitive“ Erkenntnis – mit der sich Thomas in eine breite, insbesondere neuplatonische Tradition einschreibt⁴²² – haben wir auch in Leibniz' *Meditationes* als höchste Erkenntnisstufe kennengelernt. Während der Mensch die Ideen „virtuell“ in sich trägt wie der Marmorblock die Statue, „muss in Gott *actu* nicht nur die Idee der absoluten, unendlichen Ausdehnung sein, sondern auch die jeder Figur, die ja nichts anderes ist als die Modifikation dieser absoluten Ausdehnung.“⁴²³ Mit dem Begriff einer Figur ist zugleich die Idee des Raumes gesetzt, mit dieser umgekehrt jede Figur, die in ihm möglich ist. Diese Konsequenzen sind für uns nur „virtuelle“ Implikationen, die wir uns teilweise erschließen können; für Gott hingegen sind sie alle immer aktuale, tatsächliche Gedanken.

Der Mensch ist „virtuell“ auf unendliche Erkenntnis angelegt, wie sie nur Gott aktual besitzt. Dieses Streben ist der Natur des Menschen eingeschrieben, kann aber von dieser Natur selbst niemals erfüllt werden: Hier ist sich Leibniz mit dem Aquinaten einig. Charakteristisch ist der jeweils unterschiedliche Weg, wie die beiden Denker diese Spannung auflösen: Bei Thomas ist es die übernatürliche, gnadenhaft geschenkte Schau Gottes, in der am Ende der Zeiten den Erlösten vollkommene Erkenntnis zuteilwird.⁴²⁴ Bei Leibniz hingegen überschreitet die menschliche Natur selbst, providentiell geleitet, stetig die Grenzen ihres Erkenntnisvermögens. Das unendliche Erkenntnisideal kann dabei freilich nicht aktual erreicht werden; die Erlösung liegt darum nicht wie bei Thomas in einem statischen Zustand (der für Leibniz stets begrenzt sein muss), sondern in einem Prozess, der die Grenzen des Erkennbaren stetig erweitert und insofern tatsächlich unendlich ist. „Naturalisierung“⁴²⁵ und Prozessualisierung der Heilsgeschichte gehören für Leibniz zusammen: Das *Telos* des Erlösungsprozesses ist die fortschreitende theozentrische Natur selbst.

Das „virtuelle“ Apriori, das unser Erkennen prägt, ist für Leibniz wesentliches Merkmal unserer Geschöpflichkeit: Es macht uns zu Abbildern des Schöpfers und

419 Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 18 a. 4 co / vgl. *Summa Theologiae* I, q. 94 a. 3 co / ebd. I-II, q. 3 a. 6 co. / *Sententia Ethic* 10.5, 1174 a 19, ed. Leon. Bd. 22, 541 / Bd. 5, 417 / Bd. 6, 33 / Bd. 47, 565.

420 Diesen Punkt dürfte Leibniz nicht teilen, bei dem die scharfe Trennlinie zwischen Schöpfer und Geschöpf verläuft.

421 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I q. 19 a. 5 co / *Summa contra gentiles* I, 55–58 / *De veritate* q. 4 a. 4 co. / *De veritate* q. 2 a 13 co, ed. Leon. Bd. 4, 239 / Bd. 13, 157–166 / Bd. 22, 128 / Bd. 22, 89.

422 Vgl. Kobusch, Art. „Intuition“, 525–27.

423 „At in Deo non tantum necesse est actu esse ideam extensionis absolutae atque infinitae, sed et cuiusque figurae, quae nihil aliud est quam extensionis absolutae modificatio“ – *Meditationes* (1684), A VI.4 A, 592.

424 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* III.59, ed. Leon. 14, 163 f.

425 Piro, „Ethische Gemeinschaft“, 254; ders., „Impensabilità“, 478.

entfernt uns zugleich unendlich von ihm. Weil *alles* Wissen eingeboren ist, ist der Horizont des Wissens unendlich; weil dieses Eingeborene *nur* „virtuell“ ist, kann dieser Horizont nur in einem stetigen, niemals endenden Fortschreiten eingelöst werden. Wegen des „virtuellen“ Apriori also lässt sich die Geschichte des menschlichen Geistes eschatologisch deuten, als Weg der Menschheit zu Gott.

Exkurs: Leibniz als Geschichtsschreiber

Die Geschichtswissenschaft ist für Leibniz die Tatsachenwissenschaft *par excellence*. Dies gilt ganz persönlich in biographischer Hinsicht,⁴²⁶ aber auch von einem systematischen Standpunkt aus.⁴²⁷ Es ist die menschliche Geschichte, die aus vordarwinischer Sicht am eindeutigsten die Seite des Individuellen, Nichtwiederholbaren der Erkenntnisobjekte verkörpert. Aristoteles hat sie darum aus dem Kanon der Wissenschaften ausgeschlossen,⁴²⁸ während Leibniz – geprägt vom Wissenschaftsideal des Stagiriten einerseits, den historisch ausgerichteten *humaniores litterae* der Renaissance andererseits, schließlich von der Methoden-debatte des eigenen Jahrhunderts⁴²⁹ – ihre Wissenschaftlichkeit erst methodologisch sichern muss. Ich will daher Leibnizens Geschichtsbild einen knappen Exkurs widmen: So soll die praktische Anwendung seiner erkenntnistheoretischen Prämissen deutlich werden.⁴³⁰

Van den Heuvel verortet Leibniz in einem „Niemandland zwischen immer umfangreicherer Faktenkenntnis und einer als fabulös und überholt abgelehnten rhetorischen Geschichtsschreibung“,⁴³¹ die reine Herrscherpanegyrik bezweckte oder dem Ideal der *Historia magistra vitae* folgte:⁴³² Im letzteren Zusammenhang steht Leibnizens *Maxime*, historische Akteure, wo die Quellen nichts anderes ver-

426 Die drei letzten Lebensjahrzehnte waren wesentlich von seiner Arbeit an der Welfengeschichte geprägt, und fast zwei Drittel seines inventarisierten Nachlasses haben historische Thematik: Antognazza, *Biography*, ab S. 334; Babin / van den Heuvel, „Vorwort“ zu SBG, 11.

427 Leibniz übernimmt die (schon auf Herodot zurückgehende) Doppeldeutigkeit des frühneuzeitlichen Geschichtsbegriffs, demzufolge Geschichte im engeren Sinne die der Menschen, im weiteren Sinne der Bericht von „Geschehnissen“ im Allgemeinen ist (vgl. an Bose, 26. September 1670, A I.1, 103 / SBG, 59–61). Im letztgenannten Sinne fällt die „Geschichte“ dann mit Leibnizens Tatsachenwahrheit zusammen, vgl. 1669–71, A VI.2, 395 f; vgl. van den Heuvel, „Einleitung“ zu SBG, 20.

428 Vgl. die bekannte Behauptung, die Dichtung – weil am Wahrscheinlichen und nicht am kontingent Faktischen orientiert – sei „φιλοσοφώτερον“ als die Geschichtsschreibung: Arist. *Poet.* 9, 1451b5.

429 S. u. S. 234 f.

430 Ich stütze mich im folgenden wesentlich auf die 2004 erschienene Quellenauswahl vom Babin / van den Heuvel, *Schriften und Briefe zur Geschichte* (zit. als SBG); vgl. systematisch Leinkauf, „Geschichtsbegriff“.

431 Van den Heuvel, „Einleitung“ zu SBG, 25.

432 Vgl. Spitz, „Historiography“, 337.

langen, stets im positiven Licht erscheinen zu lassen.⁴³³ Dynastische Panegyrik, historische Untermauerung von Rechtsansprüchen und konfessionelle Apologetik sind drei Ziele, die die Geschichtsschreibung der Zeit haben konnte und die sich auch bei Leibniz immer wieder finden: So unterstützte er mit Studien zu Heinrich dem Löwen den Erwerb Sachsen-Lauenburgs durch den Hannoveraner Herzog.⁴³⁴ Sein Ziel nach methodisch strenger Erforschung der historischen Wahrheit kollidiert hier immer wieder mit der Parteilichkeit, die er seinem Umfeld schuldet. „Sachlich nur schwer zu begründende historische Werturteile“⁴³⁵ finden sich nicht nur, wo es um das Welfenhaus und die alten Sachsen geht, sondern auch beispielsweise (den Parallelen zu Peter dem Großen zuliebe) bezüglich des Hunnenkönigs Attila oder (in der Tradition protestantischer Polemik) des berühmten Borgia-Papstes Alexanders VI. Sachsenherzog Widukind baut Leibniz – mit schwacher Quellenbasis, aber traditionsgemäß – zu einem Hauptprotagonisten der Karolingerzeit auf und macht ihn damit zur niedersächsischen Identifikationsfigur.⁴³⁶ Das „sogenannte Widukindpferd“⁴³⁷ im niedersächsischen Landeswappen bezeugt bis heute Leibnizens Bemühen um eine altsächsische Identitätskonstruktion für das Welfenhaus.⁴³⁸

Die vormoderne Geschichtsschreibung ist voll von Versuchen, das eigene Land oder seine herrschende Dynastie in die antike und biblische Überlieferung einzuschreiben und so in ein Verhältnis zur Universalgeschichte zu setzen. Trier – wird seit dem 10. Jahrhundert berichtet – wurde lange vor Rom von dem Babylonier Trebata gegründet, dem Sohn der Semiramis und des Ninus, des Erbauers des Turms zu Babel; Britannien – wissen wir seit dem 9. Jahrhundert – ist nach Brutus benannt, einem Enkel des Aeneas, der gleich diesem nach langen Irrfahrten dort ein Reich gründen konnte: Beide Legenden sind noch in der frühen Neuzeit populär.⁴³⁹ Auf Noahsöhne und hebräische Patriarchen, trojanische Helden und römische

433 So explizit an Bierling, 24. Oktober 1709, GP VII, 486; vgl. mit weiteren Belegen Wegele, *Historiographie*, 650.

434 Otto, „Sachsen-lauenburgische Erbfolge“, 64–74.

435 Van den Heuvel, Einleitung zu SBG, 37.

436 Gädeke, „Hausgeschichte“, 125.

437 „Equus quem vocant Wittikindi“ – ohne Quellenangabe bei Schnath, *Sachsenroß*, 62 / 106 Anm. 158 u. Veddel, *Niedersachsenross*, 75 / 154 Anm. 279.

438 Es war Leibniz, der das zuvor meist in der Helmzier geführte Tier an einen prominenten Platz im Wappenschild verlegte, wo es für alle Nachfolgerstaaten des Kurfürstentums Hannover einschließlich des heutigen Landes Niedersachsen verblieb. In gewisser Weise verkörpert sich auch hier Leibnizens widersprüchlicher Zugang zur Geschichte: Das Pferd stellte die Hannoveraner Kurfürsten u. a. im Kontext des Erwerbs von Sachsen-Lauenburg in die Nachfolge der alten sächsischen Stammesherrzöge, insofern greift Leibniz die Legende auf, die dieses Wappensymbol bis auf Herzog Widukind zurückführte – eine Legende, deren historischer Unwahrheit er sich andererseits voll bewusst war. Vgl. Schnath, *Sachsenroß*, 61–63; Veddel, *Niedersachsenross*, 64–74; Gädeke, „Hausgeschichte“, 119.

439 Nennius (pseud.), *Historia Britonum* 10 / 18, ed. Morris, 60 / 63. Die Brutuslegende berichtet noch 1577 Shakespeares Gewährsmann Holinshed: *Chronicles I, Historie of Englande*, 9–16. Zu Trebata und seiner ungebrochenen Popularität noch im 17. Jahrhundert vgl. Günther, „Trier“.

Kaiser wird auch das Haus Habsburg im 14.–17. Jahrhundert immer wieder zurückgeführt,⁴⁴⁰ und ganz in diesem Sinne erhält 1685 Leibnizens Dienstherr Herzog Ernst August von dem italienischen Geistlichen Damaideno einen Stammbaum des Welfenhauses, der dieses – vermittelt über das Haus Este – auf einen bei Livius erwähnten Priester der römischen Königszeit zurückführt.⁴⁴¹ Vor dem Hintergrund der Expansion des schwedischen Imperiums und auf der Grundlage der *Getica* des Jordanes sowie neuerer Runenfunde und Grabungen identifizierte ab 1675 der Schwede Olaus Rudbeck sein Heimatland mit dem Atlantis Platons, gegründet durch den biblischen Noah-Enkel Magog,⁴⁴² und machte es damit zur Urheimat der europäischen Völker und ihrer Kultur. Der frühneuzeitliche Topos der *philosophia perennis*, der ebenfalls eine traditionelle religiöse Ursprungserzählung mit humanistischem Forscherehrgeiz verbindet, ist die geistesgeschichtliche Zuspitzung dieser Art, Geschichte zu schreiben – Leibnizens kritische Haltung zu diesem Topos haben wir bereits kennengelernt.

Ähnlich skeptisch verhält er sich auch zu den realgeschichtlichen Konstruktionen seiner Zeitgenossen. Damaidenos Welfengenealogie kritisierte er in einem Gutachten für den Herzog scharf (und „besiegelte damit sein Schicksal“⁴⁴³ als künftiger Haushistoriograph); nur Spott hatte er übrig für die mythologisierenden Stammbäume der Habsburger.⁴⁴⁴ Dass die Briten auf den Trojaner Brutus und Trier auf den Babylonier Trebata zurückgehe, scheint ihm so wahrscheinlich wie die Ritterromane um Amadis.⁴⁴⁵ Der von Rudbeck vorgestellte Ablauf der Völkerwanderung, der Schweden zur Heimat der europäischen Völker und Kulturen macht, entbehre jeglicher geographischen Plausibilität und könne nur als „elegantes Gedankenspiel“ gemeint sein.⁴⁴⁶ Rudbecks etymologische Belege sind völlig arbiträr; wären Türken und Tataren gelehrsam genug, könnten auch sie die Herkunft Herkules’ und Ulysses’ aus ihren Ländern ‚beweisen‘.⁴⁴⁷ Es sei der Enthusiasmus für die eigene These, der Gelehrte wie Rudbeck mit sich fortreißt.⁴⁴⁸ – Zugleich aber lobt Leibniz den antiquarischen Forschungseifer, den diese Geschichtskonstruktionen anstoßen,⁴⁴⁹ und kann an ihre Resultate anknüpfen, ganz ebenso, wie er als Philosophiehistoriker unter anderen Prämissen an den Topos der *philosophia perennis* anknüpft. Den biblisch bezeugten Ursprung der Völker aus Asien gesteht er stets zu, und bisweilen bemüht er sich doch darum, dass die eigene Nation „ihren Anteil am

440 Vgl. Tanner, *Last Descendant of Aeneas*, 98–118; weitere Literatur in SBG 88 Anm. 11.

441 Vgl. Leibnizens Gutachten A I.4, 191–196; mit Kommentar in SBG 86–93.

442 Vgl. Eriksson, *Atlantic Vision*, 14 /18.

443 Antognazza, *Biography*, 231.

444 1685, A I.4, 191–96; mit Kommentar in SBG 86–93; zu Habsburg dort S. 193, SBG 88.

445 „Ce Trebata fils de Ninus fondateur de Treves, ce Brutus auteur des Britons ou Britains sont aussi veritables que les Amadis“ – *Nouveaux Essais* (1703–05) IV.16.11, A VI.6, 469 / SBG 101–112.

446 „elegantem ingenii lusum“ – 1697, SBG 596.

447 An Sparwenfeld, 7. April 1699, A I.16, 725.

448 *Theodizee* (1710) II.143, GP VI, 195.

449 1697, SBG 586.

Ruhm bekomme“,⁴⁵⁰ den ihre Einordnung in diesen universalgeschichtlichen Entwurf verleiht: Das Deutsche komme der „adamitischen“ Natursprache am nächsten⁴⁵¹ und die alten Sachsen seien das älteste der germanischen Völker.⁴⁵² Leibniz befindet sich also in einem Zwiespalt zwischen halblegendärer Universalgeschichte und detailorientiertem, präzisen Quellenstudium. Eines aber finden wir in seinen historischen Schriften nicht: ein Anknüpfen an seine oben vorgestellten ‚geschichtsphilosophischen‘ Entwürfe.

Ob die Welt an Vollkommenheit zunehme? Diese in seinen philosophischen Texten so oft verhandelte Frage behandelt Leibniz als Historiker – soweit ich sehe – nirgends systematisch; wo er sie *en passant* streift, kommt er zu durchaus unterschiedlichen Ergebnissen: Die zivilisatorischen Entwicklungen, die uns von unseren germanischen Vorfahren oder nordamerikanischen Indianern trennen, sind für ihn trotz mancher negativer Folgen für die Moral ein klarer Fortschritt, durch den „sich die Sterblichen der Gottheit nähern“. ⁴⁵³ Als Rechtshistoriker hingegen scheint Leibniz zu einer Verfallsgeschichte zu tendieren: Manchen bürgerlichen und bäuerlichen Familien stünde *eigentlich* der Adelsstand zu, den sie ursprünglich einmal hatten,⁴⁵⁴ herrschaftliche Jagdprivilegien haben im Laufe der Jahrhunderte ihren ursprünglichen Sinn verloren.⁴⁵⁵ Ganz im Gegensatz zu dem Fortschrittsgedanken seiner philosophischen Texte ist hier ein vollkommenes Altertum die Norm, an der das heutige Recht zu messen ist.

Eine empirisch-historische Fortschrittserzählung bei Leibniz sieht Lovejoy in der Naturgeschichte: Leibniz interpretiere Fossilienfunde im Sinne einer Entwicklung der Arten; diese Selbstentfaltung der Natur sei damit die empirische Einlösung dessen, was Leibniz philosophisch als Vervollkommnung des Universums und der einzelnen Substanzen postuliert.⁴⁵⁶ In der Tat ist es für Leibniz „glaubhaft, dass sich durch die großen Umwälzungen“ der Gestalt der Erde, wie sie die *Protogaea* beschreibt, „auch die Tierarten sehr verändert haben.“⁴⁵⁷ Dass Distanz in Raum und Zeit große Veränderungen mit sich bringen kann, zeige ja auch die gegenüber der unsrigen ganz andersartige amerikanische Fauna.⁴⁵⁸ Der Löwe, der Tiger und der Luchs entstammten vielleicht ein und derselben, einst einheitlichen, Spezies der

450 „Fas tamen puto et nostros in partem venire laudis“ – 1697, SBG 586.

451 *Nouveaux Essais* (1703–05) III.2.1, A VI.6, 281.

452 S. u. Anm. 488.

453 „per quae mortales propius ad Divinitatem accedunt“ – an Meinders, 2. Oktober 1716, SBG 440.

454 1698–1700 / 1710, SBG 450–2 / 517.

455 1698, A I.16, 40 / SBG 510.

456 Lovejoy, *Great Chain of Being*, 256–9 mit Rádl, *Biologische Theorien* I, 220–227; Thienemann, „Stufenfolge“, 232–235.

457 „Et credible est per magnas illas conversiones etiam animalium species plurimum immutatas“ – *Protogaea* (1691–93) 26, ed. Cohen-Wakefield, 68. Stricklands („Perfection“, 56) Übersetzungsvorschlag „unverändert“ für „immutatas“ erweist sich nach dem unmittelbaren („plurimum“) und weiteren Kontext als wenig plausibel.

458 An Burnett, 17. Juli 1696, GP III, 184.

Katzen.⁴⁵⁹ Da auch nach biblischem Zeugnis die Erde einmal mit Wasser bedeckt war, stammten viele Landtierarten möglicherweise von Meeresbewohnern ab und könnten erst nach generationenlanger Entwöhnung nicht mehr im Wasser leben. Womöglich, bemerkt er anlässlich eines Fossilienfundes, habe es einmal „Meeres-tiere von der Natur des Elefanten“⁴⁶⁰ gegeben!

Nach Strickland⁴⁶¹ und Smith kennt Leibniz stabile „natürliche Arten“, sodass jede evolutionäre Entwicklung durch feste Artgrenzen beschränkt ist. Wie Smith herausarbeitet, sind diese „natürlichen Arten“ definiert über eine bestimmte „Funktion“,⁴⁶² ein „munus speciale“⁴⁶³ oder (Smith:) „trademark activity“:⁴⁶⁴ „eine bestimmte und einzigartige Form ewiger organischer Bewegung“.⁴⁶⁵ Ganz wie eine von Menschen gemachte Maschine ist der Körper eines Tiers zweckursächlich auf eine bestimmte Funktion ausgelegt, auf Bewegungsmuster wie das Weben des Seidenwurms;⁴⁶⁶ alle Individuen, die diese Funktion teilen, gehören bei allen morphologischen Unterschieden derselben Art an. Beim Menschen entspricht diesen *trademark activities* das Denken:⁴⁶⁷ Jedes denkende Wesen ist ein Mensch, unabhängig vom Äußeren; dies gilt für die Völker anderer Kontinente⁴⁶⁸ ebenso wie für einen vernunftbegabten Mondbewohner.⁴⁶⁹ Durch die Zeugung ähnlicher Organismen⁴⁷⁰ perpetuiert jedes Wesen sein *munus speciale* über seinen Tod hinaus: „Solange es Spinnen gibt, wird es Webmaschinen geben, solange es Bienen gibt,

459 *Nouveaux Essais* (1703–05) III.6.23, A VI.6, 317.

460 „animaux marins de la nature de l’Elephant“ – an Burnett, 17. Juli 1696, GP III, 184; vgl. *Miscellanea Berolinensia* I (1710), 110; an Büssing, 24. Dezember 1696, A III.7, 228 f. Bemerkenswert ist, dass das fragliche Fossil selbst über seinen maritimen Charakter keinerlei Auskunft gibt: „Terrestre an aquatile fuerit non definierim“ schreibt Leibniz in den *Miscellanea*. Der Fossilienfund ist also mehr Aufhänger für eine unabhängig von ihm gehegte Theorie als ihr empirischer Beleg. Die zitierten Stellen widerlegen übrigens Stricklands Einwand, Leibniz habe in der *Protogaea* die Evolution von Wasser- in Landtiere abgelehnt (Strickland, „Perfection“, 56 mit *Protogaea* 6, ed. Cohen-Wakefield, 14): Falls diese 1691–93 formulierte, nur mit einem Verweis auf die Heilige Schrift gestützte Verneinung einer zuvor begründeten These mehr ist als eine rhetorische *praeteritio*, hat Leibniz 1696 seine Meinung geändert und ist bis 1710 dabei geblieben.

461 Strickland, „Perfection“, 57 f.

462 „variis functionibus“ – 1688 (?), A VI.4 B, 1625.

463 An Gakenholz, 23. April 1701, A III.8, 656.

464 Smith, *Divine Machines*, 248.

465 „certam quandam ac singularem motus perpetui organici speciem“ – 1680–82, ed. Pasini, 218.

466 1688 (?), A VI.4 B, 1625.

467 So auch 1688 (?), A VI.4 B, 1625. Man kann hier an das „Ergon-Argument“ in Arist. *Eth. Nic.* I.6, 1097b28 – 1098a20 denken.

468 *Nouveaux Essais* (1703–05) III.6.38, A VI.6, 326.

469 „Si quelque autre venoit de la Lune par le moyen de quelque machine extraordinaire comme Gonzales, [...] on pourroit lui accorder l’indigenat et les droits de bourgeoisie avec le titre d’homme [...]; mais s’il demandoit le Baptême et vouloit être reçu Proselyte de notre loy, je crois qu’on verroit de grandes disputes s’élever parmi les Theologiens“ – *Nouveaux Essais* (1703–05) III.6.22, A VI.6, 314 (Komm. ebd: Mondfahrer Gonzales ist aus einem Roman Godwins von 1638 bekannt).

470 „Machinae huiusmodi alias sibi similes producere possent“ – 1680–82, ed. Pasini, 219.

Honigmachmaschinen, solange es Eichhörnchen gibt, Springmaschinen.“⁴⁷¹ Die Nachkommen eines Individuums werden also notwendig dieselbe *trademark activity* teilen und derselben natürlichen Art angehören und setzen der Evolution damit eine absolute Grenze: So groß die Unterschiede zwischen englischen Doggen und Bologneserhündchen, zwischen Tigern und Luchsen, sind, werden ihre Nachkommen hinsichtlich ihres *munus speciale* immer Hunde bzw. Katzen sein.

Lovejoy verweist auf einen vermeintlichen Brief Leibnizens,⁴⁷² dem zufolge aufgrund des Kontinuitätsprinzips „alle Klassen der Naturwesen eine einzige Kette“⁴⁷³, „Ordnaten einer einzigen Kurve“, darstellen: Ganz wie in der Geometrie gebe es auch in der Natur einen kontinuierlichen Übergang zwischen den verschiedenen Formen; der Mensch verhalte sich zum Tier wie das Tier zur Pflanze, die Pflanze zum Fossil,⁴⁷⁴ das Fossil zum scheinbar toten Stein, und vermutlich gibt es auch Zwischenwesen, *Zoophytes*, zwischen Pflanze und Tier. Die Echtheit dieses Briefs war und ist aber umstritten.⁴⁷⁵ Falls die Äußerung tatsächlich von Leibniz stammt, kann der beschriebene Übergang nach dem soeben Diskutierten keine Entwicklung, sondern nur ein synchrones Nebeneinander der verschiedenen Arten bedeuten. Die *munera specialia* einer jeden Art müssen schon immer in der Welt gewesen sein und können niemals von Abkömmlingen anderer Arten erlernt werden. Deshalb geht Leibniz wie selbstverständlich davon aus, dass die maritimen Vorfahren des Elefanten an der „Elefantennatur“ Anteil hatten, und er spricht davon, dass „die Arten“ (als gleichbleibendes Subjekt) sich „sehr verändert“ hätten – von völlig neuen Arten ist keine Rede. Eine artübergreifende Evolution in unserem Sinne, von der Amöbe über den Quastenflosser zum Menschen, kennt Leibniz also nicht; dass der bescheidenere Wandel vom Seemammut zum Landelefanten, von der Urkatze zum Luchs und Löwen, die Welt vollkommener mache, behauptet er nirgends.⁴⁷⁶

In der menschlichen wie in der Naturgeschichte besteht damit eine entschiedene Spannung zwischen Leibniz, dem Geschichtsphilosophen und Leibniz, dem Historiker: Das Universum werde immer vollkommener, sagt uns der Philosoph – der Historiker hingegen bietet eine Fülle diplomatischer, geologischer, etymologischer Details, an denen sich diese Entwicklung des Universums ebenso wenig ablesen lässt wie an unserer Alltagserfahrung. Woher kommt dieser Kontrast?

471 „Ita quamdiu erunt araneae erunt machinae textrices, quamdiu apes melliictrices, quamdiu sciuri, saltatrices“ – 1680–82, ed. Pasini, 218.

472 „comme autant d’Ordonnées d’une même Courbe [...] que tous les ordres des Etres naturels ne forment qu’une seule chaîne“ – 16. Oktober 1707, Buchenau-Cassirer II, 558. Lovejoy (*Chain of Being*, 366 Anm. 21) zitiert zu dieser Thematik die Einleitung der *Hauptschriften* (Buchenau-Cassirer II, 26), sowie Thienemann, „Stufenfolge“, 232–35.

473 Die Bedeutung der Kettenmetapher arbeitet heraus Lovejoy, *Chain of Being*, passim; Leinkauf, *Mundus combinatus*, 110–123.

474 Das Wort meint hier wohl ein nichtorganisches ‚Steingewächs‘, nicht in unserem Sinne ein versteinertes Lebewesen (wie es Leibniz auch kennt); zur Wortgeschichte vgl. Schmeisser, „Erdgeschichte“, 809 f.

475 Vgl. Waldhoff, „Quellenkunde“, 110 f.

476 So auch Strickland, „Perfection“, 59.

Die Doppelung aus philosophischer und historischer Betrachtung der Geschichte entspricht exakt dem erkenntnistheoretischen Dualismus, den wir oben beobachten konnten. *Rigore metaphysico* folgt jedes Ereignis selbstverständlich aus der *notio completa* des Akteurs, die ihn ins Verhältnis zum ganzen Universum setzt und zeigt, *warum* sich Gott gerade für die Schöpfung dieses Individuums entschieden hat. Diese Bestimmung *rigore metaphysico* eines historischen oder naturgeschichtlichen Phänomens impliziert selbstverständlich auch dessen Rolle für den Vervollkommungsprozess des Universums. Aber gerade weil diese universalgeschichtliche Rolle des Einzelphänomens aus seiner *notio completa* mit ihrer unendlichen Fülle an Bestimmungen folgt, die dem menschlichen Geist nicht fassbar sind, muss seine eigentlich historische Betrachtung auf diesen universellen Zusammenhang Verzicht leisten. Der allgemeine philosophische Satz, dass jedes Ereignis Moment eines sich stetig vervollkommnenden Universums sei, lässt sich für uns am Einzelereignis niemals aufzeigen und trägt deshalb zu dessen Analyse nichts bei – ebenso wenig, wie in den Naturwissenschaften das Wissen um die Substantiellen Formen die einzelnen Phänomene erklärt oder die „Qualität des Stundenanzeigens“ die Funktionsweise der Uhr.⁴⁷⁷

Dem *rigor metaphysicus*, formuliert Leinkauf, tritt darum ein *rigor historicus* gegenüber,⁴⁷⁸ eine spezifisch menschliche Perspektive, die in methodischer Strenge aus den fragmentarisch vorliegenden Informationen den Gang der Geschichte zu erschließen versucht. Während der providentielle Blick auf die Welt von dem obersten Naturgesetz und den *notiones completae* aus deduktiv zu den Einzelereignissen gelangt, sind diese für den Historiker umgekehrt der Ausgangspunkt, von dem aus induktiv zu größeren Zusammenhängen vorgegangen werden kann. Der Blick des Historikers ist also wesentlich induktiv und empirisch; seine Einsichten müssen in mühevollster Kleinarbeit „ex pulvere Archivorum, Monasteriorum et Manuscriptarum Bibliothecarum eruiet werden“.⁴⁷⁹ „Aller aux sources“⁴⁸⁰ ist Leibnizens humanistischer Aufruf, aus „den Quellen selbst“ müsse „ein jeder trinken“. Das impliziert erstens eine ausgefeilte Quellenkritik, die „die reinen Quellen von den immer mehr getrübbten Bächen zu unterscheiden“ gestattet:⁴⁸¹ Mabillon und du Cange geben Leibniz das Instrumentarium, um in einer minutiösen Analyse lexikalischer, paläographischer und stilistischer Details die Echtheit einer Urkunde zu klären.⁴⁸² Es verlangt zweitens eine Ausweitung des Quellenkanons über traditionelle Schriftquellen hinaus: Münzen, archäologische Grabfunde, Kostümgeschichte, mündliche Tradition und insbesondere die Sprachgeschichte können Hinweise auf die historische Realität geben. Mit alledem hat Leibniz an der

477 „qualité horodictique“ – *Discours de métaphysique* (1686) 10, A VI.4 B, 1543.

478 Leinkauf, „Geschichtsbegriff“, 20–24.

479 1688, A I.5, 271 / SBG 427, vgl. Leinkauf, „Geschichtsbegriff“, 24 f.

480 1688, A I.4, 195/ SBG 92.

481 „fontes ipsos aperiri, ut unusquisque inde haurire, et puros latices a rivis subinde turbidioribus discernere possit“ – 1698, SBG 234.

482 Vgl. Leibnizens Gutachten zur seinerzeit vieldiskutierten Fälschung einer mittelalterlichen Lindauer Urkunde (1712), SBG 306–345, insbes. 324–333.

humanistischen Tradition ebenso Anteil wie an ihrer Verfeinerung im Antiquarismus seines Jahrhunderts.⁴⁸³ Die Geschichtswissenschaft mit ihren Denkmälern, die „aus Papier, aber doch dauerhafter als Erz sind“, ist für Leibniz eine spezifisch neuzeitliche Errungenschaft.⁴⁸⁴ Buchdruck und Quellenkritik machen sie möglich.

Diese Detailstudien zielen auf einen universalgeschichtlichen Horizont ab. Schon der junge Leibniz wünscht sich eine chronologisch geordnete *historia universalis*, die von Biographien und politischen Ereignissen über Völkerwanderungen, Religions- und Wissenschaftsgeschichte bis hin zu Naturereignissen alles Faktenwissen in sich begreift.⁴⁸⁵ Auch seine späteren Studien zur Welfengeschichte bemühen sich um einen universalgeschichtlichen Zugriff: Der Entwurf der Landesgeschichte führt von der Frühzeit der Erdgeschichte bis ins Hochmittelalter und konzentriert sich wesentlich auf Punkte, „da sich die unsrige Sachen auff Universalia ziehen“.⁴⁸⁶ Anhand niedersächsischer Naturdenkmäler lässt sich aufzeigen, dass die Erde einst mit Meeren bedeckt war. Niedersächsische Bodenfunde zeugen von den *Aborigenes* – den Finnen verwandt⁴⁸⁷ –, die Europa bewohnten, bevor die sprachgeschichtlich nachweisbare Neubesiedlung durch Einwanderer aus Asien erfolgte. Die alten Sachsen sind der Ursprung der nordgermanischen Völker; neben den klassischen Sprachen und dem Chinesischen habe keine Sprache „ältere Bücher als die Niedersächsische oder Anglo-Saxonica“.⁴⁸⁸ Hier wetteifert Leibniz fast mit Rudbeck. Sächsische Krieger zogen mit den Langobarden nach Italien und waren den Franken lange Zeit mindestens ebenbürtig; einen sächsischen Königstitel trugen die Ottonen neben dem fränkischen, bevor sie die Kaiserwürde erhielten, und unter dem aus Sachsen stammenden, bedeutenden Kaiser Lothar von Supplinburg herrschte sein welfischer Schwiegersohn vom ligurischen Meer bis zur Ostsee. Der Titel seines Monumentalwerks ist Programm: *Annales Imperii Occidentis Brunsvicensis*, „Braunschweiger Annalen des Westreiches“⁴⁸⁹, d. h. die Annalen des Heiligen Römischen Reiches aus der Sicht des Herzogtums Braunschweig-Lüneburg. Leibniz schreibt zugleich Landes- und Reichsgeschichte, will das Allgemeine im Besonderen lesen und den universalgeschichtlichen Anspruch seiner von ihm kritisierten Vorläufer wissenschaftlich einlösen in einer gewissermaßen monadischen Historie, die die Weltgeschichte auf die *notio completa* Niedersachsens und des Welfenhauses ‚kontrahiert‘.⁴⁹⁰

483 Van den Heuvel, Einleitung zu SBG 24 f.

484 „paratum novum monumentorum genus, utcumque papyraceum, omni tamen aere perennius“ – *Elementa iuris naturalis*₄ (1670–71), A VI.1, 459.

485 An Bose, 26. September 1670, A I.1, 103 / SBG 60 f.

486 1692, SBG 875.

487 1697, SBG 588 f / 600–03.

488 1692, SBG 878. In der französischen Fassung des Textes muss Leibniz freilich präzisieren, dass der gotische *Codex Argenteus* älter sei als die sächsischen Bücher (SBG 851) – die populärer gehaltene deutsche Fassung erlaubt ihm eine glattere Argumentation.

489 Gemeint ist das qua *translatio imperii* im deutschen Reich fortlebende Weströmische Reich, vgl. auch das Vorwort der *Annales* (1703–04), SBG 908 f.

490 Zum ‚monadischen‘ Charakter der Welfengeschichte vgl. Leinkauf, „Geschichtsbegriff“; Holz, *Leibniz*, 109 f.

Damit aber ist in der Natur der Sache begründet, dass sein historiographisches Projekt nur fragmentarisch verwirklicht wurde, nur als Entwurf und „Wunschliste“⁴⁹¹ vorliegt, die zusammenfasst, was in dem späteren Geschichtswerk stehen soll: Eine solche *notio completa* ist notwendig unendlich und für den Menschen unabschließbar. Die *historia universalis* ist nur idealer Grenzwert einer weit bescheideneren historiographischen Praxis. Wie alle Forschung steht die Geschichtswissenschaft damit unter einem Zeitindex: Eben weil wir die *notio completa* nicht wie Gott ‚intuitiv‘ überschauen können, bedarf es langer Vorarbeiten, deren Früchte uns selbst vielleicht gar nicht mehr zugutekommen werden: „So wie im Gemeinwesen die meisten von uns für andere arbeiten, und nur wenige für sich selbst, so sammeln wir auch mit den empirischen Ergebnissen nur Material für die Nachwelt, aus dem sich nach vielen Jahrhunderten ein Gebäude der Wahrheit errichten lassen wird.“⁴⁹² Was Leibniz zu Lebzeiten veröffentlicht, sind deshalb nicht zufällig Quellensammlungen: erste Vorarbeiten zur eigentlichen Geschichtsschreibung. „Aus meiner Sicht soll man die Ausarbeitung der deutschen Geschichte nicht übereilen. Es ist besser, zuerst Material zusammenzutragen, bis man so weit gekommen ist, etwas zu schreiben, das den Erwartungen entspricht.“⁴⁹³

Der Historiker kann dabei niemals völlige Sicherheit erreichen, sondern nur verschiedene Grade der Wahrscheinlichkeit. „Aus der Emphase der Autoren der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, dass es tatsächlich so etwas wie eine *veritas historica* geben könne, wird im Rahmen des historischen Pyrrhonismus des 17. Jahrhunderts das zerknirschte Eingeständnis, gerade auch bei dem Anti-Skeptiker Leibniz, dass wir Menschen jedenfalls nur zu einer ‚fides rerum‘ gelangen können“:⁴⁹⁴ Hier schreibt sich Leibniz also in die zeitgenössische Debatte um den „Geschichtspyrrhonismus“ ein, die er mehrmals aufgreift.⁴⁹⁵ Leibniz teilt die aristotelische Voraussetzung, dass die Wissenschaft von ewigen und notwendigen Wahrheiten handle, nicht von dem „zumeist Geschehenden“ und Wahrscheinlichen. Durch eine Wahrscheinlichkeitslogik, die den Grad der Wahrscheinlichkeit *a priori* bestimmt, erhielt aber auch das unsichere Tatsachenwissen ein Fundament in den

491 S. o. Einltg. Anm. 21 f.

492 „Sed ut in Republica plerique alii laboramus, pauci nobis, ita conquisitis experimentis tantum posteritati materiam colligimus, unde multa post secula veritatis aedificium excitari possit“ – *De vera methodo* (1673–75), A VI.3, 156.

493 „Et sane non videtur mihi praecipitanda Historiae Germanicae elaboratio. Praestiterit comparari materiam, donec eo deventum sit, ut aliquid scribere liceat expectatione dignum“ – an Ludolf, 10. November 1692, A I.8, 528; vgl. van den Heuvel, Einleitung zu SBG 25.

494 Leinkauf, „Geschichtsbegriff“, 17 f; zu dem optimistischeren Ansatz der Renaissance – Bodin etwa konnte die Geschichtswissenschaft „quasi supra scientias omnes in altissimo dignitatis gradu“ verorten – vgl. Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance* I, 951–1060, insb. 978 / 997–99; ders., *Modelle der Geschichtsschreibung*.

495 So das Schlagwort etwa in Friedrich Wilhelm Bierlings Leibniz bekannter und dreimal aufgelegter *Dissertatio de Pyrrhonismo historico* von 1707, vgl. Völkel, *Pyrrhonismus historicus*, 137–146; Leibniz verhandelt das Thema im Brief an den Autor selbst, 24. Oktober 1709, GP VII, 486; vgl. auch sein geplantes Titelkupfer für die *Annales* mit der „figura veritatis triumphantis Pyrrhonismo Historico sublato“ – undatiert, SBG Bildtafel IV / „Einleitung“, 24.

ewigen Wahrheiten und damit Wissenschaftscharakter:⁴⁹⁶ Dies gelte für das Glücksspiel ebenso wie für Medizin, Jurisprudenz und eben Geschichtsschreibung. Diese Wahrscheinlichkeitslogik ist Leibnizens Ansatz zur Verwirklichung eines Projekts, das sich schon die Renaissance vorgenommen hatte: einen wissenschaftlichen Standard für die Geschichtsschreibung zu definieren, der sich am klassischen aristotelischen Kanon messen kann, und so „die Wissenschaft der Geschichte, die es noch nicht gibt, zu begründen“.⁴⁹⁷

Die Wahrscheinlichkeit eines Faktums lässt sich durch präzise Quellenkritik bestimmen⁴⁹⁸ und durch Analogieschlüsse: Exotische Strandfunde unserer Zeit lassen es wahrscheinlich erscheinen, dass das Meer auch in vergangenen Zeitaltern Fossilien von weither gebracht hat;⁴⁹⁹ die Irokesen und Huronen machen uns die Lebensweise der alten Germanen anschaulich.⁵⁰⁰ Dass die Germanen – wie von Rudbeck vorgeschlagen – auf dem weiten Umweg über Finnland nach Mitteleuropa vorgestoßen sind, ohne dass dort Spuren überdauert hätten, ist möglich, ohne Beleg aber unwahrscheinlich: Denn „man soll immer dasjenige eher glauben, was zumeist zu geschehen pflegt.“⁵⁰¹ Dieser probabilistische Ansatz schlägt sich auch in Leibnizens Formulierungen nieder; „es ist glaubhaft“, „es scheint wahrscheinlicher“, „angenommen, dass ...“ sind typische Wendungen seiner historischen Schriften.⁵⁰² „Die Nutzung von Archiven und Urkunden erfordert Urteilskraft: Hier ist nicht alles gesichert, aber auch nicht nichts.“⁵⁰³ Wie von allem Individuellen kann es auch in der Geschichte nur eine *semiscientia*⁵⁰⁴ geben; der absoluten Skepsis des Geschichtspyrrhonismus setzt Leibniz keine Gewissheit entgegen, sondern nur – ein Leitbegriff der zeitgenössischen Debatte⁵⁰⁵ – eine *fides historica*, einen begründeten „Glauben“: „die Annahme der Wahrheit auf der Basis von Vermutungen über die Umstände, wie sie nicht oft fehlgehen.“⁵⁰⁶

Niederem Range ist das Geschichtswissen auch wegen seiner Kontingenz und Standortgebundenheit. „Der jetzige Zustand unseres Lebens nötigt uns zu einer Vielzahl verworrener Gedanken, die uns nicht vollkommener machen. Dazu gehören die Kenntnis der Gebräuche, Genealogien, der Sprachen und sogar alle

496 Ca. 1695, Grua 638; vgl. Arist, *Eth. Nicom.* I, 2, 1094b; die Erläuterungen bei Mathieu, *Scritti politici*, 191; Heinekamp, *Prinzip des Guten*, 130.

497 „ad condendam, quae nondum extat, Historiae scientiam“ – 1701, SBG 268–270; vgl. Leinkauf, „Geschichtsbegriff“, 20.

498 *Nouveaux Essais* (1703–05) IV.16.5–11, A VI.6, 464–470.

499 *Protogaea* (1691–93) 26, ed. Cohen-Wakefield 68 f.

500 An Meinders, 2. Oktober 1716, SBG 440.

501 „semper id potius credendum est, quod maxime fieri solet“ – 1697, SBG 592.

502 Van den Heuvel, Einleitung zu SBG 24; Conze, „Leibniz als Historiker“, 21.

503 „Usus Archivorum diplomatum iudicium postulat: nec omnia hic certa nec nihil“ – an Bierling, 24. Oktober 1709, GP VII, 486 / SBG 126 f mit „Einleitung“, 24.

504 *Apokatastasis* Hs. 2 (1715), FH 76.

505 Als Schlagwort verbreitet insbesondere durch Johann Eisenharts Standardwerk *De fide historica*, Helmstedt 1679, vgl. Völkel, *Pyrrhonismus historicus*, 113–123.

506 „praesumptionem veritatis, ortam ex coniecturis circumstantiarum, quae non saepe fallere solent“ – Bierling, *Dissertatio* 4, § ii.

historische Kenntnis von politischen oder Naturereignissen.“⁵⁰⁷ Die Geschichte ist Extremfall des *verités de faits*, die Wert haben nur insofern sie über sich selbst hinaus auf die ewigen Wahrheiten verweisen. „Gleichwie die Nachrichten der römischen Antiquitäten und dergleichen menschlicher Gebräuche sind gut bei uns, aber keinem Pflanze⁵⁰⁸ in Barbarei helfen können, wohl aber die Wissenschaft der Naturgebräuche [...], also dienet hinwiederum die Wissenschaft solcher Naturgebräuche selbst nur in dieser Welt und zu dieses Lebens Notdurft, kann aber die Seele nicht vollkommener machen, noch ihr helfen, wenn sie Gott aus dieser Welt versetzt.“⁵⁰⁹ Die Gegebenheiten der Natur sind kontingent und gelten nicht notwendig auch im ewigen Leben;⁵¹⁰ dies gilt *a fortiori* für das nach Kulturkreisen abgegrenzte Wissen um die menschliche Geschichte, die nur einen Teil unserer Erde betrifft. Die römischen Sitten und die Genealogie der Welfen sind wissenswert nur „bei uns“, wo sie Orientierung im Rechtssystem und kulturelles Prestige bieten. Das Geschichtswissen ist unsicher und fragmentarisch, weil es kontingent ist, und es ist kontingent, weil es sich auf wandelbare, metaphysisch sekundäre Gegenstände bezieht, und so ist es „schattenhaft“ und hat nur instrumentellen Wert. Insofern der Lauf der Weltgeschichte aber für den providentiellen Blick Gottes *a priori* einsichtig ist und der *mundus coniecturalis* der *fides historica* eine Annäherung an diese wahre Rationalität des Kontingenten bietet, hat das Geschichtswissen dennoch Anteil an den ewigen Wahrheiten der Metaphysik: „Es ist auch etwas Licht bei diesem Schatten, aber wenige können es davon teilen.“⁵¹¹

Scientia generalis

Die erneuerte Metaphysik, die Leibniz vorschwebt, sah wir, soll sich auf eine wissenschaftliche Methodik stützen, die am Beispiel der Mathematik orientiert ist. Leibnizens Ideal ist dabei bekanntlich die von einem Team von Gelehrten zu erarbeitende *scientia generalis*, die die Philosophie in einem System von Gleichungen darstellt und jede Streitfrage mit dem sprichwörtlichen *Calculamus!*⁵¹² zu lösen ermöglicht. Dass Leibniz sich hier ein Ziel vornimmt, das nicht nur in den angepeilten fünf Jahren,⁵¹³ sondern bis an sein Lebensende dreieinhalb Jahrzehnte später

507 „Cependant l'estat present de nostre vie nous oblige à quantité de pensées confuses qui ne nous rendent pas plus parfaits. Telle est la connoissance des coustumes, des genealogies, des langues et même toute connoissance historique des faits tant civils, que naturels“ – an Landgraf Ernst, 28. November 1686, A II.2, 128; ähnliche Auflistung: „Historien, Sprachen, menschliche Gebräuche, Naturgebräuche“ – *Von der wahren Theologia mystica* (1695), ed. Vonessen, 128.

508 Gemeint ist ein Kolonist, nicht notwendig ein Plantagenbesitzer.

509 *Von der wahren Theologia mystica* (1695), ed. Vonessen, 128 f.

510 Mögliche Implikationen von Leibnizens „esoterischer“ Heilsgeschichte (s. o. S. 161–171) für diese These arbeitet Leibniz hier nicht heraus.

511 *Von der wahren Theologia mystica* (1695), ed. Vonessen, 128.

512 1682 (?) / 1688 (?), A VI.4 A, 450 / 493 / 913.

513 1679 (?), A VI.4 A, 268.

unerreichbar blieb, ist mehr als eine typische biographische Anekdote: Es steht paradigmatisch für ein Jahrhundert, das in Projekten und „Wunschlisten“⁵¹⁴ dachte.

Die *scientia generalis* soll in sich „die Prinzipien der anderen Wissenschaften und die Art ihrer Anwendung“ enthalten und auch den durchschnittlich Intelligen-ten leicht „die Kunst des richtigen Denkens, d. h. der Erfindens, des Urteilens, der Affektkontrolle, des Memorierens und Erinnerns lehren“ und letztlich zur „Suche nach dem höchsten Gut“ anleiten. Sie soll die „Elemente zu einer ganzen Enzyklopädie“ in sich enthalten:⁵¹⁵ Aus ganz wenigen, sehr allgemeinen Prinzipien sollen sich die entscheidenden Gebiete des menschlichen Wissens ableiten lassen, noch bevor sie in einer Enzyklopädie gesammelt sind.⁵¹⁶

Auf Athanasius Kircher und Johann Heinrich Bisterfeld unter anderem, sahen wir, bezog sich Leibniz, als er bereits 1671 die Reduktion allen Wissens auf ein knappes „Alphabet“ von *notiones simplices* proklamierte.⁵¹⁷ Was sich Leibnizens *systeme nouveau* hier anverwandelt, ist ein typischer Ansatz der frühneuzeitlichen Universalwissenschaft, wie ihn diese Gelehrten (zu nennen wären ebenso Alsted, Comenius und viele andere) vertreten hatten.⁵¹⁸ Hervorzuheben sind die folgenden Prinzipien dieser Tradition:

1. Die Universalwissenschaft soll die Mannigfaltigkeit der Gegenstände durch die jeweils unterschiedliche Kombination immer gleicher begrifflicher Kernelemente ausdrücken – diesen Ansatz entlehnt sie von Raimundus Lullus – und so das Gesamt des bisherigen und künftigen Wissens auf allen Gebieten in ein homogenes begriffliches System zusammenfassen.⁵¹⁹
2. Durch die Vervollkommnung dieses Systems kann sich der Mensch der Allwissenheit Gottes annähern, die er nie aktual einholen, wohl aber struktur-analog abbilden kann. Die Differenz zwischen göttlichem und menschlichem Wissen ist dabei mehr gradueller als qualitativer Natur.⁵²⁰ Die Kombinatorik als Kulturtechnik hat damit eine anthropologisch-metaphysische Rolle, insofern sie den Menschen das werden lässt, was er seinem Wesen nach bereits ist: Ebenbild Gottes.

514 S. o. Einltg. Anm. 21 f.

515 „caeterarum omnium principia continet, modumque principiis ita utendi [...]. Tractare ergo debet tum de modo bene cogitandi, hoc est inveniendi, iudicandi, affectus regendi, retinendi ac reminiscendi, tum vero de totius Encyclopaediae Elementis, et Summi Boni investigatione“ – 1683–85 (?), A VI.4 A, 532, vgl. Antognazza, *Biography*, 236.

516 „Sed quia [sc. Encyclopaedia] maximae molis futura esset, praesertim pro his quae ad historiam civilem ac naturalem pertinent, *interea* opus est *Scientia* quadam *Generali*, qua principia rationis atque experientiae primaria contineantur, quae virum praestantem nosse decet, [...] accedente tamen inveniendi iudicandique Methodo, qua specialissima quaeque etiam [...] ex principiis illis non admodum vastis duci possint“ – 1678–79 (?), A VI.4 A 138, vgl. Antognazza, *Biography*, 237.

517 S. o. S. 73 / 129.

518 Vgl. Leinkauf, *Mundus combinatus*; ders., „Scientia universalis“; ders., „Wissen und Universalität“; ders., „Lullismus, Kircher“, 239–268 / 275.

519 Vgl. Bisterfeld, *Artificium Definiendi Catholicum* 4 / 15–19, in *Bisterfeldius Redivivus* I.

520 S. u. S. 255 f.

3. Insofern sie das Schöpferwissen Gottes abbildet, entspricht die Struktur der Universalwissenschaft der sachlichen Struktur des Universums: So wie in der Wissenschaft durch das homogene Definitionsfeld alles mit allem verbunden ist, so gibt es auch im Universum einen universellen Zusammenhang.⁵²¹ So wie sich die Begriffe auflösen und durch ihre Stellung im Gesamtsystem bestimmen lassen, so sind auch die Dinge wesenhaft relational verfasst und können nicht außerhalb des universellen Gesamtzusammenhangs gedacht werden – der sich bei Kircher beispielsweise (wir werden darauf zurückkommen) in allgegenwärtigen physischen Kräften äußert.⁵²² So wie jedes Geschöpf sein Sein von Gott empfängt, entsprechen die irreduziblen begrifflichen Grundelemente, aus denen sich alle Begriffe für Geschaffenes zusammensetzen, den Attributen Gottes.
4. Damit fallen praktisch-pädagogische Tauglichkeit und Sachangemessenheit der Universalwissenschaft in eins: Die *scientia generalis* erlaubt den einfachen Zugriff auf alle Wissensgebiete, eben weil sie die rationale Struktur der Wirklichkeit abbildet, in der Vielheit auf Identität reduzierbar ist.⁵²³

Die barocke Universalwissenschaft ist also keine für sich stehende megalomane Marotte, sondern aufs engste verbunden mit der Anthropologie und Metaphysik ihrer Vertreter. Wir konnten *in nuce* schon beim jungen Leibniz beobachten, dass ihm diese Implikationen wohl bewusst waren;⁵²⁴ nun kehren all die genannten Motive ausführlich wieder.

Wie stellt sich Leibniz die Systematik der Universalwissenschaft vor? Unter den oben skizzierten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen müssen zwei Momente entscheidend sein: Die Verwendung von Zeichen und die analytische Logik, die spezielle Begriffe als Komposita aus mehreren allgemeineren Termini versteht. „Um Wahrheiten zu finden und zu beweisen, ist die Analyse der Gedanken vonnöten.“⁵²⁵ Unser schwacher Intellekt muss aber gleichsam „mechanisch“ an einem sinnlich erfassbaren „Ariadnefaden“ durch das *labyrinthum cogitandi* geführt werden;⁵²⁶ darum muss die Analyse der Gedanken als Analyse der Zeichen durchgeführt werden. Auch die natürliche Sprache ist ein solches Zeichensystem – aber eines, in dem zahlreiche Unregelmäßigkeiten und überflüssige Strukturen die Analyse erschweren.

Um 1679 schlägt Leibniz mehrfach ein Zeichensystem vor, in dem für jeden Begriff ein *numerus characteristicus* steht. Dabei werden *termini primitivi* durch Primzahlen dargestellt werden, die zur Bildung der aus ihnen kombinierten

521 Vgl. Leinkauf, „Diversitas identitate compensata“ II, 87 f; Amberger, „Spatium entitativum“, 120 f.

522 S. u. S. 315.

523 Zur praktischen Anwendung vgl. Bisterfeld, *Phosphorus catholicus*, 23–27. Vgl. Leinkauf, „Diversitas identitate compensata“ II, 88–92.

524 S. o. S. 129 ff.

525 „Ad inventionem ac demonstrationem veritatum opus est analysi cogitationum“ – 11. September 1678, A VI.4 A, 102.

526 „nam intellectus noster filo quodam mechanico regendus est, ob suam imbecillitatem“ – ebd.; vgl. 1686 (?), A VI.4 A, 715 / 717; 1683–85, A VI.4 A, 537.

zusammengesetzten Begriffe dann multipliziert werden: So ließe sich die Definition eines jeden Begriffs rechnerisch aus seinem Zeichen erschließen. Gesetzt etwa, die Zahl 2 stünde für *animal*, die Zahl 3 für *rationalis*, die Zahl 6 schließlich für *homo*: Da 6 das Produkt von 2 und 3 ist, wäre dann ohne explizite Definition aus den Zeichen selbst ersichtlich, dass es sich beim Menschen um ein *animal rationale* handelt, ein vernünftiges Lebewesen.⁵²⁷ Eine Vielzahl von Begriffsverhältnissen lässt sich auf diese Weise aus dem Vergleich der beiden entsprechenden Zahlen erschließen: Ist *a* durch *b* teilbar, steht *b* für eine *a* übergeordnete Gattung (wie etwa *animal* gegenüber *homo*). Haben *a* und *b* einen gemeinsamen Teiler, sind die entsprechenden Begriffe *conspecies*, die eine übergeordnete Gattung gemeinsam haben (wie etwa der Mensch und das unvernünftige Tier beide Lebewesen sind). Ist keines von beiden der Fall, haben die beiden Begriffe auch inhaltlich nichts miteinander zu tun.⁵²⁸

In einem zweiten Schritt schlägt Leibniz vor, jedem Begriff zwei Zahlen zuzuordnen, eine positive und eine negative. Damit würden sich aus den Zeichen selbst verschiedene Urteilsformen erschließen lassen:⁵²⁹

- allgemein bejahend: „Jeder Weise (+70, -33) ist fromm (+10, -3).“ Sowohl die positive Zahl als auch die negative Zahl für „weise“ ist durch die entsprechende Zahl für „fromm“ teilbar. „Weise“ ist also eine nähere Bestimmung für „fromm“, ein zusammengesetzter Begriff, der den Begriff „fromm“ impliziert und mit anderen Teilbegriffen kombiniert. Darum ist, wer weise ist, *per definitionem* auch fromm.
- allgemein verneinend: „Kein Frommer (+10, -3) ist elend (+14, -5)“: Die positive Zahl für „fromm“, 10, enthält die Primzahl 5, die als negative dem Begriff „elend“ zugeordnet ist. „Fromm“ ist also u. a. definiert als „nicht elend“ – es wäre also ein Widerspruch, zugleich fromm und elend zu sein, eine solche Begriffsverbindung lässt sich mithin kategorisch ausschließen.
- partikulär bejahend: „Manch ein Erfolgreicher (+11, -9) ist elend (+5, -14).“ Hier ist keine der Zahlen durch eine andere teilbar, es liegt also weder eine Implikation noch ein Widerspruch vor – die Begriffe *können*, aber *müssen* nicht verbunden werden. Es ist eine nähere Bestimmung des „Erfolgreichen“ denkbar, der kategorisch zugleich „elend“ ist (z. B. derjenige Erfolgreiche, der irdische Güter den himmlischen vorzieht): Die Zahlen für dieses Zusatzprädikat oder *differentia specifica* (und folglich das Produkt dieser Zahlen mit den Zahlen für „erfolgreich“) wären durch die Zahlen für „elend“ teilbar – für diese Untergruppe der „Erfolgreichen“ ergäbe sich also wieder eine allgemein bejahende Aussage.

In allen drei Beispielen folgt Leibniz seinem Leitsatz *Praedicatum inest subiecto*: In einem gegebenen Term sind all die anderen Terme „enthalten“, durch deren symbolische Zahl die seine teilbar ist. „Jeder Weise ist fromm“: Die 70 und all ihre Vielfachen sind durch die 10 teilbar; darum ist in dem Prädikat „weise“ und jeder

527 April 1679, A VI.4 A, 196.

528 Vgl. April 1679, A VI.4 A, 200.

529 Zum Folgenden siehe 1679 (?), A VI.4 A, 226 f.

seiner spezifischen und individuellen näheren Bestimmungen das Prädikat „fromm“ enthalten. „Kein Frommer ist elend“: Die 10 und all ihre Vielfachen sind durch die 5 (die für „nicht-elend“ steht) teilbar; das Prädikat „elend“ kann darum in keiner näheren Bestimmung des Prädikats „fromm“ widerspruchsfrei enthalten sein. „Manch ein Erfolgreicher ist elend“: Die 11 ist weder durch die 5 noch durch die 14 teilbar; das Prädikat „elend“ ist also im Prädikat „erfolgreich“ ebenso wenig enthalten wie sein Gegenteil, sodass eine widerspruchsfreie Verknüpfung möglich, aber nicht zwingend ist; folglich ist in manchen näheren Bestimmungen des „Erfolgreichen“ das Prädikat „elend“ enthalten, in anderen nicht.

Auch als Kunstsprache für den mündlichen Gebrauch, meint Leibniz, ist sein Zeichensystem brauchbar, wenn man jeder Ziffer eine Silbe zuordnet – und er überlegt sich ein Zuordnungssystem, das die resultierende Kunstsprache auch für Dichtung und Musik brauchbar machen soll.⁵³⁰ Leibnizens Zeichensystem wäre dann überall dort einsetzbar, wo es auch die natürlichen Sprachen sind – und bliebe trotzdem rational durchschaubar.

Die *ars characteristica* entspricht damit exakt Leibnizens Erkenntnistheorie: Ein jeder Begriff ist zusammengesetzt aus einer Reihe von *termini primitivi*; eine Prädikation ist letztlich ein identischer Satz, in dem das Subjekt im Prädikat „enthalten“ ist. Zugleich aber spiegelt sie auch die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens, wie sie Leibnizens Erkenntnistheorie feststellt: Sie ist wesentlich Zeichensystem und ermöglicht damit nur „symbolische“, keine „intuitive“ Erkenntnis. Die Primzahlen stehen nicht für in sich selbst undefinible *notiones absolute primae*, sondern für ursprüngliche Begriffe *secundum nos, à nostre egard*;⁵³¹ Leibnizens Zeichensystem bietet also keine Einsicht *a priori* in die Natur der Dinge, sondern ermöglicht lediglich eine Verallgemeinerung unserer (kontingenten) Erfahrung:⁵³² Es handelt sich also um eine relativ „deutliche“, nicht aber um eine „adäquate“ Erkenntnis. Die Fertigstellung der *ars characteristica*, die sich Leibniz für die allernächste Zukunft erhoffte, schließt damit die weitere Analyse der Begriffe, weiteren Erkenntnisfortschritt in Richtung „Adäquation“, keineswegs aus, bedeutet kein ‚Ende der Geschichte‘. Es ist vielleicht eine der eklatanten Schwächen von Leibnizens Ansatz, dass dieser Fortschritt nicht *innerhalb* seines Zeichensystems stattfinden kann, das nur den bisher erreichten Erkenntnisstand operabel macht: Nach einer weiteren Analyse der vorläufigen *notiones primae* müssten deren Bestandteile, nicht mehr sie selbst, durch Primzahlen dargestellt werden; die Zuweisung Begriff-Zeichen müsste also bei jedem Analyseschritt grundsätzlich revidiert werden.

Es ist also eine sehr ambivalente Einschätzung des menschlichen Erkenntnisvermögens, die der *ars characteristica* zugrundeliegt: Der Mensch kann erkennen,

530 1678 (?), A VI.4 A, 68.

531 1688–90 (?), A VI.4 A, 964; 1688 (?), A VI.4 A, 974.

532 Vgl. die Gegenüberstellung „de Veritatibus absolute primis seu per naturam rerum indemonstrabilibus“ vs. „de Veritatibus primis quoad nos, sive de Experimentis quae in dubium revocari non possunt“ – 1688 (?), A VI.4 A, 972.

dass die Worte nur „rechenpfennige“ sind, kein „geld“,⁵³³ kann daher die natürliche Sprache durch ein anderes, rationales Zeichensystem ersetzen – aber ganz ohne „Rechenpfennige“, ganz ohne die „symbolische“, sinnliche Repräsentation des reinen Gedankens kommt er nicht aus. Der Mensch kann erkennen, dass ein jeder Begriff zu seinem Verständnis einer Definition bedarf, deren Ideal die „adäquate“, unendlich lange Verkettung *a priori* einsichtiger *notiones primae* darstellt – kann aber anstelle dieser „adäquaten“ Definition nur eine endliche, „inadäquate“, erfahrungsbasierte denken. Ebenso wie die „klaren“ und die „deutlichen“ Begriffe der natürlichen Sprache sind die Zahlen der *ars characteristic* also ein Versuch der Annäherung an den unerreichbaren Grenzwert der „adäquaten“ und „intuitiven“ Erkenntnis, zu der sie strukturell analog und von der sie ontologisch abhängig ist: ein begrenztes „Abbild“ im platonischen Sinne.

Die *ars characteristic* stellt also nicht mehr und nicht weniger dar als einen *relativen* Erkenntnisfortschritt gegenüber bisherigen Wissensformen – und schreibt sich damit in ein historisches Fortschrittsnarrativ ein.⁵³⁴ Am Anfang steht auch hier der Orient, wo Pythagoras gelernt hat, „dass in den Zahlen große Geheimnisse verborgen sind“.⁵³⁵ Sehr entwickelt ist die *methodus demonstrativa* im Bereich der Mathematik und Naturwissenschaft, von Euklid bis Galilei, wo die Wahrheit ihrer Resultate auch sinnlich fassbar ist. Aristoteles dann habe die Methode als erster auf die Metaphysik angewandt, ein erfahrungsmäßig nicht fassbares Gebiet also; ihm folgten etwa Chrysipp und die römischen Rechtsgelehrten. Zeitlebens immer wieder erwähnt Leibniz einen gewissen Jean (eigentlich: Richard) Suisset, der im 14. Jahrhundert in Oxford wirkte und, obschon Scholastiker, sehr um die mathematische Logik bemüht gewesen sei.⁵³⁶ Raimundus Lullus sieht Leibniz als Vorläufer, Francesco Patrizi, Petrus Ramus und verschiedene Männer des eigenen Jahrhunderts: Problematisch, aber doch klug, ist Spinoza; mehr versprochen als gehalten hat Descartes.⁵³⁷ Auch die großen Namen der *philosophia reformata* seiner Jugendjahre kehren in diesem Zusammenhang wieder: Thomas Hobbes und Kenelm Digby; mechanistische Reformaristoteliker wie Thomas White, Abdias Trew und Leibnizens Jenenser Lehrer Erhard Weigel. „Ein einmal ausgesprochener Gedanke“, die Bedeutung der Zahlen und des mathematischen Beweisverfahrens, wird hier „im Laufe einer langen Entwicklung zu immer größerer Klarheit entfaltet“,

533 1678–1684 (?), A VI.4 A, 63 f. Nach Hobbes, *Leviathan* I.4, OL III, 28 / EW III, 25. Vgl. Achermann, *Worte und Werke*, 69 und passim.

534 Zu diesem Absatz: 1682 (?), A VI.4 A, 446–48; 1688–90 (?), A VI.4 A, 965–970; vgl. Heinekamp, „Philosophiegeschichte“, 127 f.

535 „maxima in numeris mysteria latere“ – 1679 (?), A VI.4 A, 264.

536 Zu Suisset (auch Swineshead): an Spitzel, 7. April 1670, A II.1², 66; 1681 (?), A VI.4 A, 427; 1682 (?), A VI.4 A, 446; 1688 (?), A VI.4 A, 910; A I.20, 512; an Rémond, 26. August 1714, GP III, 625. Leibniz bestellte gar eine Abschrift von Suissets Werk aus Paris: Pinsson an Leibniz, 12. Oktober 1701; vgl. Heinekamp, „Philosophiegeschichte“, 128 Anm. 61; Duchesneau, „Theoretical Shift“, 105.

537 Leibniz bezieht sich auf Descartes’ *Rationes* [...] *more geometricae dispositae* im Anhang der *Meditationes*, AT VII, 160–170. Ähnliches Urteil an Meier (Bremen), A II.2, Januar 1691, A II.2, 374; für Bossuet, 12. Juni 1694, A II.2, 823 f mit Anmm.

sodass sich „die Menschheit [seiner] Tragweite [...] immer mehr bewusst“ wird: Leibnizens *calculus universalis* will der Zielpunkt dieser Entwicklung sein.⁵³⁸

Diese *scientia generalis* lebt entscheidend vom Wissen der vergangenen Jahrtausende, das sie in ein geordnetes *repertorium* oder *aerarium* überführen möchte:⁵³⁹ Ihr Ausgangspunkt ist die enzyklopädische Inventarisierung des vorhandenen Wissens,⁵⁴⁰ das Exzerpieren von Definitionen und Thesen.⁵⁴¹ Wenn man die in der Literatur vorgefundenen Lehrsätze von ihrem „eitlen Schmuckwerk“ befreit, „klar und einfach formuliert wie die Geometer“ und in die rechte Ordnung bringt, dann „zeigt sich ihr Zusammenhang bald von selbst, und der eine wird durch den anderen bewiesen“.⁵⁴² Und so wie die Kartographierung der bewohnten Erde auch die Identifikation und Kolonisation⁵⁴³ bislang unentdeckter Landstriche ermöglicht, werden bei dieser Inventarisierung auch die weißen Flecken auf der Landkarte des Geistes auffallen und geschlossen werden.⁵⁴⁴ Es ist also die menschlichem Denken immer schon immanente Rationalität, die in der *scientia generalis* zu sich selbst findet: Der Philosoph fügt dem Gelesenen nichts eigentlich aktiv hinzu; wenn er die logischen Gehalte nur deutlich genug (d. h.: in der symbolischen Kunstsprache, die Leibniz entwickeln möchte) formuliert, dann werden sich „von selbst“ Begründungsketten ergeben und systematische Lücken schließen. Es wird an dieser Stelle einsichtig, was Leibniz unter *semina veritatis* versteht: Das fragmentarische Wissen aller Jahrtausende impliziert bereits größere Wahrheiten und kann sie gleichsam organisch aus sich selbst hervorbringen. Innovation besteht darin, die Alten recht zu verstehen – besser als sie sich selbst.⁵⁴⁵

Logik und Metaphysik

In der Denkfigur der *petites perceptions*, bemerkt Wilson, ist auch in den späten Jahren Leibnizens noch der Einfluss Hobbes' zu spüren.⁵⁴⁶ Das eingängige Beispiel des Meeresrauschens etwa – man nimmt die einzelne Welle nicht wahr, ohne die man doch das Tosen der Brandung nicht hören könnte – stammt von Hobbes.⁵⁴⁷ Mit diesem Motiv übernimmt Leibniz von Hobbes auch dessen systematischen Kontext:

538 Heinekamp, „Philosophiegeschichte“, 128.

539 15. Juni 1679, A VI.4 A, 338 f; Mai 1681, A VI.4 A, 429; vgl. Heinekamp, „Philosophiegeschichte“, 117 f.

540 1686 (?), A VI.4 A, 690 f.

541 1678–1680, A VI.4 A, 118 f.

542 „On n'auroit donc qu'à les depouiller des vains ornemens, de les enoncer d'une maniere nette et simple comme les Geometres ont coustume de faire: et puis de les ranger selon l'ordre de leur dependance et des sujets. Leur liaison y paroistroit d'elle même bien tost, et l'une se demonstreroit par l'autre“ – 1686 (?), A VI.4 A, 695.

543 Zur Kolonialisierung als Symbol für den Fortschritt vgl. auch oben Einltg. Anm. 27.

544 1686 (?), A VI.4 A, 696.

545 Vgl. Schlegel, *Athenäums-Fragment* Nr. 401, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* I.2, 241.

546 Wilson, „Lasting Impression“.

547 Hobbes, *De corpore* IV.29.2, OL I, 397 / EW I, 488.

Hobbes, sahen wir im ersten Teil, geht es um die mechanistische Reduktion aller Sinnesphänomene auf die geometrische Modifikation einer qualitativ homogenen Materie; der junge Leibniz folgte ihm hier. Exakt dies ist auch das Anliegen noch des reifen Leibniz: „Die Ideen des Warmen, Kalten, der Farben und so fort repräsentieren lediglich die kleinen Bewegungen, die auf unsere Organe einwirken, [...] auch wenn die Anzahl und Kleinheit dieser Bewegungen ihre deutliche Repräsentation verhindert.“⁵⁴⁸ Wenn wir sehen und fühlen, dass die Sonne scheint, nehmen wir also *eigentlich* die Bewegung kleiner materieller Korpuskel in unserem Auge und auf unserer Haut wahr: aber weil diese so viele und so kleine sind, werden wir auf die Bewegungen nicht einzeln und deutlich, sondern nur kollektiv und „verworren“ aufmerksam – und nennen diese „verworrene“ Wahrnehmung „Licht“ und „Wärme“.

Einen Gegenstand verstehen zu können, lasen wir oben in den *Meditationes*, heißt, seine Definition zu besitzen. Das *nescio quid* des sinnlichen Eindrucks – das nur versteht, wer dieselbe Erfahrung gemacht hat – ist also zu definieren, d. h. durch eine Kombination allgemeiner bekannter und an sich einfacherer Termini zu ersetzen. Der Idealfall einer Definition ist dabei der Kausaldefinition, die deutlich macht, dass und wie das *definiendum* zustandekommen kann. Ein Blinder weiß nicht, was eine Farbe ist⁵⁴⁹ – man könnte es ihm erklären, wenn man die Bewegungen, die diesen Eindruck in unseren Augen erzeugen, kennte und geometrisch-abstrakt beschreiben könnte. Leibnizens kombinatorische Logik und Erkenntnistheorie haben also eine ontologische Implikation: Wenn ein Begriff für eine sinnliche Qualität ein komplexer Begriff ist und sich zusammensetzt aus einfacheren Begriffen, die selbst nicht mehr sinnlicher Natur sind, dann ist diese sinnliche Qualität selbst ein sekundäres Phänomen, das sich auf Ursachen ganz anderer Art reduzieren ließe. Wenn der Begriff nicht indefinibel ist, dann ist auch der Gegenstand nicht irreduzibel.

Leibniz verweist in diesem Zusammenhang auf das hier von Demokrit entlehnte⁵⁵⁰ Begriffspaar von φύσις und νόμος, Natur und Konvention.⁵⁵¹ Ganz im

548 „les idées de la chaleur, du froid, des couleurs etc. ne font [...] que représenter les petits mouvements exercés dans les organes, [...] quoique la multitude et la petitesse de ces mouvements en empêche la représentation distincte“ – *Theodizee* (1710) III, 356, GP VI, 327.

549 S. o. Anm. 292.

550 Vgl. Deitz, Art. „Physis/Nomos“. Für Demokrit im dargestellten naturphilosophischen Sinne überliefert bei Diog. Laert. IX.7.45; das ähnliche Begriffspaar νόμος/ἐτεῆ („in Wirklichkeit“) überliefert Sext. Emp. *Adversus mathematicos* VII, 135 f (Diels-Kranz 68 B 9 / 10). Bei den Sophisten und Platon hat das Begriffspaar rechtphilosophische Implikationen; näher an Leibnizens Gedanken ist vielleicht der ‚protonominalistische‘ sprachphilosophische Dualismus φύσει/θέσει („durch Satzung“) etwa bei Chrysipp.

551 „solummodo spatium et materiam (sive ut ille loquebatur, vacuum et inane) et materiae figuras motusve revera in rebus corporeis esse, caeteras vero qualitates corporum existere tantum νόμος hoc est, quod pauci assecuti sunt, non natura sed lege sive opinione; id scilicet voluit, quod inculcant recentiores, sonos, colores, calorem aliasque qualitates sensuum, non veras res sed phaenomena esse“ – 1682 (?), A VI.4 A, 477. „Pleraque enim corporum attributa, ut calor, frigus, colores, magis phaenomena sunt quam verae qualitates, et ut Democritus dicebat νόμος

Sinne der modernen Mechanisten habe Demokrit festgestellt, dass sinnliche Attribute wie Wärme, Kälte, Farben und Töne „eher Phänomene seien als wirkliche Qualitäten“, dass sie also nicht φύσει, „der Natur nach“, bestünden, sondern nur νόμῳ, „dem Gesetz oder der Meinung nach“: „Nur Raum und Materie (oder, wie er sich ausdrückte, das Vakuum und das Leere) und die Formen oder Bewegungen in der Materie“ seien tatsächliche Eigenschaften der natürlichen Dinge; andere Prädikate wie „warm“, „kalt“, „süß“ oder „rot“ weisen wir den Dingen nur νόμῳ, kraft sprachlicher Konvention oder gesellschaftlicher Übereinkunft zu. Das Fortschreiten von diesen „verworrenen“ zu „reinen Gedanken“, zeigt der Verweis, auf den Atomismus, ist nicht gleichbedeutend damit, dass die sinnlichen Qualitäten einfach negiert würden: Im Gegenteil werden sie durch ihre wissenschaftliche Analyse, die sie anhand rational einsichtiger mechanischer Prozesse erklärt, zu sicherem Wissen. Die einfache Definition eines Begriffs, die die sinnliche Qualität A mit der Kombination der geometrischen Merkmale B und C gleichsetzt, impliziert damit eine mechanistische Ontologie, in der die sinnlichen Phänomene nur der unvollkommene, „verworrene“, scheinhafte Ausdruck *eigentlich* rein mechanischer Naturprozesse sind: Analysiert man die sinnlichen Qualitäten und macht sie „deutlicher“, erweist sich, dass sie in Wahrheit rein mechanischer Natur sind. Soweit stimmt Leibniz mit Demokrit, Hobbes und allen älteren und neueren Materialisten überein.

Aber für den reifen ebenso wie für den jungen Leibniz ist diese Zustimmung zur mechanistischen Naturphilosophie nur ein *erster* Schritt zur Wahrheit: Die scheinbar irreduzible körperliche Natur muss derselben Analyse unterworfen werden, deren Produkt sie bereits ist. „Just as a mechanist might say that the apple isn’t really red or tasty, Leibniz would seem to be saying that the apple isn’t really round; indeed, that it isn’t even really extended!“⁵⁵²

„Auch wenn die Ausdehnung und die Bewegung *deutlicher* als die anderen Eigenschaften [*prae aliis qualitibus distinctius*] erkannt werden – denn die anderen müssen anhand ihrer erklärt werden –, müssen wir doch sagen, dass wir weder die Ausdehnung noch die Bewegung *völlig deutlich* [*omnino distincte*] erkennen [...]. Und wie die Farbe und der Klang, so sind auch die Ausdehnung und die Bewegung eher Phänomene als tatsächliche Attribute der Dinge.“⁵⁵³ Größe und Bewegung „schließen mehr deutliche Erkenntnis ein“ als Farben und Töne, „haben“ aber doch, wie diese, „am Phänomenalen Anteil“ und „halten der letzten Analyse nicht

existunt non φύσει. Hinc Plato merite cogitationem ab his confusis ad puras notiones transtulit, asseruitque scientiam omnem esse rerum aeternarum“ – ebd., 480.

552 Garber, *Body, Substance, Monad*, 156, unter Verweis u. a. auf die folgende Stelle: „De corporibus demonstrare possum non tantum lucem, calorem, colorem et similes qualitates esse apparentes, sed et motum, et figuram, et extensionem“ – 1683–86, A VI.4 B, 1504.

553 „Etsi extensio et motus prae aliis qualitibus distinctius intelligantur, caeterae enim ipsis adhibitis sunt explicandae, revera tamen fatendum est, neque extensionem, neque motum a nobis omnino distincte intelligi [...]. Et quemadmodum color et sonus, ita etiam extensio et motus sunt phaenomena potius quam vera rerum attributa“ – *Mira de natura substantiae corporeae* (1683), A VI.4 B, 1465.

stand“.⁵⁵⁴ Versuchen wir unsere aus sinnlichen Qualitäten bestehende Alltagswahrnehmung zu definieren, gelangen wir nach Leibniz notwendig zu den Prinzipien der mechanistischen Physik, die insofern „deutlicher sind“, aber sie sind darum nicht „völlig deutlich“, „nicht so deutlich, wie man sich vorstellt“,⁵⁵⁵ nicht „adäquat“ oder absolut indefinibel. Dies ist etwa daran erkennbar, dass die Begriffe der Ausdehnung und der Bewegung „etwas Imaginäres und zu unserer Wahrnehmung Relatives“⁵⁵⁶ implizieren. Wie die „verworrenen“ Farben und Töne den kontingenten Standpunkt eines mit Augen und Ohren ausgestatteten Wesens voraussetzen, sind auch Raum und Bewegung nicht völlig objektiv: Wenn zwei Körper ihre Lage zueinander verschieben, hängt es zunächst vom Standpunkt des Beobachters ab, welcher von beiden ‚ruht‘ und welcher sich ‚bewegt‘.⁵⁵⁷ Demokrits richtige Bemerkung, dass viele körperliche Phänomene nur $\nu\acute{o}\mu\omega$, nicht $\phi\acute{o}\sigma\epsilon\iota$, bestünden, hat darum für Leibniz erst Platon zu ihrer vollen Konsequenz geführt, dem zufolge die Materie insgesamt kein substantielles Sein hat.⁵⁵⁸ Auch in diesem zweiten Schritt ist also die schlichte Analyse des Begriffs, die logische Feststellung, dass der Begriff der Ausdehnung und der Bewegung nicht „völlig deutlich“ und einfach ist, gleichbedeutend mit der metaphysischen These, dass die Materie bloßes Phänomen ist und die metaphysische Realität außerhalb ihrer liegt. Weil die Begriffe „Ausdehnung“ und „Bewegung“ keine indefiniblen *termini primitivi* sind, können ihre ontologischen Korrelate auch keine irreduziblen Realitäten sein.

Was bleibt als *terminus primitivus* und irreduzibles Sein übrig, wenn man die Analyse zu Ende führt? An Stelle der Materie habe Platon den Geist als Substanz betrachtet, an Stelle des Einzelnen die „Universalien oder ewigen Wesenheiten“ zum Gegenstand der Wissenschaft gemacht.⁵⁵⁹ Als Realität hinter den Phänomenen stehen seelenhafte Substanzen und die aktiven und passiven Kräfte, die ihnen inwohnen.⁵⁶⁰ Die *termini primitivi*, die am Ende einer jeden Analyse stehen, identifiziert Leibniz dabei – wie Lull und die lullistische Tradition⁵⁶¹ – mit den *absoluta*

554 „Et je puis dire la même chose de la grandeur et du mouvement, sçavoir, que ces qualités ou predicats tiennent du phenomene comme les couleurs et les sons, et quoy qu’ils enferment plus de connoissance distincte, ils ne peuvent pas soutenir non plus la derniere analyse“ – an Arnauld, 9. Oktober 1687, A II.2, 250, vgl. Adams, *Determinist, Theist, Idealist*, 229.

555 „On peut même demonstrier que la notion de la grandeur de la figure et du mouvement n’est pas si distincte qu’on s’imagine“ – *Discours de métaphysique* (1686) 12, A VI.4 B, 1545.

556 „quelque chose d’imaginaire, et de relatif à nos perceptions“ – *Discours de métaphysique* (1686) 12, A VI.4 B, 1545.

557 *Specimen dynamicum* (1695) II.2, ed. Dosch/Mosch/Rudolph, S. 42. Das Argument des Beobachterstandpunkts findet sich auch im soeben zitierten Kontext der *Mira de natura substantiae corporeae*; das *Specimen dynamicum* (1695) II.2, ed. Dosch/Mosch/Rudolph, S. 40, geht umgekehrt auf die *divina attributa* ein; logische und physikalische Argumente gehen also Hand in Hand.

558 1682 (?), A VI.4 A, 480.

559 „Universalialia sive aeternas illas Essentias“ – 1682 (?), A VI.4 A, 480.

560 *Mira de natura substantiae corporeae* (1683), A VI.4 B, 1465.

561 Vgl. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 152; „Lullismus, Kircher“, 243.

attributa Dei,⁵⁶² erst diese bieten einen zureichenden Grund und damit eine „adäquate“ Kausaldefinition der Dinge.⁵⁶³ „*Deus est primum nomen, sum est primum verbum*“,⁵⁶⁴ exzerpiert Leibniz zustimmend aus Alsteds Enzyklopädie: Der Begriff Gottes ist es, der – aus Gottes eigener deduktiver Perspektive – der Ursprung aller anderen Begriffe ist und in unserer induktiven Perspektive am Ende der Analyse dieser Begriffe stehen müsste, wenn wir ein solches Ende denn erreichen könnten.

Wenige Elemente ließen unendlich viele Kombinationen zu, schreibt Leibniz 1679, und das Wirken der Natur verbinde generell Sparsamkeit in den Prämissen mit Mannigfaltigkeit in den Resultaten.⁵⁶⁵ Es sei darum wahrscheinlich, dass sich die unendlich vielen Dinge, die wir erkennen können, kombinatorisch auf sehr wenige zurückführen lassen, die aus sich selbst heraus einsichtig sind. „Es kann sein, dass es nur ein einziges gibt, das aus sich selbst heraus erkannt wird, nämlich Gott selbst, und außerdem das Nichts oder die Privation.“⁵⁶⁶ Wie zeitlebens immer wieder,⁵⁶⁷ macht Leibniz dies anhand seines im selben Jahr entdeckten⁵⁶⁸ binären Zahlensystems deutlich – das ihm erlaubt, die pythagoreisch-platonische, der Neuzeit etwa von Cusanus und Kircher vermittelte Analogie von Zahl und Schöpfung⁵⁶⁹ schärfer zu fassen: So wie sich in der binären Zahlenreihe alle Größen „per unitatem et nihilum“ ausdrücken ließen, gebe es auch in der Analyse der Begriffe eine „geheimnisvolle Reihe der Dinge, aus der klar würde, wie alles aus dem reinen Sein und dem Nichts hervorgeht“, d. h. wie Gott alles aus dem Nichts geschaffen hat. Zwar gebe es „in diesem Leben keine Hoffnung“, diese vollständige Vermittlung zu erkennen, und die Wissenschaft soll sich darum bescheidenere (und praktischere) Ziele setzen⁵⁷⁰ – regulative Idee ihres methodischen Vorgehens und eschatologisches Ziel der Menschheit bleibt aber diese Reduktion alles Denkbaren auf das Wesen Gottes und die Privation.

562 *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis* (1684), A VI.4 A, 590; ähnlich spricht auch das *Specimen dynamicum* (1695) II.2, ed. Dosch/Mosch/Rudolph, S. 40, von *Divina attributa*, die das Reale hinter den mechanistischen Phänomenen ausmachen.

563 1688, A VI.4 B, 1618, vgl. Piro, *Spontaneità*, 112.

564 1682 (?), A VI.4 B, 1125, nach Alsted, *Encyclopaedia* III.7, reg. 2, S. 78. Leibniz verbindet diese Alsted-Exzerpte mit den oben zitierten (Anm. 249) *zopyra* Scaligers, die sich bei Alsted so nicht finden: Alsteds Thesen werden in Leibnizens Notizen also nicht neutral wiedergegeben, sondern stehen bereits im Kontext eigener systematischer Überlegungen Leibnizens.

565 Wir erinnern uns an das „nominalistische“ Parsimonieprinzip des jungen Leibniz. Vollkommen schlüssig ist dessen Anwendung hier freilich nicht: Ob sich die Schöpfung aus dem einen Begriff Gottes ableiten lässt oder nicht, müsste eine metaphysische *verité de raison* sein, keine *verité de fait*, über die Schöpfer so entscheiden kann, wie es seiner ‚Sparsamkeit‘ am ehesten entspricht.

566 „Fieri potest, ut non nisi unicum sit quod per se concipitur, nimirum Deus ipse, et praeterea nihilum seu privatio“ – 1679 (?), A VI.4 A, 158.

567 S. u. S. 277 f.

568 Vgl. Antognazza, *Biography*, xx; Einleitung A VI.4 A, 156.

569 Vgl. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 195–210.

570 „Quaquam autem spes nulla sit homines in hac vita ad hanc seriem rerum arcanam pervenire posse, qua pateat quanam ratione cuncta ex Ente puro et nihilo prodeant“ – 1679 (?), A VI.4 A, 158.

Damit hat Leibnizens analytische Erkenntnistheorie unmittelbar einen metaphysischen Gehalt: Die Grundlage der Körperwelt sind geistige Substanzen und, in letzter Instanz, Gott. Wir stoßen auf diese Grundlagen, indem wir fragen, was die materiellen Dinge ihrem Wesen nach *sind*. Wer eine „verworrene Idee“ wie die grüne Farbe Schritt für Schritt analysiert, wird zunächst auf das Blaue und Gelbe, dann auf mechanisch bewegte Partikel, dann auf monadische Substanzen stoßen – und schließlich auf die indefiniblen Prädikate Gottes selbst: Erst diese ergeben eine „adäquate“ Definition. Der Sinneseindruck „grün“ ist also eigentlich ein höchst komplexer Begriff, der sich kombinatorisch aus den Attributen Gottes erschließen lässt, diese und nichts als diese impliziert. Was grün ist (oder rot oder laut oder weich), hat am Wesen Gottes teil, in dieser Teilhabe und nichts als dieser Teilhabe besteht sein Wesen. Dieser Metaphysik der Teilhabe sollen die nächsten Kapitel gewidmet sein.

Vollkommenes Wissen, sahen wir, entspricht dem Wissen, das Gott selbst von den Dingen hat und das uns bereits „virtuell eingeboren“ ist. Unsere Teilhabe am Wesen Gottes, sehen wir nun, ist die ontologische Grundlage dieses „virtuellen Eingeboreneins“: Unser *mundus coniecturalis* bildet die Schöpfung ab, weil der Geist selbst, der ihn hervorbringt, den Schöpfer abbildet. „Weil unser Verstand von Gott kommt und als ein Strahl seiner Sonne betrachtet werden muss“,⁵⁷¹ müssen auch die Ergebnisse unseres Denkens mit denen der göttlichen Weisheit übereinstimmen – dies ist die Grundlage unseres unvollkommenen Wissens. „Derselbe Gott, der der Quell aller Güter ist, ist auch der Ursprung allen Wissens“,⁵⁷² Erkenntnistheorie und Metaphysik gehören in dieser theozentrischen Ausrichtung eng zusammen.

Wenn der „adäquate“ Begriff eines jeden Dings eine Kombination göttlicher Prädikate darstellt und sein Wesen in seiner Teilhabe am Wesen Gottes besteht, dann muss das vollkommene Wissen Gottes, das den idealen Horizont unserer Wissenssuche darstellt, zugleich Wissen *um Gott* sein: Einen Gegenstand vollkommen zu kennen, hieße mittels der „geheimnisvollen Serie“ deduktiver Begriffsableitungen sein Hervorgehen aus dem „reinen Sein“ Gottes und der Privation evident machen zu können. „Die Idee Gottes schließt das absolute Sein ein, das heißt das, was an Einfachem in unseren Gedanken ist, wo alles, was wir denken, seinen Ursprung hat.“ Deshalb aber unterscheidet sich für Leibniz „die Metaphysik nicht so sehr von der wahren Logik, das heißt der allgemeinen *ars inveniendi*“,⁵⁷³ die alles Wissen aus solchem Einfachem zu erschließen versucht. Die *scientia generalis*, die auf diese

571 „puisque notre Entendement vient de Dieu, et doit estre consideré comme un rayon de ce soleil“ – an Lady Masham, 30. Juni 1704, A II.4, 256; vgl. auch die „Fulgurations“ in *Monadologie* (1714) 47, GP VI, 614.

572 „et le même Dieu qui est la source de tous les biens, est aussi le principe de toutes les connoissances“ – an Pfalzgräfin Elisabeth (?), November 1678 (?), A II.1², 663.

573 „la Metaphysique n’est gueres differente de la vraye Logique, c’est à dire de l’art d’inventer en general. [...] C’est parce que l’idée de Dieu renferme en elle l’Estre absolu, c’est à dire ce qu’il y a de simple en nos pensées, dont tout ce que nous pensons prend son origine“ – an Pfalzgräfin Elisabeth (?), November 1678 (?), A II.1², 662 f; vgl. Lamarra, „Lettre inédite“, 140 Anm. 23.

Weise alles Wissen „unter einen einzigen Gesichtspunkt bringt“⁵⁷⁴ und in ein System zusammenfasst, löst ein, was Aristoteles als „gesuchte Wissenschaft“ postulierte und was die Philosophen seitdem als „Metaphysik“ zu verwirklichen suchen: „Diese Wissenschaft, glaube ich, nannte Aristoteles τὴν ζητούμενην, und was er in der *Metaphysik* schrieb, scheint gleichsam ein Präludium zu ihrer Erforschung.“⁵⁷⁵

Leibnizens Erkenntnistheorie, wie wir sie in diesen Kapiteln betrachten konnten, entspricht damit in mehrfacher Weise seinem progressiv-eschatologischen Geschichtsmodell: Weil das mögliche Wissen unendlich ist, kann der Fortschritt nie an ein Ende kommen; zugleich schließt das gegenwärtige Wissen „virtuell“ bereits alles in sich ein, was die unendliche Zukunft bieten wird. Auf das materialistische *seculum philosophicum* muss eine neue geistzentrierte Metaphysik folgen, weil das Geistige als die Wahrheit des Materiellen aus dessen konsequenter Analyse selbst folgt. Dieser Wissensfortschritt kann als Weg der Menschheit zu Gott verstanden werden, weil Gott zugleich Vorbild für und Gegenstand des vollkommenen Wissens ist.

3. METAPHYSIK DER TEILHABE

Leibnizens Höhlengleichnis

Dieses Verhältnis von Erkenntnistheorie und Metaphysik wird klarer aus dem allegorischen *Songe philosophique* – ein posthumer Titel – von 1693, dessen Nacherzählung den Epilog von Rutherfords *Leibniz and the Rational Order of Nature* bildet: Für Rutherford ist dieser Text eine unübertroffene emblematische Zusammenfassung der übergreifenden „Vision“ hinter Leibnizens Philosophie.⁵⁷⁶ Mit den Motiven des visionären Traums und der kosmischen Reise greift Leibniz hier literarische Vorbilder wie Ciceros *Somnium Scipionis*, Dantes *Commedia* und Kirchers *Iter extaticum*⁵⁷⁷ auf – vor allem aber handelt es sich um eine Adaptierung des

574 „Huius [sc. scientiae generalis] enim ope omnia sub uno conspectu ponuntur“ – 1688 (?), A VI.4 A, 980.

575 „Hanc credo scientiam Aristoteles vocavit τὴν ζητούμενην; et quae ipse in *Metaphysicis* scripsit velut praelusiones quaedam fuisse videntur ad eam indagandam“ – 1688 (?), A VI.4 A, 980, s. o. Anm. 253. Die Gleichsetzung von „erster Philosophie“ und *scientia generalis* wird plausibler angesichts von Aristoteles’ Charakterisierung der Disziplin als einer alle Wissensgebiete aufschließenden Grundwissenschaft in *Met.* I.2, 982a. Eine Gleichsetzung von *Metaphysica* und *Scientia Generalis* findet sich auch in Leibnizens Brief an Königsmann, 30. Oktober 1712, ed. Lamarra, 144; der knappe Kontext lässt freilich nicht erkennen, was genau Leibniz mit *Scientia generalis* meint, nachdem er – vgl. Antognazza, *Biography*, 268 Anm. 16 – den Begriff über zwei Jahrzehnte nicht benutzt hat. Denkbar wäre auch ein Verständnis im Sinne von „Wissenschaft vom Seienden allgemein“; in diesem Fall wäre die Gleichsetzung mit der Metaphysik (als *scientia entis quatenus ens*) eine Tautologie.

576 Rutherford, *Rational Order*, 289 f. Der Text selbst findet sich bei BH 108–111; vgl. Amberger, „*Songe philosophique*“.

577 Vgl. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 29 und öfter.

platonischen Höhlengleichnisses. Bei Platon gleicht die Menschheit gefesselten Gefangenen in einer Höhle, deren einzige Wahrnehmung die Schatten hinter ihnen vorbeigetragener Statuen sind – eine doppelte Verfälschung der Realität also, um deren ‚Erkenntnis‘ sie gleichwohl leidenschaftlich wetteifern, da sie ja nichts anderes kennen. Nur wenige werden von den Fesseln befreit und dazu genötigt, die wahrhafte Welt draußen vor der Höhle und das Licht der Sonne zu sehen, die Ideen also: ein höchst schmerzhafter Lernprozess, den die bornierten Gefangenen drinnen mit Spott, gar mit Mordanschlägen quittieren. Genau diese verspotteten und gefährdeten Philosophen aber müssten im Idealstaat dazu genötigt werden, wieder ‚in die Höhle hinabzusteigen‘ und die Mühen politischer Ämter auf sich zu nehmen.⁵⁷⁸

Wie liest sich dieses berühmte Motiv bei Leibniz? Ermüdet durch leidvolles Brüten über die verdorbene Natur des Menschen und die Übel der Welt, schläft der Erzähler unseres Textes ein. Im Traum findet er sich in einer dunklen unterirdischen Grotte voller Menschen, die sich äußerst seltsam verhalten: Sie laufen hinter Irrfeuern oder Glühwürmchen her oder sammeln faule Holzsplitter. Wegen dieser begehrenswerten Objekte, denen sie die Namen „Reichtümer“, „Lüste“ oder „Ehren“ geben, geraten sie oft in Streit; einige werden von Skorpionen gebissen und geraten vollends in Raserei, andere stürzen bei der Jagd nach einem Irrlicht unversehens in einen Abgrund, aus dem man nur Seufzen und Klagen vernimmt.

Durch Löcher und Ritzen in der Decke gelangt Tageslicht in die Höhle – in wenigen schwachen Strahlen, die man nur mit großer Aufmerksamkeit wahrnimmt. Oftmals hört man auch Stimmen: „Halt, ihr Sterblichen! Wohin lauft ihr, Elen-de?“ – „Richtet die Augen zum Himmel!“ Ein großer Teil der Leute hört nicht darauf. Einer der wenigen, der aufmerksam wird, ist unser Erzähler, den dieses Licht zutiefst berührt. Es handelt sich, erklärt ihm ein ehrwürdiger Alter, um die Vernunft selbst. Dank ihrer kann der Erzähler nun die Gefahren der Höhle erkennen und vermeiden und geht oft in der Höhle hin und her, um die verschiedenen von der Decke einfallenden Lichtstrahlen näher zu betrachten. Am meisten erleuchten ihn dabei die Orte, von denen aus mehr als ein Lichtstrahl zugleich sichtbar ist. So gelangt er schließlich zu dem Punkt in der Höhle, der den besten Überblick erlaubt.

Sobald ich meinen Blick nach oben gerichtet hatte, umgab mich ein großes Licht, das von allen Seiten in diesem Punkt zusammenlief, und ich konnte nun die gesamte Grotte und ihr Elend deutlich sehen. Aber im nächsten Augenblick überraschte mich ein blendendes Strahlen. Dieses nahm bald zu, und ich sah vor mir die Erscheinung eines jungen Mannes, dessen Schönheit mir die Sinne raubte. Er hatte eine Majestät an sich, die Verehrung und Furcht einflößte, aber die Süße seiner Blicke beruhigte mich.⁵⁷⁹

578 Plat. *Rep.* VII, 514a–521a.

579 „A peine m’estois-je mis à regarder en haut, que je fus environné d’une grande lumiere reunie de tous costés, toute la grotte et ses misères se découvrirent pleinement à mes yeux. Mais un moment apres une clarté éblouissante me surprit. Elle se developpa bientost et je vis devant moy l’apparence d’un jeune homme, dont la beauté enchantoit mes sens. Il y paroissoit une majesté, qui donnoit de la veneration mêlée de crainte; mais la douceur de ces regards me rassuroit“ – ca. 1693, BH 110.

Begleitet durch diesen Himmelsboten, findet sich der Erzähler plötzlich draußen, außerhalb der Höhle, auf einem Berg, von dem aus er die ganze Erde überblicken kann.

Von weitem sah ich die Dinge, die ich nur im Allgemeinen betrachten wollte, aber wenn ich mich auf einen Punkt konzentrierte, vergrößerte er sich sofort, und um ihn gleichsam von nahem zu sehen, benötigte ich kein anderes Fernrohr als meine Aufmerksamkeit.⁵⁸⁰

Beglückt bittet der Erzähler nun seinen Führer, ihm nach den Augen auch den Geist zu erleuchten, was ihm der Engel verspricht: Denn wenn der Erzähler auch noch eine Zeit unter den Sterblichen weilen muss, kann er doch zur selben Zeit den himmlischen Heeren „von einer Welt, von einer Entdeckung, von einer Vollkommenheit zur nächsten“ folgen,⁵⁸¹ die Wunder der Schöpfung betrachten, am Thron Gottes selbst stehen – denn der wird in seiner Seele wohnen.⁵⁸² Und eines Tages wird er vollends von diesem Körper befreit und in einen Zustand der Vollkommenheit versetzt werden: Je besser er sich im irdischen Leben bewährt hat, desto vollkommener das künftige.

Wir erkennen hinter dieser allegorischen Darstellung entscheidende Momente der Philosophie Leibnizens wieder. Das Licht der Vernunft dringt aus verschiedenen Richtungen in die Höhle, aber es gibt ein perspektivisches Zentrum, in dem all seine Strahlen zusammenfallen: Leibnizens *systeme nouveau*, das das Wahre aller früheren Philosophien zusammenbringt.⁵⁸³ Der Berggipfel ermöglicht dem Erzähler einen Blick auf das ganze „Antlitz der Erde“:⁵⁸⁴ Der Standpunkt der Vernunft, auf den ihn der Engel geführt hat, zeigt ihm die *notio completa*, die das ganze Universum einschließt. Weil jedes Detail in diesem Begriff implizit ist, reicht die geistige Konzentration, um es in einem Zoomeffekt wie mit einem Fernrohr näher heranzuholen: Lernen ist in Leibnizens analytischer Erkenntnistheorie nichts anderes als Aufmerksamwerden auf das, was wir „virtuell“ schon wissen. Am Ende der Vision hat der Erzähler gelernt, „nichts als Weisheit und Glückseligkeit zu sehen, wo die Menschen nur Vergänglichkeit und Leid wahrzunehmen gewohnt sind“:⁵⁸⁵ Auch die Übel, die er anfangs beklagt hat, müssen von einem philosophischen Standpunkt als notwendiges Moment der ‚besten der möglichen Welten‘ gelten. All diese spezifisch leibnizianischen Thesen aber sind in einen metaphysischen und epistemologischen Kontext eingebettet, auf den uns die Parallelen zum platonischen Original des Gleichnisses führen.

580 „Je voyois en eloignement ce que je ne voulois regarder qu’en general, mais lorsque je considerois fixement quelque endroit, il se grossissoit à l’instant, et pour le voir comme de près, je n’avois besoin d’autre lunette d’approche que de mon attention“ – ca. 1693, BH 110.

581 „de monde en monde, de decouverte en decouverte, de perfection en perfection“ – ca. 1693, BH 111.

582 Ähnlich Plot. *Enn.* I.6.9; IV.8.4.

583 S. o. Anm. 279.

584 „face de la terre“ – ca. 1693, BH 110.

585 „tu ne remarqueras que sagesse et que bonheur, par tout où les hommes ont coustume de ne trouver que de la vanité ou que de l’amertume“ – ca. 1693, BH 110.

Leibniz löst Platons Gleichniserzählung aus ihrem politischen Kontext. Die Aufgabe des Philosophen ist in seinem Gleichnis nicht, seine Mitgefangenen aus der Höhle zu erlösen oder sie gar zu regieren – im Zentrum steht vielmehr die individuelle Erleuchtung und Erlösung. Leibniz liest Platon hier wesentlich aus einer christlichen und – wie sich zeigen wird – neuplatonischen Perspektive: Heil oder Verdammnis, Himmel oder Hölle, Verlassen der Höhle an der Hand des Engels oder Stürzen in den Abgrund – das sind die beiden Möglichkeiten, die den Höhlenbewohnern offenstehen, und nur eine Minderheit hört die eindringlichen Rufe nach Umkehr und wählt das Heil. Ganz wie wir es auch aus anderen Zusammenhängen kennen, ist das Christentum für Leibniz hier schwerpunktmäßig eine Vernunft-, keine Offenbarungsreligion: Es ist die „natürliche Vernunft“, zu der sich die Menschen bekehren sollen und mittels derer Gott sie rettet, kein übernatürlich offenbartes Evangelium; von der Inkarnation Christi und all ihren Konsequenzen lesen wir nichts. Unter diesen Platon fremden Prämissen eines rationalen Christentums teilt Leibniz aber wesentliche Thesen des originalen Höhlengleichnisses: Der Mensch ist wesentlich zur Vervollkommnung seines Wissens berufen; vollkommenes Wissen ist intelligibler, nicht sinnlicher Natur; dieser höhere Rang des intelligiblen Wissens entspricht der ontologischen Priorität einer intelligiblen Welt.

Platons Höhlengleichnis steht allegorisch für einen Erkenntnisfortschritt: Die Schatten an der Höhlenwand stehen für absolutes Nichtwissen (*ἄγνοια*); die reale Welt draußen für Wissen im vollen Sinne (*ἐπιστήμη*), d. h. die Schau der Ideen. Es gibt jedoch eine Vielzahl von Zwischenstufen zwischen diesen beiden Extremen: Das Alltagswissen um die Körperwelt, die uns umgibt, ist eben kein absolutes Nichtwissen, sondern „Meinung“, *δόξα*.⁵⁸⁶ Zwischen *δόξα* und *ἐπιστήμη* stehen die mathematischen Disziplinen – Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik – die nach Platon in einem uneigentlichen Sinne den Namen von Wissenschaften oder *ἐπιστήμαι* tragen: Tatsächlich seien sie „deutlicher als die *δόξα*, aber verworrener als die *ἐπιστήμη*“.⁵⁸⁷ Diese Disziplinen intellektualisieren gewissermaßen das Körperliche, führen den Geist graduell von den Sinnen weg und gehören darum als Vorstufe der *ἐπιστήμη* zu dem philosophischen Bildungsweg, den das Höhlengleichnis veranschaulicht: Wer das Licht der Sonne noch nicht ertragen kann, soll sich draußen vor der Höhle zunächst die Schatten und Spiegelbilder ansehen – die immerhin wirklicher sind als die Schatten von Bildwerken innerhalb der Höhle –; wer die Ideen noch nicht schauen kann, soll sich ihnen über Musik und Astronomie annähern. Ganz ähnlich, sahen wir, sind bei Leibniz die mathematischen Naturwissenschaften Zwischenstufe zwischen „verworrenem“ Sinnenwissen und apriorischer Ideenschau, und ganz wie bei Platon beginnt der Lernprozess mit dem „verworreneren“ Wissen.

Dieser epistemologischen Hierarchie entspricht bei Platon eine ontologische. Die *δόξα* der Sinneswahrnehmung steht zwischen Wahrheit und Unwahrheit, zwischen Erkenntnis und Nichtwissen, weil die Körper, die sie erkennt, zwischen Sein

586 Plat. *Rep.* V, 478d.

587 „ἐναργεστέρου μὲν ἢ δόξης, ἀμυδροτέρου δὲ ἢ ἐπιστήμης“ – Plat. *Rep.* VII, 533d.

und Nichtsein verortet sind.⁵⁸⁸ Sie haben an den Ideen teil, aber sind selbst keine. In diesem Sinne kann Platon davon sprechen, dass körperliche Güter „weniger seiend“ (ἧττον ὄντα) seien, seelische hingegen „seiender“ (μᾶλλον ὄντα).⁵⁸⁹ Wenn nur den Ideen im vollsten Sinne Sein zukommt, die übrigen Dinge aber an ihnen teilhaben, dann bestimmt der Grad dieser Teilhabe auch den ‚Grad‘ des Seins. Für Platon, bemerkt Bröcker prägnant, lässt sich „Sein“ steigern – er kennt einen „ontologischen Komparativ“.⁵⁹⁰ Auch das Höhlengleichnis formuliert in diesem Sinne, dass die schattenwerfenden Bildwerke „seiender“ (μᾶλλον ὄντα)⁵⁹¹ seien als die Schatten an der Wand – denn sie sind näher an den im eigentlichen Sinne Seienden (ὄντα) draußen vor der Höhle, den Ideen. Wenn die sinnliche δόξα und die Mathematik Vorstufen zur Ideenschau bilden – niederen Ranges, aber doch zu ihr hinführend – ist das genau in dieser ontologischen Hierarchie begründet: Wie das („geringere“) Sein eines Körpers darin besteht, dass er – vermittelt durch seine geometrische Gestalt – am wahren Sein der Idee Anteil hat, so hat auch die sinnliche Wahrnehmung dieses Körpers (geringen) Anteil an der ἐπιστήμη und kann vermittels der Geometrie zu ihr führen. Die Ideen enthalten zugleich normativ das, was die Körperwelt sein *soll*: Sein, Wahres und Gutes fallen in ihr zusammen, sie sind zugleich ontologischer Ursprung, vollkommenes Wissen und ethisches Ideal, wer sie kennt, kann den Staat recht regieren.

Wie wir im übernächsten Kapitel sehen werden, prägt dieser Gedanke eines hierarchisch gestuften Seinsbegriffs die ganze platonisch-aristotelische Tradition. Unter christlichen Prämissen ist dieses Motiv insbesondere für den von Augustin entwickelten Gedanken zentral, dass das Böse nur Privation sei, es also keine zweite, von Gott unterschiedene Seinsquelle gebe: „Ich betrachtete die anderen Dinge unterhalb Deiner [Gottes] und sah, dass sie nicht in jeder Hinsicht *sind*, aber auch nicht in jeder Hinsicht *nicht sind*. Sie *sind* nämlich, da sie von Dir sind; sie *sind nicht*, weil sie das, was du bist, nicht sind.“⁵⁹² Nur Gott ist im vollen Sinne seiend; die Geschöpfe sind – wie es die Leibniz bekannte, an Augustin anschließende Stufenontologie Eilhard Lubins formuliert – *entia intermedia* zwischen Sein und Nichts, zwischen Gott und Materie.⁵⁹³ Dass das Böse nur Privation sei, ist

588 Plat. *Rep.* V, 478d, vgl. Bröcker, „Ontologischer Komparativ“, 416.

589 Plat. *Rep.* IX, 585d, vgl. Meinhardt, Art. *Ontōs on*.

590 Bröcker, „Ontologischer Komparativ“; aufgegriffen bei Meinhardt, Art. „Ontōs on“; Halfwassen, „Mehr oder weniger“, 17.

591 Plat. *Rep.* VII, 515d.

592 „Et inspexi caetera infra te, et vidi nec omnio esse, nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt; non esse autem, quoniam id quod es non sunt“ – Augustinus, *Confessiones* VII.11.17, MPL 32, 742.

593 Das *Ens intermedium* steht zwischen *ens proprie dictum* (Gott) und *nihil proprie* (Materie). Obiges Zitat aus den *Confessiones* findet sich auch in Lubinus' Traktat, der sich folglich als Systematisierung von Augustins Ansatz verstehen lässt. Vgl. Leinkauf, „Einheit und Gegensatz“; zu Augustin siehe dort S. 92 Anm. 15. Leibniz erwarb 1663 einen Sammelband, der auch Lubinus' *Phosphorus* enthielt – den er in seinen Marginalien ausspart, aber in anderen Zusammenhängen zitiert: A VI.2, 19, vgl. Busche, *Leibniz' Weg*, 26 Anm. 79. Zu Lubinus vgl. auch

entscheidend für Leibnizens Theodizee-Gedanken, und er führt dieses Motiv explizit auf „les Platoniciens et S. Augustin“ zurück.⁵⁹⁴

Unter der Vielzahl der Quellen, die Leibnizens Philosophie aufweist, hat die Forschung immer wieder auf eine besondere Rolle Platons⁵⁹⁵ und insbesondere des Neuplatonismus⁵⁹⁶ aufmerksam gemacht. Das Verhältnis von Platon und neuplatonischer Tradition ist bei Leibniz ambivalent: Gegen den Neuplatonismus favorisiert er sein Verständnis einer authentischen Lehre Platons – das aber seinerseits eine neuplatonische Brille verrät, durch die er Platon wie selbstverständlich liest. Einerseits wirft er den Neuplatonikern polemisch eine obskurantistische Platon-Interpretation vor, die den rationalen Kern der Lehre Platons ignoriere und stattdessen die von ihm verwendeten Gleichnisse zu einer abergläubischen Mythologie ausbaue.⁵⁹⁷ Andererseits bleibt die neuplatonische Tradition aber – typisch frühneuzeitlich⁵⁹⁸ – sein entscheidender Zugang zum Denken des Meisters: Die Werke Platons studierte Leibniz in einer zweisprachigen Ausgabe mit der Übersetzung und den Kommentaren Ficinos;⁵⁹⁹ Plotin und Proklos sollen als autoritative Interpreten den Anhang zu einer Werkausgabe oder Kompendium zu Platon bilden, die Leibniz vorschlägt.⁶⁰⁰ „Platon samt Plotin“ nennt er wie selbstverständlich in einem Atemzug, als er Rémond von seinen Jugendstudien berichtet⁶⁰¹ – und wiederholt ein paar Sätze später gleichwohl seine Kritik an den späteren Platonikern. 1682 fasst Leibniz – nach einer langen Polemik gegen die Neuplatoniker – die aus seiner Sicht wichtigsten Lehren Platons zusammen: Substantialität und Selbstbewegtheit des Geistes, Passivität der Materie, Fluidität der materiellen Einzeldinge, weswegen die Wissenschaft sich ewigen Wesenheiten zuzuwenden habe, eingeborene Ideen,

Hübener, „Scientia de aliquo et nihilo“, 97–99; dort auch andere – im systematischen Kontext vllt. weniger einschlägige – mögliche Quellen für diese Denkfigur.

594 Für Dobrzensky, 25. Januar 1695, A II.3, 12.

595 Vgl. Leinkauf, „Leibniz und Platon“; Belaval, „Leibniz et Platon“; Riley, Einleitung zu RVL.

596 Vgl. Antognazza, „God, Creatures, and Neoplatonism“; Smith, „Christian Platonism“; Varani, „Platonismus“; dies., *Pensiero alato*, 131–154; De Risi, „Plotino e la Rivoluzione scientifica“; Ferrari, „Individualità e totalità“; Jolley, „Leibniz“, passim. Neuplatonische Elemente sind auch entscheidend für die oben kritisch diskutierte Interpretation des jungen Leibniz bei Mercer, *Metaphysics*, bes. 173–205.

597 So 1682 (?), A VI.4 A, 479; vgl. auch an Foucher, August 1686, A II.2, 86 f; *De primae philosophiae Emendatione* (1694), GP IV, 468.

598 Vgl. Leinkauf, „Frühe Neuzeit und antike Philosophie“, 46–48.

599 Es handelt sich um die *Platonis opera omnia quae exstant*, Frankfurt 1602: Varani, „Platonismus“, 1095; Mates, „Leibniz and the *Phaedo*“, 144 f.

600 An Hansch, 10. Mai 1716, Dutens V, 172.

601 „Mais Platon aussi dès lors, avec Plotin me donnèrent quelque contentement“ – an Rémond, 10. Januar 1714, GP III, 606. „Plotin ist [...] für Leibniz ebensowenig ein selbständiger Denker wie Proklos. Er hat beide immer nur im Hinblick auf die Erklärung gewisser Probleme der platonischen Philosophie ernst nehmen können, soweit sie eben auch bestrebt waren, ‚Platonem illustrare‘“ – Meyer, „Leibniz und Plotin“, 44.

Teilhabe der Geschöpfe am Wesen Gottes.⁶⁰² Nicht nur diese theistische Zuspitzung, sondern die allgemeine Schwerpunktsetzung dieses Themenkatalogs zeigt eine neuplatonische Prägung.⁶⁰³ Leibnizens Platon ist kein dialektischer, ethischer, politischer Platon, sondern vor allem ein metaphysischer und epistemologischer Platon – dies ist exakt die Schwerpunktsetzung, die wir auch bei seiner Adaptierung des Höhlengleichnisses beobachten konnten.

In Plotins hierarchischer Ontologie finden wir Platons Rede von *μᾶλλον ὄντα* und *ἧττον ὄντα* wieder.⁶⁰⁴ Der Neuplatonismus „lebt“⁶⁰⁵ geradezu von Platons „ontologischem Komparativ“, von der Vorstellung einer gestuften Teilnahme aller Dinge an dem Einen, das im vollsten und eigentlichen Sinne Sein *ist*.⁶⁰⁶ Und genau dieser Blickwinkel ist für Leibnizens Platon-Lektüre besonders wichtig. Die Materie, fasst er Platons Lehren zusammen, „sei *mehr* Erscheinung als Realität“, ihre sinnlichen Eigenschaften „*mehr* Phänomene als tatsächliche Qualitäten“; die Universalien „seien *ehrer* Dinge (*res*) als die Einzeldinge“ mit ihrer materiellen Natur und ihrem ewigen Fließen und Vergehen.⁶⁰⁷ Leibniz spricht der Materie, den sinnlichen Qualitäten, den Einzeldingen das Sein nicht rundweg ab – er fasst es vielmehr graduell und spricht ihnen „weniger Sein“ zu. Die Körper haben einen gewissen Anteil am Sein – aber eben weit ‚weniger‘ als die tatsächlichen Substanzen, die Monaden. Es sind diese, die Leibniz mit einem platonischen Terminus für die Ideen als „ὄντως ὄντα“ bezeichnen kann:⁶⁰⁸ als „seiend Seiende“, „wahrhaft Seiende“, „Seiende im eigentlichen Sinne“, von denen sich herleitet, was die Körperwelt an Sein hat. An der Spitze dieser Seinspyramide steht Gott selbst; in der Teilhabe am Wesen Gottes bestehen unsere Vollkommenheiten:⁶⁰⁹ Auch das ist für Leibniz Lehre Platons.

Es ist diese ontologische Teilhabe der körperlichen an der geistigen Welt, die dem um letztere Wissenden auch ein besseres Verständnis der ersteren ermöglicht – und damit auch ethische Maßstäbe für den Umgang mit ihr. In Platons wie in

602 1682 (?), A VI.4 A, 479 f. Ein ganz ähnlicher Themenkatalog wichtiger Platonica findet sich ein Vierteljahrhundert später in der Korrespondenz mit Hansch, 25. Juli 1707, A II.4, 640 f / 644 f, vgl. Leinkauf, „Leibniz und Platon“, S. 193 f.

603 Vgl. Leinkauf, „Leibniz und Platon“, 199; Meyer, „Leibniz und Plotin“, 50.

604 Plot. *Enn.* VI.9.1: „τὰ μὲν ἧττον ὄντα ἧττον ἔχειν τὸ ἓν, τὰ δὲ μᾶλλον μᾶλλον“; ähnlich VI.9 (9), 9: „Μᾶλλον μέντοι ἔσμὲν νεύσαντες πρὸς αὐτὸ [sc. τὸ ἓν]“.

605 Bröcker, „Ontologischer Komparativ“, 416.

606 Dort ist jedoch – eine Wendung, die Leibniz in der Form nicht mitmacht – das Eine oftmals ‚über‘ dem Sein angesiedelt. Vgl. Leinkauf, „Ontologie“, insb. 52 / 72 f.

607 „plus apparentiae quam realitatis habentem [...] magis phaenomena sunt quam verae qualitates [...] Universalia sive aeternas illas Essentias potius esse res quam sunt singularia“ – 1682 (?), A VI.4 A, 480.

608 An Hansch, 25. Juli 1707, A II.4, 640 f / 644 f; vgl. Leinkauf, „Leibniz und Platon“, 193. Bei Platon ist der Singular *ὄντως ὄν* ein typischer Terminus im *Sophistes* (240b und *passim*), den wir auch im *Phaidros* finden (247 e); vgl. Meinhardt, Art. „Ontōs on“; Bröcker, „Ontologischer Komparativ“, 416. Als Beispiel für die um 1700 mögliche schlagwortartige Verwendung des Begriffs siehe Bücher, *Plato mysticus*, 80; vgl. Lehmann-Brauns, *Weisheit*, 221.

609 „denique perfectionem nostram ad quandam Dei participationem referendam“ – 1682 (?), A VI.4 A, 480.

Leibnizens Höhlengleichnis muss der Erleuchtete wieder in die Höhle hinabsteigen und das Leben der dort Gefangenen teilen – mit einem besseren Verständnis als zuvor und ohne sich in die Fehler der anderen verstricken zu lassen. „Du wirst nichts von dem verlieren, was diese Schauspiele [in der Welt] selbst an Festem enthalten“, verspricht der Engel dem Erzähler – denn das „Feste“ in dem Erscheinungsnebel, das Substantielle hinter den Phänomenen, ist eben die intelligible Welt, die der Erzähler draußen vor der Höhle kennengelernt hat. „Du wirst all diese Dinge mit Augen sehen, die in ganz anderer und neuer Weise erleuchtet sind. Dein Verstand, von oben her gestärkt, wird überall blitzende Lichten des göttlichen Schöpfers der Dinge entdecken.“⁶¹⁰ Wer die Ideenwelt außerhalb der Höhle kennt, sieht auch die körperlichen Dinge als das, was sie wirklich sind: Teilmomente der besten der möglichen Welten, in geistigen Monaden „wohlfundierte“ Phänomene, „fortwährende Lichtblitze aus der Gottheit von Augenblick zu Augenblick“.⁶¹¹

Der Engel, der den Erzähler auf seiner kosmischen Reise begleitet, verweist auf eine zweite mögliche Quelle neben dem Höhlengleichnis: das dialogisch strukturierte *Iter extaticum* Athanasius Kirchers, in dem der neugierige Wissenschaftler Theodidactus – auf dem Titelkupfer der zweiten Auflage als Jesuit gekleidet – in Begleitung des Engels Cosmiel das ganze Universum durchreist und mit seinem Führer bespricht. Diese Reisegespräche halten nach Leinkauf für die behandelten Gegenstandsbereiche „jeweils das Konfinium menschlichen und göttlichen Wissens präsent“,⁶¹² indem sie das Wissen der Menschheit zugleich bestätigen und in den viel größeren Horizont des nur auf dieser ekstatischen Reise erfahrbaren göttlichen Wissens stellen. Es zeigt sich dabei einerseits der unendliche Abstand zwischen göttlichem und menschlichem Wissen, andererseits aber auch eine Strukturanalogie, die das menschliche Wissen in seiner Grundanlage und seinen Ergebnissen als gerechtfertigt erweist: „Die Fähigkeit des Theodidactus muß in ihren schon erworbenen Anlagen nur gesteigert werden, nicht prinzipiell revidiert und neu organisiert“⁶¹³ – da menschlicher und göttlicher Intellekt ihre kombinatorische Struktur teilen. Auch für Leibniz, sahen wir, gehören diese beiden Pole zusammen: Die auf irreduziblen Begriffselementen basierende *cognitio adaequata* ist dem Menschen einerseits unerreichbar, markiert aber andererseits den idealen Horizont eines Erkenntnisfortschritts, zu dem er tatsächlich fähig ist – handelt es sich doch um nichts anderes als um eine zu Ende geführte Analyse und Definition. Das sinnliche und induktive Wissen erhält damit eine eigentümliche Zwischenstellung: Es ist nicht die vollkommene Wahrheit – die durch „adäquate“ Definitionen aus sich selbst heraus *a priori* einsichtig sein muss –, aber es ist ihr strukturell analog und in ihr fundiert, insofern ihr „virtuell“ und für den göttlichen Geist lesbar eine solche

610 „Mais tu ne perdras rien de ce qu’il y a de solide dans ces spectacles mêmes. Tous les verras avec des yeux tout autrement éclairés. Ton entendement estant fortifié d’en haut, decouvra par tout les lumieres brillantes du divin auteur des choses“ – ca. 1693, BH 110.

611 „fulgurations continuelles de la Divinité de moment en moment“ – *Monadologie* (1714) 47, GP VI, 614.

612 Leinkauf, *Mundus combinatus*, 29.

613 Leinkauf, *Mundus combinatus*, 284.

apriorische Begründung implizit ist. Die Sinnenwelt ist nur eine Höhle – aber auch Höhlen kann der erleuchtete Geist verstehen.

In diesen Zusammenhang gehört Leibnizens Rede vom *phaenomenon bene fundatum*.⁶¹⁴ Für Leibniz, sah er, ist aus der Perspektive seines *systeme nouveau* der Gebrauch der sensualistischen Alltagsterminologie ebenso gerechtfertigt wie die Rede vom „Sonnenaufgang“ für einen kopernikanischen Astronomen: Denn Phänomene wie der „Sonnenaufgang“ oder der „Körper“ sind ja keine reinen Irrtümer, sondern haben einen gewissen Grad an Wahrheit, den versteht, wer die heliozentrische bzw. ideelle Realität kennt, die sie erzeugt. Wichtiges Motiv in Leibnizens Philosophie, schreibt Cassirer, ist das Platon zugeschriebene Postulat, „die Phänomene zu retten“ – „σώζειν τὰ φαινόμενα“:⁶¹⁵ Das Sinnesphänomen soll vergeistigt und damit in seiner ideellen Realität „gerettet“ werden, indem seine Regelmäßigkeit und Rationalität aufgezeigt wird. Im Höhlengleichnis begnügen sich die in der Höhle Angeketteten „damit, lediglich die Folge der Schattenbilder selbst aufzufassen“; der wahrhaft Erkennende hingegen weiß um „die ewigen und unveränderlichen Vernunftgründe, aus denen sie hervorgehen“, die den Charakter der „Strenge“ und „Notwendigkeit“ haben – „wie im Gebiete der Mathematik“.⁶¹⁶ Ganz im Sinne dieses platonischen Ansatzes, so auch Kaulbach, „sieht es Leibniz als Aufgabe der Metaphysik an, die Phänomene zu retten: zu diesem Zwecke sichert er ihnen ein Fundament und spricht vom *phaenomenon bene fundatum*.“⁶¹⁷ Unter explizitem Verweis auf Platon sieht Leibniz dabei die Mathematik als Vorstufe zur Erkenntnis der unkörperlichen Substanzen.⁶¹⁸ Der Ausspruch Platons soll in einem astronomischen Kontext gefallen sein,⁶¹⁹ und Leibniz, werden wir sehen, entwickelt den Ansatz in einem naturwissenschaftlichen Kontext weiter: Im Anspruch des *σώζειν τὰ φαινόμενα* fallen somit die platonische und die mechanistische Prägung Leibnizens zusammen.

Geschöpfliches Sein heißt Teilhabe am Wesen Gottes; es gibt unterschiedliche Grade dieser Teilhabe; ein Phänomen wird „gerettet“ durch Rückführung auf die substantielle Realität, an der es teilhat: Diese neuplatonisch geprägten Prämissen sollen im folgenden ein neues Licht auf bekannte Thesen der Metaphysik Leibnizens werfen. Aus dem platonischen „ontologischen Komparativ“, will ich zeigen, folgen der Dualismus zwischen Materie und Form, das Verhältnis von Monaden und Körperwelt, das *principe du meilleur*. Der „ontologische Komparativ“ ist auch die Grundlage des dynamischen Verständnisses der Geistesgeschichte, wie

614 Ca. 1706, GP VII, 344; ähnlich an Rémond, 10. Januar 1714, GP III, 606.

615 Cassirer, *Leibniz' System*, 362 f.

616 Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 174.

617 Kaulbach, *Einführung in die Metaphysik*, 85.

618 An Hansch, 25. Juli 1707, A II.4, 641 / 645, vgl. Belaval, „Leibniz et Platon“, 51.

619 Platon habe Astronomen beauftragt, mathematische „Hypothesen“ zu finden, die die Phänomene am Himmel „retten“ sollten, berichtet – mit Verweis auf Sosigenes – Simplic., *Comm. in Arist. De Caelo* II.12, 292 b13, ed. Heiberg 486 / trans. Mueller 29; vgl. Rehbock, Art. „Rettung der Phänomene“; Cassirer, *Leibniz' System*, 362 Anm. 2.

wir es in den bisherigen Kapiteln beobachten konnten: Das Teilhabende ist immer im Werden; das Ziel dieses Werdens ist das Sein, an dem es teilhat.

Seele – Monade – Körper

„Ich glaube, dass das ganze Universum der Geschöpfe aus nichts anderem besteht als aus einfachen Substanzen oder Monaden, und Ansammlungen von ihnen.“⁶²⁰ Der reife Leibniz vertritt bekanntlich einen „Panmonadismus“,⁶²¹ der alle Realität auf unkörperliche einfache Substanzen und deren Perzeptionen zurückführt. Wie genau denkt er sich diese Reduktion? Die vielleicht klarste Darstellung sendet Leibniz 1703 an den niederländischen Naturphilosophen de Volder.

Ich unterscheide also

- (1) die ursprüngliche Entelechie oder Seele,
- (2) die Materie (im Sinne von *materia prima*) oder ursprüngliche passive Potenz,
- (3) die Monade, die aus diesen beiden zusammengesetzt ist,
- (4) die Masse oder *materia secunda*, oder organische Maschine, an der unzählige untergeordnete Monaden beteiligt sind, und
- (5) das Lebewesen oder die körperliche Substanz, die durch die Monade geeint ist, die die Maschine beherrscht.⁶²²

Aktive Seele und passive *materia prima* bilden zusammen eine unausgedehnte Monade; viele Monaden bilden ausgedehnte körperliche *materia secunda*; wenn ein solcher Körper eine Zentralmonade besitzt, die ihn steuert, dann liegt eine lebendige körperliche Substanz vor. Diese begrifflich unterschiedenen Elemente gehören in der realen Welt eng zusammen: Eine Monade ohne Körper – d. h. ohne Interaktion mit anderen Monaden – wäre aus der natürlichen Schöpfungsordnung herausgelöst und wird darum in der ‚besten der möglichen Welten‘ faktisch nicht vorkommen; eine Seele ohne *materia prima* hingegen wäre allmächtiger *actus purus*, ein zweiter Gott, wie ihn der Schöpfer auch *de potentia absoluta* unmöglich hervorbringen kann.⁶²³ Darum haben die tatsächlich existierenden Monaden sämtlich einen Körper

620 „Je crois que tout l’univers des Creatures ne consiste qu’en substances simples ou Monades, et en leur Assemblages“ – für Rémond, Juli 1714, GP III, 622; vgl.: „nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum“ – an de Volder, 30. Juni 1704, GP II, 270.

621 Busche, *Leibniz’ Weg*, 528.

622 „Distinguo ergo (1) Entelechiam primitivam seu Animam, (2) Materiam nempe primam seu potentiam passivam primitivam, (3) Monada his duabus completam, (4) Massam seu materiam secundam, sive Machinam organicam, ad quam innumerae concurrunt Monades subordinatae, (5) Animal seu substantiam corpoream, quam Unam facit Monas dominans in Machinam“ – an de Volder, 1703, GP II, 252.

623 „Naturale vero est creaturis materiam (secundam scilicet) habere, neque aliter possibles sunt, nisi Deus per miraculum suppleat materiae munus. At quae non nisi miraculo praestari possunt, non sunt regulariter necessaria ad perfectionem Universi [...]. Etsi ergo Deus per potentiam absolutum possit substantiam creatam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materia prima; nam faceret inde Actum purum qualis ipse est solus“ – an des Bosses, 16. Oktober 1706, GP II, 324 f.

und stehen über diesen mit unzähligen anderen Monaden in Kontakt; die Welt ist „wie ein Teich voller Fische“⁶²⁴ überall von Lebewesen bevölkert, deren Körper und Zwischenräume ihrerseits aus kleineren Lebewesen bestehen und so fort, und jeder dieser unzähligen Organismen ist geeint und beseelt durch eine Zentralmonade.

Leibniz greift hier das hylemorphistische Schema auf, mit dem der Aristotelismus die Körperwelt erklärt.⁶²⁵ Erste Prinzipien sind die aktive Form oder Entelechie,⁶²⁶ das nach Art und Individuum differenzierte Lebensprinzip, das bei höheren Lebewesen den Charakter einer (gegebenenfalls geistbegabten) Seele hat, sowie die passive *materia prima*, die diese Form als Substrat aufnimmt. Diese *materia prima* ist „überall gleichförmig“⁶²⁷ und frei von jeglicher Qualität und sogar jeglicher quantifizierbaren Ausdehnung. Die in unserer Alltagswelt empirisch vorfindliche, so oder so beschaffene „Masse“ ist darum nicht *materia prima*, sondern bereits aus *materia prima* und Form zusammengesetzte *materia secunda*; sie ist „Materie“ nicht im absoluten Sinne, sondern nur relativ,⁶²⁸ insofern sie als passives Substrat eine höhere Form aufnehmen kann und mit dieser zusammen eine „körperliche Substanz“ wie etwa ein Lebewesen bildet. Die Form gibt der Materie jeweils Einheit und damit überhaupt erst Sein: *Ens et unum convertuntur*, und „was nicht ein Sein ist, das ist auch nicht ein Sein“.⁶²⁹ Soweit ist Leibniz mit der Scholastik, insbesondere Thomas von Aquin, einig.⁶³⁰

624 „comme un étang plein des poissons“ – *Monadologie* (1714) 67, GP VI, 618.

625 Relativ dicht am klassischen Modell bleibt etwa die folgende Darstellung Leibnizens: „Materia est ex quo aliquid fit ita ut insit. Forma seu species est id quod intellectus de re concipit“ – > 1690, A VI.5 VE, 205601 [= LH XXXVII, 6 Bl. 12–13].

626 „Entelechie“ ist für Leibniz ein weniger scholastisch klingendes Synonym zur für „forme substantielle“, das er insbesondere gegenüber Cartesianern bevorzugt: An Bernoulli, 18. November 1698, GM III, 552; vgl. Phemister, *Natural World*, 15.

627 „uniforme par tout“ – für Rémond, Juli 1714, GP III, 622; ebenso: „quae in corpore ubique eadem“ – *De ipsa natura* (1698), GP IV, 510. Auch die Scholastik setzt prinzipiell die Gleichförmigkeit der *materia prima* voraus (Thomas von Aquin, *De principiis naturae* 2, ed. Leon. 43, 41), allerdings oft auf die sublunaren Körper beschränkt: Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I q. 66 a. 3, ed. Leon. 5, 161; Suárez, *Disputationes Metaphysicae* XIII.2.8, ed. Berton Bd. 1, 401 f; vgl. Schramm in Detel / Schramm, Art. „Materie“, 897, 903f Anm. 46 f.

628 Wie Detel herausarbeitet, ist der Materiebegriff schon bei Aristoteles mehr relational gedacht als absolut – von der Form und dem resultierenden Kompositum her, deren qualitativ unbestimmteres Substrat sie ist: Detel in ders. / Schramm, Art. „Materie“, 871 / 874; vgl. Bormann / Franzen / Krapiec / Oeing-Hanhoff, Art. „Form und Materie“. Dadurch wird diese relative Begriffsverwendung möglich.

629 „ce qui n'est pas veritablement UN estre, n'est pas non plus veritablement un ESTRE“ – an Arnauld, 30. April 1687, A II.2, 186; vgl. an des Bosses, 14. Februar / 11. März 1706, GP II, 300 / 304; Poser, „Ens et unum convertuntur“.

630 „Mea igitur doctrina de substantia composita videtur esse ipsa doctrina Scholae peripatiticae, nisi quod illa monades non agnovit“ – an des Bosses, 13. Januar 1716, GP II, 511.

Zu Thomas als Standardreferenz für den Hylemorphismus s. u. Anm. 726. Stärker als etwa Scotus und Suárez betont Thomas – wie Leibniz – den Status der Materie als reine Potentialität, die erst durch das Hinzutreten der Form positives Sein erhält; zu den Parallelen vgl.

In diese hylemorphistische Konzeption der Körperwelt führt Leibniz nun als zentrales Element die Monade ein: Da die ersten beiden Prinzipien, Form und *materia prima*, für sich genommen nicht existieren können,⁶³¹ ist die Monade als Kompositum aus beiden der kleinste irreduzible Baustein des Universums – eine „vollständige einfache Substanz“.⁶³² Die von Erstmaterie und untergeordneten Formen konstituierte *materia secunda* muss darum als Aggregat solcher Monaden begriffen werden. Ein für sich genommen – im cartesianischen Sinne – als bloße mechanische „Maschine“ zu begreifender organischer Körper wird zur körperlichen oder „zusammengesetzten Substanz“,⁶³³ wenn *eine* Zentralmonade dieses Aggregat beherrscht, somit *eine* Entelechie oder Form die *materia secunda* durchformt. Die aus Form und *materia prima* zusammengesetzten Monaden, einfach, unausgedehnt und unkörperlich, sind die „wahrhaften Atome der Natur“,⁶³⁴ auf die sich die Körperwelt zurückführen lässt.

Das Verhältnis von monadischen Substanzen und Körperwelt ist aber weniger klar, als es zunächst den Anschein hat. Da ist zunächst die Frage nach der Substantialität der Körper. Während der zitierte Brief an de Volder klar von einer „körperlichen Substanz“ spricht, konstituiert durch eine Vielzahl monadischer „einfacher Substanzen“, nennt Leibniz später gegenüber Rémond die einfachen Monaden „die einzigen wahrhaften Substanzen“,⁶³⁵ während die „Körper und alles, was man ihnen zuschreibt [...], nur wohlfundierte Phänomene sind“.⁶³⁶ „wohlfundiert“ durch eine gesetzmäßige Ordnung, die alle Phänomene und die unterschiedlichen

Antognazza, „Primary Matter“; Adams, *Determinist, Theist, Idealist*, 249.

In der Frage der *formae partiales* (an des Bosses, 11./17. März 1706, GP II, 306), d. h. der untergeordneten Entelechien innerhalb einer körperlichen Substanz, entfernt sich Leibniz eine Nuance von Thomas, der in jeder Substanz nur *eine* substantielle Form anerkannte und den untergeordneten Formen der *materia secunda* nur einen potentiellen Status – d. h. die Möglichkeit, bei einer etwaigen Auflösung der übergeordneten Substanz wieder zum Vorschein zu kommen – zugestand: vgl. Smith, *Divine Machines*, 118. Im Grundsätzlichen ist Leibniz aber auch hier mit Thomas einig: Bereits durchformte *materia secunda* wird durch Aufnehmen einer übergeordneten Form zu einer höheren körperlichen Substanz – ein weiteres Beispiel für Leibnizens in Details unorthodoxen, die Grundlinie aber umso präziser aufnehmenden Umgang mit seinem Quellenmaterial.

631 „Quaeris [...] quid mihi hic sit incompletum? Respondeo: passivum sine activo, et activum sine passivo“ – an Bernoulli, 30. September 1698, GM III, 542. Zur Unmöglichkeit einer Form ohne Materie s. u. S. 278 f. Zur „Unvollständigkeit“ der Materie vgl. an Bernoulli, 1. September 1698, GM III, 537. Aus seiner ‚idealistischen‘ Stoßrichtung deutet Adams die Frage der „Vollständigkeit“ / „Unvollständigkeit“ der Konstituenten in *Determinist, Theist, Idealist*, 269–274 und passim.

632 „substantiam simplicem completam“ – an de Volder, 1703, GP II, 252.

633 „substance simple“ / „substance composée“ nach den *Principes de la Nature et de la Grace* (1714) I, GP VI, 598.

634 „les veritables atomes de la Nature“ – *Monadologie* (1714) 3, GP VI, 607.

635 „que les Monades, ou les substances simples, sont les seules veritables substances“ – an Rémond, 10. Januar 1714, GP III, 606.

636 „tous ces corps et tout ce qu’on leur attribue, ne sont point des substances, mais seulement des phenomenes bien fondés“ – für Rémond, Juli 1714, GP III, 622.

Wahrnehmungen aller Beobachterperspektiven⁶³⁷ miteinander koordiniert, aber nicht grundsätzlich substantieller als ein Regenbogen oder ein in sich kohärenter Traum.⁶³⁸ Leibniz hat hier nicht einfach über die Jahre seine Meinung geändert, sondern kann fast zeitgleich beide scheinbar widersprüchlichen Positionen vertreten: Die *Monadologie* kennt 1714 nur die Monaden als Substanzen, ebenso ein Vorläufertext aus demselben Jahr,⁶³⁹ während die zeitgleich als populärere Variante desselben Textes entstandenen *Principes de la Nature et de la Grace* ganz im Sinne der Korrespondenz mit de Volder zwischen „einfachen“ monadischen und „zusammengesetzten“ körperlichen Substanzen unterscheiden.⁶⁴⁰ Handelt es sich hier um inhaltliches Schwanken Leibnizens?⁶⁴¹ Um die Rücksichtnahme auf das jeweils unterschiedliche Publikum?⁶⁴² Oder verbirgt sich hier eine Ambivalenz im Verständnis des Körpers, der in gewissem Sinne real und Substanz ist, in anderer Hinsicht jedoch nicht?

Es gibt eine zweite, eng verwandte Problematik: In welchem Sinne gehört der Körper zur Monade? Wie Garber zeigt, differenziert Leibniz in den 1680er und frühen 1690er⁶⁴³ Jahren nicht zwischen *materia prima* und *materia secunda*⁶⁴⁴ und dementsprechend nicht zwischen Monaden und den aus ihnen hervorgehenden körperlichen Substanzen: Was durch Hinzutreten einer Substantiellen Form zur „Substanz“ (noch nicht: „Monade“) wird, ist ein „Körper“, der seinerseits aus kleineren Substanzen mit jeweils eigenen Formen und Körpern besteht und so fort – „bugs in

637 Leibniz präzisiert: „des phenomenes bien fondés, ou le fondement des apparences, qui sont differentes en differens observateurs, mais qui ont du rapport et viennent d'un même fondement, comme les apparences differentes d'une même ville vue de plusieurs cotés“ – für Rémond, Juli 1714, GP III, 622: die Körper wären demnach nicht die Wahrnehmungen selbst, sondern dasjenige, was die Wahrnehmungen als geteilte Wirklichkeit fundiert und in ihnen ‚gemeint‘ ist und eben in diesem ‚Gemeintsein‘ seine entscheidende Bestimmung hat: Dies kommt Adams' Deutung als „intentionale Objekte“ (*Determinist, Theist, Idealist*, 219) sehr nahe.

638 An des Bosses, 15. Februar 1715, GP II, 435 f, im Kontext der Debatte um das *vinculum substantiale*.

639 1714, GP III, 622–24, oben in diesem Kapitel gelegentlich zitiert. Es handelt sich – urteilt Rutherford aus seiner ‚idealistischen‘ Deutungsperspektive – um „one of the most explicit statements extant of his reduction of matter to monads“ – Rutherford, *Rational Order*, 281.

640 Als ein Schreiber in *Monadologie* 2 versehentlich eine entsprechende Formulierung einfließen ließ und dann durchstrich, bekräftigte Leibniz diese Durchstreichung entschieden: Boehm, „Notes“, 235; Garber, *Body, Substance, Monad*, 353 f. Zum Entstehungszusammenhang der drei Texte vgl. Pasini, „Cinque Storie“.

641 So die Deutung Garbers, *Body, Substance, Monad*, 391.

642 So Rutherford, *Rational Order*, 281 f.

643 Die Verschiebung in Leibnizens Denken verortet Garber zwischen etwa 1694 und 1700: Garber, *Body, Substance, Monad*, 335–344.

644 Garber, *Body, Substance, Monad*, 140–42. Ein erstes Mal unklar angedeutet finde sich die Unterscheidung in der Korrespondenz mit Arnauld (September / 9. Oktober 1687, A II.2, 234 / 250 f; die klarere zweite Stelle ist eine undatierte Ergänzung!); datierbar und systematisch eingeführt ab dem *Specimen dynamicum* von 1695, also zu Beginn der ‚monadologischen‘ Phase.

bugs, on to infinity“.⁶⁴⁵ Von den fünf Elementen der eingangs zitierten Darstellung von 1703 finden sich hier also nur drei: die Substantielle Form, die körperliche *materia secunda* und die aus beiden resultierende Körperliche Substanz. Die differenziertere Darstellung, wie wir sie oben gesehen haben, ersetzt diese Konzeption nicht, sondern tritt vielmehr neben sie:⁶⁴⁶ Noch 1715 begreift Leibniz gegenüber Rémond die Substanz als zusammengesetzt aus Seele und Körper,⁶⁴⁷ 1704 beschreibt er sie am selben Tag gegenüber Lady Masham als körperliches „animal“ und gegenüber de Volder als unausgedehnte Monade;⁶⁴⁸ 1698 erläutert er, dass „eine vollständige Monade oder individuelle Substanz [...] das Lebewesen selbst“ sei, „das eine Seele oder Form und einen organischen Körper hat“.⁶⁴⁹ Verschiedene Interpreten schlagen daher vor, „Monade“ und „Körperliche Substanz“ zu identifizieren:⁶⁵⁰ Die Körperliche Substanz ist demzufolge die Monade, „sofern sie mit einem bestimmten organischen Körper begabt ist“, ⁶⁵¹ die Monade ist die Körperliche Substanz, *sofern* von ihrer Körperlichkeit abgesehen wird; es handelt sich bei den beiden Termini um eine begriffliche Differenzierung innerhalb *desselben*, auch in den 1680er Jahren schon bekannten Substanzbegriffs. Auch hier ist Leibniz also bemerkenswert ambivalent: Die Substanz oder Monade ist ein organischer Körper mit einem unausgedehnten, ewigen Kern – im engeren Sinne aber nur dieser.

Eine dritte Ambivalenz betrifft das Verhältnis der Monade zur Seele (bzw. Form oder Entelechie).⁶⁵² Nach der eingangs zitierten Korrespondenz mit de Volder ist die Monade ein Kompositum aus Materie und Form; die Seele ist also nur *eines* von zwei entscheidenden Konstituentien der Monade. Hingegen findet sich in vielen anderen Texten – am prominentesten ist die *Monadologie* – eine Gleichsetzung

645 Garber, *Body, Substance, Monad*, 83 und öfter; als charakteristische Stelle zitiert Garber (S. 83) etwa den Brief an Arnauld, 9. Oktober 1687, A II.2, 250 f einschl. Anm. 77.

646 So auch Garber, *Body, Substance, Monad*, 387.

647 „Une veritable substance (telle qu’un animal) est composée d’une ame immatérielle et d’un corps organique, et c’est le Composé et ces deux qu’on appelle *Unum per se*“ – an Rémond, 4. November 1715, GP III, 657; vgl. Phemister, *Natural World*, 72.

648 30. Juni 1704, GP III, 357 / GP II, 270; vgl. Adams, *Determinist, Theist, Idealist*, 270.

649 „Monadem completam seu substantiam singularem voco non tam animam, quam ipsum animal aut analogum, anima vel forma et corpore organico praeditum“ – an Bernoulli, 20. September 1698, GM III, 542; ähnlich: *De ipsa natura* (1698), GP IV, 511. Adams’ These, die Monade sei mit dem Körper nur „endowed“ (*praeditum*), nicht durch ihn mit konstituiert, widerlegt Phemister schlagend – das gleiche müsse dann folgerichtig auch für die Seele gelten: Adams, *Determinist, Theist, Idealist*, 280; Phemister, *Natural World*, 73 f.

650 So schon Cassirer, *Leibniz’ System*, 408 f; Adams, *Determinist, Theist, Idealist*, 269–285; Phemister, *Natural World*, 39 und *passim*. Es ist bemerkenswert, dass sowohl ‚idealistische‘ als auch ‚realistische‘ Interpreten dieser Lösung etwas abgewinnen können.

651 Cassirer, *Leibniz’ System*, 408, Herv. v. mir. Cassirer zitiert hier aus einem Brief an Bierling: „Et praeterea omnis Monas creata est corpore aliquo organico praedita“ – 12. August 1711, GP VII, 502; das entscheidende Wort „sofern“ ist dabei freilich seine eigene Ergänzung.

652 Im weiteren Sinne von *Monadologie* 19 wird hier und im folgenden nicht zwischen „Seelen“ und einfachen „Entelechien“ (oder „Formen“) differenziert, da es um die Gegenüberstellung der Form – in all ihren Varianten – zur Materie, nicht um die Unterschiede der verschiedenen Formen untereinander geht.

der Monade mit der Entelechie oder Seele.⁶⁵³ Das ist mehr als eine schlichte Nachlässigkeit Leibnizens, denn in der Tat werden uns als die wesentlichen Charakteristika der Monade Perzeption und Appetition⁶⁵⁴ vorgestellt – typisch seelische Aktivitäten. Phemister schlägt vor, dass Leibniz hier für französische Leser bewusst an Descartes' *res cogitans* anknüpfe⁶⁵⁵ – aber ein so zentrales Element seiner Philosophie, das sich längst nicht nur in Schriften für cartesianisches Publikum findet,⁶⁵⁶ muss doch mehr sein als bloße *captatio benevolentiae*. Adams verweist zudem auf eine bemerkenswerte Asymmetrie in Leibnizens terminologischen Schwankungen: Die Monade wird gelegentlich mit der Seele gleichgesetzt, niemals aber mit ihrem zweiten Konstituens, der *materia prima*.⁶⁵⁷ Es scheint also ‚richtiger‘, das Kompositum aus Materie und Seele vereinfachend mit der Seele gleichzusetzen als mit der Materie. Kann man sagen, die Monade – obwohl aus Materie und Seele zusammengesetzt – ist in gewissem Sinne *eher* Seele als Materie?

Die Monade kann also dreierlei sein: Seele, Seele und *materia prima*, Seele und Leib – drei Konzeptionen, die sich bisweilen im selben Text dicht nebeneinander finden.⁶⁵⁸ Der Körper tritt mal als Konstituens der Substanz auf (und ist dann als beseelter selbst Substanz), mal als von ihr hervorgebrachtes Phänomen; er begleitet die Monade naturnotwendig, gehört aber im engeren Sinne nicht zu ihr. Noch zwingender, selbst durch ein göttliches Wunder nicht von ihr zu lösen, gehört die *materia prima* zur Monade – aber auch sie ist nicht im selben Sinne synonym mit ihr wie die Seele. Körper und *materia prima* sind notwendige Konstituentien der Monade und in gewissem Sinne doch von ihr unterschieden; nur die Seele scheint absolut identisch mit ihr.

653 Gleichsetzung der „Entelechie“ oder „Seele“ mit der Monade: *Monadologie* (1714) 18–19, GP VI, 609 f; an Bierling, 12. August 1711, GP VII, 501 f; 1708, C 14; vgl. Adams, *Determinist, Theist, Idealist*, 265; 375 f. Eine Gleichsetzung der Monade mit der „Form“ (die ihrerseits freilich überall mit der „Seele“ oder „Entelechie“ gleichgesetzt wird) habe ich nirgends gefunden – den Begriff der Form verwendet Leibniz offenbar präziser als Korrelat zur Materie (Ausnahme ist die sehr stichwortartige Zusammenfassung von § 34 des *Discours*, 1686, A VI.4 B, 1583: „De la difference des Esprits et des autres substances, ames, ou formes substantielles [...]“).

654 *Monadologie* (1714), 14–15, GP VI, 608 f; an de Volder, 30. Juni 1704, GP II, 270.

655 Vgl. Phemister, *Natural World*, 13–16. Phemister verweist hier darauf, dass Leibniz nach eigener Darstellung je nach Publikum mal scholastisch, mal cartesianisch formuliere: an Rémond, 26. August 1714, GP III, 624.

656 Schlagendes Beispiel sind die *Principes de la Nature et de la Grace* (1714), GP VI, 598. Eben in dem von Phemister zitierten Passus GP III, 624 benennt Leibniz als Publikum für diese Schrift wissenschaftliche Laien wie den Adressaten Prinz Eugen, die an keine bestimmte philosophische Schule gebunden sind. Die Gleichsetzung der Monade mit der Seele findet sich auch in einer Darstellung für die Kurfürstinnen Sophie und Sophie Charlotte, die ebenfalls nicht als Cartesianerinnen bekannt sind: Juni 1700, A I 18, 114.

657 Adams, *Determinist, Theist, Idealist*, 376.

658 Alle drei Konzeptionen finden sich im Brief an Rémond, 4. November 1705, GP III, 657: § 3 unterscheidet zunächst zwischen „matiere premiere“ und „matiere seconde“, schwenkt dann aber um in eine binäre Gegenüberstellung von „ame immaterielle“ und „corps organique“, die *zusammen* eine Substanz bilden. In §4 ist dann die Seele, ohne dass ein weiteres Konstituens genannt würde, ein Beispiel für eine „substance ou Monade“.

Die angloamerikanische Forschung der letzten Jahrzehnte hat oft versucht, diese Ambivalenzen in die binäre Unterscheidung ‚Idealismus‘ vs. ‚Realismus‘ aufzulösen. Daniel Garbers These von 1985, Leibnizens „idealistische“ Monadenmetaphysik der späten Jahre habe eine „aristotelische“ hylemorphistische Körpermetaphysik der „Middle Years“ abgelöst,⁶⁵⁹ hat bemerkenswerterweise aus beiden Stoßrichtungen Widerspruch gefunden: Eine ‚idealistische‘ Lesart des frühen *Discours de Métaphysique*⁶⁶⁰ lässt sich ebenso begründen wie eine ‚realistische‘ Lesart der späten *Monadologie*.⁶⁶¹ Der ‚idealistische‘ Ansatz muss die *materia prima* zum passiven Aspekt einer „seelenhaften“ Substanz machen (und kann nicht erklären, weshalb Leibniz sie als zweites Konstituens der Monade der Seele gegenüberstellt),⁶⁶² der ‚realistische‘ Ansatz muss hingegen von einer Gleichrangigkeit von Form und Materie, Seele und *materia prima* ausgehen⁶⁶³ und kann nicht erklären, weshalb die Monade uns primär als Seele vorgestellt wird. Ist eine Deutung möglich, die diese Ambivalenzen nicht vereindeutigt, sondern ihnen vielmehr einen positiven Sinn gibt?

Ein wichtiges Stichwort fällt bei Phemister. Viele Elemente der hierarchischen Teilhabemetaphysik Leibnizens seien im platonischen Sinne ‚idealistisch‘, aber nicht „in the modern, Berkeleyan sense“, wie ihn die gängige ‚idealistische‘ Leibniz-Interpretation voraussetze.⁶⁶⁴ Wo liegt der Unterschied?⁶⁶⁵ Beide Modelle nehmen eine ‚geistige‘ Realität hinter den körperlichen Phänomenen an – aber dieser Gemeinsamkeit ist wenig mehr denn eine Äquivokation. Für den – so Phemister – „modernen“ subjektiven Idealismus besteht diese ‚geistige‘ Realität in subjekthaften *minds*; das abgeleitete Sein der Phänomene besteht also wesentlich darin, von solchen *minds* wahrgenommen zu werden: „Their *esse* is *percipi*.“⁶⁶⁶ Die Welt zerfällt dann binär in Realität und Phänomen, perzipierende *minds* und perzipierte Phänomene. Aus platonischer Sicht hingegen besteht die ‚geistige‘ Realität in objektiven Ideen – bzw. im Neuplatonismus vermittelt dieser im Einen –, die jenseits des Wahrnehmenden wie des Wahrgenommenen liegen und an denen beide Seiten nur partizipieren. Hier sind weder menschliche *minds* in einem absoluten Sinne seiend (weil selbst noch in der phänomenalen Sinnenwelt befangen), noch die wahrgenommenen Körper vollkommen nichtseiend (weil auch sie an der Idee teilhaben); an die Stelle der binären Unterscheidung zwischen Realität und Phänomen tritt eine Hierarchie des Seins: der „ontologische Komparativ“.⁶⁶⁷ Auch das erste, „berkeleyanische“ Modell spielt eine entscheidende Rolle in Leibnizens

659 Garber, „Middle Years“.

660 Rutherford, *Rational Order*, 154–59.

661 Phemister, *Natural World*, 22.

662 Rutherford, *Rational Order*, 158.

663 Phemister, *Natural World*, 3 f.

664 Phemister, *Natural World*, 12.

665 Es versteht sich von selbst, dass die folgende sehr schematische Gegenüberstellung weder Berkeley und Platon noch den entsprechenden Leibniz-Interpretationen in all ihrer Differenziertheit gerecht werden kann.

666 Berkeley, *Principles* 3, ed. Woolhouse S. 54.

667 S. o. Anm. 590.

argumentativem Spektrum, insofern die Körper wesentlich von den Monaden perzipierte Phänomene sind. Aber die skizzierten Ambivalenzen – dass die Monade zugleich Seele und beseelter Leib sei, der Körper zugleich Substanz und Phänomen – kann dieses Modell nicht erläutern: Hier, möchte ich im folgenden zeigen, führen platonische Ansätze weiter.⁶⁶⁸

Unsere Natur ist durch seelische und körperliche Aspekte gleichermaßen wesentlich bestimmt, aber „wir selbst“ sind doch eher die Seele als der Körper⁶⁶⁹: Dieses Paradox Leibnizens kennt auch die platonische Tradition. „Zweierlei“, formuliert Plotin, „kann ‚wir‘ bedeuten: Entweder wird unsere Tiernatur mitgezählt, oder bloß dasjenige, was über dieser steht“⁶⁷⁰ – „wir“ sind entweder das leib-seelische Ganze oder nur die Seele allein. Denn einerseits „sagen wir von dem, was unser Körper leidet, dass ‚wir‘ es litten“⁶⁷¹ – und diese körperlichen Passionen nehmen in der platonischen Anthropologie eine wichtige Rolle ein. Aber in einem engeren Sinne ist die Seele „der Mensch selbst“,⁶⁷² der den Körper nur „gleichsam als Werkzeug gebraucht“:⁶⁷³ Das Sinnliche, Körperliche ist „unser“, „wir“ aber sind die Seele.⁶⁷⁴ Diese Sätze sind im streng ontologischen Sinne zu lesen: Wir *sind* unsere Seele, weil die Seele das *Seiende* (oder *Seiendere*) in uns ist. Wenn Sein in der Teilhabe an der geistigen Welt besteht, dann sind wir seiend vermittelt durch das, was uns diese Teilhabe vermittelt: Es ist die Seele, die uns die Ideen schauen lässt und selbst intelligibel ist, die unseren Leib eint und ihm damit erst eine Identität gibt; sie macht uns zu qualitativ bestimmten *solchen* und zu Individuen; ihr ist zu verdanken, was an uns schön ist und gut; von der Materie hingegen kommt das verworrene Sinnliche, die irrationale Leidenschaft, das Teilbare und Vergängliche in

668 An dieser Stelle sei auf Leibnizens freundlich-kritische Rezeption von Berkeleys *Treatise* von 1710 verwiesen, den er – wohl spätestens 1715 – gelesen hat:

„Multa haec recte et ad sensum meum. [...] Verae substantiae sunt Monades seu percipientia.“
Aber Berkeleys richtige Gedanken seien „*παράδοξωτέρως* expressa“. Hier einschlägige Kritikpunkte Leibnizens sind Berkeleys Ablehnung abstrakter Ideen (und Zahlen) und ihres extramentalen Status sowie seine zu radikale Ablehnung der Realität der Materie: „Neque enim opus est ut dicamus materiam esse nihil, sed sufficit, ut dicamus esse phaenomenon ut iris; nec esse substantiam, sed resultatam substantiarum“

(Marg. zu Berkeley, *Treatise*, §§ 10 f; 14; 119; 121–23 und letzte Seite, ed. Robinet, 217 f; vgl. den Kommentar ebd.; Adams, *Determinist, Theist, Idealist*, 224–28. Vermutlicher *terminus ante quem* dieser Lektüre ist eine Anspielung auf Berkeley gegenüber des Bosses, 15. März 1715, GP II, 492).

Leibniz kritisiert Berkeleys Ablehnung der (abgeleiteten) Substantialität der Körper und der Objektivität des Abstrakten sowie sein zu sensualistisches (freilich ohne objektive Sinnesdata) Verständnis der Tätigkeit des *mind*: Sämtlich Punkte, in denen der platonische ‚Idealismus‘ sich von dem Berkeleys wesentlich unterscheidet.

669 Siehe etwa Plat. *Alc.* I, 130 c; *Phaed.* 115 c–d; *Leg.* XII, 959a–b.

670 „Διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς, ἢ συναριθμομένου τοῦ θηρίου, ἢ τὸ ὑπὲρ τούτου ἦδη“ – Plot. *Enn.* I.1.10.

671 „ἂ πάσχει τὸ σῶμα ἡμῶν ἡμᾶς φαμεν πάσχειν“ – Plot. *Enn.* I.1.10.

672 „αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος“ – Plot. *Enn.* IV.7.1.

673 „κατὰ τὸ χρώμενον ὡς πρὸς ὄργανον“ – Plot. *Enn.* IV.7.1.

674 Mit Bezug auf die Sinneswahrnehmung: „Τὰ δὲ πρὸ τούτων [d. h. den aus den Sinnesdata herausgelösten intelligiblen εἶδη] *ἡμέτερα, ἡμεῖς* δὲ τὸ ἐντεῦθεν ἄνω ἐφεστηκότες τῷ ζῶει“ – Plot. *Enn.* I.1.7, Herv. v. mir.

uns, mit einem Wort: das Nichtseiende. Ein körperliches Lebewesen ist also seiend (*eines*, qualitativ bestimmt, schön und gut) nur insofern es beseelt ist; *seiender* als es ($\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \acute{\omicron}\nu$) ist seine Seele selbst. Es macht aber die *conditio humana* wesentlich aus, dass wir zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden stehen, mit Leidenschaften, Krankheit und Sterblichkeit ringen: und insofern ist paradoxerweise das Nichtseiende zentral für unsere Ontologie, kann die Anthropologie das Körperliche nicht übergehen.

Ich möchte vorschlagen, dies auf Leibniz zu übertragen. „Der Geist ist am meisten das, was wir sind“.⁶⁷⁵ Ein körperliches Lebewesen (und aus solchen besteht die ganze Materie) ist für ihn durch eine Zentralmonade geeint, qualitativ bestimmt, mit einem bestimmten Grad an Einsicht begabt und selbst rational einsichtig – insofern ist es in gewissem Sinne seiend und Substanz. *Seiender* und in eigentlicherem Sinne Substanz als das Lebewesen ist die Monade selbst, durch die es dieses abgeleitete Sein hat. Diese Monade wiederum hat aber ihr Sein nur durch Teilhabe am Wesen Gottes und zerfällt darum ihrerseits in zwei Konstituentien: einerseits die Seele oder Form, die diese Teilhabe vermittelt, die positive, aktive Kraft darstellt und *deutliche* Gedanken hat; andererseits die *materia prima*, die diese Gedanken *verworren* macht, durch die die Monade passiv ist und ihre Teilhabe am Wesen Gottes begrenzt – begrenzt im Regelfall durch andere Monaden, sodass die körperliche *materia secunda* unmittelbare Konsequenz der *materia prima* ist. Die Monade ist also das Seiende im Lebewesen, die Seele das Seiende in der Monade; insofern kann in gewissem Sinne das Lebewesen mit der Monade und die Monade mit der Seele identifiziert werden und nur diesen substantielles Sein zugesprochen werden. Andererseits lässt sich die Seele vom Leib nur durch ein göttliches Wunder, von der *materia prima* überhaupt nicht trennen (denn als *reine* Seele wäre sie kein nur Teilhabendes mehr); insofern gehören der Körper und (entscheidender) die *materia prima* notwendig zur Substanz.

Geschöpfe sind Substanzen nur durch Teilhabe: Als Geschöpfe charakterisiert sind sie darum wesentlich durch das Nichtsubstantielle in ihnen. Wenn Leibniz den Körper mal als Substanz, mal als Phänomen bezeichnet; der Monade mal einen Körper, mal *materia prima* zuschreibt, mal sie *tout court* mit der Seele identifiziert, hat dies seine sachliche Begründung in einer platonisierenden Metaphysik der Teilhabe, die die Geschöpfe nur graduell, niemals absolut, als „seiend“ oder „nicht-seiend“ begreift. Diese Deutung ist es, die ich in den nächsten Kapiteln näher begründen möchte.

Hylemorphismus – platonisch gelesen?

Als erster Argumentationsschritt ist dabei eine Irritation auszuräumen: Hinsichtlich der Konstitution der Welt aus Monaden spricht Leibniz von *substantiae, formae substantiales, materia prima* und *secunda*; Gott nennt er *actus purus*. Was ich im

675 „animus [...] potissimum est id quod sumus“ – 1679–80 (?), A VI.4 C, 2840.

Sinne einer platonischen Teilhabemetaphysik und des „ontologischen Komparativs“ zu interpretieren vorschläge, sind also sämtlich aristotelische, näherhin: scholastische Termini. Ist eine platonisierende Interpretation dieser Kategorien wirklich legitim?

Aus Leibnizens Sicht war sie es. Wir sahen oben bereits, dass er Platon in aristotelischen Termini paraphrasiert, in seinem Denken „Entelechien“ und „Formen“ wiederfindet.⁶⁷⁶ Ermöglicht wird diese ‚Übersetzung‘ durch eine tatsächliche systematische und genetische Nähe von platonischer Ideenlehre und aristotelischem Hylemorphismus, die ich im folgenden aufzeigen will. Es soll hier nicht behauptet werden, dass der aristotelische Hylemorphismus ‚im Kern‘ diesen platonischen Gehalt hätte: Ein solcher ‚Kern‘ ist kaum zu bestimmen unter der semantischen Sedimentierung aus zwei Jahrtausenden Überlieferungsgeschichte, mit unzähligen Reinterpretationen in den unterschiedlichsten systematischen Kontexten. Gezeigt werden soll aber, dass diese Implikationen *einen* wesentlichen Überlieferungsstrang darstellen, den Leibniz auch kannte – und dass sich Leibniz bei seiner systematischen Rezeption der genannten Begriffe wesentlich für *diese* Deutungsmöglichkeit entschied. Konzentrieren will ich mich dabei auf die Autoren, die bei Leibniz selbst in diesem Zusammenhang in Erscheinung treten: Platon „avec Plotin“, die für Leibniz prototypisch für den „formalistischen“ Ansatz stehen; Aristoteles, bei dem wir dieses Begriffspaar zuerst finden, und Thomas von Aquin, der dessen für Leibniz entscheidende Auslegungstradition prägte.⁶⁷⁷

Wenn Aristoteles seine „Form“ (neben „μορφή“) „εἶδος“ nennt, übernimmt er damit einen Terminus Platons für die Idee. Das verweist auf inhaltliche Nähe: Wie Leibnizens Lehrer Thomasius korrekt beobachtet, „stimmte Aristoteles dem Platon dahingehend zu,⁶⁷⁸ dass die Wissenschaft sich nur auf Ewiges beziehen könne.“ Dieses Ewige „sah Platon in abgetrennten Ideen, Aristoteles hingegen in gewissen ewigen Universalien, die in die Sinnendinge hineingesenkt seien.“⁶⁷⁹ Platons εἶδος-*idea* und Aristoteles’ εἶδος-*forma* sind gleichermaßen intelligibel, universell und ewig und unterscheiden sich lediglich hinsichtlich ihres transzendenten bzw. in die Naturdinge „versenkten“ Charakters. Leibniz selbst kann so bisweilen *tout court* „Ideen“ und „Formen“ gleichsetzen.⁶⁸⁰ Im *Timaios* treffen die Ideen bei der Bildung der Körperwelt auf ein eigenschaftsloses Substrat, die χώρα („Raum“),⁶⁸¹ die

676 S. o. S. 174 f.

677 Im folgenden stütze ich mich auf Bormann / Franzen / Krapiec / Oeing-Hanhoff, Art. „Form und Materie“; Schlüter, Art. „Akt/Potenz“; Meinhardt / Schrimpf / Kluxen u. a., Art. „Idee“. Allgemeiner zum Motiv des ‚Ontologischen Komparativs‘ siehe den Band von Kisser und Leinkauf, *Intensität und Realität*, vgl. darin vor allem die Aufsätze von Halfwassen, Ferrari, Fronterotta und Kaehler.

678 Vgl. z. B. Arist. *Anal. Post.* 8 75b 21.

679 „In hoc Platoni Aristoteles consentiebat, quod Scientia nisi aeternorum esse non posset. Dissidebant de principio scientiae rerum naturalium. Quod Plato Ideas separatas, Aristoteles immersa rebus sensibilibus universalialia quaedam aeterna faciebat“ – Thomasius, *Schediasma*, 13.

680 1668 (?), A VI.1, 511 f; 1678–80, A VI.4 B, 1388.

681 Plat. *Tim* 49a – 53a.

Aristoteles mit seiner Materie (ὕλη) gleichsetzt;⁶⁸² die platonische Tradition⁶⁸³ und die für Leibniz entscheidenden Deutungen Ficinos⁶⁸⁴ und Thomasius⁶⁸⁵ folgen ihm darin. Wenn also Leibniz Platon mit einem gewissen Recht als Vorläufer des aristotelischen Hylemorphismus versteht, kann er umgekehrt die Äußerungen des Atheners zur Körperwelt als Beitrag zur Debatte um Materie und Form lesen: Die Ideen („Formen“) sind Sein schlechthin, ὅπως ὄν; alles andere ist nur eingeschränkt „teilhabend“⁶⁸⁶ an diesem Sein. Das Werdende ist „Abbild“ und „Nachahmung“⁶⁸⁷ des Seins; die Körper stehen darum zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Ideen und der χώρα („Materie“), sind „Vernunft“ und „Notwendigkeit“ („Final“- und „Wirkursache“) unterworfen – die finalursächliche „Vernunft“ ist dabei letztlich höherstehend und in sich wertvoller, wie Leibniz oft aus dem *Phaidon* zitiert.⁶⁸⁸ Vernünftige Erkenntnis ist nur vom Seienden möglich; die es abbildenden Körper gestatten aber eine „wahre Meinung“,⁶⁸⁹ ein Vermutungswissen, das zur vernünftigen Ideenschau hinführen kann. Das Sein ist zugleich das Gute, nach dem das Werdende streben soll: Die Körper sind umso vollkommener, je getreuer sie die Idee abbilden; wir sind umso tugendhafter, je mehr wir uns der Betrachtung der Ideen widmen und je mehr die Vernunft die Naturnotwendigkeit überwiegt.⁶⁹⁰ Soweit die Geschöpfe in diesem Sinne vollkommen sind, sind sie zugleich dem göttlichen Demiurgen „ähnlich“.⁶⁹¹ All das sind für Leibniz mögliche Implikationen des Hylemorphismus.

Und in der Tat sind diese Themen Aristoteles nicht ganz fremd. Denn dieser deutete zwar einerseits die εἶδη – im Falle der Lebewesen identifiziert mit der Seele⁶⁹² – als „Formen“ der Körper und lehnte die vermeintlichen ‚abgetrennten

682 Arist. *Phys.* IV.2, 209 b11–17; vgl. Ferrari, „La chora“; Halfwassen, „Mehr oder weniger“, 28 f.

683 Procl. *In Plat. Tim.*, I, 357, 13–14 Diehl; vgl. Ferrari, „La chora“, 4 f; weitere Belege bei Baltés, *Der Platonismus in der Antike* IV, Nr. 123.1, 104.3–5, 112.

684 Vgl. das hylemorphistische Interpretationsschema in Ficino, *In Timaeum*, c. 2 u. öfter, in *Platonis opera omnia*, 1016. Diese zweisprachige Ausgabe (Frankfurt 1602) mit den Übersetzungen und Kommentaren Ficinos bildete vermutlich Leibnizens Zugang zu den Werken Platons, vgl. Varani, „Platonismus“, 1095 f; zum Charakter dieser Kommentierung insgesamt vgl. Leinkauf, „Ficinos Platon-Kommentar“. In der Übersetzung selbst gibt Ficino übrigens – unabhängig von der hylemorphistischen Deutung – χώρα wörtlich als *locus* oder *regio* wieder: *Plat. Tim.* 52 a–d, *Opera omnia* 1061.

685 Thomasius, *Schediasma*, 29; vgl. Lehmann-Brauns, *Weisheit*, 39–42.

686 „μετέχειν“ / „μεταλαμβάνειν“: *Parm.* 133d; *Plat. Phaed.* 102b; zum Teilhabebegriff vgl. Schönberger, Art. „Teilhabe“.

687 „εἰκό“ – *Plat. Tim.* 37d; „μίμημα“ – 48e.

688 „νοῦς“ / „ἀνάγκη“ – *Plat. Tim.* 47e – 48a; 68e – 69a; vgl. *Phaed.* 97b–99c (s. o. Anm. 162).

689 „νοῦς“ / „δόξα αλητή“ – *Plat. Tim.* 51d; vgl. den gleichsinnigen Gegensatz von „ἐπιστήμη“ und „δόξα“ in *Rep.* V, 478d und die propädeutische Rolle des Wissens um die Körperwelt im Höhlengleichnis (s. o. S. 251 f). Die Erörterungen über die körperlichen Naturdinge sind εἰκότες, „wahrscheinlich“: *Tim.* 59c.

690 Vgl. die Darstellung der Bildung des Individuums in *Plat. Tim.* 43a – 44c.

691 „παραπλήσια“ – *Plat. Tim.* 29 e.

692 Arist. *De anima* II.1, 412a 20 f.

Ideen‘ völlig ab. Wenn er aber solchermaßen (Thomasius:) „dem Sterblichen das Unsterbliche vermählte“ und die Ideen „aus der intelligiblen in die sinnliche Welt herunterbrachte“,⁶⁹³ dann negierte er damit keineswegs die platonische Spannung zwischen Sein und Nichtsein, zwischen $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ und $\eta\tau\tau\omicron\nu\ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ – vielmehr verlegte er auch diese in die Sinnenwelt hinein. Während Platon das gleichbleibend Seiende dem gleichbleibend werdenden gegenüberstellt, legt Aristoteles sein Augenmerk auf die zeitliche Verlaufsform des Werdens, auf die dynamische Verwirklichung des $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ in seinem materiellen Substrat, sodass auch hier die Durchformung der Materie wesentlich das Sein und den Wert der Körper ausmacht.⁶⁹⁴ Werden ist für Aristoteles wesentlich der Schritt von der „Potenz“ ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) zum „Akt“ ($\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$): Es gibt Baukundige und tatsächlich Bauende, Menschen mit Sehinn und tatsächlich Sehende, und ganz so „verhält sich auch das aus der Materie Herausgearbeitete zur Materie, das Fertige zum Unbearbeiteten“.⁶⁹⁵ Wenn die Form zur Materie hinzutritt, verwirklicht sie eine in dieser bereits angelegte Möglichkeit. Aristoteles verwendet in diesem Zusammenhang ein Beispiel, das wir bei Leibniz in einem erkenntnistheoretischen Zusammenhang kennengelernt haben:⁶⁹⁶ Der Möglichkeit nach ist in einem Stück Holz schon die Hermesfigur, die man aus ihr machen könnte.⁶⁹⁷ Der Akt ist also keine rein wertneutrale Veränderung, sondern eine Vollendung, auf die das Potentielle bereits hingeeordnet ist – zu der es aber aus sich heraus nichts beitragen kann. Materie für sich genommen hat keinerlei qualitative oder quantitative Bestimmung⁶⁹⁸ und ist damit nicht im vollen Sinne ein Seiendes.⁶⁹⁹ Wie Platon nennt Aristoteles daher die Form, die das Potentielle in den Akt versetzt, „seiender“ ($\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \acute{\omicron}\nu$) als die Materie.⁷⁰⁰ Bisweilen kann Aristoteles die Form gar mit der $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, der „Substanz“ oder dem „Wesen“, identifizieren;⁷⁰¹ ebenso kann der von Leibniz so intensiv aufgenommene Begriff der „Entelechie“ gleichermaßen die Form wie die aus Form und Materie aktual resultierende Substanz bezeichnen.⁷⁰² Aristoteles nimmt dabei das Paradox vorweg, das wir bei

693 „quas [sc. ideas seu universales naturas] ipse aut plane sustulit, aut ex mundo intelligibili deduxit ad sensibilem, cumque mortalibus immortalia copulavit“ – Thomasius, *Schediasma*, 13.

694 Ähnlich auch Halfwassen, „Mehr oder weniger“, 29.

695 „καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον“ – Arist. *Met.* IX, 1048b.

696 S. o. Anm. 413.

697 Arist. *Met.* IX, 1048 a32 f.

698 Arist. *Met.* VII, 1029 a11–26.

699 Arist. *Phys.* Aristoteles sagt von der Materie, sie sei „akzidentell nichtseiend“ („οὐκ ὄν [...] κατὰ συμβεβηκός“) und „nahe an der Substanz und in gewissem Sinne selbst eine“ („ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πῶς“ – *Phys.* I.9, 192 a4–6).

700 Arist. *Met.* VII.3, 1029 a6.

701 Arist. *Met.* VII.8, 1033 b17; V.18, 1022 a14 f.; VII.10, 1035 b15 f.

702 Man kontrastiere das $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\acute{\iota}\alpha$ ὄν in *Met.* XI.9, 1065 b 22 mit der Beschreibung der Seele als $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ ἢ πρῶτη des Körpers in *De anima* II.1, 412 a28–b1. Leibniz zitiert die zweite, soweit ich sehe singuläre Wendung (*Specimen Dynamicum*, 1695, I.3, ed. Dosch/Mosch/Rudolph 6; an Behrens, 24. Dezember 1697, A I.15, 153) und versteht „Entelechie“ generell eher als

Leibniz beobachten konnten.⁷⁰³ Zwar sind Materie und Form gleichermaßen erforderlich, um eine tatsächlich existierende Substanz zu bilden, aber gleichwohl lässt sich die Form – die die Potenz der Materie in den Akt versetzt, für qualitative Bestimmtheit und intellektuelle Erfassbarkeit sorgt – *eher* mit dem Wesen der Substanz identifizieren als die rein passive, unbestimmte Materie. Auch das zutiefst materielle Universum des Aristoteles kennt also, ganz ähnlich Platon, Intensitätsgrade des Seins, und der Dualismus von Materie und Form hat genau diese Bedeutung: Je durchformter etwas ist, desto vollkommener, intelligibler, aktueller, „seiender“ ist es. Nicht zufällig steht darum auch für Aristoteles an der Spitze der Seinshierarchie ein unkörperliches Wesen, dessen Tätigkeit – das selbstgenügsame Denken seiner selbst – rein geistig ist: Eben weil der Unbewegte Beweger ewig, unveränderlich und notwendig ist, kann er nicht geformte Materie und aktualisierte Potenz sein (denn dann könnte er auch nicht sein); vielmehr ist „sein Wesen Akt“.⁷⁰⁴

Noch mehr schreibt sich Aristoteles in die hier diskutierte Problemstellung ein, wenn wir der Interpretation Günter Patzigs⁷⁰⁵ folgen. Patzig geht von der Frage aus, warum Aristoteles seine Metaphysik oder „erste Philosophie“ mal ontologisch als Wissenschaft vom „Seienden als solchen“, mal theologisch als Wissenschaft von Gott fasst. Er schlägt vor, den aristotelischen Gott als das „erste“ – das ‚am meisten‘ und ‚eigentlichsten‘ – Seiende zu lesen, von dem alles andere Seiende sein Sein analog ableitet, sodass eine allgemeine Ontologie notwendig zugleich Theologie sein müsse: So wie die Medizin oder die Gesichtsfarbe aufgrund ihrer Beziehung zur Gesundheit „gesund“ heißen, oder die Qualität und Relation aufgrund ihrer Beziehung zur ‚eigentlich seienden‘ Substanz „Seiende“ genannt werden,⁷⁰⁶ so leitet die Substanz Patzigs Lesart zufolge ihrerseits ihr Sein von dem Gottes ab. Unabhängig von der Gültigkeit dieser Deutung für den historischen Aristoteles⁷⁰⁷ finden wir einen ähnlichen Grundansatz in der Analogielehre Thomas von Aquins wieder sowie – nicht als eigene These, sondern als rein historische Aristoteles-Deutung, aber dennoch mit deutlicher Sympathie – bei Leibnizens Lehrer Thomasius, der hier gegen die Scholastik die Wiederentdeckung des authentischen Aristoteles proklamiert.⁷⁰⁸ Die körperlichen Dinge haben ihr Sein kraft einer – durch immaterielle

Synonym zu „Seele“ denn zu „Substanz“ – aber eben mit der skizzierten, charakteristischen Unschärfe.

703 S. o. S. 257–264.

704 „δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια“ – Arist. *Met.* XIII.6, 1071 b19 f.

705 Patzig, „Theologie und Ontologie“.

706 Arist. *Met.* III.2, 1003 a33–b19.

707 Zu Handbuchwissen geronnen ist Patzigs Deutung jedenfalls bereits bei Flashar, „Aristoteles“, 377.

708 Thomasius, *Schediasma*, 5–11; *Erotemata*, 68–70; vgl. Lehmann-Brauns, *Weisheit*, 50–69. Am klarsten ist die folgende Formulierung: „ens primario praedicatur de Deo et Substantia, secundario de Creatura et Accidente [...]. Quia si Deus non esset, neque Creatura esse posset: similiter sublata substantia tollitur accidens“ – mit unklarer Quellenangabe zitiert bei Lehmann-Brauns, *Weisheit*, 58.

Auffällig ist, dass Thomasius seine Aristoteles-Deutung von dem univoken Seinsbegriff der Skotisten abgrenzt, aber auf den dem eigenen Ansatz verwandteren Thomas nicht eingeht. Eine

Formen vermittelten – Teilhabe am Wesen des rein geistigen Unbewegten Bewegers: Für Leibniz war das aristotelische Lehre.

Bei Platon sind die (übersinnlichen) εἶδη „seiender“ als das Materielle; bei Aristoteles ist das Materielle umso „seiender“, je mehr es die (sinnlichen) εἶδη verwirklicht: Plotin verbindet in gewissem Sinne beide Ansätze. Er kennt das εἶδος sowohl als vom Intellekt gedachte platonische ‚Idee‘⁷⁰⁹ als auch als der Materie inhärierende aristotelische ‚Form‘ des Körpers.⁷¹⁰ Das εἶδος wird von der Materie als von einem Substrat aufgenommen und überführt damit das Potentielle in den Akt⁷¹¹ – es tut dies aber, insofern es „ein Bild des Seienden“⁷¹² ist und seinen Ursprung in der übersinnlichen Welt hat. Die Materie als solche ist qualitätslos und schlecht; was am Körperlichen seiend und gut ist, hat es durch seine Teilhabe am Immateriellen. Es ist dieses Ineinander von Hylemorphismus und Ideenlehre, das etwa Ficinos hylemorphistische *Timaios*-Interpretation⁷¹³ voraussetzt, die Leibniz vorlag.

Das Seiende, an dem die Körperwelt teilhat, hat für Plotin bekanntlich verschiedene Stufen; erster Ursprung ist, vermittelt durch die Seele und den Intellekt, das Eine. Sein bedeutet darum für Plotin wie für Leibniz wesentlich *eines sein*; „denn es gibt weder ein Heer, wenn es nicht *eines* ist, noch einen Chor oder eine Herde. Aber auch ein Haus oder ein Schiff sind nicht, wenn sie das Eine nicht haben, denn das Haus ist *eines* und das Schiff; wenn es dieses verliert, ist weder das Haus noch Haus, noch das Schiff Schiff.“⁷¹⁴ Ein Kontinuierliches ist eher *eines* als ein Diskretes, aus einzelner Zusammengesetztes, wie der genannte Chor – und insofern, behauptet Plotin, ist es „seiender“: „Das weniger Seiende hat das Eine weniger, das Seiendere mehr“.⁷¹⁵ Ganz in diesem Sinne nennt Leibniz den Chor oder die Herde als Paradebeispiel für Substanzaggregate, die als nur abgeleitete Einheiten auch nur *semientia* und *semisubstantiae* sind.⁷¹⁶ Genau dies ist auch das Kriterium der Hierarchie zwischen Plotins höheren Hypostasestufen. Die Seele als unterste Hypostase des Seienden zeichnet sich wesentlich dadurch aus, dass sie zwischen Einheit und Vielheit steht: Die Seele kann und soll sich aus der Verlorenheit ans materielle

Erwähnung Thomas' wäre womöglich problematisch für Thomasius' generelle Thesen von der Unverträglichkeit von antikisierender Philosophie und Christentum (so Lehmann-Brauns, *Weisheit*, 60) und von der Verdunklung des authentischen Aristoteles durch die Scholastiker sowie auch hinsichtlich des gebotenen Abstands von einem katholischen Denker.

709 U. a. Plot. *Enn.* V.9.7.

710 U. a. Plot. *Enn.* II.4.1.

711 Plot. *Enn.* II.5.

712 „τὸ γὰρ ἐν αὐτοῖς εἶδος ἐπὶ ὅλην εἰδωλον ὄντος“ – Plot. *Enn.* V.9.5.

713 *Platonis opera omnia*, 1073. Systematisch zeigt sich die Verträglichkeit von Platonismus und Hylemorphismus auch in der *Theologia platonica*, V.8, ed. Allen-Hankins II, 42–48.

714 „Οὐτε γὰρ στρατὸς ἔστιν, εἰ μὴ ἐν ἔσται, οὔτε χορὸς οὔτε ἀγέλη μὴ ἐν ὄντα. Ἄλλ' οὐδὲ οἰκία ἢ ναῦς τὸ ἐν οὐκ ἔχοντα, ἐπεὶ περὶ ἢ οἰκία ἐν καὶ ἢ ναῦς, ὃ εἰ ἀποβάλοι, οὔτ' ἂν ἢ οἰκία ἔτι οἰκία οὔτε ἢ ναῦς“ – Plot. *Enn.* VI.9.1. Auf diese Stelle und ihr Echo bei Leibniz verweist auch Meyer, „Leibniz und Plotin“, 32 f.

715 „ὥστε τὰ μὲν ἦττον ὄντα ἦττον ἔχειν τὸ ἐν, τὰ δὲ μᾶλλον μᾶλλον“ – Plot. *Enn.* VI.9.1.

716 An des Bosses, 19. August 1715, GP II, 506.

Viele dem Einen zuwenden⁷¹⁷ – hat aber zugleich in der Durchformung des Körperlichen ihre wesentliche Aufgabe. Sie ist überall in der Körperwelt und insofern geteilt – sie ist aber überall *als ganze* und insofern ungeteilt. Nur dadurch kann sie der Körperwelt Einheit und damit Sein mitteilen: „Sie ist vieles, insofern das Seiende vieles ist; sie ist eines, damit es ein Zusammenhaltendes gebe [...]. Und so ist die Seele eines und vieles: [...] Die Körper sind nur vieles; das oberste [Prinzip] aber nur eines.“⁷¹⁸ Aber auch der Intellekt als nächsthöhere Hypostasestufe ist zugleich eines und vieles:⁷¹⁹ Er ist eines, indem er – ganz wie der aristotelische Unbewegte Bewegter – nur sich selbst denkt; insofern sind auch die Ideen, die er denkt, letztlich selbst Intellekt,⁷²⁰ eine jede von ihnen impliziert – wie die *notiones completae* Leibnizens – jede andere;⁷²¹ diesen Zusammenhang schaut er intuitiv, kennt also keine Zeit und kein diskursives Fortschreiten vom einen zum anderen.⁷²² Aber das Sichselbstdenken impliziert doch einen Selbstunterschied; die Ideen sind in ihm gerade in ihrer Unterschiedenheit eins; und insofern „die Verschiedenheit der Ursprung der Materie“⁷²³ ist, hat auch der Intellekt eine materielle Komponente, eine nichtkörperliche ‚intelligible Materie‘, der die εἶδη inhärieren. Der Intellekt ist damit unkörperlich materiell, außerzeitlich bewegt, selbstunterschiedlich Einer – und unterscheidet sich in alledem vom absolut Einen, das nur negativ fassbar ist.⁷²⁴ Nicht die Details dieser Hypostasengliederung,⁷²⁵ wohl aber ihre grundlegenden Prämissen werden für Leibniz relevant bleiben: Denken, Sein und Eines fallen zusammen; die Körperwelt ebenso wie die höheren vermittelnden Hypostasen stehen zwischen Einheit und Vielheit, zwischen Form und Materie; die Vielheit ist „der Ursprung der Materie“, die sich deshalb – in anderer Form – auch jenseits des ausgedehnten Körperlichen findet und nur im Einen ganz fehlt.

Für Leibniz ist der Hylemorphismus fast mehr eine scholastische als eine original aristotelische Lehre – sein Gewährsmann ist insbesondere Thomas von Aquin, den er wiederholt als Großen unter den Scholastikern herausstellt.⁷²⁶ Der Aquinate

717 Plot. *Enn.* V.1.1.

718 „πλήθος μὲν οὖσα, ἐπεὶ περὶ πολλὰ τὰ ὄντα, μία δέ, ἓν ἢ ἓν τὸ συνέχον [...]. Ἔστιν οὖν ψυχὴ ἓν καὶ πολλὰ οὕτως: [...] τὰ δὲ σώματα πολλὰ μόνον· τὸ δ' ὑπέρτατον ἓν μόνον“ – Plot. *Enn.* IV.1.2.

719 Plot. *Enn.* IV.8.3; V.1.4; V.9.6; VI.9.2; vgl. Fronterotta, „La generazione dell'Intelletto“, 51 f.

720 Plot. *Enn.* V.9.8; VI.7.9.

721 Plot. *Enn.* V.8.4; die Parallelen zu Leibniz bemerken Ferrari, „Individualità e totalità“, 20 f; Beierwaltes, *Denken des Einen*, 69–72; Mercer, *Metaphysics*, 194.

722 Plot. *Enn.* VI.7.1.

723 „Καὶ γὰρ ἡ ἑτερότης ἢ ἐκεῖ αἰεὶ, ἢ τὴν ὕλην ποιεῖ ἀρχὴ γὰρ ὕλης αὕτη, καὶ ἡ κίνησις ἢ πρώτη διὸ καὶ αὕτη ἑτερότης ἐλέγετο, ὅτι ὁμοῦ ἐξέφυσαν κίνησις καὶ ἑτερότης“ – Plot. *Enn.* II.4.5.

724 Vgl. Leinkauf, „Ontologie“, 56–59.

725 S. o. S. 27 f.

726 Die Lehre wird zugeschrieben „S. Thomas, et [...] d'autres grands hommes de ce temps là“ – *Discours de métaphysique* (1683), 11, A VI.4 B, 1544; „la philosophie d'Aristote, de S. Thomas“ und der Jesuiten – an de la Chaise, April / Mai 1680, A II.1², 798; den „scholastici“ generell: *De vera methodo*, 1673–75 (?), A VI.3, 158; 1678–79, A VI.4 C, 2009; 1689–90 (?), A VI.4 B, 1637. Charakteristisch für die Bedeutung des Aquinaten ist es, wenn er in einer Reihe

war aber, bei aller intensiven Rezeption „des Philosophen“ Aristoteles, u. a. über Augustin und Pseudo-Dionysius auch stark (neu)platonisch geprägt und hat sich seinerseits in der Rezeptionsgeschichte als anschlussfähig für platonische Denker erwiesen.⁷²⁷ Genau diese platonische Prägung, will ich zeigen, spielt bei Thomas' Verständnis des Materie-Form-Dualismus eine entscheidende Rolle.

Wie Platon versteht Thomas geschaffenes Sein wesentlich als Teilhabe;⁷²⁸ wie Aristoteles versteht er Körper als geformte Materie; wie bei Plotin stehen beide Gedanken in engem Zusammenhang. „Divina substantia est ipsum esse“, sagt Thomas mit Boethius, „Die göttliche Substanz ist das Sein selbst, und von ihr kommt das Sein.“⁷²⁹ Allein Gott, aus sich selbst heraus existierender reiner Akt, ist seinem Wesen nach Sein, alles andere, aus der Potenz heraus geschaffen, hat Sein durch Teilhabe an ihm.⁷³⁰ „Wenn nämlich irgendetwas durch Teilhabe irgendwo ist, dann ist es notwendig, dass es dort von demjenigen verursacht wurde, dem es seinem Wesen nach zukommt, so wie das Eisen durch Feuer feurig wird.“⁷³¹ Wenn Geschöpfe „seiend“, „gut“, „weise“ genannt werden, dann nur in einem „analogen“ Sinne, insofern sie Gott als reinem Sein, Güte, Weisheit ähneln.⁷³² Die Vollkommenheiten lassen sich von Gott *eminenter* präzisieren, in „übersteigender“ und unbegrenzter Weise.⁷³³ In den geschaffenen Dingen voneinander unterschieden, sind sie in ihm eins und „kommen ihm seinem einfachen Sein nach zu“;⁷³⁴ individuiert

mit Platon und Aristoteles genannt wird, was sonst m. W. für keinen Scholastiker gilt: an Seckendorff, 1. Juni (?) 1683, A II.1², 840; 1686, A VI.4 C, 2422; *Systeme Nouveau* (Entwurf, < 1694), GP IV, 471 f; zu Leibniz und Thomas vgl. auch Zingari, „San Tommaso“; gestreift in Hochstetter, „Leibniz-Interpretationen“, 182. Auch im negativen Sinne ist Thomas *der* Scholastiker; der wegen Missachtung der Damenwelt aus dem „Empire de la Galanterie“ auf die „isles desertes de la Scholastique“ verbannte Pater Bouhours muss dort selbstverständlich Thomas lesen: an Basnage, 1694, A II.2, 855.

727 Für Ficino zeigt das ausführlich Collins, *The Secular is Sacred*; zu einer Kernthese insbes. 107; auf Meister Eckhart verweist Kluxen in Meinhardt / Schrimpf / Kluxen u. a., Art. „Idee“, 92. Beide Rezipienten interessierten die im folgenden ausgeführten Themen: Akt / Potenz, Teilhabe, Analogie, Ideen.

728 Vgl. Kremer, *Neuplatonische Seinsphilosophie*; erhellend auch Hirschberger, *Geschichte* II, 476–501.

729 „Divina substantia est ipsum esse, et ab ea est esse“ – Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* I.22, ed. Leon. 13, 69. Thomas verweist auf Boethius, *De Trinitate* 2; ich habe das Zitat dort nicht nachweisen können.

730 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* I.16, ed. Leon. 13, 45.

731 „Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne“ – Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I q. 44 a. 1, ed. Leon. 4, 455 mit Arist. *Met.* II.1, 993 b24–27.

732 Zu dem für Thomas zentralen Analogiebegriff siehe *Summa contra gentiles* I.34 / *Summa theologiae* I q. 13 aa. 5–6 / *De potentia* 7,7, ed. Leon. Bd. 13, 103 f / Bd. 4, 146–150; vgl. Kluxen, Art. „Analogie“.

733 Thomas, *Super Sent.*, I d. 8 q. 4 a. 3 co, ed. Mandonnet, 224; vgl. Schlüter, Art. „Eminenter“; eine wichtige Formulierung für Leibniz, s. u. S. 308.

734 „conveniunt sibi secundum esse suum simplex“ – Thomas von Aquin, *De ente et essentia*, 5; zum Folgenden verweist Thomas auf Kap. 8 des *Liber de Causis*. Ebenso *Summa theologiae* I.13.5 co., ed. Leon. Bd. 43, 378 / Bd. 4, 146.

und von allem Geschaffenen unterschieden ist er gerade durch diese Ununterschiedenheit, seine reine Güte, die keine eingrenzende Bestimmung zulässt: Hier folgt Thomas Dionysius und dem *Liber de causis*. Was in Gott solchermassen „einfach und unumgrent“⁷³⁵ ist, findet sich im Geschaffenen „zusammengesetzt und vielheitlich“⁷³⁶ wieder: In einem jeden Geschöpf wird die Seinsfülle und Vollkommenheit Gottes „kontrahiert zu einer bestimmten artspezifischen Form des Edelseins, einer größeren oder geringeren“.⁷³⁷ Gott wird darum auf vielerlei Weise „nachgeahmt“, von einem jeden Geschöpf „auf seine Weise“:⁷³⁸ Ein weiser Mensch ahmt die Weisheit Gottes nach,⁷³⁹ ein kausal auf andere wirkender Körper die Macht Gottes, aber auch das bloß passiv Bewegte ähnelt ihm als in sich Vollkommenes.⁷⁴⁰ Eine einzelne Gattung von Geschöpfen könnte unmöglich die Fülle der Vollkommenheit Gottes darstellen; darum fächert sich die Schöpfung in die unterschiedlichsten Wesen auf, so wie ein Mensch viele Worte macht, wenn er das Gemeinte in einem Begriff nicht fassen kann.⁷⁴¹ Was nicht Gott imitiert und gut ist, ist insofern auch kein Sein; da Gott einzige Seinsquelle ist, kann Thomas das Schlechte mit Augustin und Dionysius nur als Privation fassen.⁷⁴² Die „unterschiedlichen Spezies der Dinge besitzen in Gradabstufungen die Natur des Seienden“; das Tier steht über der Pflanze, das bewegte Tier über dem unbewegten; selbst die Farben stehen umso höher, je näher sie am Weißen sind;⁷⁴³ je weiter etwas von Gott entfernt ist, der aus sich selbst heraus ist, desto näher kommt es dem Nichtsein.⁷⁴⁴ Das Niedrigere ist dabei finalursächlich auf das Höhere hingeordnet: Gott hat sein Ziel in sich selbst;⁷⁴⁵ Engel und Menschen (Theologen und Selige insbesondere) in der Betrachtung Gottes; die übrige Schöpfung (einschließlich der Menschen im Nähr- und Wehrstand) gibt Nahrung, Sicherheit, körperliches Wohl, die die Voraussetzung für dieses geistige Leben sind.⁷⁴⁶ Thomas' *ordo* ist damit wesentlich dynamisch: Jedes Geschöpf strebt nach der Aktualisierung seiner Potenz und nach der Erfüllung

735 „simpliciter et incircumscriptive“ – Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* I.28, ed. Leon. 13, 87; Thomas zitiert hier Dionysius, *De divinis nominibus* V.4, MPG 3, 817: „ἁπλως καὶ ἀπεριορίστως“.

736 „quod est in causa simpliciter et unite, in effectu invenitur composite et multipliciter“ – Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* II.45, ed. Leon. 13, 372.

737 „suum [sc. rei] esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem“ – Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* I.28, ed. Leon. 13, 86.

738 „divinam bonitatem unaquaeque res imitetur secundum suum modum“ – Thomas von Aquin, *Summ contra gentiles* III.20, ed. Leon. 14, 46.

739 Thomas von Aquin, *Summ contra gentiles* I.31, ed. Leon. 13, 95.

740 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* III.22, ed. Leon. 14, 52.

741 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* III.97, ed. Leon. 14, 299.

742 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* III.7, ed. Leon. 14, 18 f.

743 „diversae rerum species gradatim naturam entis possident“ – Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* II.95, ed. Leon. 13, 568.

744 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* II.30, ed. Leon. 13, 338.

745 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* I.72 / I.80, ed. Leon. 13, 210 / 223 f.

746 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* I.4 / III.25 / III.37/ III.117/ III.134, ed. Leon. Bd. 13, 11 / Bd.14, 65–67 / 92 f / 367 / 404 f. Zur ganz ähnlichen Hinordnung der *vita activa* auf die *vita contemplativa* bei Leibniz s. o. S. 5.

seines Zwecks; ihren Höhepunkt findet diese kosmische Bewegung in der Schau des göttlichen *actus purus* durch die geistigen Substanzen, in der – erneut ein neuplatonisches Motiv – die Schöpfung ihren *reditus* zum Schöpfer vollzieht.⁷⁴⁷

Die „abgetrennte“ Existenz der Ideen, wie sie vermeintlich von Platon vertreten wird, lehnt Thomas mit Aristoteles ab, kann aber mit Augustin dem Ideenbegriff eine positive Bedeutung zuweisen: Es handle sich um die Formen der Geschöpfe, insofern sie als *exemplaria* im göttlichen Intellekt anzutreffen sind.⁷⁴⁸ Das impliziert mehr als die banale Aussage, dass der intelligente Schöpfer im Voraus gewusst habe, was er der Materie einbilden würde. Vielmehr sind die Ideen und Formen, platonisch gedacht, das Bindeglied zwischen Natur und Übernatur: Die Ideen sind dasjenige Attribut Gottes, aus dem bei der „Emanation“ der Schöpfung die Formen und Vermögen der Geschöpfe „fließen“;⁷⁴⁹ umgekehrt sind die Formen diejenige Komponente der Körperwelt, vermittels derer diese am göttlichen Wesen teilhat. „Da die Körper aus Materie und Form zusammengesetzt sind, nähern sie sich der Ähnlichkeit mit Gott an, insofern sie eine Form haben, die Aristoteles ‚etwas Göttliches‘⁷⁵⁰ nennt. Darum handeln sie dadurch, dass sie eine Form haben, leiden aber dadurch, dass sie Materie haben.“ Da Gott nämlich „*actus purus* ist, sind die Dinge durch dasjenige mehr oder weniger von ihm entfernt, durch das sie mehr oder weniger Akt oder Potenz haben“;⁷⁵¹ in den Körpern aber macht die Form die Seite des Akts, die Materie die Seite der Potenz aus. Zwar kann Thomas die Materie nicht wie Plotin für schlechthin böse erklären; auch das Körperliche ist vom Schöpfer gewollt – aber es ist gewollt gerade insofern es weniger vollkommen ist als das Geistige, da alle Gradabstufungen des Seins zur Vollkommenheit der Schöpfung beitragen⁷⁵² (Leibniz wird diese Position teilen⁷⁵³). Deshalb sind die Ideen im göttlichen Intellekt vollkommener als die Formen der Körperwelt, die von der Materie

747 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* II.46, ed. Leon. 13, 374.

748 Thomas von Aquin, *Super Sent.* II d. 18 q. 1 a. 2 co., ed. Mandonnet, 451; *Summa Theologiae* I q. 15 a. 1 / *De veritate* q. 3 a. 1 co, ed. Leon. Bd. 4, 199 / Bd. 22, 99; letztere Textstelle verweist auf Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXIII* 26, MPL 40, 29–31.

749 „emanatio creaturarum a Deo est sicut exitus artificiorum ab artifice; unde sicut ab arte artificis effluunt formae artificiales in materia, ita etiam ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtutes naturales“ – Thomas von Aquin, *Super Sent.* II d. 18 q. 1 a. 2 co., ed. Mandonnet, 451.

750 „τινος θεϊου“ – Arist. *Met.* I.9, 192 a 16 f.

751 „Cum enim Deus sit actus purus, secundum hoc aliqua magis vel minus ab eo distant, quod sunt plus vel minus in actu vel in potentia. [...] Corpora vero, cum sint composita ex materia et forma, accedunt ad divinam similitudinem in quantum habent formam, quam Aristoteles [...] nominat divinum quiddam. Et propter hoc, secundum quod habent formam, agunt: secundum vero quod habent materiam, patiuntur“ – Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* III.69, ed. Leon. 14, 201.

752 Thomas, *Summa contra gentiles* I.85 / III.136, ed. Leon. Bd. 13, 234 / Bd. 14, 412 f. Die zweite Textstelle gibt dem Gedanken eine soziale Wendung: So wie die körperlichen Substanzen, für sich genommen, weniger vollkommen sind als die geistigen und doch in einem vollkommenen Universum nicht fehlen dürfen, so sind auch der Ehestand weniger vollkommen als der Zölibat und doch gesellschaftlich notwendig.

753 *Theodizee* (1710) II.124, GP VI, 178 f.

aufgenommen, aber damit zugleich individuiert und „partikularisiert“ werden und ihre Allgemeinheit einbüßen.⁷⁵⁴ Die Engel stehen als unkörperliche Formen über den Formen der Materie; die menschliche Rationalseele, die sowohl einen Körper beseelen als auch für sich bestehen kann, steht zwischen beiden. Die materiellen Formen ihrerseits sind hierarchisch geordnet, je nachdem, ob sie die Materie mehr oder weniger durchformen, bis herab zu den einfachen Formen der Elemente.⁷⁵⁵ Und auch diese unterscheiden sich untereinander: Das Wasser ist gegenüber der Erde, die Luft gegenüber dem Wasser, das Feuer gegenüber der Luft *formalior* und deshalb räumlich höher; die Himmelskörper als ‚formalste‘ und höchste der Elementarmaterien sind deshalb auch aktiver und wirken auf die restliche Körperwelt ein.⁷⁵⁶ Den absoluten Grenzwert der Entfernung von Gott als reinem Akt bildet in dieser Hierarchie die *materia prima*, die keinerlei Form hat und reine Potenz ist; „deshalb kommt ihr nur das Leiden, nicht das Handeln“ zu.⁷⁵⁷ Das Verhältnis von Materie und Form bestimmt also, wo eine körperliche Substanz auf der Potenz-Akt-Skala verortet ist, welchen Grad an Sein sie hat, wie sehr sie am Wesen Gottes teilhat. „Unter den Dingen gibt es etwas, das nur Potenz ist, nämlich die Erstmaterie, etwas, das nur Akt ist, nämlich Gott [...], und etwas, das dem Akt und der Potenz nach ist, nämlich die übrigen Dinge.“⁷⁵⁸ In diesem Sinne sind auch bei Thomas Hylemorphismus und „ontologischer Komparativ“ eng verbunden.

Fassen wir zusammen: Der aristotelische Hylemorphismus *kann* historisch als in die Immanenz verlegte Fortschreibung der platonischen Ideenlehre verstanden werden. Durch den philosophiegeschichtlichen Ansatz seines Lehrers Thomasius, den eigenen eklektischen (und darum komparativen) Zugriff auf die philosophische Tradition, die platonisierende Aristoteles-Rezeption bei Plotin, Ficino und vor allem Thomas rückt genau diese Deutungsmöglichkeit für Leibniz in den Vordergrund. Dass die Körper aus Materie und Form bestünden, die Materie dabei für die Seite der Vielheitlichkeit, Vergänglichkeit, Passivität, die Form hingegen für die Seite der Einheit, Ewigkeit, Intelligibilität und Aktivität stehe, dass die Form „seiender“ sei als die Materie, dass schließlich die materiellen Dinge, insofern und insoweit sie Form besitzen, ihrem ewigen, immateriellen und in reinem Akt bestehenden Schöpfer ähnelten – all das ist gemeinsame Position aller hier diskutierten Autoren und vieler anderer. Diese Aspekte werden sich auch für Leibnizens eigenes Verständnis des Hylemorphismus als zentral erweisen.

754 Thomas, *Summa contra gentiles* I.44, ed. Leon. 13, 130.

755 Thomas, *De ente et essentia* 4. Zur Zwischenstellung der menschlichen Seele vgl. auch *Summa contra gentiles* II.68. Ed. Leon. Bd. 43, 377 f / Bd. 13, 440 f.

756 Thomas, *Summa contra gentiles* III.82, ed. Leon. 14, 243.

757 „Illud igitur in entibus est extreme distans a Deo quod est potentia tantum, scilicet materia prima. Unde eius est pati tantum et non agere“ – Thomas, *Summa contra gentiles* III.69, ed. Leon. 14, 201.

758 „In rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima; aliquid quod est actus tantum, ut Deus [...]; aliquid quod est actu et potentia, sicut res ceterae“ – Thomas, *Summa contra gentiles* I.43, ed. Leon. 13, 124.

„Ex Deo et nihilo, forma et materia“

Und dies ist der Ursprung der Dinge aus Gott und dem Nichts, dem Positiven und dem Privativen, der Vollkommenheit und der Unvollkommenheit, dem „Wert“ und den „Begrenzungen“,⁷⁵⁹ dem Aktiven und dem Passiven, der Form (d. h. der Entelechie, dem Drang oder der Stärke) und der Materie oder Masse, die für sich ganz untätig ist – abgesehen ihrer Widerständigkeit. Deutlich gemacht habe ich das anhand meiner Entdeckung des Ursprungs aller Zahlen aus der 0 und der 1, die ein schönes Emblem für die ewige Schöpfung aller Dinge aus dem Nichts und ihre Abhängigkeit von Gott darstellt.⁷⁶⁰

Für den hier formulierten Begriff von Form und Materie stehen exakt die oben entwickelten teilhabemetaphysischen Implikationen im Vordergrund. Die Form steht für das Positive, die Vollkommenheit, den ‚Wert‘, die positive Eins, die Materie für die Privation, die Unvollkommenheit, Begrenztheit, die Null. Leibniz gesteht der Materie nicht etwa mit Scotus und Suárez wenigstens einen *actus entitativus*⁷⁶¹ zu, nicht einmal mit Thomas die „letzte Stufe unter den seienden Dingen“⁷⁶² – für Leibniz ist die Materie schlicht Privation, Begrenztheit, Nichts.⁷⁶³ Ein, wie wir gesehen haben, die ganze platonisch-aristotelische Tradition durchziehendes Moment ist hier auf die Spitze getrieben.⁷⁶⁴ Als einziger positiver Ursprung des geschaffenen Seins kommt unter diesen Voraussetzungen Gott selbst in Frage. Was an den Geschöpfen positives Sein ist – d. h. die Form – hat sie durch Teilhabe am Wesen Gottes; was an ihnen nicht gottähnlich ist – die Materie – ist reines Nichtsein, reine Begrenzung der Gottähnlichkeit. Den Geschöpfen kommt insofern – hier klingt Leibniz thomistisch⁷⁶⁵ – „ein gewisser Grad an geschaffener Vollkommenheit“⁷⁶⁶ und Ähnlichkeit mit Gott zu, und dieser ‚gradueller‘ Status macht sie wesentlich aus: Sie stehen zwischen Form und Materie, zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Gott und Nichts.

759 Mit diesem Begriffspaar scheint Leibniz Kategorien des von ihm in dem Schreiben kommentierten Gottesbeweises Knolleus' aufzugreifen.

760 „Atque haec est origo rerum ex Deo et nihilo, positivo et privativo, perfectione et imperfectione, valore et limitibus, activo et passivo, forma (id est entelechia, nisu, vigore) et materia seu mole, per se torpente nisi quod resistantiam habet. Illustravi ista nonnihil origine numerorum ex 0 et 1 a me observata, quae pulcherrimum est emblema perpetuae rerum creationis ex nihilo, dependentiaeque a Deo“ – an Schulenburg, 29. März 1698, A II.3, 427.

761 Scotus, *Sent.* II.12.1, *Opera Omnia* XII 563; Suárez, *Disputationes Metaphysicae* XV, 9, 5–6, ed. Berton Bd. 1, 534; vgl. Schlüter, Art. „Akt / Potenz“, 134 / 141 f.

762 „materia prima [...] tenet ultimum gradum in entibus“ – Thomas, *Super Sent.* III d. 14 a. 4 co, ed. Moos, 464.

763 Vgl. Antognazza, „Primary Matter“.

764 Eine ähnliche Extremposition konnte Leibniz aus der „Gegensatz-Ontologie“ (Leinkauf, „Einheit und Gegensatz“) Eilhard Lubins kennen; zur Sache s. o. Anm. 593.

765 „gradus perfectionis“ – Thomas, *Summa contra gentiles* II.95 / III.97. / *Summa Theologiae* I, q. 76 a. 4 ad 3 und öfter, ed. Leon. Bd. 13, 568 / Bd. 14, 299 / Bd. 5, 224.

766 „quidam Perfectionis creatae gradus“ – an Schulenburg, 29. März 1698, A II.3, 427.

Die Kommentierung eines idiosynkratischen Gottesbeweises des jungen Mathematikers Adam Andreas Knolleus⁷⁶⁷ nimmt Leibniz hier zum Anlass auszufordern, was auch in anderen Texten immer wieder anklingt und dort mit zentralen Themen seines Denkens verbunden ist. Seit 1679, dem Jahr, in dem Leibniz das binäre Zahlensystem entdeckt hatte, sieht er in ihm zeitlebens ein „wunderbares Sinnbild“⁷⁶⁸ für die Schöpfung aller Dinge aus dem Nichts – zwei Beispiele haben wir oben schon kennengelernt.⁷⁶⁹ „OMNIBUS EX NIHILO DUCENDIS SUFFICIT UNUM“, ist das Motto, das Leibniz über eine allegorische Medaille zu diesem Thema setzt: „Eines ist ausreichend, um alle Dinge aus dem Nichts hervorzuholen.“⁷⁷⁰ Im binären Zahlensystem ist die Eins die einzige positive Ziffer; jede Stelle einer Zahl wird entweder durch diese Eins besetzt oder bleibt leer. Ebenso ist in Leibnizens Metaphysik Gott das einzige rein positive Wesen und hat aus dem Nichts alle anderen Dinge erschaffen, die die Teilhabe an seinem Wesen mit privativen „Leerstellen“ verbinden. Analog zum binären Zahlensystem entspringen also „aus Gott allein, als dem Vollkommensten und Einfältigsten Eins, und sonst Nichts, alle andern Dinge“.⁷⁷¹ Dieses Zahlensystem versinnbildlicht auch, dass diese Schöpfung aus dem Nichts *gut*, vermeintliches Übel nur eine perspektische Verzerrung sei: Denn während die Folge der Ziffern im gebräuchlichen Zehnersystem völlig kontingent scheint, folgt sie im binären System einer strengen inneren Logik und Ordnung⁷⁷² – wie sie für Leibniz der Inbegriff des Guten ist.

767 Knolleus (1674–1714) argumentiert wie folgt: Die Grenze eines Dings sei für sich genommen nichts; die körperlichen, endlichen Dinge seien aber bis ins Unendliche teilbar und bestünden daher nur aus solchen Grenzen oder Teilungslinien; sie seien selbst, aus sich heraus, nichts. Nun nähmen wir sie aber wahr, sie müssten also „mehr als nichts“ sein; da sie dieses „Mehr“, diesen positiven „Wert“ (*valor*) nicht aus sich selbst heraus hätten, müsse es ihnen von einem anderen, unendlichen Wesen her zukommen – eben Gott (Schulenburg / Cnollen, *Schediasma mathematicum*, 11–14). Knolleus präsentiert diese Argumentation 1697 in einer Disputation, deren Druckfassung Leibniz der ihr präsidierende Schulenburg zusendet.

Nun gestehe Knolleus selbst, hakt Leibniz kritisch ein, den Geschöpfen auch einen positiven, von Gott zugeteilten *valor* zu, jenseits des rein Privativen. Dieser *valor* nun impliziert eine Kraft, die „substantiae naturam constituit“, und ist insofern „revera [...] vigor, seu vis indita rebus“ (an Schulenburg, 29. März 1698, A II.3, 427), Konstituens des Geschöpfes selbst und ihm nicht nur von außen zugerechnet, da ansonsten, ganz im Sinne Spinozas, nur Gott wahrhaftige Substanz sei. Das Geschöpf ist also nicht Begrenzung als solche, sondern begrenzter Wert – aus Materie und Form zusammengesetzt.

Zu Knolleus vgl. Cantor, Art. „Cnollen“. Wie Schulenburg an Leibniz schreibt (31. Januar 1698, A II.3, 412) und in der Vorrede anklingen lässt, ist tatsächlich Respondent Knolleus der Autor des primär unter dem Namen des der Disputation präsidierenden Schulenburg veröffentlichten Werks.

768 „symbole merveilleux“ – an Vota, 4. April 1703, A I.22, 324.

769 S. o. S. 192 / 246; vgl. Widmaier, „Die Dyadik in Leibniz' letztem Brief“; dies., „Rolle der Dyadik“.

770 An Herzog Rudolph August, 2. Januar 1697, A I.13, 119. Der in diesem Brief beschriebene Medailientwurf ist exakt so nicht erhalten; sehr ähnliche Emblemzeichnungen aus Leibnizens Nachlass und frühen Drucken sind gesammelt ebd., 123–125.

771 Für Herzog Rudolph August, 8. Mai 1696, A I.12, 72

772 An Herzog Rudolph August, 2. Januar 1697, A I.13, 117 f.

Zurückweisen soll diese sinnbildliche Darstellung eine These, die wir schon von Thomasius als *πρῶτον ψεῦδος* aller antiken Philosophie kennen: „die heidnischen Philosophi“ haben zu Unrecht „die Materi als einen Mit-Ursprung, Gott gleichsam an die Seite gesezt“.⁷⁷³ Die Materie, soll das binäre Zahlensystem versinnbildlichen, kann niemals ein positiver „Mit-Ursprung“ der Dinge neben Gott sein, sondern nur wie die Null das von Gott positiv Gesetzte privativ beschränken.

„Das positive Setzen oder Akt und die Beschränkung oder Privation verhalten sich in den Dingen wie die metaphysische Form und die metaphysische Materie. Und so ist die Materie der Dinge das Nichts, das heißt die Begrenzung, die Form aber die Vollkommenheit. Und daraus folgt, dass alle Dinge in Gott sind.“⁷⁷⁴ Gott teile den Geschöpfen aus der unendlichen Fülle seines Wesens das Positive mit; die Aufnahmefähigkeit der Geschöpfe beschränke privativ diese Mitteilung⁷⁷⁵ – erneut eine thomistisch vermittelte platonische Denkfigur.⁷⁷⁶ Man könne dies vergleichen mit zwei verschieden schweren Booten, die dieselbe Strömung verschieden schnell vorantreibt, die ihren Antrieb also vom (jeweils gleichen) Fluss, die Hemmung von der je unterschiedlich schweren eigenen trägen Masse erhielten.⁷⁷⁷ Die „ursprüngliche Unvollkommenheit der Geschöpfe“, ihr notwendiger unendlicher Abstand zum Schöpfer, wird durch diese Szene am Fluss aber nicht bloß versinnbildlicht: Vielmehr „wird sie in der natürlichen Trägheit der Körper sichtbar“;⁷⁷⁸ diese ist selbst paradigmatischer Ausdruck der Privation. „Allein Gott, den Martianus Capella mit Recht eine ‚außerweltliche Intelligenz‘⁷⁷⁹ nennt (er hätte auch sagen können: ‚überweltlich‘) ist von jeglichem Körper losgelöst, da er ja auch der Schöpfer der Körper wie der Seelen und Quelle aller Wesenheit ist.“⁷⁸⁰ Die geschaffenen

773 An Herzog Rudolph August, 8. Mai 1696, A I.12, 65.

774 „Positiv vel actus, et restrictio vel privatio se habent in entibus ut forma metaphysica et materia metaphysica. Et ita materia rerum est nihilum, id est limitatio; forma est perfectio. Hinc apparet quod omnia in Deo“ – Notizen zu Twisse, *Scientia media* (ca. 1695), Grua 355 f; vgl. Antognazza, „Primary Matter“, 167.

775 *Monadologie* (1714) 42, GP VI, 613.

776 Vgl. die stereotype Formel: „Quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem eius“ – Thomas, *Super Sent.* I d. 43 q. 1 a. 1 co., ed. Mandonnet, 1003; ähnlich *Summa Contra Gentiles* II.92, ed. Leon. Bd. 13, 558. Auf Platon verweist Thomas für diese Denkfigur in *Super Sent.* I d. 17 q. 1 a. 3 arg. 2, ed. Manonnet, 400; Henle, *Saint Thomas and Platonism*, 8 verweist hier auf die das griechische Original deutend verlängernde Calcidius-Übersetzung von *Tim.* 29e: „Itaque consequenter cuncta sui similia, prout cuiusque natura capax beatitudinis esse poterat, effici voluit“ (die hervorgeh. Stelle übersetzt ein knappes „ἴτι μάλιστα“).

777 *Theodizee* (1710) I.30, GP VI, 119 f.

778 „Cette imperfection originale des creatures se remarque dans l’inertie naturelle des corps“ – *Monadologie* (1714) 42, Zusatz der von Leibniz revidierten ersten Abschrift, GP VI, 613.

779 Martianus Capella, *De nuptiis* IX.190; von Leibniz exzerpiert 1673 (?), A VI.3, 201 f; zitiert auch gegenüber de Volder, 10. November 1703, GP II, 259.

780 „Solutus Deus, quem Martianus Capella recte extramundanam vocat intelligentiam (potuisset supramundanam) a corpore omni absolutus est, cum ipse et corporum et animarum sit creator, et fons essentiae omnis“ – an Behrens, 24. Dezember 1697, A I.15, 153. Ähnliches Begründungsverhältnis: „Dieu seul est au dessus de toute la matiere, puisqu’il en est l’auteur“ – 1705, GP VI, 546. Vgl. auch Leinkauf, „Systematische Transformation“, 218.

Substanzen können niemals ohne Materie sein, sahen wir, da sie sonst mit Gott gleichmächtiger *actus purus* wären.⁷⁸¹ Die Materialität ist hier überall der Allmacht Gottes entgegengesetzt: Schöpfer und *actus purus* kann er nur sein, insofern er immateriell ist; genau deshalb müssen die Kreaturen sämtlich materiell sein. Diesen Privationscharakter alles Geschaffenen gegenüber ihrem Schöpfer begreift Leibniz als notwendiges „metaphysisches Übel“, das sich in Form des uns täglich begegnenden „physischen“ und „moralischen“ Übel äußern kann,⁷⁸² dessen Notwendigkeit Leibnizens *Theodizee* zu erläutern beansprucht – und insofern führt die Materialität der Geschöpfe ins Zentrum von Leibnizens Theologie.

Die Substantielle Form ist in der aristotelischen Tradition dasjenige Element einer Substanz, kraft dessen sie ihrem Begriff entspricht: Durch seine Form ist der Baum ein Baum und der Hund ein Hund. Das positive Seinsmoment, das die Form verkörpert, impliziert deshalb auch ein Moment der Intelligibilität – die für Leibniz, wie wir oben sahen, gleichbedeutend ist mit der Subsumierbarkeit des Einzelphänomens unter ein allgemeines Gesetz. Eine Sache ist umso vollkommener, je mehr ihrer Eigenschaften sich unter ein solches Gesetz subsummieren lassen und damit rational aus ihrem Wesen folgen:

Man kann sagen, vollkommener ist dasjenige, das regelhafter ist, also mehr Beobachtungen zulässt – allgemeine Beobachtungen.⁷⁸³

Dass sich an einer Sache mehr beobachten lässt, heißt, dass sie mehr universelle Eigenschaften hat, mehr Harmonie; insofern ist es gleichbedeutend, ob man nach ihrer Vollkommenheit hinsichtlich ihres Wesens fragt oder hinsichtlich der Eigenschaften, die aus dem Wesen fließen [...]. Die Vollkommenheit ist die Harmonie der Dinge, oder die Beobachtbarkeit von Universalien, das heißt das Zusammenstimmen oder die Identität in der Verschiedenheit; man könnte sie auch einen Grad der Denkbarkeit⁷⁸⁴ nenne. Denn Ordnung, Regelmäßigkeit und Harmonie kommen auf dasselbe hinaus. Man könnte auch sagen, es handle sich um einen Grad des Wesens, wenn man das Wesen aus den harmonischen Eigenschaften mähle, die sozusagen sein Gewicht und Moment ausmachen.⁷⁸⁵

781 An Jacquelot, 22. März 1703, GP III, 457; an des Bosses, 16. Oktober 1706, GP II, 324 f.

782 Zu dieser Unterscheidung siehe u. a. 1702 (?), GP III, 32; weitere Belege bei Heinekamp, *Problem des Guten*, 183 f. Zum Zusammenhang von „metaphysischem“ und „moralischem“ Übel siehe u. a. *Theodizee* (1710) I.20, GP VI, 114 f; als Schlüsselstelle hervorgehoben schon bei Russell, *Exposition*, 198.

783 „dici [...] potest, perfectius esse quod est magis regulare seu plures recipit observationes nempe generales“ – an Wolff, 2. April 1715, GLW 163.

784 „considerabilitas“ übers. als „contemplability“ bei Ariew / Garber, *Philosophical Essays*, 234; Alternative: „remarkability“ bei Favaretti Camposampiero, „Sciences Without a Name“, 18. Für letzteres spräche die Parallelstelle im selben Briefwechsel: „ut illud sit perfectius, in quo plura reperiuntur notatu digna“ – an Wolff, > 3. Oktober 1714, GLW 161.

785 „Plus observabilitatis esse in re, est plures in ea esse proprietates universales, plus harmoniae; ergo idem est perfectionem quaerere in essentia, et quaerere in proprietatibus quae ex essentia fluunt. [...] Perfectio est harmonia rerum, vel observabilitas universalium, seu consensus vel identitas in varietate; posses etiam dicere esse gradum considerabilitatis. Nempe ordo, regularitas, harmonia eodem redeunt. Posses etiam dicere esse gradum essentiae, si essentia ex proprietatibus harmonicis aestimetur, quae ut sic dicam faciunt essentiae pondus et momentum“ – an Wolff, 18. Mai 1715, GLW 170/72; vgl. Rutherford, *Rational Order*, 35.

Je mehr der *varietas* an Beobachtungen an einer Sache sich „harmonisch“ auf die Identität eines gleichbleibenden Gesetzes reduzieren lässt, desto mehr sind die beobachteten Eigenschaften durch das Wesen der Sache bestimmt, und desto vollkommener ist dieses. Leibnizens Beispiel ist die Gegenüberstellung eines kranken und eines gesunden Körpers: Was sich an dem gesunden Körper beobachten lässt, folgt dem „gewöhnlichen Lauf der Natur“,⁷⁸⁶ den Gesetzen, die dem Wesen des Organismus selbst entsprechen; die Unvollkommenheit des kranken Körpers besteht hingegen gerade in den Abweichungen und Ausnahmen von dieser Regelmäßigkeit. Die Kraft und Gesundheit eines Lebewesens und die rationale Ableitbarkeit aller seiner Eigenschaften sind hier also gleichbedeutend; beide zusammen machen den „Grad“ und das „Gewicht“ seines Wesens aus, die in der Durchbildung der *materia prima* durch die Substantielle Form bestehen.

Gegenüber der aristotelischen Tradition, sah Leibniz die begriffliche Bestimmbarkeit der Substanz aus: Ihre *notio completa* kann das Individuum als Individuum allgemeinbegrifflich fassen und impliziert alle seine Eigenschaften – einschließlich ihrer Beziehungen zum ganzen Universum. Damit wird für Leibniz auch die Substantielle Form als ontologisches Korrelat des Begriffs ungleich potenter als in der Tradition: Da sie „dem Begriff entspricht“,⁷⁸⁷ bringt sie als inneres Prinzip nicht nur die Arteigenschaften einer Substanz hervor, sondern alles, was ihr zustoßt – kraft der Substantiellen Form kann die Substanz also „ohne Türen und Fenster“⁷⁸⁸ perspektivischer „Spiegel“⁷⁸⁹ des Universums und „Welt für sich“⁷⁹⁰ sein. Eben indem sie alles Denkbare in sich befasst, fällt in ihr Denkendes und Gedachtes ineins; ganz wie die plotinische Idee, die im nur sich selbst denkenden Intellekt verortet ist, ist sie zugleich denkende Seele und gedachte Idee.⁷⁹¹

Dass dieses aus der Form folgende Apriori nur „virtuell“ bleibt, dass diese Intelligibilität nur „verworren“ wahrgenommen wird, das ist der Materie geschuldet: „Sobald es eine Mischung verworrener Gedanken gibt, sind die Sinne, ist die Materie da.“⁷⁹² „Die Substanzen haben metaphysische Materie [...], insofern sie etwas verworren ausdrücken.“⁷⁹³ Diese „verworrenen Gedanken“, sahen wir, spielen in Leibnizens Epistemologie eine entscheidende Rolle – und genau wie die Materie markieren auch sie den Abstand der Kreatur zu Gott: „Wenn das Geschöpf nur deutliche Gedanken hätte, dann wäre es ein Gott, seine Weisheit wäre ohne

786 „*cursum naturae ordinarium*“ – 2. April 1715, GLW 163.

787 „*sa nature ou forme repond à cette notion*“ – *Discours de métaphysique* (1686) 13, A VI.4 B, 1547.

788 „*c'est une mauvaise habitude que nous avons, de penser comme si nostre ame recevoit quelques especes messengeres et comme si elle avoit des portes et des fenestres*“ – *Discours de metaphysique* (1686) 26, A VI.4 B, 1570 f.

789 *Discours de Métaphysique* (1686) 9, A VI.4 B, 1542; *Monadologie* (1714) 56, GP VI, 616.

790 „*un Monde à part*“ – *Discours de Métaphysique* (1686) 14, A VI.4 B, 1550.

791 Vgl. Ferrari, „*Individualità e totalità*“, 19–21.

792 „*Aussitost qu'il y a un melange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matiere*“ – *Theodizee* (1710) II.124, GP VI, 179.

793 „*Substantiae habent materiam Metaphysicam [...] quatenus aliquid confuse exprimunt*“ – 1683–86 (?), A VI.4 B, 1504, Herv. v. mir.

Grenzen; das ist eine der Folgen meiner Betrachtungen.“⁷⁹⁴ Dass das Geschöpf auf epistemologischer Ebene zwischen „adäquater“ und „dunkler“ Erkenntnis steht, die intuitiv geschaute *notio completa*, um die Gott weiß, in einem diskursiven Annäherungsprozess mehr oder minder „verworren“ abbildet – diese eigentümliche Zwischenstellung übersetzt sich auf ontologischer Ebene in sein Zusammengesetztsein aus Materie und Form: Insofern das Geschöpf an Gott teilhat, hat es Form und weiß „deutlich“; insofern diese Teilhabe aber eben nur Teilhabe ist, hat es Materie und weiß „verworren“. Der Anteil der Form und des „deutlichen“ Wissens lässt sich gegenüber dem der Materie und des „verworrenen“ Wissens unendlich steigern, ohne diesen aber jemals ganz verdrängen zu können – denn diese Vollkommenheit ist allein Gott vorbehalten.

Diese „verworrenen“ Gedanken und ihre Körperbindung machen auch die Individuation der Substanz und ihren perspektivischen Charakter aus. Das Wesen der Substanz besteht ja entscheidend darin, das ganze Universum zu ‚spiegeln‘ – hinsichtlich dieses Gegenstandes gleichen sie einander aber vollkommen und unterscheiden sich nur hinsichtlich der Perspektive, aus der diese Abbildung erfolgt. Und diese Perspektive besteht darin, dass die Monade ihren Sitz in einem Körper hat und diesen Körper – und die unmittelbareren Objekte seiner Sinnesorgane – deutlicher wahrnimmt als den Rest des Universums. Diese räumliche Verortung unterscheidet sich für jede der Substanzen – sie ist es also, die die je individuelle ‚Kontraktion‘ des göttlichen Wesens bestimmt, die der Substanz ihren individuellen Charakter gibt.⁷⁹⁵ Auch in dieser Hinsicht unterscheiden sich die Substanzen also vom allwissenden Gott dadurch, dass sie einen Körper und eine Perspektive haben; voneinander dadurch, dass sie je *diesen* Körper und diese Perspektive haben. Auch hier gehören Materialität und Privation eng zusammen: Die je individuelle räumliche Situierung und Körperlichkeit der Geschöpfe ist gleichbedeutend mit einer unterschiedlichen Einschränkung und Privation ihrer Teilhabe am Wesen Gottes,⁷⁹⁶ „eine restlose Entfaltung aller Kräfte bedeutete die Nivellierung von Individualität in einem gottgleichen Zustand.“⁷⁹⁷

Die Kreaturen sind ein eingeschränktes Abbild des göttlichen Wesens und haben deshalb ein perspektiviertes Bild des von Gott hervorgebrachten Universums: Diese zentrale These Leibnizens finden wir erstmals in seiner Pariser Zeit entwickelt, um 1676, als Leibniz mit dem Spinozismus „kokettierte“⁷⁹⁸ und die Geschöpfe noch nicht als selbständige Substanzen, sondern als Ausdrucksformen einer einzigen Gottessubstanz begriff.⁷⁹⁹ Das Anliegen von Leibnizens Hylemorphismus hingegen ist genau die Gegenposition zum Spinozismus: Das Wesen der Kreaturen,

794 „Si elle n’avoit que pensées distinctes, ce seroit un Dieu, sa sagesse seroit sans bornes; c’est une des suites de mes meditations“ – *Theodizee* (1710) II.124, GP VI, 179.

795 *Monadologie* (1714) 57 / 60–62, GP VI, 616 f.

796 Vgl. Leinkauf, „Begriff des ‚Geistes‘“, 132 f; „Systematische Transformation“, 218.

797 Schiffers, „Konstitutive Passivität“, 53.

798 „civettare“, Piro, *Spontaneità*, 113.

799 Vgl. Piro, *Spontaneità*, 113–119.

kommentiert er Knolleus' Überlegungen,⁸⁰⁰ könne keineswegs nur in der Beschränkung bestehen. Vielmehr mache die positive „aktive Kraft [...] das Wesen der Substanz aus, sodass dieser von Gott verliehene ‚Wert‘ [...] eine den Dingen inwohnende Stärke oder Kraft ist, die einige zu Unrecht verneinen, ohne zu bemerken, dass sie so unversehens zur Position Spinozas abdriften, der allein Gott Substanz sein lässt, alles andere seine Modi.“⁸⁰¹ Wenn die Geschöpfe aus sich selbst heraus rein privativer Natur sind und den ihnen von Gott übertragenen ‚Wert‘ lediglich gewissermaßen äußerlich an sich tragen, ohne dass er ihrer inneren Natur angehörte, dann wäre Gott die einzige Substanz. Der ‚Wert‘ kommt von Gott und kann nur von Gott kommen und von den Geschöpfen nur widergespiegelt werden – aber dieses Widerspiegeln muss als aktives Reproduzieren verstanden werden, als Produkt einer zweiten, geschaffenen Substanz, die einem gewissen „Grad“ Gott nachahmt und nicht bloß als passives Substrat aufnimmt, was ihm der Schöpfer zumisst. Eben dieses Element der Aktivität und „Kraft“ ist die Substantielle Form.

Der Dualismus zwischen Materie und Form führt zudem eine Spannung in die Schöpfung ein, die sich letztlich nur im Schöpfer auflöst. Die Kreatur ähnelt als Substanz Gott – aber sie ähnelt ihm nur hinsichtlich eines ihrer beiden Konstituenten, der Form, während die gleichermaßen bedeutsame Materie als reine Privation Gott radikal entgegengesetzt ist. Insofern die Kreatur materiell ist, passiv, „verworfen“ erkennt, infolgedessen falsche Entscheidungen trifft und sündigt, ähnelt sie gerade nicht Gott. Es ist insofern nicht alles, was die Kreatur ist und tut, unmittelbar Ausdruck ihrer Gottähnlichkeit – vielmehr kann die Kreatur, indem sie stärker, klüger, tugendhafter wird, Gott ähnlicher werden. Die Schöpfung ist in diesem Sinne nicht selbstgenügsam, sondern hat ein transzendentes Ideal, dem sich anzunähern für die Kreatur zugleich bedeutet, noch mehr das zu verwirklichen, was sie ihrem Wesen nach bereits ist: Substanz. Die Gottanalogie der Substanzen und die absolute Transzendenz Gottes gehören bei Leibniz also zusammen: Das Zusammengesetztsein der Substanzen aus Form und Materie impliziert einen scharfen Widerspruch zwischen Ähnlichkeit (Form) und absoluter Unähnlichkeit mit Gott; gerade insofern sie Gott ähneln, verweisen die Substanzen also auf die vollkommene Andersartigkeit Gottes, in dem es diesen Widerspruch nicht gibt. Was Leibniz vertritt, sind „nicht pantheistische Tendenzen [...], sondern die Überzeugung von der Gott-Transparenz der Welt bei aller Welt-Transzendenz Gottes“.⁸⁰²

Insofern bei Leibniz der Hylemorphismus wesentlich Ausdruck einer teilhabemetaphysisch bestimmten Seinshierarchie ist, schreibt er den Ansatz Thomas von Aquins fort: „Unter den Dingen gibt es etwas, das nur Potenz ist, nämlich die Erstmaterie, etwas, das nur Akt ist, nämlich Gott [...], und etwas, das dem Akt und der

800 S. o. Anm. 767.

801 „cui [sc. perfectionis gradui] etiam agendi vis inest, quae, ut ego arbitror substantiae naturam constituit. Adeo ut valor ille a Deo tributus, revera sit vigor, seu vis indita rebus, quam quidam frustra negant, non animadvertentes sese ita praeter opinionem incidere in doctrinam Spinosae [sic], qui Deum solum facit substantiam, caetera eius modos“ – an Schulenburg, 29. März 1698, A II.3, 427.

802 Meyer, „Leibniz und Plotin“, 48.

Potenz nach ist, nämlich die übrigen Dinge.“⁸⁰³ Leibniz radikalisiert und vereinfacht den Gedanken des Aquinaten aber. Das betrifft einerseits den Potenz-Akt-Dualismus. Wenn Leibniz Gott – insofern er immateriell ist – *actus purus* nennt, ist der scholastische Ursprung von Leibnizens Ansatz deutlich zu spüren; aber das Gegenstück zum Akt ist für Leibniz nicht mehr die Potenz, sondern die Privation: „Vollkommenheit [*perfectio*] ist reiner Akt oder das rein Positive. Was wir gemeinhin vom Akt und der Potenz sagen, sollten wir besser vom Positiven und dem Privativen, das heißt vom Absoluten und dem Begrenzten sagen.“⁸⁰⁴ Gegenüber Thomas verschiebt sich zweitens die Bedeutung des Hylemorphismus. Während bei Thomas das Zusammengesetztsein der Körper aus Form und Materie nur *eine*, wenngleich paradigmatische Form des Potenz-Akt-Dualismus ist – die Engel haben ebenfalls Potenz und Akt an sich, sind aber reine, immaterielle Form –, wird die Materie bei Leibniz zum einzigen Ausdruck geschöpflicher Privation: Was immer geringer ist als Gott, einschließlich der Engel, hat Materie an sich. Der Hylemorphismus exemplifiziert also nicht bloß den Potenz-Akt-Dualismus, sondern nimmt dessen Systemstelle ein und lässt ihn verschwinden. So kann der Begriff der *potentia* aus ihrer polaren Gegenüberstellung zum Akt herausgelöst und physikalisch als (immer schon infinitesimal aktuierte) „Kraft“ reinterpretiert werden – die für Leibniz, wie wir sehen werden, eine ganz zentrale Rolle spielt.⁸⁰⁵

Noch entschiedener als bei Thomas wird die Materie dadurch für Leibniz zum Differenzmarker des Geschaffenen und bloß Teilhabenden; kann platonisierend das Materielle als bloß Werdendes dem immateriellen Seienden entgegengesetzt werden. Leibniz kann den rein negativen Charakter der Materie schärfer formulieren als Thomas: Wenn dieser die Materie als „Potenz“, als „letzte Stufe unter den seienden Dingen“,⁸⁰⁶ bezeichnet, hat das doch den Unterton einer positiven Komponente der materiellen Substanz neben der Form, als die die Materie später bei Scotus, Ockham, Suárez⁸⁰⁷ auch tatsächlich interpretiert wird – Leibnizens Formulierungen, „nihil“, „privativum“, „limitatio“ schließen dies deutlicher aus. Bei Thomas sind Hylemorphismus und „ontologischer Komparativ“ eng verbunden, bei Leibniz fallen sie vollkommen in eins. Die Geschöpfe sind ‚seiender‘ als reine Negativität, aber ‚weniger seiend‘ als Gott, an dem sie teilhaben: Sie bestehen darum aus gottähnlicher Form und rein privativer Materie.

803 „In rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima; aliquid quod est actus tantum, ut Deus [...]; aliquid quod est actu et potentia, sicut res ceterae“ – Thomas, *Summa contra gentiles* I.43, ed. Leon. 13, 124.

804 „Perfectio est purus actus seu pure positivum. Quae vulgo de actu et potentia, rectius dicemus de positivo et privativo, seu de absoluto et limitato“ – 1695 (?), Grua 371, vgl. Antognazza, „Pure Positivity“, 274.

805 Dabei betont Leibniz erstens stärker als die Scholastik die *aktive* Potenz, zweitens betont er, dass jeder Potenz als solcher schon ein Akt innewohne, begreift die Potenz also als infinitesimalen Akt: s. u. S. 312.

806 „materia prima [...] tenet ultimum gradum in entibus“ – Thomas, *Super Sent.* III d. 14 a. 4 co, ed. Moos, 464.

807 Vgl. Bormann / Franzen / Krapiec / Oeing-Hanhoff, Art. „Form und Materie“, 1008–10.

Privation und Körperlichkeit

Aber welche Materie ist hier gemeint? Leibniz, sahen wir oben, kennt körperliche *materia secunda* und unausgedehnte *materia prima*; zwei scheinbar ganz unterschiedliche ontologische Größen, bei denen auf den ersten Blick nicht einmal klar ist, warum sie beide derselben Gattung *materia* zuzuordnen sind.

Als der aktiven Form gegenüberstehendes Prinzip der Passivität haben wir oben die *materia prima* kennengelernt – der Schluss liegt nahe, ihr die Rolle des Differenzmarkers zwischen rein aktivem Gott und auch-passivem Geschöpf zuzuweisen. Aber so einfach ist es nicht: Je nach Text, werden wir in diesem Kapitel sehen, nennt Leibniz für diese Funktion mal die eine, mal die andere der beiden ‚Materien‘ – ganz so, als ob zwischen ihnen kein wesentlicher Unterschied bestünde. Und erst ab Mitte der 1690er Jahre unterscheidet er überhaupt zwischen *materia prima* und *secunda*⁸⁰⁸ sowie zwischen punkthafter Monade und Körperlicher Substanz, beide Differenzierungen gab es zuvor nicht. Die These von der Materialität alles Geschaffenen hingegen finden wir seit spätestens 1680 durchgehend.⁸⁰⁹ Sie scheint also unabhängig zu sein von dieser Differenzierung.

Diese Beobachtungen implizieren zwei Thesen, die ich in diesem Kapitel begründen möchte:

1. Die ab den 1690er Jahren eingeführte terminologische Unterscheidung zwischen Körperlicher Substanz und Monade, zwischen *materia prima* und *materia secunda* ist Ausdruck einer bereits zuvor, in der gesamten ‚hylemorphistischen‘ Phase in Leibnizens Denken, bestehenden Ambiguität in seiner Vorstellung von Substanz und Materie, die beide körperliche wie auch nicht-körperliche Züge aufweisen.⁸¹⁰
2. Diese Ambiguität ist nicht einfach eine Ungenauigkeit Leibnizens, sondern hat einen systematischen Sinn: Wenn die Materie auch schon vor Einführung ihres unkörperlichen Aggregatzustands als *materia prima* Charakteristikum des Geschöpflichen ist, dann muss Leibniz einen Zusammenhang sehen zwischen geschöpflicher Privation und Körperlichkeit, zwischen Materie als Beschränkendem und Materie als Ausgedehntem – den er in späteren Jahren als Korrelation zwischen Monade und Körper, zwischen *materia prima* und *materia secunda* formulieren wird.

Wie lässt sich ein solcher Zusammenhang denken?

Hilfreich ist hier ein Blick auf die ersten Jahre der hylemorphistischen Phase Leibnizens, die Jahre 1678–1683. Dass die Geschöpfe konstituiert seien durch gottähnliche Form und beschränkende Materie, wird in dieser Zeit bisweilen als

808 S. o. Anm. 644.

809 In entscheidenden Eckpunkten (Form als aktives Kraftprinzip, Materialität als Charakteristikum des Geschaffenen einschließlich der Engel) schon 1673–75, A VI.3, 158; dann klarer 1678–81, A VI.4 B, 1399; *Mira de natura substantiae corporeae* (1683), A VI.4, 1465 f und wie zitiert, 1698; Äußerungen bis in die letzten Lebensjahre, sahen wir, finden hier ihre systematische Erläuterung.

810 Vgl. Garber, *Body, Substance, Monad*, 143 f; Look / Rutherford, „Introduction“, xlii–xliv.

„verworrene Allwissenheit“ und „gebrochene Allmacht“ formuliert: „Jede Substanz hat in sich eine gewisse Teilhabe an der göttlichen Allwissenheit und Allmacht, auch wenn ihr Wissen verworren und ihr Handeln von anderen Handelnden gebrochen ist.“⁸¹¹ Die Privation der Geschöpfe schließt also ihre Interaktion mit anderen Geschöpfen ein, insofern die Pluralität der Geschöpfe – und deshalb ist die Materie etwas, das „in sich Vieles zugleich enthält, d. h. etwas Ausgedehntes“.⁸¹² Der privative Charakter der Materie impliziert also ihre Ausdehnung: Weil die Geschöpfe unvollkommen sind, sind sie viele, und weil sie viele sind, bilden sie einen Körper.

„Überraschendes zur Natur der Körperlichen Substanz“,⁸¹³ überschreibt Leibniz ein Manuskript von 1683. Es geht ihm in diesem Text also um eine substanz-metaphysische Erklärung des Körperlichen – die aber impliziert seine Reduktion auf Unkörperliches:

Wenn auch die Ausdehnung und die Bewegung deutlicher erkannt werden als andere Qualitäten [...], muss man in Wahrheit doch sagen, dass wir weder die Ausdehnung noch die Bewegung vollkommen deutlich erkennen [...].⁸¹⁴ Die Ausdehnung gehört ebenso wenig zur Substanz des Körpers wie die Bewegung, sondern nur die Materie, d. h. das Prinzip der Passivität oder der beschränkten Natur, und die Form, d. h. das Prinzip der Aktivität oder der unbeschränkten Natur [...]. Jedes Geschöpf hat Materie und Form, ist also körperlich. [...] Die körperliche Substanz hat keine bestimmte Ausdehnung.⁸¹⁵

„Materie schlechthin“ ist für Leibniz also hier das, was später *materia prima* heißen wird: Sie ist unausgedehnt und nur als Prinzip der Passivität beschrieben. Zugleich insistiert Leibniz aber, dass dieses Materie-Form-Kompositum *eo ipso* „körperlich sei: „Omnis creatura habet materiam et formam sive corporea est“, „Jede Kreatur hat Materie und Form; das heißt: Sie ist körperlich.“ Die Substanz selbst wird als „körperlich“ charakterisiert – und ihr zugleich die bestimmte Ausdehnung abgesprochen. Die körperliche Ausdehnung folgt aus der materiellen Komponente der Substanz – die aber selbst keine Ausdehnung hat.

In jedem Geschöpf ist etwas Begrenztes und etwas Unendliches. Etwas Begrenztes hinsichtlich der deutlichen Erkenntnis und der Kraft ohne Widerstand; etwas Unbegrenztes aber

811 „Itaque omnis substantia quandam in se habet omniscientiae atque omnipotentiae divinae participationem, etsi confusa eius cognitio sit, et actio a contrariis agentibus refracta“ – 1678–81 (?), A VI.4 B, 1400. Ähnlich: „in omni mente esse quandam omniscientiam sed confusam et potentiam in totum universum sese extendentem sed refractam“ – an Weigel, September 1679, A II.1², 747; „Est enim omnis Anima aut potius omnis substantia corporea omnisca confuse et omnipotens refracta“ – *Mira de natura substantiae corporeae* (1683), A VI.4 B, 1466.

812 „materia continuum est plura simul continens, sive extensum“ – 1678–81, A VI.4 B, 1400.

813 *Mira de natura substantiae corporeae* (1683), A VI.4 B, 1465.

814 Zu einer ausführlichen Diskussion dieser Textstelle s. o. S. 244.

815 „Etsi extensio et motus prae aliis qualitibus distinctius intelligantur [...], revera tamen fatendum est, neque extensionem, neque motum a nobis omnino distincte intelligi [...]. Extensio non pertinet ad substantiam corporis, ut nec motus sed tantum materia seu principium passionis, sive limitatae naturae, et forma seu principium actionis sive naturae illimitatae. [...] Omnis creatura habet materiam et formam sive corporea est. [...] Substantia corporea nullam habet extensionem definitam“ – *Mira de natura substantiae corporeae* (1683), A VI.4, 1465.

hinsichtlich der verworrenen Erkenntnis und der gebrochenen Wirksamkeit. Jede Seele – oder vielmehr jede körperliche Substanz – ist nämlich verworren allwissend und gebrochen allmächtig. Denn nichts auf der Welt geschieht, was sie nicht wahrnimmt, und sie selbst äußert ihre Kraft (*conatur*) niemals, ohne dass sich das ins Unendliche erstrecke.⁸¹⁶

„Seele“ ist auch hier ein Synonym für „körperliche“ Substanz: Die Substanz wird uns in erster Linie als wahrnehmende Seele, erst in zweiter Linie im Universum wirkender Körper vorgestellt. In beiderlei Hinsicht ist sie zugleich unendlich und begrenzt: Ihr Wissen erstreckt sich aufs ganze Universum, aber nur „verworren“; ihre Wirksamkeit erstreckt sich „ins Unendliche“, aber nur „gebrochen“, und dieses „Verworrensein“, „Gebrochensein“ macht den materiellen und körperlichen Charakter der Substanz aus. Es wird hier deutlicher als in den späteren Texten, wie wir uns das Zusammenspiel von „Gott“ und „Nichts“, von „Positivem“ und „Privation“, von „Materie“ und „Form“ vorstellen müssen: analog zu einem Lichtstrahl, der sich seiner eigenen Natur nach geradlinig ausbreiten würde (Form), aber durch weniger transparente Hindernisse „gebrochen“ wird (Materie).⁸¹⁷

Die Unvollkommenheit eines Geschöpfes und seine Interaktion mit anderen Geschöpfen sind also zusammenzudenken. „Jede Substanz ist so vollkommen, wie sie um der anderen Substanzen willen sein kann.“⁸¹⁸ Darum ist „jede endliche Substanz aktual passiv, denn da sie aktual aktiv und zugleich endlich oder unvollkommen ist, wird ihr Wirken immer gebrochen oder wesentlich behindert.“ Sie muss also einen organischen, in unendlich viele Teile mit je eigenen Bewegungen aufgeteilten Körper haben, denn „alle Passivität des Körpers geht mit einer Teilung einher“,⁸¹⁹ mit einer Aufsplitterung und „Brechung“ des ursprünglichen Bewegungsimpulses in unendlich viele Teilimpulse. „Weil das Prinzip der Passivität notwendig der Möglichkeit nach eine Vielheit in sich enthält, darum ist die Materie ein Kontinuum, das vieles gleichzeitig enthält, d. h. etwas Ausgedehntes.“⁸²⁰ Die Materie ist nicht aktual diese Vielheit – denn diese folgt erst aus intersubstantieller Interaktion, aus dem Einwirken der aktiven Formprinzipien anderer Substanzen auf die Materie – aber sie ist sie „der Möglichkeit nach“: Sie ist die Begrenzung der Substanz, die anderen Substanzen erst die Möglichkeit gibt, auf sie einzuwirken. Der Körper kommt also gerade dadurch zustande, dass Aktivität und Passivität

816 „Nam est in omni creatura et limitatum et infinitum. Limitatum respectu cognitionis distinctae, et potentiae irresistibilis. Illimitatum vero respectu cognitionis confusae, et actionis refractae. Est enim omnis Anima aut potius omnis substantia corporea omniscia confuse et omnipotens refracte. Nihil enim in toto mundo fit, quod non percipiat, et nihil ipsa conatur, quod non in infinitum pertingat“ – *Mira de natura substantiae corporeae* (1683), A VI.4, 1465 f.

817 Siehe die Verwendung des Begriffs „refractio“ in der Optik 1671 (?), A VI.2, 309–323. Systematisch zur *potentia refracta* auch Piro, *Spontaneità*, 203–08.

818 „Omnis enim substantia tam perfecta est quam per caeteras esse potest“ – 1678–81, A VI.4 B, 1398.

819 „Nam omnis substantia finita actu ipso patitur (cum enim actu ipso agat et finita sive imperfecta sit, semper refringitur actio eius sive nonnihil impeditur), omnis autem passio corporis est cum divisione“ – 1678–81, A VI.4 B, 1398.

820 „Quia principium passionis multitudinem in se potestate continere necesse est, ideo materia continuum est plura simul continens, sive extensum“ – 1678–81, A VI.4 B, 1400.

verschiedener Substanzen zusammentreffen: Durch ihre Passivität öffnet sich eine Substanz der Interaktion mit anderen, durch ihre Aktivität lassen andere Substanzen diese Interaktion tatsächlich stattfinden; ausgedehnte Körperlichkeit konstituiert sich dadurch, dass die Substanzen in ihrer Wechselwirkung den Raum untereinander aufteilen und durch diese Aufteilung allererst konstituieren.

Körperlichkeit geht also aus Materie und Form hervor, aus Aktivität und Passivität. Nicht anderes meint Leibniz in späteren Texten mit dem Verhältnis von *materia prima* und *materia secunda*: Denn *materia secunda* ist ja keine reine Materie, sondern hat eine Pluralität von Formen an sich. *Materia secunda* wird also dadurch konstituiert, dass eine Substanz kraft ihrer *materia prima* die Einwirkung der Form einer anderen Substanz erfährt und dadurch in ein komplexes Interaktionsgefüge eingebunden wird. Gott muss die Substanz denkwürdiger weniger vollkommen schaffen als sich selbst und ihr deshalb Erfahrungen von Passivität zuteilwerden lassen; in einer harmonischen Schöpfung wird er diesen Momenten der Passivität aktives Handeln anderer Substanzen zuordnen – die Substanz kann also unmöglich ohne *materia prima*, wird im Regelfall nicht ohne *materia secunda* sein. „Es ist für die Kreaturen natürlich, Materie (im Sinne von *materia secunda*) zu haben, und sie sind anders nicht möglich, wenn Gott nicht im Rahmen eines Wunders die Funktion der Materie ersetzt“.⁸²¹ Gott könnte den Geschöpfen grundlos dieselben Perzeptionen zuteilwerden lassen, die für gewöhnlich der prästabiliert-harmonischen Interaktion mit anderen Geschöpfen geschuldet sind, aber er wird das im Normalfall um der Ordnung der Schöpfung willen nicht tun.⁸²² Im Regelfall hat eine Substanz also einen Körper, gerade weil sie *materia prima* hat: Die *materia prima* „besteht nicht in der Ausdehnung, aber im Streben nach Ausdehnung“,⁸²³ „nicht als wesenhaften Teil, aber als ein unmittelbar Erfordertes [*requisitum immediatum*] schließt sie die *materia prima* einer anderen Substanz ein [*involvit*]“.⁸²⁴ Die Begriffe, mit denen Leibniz die Beziehung von *materia prima* zur Körperlichkeit beschreibt, liegen ganz dicht neben einer logischen Notwendigkeit.⁸²⁵

821 „Naturale vero est creaturis materiam (secundam scilicet) habere, neque aliter possibiles sunt, nisi Deus per miraculum suppleat materiae munus“ – an des Bosses, 16. Oktober 1706, GP II, 324.

822 „Je reponds, que lorsque j’ay dit que l’ame, quand il n’y auroit que Dieu et Elle au monde, sentiroit tout ce qu’elle sent maintenant, je n’ay fait qu’employer une fiction, en supposant ce qui ne scauroit arriver naturellement [...]. Car puisque la nature de l’ame a esté faite d’abord d’une maniere propre à se représenter successivement les changemens de la matiere, le cas qu’on suppose ne scauroit arriver dans l’ordre naturel“ – Juli 1698, GP IV, 517 f. Ähnlich negativ äußert sich auch die Fortsetzung des zitierten Briefs an des Bosses: „At quae non nisi miraculo praestari possunt, non sunt regulariter necessaria ad perfectionem Universi“ – GP II, 324.

823 „non in extensione, sed in extensionis exigentia consistit“ – an des Bosses, 11./17. März 1706, GP II, 306.

824 „alterius substantiae materiam primam involvit, non ut partem essentialem, sed ut requisitum immediatum“ – an des Bosses, 16. Oktober 1706, GP II, 324.

825 „Involvere“ wird bei Leibniz oftmals im Sinne eines logischen Implizierens verwendet (etwa: 1677–78 (?), A VI.4 A, 9; 1679 (?), ebd., 157; 1688–89 (?), ebd., 935); ich vermute hier eine

Deshalb wird die Unterscheidung zwischen *materia prima* und *materia secunda* auch dann nicht konsequent durchgehalten, als Leibniz sie längst konzipiert hat. Als Privationsprinzip unterscheidet „die Materie“ die Geschöpfe von Gott, schreibt Leibniz 1698 an Schulenburg.⁸²⁶ Von „der Materie“ befreit, behauptet er 1705, wären die Substanzen „aus der universellen Verflechtung“ mit anderen Substanzen herausgelöst und „gleichsam Deserteure aus der allgemeinen Ordnung.“⁸²⁷ Mit der Differenzierung im Hinterkopf könnte man hier im ersten Fall *materia prima*, im zweiten Fall *materia secunda* lesen – allein, Leibniz sagt das nicht und kann diese Unterscheidung auch bei seinen Lesern nicht ohne weiteres voraussetzen:⁸²⁸ Noch Jahre nach der Einführung der Differenzierung spricht er also „der Materie“ beide Implikationen zu. Unmöglich von der Substanz trennen lasse sich die *materia prima*, schreibt Leibniz an des Bosses 1706, da diese dadurch gottgleicher *actus purus* würde.⁸²⁹ Dasselbe Argument kann aber vier Jahre später die Körperlichkeit aller Geschöpfe begründen⁸³⁰ – die Bindung einer jeden Seele an *materia secunda* also. Auch die immer wiederkehrende Aussage, die Engel seien – wie die Kirchenväter richtig bemerkt hätten⁸³¹ – körperlicher Natur, wird regelmäßig damit begründet, dass die Engel im Unterschied zu Gott nicht allmächtig seien, und scheint insofern im „ontologischen Komparativ“ ihre wesentliche Motivation

analoge Bedeutung. Die wörtliche Bedeutung – etwa: „einhüllen“, „einwickeln“ – ist bei etwas Unausgedehntem schwer vertretbar.

- 826 „Atque haec est origo rerum ex Deo et nihilo, positivo et privativo, perfectione et imperfectione, valore et limitibus, activo et passivo, forma (id est entelechia, nisu, vigore) et materia seu mole, per se torpente nisi quod resistantiam habet. Illustravi ista nonnihil origine numerorum ex 0 et 1 a me observata, quae pulcherrimum est emblema perpetuae rerum creationis ex nihilo, dependentiaeque a Deo“ – an Schulenburg, 29. März 1698, A II.3, 427.
- 827 „les creatures franches ou affranchies de la matiere, seroient detachées [...] de la liaison universelle, et comme des deserteurs de l'ordre general“ – 1705, GP VI, 546.
- 828 Die Korrespondenz mit Schulenburg etwa beginnt erst mit dem zitierten Brief, Leibniz konnte bei ihm also gewiss keine vertieften Kenntnisse seiner Philosophie annehmen.
- 829 An des Bosses, 16. Oktober 1706, GP II, 324 f.
- 830 *Theodizee* (1710) II.124, GP VI, 179.
- 831 Üblicherweise verweist Leibniz hier generisch auf „die Kirchenväter“ ohne genauere Angabe seiner Quellen; gegenüber des Bosses, 4. Oktober 1706, GP II, 320, nennt er (wenig präzise paraphrasierend) Aug., *De civitate Dei* XXI.10, MPL 41, 724 f, nach Thomas, *De malo* 16.1, ed. Leon. 23, 280. Leibniz konnte diese patristische These auch von dem sie ablehnenden Thomasius (1678, *Dissertationes* 668) her kennen. Thomasius führt hier, vermittelt durch einen seinerseits aus zweiter Hand zitierten Beda (*De elementis philosophiae* I, MPL 90, 1131) Belege aus Augustin (*Enchiridion* 59, MPL 40, 260) sowie Gregor dem Großen (*Moralia* II.3, MPL 75, 556 f) an. Letzterem zufolge seien die Engel Geister im Vergleich zu unserer groben Körperlichkeit, aber Körper im Vergleich zur sublimen Geistigkeit Gottes – ebenso, wie sie im Vergleich zu uns sehr viel, im Vergleich zu Gott aber sehr wenig wissen: Insofern Gregor die Körperlichkeit in Graden denkt, dem Grad der Vollkommenheit parallel setzt und auf die absolute Vollkommenheit und Geistigkeit Gottes bezieht, steht hier die These der Körperlichkeit der Engel nicht erst bei Leibniz, sondern schon bei ihrer patristischen Quelle im Zusammenhang mit dem „ontologischen Komparativ“.

zu haben.⁸³² Selbst in Texten, die im unmittelbaren Kontext klar zwischen *materia prima* und *materia secunda* differenzieren,⁸³³ kann die ausgedehnte Körperlichkeit bisweilen die Systemstelle der *materia prima* als Differenzmarker des Geschaffenen übernehmen. Umgekehrt nennen die populär gehaltenen *Nouveaux Essais* die *materia prima* „Materie in Abstraktion“ und schreiben ihr Fluidität zu – was, bemerkt Adams, ihre Ausdehnung zu implizieren scheint.⁸³⁴ Attribute der *materia prima* werden der *materia secunda* zugeschrieben und umgekehrt – diese Austauschbarkeit der beiden Materien zeigt ihre große konzeptionelle Nähe: Sie lassen sich nur durch eine komplexe *distinctio rationis* trennen oder durch das unrealistische „Gedankenexperiment“⁸³⁵ einer aus der Schöpfungsordnung herausgelösten Monade – für gewöhnlich heißt „Materie“ Privation und Körperlichkeit.

Körperlichkeit entsteht durch die Wechselwirkung an sich unkörperlicher Substanzen; teilbarer Raum konstituiert sich erst, indem er durch diese Wechselwirkung tatsächlich aufgeteilt wird; er ist nicht anders denkbar denn als Bezugssystem interagierender Wesen: *In nuce* findet sich damit bereits um 1680 die Negation eines absoluten Raums, wie Leibniz sie zu seinem Lebensende in der Korrespondenz mit dem Newton-Getreuen Clarke ausformuliert.⁸³⁶ Ein absoluter Raum im Newtonschen Sinne, sagt Leibniz, hätte untragbare Konsequenzen: Er wäre kein Attribut irgendeiner Sache – denn dann wäre er nicht mehr absolut – sondern er wäre ein Attribut ohne Subjekt, eine für sich bestehende, unzerstörbare Größe, der Schöpfungs- und Vernichtungsmacht Gottes entzogen. In einem absoluten Raum

832 So im Brief an Behrens, 24. Dezember 1697, A I.15, 153; an Bernoulli, 17. Dezember 1698, A III.7, 966; an Sophie Charlotte, Juni 1702, A I.21, 345; 1705, GP VI, 545 f; an Jacquilot, 22. März 1713, GP III, 457; ohne diesen Zusammenhang ausführlich diskutiert gegenüber des Bosses, 4. Oktober 1706, GP II, 320 und Kontext.

833 An Jacquilot, 22. März 1713, GP III, 457; 1695, ed. Pasini, 208.

834 „matière premiere, c'est à dire en abstraction“ – *Nouveaux Essais* (1703–05) II.23.23, A VI.6, 222; vgl. Adams, *Determinist, Theist, Idealist*, 372 f.

835 Lucia Oliveri (Münster) verdanke ich die Formulierung vom „Gedankenexperiment“ und den Hinweis auf Textstellen wie diese: „lorsque j'ay dit que l'ame, quand il n'y auroit que Dieu et Elle au monde, sentiroit tout ce qu'elle sent maintenant, je n'ay fait *qu'employer une fiction*, en supposant ce qui ne sçauroit arriver naturellement, pour marquer que les sentimens de l'ame ne sont qu'une suite de ce qui est déjà en elle“; „on ne le peut dire que par *une fiction metaphysique*“ – 1698, GP IV, 517 / 519; „Je n'ay dit cela que *par une fiction*, qui n'est point convenable à l'ordre des choses [...]. une telle fiction, qui est d'une possibilité metaphysique“ > 1702, GP IV, 530, Hervv. v. mir.

836 Viertes Schreiben an Clarke, 2. Juni 1716, GP VII, 372–74. Es sei darauf hingewiesen, dass Leibnizens Theorie des Raumes nicht frei von Ambivalenzen ist: Obwohl nichts ohne seinen Inhalt ist, geht er ihm doch logisch in gewisser Hinsicht voraus: „il est cet ordre qui fait que les corps sont situables, et par lequel ils ont une situation entre eux en existant ensemble“ (ebd., § 41, S. 376). Auch für Leibniz also ist der Raum als mathematische Struktur der konkreten Räumlichkeit vorgeordnet; indem die Körper dieses oder jenes räumliche Verhältnis zueinander einnehmen, setzen sie einen „Raum“ voraus, der Bedingung der Möglichkeit all dieser Verhältnisse ist, und hier nähert sich Leibniz doch dem Behälterraum Newtons. Aber diese ‚absolute‘ Seite des Leibnizenschen Raumbegriffs spielt im vorliegenden Zusammenhang keine Rolle. – Zur Genesis von Leibnizens relationalem Verständnis von Zeit und Raum vgl. Schepers, „Space and Time“.

und einer absoluten Zeit, die von den Dingen, die sie enthalten, vollkommen unabhängig sind, könnte Gott die Welt früher oder später oder an einem anderen Ort erschaffen haben, hatte also die Wahl zwischen verschiedenen Orten und Zeitpunkten, um die Schöpfung zu platzieren: Aber anhand welcher Kriterien konnte Gott in einem gänzlich leeren abstrakten Raum-Zeit-Kontinuum verschiedene Orte und Zeitpunkte unterscheiden und diese Wahl treffen? Schärfer ausgedrückt: „Zwei Zustände, die sich in nichts unterscheiden, sind derselbe Zustand“⁸³⁷ – es kann also in einem absoluten Raum keine Pluralität von Orten und Zeitpunkten geben. Eine solche Pluralität, wie Raum und Zeit sie notwendig implizieren, gibt es erst, wo es verschiedene Substanzen gibt. Der Raum ist also nicht abstrakter ‚Behälter‘, der diesen oder jenen ‚Inhalt‘ aufnehmen kann, sondern er ist als System der „Ordnung der Dinge“⁸³⁸ diesen Dingen logisch nachgeordnet. Dass unendlich viele Substanzen zueinander in Wechselwirkung stehen – diese stärker, jene schwächer – das ist es, was phänomenal als „Raum“ Ausdruck findet. Insofern Gott *actus purus* ist und mit keinem seiner Geschöpfe in ein Wechselwirkungsverhältnis treten kann – das stets für beide Seiten auch Passivität impliziert – steht er außerhalb des Raumes. Raum ist für Leibniz wie für Descartes nicht ohne Materie denkbar: Für Descartes heißt das, dass Materie nichts anderes ist als abstrakte räumliche Ausdehnung; für Leibniz heißt das umgekehrt, dass Raum und Ausdehnung wesentlich konstituiert sind durch konkrete Körper, deren Ursprung in der Form und *materia prima*, der Aktivität und Passivität und Wechselwirkung unausgedehnter Substanzen zu suchen ist.

„Die substantielle Form oder Seele ist das Prinzip der Einheit und Dauer, die Materie aber das der Vielheit und Veränderlichkeit.“⁸³⁹ Auch hier werden die platonischen Implikationen des Hylemorphismus deutlich: Die Substantielle Form ist dasjenige Prinzip, mittels dessen das Geschöpf an der Ewigkeit und Einheit Gottes teilhat; die Materie dasjenige, durch das es der Vielheit und Veränderlichkeit unterworfen ist. Wie bei Plotin ist ein Ding umso „seiender“, je mehr es „eines“ ist. Wie bei Ficino ist die Entfaltung und „Brechung“ der Kraft eines Wesens im Raum typisch für seine Stellung zwischen Einheit und Vielheit.⁸⁴⁰ Wie im *Timaios* sind die Geschöpfe doppelt bestimmt durch die „Vernunft“ der eigenen Seele und der „Notwendigkeit“ der Fremdeinwirkung, deren Prinzip die Materie ist; durch das Raum und Zeit enthobene εἶδος und dessen Entfaltung im ausgedehnten Raum – der aber der Schöpfermacht nicht als gleichberechtigtes zweites Prinzip entgegentritt, sondern aus ihrer notwendigen „Brechung“ und Beschränkung in den Geschöpfen entspringt. Die Geschöpfe sind damit zugleich geistig und materiell, stehen zwischen Einheit und Vielheit, zwischen Ewigkeit und Veränderlichkeit, zwischen Final- und Wirkursache, zwischen Aktivität und Passivität; beide Momente

837 „deux etats indiscernables sont le même etat“ – viertes Schreiben an Clarke, 2. Juni 1716, § 13, GP VII, 373.

838 „ordre des choses“ – viertes Schreiben an Clarke, 2. Juni 1716, § 9, GP VII, 373.

839 „Forma substantialis seu Anima est principium unitatis et durationis, materia vero multitudinis et mutationis“ – 1678–81, A VI.4 B, 1399.

840 Vgl. Leinkauf, „Möglichkeit, Potential und Kraft“, 46.

bestimmen gleichermaßen ihren Charakter. „Wenn der Körper nur Materie hätte, dann hätte er keinerlei Realität oder Vollkommenheit. Wenn der Körper nur Form hätte, dann wäre nichts an ihm veränderlich oder unvollkommen. [...] Reine Geistwesen können handeln, aber nicht leiden. Deshalb ist nur Gott reiner Geist, die anderen sind in der Materie: wie unser Geist, so auch die Engel.“⁸⁴¹

Dieser doppelte Ursprung in Einheit und Vielheit, Gott und Nichts ist der Grund dafür, dass die Substanz zugleich ausgedehnt und unausgedehnt ist. So kann Leibniz einerseits behaupten „Die Ausdehnung gehört nicht zur Substanz des Körpers“, um dann scheinbar paradox fortzufahren: „jede Seele, oder vielmehr: jede Körperliche Substanz“.⁸⁴² Die geschaffenen Substanzen haben notwendig körperliche Ausdehnung, aber diese entspringt nicht ihrem Wesen – das in der Teilhabe am Sein Gottes besteht –, sondern dessen „Brechung“ durch andere Geschöpfe. Die Körperlichkeit entspringt dem Umstand, dass die unkörperlichen Substanzen in der *materia prima* ihre eigenen Negation an sich tragen: Sie sind ohne diese Negation und damit ohne den Körper nicht denkbar, aber dennoch gehört ihnen dieser nicht im eigentlichsten Sinne an; wesentlicher als Körper sind sie Seele.

Für den Leibniz der letzten Jahrzehnte übersetzt sich diese Ambivalenz in die Doppelung „Monade“ / „Körperliche Substanz“. Die Substanz kann als ausgedehnter, teilbarer, Wandel und Vergänglichkeit unterworfenen Körper betrachtet werden – oder als einfache, ewige, seelenhafte Monade. Sie ist körperlich, vielheitlich, vergänglich, sinnlich wahrnehmbar und wahrnehmend, insofern sie nur Geschöpf ist und sich von ihrem Schöpfer unterscheidet; sie ist monadisch, seelenhaft, ewig, intelligent und intelligibel, insofern sie am Wesen Gottes teilhat. Aber auch an ihrer körperlichen Seite ist der göttliche Formprinzip sichtbar, insofern auch der Körper eine relative Einheit und Dauerhaftigkeit besitzt. Umgekehrt hat sie auch als Monade privative Materialität an sich, in Gestalt der *materia prima*, die „nicht in der Ausdehnung, aber im Streben nach Ausdehnung besteht“:⁸⁴³ nicht als positives Konstituens der Monade, sondern als negative Einschränkung ihrer gottähnlichen Seele oder Form, durch die sie auf andere Monaden und damit auf die Bildung körperlicher Aggregate verwiesen ist. Ganz wie die vermittelnden Hypostasen bei Plotin – Seele und Intellekt – ist die Monade damit $\epsilon\nu$ καὶ πολλὰ,⁸⁴⁴ eines und vieles, unkörperlich materiell: Sie ist ‚seiender‘ als der Körper, dem sie mitteilt, was er an Sein hat, aber ‚weniger seiend‘ als Gott, an dessen Wesen sie selbst nur teilhat.

841 „si sola in corpore materia esset, nihil in eo realitatis sive perfectionis. Si vero sola in corpore forma esset, nihil in eo mutabile esset atque imperfectum. [...] Intelligentiae purae agere possunt pati non possunt. Itaque solus Deus est intelligentia pura, caeterae omnes in materia sunt, quemadmodum mens nostra, ita Angeli quoque“ – 1678–81, A VI.4 B, 1399.

842 „Extensio non pertinet ad substantiam corporis [...] omnis Anima aut potius omnis substantia corporea“ – *Mira de natura substantiae corporeae* (1683), A VI.4, 1465 f.

843 „non in extensione, sed in extensionis exigentia consistit“ – an des Bosses, 11./17. März 1706, GP II, 306.

844 Plot. *Enn.* IV.1.2, s. o. Anm. 718.

„Wie Plotin richtig feststellte“,⁸⁴⁵ ist sie selbstgenügsame, nur sich selbst denkende „Welt für sich“,⁸⁴⁶ aber nur als ‚Spiegelbild‘ von anderem und passiv erfahrener Selbstunterschied. Die Seele, die ihren positiven Wesenskern ausmacht, ist einfach, muss aber notwendig Anderes denken: Das cartesianische *ego cogito* impliziert als zweites Prinzip die Vielheit des Gedachten.⁸⁴⁷

Wechselwirkung und Prästabilisierte Harmonie

In den Jahren um 1680, sahen wir, ist für Leibniz der Ursprung der Materialität der Substanzen die „Brechung“ ihres Handelns am Handeln anderer Substanzen, mithin die Wechselwirkung der Substanzen. Spätestens ab 1686⁸⁴⁸ hingegen ist das Verhältnis der Substanzen durch dasjenige charakterisiert, was Leibniz später⁸⁴⁹ „Prästabilisierte Harmonie“ nennen und als wichtigsten persönlichen Beitrag zur philosophischen Tradition begreifen⁸⁵⁰ wird: Die Substanzen haben keine „Türen und Fenster“⁸⁵¹ und bringen alle Perzeptionen selbstgenügsam aus sich selbst hervor; ihr direktes „Wirken“ aufeinander findet sich nur in der phänomenalen Körperwelt und kann nur im uneigentlichen Sinne behauptet werden.⁸⁵² Verschiedene Substanzen haben also nur einen „idealen Einfluss“ aufeinander.⁸⁵³ Auf den ersten Blick erscheinen die Thesen der Prästabilisierten Harmonie und der *potentia refracta* unvereinbar, ja, diametral entgegengesetzt. Falls dem so wäre, würde damit auch mein Versuch einer im wesentlichen homogenen Interpretation des Leibnizschen Hylemorphismus der letzten dreieinhalb Jahrzehnte fallen: Die *potentia refracta* bis 1683 und die *materia prima* ab 1695 (oder frühestens 1687)⁸⁵⁴ würden zwei unterschiedlichen, in wesentlichen Punkten unvereinbaren Entwicklungsphasen in Leibnizens Denken angehören. Im folgenden soll dagegen eine Interpretation

845 „Porro quaevis mens, ut recte Plotinus, quendam in se mundum intelligibilem continet, imo mea sententia et hunc ipsum sensibilem sibi repraesentat“ – an Hansch, 25. Juli 1707, A II.4, 645 / 641, Herv. v. mir.

846 „un Monde à part“, *Discours de Métaphysique* (1686) 14, A VI.4 B, 1550.

847 1678–81, A VI.4 B, 1395; *Animadversiones* (1691 / 1699) I.7, A VI.5 VE, 312910 / 313003; ähnlich: „De principiis“ (1679–1685?), A VI.4 A, 124; an Meier (Bremen), Januar 1691, A II.2, 375; vgl. Holz, „Konstruktion“.

848 Zur Entwicklung des Gedankens vgl. Lodge, „Pre-established Harmony“; Garber, *Body, Substance, Monad*, 196 f.

849 Erstmals erscheint der Begriff 1695 im *Système nouveau*, vgl. Antognazza, *Biography*, xxiii; er gehört damit derselben Innovationsphase an wie die Termini „Monade“ und „*materia prima*“.

850 An Lady Masham, 1704, GP III, 336.

851 „c’est une mauvaise habitude que nous avons, de penser comme si nostre ame recevoit quelques especes messengeres et comme si elle avoit des portes et des fenestres“ – *Discours de metaphysique* (1686) 26, A VI.4 B, 1570 f; nur „fenêtres“ in *Monadologie* (1714) 7, GP VI, 607.

852 Vgl. den Kopernikus-Vergleich in den *Nouveaux Essais* (1703–05) I.1.1, A VI.6, 74.

853 „influence ideale“ – *Monadologie* (1714) 51, GP VI, 615; ähnlich die „cause ou condition ideale“ – *Theodizee* (1710) I.54 GP VI, 132.

854 S. o. Anm. 644.

versucht werden, die beide Thesen als unterschiedliche Formulierungen einer im wesentlichen gleichbleibenden metaphysischen Grundannahme begreift.

Die reale „ideale“ Kausalität der Prästabilierten Harmonie, ist zunächst zu bemerken, wirkt mit derselben naturgesetzlichen Strenge wie die mechanische Kausalität unserer phänomenalen Lebenswelt. Leibniz schließt mit diesem Theorem nämlich nicht nur die sensualistischen „Fenster“ der Monaden zur Außenwelt aus, sondern auch das entgegengesetzte Extrem: den Okkasionalismus, der mit einem beständigen Eingreifen Gottes rechnet. Für Busche impliziert das, dass die Prästabilierte Harmonie natürlichen und naturgesetzlichen Charakters sei: „Ausgerechnet Leibniz, der den Okkasionalisten Wunderglauben vorwarf, hätte selbst die psychophysische Harmonie zu erklären beabsichtigt durch ein unerklärliches göttliches Wunder!“⁸⁵⁵ Für Leibniz ist die Prästabilierte Harmonie „nichts weniger als übernatürlich, denn es handelt sich um eine natürliche Folge dessen, was Gott geschaffen hat, und sie ist in keiner Weise willkürlich, wenn man davon absieht, dass die Schöpfung dieses Universums vom Wohlgefallen des Schöpfers abhing.“⁸⁵⁶ Wie Herrera Castillo zeigt, entspricht auch die Prästabilierte Harmonie dem „funktionalistischen“ Ansatz der Metaphysik Leibnizens, der die Welt wie eine mathematische Funktion aus einem übergeordneten „Reihengesetz“ folgen lässt, dem jedes Einzelding entspricht.⁸⁵⁷ Weil Gott die Homogenität und Gesetzmäßigkeit der Schöpfung niemals durchbricht, ist er nur als Letztbegründung dieser gesetzmäßigen Ordnung relevant, nicht aber für die Erklärung der einzelnen Vorgänge.⁸⁵⁸ Feuerbach liegt insofern nicht ganz falsch mit seiner naturalistischen Interpretation des Theorems: Die Prästabilierte Harmonie sei „nur der äusserliche, populäre, theologische Ausdruck“ dessen, was „in der Natur der Dinge“ liegt.⁸⁵⁹ Die mechanische Wirkursächlichkeit ist zwar nur phänomenale, nicht im strengsten Sinne wirkliche Konsequenz ganz anderer, auf metaphysischer Ebene verorteter Prozesse – aber diese Prozesse folgen selbst einer strikten naturgesetzlichen Ordnung.

Diese naturgesetzliche Ordnung koordiniert die aktiven und passiven Erlebnisse der einzelnen Substanzen – ganz so, wie auf der phänomenal-körperlichen Ebene entsprechend den mechanischen Gesetzen jedem Handeln ein Leiden entspricht.

Unter den Kreaturen sind Handlungen und Leiden gegenseitig. Denn wenn Gott zwei einfache Substanzen miteinander vergleicht, findet er in jeder der beiden Gründe, die ihn dazu

855 Busche, *Übernatürlichkeit*, 66. Diese Grundthese ist aus meiner Sicht schlagend belegt. Kritischer sehe ich die Art, wie Busche diesen „natürlichen“ Kausalnexus rekonstruiert: Seine Gleichsetzung der *materia prima* mit einem feinstofflichen Äther, der die Kommunikation der Monaden vermittele, scheint mir mit dem oben belegten rein privativen Charakter der *materia prima* nicht vereinbar.

856 „Ce rapport n'est rien moins que surnaturel, car il est une suite naturelle de ce que Dieu a créé, et n'est nullement arbitraire, qu'en tant qu'on peut dire que la creation de cet univers dependoit du bon plaisir du createur“ – *Addition à l'Explication du systeme nouveau* (1698), GP IV, 572; weitere Belege bei Busche, *Übernatürlichkeit*, 67.

857 Herrera Castillo, *Curvas y espejos*, 158–169, 221.

858 *Discours de métaphysique* (1686) 10, A VI. 4 B, 1543 f.

859 Feuerbach, *Leibniz'sche Philosophie*, 98.

verpflichten, die je andere in diesem Punkt anzupassen, und deshalb ist, was in gewisser Hinsicht aktiv ist, von einem anderen Gesichtspunkt aus passiv: Aktiv, insoweit man anhand dessen, was man deutlich in ihm erkennt, einen Grund dafür angeben kann, was in einem anderen passiert, und passiv, insoweit sich der Grund für das, was in ihm geschieht, in dem findet, was man deutlich in einem anderen erkennen kann.⁸⁶⁰

Wenn eine geschaffene Substanz also passive Einwirkung erfährt (das heißt für Leibniz: „verworren“ perzipiert und Schmerz leidet), dann ist das ganz wie um 1680 einer anderen Substanz geschuldet. Zwar erfährt die Substanz Passivität nur aufgrund der Entfaltung der Anlagen, die ihr Gott seit der Schöpfung mitgegeben hat – aber diese inneren Anlagen sind selbst bereits auf andere Substanzen abgestimmt. *Nihil sine ratione*: Gäbe es in anderen Substanzen keine Aktivität, so gäbe es in dieser auch keine Passivität. Eine Substanz ist passiv nur, weil Gott sie die Aktivität einer anderen spiegeln lässt. Der indirekte, über Gott vermittelte Finalnexus stellt ein genauso striktes Kausalverhältnis zwischen den Substanzen her wie die uns phänomenal bekannte Wirkursächlichkeit. Obwohl die Substanz also selbstgenügsam alle Perzeptionen aus sich selbst hervorbringt, können nicht alle ihr im gleichen Maße zugerechnet werden: Sie tut aktiv, was sie ‚deutlich‘, ‚vollkommener ausdrückt‘, leidet von anderen, was sie nur ‚verworren‘ perzipiert, und „in diesem Sinne kann man es verstehen, dass die Substanzen einander behindern und beschränken“.⁸⁶¹

Es ist vielleicht in diesem Sinne zu verstehen, wenn Leibniz um 1700 – wie Piro bemerkt – immer wieder zwischen „essentiellen“, „akzidentellen“ und „natürlichen“ Prädikaten unterscheidet:⁸⁶² „Essentiell“ sind Prädikate, die denotwendig

860 „entre les Creatures les Actions et Passions sont mutuelles. Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons, qui l’obligent à y accommoder l’autre, et par consequent ce qui est actif à certains égards, est passif suivant un autre point de consideration: actif en tant, que ce qu’on connoist distinctement en luy, sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre, et passif en tant, que la raison de ce qui se passe en luy, se trouve dans ce qui se connoist distinctement dans un autre“ – *Monadologie* (1714) 52, GP VI, 615.

861 „nous nous attribuons d’avantage et avec raison les phenomenes que nous exprimons plus parfaitement, et que nous attribuons aux autres substances ce que chacune exprime le mieux [...]]. C’est donc ainsi qu’on peut concevoir que les substances s’entrempechent ou se limitent, et par consequent on peut dire dans ce sens qu’elles agissent l’une sur l’autre, et sont obligées pour ainsi dire de s’accommoder entre elles“ – *Discours de métaphysique* (1686) 15, A VI.4 B, 1553.

862 Piro, *Spontaneità*, 204 f verweist auf folgende Belege: [an Bayle], 30. November 1702, GP IV, 582; > 1698, GP IV, 592; *Nouveaux essais* (1703–05) IV.9.1, A VI.6, 433; sowie das im folgenden zitierte sonst unveröffentlichte Manuskript *Essentia est principium*, LH IV, 7C Bl. 82r; vgl. Piro, „Miracle perpetuel“, 417–423. Es handelt sich um keine konstant durchgehaltene Systematik: Der Brief an Bayle begreift alles als „natürlich“, was zur „nature complete“ (d. h.: der *notio completa*) gehört, und setzt sich explizit vom alltäglichen Sprachgebrauch ab, demzufolge der zufällige Tod durch einen Kanonenschuss nicht „natürlich“ wäre – dementsprechend kennt Leibniz hier nur „essentielle“ und „natürliche“ Prädikate, keine „akzidentellen“. Die dreifache Unterscheidung finden wir in den *Nouveaux Essais* sowie in *Essentia est principium*: Handelt es sich hier schlicht um eine philosophische Systematisierung der uneigentlichen Alltagssprache (wie in den *Nouveaux Essais* leicht denkbar wäre)? Oder kann Leibniz der Unterscheidung einen Sinn *rigore metaphysico* geben (*Essentia est principium* verweist am

aus der Natur der Sache folgen, „akzidentell“ sind Prädikate, die ihr allein wegen äußerer Umstände zukommen, „natürlich“ Prädikate, die der Natur der Sache entspringen, aber von außen verhindert werden können: „sie kommen der Sache zwar nicht notwendig zu, aber doch dann, wenn dem nichts entgegensteht.“⁸⁶³ Piro erläutert dies anhand des Lichts: Dieses „breitet sich normalerweise in gerader Linie aus, und wenn es daran gehindert wird, gibt es Zeichen seiner Tendenz, die Ausbreitung in gerader Linie fortzusetzen.“⁸⁶⁴ Die Ausbreitung des Lichts in gerader Linie ist nicht „essentiell“, sonst gäbe es kein gebrochenes Licht; sie ist aber auch nicht bloß akzidentell, so als tendiere das Licht gleichermaßen zur gebrochenen wie zur geradlinigen Ausbreitung; sie ist „natürlich“, insofern sie einer intrinsischen Tendenz des Lichts entspricht, die immer da verwirklicht wird, wo kein Hindernis ist. Exakt dieses Gleichnis der Lichtbrechung war auch in der früheren Rede von der *potentia refracta* impliziert: Es ist also eine sehr ähnliche Denkfigur, die wir hier in den 1690er Jahren noch sehen. Auch wenn Leibniz nun sämtliche Prädikate auf intrinsische Anlagen der Substanz zurückführt, muss er strikt unterscheiden zwischen solchen Prädikaten, die die eigene Natur der Substanz verwirklichen, und solchen, die ihr nur aufgrund äußerer Umstände, aufgrund der „Brechung“ ihrer Kraftäußerung, zukommen: Nur so kann er der erlebten Realität von Lust und Schmerz, von Aktivität und Passivität, einen metaphysischen Sinn geben.

Die Substanz erkennt, was ihr Begriff aussagt: Dass der Grund für passive Handlungen in einer Substanz nicht „deutlich“ erkannt werden kann, heißt, dass die Substanz selbst in diesem Moment nicht deutlich erkennt. Ob wir Handelnde oder Leidende sind, hängt für Leibniz davon ab, ob der Grund für unsere Erlebnisse „deutlich“ in unserem Begriff impliziert und deshalb auch uns „deutlich“ bekannt ist. Ganz wie um 1680 ist die Passivität der Kreatur hier mit „verworrener Erkenntnis“ verknüpft, mit einer Verringerung des Ausdrucksgrades. Eine Substanz ist also aktiv, wenn ihre Erkenntnis wächst, sie ist passiv, wenn sie verworrener wird. Erkenntnisgewinn ist also gleichbedeutend mit einer stärkeren Gewichtung des Anteils der Form gegenüber dem der Materie. Je mehr sie weiß, desto ähnlicher wird eine Substanz Gott, desto weniger unterliegt sie der Privation und dem Nichts – ohne aber jemals diesen negativen Anteil ganz aufheben zu können.

Unter diesen Voraussetzungen ist die Körperwelt mit ihren Phänomenen unmittelbares Implikat der monadischen Metaphysik. Denn zwar ist der wirkursächliche Kausalzusammenhang nur die phänomenale ‚Übersetzung‘ einer prästabilisierten Koordination von Lust und Schmerz, „deutlicher“ und „verworrener“ Wahrnehmung immaterieller Substanzen. Aber insofern die „verworrene“ Wahrnehmung Teil dieser metaphysischen Realität ist, impliziert diese selbst bereits die

Seitenrand auf die *notio completa*, ohne den Zusammenhang näher auszuführen)? Im hier vorliegenden Argumentationszusammenhang scheint letzteres plausibel; die geringe Belegdichte lässt aber keine endgültige Entscheidung zu.

863 „sunt enim quae non quidem necessario, sed ita tamen competunt, si nihil obstat“ – LH IV, 7C Bl. 82r, zit. nach Piro, „Miracle perpetuel“, 419, auch in ders., *Spontaneità*, 205.

864 „La luce, normalmente, va in linea retta e, se viene ostacolata, vi sono segni della sua tendenza a continuare ad andare in linea retta“ – Piro, *Spontaneità*, 206.

Notwendigkeit einer solchen „physischen“ Übersetzung: Nicht aus einer Beobachterperspektive von außen nehmen wir statt der Monaden deren körperliche Aggregate wahr, sondern aus unserer monadischen Perspektive selbst, die aufgrund ihrer geschöpflichen Beschränkung kein „adäquat“-monadisches, sondern nur ein „verworren“-körperliches Bild der Wirklichkeit außerhalb unserer selbst zulässt. Die „verworrene“ Form der Wahrnehmung ist damit selbst in der monadischen Realität „wohlfundiert“. Gerade weil der Prästabilisierte Harmonie Handeln und Leiden aneinander koppelt, muss sich auch in der Wahrnehmung dieser Vorgänge „Deutliches“ und „Verworrenes“ mischen, muss das metaphysische Verhältnis der Monaden zueinander notwendig in uneigentlicher Form „Ausdruck“ finden als mechanische Wechselwirkung ausgedehnter Körper.

Die Passivität der Substanzen ist die Einschränkung des göttlichen Formprinzips in ihnen um der Form anderer Substanzen willen: Es sind also verschiedene Kontraktionsformen des Wesens Gottes, aus deren Interaktion unsere Welt hervorgeht. Zu Beginn seiner Hannoveraner Zeit, noch wenig besorgt um den Phänomencharakter der Körperwelt, kann Leibniz insofern die physikalische Realität als Kompromiss konfligierender Willensäußerungen Gottes sehen.⁸⁶⁵

Dass Gott nicht nur alles erkennt, was ist und sein wird, sondern auch alles, was möglich ist, lässt sich wie folgt schlagend zeigen.

Man denke sich eine Flüssigkeit, die zusammengepresst ist und nach außen strebt [*conatur*]. Es ist offensichtlich, dass sie immer alle möglichen Wege versucht, aber nur auf dem einfachsten von allen Erfolg hat. Dass sie aber alle Wege versucht, wird von daher deutlich, dass sie sich immer sofort auf den bequemeren von den Wegen stürzt, die ihr angeboten werden: Denn sie könnte den bequemsten Weg nicht wählen, wenn sie nicht im selben Augenblick alle versuchte, weil ja der bequemste Weg nicht ohne den Vergleich aller gewählt werden kann. Es steht aber fest, dass die Natur ein Werk Gottes ist, und dass das von der Natur Versuchte nicht ohne den Willen Gottes entstehen kann, denn die Körper sind für sich genommen nicht Ursache ihrer Handlungen, da sie ja nicht einmal über den Moment hinaus dieselben bleiben.⁸⁶⁶

Leibniz unterscheidet hier zwei Ebenen des Willens Gottes: Gott will einerseits das Resultat, das Hervorschießen der Flüssigkeit an der Stelle, wo die Gefäßwand am dünnsten oder am durchlässigsten ist oder sonst die „bequemsten“ Bedingungen bietet. Er will andererseits auch alle alternativen Möglichkeiten des Ausbruchs der Flüssigkeit: Denn diese Möglichkeiten manifestieren sich in tatsächlichen „Versuchen“ und „Handlungen“ der Flüssigkeit, dem Druck (*conatus*), den sie überall auf

865 Zum folgenden Text vgl. Piro, *Spontaneità*, 201.

866 „Deum intelligere non solum omnia quae sunt eruntque, sed et omnia possible sic egregie ostendi potest.

Sit liquor aliquis pressus et qui exire conatur. Manifestum est tentari semper ab eo vias possibile omnes, successum autem haberi tantum secundum viam omnium possibilem facillimam. Tentari autem omnes ex eo patet, quia ut quaeque oblata est commodior eam statim arripit: nec vero eligere posset commodissimam nisi eodem momento omnes tentarentur, neque enim determinatur commodissima nisi comparatione omnium. Constat autem naturam esse opus Dei, et quod natura tentat aliquid, id non nisi a voluntate Dei oriri, nam ipsa per se corpora actionum suarum causa non sunt, cum ne sint quidem eadem ultra momentum“ – 1677 (?), A VI.4 B, 1353.

die Gefäßwand ausübt, und diese „Handlungen“ könnten nicht sein, wenn sie nicht von Gott gewollt wären. Nicht als Gleichnis (dafür ist die physikalische Argumentation zu ausführlich), sondern als paradigmatisches Beispiel steht diese physikalische Beobachtung Leibnizens für ein allgemeineres Prinzip seines Theodizeedenkens: „Dass Gott nicht nur alles [...], was ist und sein wird, sondern auch alles, was möglich ist, erkennt“ und will; dass die abschließend gewollte und realisierte Schöpfungsordnung also als Ergebnis aus der Aufrechnung vieler Einzelwillen hervorgeht, von denen jeder sich als *conatus* oder Tendenz auch physisch manifestiert, so wie das gebrochene Licht „Zeichen“ seiner Tendenz zur geradlinigen Ausbreitung aufweist.⁸⁶⁷

Genau dieser Gedanke kehrt Jahrzehnte später zurück, reformuliert unter den Prämissen der Prästabilierten Harmonie und im Rückgriff auf einen wahlverwandten scholastischen Ansatz.⁸⁶⁸ Man müsse in Gott zwei Willensakte unterscheiden: Der „vorhergehende Wille“ (*volonté antecedente*) betrachte alle Güter jeweils für sich genommen und bejahe sie alle; der endgültige „nachfolgende Wille“ (*volonté consequente*) hingegen gehe aus dem Widerspruch und „Streit aller vorhergehenden Willen“ hervor,⁸⁶⁹ in dem sich zeige, welcher von ihnen besser begründet sei. In dieser *volonté consequente* könnten einige *volontés antecedentes* zugunsten anderer nicht berücksichtigt werden, sodass sie notwendig auch einiges Übel impliziere – stets jedoch, um insgesamt das ‚beste der möglichen‘ Universen zu erzielen. So will die *volonté antecedente* Gottes für jeden einzelnen Menschen, dass er sündlos bleibt und im Jüngsten Gericht besteht; die *volonté consequente* verlangt dann aber – der Harmonie des Ganzen zuliebe – dass einige Sünden begehen und verdammt werden.⁸⁷⁰ Als ein Gleichnis verweist Leibniz auch hier wieder auf die Mechanik und betont damit zugleich den strikt naturgesetzlichen Charakter der ‚idealen Kausalität‘, den ich oben hervorgehoben hatte: „Der Gesamtwille geht also aus dem Zusammentreffen aller [...] Einzelwillen hervor, so wie in der Mechanik die zusammengesetzte Bewegung aus allen Bewegungstendenzen hervorgeht, die demselben bewegten Körper zugleich zueigen sind, und jeder von ihnen gleichermaßen Genüge tut, soweit sich das vereinen lässt.“⁸⁷¹

867 S. o. Anm. 864.

868 Vgl. u. a. Thomas, *De veritate* 23.2 co, ed. Leon. 22, 656. Die Differenzierung zwischen *voluntas antecedens* und *voluntas consequens* (προηγούμενον / ἐπόμενον θέλημα), die den Widerspruch lösen soll, dass Gott sowohl das Heil aller als auch die Strafe der Sünder will, stammt von Johannes von Damaskus (*De fide orthodoxa* II.29, MPG 94, 969) und der lateinischen Übersetzung Burgundios von Pisa und wurde im Westen ab Wilhelm von Auxerre († 1231) vielfältig rezipiert, vgl. Stegmüller, *Heilswillen*, 46–60. Noch der Leibniz in vielem ähnliche und ihm bekannte jesuitische Theoretiker der Theodizee Antonio Perez (1599–1649) greift das Schema auf, vgl. Ramelow, *Weltenwahl*, 34–37: 291–93; 445 f; 454 f; 482. Bei Leibniz behandelt die Thematik neben der unten zitierten *Theodizee*-Stelle auch ein Manuskript von 1702 (?), GP III, 31.

869 „resulte du conflit de toutes les volontés antecedentes“ – *Theodizee* (1710) I.22, GP VI, 116.

870 *Theodizee* (1710) I.84, GP VI, 148.

871 „et c’est du concours de toutes ces volontés particulières, que vient la volonté totale: comme dans la mécanique le mouvement composé résulte de toutes les tendances qui concourent dans

Gott will also kraft der *volonté antecedente* alles erdenklich Gute für jede einzelne der Substanzen; was das Geschöpf an Gutem, an Lust und Kraft und Erkenntnisgewinn erfährt, ist direkte Frucht dieses Schöpferwillens. Übel, Schmerz, Passivität, „verworrene Erkenntnis“ kommen hingegen in keiner *volonté antecedente* vor; sie sind also lediglich Negation und Beschränkung dieses individuellen Schöpfungswillens – eine Negation allerdings zugunsten einer anderen *volonté antecedente*, also eines anderen positiven Willensaktes Gottes, der einer anderen Substanz zugutekommt. Auch diese privaten Erfahrungen sind in der Monade schon von Anfang an angelegt – aber eben nur, weil diese Monade in Beziehung zu anderen steht. Die Wechselwirkung der Substanzen und die wechselseitige „Brechung“ ihrer Kraftäußerung ist darum auch unter den Prämissen der Prästabilierten Harmonie keineswegs aufgehoben, sondern lediglich in den Geist Gottes verlegt.

Ganz wie um 1680 ist es diese „Brechung“, die für die Materialität der Substanzen und all ihre Begleiterscheinungen verantwortlich ist. Denn der Dualismus von *volonté antecedente* und *volonté consequente* spiegelt genau den von Form und Materie: Positive Mitteilung des Wesens Gottes ist allein die Form, das Aktive, Positive – sie allein hat Gott *eigentlich*, per *volonté antecedente*, gewollt. Aber der geringere ontologische Rang der Geschöpfe impliziert notwendig ihre Vielheit, damit die Vervielfältigung auch der *volontés antecedentes*, die bereits in der „Region der ewigen Wahrheiten“,⁸⁷² im Geiste Gottes, miteinander konfliktieren und gemeinsam in eine *volonté consequente* münden, in der jede Form durch Materie, jede Lust durch Schmerz, jede Erkenntnis durch „Verworrenheit“ beschränkt ist. All dies ist darum direkte Folge des Schöpfungsentschlusses Gottes: Insofern er selbstgenügsam nur sich selbst will, ist er absolut vollkommener, immaterieller *actus purus*. Hat er aber einmal beschlossen, eine Vielheit von Geschöpfen aus sich zu entlassen und jedem von ihnen in kontrakter Form sein Wesen mitzuteilen, ist damit zugleich die wechselseitige Beschränkung der Geschöpfe gesetzt: Jedes Geschöpf hat er gewollt als nach dem Unendlichen strebend – aber gerade weil er dieses Streben bei *allen* gewollt hat, widersprechen und „brechen“ diese verschiedenen Willensakte einander. Allein das Universum als ganzes kann mit nichts mehr kollidieren und kann sein kraft *volonté antecedente* gewolltes Streben nach Vollkommenheit ohne Hindernis stetig verwirklichen.⁸⁷³

Eine solche Kollision, lesen wir etwa 1680 bis in die letzten Jahre Leibnizens,⁸⁷⁴ findet nicht nur zwischen wirklichen, sondern bereits zwischen möglichen Substanzen statt: Jede mögliche Wesenheit „tendiert“ und „verlangt“

un même mobile, et satisfait également à chacune, autant qu'il est possible de faire tout à la fois“ – *Theodizee* (1710) I.22, GP VI, 116.

872 „Region des verités eternelles“ – *Theodizee* (1710) I.20, GP VI, 115.

873 An Kurfürstin Sophie für Herzogin Elisabeth Charlotte, 4. November 1696, A I.13, 91; Debatte mit Gabriel Wagner, März 1698, Grua 394; s. o. S. 151 f.

874 Die Linie zieht sich von ca. 1680 (?), A VI.4 B, 1442 f, bis zum Brief an Bourguet, > 20. Oktober 1712, GP III, 558. Der alternativen Datierung des erstgenannten Belegs auf 1697 durch Mugnai-Pasini widerspricht Piro, *Spontaneità*, 95 Anm. 191 und ergänzt das von der Akademieausgabe herangezogene Wasserzeichen um ein inhaltliches Argument; Wilson, *Metaphysics*, 279 verweist ohne genauere Angaben auf einen Beleg 1677.

gleichermaßen nach Existenz und fordert diese als ihr „Recht“ ein,⁸⁷⁵ tatsächlich existiert, was in der ‚besten der möglichen Welten‘ kompossibel ist.

Alles Mögliche verlangt danach, zu existieren, und würde folglich auch existieren, wenn nicht ein anderes es daran hinderte, das auch nach Existenz verlangt und mit dem ersten nicht kompatibel ist, woraus folgt, dass immer jene Kombination der Dinge existiert, durch die möglichst viel existiert. Wenn wir etwa setzen, dass A, B, C und D ihrem Wesen nach gleichwertig seien, d. h. gleichermaßen vollkommen und gleichermaßen nach Existenz verlangend, und wenn wir außerdem setzen, dass D mit A und B inkompatibel sei, A aber kompatibel mit allem außer mit D, und ebenso B und C, dann folgt, dass die Kombination ABC existiert, unter Ausschluss des D, denn wenn wir wollen, dass D existiert, dann könnte mit ihm zugleich nur C existieren, es würde also die Kombination CD existieren, die in jeder Hinsicht weniger vollkommen ist als die Kombination ABC. Und daraus folgt also, dass die Dinge in der vollkommensten Weise existieren.⁸⁷⁶

Leibniz schildert uns hier „una sorta di darwiniana ‚lotta per l’esistenza‘“,⁸⁷⁷ „un combat entre tous les possibles, tous pretendans à l’existence“;⁸⁷⁸ „in this war [...], the largest group of compossibles wins, like the largest pressure group in a political contest.“⁸⁷⁹ Er spricht weiterhin von einem „Mechanismus Metaphysicus“: So wie in der Mechanik von mehreren Körpern, die gleichermaßen dem Gravitationszentrum zustreben, der mit der größten Schwerkraft tatsächlich dort landet, so wird auch in der Metaphysik von mehreren nach Existenz strebenden Substanzen die ontologisch ‚gewichtigste‘ tatsächlich entstehen.⁸⁸⁰ Wichtig ist ihm, dass den Geschöpfen aus sich heraus schon die „Tendenz“ zur Existenz eingeschrieben ist: Es „ist die Natur der Möglichkeit oder der Essenz, nach Existenz zu verlangen. Wenn das nicht der Fall wäre, könnte kein Grund der Existenz angegeben werden“;⁸⁸¹ das *principium rationis sufficientis* wäre verletzt. Schließlich – betont Russell⁸⁸² – begreift Leibniz die Kompossibilität mit möglichst vielen anderen Substanzen als *Definition* der Existenz: „‚existierend‘ kann definiert werden als dasjenige, das mit

875 „omnia possiblea [...] *pari iure* ad essentiam tendere pro quantitate essentiae seu realitatis“ – *De rerum originatione radicali* (1697), GP VII, 303, Herv. v. mir.

876 „*Omne possibile exigit existere, et proinde existeret nisi aliud impediret, quod etiam existere exigit, et priori incompatible est, unde sequitur, semper eam existere rerum combinationem, qua existunt quam plurima, ut si ponamus A B C D esse aequalia quoad essentiam, seu aequae perfecta sive aequae existentiam exigentia, et ponamus D esse incompatible cum A et cum B, A autem esse compatibile cum quovis praeter cum D, et similiter B et C, sequitur existere hanc combinationem ABC, excluso D, nam si D existere volumus, non nisi C, ipsi poterit coexistere, ergo existet combinatio CD, quae utique imperfectior est combinatione ABC. Itaque hinc patet res existere perfectissimo modo*“ – 1680 (?), A VI.4 B, 1442.

877 Piro, *Spontaneità*, 95.

878 *Theodizee* (1710) II.201, GP VI, 236.

879 Russell, *History*, 617.

880 *De rerum originatione radicali* (1697), GP VII, 304.

881 „Adeo ut natura sit possibilitatis sive essentiae exigere existentiam. Nisi id esset, ratio existentiae rerum reddi non posset“ – 1680 (?), A VI.4 B, 1443.

882 Russell, *Critical Exposition*, vi f; ders., *History*, 617.

mehr Dingen kompatibel ist als jedes andere Ding, das mit ihm inkompatibel ist.“⁸⁸³ „This world, it would follow, exists by definition, without the need of any Divine Decree“.⁸⁸⁴ Für die kontingente Schöpfungswahl eines anthropomorphen Gottes bleibt bei alledem wenig Raum; der *mechanismus metaphysicus* scheint die immanente Selbstdetermination eines gleichsam spinozistischen, pantheistischen Gott-Universums, die sich von der christlichen Schöpfungslehre deutlich unterscheidet. Nach Russells klassischer These wäre diese nur die opportunistische Camouflage von Leibnizens eigentlicher „esoterischer“ Lehre; nach Wilson würde es sich um zwei gleichberechtigte, aber doch radikal verschiedene Ansätze Leibnizens handeln.⁸⁸⁵

Aber auch der *mechanismus metaphysicus*, zeigt ein zweiter Blick, ist theozentrisch und verweist auf einen weltranszendenten Gott. Die Dinge konkurrieren nämlich miteinander „hinsichtlich der Quantität der Essenz oder Realität, des Grades an Vollkommenheit, den sie einschließen“; zur Existenz gelangt dementsprechend diejenige der möglichen Welten, in der „die meiste Essenz und Möglichkeit zur Existenz geführt wird“.⁸⁸⁶ Auch hier spielt also wieder der „ontologische Komparativ“ eine Rolle, der Gedanke also, dass einige Dinge „seiender“ oder „weniger“ seiend sein können; dass Sein als solches werthaft sei und ein Mehr an Sein folglich mit einem Mehr an Vollkommenheit zusammenfalle – ein Gedanke, der, wie wir sahen, in der Tradition und auch bei Leibniz selbst aufs engste verknüpft ist mit dem der Teilhabe an einer jenseitigen Realität, hier: Gott. „[T]hrough their participation in the divine, possibles attain a greater or lesser degree of essence, reality, and efficaciousness which determines the outcome of the struggle for existence“, betont Wilson. Dieser Gedanke „has a neo-Platonic ring“;⁸⁸⁷ die Rede vom „gradus“ verweist zudem auf seine scholastische Vermittlung. Was der *mechanismus metaphysicus* in die Existenz setzt, ist also die Welt, in der die Teilhabe am Wesen Gottes am vollkommensten ausgedrückt ist.

Dieses Vollkommenheitskriterium, sahen wir, gilt sowohl für Einzeldinge als auch für das Universum als Ganzes: Die einzelnen möglichen Geschöpfe führen ihre

883 „definiri posset Existens, quod cum pluribus compatibile est, quam quodlibet aliud incompatible cum ipso“ – „*Generales Inquisitiones*“ (1686), A VI.4 A, 744.

884 Russell, *Critical Exposition*, vii.

885 Vgl. Wilson, *Metaphysics*, 275–281.

886 „pro quantitate essentiae seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt“; „per quam plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existendum“ – *De rerum originatione radicali* (1697), GP VII, 303.

887 Wilson, *Metaphysics*, 280. Wilson verweist hier unmittelbar auf ein Manuskript zu Spinoza: „Ipsaque realitas essentiarum qua scilicet in existencias influunt a Deo est“ – > 1706, ed. Beeley, 5, wo das „Fließen in die Existenz“ also unmittelbar aus der von Gott herkommenden „Realität“ folgt. Dieses Manuskript unterscheidet allerdings scharf zwischen der (von Gott unabhängigen) Essenz und der (der Schöpfung zu verdankenden) Existenz und ordnet die „Realität“ (im Unterschied zu anderen Texten) dem letzteren Bereich zu. Ein „struggle of existence“, in dem ein auf der Ebene der Essenz verorteter höherer Grad an Teilhabe am Wesen Gottes die Kreatur der Existenz näher bringt, ist speziell in diesem Manuskript also gerade nicht belegt – entspricht aber generell durchaus der argumentativen Stoßrichtung Leibnizens.

„Essenzquantität“ ins Feld, wenn sie für ihr Recht auf Existenz streiten; die abschließend verwirklichte „Serie“ des Universums „führt so viel Essenz [...] wie möglich zur Existenz“. Wenn wir vom Monadenmodell, dem Gedanken der Einzelsubstanz als eines „Monde à part“,⁸⁸⁸ ausgehen, sind diese beiden Seiten eng verbunden. Trotz seiner bildhaften Rede von der „Quantität“ an Sein betont Leibniz nämlich, dass der Grad an Vollkommenheit qualitativen Charakters sei: Er bestehe nicht in der Materie und deren Menge (die in jedem möglichen Universum gleich wäre), sondern in der Form und der Vielfalt. Wenn die Weltmaterie statt überall identischen, die Erkenntnis notwendig „verworren“ machenden Atomen vielfältige Formen enthält, lassen sich ihre verschiedenen Teile unterscheiden, sie kann also „deutlich“ gedacht werden. „Diese deutliche Denkbarkeit gibt der Sache Ordnung und dem Denkenden Schönheit [...]. Es folgt daraus, dass die Welt, im Ganzen betrachtet, ein κόσμος ist, voller Schmuck: das heißt, so beschaffen, dass sie dem Erkennenden Befriedigung bereitet. Denn die Lust des Erkennenden ist nichts anderes als das Wahrnehmen von Schönheit, Ordnung, Vollkommenheit.“⁸⁸⁹ Dar- und auch erst hergestellt wird diese Ordnung in den Monaden, insbesondere den Geistern als den „ursprünglichen Einheiten der Welt, den nächsten Ebenbildern des ersten Seienden“:⁸⁹⁰ Das universelle Relationengefüge, das jede von ihnen in sich trägt, ist es, das die Welt zum geordneten Kosmos macht; die Welt ist vollkommen und harmonisch, weil jede der Monaden es ist. Unter den Prämissen der reifen Monadenmetaphysik kehrt hier eine Grundintuition des jungen Leibniz zurück: *Harmonia est diversitas identitate compensata*; das Universum ist „harmonisch“, weil unendlich viele Monaden – unterschieden in der Perspektive, identisch im Inhalt – seine ganze Vielfalt jeweils in *einem* Punkt und *einem* die Abfolge der Perzeptionen definierenden Reihengesetz repräsentieren. Genau deshalb, sahen wir oben, kann Leibniz das intensive Wachstum der Seelen, ihr Fortschreiten zu immer deutlicherer Erkenntnis, mit einem Fortschritt des Universums insgesamt gleichsetzen.

Für Leibniz, bemerkt Leinkauf, ist Realität *gleichzusetzen* mit Harmonie: Etwas ist real, insofern es harmonisch verfasst ist. Das ist so, fährt er fort, weil Gott oder das Eine als Seinsprinzip „schon *in sich selbst* absolute, ideale Vielheit“ ist; darum ist dieses „in-sich-komplexe Eine [...] die ontologische Grundform“. Jedes wahrhaft Eine „ist in dieser Ontologie ein geschaffenes, gewolltes Bild des in-sich-Komplexen Einen“.⁸⁹¹ Die verschiedenen Stufen der Realität, so scheint es, setzen diese Grundform in verschiedener Weise um.⁸⁹² Gott, reiner Geist und selbstgenügsames,

888 *Discours de Métaphysique* (1686) 14, A VI.4 B, 1550.

889 „distincta cogitabilitas dat ordinem rei et pulchritudinem cogitanti. [...] Sequiturque in universum, Mundum esse κόσμον, plenum ornatus, seu ita factum ut maxime satisficiat intelligenti. Voluptas enim intelligentis nihil aliud est quam perceptio pulchritudinis, ordinis, perfectio- nis“ – GP VII, 290.

890 „primarias Mundi unitates, proximaque simulacra entis primi“ – GP VII, 291.

891 Leinkauf, „Harmonie und Realität“, 17.

892 Auch dieses Muster hat stark neuplatonische Färbung, siehe etwa die Analyse Proklos' bei Leinkauf, „Ontologie“, 89 f.

konfliktfreies Eines, enthält als solches die ganze Fülle des Seins in sich und hat sein Wesen aus sich selbst heraus. Die Monaden hingegen sind synthetisches ἐν καὶ πολλά:⁸⁹³ Auch sie sind in sich abgeschlossene, in einen Punkt kontrahierte „Welt für sich“ – aber sie sind das eben erst als Ergebnis eines außerzeitlichen „Konfliktes“ verschiedener Seiender, dessen Narben sie als *materia prima* an sich tragen. Ihre Existenz verdanken sie darum wesentlich ihrer Kompossibilität, ihrer Fähigkeit, mit anderem zusammen zu existieren und es in sich selbst zu repräsentieren. Diese harmonische Koexistenz von Verschiedenem ist das schwächere Abbild der ursprünglichen Einheit Gottes. In der Körperwelt schließlich, die geformte *materia secunda* ist, herrscht Vielheit in Raum und Zeit, Werden und Vergehen, tatsächliche Wechselwirkung unterschiedener Körper. Aber insofern diese Welt gesetzmäßig verfasst ist und wir Monaden – in denen sie fundiert ist – sie in uns abbilden und induktiv verallgemeinern können, verweist auch sie auf die Prästabilisierte Harmonie der Monaden und die ursprüngliche Einheit Gottes, auf die der „adäquat“-„intuitive“ Blick des Schöpfers sie in der Tat vollständig reduzieren kann.

Gottesbeweis und Teilhabeontologie

Dass das maximal-kompossible Wesen eines gegebenen Geschöpfes dessen Existenz impliziere, bemerkt Piro, ist eine „demokratisierte“ Ausweitung des ontologischen Gottesbeweises.⁸⁹⁴ Für Schöpfer wie Geschöpfe gilt, dass stets dasjenige existiere, was den größtmöglichen „Grad an Realität“ aufweise, und diese „Realität“ – zeigt Leinkauf – besteht für beide in ihrer „Harmonie“ und Einheit.⁸⁹⁵ Der Schöpfer hat diese Realität selbstgenügsam aus sich heraus, die Geschöpfe kraft ihrer Kompossibilität mit anderen. Insofern verweist der ontologische Existenzbeweis für Gott und Geschöpf auf die Ähnlichkeit wie die Differenz zwischen den beiden, kurz: auf ihre Analogie.

Dem ontologischen Gottesbeweis hat Leibniz ausführliche Überlegungen gewidmet, die seit etwa 1676⁸⁹⁶ – als er sie bei einem Besuch auch dem angeblich zustimmenden Spinoza vortrug⁸⁹⁷ – bis zur *Monadologie*⁸⁹⁸ demselben Grundansatz folgen.⁸⁹⁹ In diesen Texten, werden wir sehen, ist noch ein weiterer Aspekt des „ontologischen Komparativs“ relevant: Sie sind beide mit denselben Prädikaten in derselben Weise kombinatorisch zu beschreiben – im Falle des Schöpfers sind dabei alle Prädikate positiv, im Falle des Geschöpfes kommt Negativität hinzu.

893 Plot. *Enn.* IV.1.2, s. o. Anm. 718.

894 Piro, *Spontaneità*, 96; mit Verweis auf Lovejoy, *Chain of Being*, 177.

895 Vgl. Leinkauf, „Harmonie und Realität“, insb. 22 f.

896 Vgl. Piro, *Spontaneità*, 106 f.

897 „Ostendi hanc ratiocinationem D. Spinosae cum Haege Comitibus essem qui solidam esse putavit, cum enim initio contradiceret, scripto comprehendi et hanc schedam ei praelegi“ – November 1676, A II.1², 427; vgl. Antognazza, *Biography*, 477 f.

898 *Monadologie* (1714) 45, GP VI, 614.

899 So auch Adams, *Determinist; Theist; Idealist*, 142.

Leibniz kennt den ontologischen Gottesbeweis nicht von Anselm, sondern von Thomas von Aquin – der ihn referiert, um ihn dann zu widerlegen.⁹⁰⁰ Was Thomas da wiedergibt, nennt Leibniz ein „elegantes Argument“, das nicht widerlegt, sondern vielmehr ergänzt werden müsse:⁹⁰¹ Dass das vollkommenste Wesen nur als tatsächlich existent gedacht werden kann, die Existenz in seinem Begriff impliziert ist, ist für Leibniz richtig und klar – ungeklärt sei aber die notwendige Prämisse dieses Arguments, dass dieses vollkommenste Wesen überhaupt denkbar und damit möglich ist. Genau um diese Frage dreht sich deshalb Leibnizens eigene Argumentation.

Wer die Unmöglichkeit eines Gegenstandes behaupten will, der durch die Prädikate A und B definiert ist, muss nach Leibniz die Inkompatibilität dieser Prädikate aufzeigen: d. h. er muss nachweisen, dass A die Negation von B impliziert oder umgekehrt. So kann es zum Beispiel keinen quadratischen Kreis geben, weil das Quadratische das Nicht-Runde impliziert.⁹⁰² Was tatsächlich unmöglich ist – nicht bloß faktisch inexistent – dessen Unmöglichkeit muss sich in diesem Sinne *a priori* aufzeigen lassen. Genau ein solcher Beweis lässt sich für Leibniz bezüglich Gottes nicht führen. Gott als vollkommenstes Wesen werde nämlich definiert, in dem man ihm alle *perfectiones* zuschreibe: Prädikate, die erstens positiv sind ohne jegliche Negation oder Einschränkung, zweitens absolut einfach und indefinibel⁹⁰³ (wir lernten diese Prädikate oben als Endpunkt der logischen Analyse kennen; der Terminus *perfectiones* spiegelt erneut den lullistischen⁹⁰⁴ Ursprung dieses Gedankens). Wesen, die Positives und Negatives implizieren, können demnach von Fall zu Fall möglich oder unmöglich sein, und die möglichen unter ihnen können – je nachdem, ob der Schöpfer sie als Teil der bestmöglichen Schöpfung erkannt hat – existieren oder nicht. Gott als rein positives Wesen ohne Negation hingegen kann keinen Widerspruch implizieren und muss darum möglich sein; und als vollkommenstes Wesen von allen muss er infolgedessen auch tatsächlich existieren.⁹⁰⁵

Leibnizens Gottesbeweis erlaubt also, die Analogie zwischen Gott und Geschöpf logisch zu fassen: Beide lassen sich mit demselben Spektrum an Prädikaten beschreiben, das Geschöpf mit, Gott ohne Negationen. Dass das Geschöpf *ex Deo et nihilo* hervorgehe, übersetzt sich hier in seine Beschreibbarkeit durch positive und negative Prädikate.

900 Referiert in Thomas, *Summa contra gentiles* I.10 / widerlegt ebd. I.11, ed. Leon. 13, 23–25. Auf die Gegenargumente des Aquinaten – die sich entscheidend um die Unterscheidung zwischen Sache und Gedanken drehen – geht Leibniz bemerkenswerterweise nicht ein.

901 „elegans [...] argumentum“ – 15. April 1676, A VI.3, 510 f.

902 Dieses leibnitianische Beispiel (vgl. für Huthmann [?], Januar 1678, A II.1², 586 f) verwendet Antognazza, „Pure positivity“, 272 f.

903 Für Spinoza, November 1676, A II.1², 427.

904 Vgl. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 152; Garay, „Dignidades“, 26.

905 „quia non omnia possibilis existere possunt, aliis alia impediens, existunt ea quae sunt perfectiora. Itaque quod perfectissimum est, id certo constat existere“ – 1685 (?), A VI.4 A, 626. Eine andere Variante des Gottesbeweises, weniger parallel zum ontologischen Existenzbeweis der Geschöpfe, findet sich u. a. in der *Monadologie*: Gott ist *per definitionem* notwendig, weil die Existenz aller kontingenten Dinge in ihm fundiert ist; falls ein solches notwendiges Wesen möglich ist, existiert es auch tatsächlich: *Monadologie* (1714) 44–45, GP VI, 614.

Ein *Seiendes* oder *Etwas* ist dasjenige, dem ein positiver Terminus zukommt, wie etwa *A*, *B*, oder *C*, wenn dieser nur sich bei seiner Definition nicht in etwas rein Privatives auflösen lässt. [...] *Nichts* ist dasjenige, dem lediglich ein rein negativer Terminus zukommt: Wenn etwa *N* weder *A*, noch *B*, noch *C*, noch *D* ist und so fort, sodass sich kein positiver Terminus finden lässt, der sein Prädikat wäre, dann nennt man *N Nichts*.⁹⁰⁶

„Positiv“ ist gleichbedeutend mit „Seiend“. Das Nichtseiende ist rein privativ oder privativ in Bezug auf alle [Prädikate], d. h. es ist ein Nicht-*A*, Nicht-*B*, Nicht-*C*. Hierum geht es, wenn es gemeinhin heißt, das Nichts habe keine Eigenschaften.⁹⁰⁷

Es ist in diesem Sinne zu verstehen, wenn Leibniz Gott im Kontext seines Gottesbeweises wiederholt ein *ens pure positivum* nennt:

Es gibt aber ein vollkommenstes Wesen, d. h. ein in höchstem Maße vollkommenes Wesen ist möglich, weil es nichts anderes ist als rein positiv.⁹⁰⁸

„Vollkommenheit“, „Realität“, „positives Sein“ – all diese Begriffe sind für Leibniz Synonyme⁹⁰⁹ und kommen Gott unbeschränkt, den Geschöpfen eingeschränkt zu, und ausdrücken lässt sich dies kombinatorisch durch die Verbindung positiver und negativer Prädikate. Wir sahen oben, dass für Leibniz die *termini primitivi*, die als irreduzibles Resultat am Ende jeder Begriffsanalyse stehen, mit den Prädikaten Gottes ineins fallen. Hier zeigt sich, wie sehr dieser logische Befund mit Leibnizens Teilhabemetaphysik verbunden ist: Weil das Wesen der Geschöpfe in ihrer Teilhabe am Wesen Gottes besteht, muss auch ihr Begriff durch eine Teilmenge der Prädikate Gottes definiert sein.

Kann Leibniz diese Prädikate näher benennen? Seine Uneindeutigkeit beginnt hier schon bei der Anzahl. Der oben skizzierte Argumentationsstrang, den wir 1676 oft finden, ebenso Texte von 1684 und 1695, gehen von einer Pluralität göttlicher Prädikate oder *perfectiones* aus,⁹¹⁰ – nur so funktioniert schließlich der skizzierte kombinatorische Beweis. Demgegenüber sahen wir oben für 1679 die Vorstellung, dass sich alle Begriffe für Geschöpfe kombinatorisch aus „Gott“ und „Nichts“ ergäben, sodass „Gott“ ein irreduzibler *terminus simplex* wäre und gerade keine Kom-

906 „*Ens vel Aliquid est cui competit terminus positivus, ut A, B, C, si scilicet in explicatione non sit resolvendus in mere privativum. [...] Nihil est cui non competit nisi terminus mere negativus, nempe si N non est A, nec est B, nec C, nec D, et ita porro, ita ut nullus reperiatur terminus positivus qui eius sit praedicatum, tunc N dicitur esse Nihil*“ – 1685 (?), A VI.4 A, 625, vgl. Antognazza, „Pure Positivity“, 276.

907 „Positivum idem est quod *Ens*. *Non Ens* est quod est mere privativum, seu omnium privativum, [...], hoc est *non-A, non-B, non-C*, etc. Idque est quod vulgo dicunt nihili nullas esse proprietates“ – „*Generales Inquisitiones*“ (1686), A VI.4 A, 740, vgl. Antognazza, „Pure Positivity“, 275.

908 „Est autem aliquod *Ens* perfectissimum, seu *Ens* summe perfectum est possibile, quia nihil aliud est, quam pure positivum“ – 1685 (?), A VI.A, 626; ähnlich auch 1676 (?), A VI.3, 578; 1680–85 (?), A VI.4 A, 401; vgl. Antognazza, „Pure Positivity“.

909 „*Perfectius* est quod plus habet *realitatis* vel *Entitatis* positivae“; vorläufig erg.: „*Perfectio* est magnitudo *realitatis* vel *entitatis*“ – 1687–1696 (?), A VI.4 A, 867, vgl. Antognazza, „Pure Positivity“, 276 f.

910 1676, A VI.3, 395 f; 572–79; *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis* (1684), A VI.4 A, 590; *Specimen dynamicum* (1695) II.2, ed. Dosch/Mosch/Rudolph, S. 40.

bination verschiedener Prädikate darstellte. Leibniz veranschaulicht dies anhand des binären Zahlensystems, in dem sich alle Zahlen auf 1 und 0 reduzieren lassen – ein Bild, das gleichfalls Zeit seines Lebens immer wiederkehrt.⁹¹¹

Ein weiteres Problem ergibt sich in der Diskussion mit dem Rintelner Professor Arnold Eckhard, die Leibniz 1677 im Kloster Loccum führt.⁹¹² Eckhard ist Cartesianer und verteidigt als solcher den ontologischen Gottesbeweis; Leibniz ist in diesem Gespräch mehr *advocatus diaboli* und hinterfragt insofern auch Thesen Eckhards, die seinem eigenen Denken gar nicht so fern stehen. Setzt man mit Eckhard (wie es Leibniz selbst gern tut) Vollkommenheit und Positivität gleich, so folgt daraus für den *advocatus diaboli*, dass auch der Schmerz eine Vollkommenheit und insofern Attribut Gottes ist.

Er [Eckhard]: Jedes Attribut, d. h. jede Realität, sei eine Vollkommenheit. *Ich* [Leibniz]: Demnach wäre auch der Schmerz eine Vollkommenheit. *Er*: Der Schmerz sei nichts Positives, sondern eine Privation der Ruhe, so wie die Schatten eine Privation des Lichts sind. *Ich*: Meinem Eindruck nach könne man den Schmerz nicht eher eine Privation [der Lust] nennen als die Lust eine Privation des Schmerzes. Vielmehr sei die Lust wie der Schmerz etwas Positives. Und ganz anders verhalte sich der Schmerz zur Lust als die Schatten zum Licht. Denn die Schatten ließen sich nicht vermehren und abschwächen, wenn einmal das Licht [gänzlich] ausgeschlossen ist, noch gibt es stärkere oder schwächere Schatten, wo gar kein Licht ist. Aber wo bloß die Lust fehle, sei noch kein Schmerz, und die Schmerzen seien verschieden stark. Insofern folge daraus, dass das vollkommenste Wesen auch Schmerzen habe.⁹¹³

Der Schmerz ist für Leibniz keine bloße Negation der Lust, sondern fühlt sich deutlich anders an als bloße Indifferenz. Er muss also etwas Positives sein. Lässt sich demnach vermeiden, ihn als Vollkommenheit und Attribut Gottes zu begreifen?

Eckhard hat ein Argument, mit dem Leibniz schließlich zufrieden ist: Er differenziert zwischen dem Schmerz als Empfindung und dem Gegenstand des Schmerzes.

Der Schmerz impliziere zweierlei: Erstens die Wahrnehmung und das Denken – wenn man nur diese Seite betrachtet [...], dann ist er auch eine Vollkommenheit. Denn es ist besser und vollkommener, wahrzunehmen und zu denken, als nicht wahrzunehmen und nicht zu denken. Zweitens aber impliziere er einen Defekt und eine Negation. Denn zum Schmerz gehört immer die

911 Vgl. Widmaier, „Die Dyadik in Leibniz’ letztem Brief“; dies., „Rolle der Dyadik“.

912 Vgl. Heinekamp, *Problem des Guten*, 144–146; Adams, *Determinist, Theist, Idealist*, 120 f; Antognazza, *Biography*, 202; Müller, Art. „Eckhard“.

913 „*Ille*: perfectionem esse omne attributum, seu omnem realitatem. *Ego*: ergo etiam dolorem esse perfectionem. *Ille*: dolorem non esse quiddam positivum, sed privationem tranquillitatis, quemadmodum tenebrae lucis. *Ego*: videri mihi dolorem non magis dici posse privationem [voluptatis], quam voluptatem privationem doloris. Sed tam voluptatem quam dolorem esse positivum quiddam. Et longe aliter se habere dolorem ad voluptatem, quam tenebras ad lucem. Nam tenebras non posse intendi et remitti, exclusa semel luce, neque tenebras alias aliis esse maiores, ubi omnis lux absit. Sed dolorem non existere sublata tantum voluptate, et unum dolorem alio esse fortiorem. Itaque sequi ut Ens perfectissimum habeat et dolores“ – Debatte mit Eckhard, 5. April 1677 (Leibnizens Protokoll), A II.1², 488.

Verneinung einer Sache, die es uns besser gehen ließe, wenn wir sie hätten, als es uns jetzt mit dem Schmerz geht.⁹¹⁴

Schmerz, führt Eckhard aus, ist Wahrnehmung der eigenen Schwäche, die das Gewollte nicht erreichen kann – und insofern impliziert er Privation.⁹¹⁵ Leibniz schätzt diesen Ansatz, weil er einen graduellen Begriff von Vollkommenheit zulässt: „Dasjenige“, sagt Eckhard, „was sich weiter vom Nichtseienden entfernt als das andere, von dem sagt man, dass es mehr Realität habe oder mehr zur Sache positiv beitrage [ponere] als das andere.“⁹¹⁶ Das heißt für Leibniz, dass „die Vollkommenheit der Grad oder die Quantität der Realität oder des Wesens ist, so wie die Intensität der Grad der Qualität, oder die Kraft der Grad der Aktivität“.⁹¹⁷ In diesem Sinne besteht ein Gradunterschied zwischen Schmerz und Lust, insofern diese „mehr Positives in die Sache trägt“ als jene. Schmerz wie Lust sind, insofern sie Wahrnehmung sind, etwas Positives und Vollkommenes. Aber die Lust ist vollkommener, weil sie Bewusstsein der eigenen Stärke ist, während der Schmerz Bewusstsein der eigenen Schwäche ist.⁹¹⁸ Die *differentia specifica* des Schmerzes ist also die Privation: Der Schmerz ist positiv, vollkommen, Attribut Gottes, gerade insofern er *nicht* Schmerz ist. Wie das Schmerz empfindende Geschöpf hat Gott Erkenntnis und Wahrnehmung, und das ist das Positive im Schmerz; er teilt aber eben nicht die privative Komponente des Schmerzes, die eigene Schwäche, die der Leidende wahrnimmt. Im Schmerz verbindet sich also ein positives Attribut der Vollkommenheit (die Wahrnehmung) mit einem negativen Attribut (der Schwäche bzw. Negation der Stärke); er ist insofern charakteristisch für die zwischen *Deo et nihilo* stehenden Geschöpfe. Diese Lösung trifft sich in vielem mit Leibnizens eigenem Ansatz.

Aber es sind noch „einige Skrupel übrig“,⁹¹⁹ auf die er in seiner Antwort an Eckhard nicht eingeht. Einen davon hat er zweimal in Anmerkungen zu Eckhards Schreiben geäußert. „Gott kommen nicht alle Realitäten oder Vollkommenheiten des [...] Dreiecks zu; also hätte er in dieser Hinsicht nicht alle Realitäten, d. h. wäre nicht in höchstem Maße vollkommen.“ Denn „was alle Realitäten enthält, das

914 „in dolore duo inesse, primo sensum et cogitationem: quae si sola consideretur, non quatenus admixtum habet aliquem defectum, uti est ens aliquod positivum et reale, ita etiam est perfectio. Melius enim est et perfectius sensum habere et cogitare, quam non habere sensum et non cogitare. Secundo defectum aliquem et negationem: dolor enim semper involvit negationem alicuius rei, quam si haberemus, melius nobis futurum esset, quam tunc est, cum dolemus“ – Debatte mit Eckhard, 5. April 1677 (Eckhards Protokoll, 9. April), A II.1², 494. Eckhard muss diesen Punkt noch einmal in einem Brief wiederholen (Mai 1677, A II.1², 512), bevor Leibniz einverstanden ist.

915 Eckhard an Leibniz, Mai 1677, A II.1², 512.

916 „Illud quod magis a non ente recedit, quam alterum, dicitur plus realitatis continere, seu plus in re ponere, quam alterum“ – Eckhard an Leibniz, Mai 1677, A II.1², 507 f.

917 „perfectionem esse gradum seu quantitatem realitatis seu essentiae, ut intensio gradus qualitatis, et vis gradus actionis“ – an Eckhard, Sommer 1677, A II.1², 543.

918 An Eckhard, Sommer 1677, A II.1², 543.

919 „supersunt tamen et hic scrupuli quidam, quos nunc praetereo“ – an Eckhard, Sommer 1677, A II.1², 543.

enthält auch alle Attribute oder Eigenschaften des Dreiecks, Kreises, Geistes usw.“⁹²⁰ Es ist schwer, sich Gott dreieckig und mit einer Winkelsumme von 180° vorzustellen. Aber als Privation oder Negation lassen sich diese Prädikate ebenso wenig definieren. Gibt es also positive Eigenschaften, die nicht als Vollkommenheiten oder Attribute Gottes einzuordnen sind? – Ein knappes Jahrzehnt später trifft Leibniz eine entsprechende Unterscheidung.

Diejenigen Formen oder Naturen, die keinen höchsten Grad erreichen können, sind keine [Vollkommenheiten], so wie beispielsweise die Natur der Zahl oder des Kreises. Denn die größte Zahl (oder auch die Zahl aller Zahlen) ebenso wie die größte aller Figuren implizieren einen Widerspruch, aber das größte Wissen, oder die Allmächtigkeit, schließen nichts Unmögliches ein. Dementsprechend sind die Macht und das Wissen Vollkommenheiten, und insofern sie Gott angehören, haben sie keine Grenzen.⁹²¹

„Positiv“ heißt, was kein *non-A*, d. h. keine Negation, impliziert, es sei denn, sie wäre von einer anderen Negation aufgehoben. Es fällt mit dem zusammen, was Aristoteles „Entelechie“ oder „Akt“ nannte, andere „Vollkommenheit“ oder „Realität“. Solche Begriffe sind „Sein“, „Wissen“, „Handeln“. Attribute Gottes sind alle, die diesen Charakter haben, und alle, die keine Begrenzung implizieren und einen unendlich gesteigerten Grad zulassen.⁹²²

Leibniz zeigt eine vermeintliche Widersprüchlichkeit der Annahme einer höchsten Zahl oder der höchsten Geschwindigkeit auf.⁹²³ Folglich schließen Eigenschaften, die sich in Zahlen messen lassen, mit geometrischer Gestalt oder Geschwindigkeit zu tun haben – alle physischen und sinnlichen Eigenschaften also –, die Gott zukommende Unendlichkeit aus und kommen nicht als „Vollkommenheiten“ und Attribute Gottes in Frage. Gott ist allmächtig und allwissend, nicht aber – da diese Attribute selbstwidersprüchlich wären – „allgroß“ und „allschnell“; ihm kommt auch keine vollkommene Weißheit oder Kreisform zu.⁹²⁴ Diese Lösung ist nicht

920 „Deo etiam non competunt realitates seu perfectiones Trianguli [...], ergo hoc sensu non haberet omnes realitates seu non esset perfectissimus“; „Quicquid omnes continet realitates, id omnia continet attributa, sive proprietates trianguli, circuli, mentis, etc.“ – Anmerkungen zum Schreiben Eckhards, Mai 1677, A II.1², 508 / 515.

921 „les formes ou natures, qui ne sont pas susceptibles du dernier degré n'en sont point, comme par exemple, la nature du nombre ou de la figure. Car le nombre le plus grand de tous (ou bien le nombre de tous les nombres) aussi bien que la plus grande de toutes les figures, impliquent contradiction, mais la plus grande science, et la toute-puissance n'enferment point d'impossibilité. Par consequent la puissance et la science sont des perfections, et entant qu'elles appartiennent à Dieu, elles n'ont point de bornes“ – *Discours de métaphysique* (1686) I, A VI.4 B, 1531.

922 „*Positivum*, est quod non implicat *non-A* seu negationem, nisi destructam ab alia negatione. Coincidit cum eo quod Aristoteles Entelechiam seu actum vocavit; alii perfectionem seu realitatem. Tales notiones sunt *esse, cognoscere, agere*. Talia sunt omnia attributa Dei, et quaecunque nihil involvunt limitationis, adeoque capacia sunt infiniti gradus“ – 1688–89 (?), A VI.4 A, 931.

923 Summiert man die einzelnen Schritte der Zahlenreihe hin zu einer hypothetischen höchsten Zahl, wird diese Summe höher sein als die Zahl selbst; dreht man ein Rad in einer hypothetischen höchsten Geschwindigkeit und verlängert eine der Speichen des Rades, wird das Ende dieser verlängerten Speiche noch schneller bewegen: *Scientia infiniti*, ed. Gerhardt 602 f.

924 Die beiden letzten Beispiele nach ebd., 601.

unproblematisch. Denn schließlich gibt es in unserer phänomenalen Welt numerische und quantitative Größe, Dreiecke und Kreise – und diese Attribute müssen, wenn alles *ex Deo et nihilo* entsteht und an seinem Schöpfer auch ontologisch und logisch teilhat, in irgendeiner Weise in den Vollkommenheitsattributen Gottes fundiert sein, freilich verbunden mit Negation und Privation. Leibniz verweist denn auch darauf, dass die Ausdehnung und zeitliche Dauer als Teilhabe an der *immensitas* und *aeternitas* Gottes zu verstehen sei⁹²⁵ – aber wie sind diese zu denken, ohne in die skizzierten Widersprüche zu verfallen?

Leibniz sieht in seiner Kritik an Eckhard ein zweites, verwandtes Problem. Alle Realität und Vollkommenheit in sich zu schließen, sei gleichbedeutend damit, *nihil non esse*, „nichts nicht zu sein, d. h. alles zu sein“. Dabei aber „scheint es unmöglich, dass es ein Seiendes gibt, das alles wäre, denn von einem solchen Sein müsste man sagen, dass es du wäre, ebenso, dass es ich wäre, was du – denke ich – nicht zugeben wirst.“⁹²⁶ Es geht Eckhard vielmehr darum, fasst Leibniz zusammen, dass Gott die Realitäten der Dinge außerhalb seiner selbst „hervorbringt, oder sie in übersteigender Weise [*eminenter*] enthält“.⁹²⁷ Leibniz kommt später mehrfach⁹²⁸ auf diese Formulierung⁹²⁹ zurück, die wir bereits von Thomas kennen. Gott sei zu begreifen, bemerkt er 1706, als das „hyperkategorermatische oder potestative Unendliche, die aktive Kraft, die sozusagen *eminenter* Teile hat, aber nicht formal oder tatsächlich“.⁹³⁰ Gott ist unendlich und allumfassend, aber nicht im „kategorermatischen“ Sinne, dass er als Summe der unendlich vielen Geschöpfe als seiner Teile definiert werden könnte, sondern „hyperkategorermatisch“ und „potestativ“, sodass er immer *eminenter* „über“ alledem steht, was *emanenter*⁹³¹ aus seiner unendlichen Fülle hervorgeht; in der Formulierung Antognazzas: „beyond all determinations but eminently embracing all determinations“.⁹³² Er trägt die Bestimmungen auch alles Individuellen in sich – aber in „übersteigender Weise“, die sie ihren ausschließenden Charakter verlieren und ineins fallen lässt (die neuplatonische Färbung ist hier einmal mehr unverkennbar). Gott ist nicht einfach seiend, sondern – sagt Leibniz

925 Ebd., 601 f.

926 „Conceptus entis non participantis de non ente, duo involvit, unum: esse, alterum: nihil non esse, seu omnia esse, quare non possum concedere esse simplicissimum; compositus est enim ex his duobus, quae an sint compatibilia magna quaestio est. Impossibile enim esse videtur, dari Ens, quod sit omnia, de tali enim Ente dici poterit, illud esse Te, item illud esse me; quod puto non admittes“ – an Eckhard, 28. April 1677, A II.1², 500, vgl. Antognazza, „Pure Positivity“, 279.

927 „sed et omnem aliam perfectionem producat, seu *eminenter* contineat“ – an Eckhard, Sommer 1677, A II.1², 545.

928 Außer den im folgenden zitierten Stücken auch ca. 1695, Grua 355 f; an Boineburg, 2. September 1695, A I.11, 657; vgl. Antognazza, „Hypercategorermatic Infinite“, 12.

929 Vgl. Schlüter, Art. „*Eminenter*“.

930 „infinitem hypercategorermaticum seu potestativum, potentia activa habens quasi partes, *eminenter*, non formaliter aut actu“ – Anm. zum Brief an des Bosses, 1. September 1706, vgl. dazu ausführlich Antognazza, „Hypercategorermatic Infinite“.

931 Die Gegenüberstellung *eminenter* – *emanenter* findet sich im *Discours* (1716), ed. Li, 47.

932 Antognazza, „Hypercategorermatic Infinite“, 20.

mit Dionysius – „überseiend“, „plus que l'estre, super-Ens ὑπερουσια“.⁹³³ Lässt sich ein solches „eminent“ gesteigertes, „hyperkategoriematisch“ „jenseits aller Bestimmungen“ verlagertes Prädikat noch wiedererkennen? Die kombinationslogische Fassung der Analogie zwischen Gott und Geschöpf, der zufolge beiden in unterschiedlichem Maße dieselben Prädikate zukommen, gerät hier an ihre Grenzen.

Leibnizens Überlegungen zum Gottesbeweis stehen am Ende der experimentierfreudigen Pariser Zeit, in der Leibniz insbesondere gegenüber dem Spinozismus offen war, und wurden in den Haag dem Meister selbst vorgetragen; in einem der einschlägigen Texte werden ganz in dessen Sinne die Einzeldinge zu Modi der einen universalen Gottessubstanz erklärt.⁹³⁴ Ähnliches beobachteten wir auch für den (im selben Text verhandelten) Gedanken, unser Denken und Wahrnehmung als perspektivischen Ausschnitt aus der dem universellen Wissen Gottes zu betrachten: Zeitlebens behält Leibniz zentrale Denkfiguren zum Verhältnis von Gott und Kreatur bei, die er unter spinozistischen Prämissen entwickelt hat. Dass Gott alle Vollkommenheiten der Kreaturen in sich enthalte, kann auch ein Spinozist sagen: *Differentia specifica* des Substanzenpluralismus des reifen Leibniz ist daher die die Substantielle Form, die die an diesen Vollkommenheiten teilhabende Kreatur selbst zur substantiellen Einheit macht.

Der Kraftbegriff und die „Rettung der Phänomene“

„Unter den körperlichen Phänomenen“, betont Leibniz, „ist nichts geeigneter als die Kraft, um den Anfang mit der Betrachtung der geistigen Ursachen zu machen, und um Leute zu ihnen hinzuführen, die tief in materiellen Anschauungen stecken“⁹³⁵ – dies gilt aus seiner Sicht ebenso für die zu missionierenden Chinesen wie für die Physikalisten unter seinen europäischen Zeitgenossen. Ihn selbst habe damals die Erforschung der physikalischen Gesetze dazu veranlasst, den mechanistischen Ansatz zugunsten der hylemorphistischen Metaphysik aufzugeben; auch die Metaphysik Descartes' hätte davon profitiert, wenn der Meister die wahre Physik gekannt hätte.⁹³⁶ Welche physikalische Entdeckung ist es, die für Leibniz diese Bedeutung besitzt?

933 Mit Verweis auf „quelques Mystiques, et entre autres Denis le Pseudo Areopagite“ im *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois* (1716), ed. Li, 41. Ὑπερουσιος θεότης heißt Gott bei Dionysius etwa in *De divinis nominibus* I.1, MPG 3, 588 A.

934 1676, A VI.3, 573.

935 „rien n'est plus propre que la Force, dans les phenomenes des corps à donner de l'ouverture pour la consideration des causes spirituelles; et par consequent à y introduire les hommes qui sont enfoncés dans les notions materielles comme seront sans doute les Chinois. Ainsi je crois d'avoir rendu quelque service à la religion“ – an Bouvet, 2. Dezember 1697, A I.14, 834; s. o. S. 194.

936 An Rémond, 10. Januar 1714, GP III, 606 f.

Die fragliche Erkenntnis ist etwa in den Jahren 1675–1679 gereift⁹³⁷ und wird „über viele Jahre hinweg regelrecht zu einem bei jeder sich bietenden Gelegenheit verkündeten ‚ceterum censeo‘“.⁹³⁸ Der physikalische Erhaltungssatz gelte nicht – wie Descartes meint – für die „Bewegungsquantität“ $m \times v$, den „Impuls“ unserer heutigen Terminologie, sondern für die Größe $m \times v^2$, die Leibniz „Krafft“, lateinisch „vis“, „virtus“, französisch „force“ nennt⁹³⁹ und die unserer „Bewegungsenergie“ entspricht.⁹⁴⁰ Leibniz stimmt hier überein mit den 1669 veröffentlichten Beobachtungen Huygens', die er als junger Mann kritisiert hatte;⁹⁴¹ die heutige Klassische Mechanik lehrt die Erhaltung von Impuls *und* Energie und verbindet also beide Positionen.⁹⁴² Leibniz begründet seine These in ausführlichen Analysen etwa der Pendelbewegung⁹⁴³ und der von Descartes aufgestellten Stoßgesetze⁹⁴⁴ und verweist dabei einerseits auf empirische Resultate wie die Fallexperimente Galileis,⁹⁴⁵ andererseits auf apriorische Überlegungen wie seine *lex continuitatis*, die durch Descartes' Stoßgesetze eklatant verletzt würde: Die „wahren Bewegungsgesetze“ hingegen zeigten eine „wunderbare Übereinstimmung zwischen Vernunft und Erfahrung“.⁹⁴⁶

Diese scheinbar rein physikalische Entdeckung hat für Leibniz unmittelbar metaphysische Valenz: Mit den cartesischen Bewegungsgesetzen falle zugleich dessen Ansatz, die körperliche Natur auf Ausdehnung und Bewegung zu reduzieren. „Die Unterscheidung zwischen Kraft und Bewegungsquantität ist unter anderem wichtig, um zu dem Schluss zu kommen, dass man auch metaphysische Überlegungen abgesehen vom Ausgedehnten benötigt, um die körperlichen Phänomene zu erklären.“⁹⁴⁷ „Wenn die Regeln der Mechanik allein von der Geometrie ohne die Metaphysik abhingen, wären die Phänomene ganz anders [...]. Wenn in den Körpern nichts wäre als ausgedehnte Masse und in der Bewegung nichts als ein Ortswechsel, und wenn alles allein aus diesen Definitionen mit geometrischer Notwendigkeit abgeleitet werden könnte und müsste“, dann folgten daraus „eine Menge [...] Regeln,

937 Robinet, *Architectonique disjonctive*, 210–225.

938 So die Hrsgg. von Bd. II.3 der Akademie-Ausgabe, Einleitung S. XXX.

939 *De primae philosophiae Emendatione* (1694), GP IV, 469.

940 Die heute gängige Formel halbiert den Wert Leibnizens: $\frac{1}{2}m \times v^2$. Diese Halbierung ist aber vor allem Frage der Maßeinheit, die Leibniz ja noch nicht besaß.

941 Huygens, „Summary Account“ § 6, S. 928.

942 Die Entwicklung der Klassischen Mechanik seit Leibnizens Beitrag schildert Hecht, „Dynamik, Physik, Experiment“, 665–693.

943 *Discours de métaphysique* (1686) 17, A VI.4 B, 1556–1558; *Specimen Dynamicum* (1695) I, 15–17, ed. Dosch/Mosch/Rudolph 28–38.

944 *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* (1691) II, 45–53, GP IV, 375–384.

945 *Specimen Dynamicum* (1695) I, 16, ed. Dosch/Mosch/Rudolph 32.

946 „Cum in veris motus regulis mirus sit consensus rationis et experientiae“ – *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* (1691) II, 53, GP IV, 381.

947 „La distinction de la force et de la quantité de mouvement est importante entre autres pour juger qu'il faut recourir à des considerations metaphysiques separées de l'etendue afin d'expliquer les phenomenes des corps“ – *Discours de métaphysique* (1686) 18, A VI.4 B, 1558.

die dem Bau eines Systems völlig entgegenstünden“,⁹⁴⁸ d. h. untereinander widersprüchlich wären, wie es Leibniz für die cartesianischen Gesetze zu zeigen beansprucht. „Wir müssen darum außerdem gewisse Wesenheiten oder Formen wieder einführen, die [die modernen Philosophen] verbannt haben“; „die allgemeinen Prinzipien der körperlichen Natur und selbst der Mechanik sind eher metaphysisch als geometrisch und eher gewissen Formen oder unteilbaren Naturen – als Ursachen von Erscheinungen – zuzuschreiben als der körperlichen oder ausgedehnten Masse.“⁹⁴⁹ Leibnizens physikalische Entdeckungen erlauben so die rationale Entschlüsselung des von Befürwortern wie Gegner selten verstandenen Traditionsbegriffs der Substantiellen Form; „in der Kraft besteht ihre Natur“.⁹⁵⁰

Das cartesische Gesetz der Erhaltung der Bewegungsquantität $m \times v$ sei falsch; *deshalb* müsse dasselbe auch für seine naturmetaphysische Prämisse gelten, die Gleichsetzung von Materie und Ausdehnung. Man muss die neue Größe $m \times v^2$ in die Physik einführen; das verlange zugleich eine neue metaphysische Größe, die Substantielle Form. Ganz schlüssig ist das nicht: Inwiefern wird der cartesische Erhaltungssatz durch die Einführung einer schlichten Zweierpotenz „metaphysischer“? Wenn sich Descartes’ Formel $m \times v$ auf Ausdehnung und Bewegung reduzieren lässt (also Masse und Ausdehnung identisch sind, was freilich diskutabel wäre), gilt dasselbe nicht auch für Leibnizens Formel $m \times v^2$, die sich schließlich aus denselben ‚Bausteinen‘ zusammensetzt? Soweit ich sehe, beantwortet Leibniz diese Einwände nirgends. Es lässt sich aber gleichwohl zeigen, inwiefern er eine Nähe zwischen „Kraft“ und Substantieller Form sieht.⁹⁵¹ Es lohnt bei der Beantwortung dieser Frage, den *conatus* der frühen Jahre im Blick zu behalten.

Leibniz bemerkt mehrfach, dass er seinen Kraftbegriff von der „Potenz“ der Scholastik absetzen möchte. Diese sei eine bloße Möglichkeit, eine *facultas nuda*; die „Kraft“, wie er sie versteht, ist hingegen zwischen der Möglichkeit und Akt

948 „Si le regles mecaniques dependoient de la seule Geometrie sans la Metaphysique les phenomenes seroient tout autres. [...] Car s’il n’y avoit dans les corps qu’une masse étendue et dans le mouvement que le changement de place, et que tout se devoit et pouvoit deduire de ces definitions toutes seules par une necessité geometrique, il s’ensuivroit comme j’ay monstré ailleurs [...] quantité d[e ...] regles tout à fait contraires à la formation d’un systeme“ – *Discours de métaphysique* (1686) 21, A VI.4 B, 1563.

949 „Ainsi nous sommes encor obligés de rétablir quelques estres ou formes qu’ils ont bannies. [...] que neantmoins les principes generaux de la nature corporelle, et de la mecanique même sont plustost metaphysiques que Geometriques, et appartiennent plustost à quelques formes ou natures indivisibles comme causes des apparences qu’à la masse corporelle ou étendue“ – *Discours de métaphysique* (1686) 18, A VI.4 B, 1559.

950 „Je trouvoy donc que leur nature [sc. des forces substantielles] consiste dans la force“ – *Systeme nouveau* (1694), GP IV, 479.

951 Ich übergehe einen in diesem systematischen Kontext weniger wichtigen Seitenast der Argumentation Leibnizens: Die cartesische Bewegungsquantität habe keinen Richtungsvektor; Descartes’ Seele könne daher ohne Verletzung des Erhaltungssatzes die Richtung des Körpers ändern. Sein, Leibnizens, Erhaltungssatz lasse einen solchen Eingriff der Seele in die physikalische Natur nicht mehr zu und verlange daher die Prästabilisierte Harmonie: an de l’Hospital, 30. September 1695, A III.6, 505; an Schrader, Oktober 1695, A I.11, 767; an Loubère, 9. November 1695, A I.12, 132; an Bourguet, 22. März 1714, GP III, 568; 1705, GP VI, 540.

angesiedelt, „involvit conatum seu tendentiam ad actionem“, „un certain effort“, „sodass, wenn sie nichts daran hindert“, kein entgegengesetzter *conatus* dazwischentritt, „die Handlung folgt“.⁹⁵² Dass Leibniz in diesen Texten die hobbesianische Vokabel „conatus“ der frühen Jahre aufgreift, ist kein Zufall: Auch die *tendentia* oder *effort* dieser späteren Texte „verhält sich zur Bewegung so wie der Punkt zum Raum, oder wie die Eins zum Unendlichen – der Anfang und das Ende der Bewegung“.⁹⁵³ Die „Kraft“ ist noch nicht eigentlich Bewegung oder „Akt“, denn sie ist punktueller Natur und nicht in Raum und Zeit entfaltet, aber sie ist auch nicht einfach statische „Möglichkeit“, denn diese Entfaltung in Raum und Zeit folgt direkt aus der „Kraft“, wenn sie denn nicht durch Gegenkräfte gehindert wird. Sie ist punktuell „Drängen zur Handlung“ und „Anfang der Bewegung“.

Cassirer sieht die so charakterisierte Größe sehr plausibel im Kontext der Infinitesimalrechnung.⁹⁵⁴ Wie das Differential einer Kurve drückt die „Kraft“ in punktueller und zeitenthobener Weise das aus, was sich in der Bewegung zeitlich entfaltet: Wer die „Kraft“ – d. h. für uns: die Bewegungsenergie und damit die Geschwindigkeit – eines Gegenstandes kennt, weiß, in welchem Moment der Gegenstand sich wie weit bewegt haben wird. Diese Zuordnung von Zeit und Ort lässt sich als eine mathematische Funktion fassen, die sich unmittelbar aus dem Zahlenwert der „Kraft“ ergibt; in der „Kraft“ lässt sich damit das Phänomen der Bewegung mathematisch und gesetzmäßig erfassen und rationalisieren. Die „Kraft“ ist einfach, unteilbar, irreduzibel, kann aber zugleich die Grundlage sein für die Erklärung der Phänomene, des Komplexen, Teilbaren, Ausgedehnten. Sie bleibt immer gleich, bestimmt aber gerade in diesem Gleichbleiben die Bewegung und Veränderlichkeit. Sie tut dies, indem sie ein Gesetz impliziert, das in sich einfach strukturiert ist und trotzdem unendlich viele Einzelfälle in sich begreift. All das hat sie gemeinsam mit der Substantiellen Form, die gleichfalls als gleichbleibendes, rationales Prinzip die Vielfalt der sinnlichen Phänomene impliziert und hervorbringt.⁹⁵⁵

Nun kann Leibniz Substantielle Form und Kraft nicht einfach kurzerhand gleichsetzen. Als simpler Zahlenwert impliziert die Kraft weder die inhaltliche

952 „Cette force active est différente de la faculté de l'école, en ce que la faculté n'est qu'une possibilité prochaine pour agir; mais morte, pour ainsi dire, et inefficace en elle-même, si elle n'est excitée par dehors. Mais la force active enveloppe une *entéléchie* ou bien un acte; étant moyenne entre la faculté et l'action, et ayant en elle un certain effort, *conatum*: aussi est-elle portée d'elle-même à l'action sans avoir besoin d'aide, pourvu que rien ne l'empêche“ – an Bossuet, 12. Juli 1694, A II.2, 824. „quae [sc. vis] non in simplici facultate consistit, qua scholae contentae fuisse videntur, sed praeterea conatu sive nisu instruitur, effectum plenum habituro, nisi contrario conatu impediatur“ – *Specimen dynamicum* (1695) I.1, ed. Dosch/Mosch/Rudolph, 2; „Vis activa [...] non est concipienda ut simplex potentia vulgaris scholarum seu ut receptivitas actionis, sed involvit conatum seu tendentiam ad actionem, ita ut nisi quid aliud impediatur, actio consequatur“ – 1702, GP IV, 395. Ähnlich: *De primae philosophiae Emendatione* (1694), GP IV, 469; *Theodizee* (1710) I.87, GP VI, 150.

953 „Conatus est ad motum, ut punctum ad spatium, seu ut unum ad infinitum, est enim initium finisque motus“ – *Theoria motus abstracti* (1671) *fund.* 10, A VI.2, 265, s. o. S. 94.

954 Cassirer, *Leibniz' System*, 283–302.

955 Ähnlich Adams, *Determinist, Theist, Idealist*, 314.

Fülle und Individualität der Perzeptionen, die die Substantielle Form hervorbringt, noch ist sie wie diese von der Schöpfung an ewig gleichbleibend: Sie kann ja von einem Körper auf den anderen übertragen werden; konstant ist sie also nur relativ zu den Bewegungen, die aus ihr folgen, nicht absolut.

Ab den 1690er Jahren⁹⁵⁶ differenziert Leibniz darum zwischen ursprünglichen und abgeleiteten Kräften, *vires primitivae* und *derivativae*: Ursprüngliche aktive Kraft ist die Substantielle Form (der als ursprüngliche passive Kraft die *materia prima* gegenübersteht), abgeleitete aktive Kraft ist die physikalische Größe $m \times v^2$ (der als passives Gegenstück die Trägheit entspricht).⁹⁵⁷

Ich halte die Bewegung nicht für eine Derivativkraft, sondern glaube vielmehr, dass sie aus dieser folge. Die Derivativkraft aber ist der gegenwärtige Zustand selbst, insofern er zum folgenden Zustand tendiert oder ihn vorwegnehmend einschließt, da ja alles Gegenwärtige mit dem Zukünftigen schwanger ist. Aber das Bleibende selbst, insofern es alle Fälle einschließt, hat eine ursprüngliche Kraft, sodass die Primitivkraft gleichsam das Reihengesetz ist, die abgeleitete Kraft aber gleichsam die Bestimmung eines der Punkte in dieser Reihe.⁹⁵⁸

Die Derivativkraft ist nicht die in Raum und Zeit ausgebreitete phänomenale Bewegung selbst, sondern ist ein momentaner Wert, aus dem sich die Bewegung des Gegenstandes im nächsten Moment ableiten lässt – mathematisch gesprochen entspricht sie, sehr ungefähr, der ersten Ableitung der Bewegungsfunktion. Insofern sie anzeigt, wie „das Gegenwärtige mit dem Zukünftigen schwanger ist“, als punktuelle Größe einen zeitlichen Verlauf impliziert und gesetzmäßig rationalisiert, stellt auch sie bereits einen Schritt in Richtung dessen dar, was die Substantielle

956 Nach Garber, *Body, Substance, Monad*, 140 wäre das erste zuverlässige Zeugnis für die Unterscheidung der erste Entwurf des *Specimen Dynamicum* von 1694. Im Sommer 1693 bereits unterscheidet Leibniz gegenüber Jacques L’Enfant zwischen „force primitive“ und „force secondaire, ou exercée, qu’on considère dans la mecanique“: A II.2, 729.

957 „*Specimen dynamicum*“ (1695) I.3, ed. Dosch/Mosch/Rudolph, S. 6 / 8.

958 „Ego vero motum non habeo pro vi derivativa, sed motum (nempe mutationem) ex ea sequi puto. Vis autem derivativa est ipse status praesens dum tendit ad sequentem seu sequentem prae-involvit, uti omne praesens gravidum est futuro. Sed ipsum persistens, quatenus involvit casus omnes, primitivam vim habet, ut vis primitiva sit velut lex seriei, vis derivativa velut determinatio quae terminum aliquem in serie designat“ – an de Volder, 21. Januar 1704, GP II, 262. „Motus“ scheint hier als das Produkt aus Geschwindigkeit und Masse verstanden, also der cartesischen Bewegungsquantität zu entsprechen: „quod resultat ex mole et celeritate“.

Näher am Text interpretiert Herrera Castillo, *Curvas y espejos*, 198: „la fuerza derivativa es el estado mismo presente en tanto que tiende o pre-envuelve al siguiente [...] . Así, es como la determinación que designa un término concreto en la serie. Aquello que persiste a los cambios tiene fuerza primitiva; no es solo el momento presente o la tendencia al paso entre momentos, sino que, a la manera de una ley de una serie, envuelve todos los casos.“ Mir geht es demgegenüber im Kontext der anderen zitierten Belege darum, herauszuarbeiten, was *vis primitiva* und *vis derivativa* gemeinsam haben und inwiefern Leibniz auch letztere als Schritt in Richtung Metaphysik verstehen kann.

„La concepción [...] de la fuerza activa primitiva como la ley de una serie es de relativa frecuencia en los escritos de madurez de Leibniz“ – Herrera Castillo, *Curvas y espejos*, 194; einen ersten Beleg datieren die Herausgeber der Akademieausgabe aber schon (m. E. unsicher) auf 1676: A VI.3, 326.

Form tut. Aber die Zukunft, mit der sie „schwanger“ ist, ist eben nur die unmittelbare Zukunft, einen infinitesimalen Zeitmoment entfernt, denn sie gibt nur die momentane Bewegungsgröße an, die sich ändern kann: Die Derivativkraft lässt sich bei einer Kollision von einem Körper auf einen anderen übertragen, das ist ja die entscheidende Voraussetzung des Energieerhaltungssatzes.

Demgegenüber bleibt die Primitivkraft immer gleich; sie impliziert – gewissermaßen als höhere Ableitung der Bewegungsfunktion – das Reihengesetz, das die Abfolge der verschiedenen Momentanbewegungen und Derivativkräfte koordiniert. Die Derivativkraft, das momentane, relativ dauerhafte Bewegungsgesetz, lässt sich durch empirische Messung und mathematische Verallgemeinerung induktiv ermitteln; die Primitivkraft hingegen stellt das ideale, unerreichbare Ziel dieses Induktionsprozesses dar, die Funktion der Funktionen, das oberste, allgemeinste, nirgends verletzte Naturgesetz, den Plan des Schöpfers, perspektiviert und kontrahiert auf eine konkrete individuelle Substanz, deren überzeitliche Selbstidentität gerade aus diesem gleichbleibenden Gesetz folgt. Das „Reihengesetz“ ist gewissermaßen die mathematische Reformulierung dessen, was der Leibniz der 1680er Jahre mit der *notio completa* gemeint hatte.⁹⁵⁹ Die Primitivkraft als ontologische Realisierung dieses Gesetzes kann darum mit der Substantiellen Form gleichgesetzt werden.

Alle Einzeldinge sind [...] dem zeitlichen Wechsel unterworfen [...]. Und aus meiner Sicht ist nichts anderes Bleibendes in ihnen als das Gesetz selbst, das die kontinuerliche Abfolge [der Ereignisse] impliziert und in den Einzeldingen mit dem [Gesetz] zusammenstimmt, das im ganzen Universum waltet.⁹⁶⁰

Dasselbe Gesetz der Reihe oder des kontinuierlichen einfachen Fortgangs besteht fort – und das ist es, was uns von einem und demselben, jeweils veränderten Subjekt oder Monade sprechen lässt. Dass es ein bleibendes Gesetz gibt, das die künftigen Zustände eines von uns als identisch fortbestehend verstandenen Etwas umfasst – eben das, sage ich, macht die gleichbleibende Substanz aus.⁹⁶¹

In seiner Unterscheidung zwischen Primitiv- und Derivativkraft kommt Leibniz zugleich auf eine Konzeption zurück, die er eineinhalb Jahrzehnte zuvor vertreten hatte: die der *potentia refracta*. Die abgeleitete Kraft, sagt Leibniz, „geht gleichsam aus der Beschränkung der ursprünglichen Kraft durch den Zusammenprall der Körper untereinander hervor“.⁹⁶² Die Primitivkraft, die die Natur der Seele oder Substantiellen Form hat, äußert sich als quantitative, teilbare, veränderliche und

959 Vgl. Herrera Castillo, *Curvas y espejos*, 200.

960 „Sed omnes res singulares sunt successivae seu successioni obnoxiae [...]. Nec mihi aliud in eis est permanens quam lex ipsa quae involvit continuatam successionem, in singulis consentiens ei quae est in toto universo“ – an de Volder, 21. Januar 1704, GP II, 263; übers. mit Lodge, *Leibniz-De Volder Correspondence*, 288 f.

961 „eadem lex perstat seriei seu continui transitus simplicis, quae nobis eiusdem subiecti mutati seu monadis opinionem facit. Legem quandam esse persistentem, [id] quae involvat futuros eius quod ut idem concipimus status, id ipsum est quod substantiam eandem constituere dico“ – an de Volder, 21. Januar 1704, GP II, 264.

962 „primitivae [sc. vis] velut limitatione per corporum inter se conflictus resultans“ – „*Specimen dynamicum*“ (1695) I.3, ed. Dosch/Mosch/Rudolph, S. 6.

sinnlich wahrnehmbare Größe, wenn und weil sie in die in den Raum des Vielheitlichen, Körperlichen, eintritt. Die Doppelgesichtigkeit der Kraft spiegelt also die Doppelnatur der Substanzen selbst, die an Gott teilhabende, unausgedehnte Einheiten sind und zugleich als materielle Körper in physischer Wechselwirkung zueinander stehen.

Leibnizens Kraftbegriff ist einerseits eine Antwort auf Descartes, Galilei und Hobbes, ein interner Diskussionsbeitrag zur mechanistischen Naturphilosophie der Moderne. Zugleich aber repliziert er ein Paradigma der klassischen okzidentalen Metaphysik: Wie Leinkauf nachzeichnet, ist die Kraft, die in sich gleichbleibend und ontologisch höherwertig über den variablen von ihr hervorgebrachten Phänomenen steht, die das „der Natur nach Frühere“ gegenüber den „für uns früheren“ Phänomenen ausmacht, ein konstantes Motiv von Platon und Aristoteles bis ins 16. Jahrhundert. Das oftmals mittels der Mathematik ins Werk gesetzte Zusammenführen der qualitativ heterogenen Kräfte in einem einzigen homogenen Feld war typisches Anliegen der Frühen Neuzeit, das nicht nur Mechanisten und *novatores* wie Hobbes und Telesio teilen konnten, sondern auch ein ausgesprochener Platoniker wie Francesco Patrizi.⁹⁶³ Dieser Zweiklang der philosophischen Traditionen⁹⁶⁴ ist kein Zufall.

Bei Kircher, gleichermaßen von der platonischen Tradition und der modernen Naturwissenschaft geprägt, sorgen nach Leinkauf die allgegenwärtigen Naturkräfte dafür, dass das Einzelphänomen intelligibel wird – intelligibel in einem dezidiert kombinatorischen und, wie wir mit Cassirer sagen könnten,⁹⁶⁵ „funktionalen“ Sinne: So wie in der kombinatorischen Logik der spezifische Begriff sich auflöst in eine Kombination allgemeinsten Bestimmungen, die das gesamte Feld des Wissbaren umfassen, so wird in der Naturwissenschaft das Einzelphänomen zum bloßen lokalen Ausdruck eines allumfassenden, gesetzmäßig strukturierten Kraftfelds, das die Schöpfermacht Gottes und seinen rationalen Plan verwirklicht. Wenn wir sagen, ein bestimmtes Phänomen sei Ausdruck einer Naturkraft – des allgegenwärtigen Magnetismus oder Lichts bei Kircher –, entkleiden wir es seiner irreduziblen Individualität, machen es definibel und binden es ein in einen übergreifenden Zusammenhang, den in letzter Instanz der Schöpfer als der eine Ursprung des Universums stiftet. Die empirisch-induktive Naturwissenschaft kann so als *ascensus* zur Betrachtung Gottes verstanden werden.⁹⁶⁶

Das Motiv der „Rettung der Phänomene“, sagte ich oben, verbindet auch bei Leibniz seine Affinitäten zum Platonismus und zur modernen Naturwissenschaft: Die Sinnesphänomene werden „gerettet“ und in ihrer relativen Wahrheit bestätigt, indem sie ihren sinnlichen Charakter verlieren und auf eine intelligible Ursache zurückgeführt werden. „Das Phänomen“, deutet Cassirer, „wird zum ‚wahren Schein‘, sofern es in den substantiellen Einheiten gegründet ist“⁹⁶⁷ und sich als Moment

963 Vgl. Leinkauf, „Möglichkeit, Kraft, Potential“.

964 Eine „typisch Leibniz’sche Lösung“, bemerkt Leinkauf, „Habet sua fata“, 62.

965 Vgl. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*.

966 Vgl. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 15; 48; 109; 274–284; ders., „Lullismus, Kircher“, 273 f.

967 Cassirer, *Leibniz’ System*, 414, vgl. Herrera Castillo, *Curvas y espejos*, 214.

einer gesetzmäßig geordneten, intelligiblen Reihe erweist. Der Weg des Erkennens muss darum für Leibniz – wir sahen das mehrfach – vom Sinnlichen zum Intellektuellen, vom Zusammengesetzten und „Verworrenen“ zum „Einfachen“ und „Deutlichen“ führen, das auch das physikalische *Specimen dynamicum* mit den Attributen Gottes identifiziert.⁹⁶⁸ Schon der mechanistische Reduktionismus, der sinnliche Qualitäten auf geometrische Strukturen reduziert, stellt damit einen Schritt in Richtung der wahren Metaphysik dar. Die Reduktion des Ausgedehnten auf mathematische Funktionen, wie sie der Kraftbegriff ermöglicht, führt noch weiter in dieselbe Richtung und soll die Kluft zwischen Physik und Metaphysik überwinden (die sie freilich durch die Unterscheidung zwischen Primitiv- und Derivativkräften wiederum in sich reproduziert⁹⁶⁹). Das Sinnliche intellektuell, das Werdende im Gleichbleibenden zu fassen, heißt unter Leibnizens platonischen Prämissen, die Phänomene im Seienden zu fundieren.

Es ist sicherlich erforderlich, dass jene Kraft [...] die innerste Natur der Körper ausmache, da das Handeln das Merkmal der Substanzen ist, die Ausdehnung hingegen nichts anderes besagt als die Fortsetzung oder Ausbreitung einer schon vorausgesetzten strebenden und widerstrebenden (d. h. Widerstand leistenden) Substanz, also fern davon ist, selbst die Substanz ausmachen zu können. [...] Genau genommen existiert die Bewegung (ebenso wie die Zeit) niemals, weil sie niemals als Ganze existiert, weil sie keine zeitlich zugleich existierenden Teile hat. Darum ist in ihr nichts real als jenes Momentane, das man mit der zur Veränderung strebenden Kraft identifizieren muss.⁹⁷⁰

Nicht nur, was die physikalischen Charakteristika angeht, sondern auch hinsichtlich ihrer Rolle als Klammer zwischen Physik und Metaphysik entspricht die Kraft des reifen Leibniz dem *conatus* der frühen Jahre: Wie dieser stellt sie – als infinitesimaler Bewegungsimpuls – das Reale dar, das die phänomenalen ausgedehnten Körper und ihre Bewegungen konstituiert. Wie die *conatus* haben die Derivativkräfte ihre eigentliche Verortung in punkthaften Geistsubstanzen, in denen allein sie

968 *Specimen dynamicum* (1695) II.2, ed. Dosch/Mosch/Rudolph, S. 40.

969 Noch in der ersten Hälfte der 1690er Jahre – ganz wie oben zitiert im *Discours de Métaphysique* (1686) – bildet die Kraft den „transitum [...] a Metaphysica ad naturam, a materialibus ad immaterialia“ – *Animadversiones* (1691) II, 64, GP IV, 391; und ist „du ressort de la Metaphysique“ – *Systeme Nouveau* (1694), GP IV, 478. Nachdem er hingegen die Unterscheidung zwischen Primitiv- und Derivativkräften etabliert hat, gilt für letztere, dass sie „ad aggregata seu phaenomena pertinent“ – an de Volder, 1703, GP II, 251. „Vires derivativas ad phaenomena relego“ – an de Volder, 25. Januar 1705, GP II, 275, vgl. Garber, *Body, Substance, Monad*, 362 f.

970 „certe oportet, ut vis illa [...] intimam corporum naturam constituat, quando agere est character substantiarum, extensioque nil aliud, quam iam praesuppositae nitentis renitentisque id est resistantis substantiae continuationem sive diffusionem, dicit; tantum abest, ut ipsament substantiam facere possit. [...] Nam motus (perinde ac tempus) nunquam existit, si rem ad ἀκρίβειαν revoces, quia nunquam totus existit, quando partes coexistentes non habet. Nihilque adeo in ipso reale est, quam momentaneum illud, quod in vi ad mutationem nitente constitui debet“ – *Specimen dynamicum* (1695) I.1, ed. Dosch/Mosch/Rudolph, S. 2 / 4. Sieht man sich die früheren Texte an, dann scheint die „Kraft“ eher mit der Form assoziiert als mit der Materie; die passiven Kräfte sind also eher eine späte systematische Vervollständigung als eine um ihrer selbst willen verfolgte Idee und sollen auch hier nicht ausführlich behandelt werden.

außerhalb der aktualen Bewegung Bestand haben und denen ein Prinzip der Harmonie und Gesetzmäßigkeit eingeschrieben ist, aus dem folgt, wann sich welcher Bewegungsimpuls aktualisiert. Wie der *conatus* hat die Kraft diese Brückenrolle zwischen Körper und Geist, weil sie die Rationalisierung der Sinnesphänomene ermöglicht: Was real ist, ist intelligibel.

Deshalb folgt – wiederum genau wie beim jungen Leibniz – aus der metaphysischen Rolle der Kraft ihre Verortung auf dem Erkenntnisweg des Menschen. Als Sinnenwesen, das nur partiell am göttlichen Wissen teilhat, muss der Mensch vom Phänomenalen ausgehen und sich induktiv an die metaphysische Wahrheit annähern. Ganz wie wir es für Platons Höhlengleichnis rekonstruierten, und unter explizitem Verweis auf Platon,⁹⁷¹ lässt Leibniz diesen Weg über die Mathematisierung der Sinnesphänomene führen. Das hat er selbst biographisch so erfahren,⁹⁷² es ist aber zugleich eine systematische Notwendigkeit, die sich darum auf den Erkenntnisweg jedes Menschen übertragen lässt. Die mathematisierte Naturwissenschaft ist für den jungen wie für den reifen Leibniz der notwendige erste Schritt hin zur Erkenntnis der Seelen und Gottes – er schildert ihre Rolle darum, wie die Akademie-Editoren richtig bemerken, in „der Bildlichkeit einer sakralen Initiation“:⁹⁷³

Ich bin immer der Meinung gewesen, dass [die richtige Berechnung der Kraft] die Pforte sei, durch die man zur wahren Metaphysik gelangen müsse: So nämlich befreit sich der Geist nach und nach von den falschen Auffassungen des Volkes und der Cartesianer sogar bezüglich der Materie und der Bewegung und der körperlichen Substanz, wenn er verstanden hat, dass sich die Gesetze der Kräfte und Handlungen nicht aus ihnen ableiten lassen, und dass man vielmehr ἀπὸ μηχανῆς bei Gott Zuflucht nehmen oder etwas Höheres in den Körpern annehmen müsse. Wenn nämlich ein unvorbereiteter Geist in jenes Allerheiligste geführt wird, von wo aus sich die Natur der Substanz und des Körpers in unerwarteter Weise klar überblicken lässt, ist zu befürchten, dass ihn das viele Licht schwindelig mache.⁹⁷⁴

Wie im Höhlengleichnis wird der Mensch vom Licht des Intelligiblen geblendet, wenn er es nicht zunächst im Spiegel der mathematisierten Naturwissenschaft betrachtet.⁹⁷⁵ Wie die platonische Akademie – Leibniz kannte diese Legende⁹⁷⁶ – trägt die Metaphysik Leibnizens am Eingang die Inschrift „Niemand trete ein, der der Geometrie unkundig ist.“⁹⁷⁷ Ohne sich vorab der Mathematisierung des Sinnlichen

971 An Hansch, 25. Juli 1707, A II.4, 641 / 645, vgl. Belaval, „Leibniz et Platon“, 51.

972 S. o. S. 2 f und s. u., Epilog.

973 Einleitung zu A II.3, LXX.

974 „sed semper tamen mihi visum est hanc esse portam, per quam transire e re sit ad Metaphysicam veram; ut nimirum a falsis notionibus vulgi Cartesianorumque etiam circa materiam et motum et substantiam corpoream animus paulatim liberetur, ubi intellexerit virium actionumque regulas ex illis non posse derivari; et iam vel ad Deum confugiendum esse ἀπὸ μηχανῆς vel altius aliquid in corporibus intelligendum. Quodsi non praeparata mens in adyta illa ducatur, ubi inde ab originibus substantiae et corporis inexpectata plane natura perspicui potest, verendum est ne caligo offundatur a nimia luce“ – an de Volder, 11. September 1699, A II.3, 601.

975 Plat. *Rep.* VII, 516a–b.

976 *Novissima Sinica* (1697/99), A IV.6, 400; vgl. Widmaier, *Briefe über China*, 419 Anm. 38.

977 „Ἀγεωμέτρος μηδεὶς εἰσὶτω“ – erstmals bezeugt im 4. Jahrhundert. Saffrey zeigt, dass sich diese Art von Inschriften oftmals an Tempeln befand, und verweist auf den Charakter eines

gewidmet zu haben, „kann niemand in die Mysterien der Wissenschaften initiiert werden“.⁹⁷⁸

Lichtweg und Schattenweg. Hylemorphismus als Lebensform

Unter den vielen auf Latein und Französisch verfassten, in ihrer Terminologie an Scholastik und Cartesianismus orientierten Texten sticht einer heraus: *Von der wahren Theologia mystica*, verfasst wohl um 1695, in deutscher Sprache mit eigenwilligen Neologismen anstelle lateinischer Fachtermini. Leibniz schlägt hier einen mystischen Weg zu dem Kernziel der christlichen Spiritualität vor, „den alten Adam [zu] kreuzigen, Christum an[zu]ziehen“:⁹⁷⁹ Der Gläubige soll auf das „inwendige Licht“ in der eigenen Seele Augenmerk haben, ohne das selbst die „äußerliche“ Lehre der Heiligen Schrift nur „tote[r] Buchstabe oder [...] Schall“ sei; man könne ohne das innere Licht wohl „gelehrt“ sein, nicht aber „erleuchtet“.⁹⁸⁰ „Christi Lehre ist Geist und Wahrheit, aber viele machen daraus Fleisch und Schatten“.⁹⁸¹ Leibniz zehrt hier von einer individualistisch-mystischen Unterströmung des Protestantismus; konkrete Bezugspunkte könnten die Schule Jakob Böhmes⁹⁸² und Valentin Weigel⁹⁸³ sein. Schwärmerischen Auswüchsen dieser Strömung – die er physiologisch einer „Erhitzung ihres Geblüts“ entspringen sieht⁹⁸⁴ – setzt er dabei seine „wahre“ Mystik entgegen: Das innere Licht, nach dem der Mensch zu streben hat, ist für ihn mit der Vernunft gleichzusetzen.⁹⁸⁵

Dem entspricht die Begründung der spirituellen Lebenshaltung durch Leibnizens Metaphysik, wie wir sie in den letzten Kapiteln kennengelernt haben. Dies zeigt sich bereits in den allerersten Worten des Textes.

Mysterienkultes, den die (platonische) Philosophie ab dem 2. Jahrhundert mehr und mehr annahm – genau die Konnotation, die auch Leibniz hier hervorhebt! Vgl. Saffrey, „ΑΓΕΩ-ΜΕΤΡΟΣ“, 69 f / 72 / 74.

978 „neminem imbui posse scientiarum mysteriis nisi per Geometriam“ – *Novissima Sinica* (1697/99), A IV.6, 400.

979 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 131; vgl. *Röm.* 6,6; *Röm.* 13,14; Taufklärung in Luthers *Kleinem Katechismus*, BSELK 884.

980 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 129 / 131.

981 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 132.

982 So Edel, *Individuelle Substanz*, 120–22.

983 Zu Weigel passen die scharfe Entgegensetzung von Licht und Schatten (vgl. seine Übernahme der cusanischen *figura paradigmatica*, vgl. Weigel, *Der güldene Griff*, fol. D ii r, s. o. T. I Anm. 575) und Leibnizens idiosynkratisches Deutsch (vgl. Weigels „Gegenwurff“ als Übersetzung für „obiectum“, ebd. fol. D iii v und öfter; *figura paradigmatica* wie „Gegenwurff“ finden wir in Leibnizens Exzerpten von 1687, A VI.4 C, 2665–71). Den Hinweis auf Valentin Weigel danke ich Stephan Meier-Oeser.

984 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 129.

985 Vgl. Edel, *Individuelle Substanz*, 121. Zum Gegensatz von „wahrer“ und „falscher“ Mystik vgl. auch Lodge, „True and False Mysticism“; Lehmann-Brauns, *Weisheit*, 89 geht auf einen möglichen lutherisch-orthodoxen Hintergrund der Denkfigur ein.

Eine jede Vollkommenheit der Geschöpfe fließt unmittelbar von Gott (als Wesen, Kraft, Wirklichkeit, Größe, Wissen, Wollen). Die anklebenden Mängel fließen von den Geschöpfen selbst und ihren Schranken oder *non plus ultra*, so die Beschränkung mit sich bringet (als die Grenzen des Wesens, der Widerstand gegen die Kraft, die Leidenschaft bei der Wirklichkeit; die Einzwängung der Größe; die Dunkelheit beim Wissen, das Wanken beim Wollen).⁹⁸⁶

Alle Geschöpfe sind von Gott und nichts; ihr Selbstwesen von Gott, ihr Unwesen von nichts. Solches weisen auch die Zahlen durch eine wunderbare Weise, und die Wesen der Dinge sind gleich den Zahlen.⁹⁸⁷

Hinter dem „Selbstwesen“ lässt sich unschwer die Substantielle Form erkennen, hinter dem „Unwesen“ die *materia prima*. Leibniz verzichtet auf scholastische Terminologie, aber die Basisstruktur seines hylemorphistischen Ansatzes ist unverkennbar: Hier ein positives Prinzip der Teilhabe am Wesen Gottes, dort die Beschränkung dieser Teilhabe, versinnbildlicht durch die 1 und die 0 im binären Zahlensystem. In dem Universum, das aus diesen beiden Prinzipien hervorgeht, ist ein „jeder einzelner Selbstand, als ich und du“ – d. h. jede Substanz –, „ein einzig, unzerteilt unverderblich Ding“, „ohne Teile“, und hat doch ohne räumliche Ausdehnung „andere Dinge eingedrückt“, das ganze All, „mit gewissen Stufen der Klarheit“: denn in „unserem Selbstwesen steckt eine Unendlichkeit, ein Fußstapf, ja ein Ebenbild der Allwissenheit und Allmacht Gottes“.⁹⁸⁸

Es sind diese Voraussetzungen, die für Leibniz den biblischen Leitsatz begründen, dass „die Erkenntnis Gottes der Weisheit Anfang“ ist.⁹⁸⁹ Denn – auch diesen Zusammenhang erkennen wir wieder – der Teilhabe aller Dinge an den Vollkommenheiten Gottes entspricht eine erkenntnistheoretisch zentrale Rolle dieser Vollkommenheiten.

Die göttlichen Beschaffenheiten sind die Grundwurzeln in der rechten Ordnung der Erkenntnis. Gleich sie vor anderen sind und andere durch sie entstehen, also werden sie nur zuerst und durch sich selbst erkannt, und andere Dinge durch sie. Gott ist das Leich[te]ste und das Schwerste, so zu erkennen, das erste [und] Leichteste in dem Lichtweg; das Schwerste und das letzte in dem Weg des Schattens, weil Gott darin verborgen und am wenigsten leuchtet.

Unser meistes Wissen und Dichten gehört zum Schattenwege, als Historien, Sprachen, menschliche Gebräuche, Naturgebräuche. Es ist auch etwas Licht bei diesem Schatten, aber wenige können es davon teilen.⁹⁹⁰

Ganz wie wir oben sahen,⁹⁹¹ kennt Leibniz auch hier zwei Erkenntniswege, den „Lichtweg“, der von Gott ausgeht, den „Schattenweg“, der von den körperlichen Dingen zu ihm hinführt. Auch hier gehört „unser meistes Wissen“ dem empirischen

986 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 128.

987 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 130.

988 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 130.

989 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 128, nach *Psalms* 111,10. Die Lutherbibel (1545 wie 1984) ist sich hier mit der Vulgata einig, dass nicht die „Erkenntnis“, sondern die „Furcht des HERRN“ (*timor Domini*) „der Weisheit Anfang“ sei. Insofern ist Leibnizens bewusste oder unbewusste Abwandlung des Zitats sinnhaftig; vgl. die Ablehnung bloßer Furcht ohne Erkenntnis am Ende unseres Textes, ed. Vonnessen, 131.

990 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 128.

991 S. o. S. 211.

„Schattenweg“ an. Aber das Wichtigste an diesem Wissen ist doch das „Licht“, das unter die Schatten gemengt ist, die apriorischen „Grundwurzeln“ der Erkenntnis, die den Prädikaten Gottes entsprechen und die wir analytisch aus unseren „schattenhaften“ Erfahrungen herauslösen können.

Weil das „Selbstwesen“ aller Dinge von Gott ist und ihr Gegenstück, das „Unwesen“, reine Negation ist, deshalb sind es nichts anderes als „Beschaffenheiten“ Gottes, was wir – eingeschränkt, abgeschwächt mit allerlei „anklebenden Mängel[n]“ – in den Geschöpfen erkennen. Ohne das Wissen um Gott gibt es kein Wissen um die Kreatur. „Denn die göttlichen Vollkommenheiten sind bei allen Dingen verborgen, aber die wenigsten wissen sie darin zu finden“.⁹⁹² Darum kann auch jedes Individuum von sich sagen: „Gott ist mir näher angehörig als der Leib“,⁹⁹³ und das Wissen, das wir in uns tragen, ist zur Erkenntnis Gottes und aller Dinge hinreichend.

Das inwendige Licht, so Gott selbst in uns anzündet, ist allein kräftig, eine rechte Erkenntnis Gottes zu geben. Dadurch allein erlangt man eine klare Beschauung des Wesens und der Wahrheit, also daß kein ferner Beweis der Wahrheit noch fernere Erklärung solchen Wesens vonnöten.⁹⁹⁴

Die „göttlichen Vollkommenheiten“ sind uns als „inwendiges Licht“ *a priori* bekannt, und ein Wissen über sie hinaus ist weder möglich, noch erforderlich: A posteriorische „äußerliche“ Lehre – hier ist insbesondere die Heilige Schrift und die Natur zu nennen – gibt lediglich „Gelegenheit“, das innerliche Licht zu „erwecken“ und hilft nicht, „wenn das innerliche Licht nicht mitwirkt“.⁹⁹⁵

Diese metaphysische und epistemologische Abhängigkeit aller Dinge von Gott, wie wir sie allenthalben in Leibnizens fachphilosophischen Texten gefunden haben, ist hier zugleich existentiell relevant. „Die rechte Selbsterkenntnis ist: unser Selbstwesen von unserm Unwesen wohl unterscheiden.“⁹⁹⁶ Sich an das „Selbstwesen“, also an die in der Substantiellen Form mitgeteilten Vollkommenheiten zu halten – darin besteht gutes und gottgefälliges Leben.

Die Verleugnung sein selbst, ist der Haß des Unwesens, so in uns, und die Liebe des Ursprungs unsers Selbstwesens; das ist Gottes. Darin bestehet, den alten Adam kreuzigen, Christum anziehen; dem Adam absterben und Christo leben; daß man dem Unwesen absage und dem Selbstwesen anhänge. Wer das wesentliche Licht denen Sinnenbildern, oder das Selbstwesen dem Unwesen vorzuziehen weiß, der liebet Gott über alle Dinge.⁹⁹⁷

Wir selbst wie auch alle Dinge um uns herum haben „Selbstwesen“ und „Unwesen“ an uns. Wir sollen darum das „Selbstwesen“ in uns selbst und in den Dingen um uns herum suchen. Das „Unwesen“ hingegen, d. h. das Nichts, ist der Ursprung der Sünde, die Gott folglich nicht geschaffen, sondern nur um des größeren Guten

992 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 128.

993 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 130.

994 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 128.

995 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 129.

996 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 130.

997 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 131.

willen zugelassen hat (Leibniz wiederholt in diesem Zusammenhang auch sein Theodizee-Argument).⁹⁹⁸ Der alte asketische Topos von der „Verleugnung sein selbst“ erhält bei Leibniz eine spezifische Wendung: Denn zwar impliziert er auch bei ihm, dass das Geistige über dem Leiblichen, darum auch das Allgemeine über dem Individuellen stehe – aber das bedeutet gerade keine Abwendung vom Selbst, sondern von einem ontologischen Nichts, zugunsten unseres eigentlichen „Selbstwesens“, das von Gott kommt.

Wer eine andere Lust der Liebe zu Gott und dem Tun seines Willens vorzieht, der hat dieses Ziel nicht erreicht.⁹⁹⁹ Aposteriorisches Wissen wie „Historien, Sprachen, menschliche Gebräuche, Naturgebräuche“¹⁰⁰⁰ ist darum nur vorläufig, nur in diesem Leben, von Wert: Die körperlichen Dinge sind zwar lebenswichtig und dienen dem Wohl ganzer Gesellschaften, können bisweilen gar „die Verhinderungen im Lichtweg aus dem Wege zu räumen“ und uns als Erfahrungen an das innere Licht erinnern, aber man darf das Sinnenwissen „nur als ein[e] Notdurft und ei[n] Werkzeug[g] gebrauchen, und nicht darin ruhen“.¹⁰⁰¹

Biblich bezeugtes Merkmal dieses wahren Glaubens ist nach Leibniz – wir erinnern uns erneut an seine frühen Jahre – die Liebe zu allen Menschen.

Die Schrift gibt eine schöne Probe, zu wissen ob der Mensch Gott liebe, wenn er nämlich seinen Bruder liebet, und anderen, so viel möglich und tunlich, zu helfen und zu dienen trachtet. Wer das nicht tut, rühmet sich fälschlich der Erleuchtung, oder Christi und seines Geistes.¹⁰⁰²

„Lieben“ heißt auch für den reifen Leibniz noch „sich des Glücks eines anderen freuen“, „das Glück des anderen dem eigenen zuzurechnen“¹⁰⁰³ – entscheidend ist also auch der praktische Aspekt, der den „Dienst“ am anderen, das Vorantreiben von dessen Wohl in den Vordergrund stellt. Wie Leinkauf herausarbeitet, geht es in Leibnizens Liebesbegriff entscheidend darum, den individuellen Standpunkt hin zu einem allgemeinen – und damit zugleich andere Individuen umgreifenden – zu transzendieren.¹⁰⁰⁴ Wie in den 1670er Jahren schon dient die ideale Liebe weniger dem Einzelnen als dem Menschengeschlecht insgesamt: „recht geordnete“ Liebe ist auf den Menschen als Gattung, auf das *bonum commune*, gerichtet.¹⁰⁰⁵ Gott und den Nächsten zu lieben, heißt nach diesem Verständnis, „an alledem mitzuwirken, was

998 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 130.

999 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 132.

1000 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 128.

1001 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 129.

1002 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 132.

1003 „Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam“ – „*Codex iuris gentium diplomaticus*“, *Praef.* (1693), A IV.5, 61; weitere Belege bei Leinkauf, „Platz des anderen“, 182 f, Anm. 38; vgl. Manzo, „How sincere“, 37 f.

1004 Vgl. Leinkauf, „Platz des anderen“, 187–190.

1005 „Est autem vir bonus cuius charitas recte ordinata est seu qui bonum commune quaerit quantum licet salvo suo“ – 1678–81, A VI.4 C, 2762. „Caritas est habitus amandi omnes, seu benevolentia universalis [...]. Neque vero amare possumus singulos (quos nec novimus) nisi quatenus amamus omne genus humanum, sive potius omne genus ratione utentum“ – 1680–81/88, A VI.4 C, 2891.

mit dem vermutlichen [...] Willen Gottes übereinstimmend erscheint“:¹⁰⁰⁶ Gottes Willen zu tun und den Nächsten zu lieben, ist für Leibniz kein individualethisches Gebot; vielmehr muss das Individuum den Anspruch haben, an einer Gesamtvision des Universums mitzuwirken, die – soweit als möglich – derjenigen entspricht, die Gott als Universalmonarch von seinem gerechten Reich hat. Nur so kann das Individuum „in seinem Zuständigkeitsbereich, in seiner kleinen Welt, wo es sich entfalten darf, das imitieren, was Gott im Großen tut.“¹⁰⁰⁷

Vergeistigung des Wissens, Liebe zum ganzen Menschengeschlecht, Mitwirkung am Universalplan Gottes – dies folgt aus der Maxime, „daß man dem Unwesen absage und dem Selbstwesen anhang.“¹⁰⁰⁸ Genau diese Maxime lässt sich aber nur näherungsweise einlösen:

Kein Geschöpf kann ohne Unwesen sein, sonst wäre es Gott. Die Engel und Heiligen müssen haben; genug ists, wenn sie das Selbstwesen erkennen und sich über das Unwesen schwingen.¹⁰⁰⁹

Die hylemorphistische Struktur einer jeden Substanz, wir sahen es ausführlich, macht absolute Vollkommenheit unmöglich. Unser Wissen wird immer von der Empirie abhängig sein, unsere Liebe immer partiell und unvollständig, und der „vermutliche“ Wille Gottes, an dessen Verwirklichung wir mitarbeiten sollen, ist immer nur eine *volonté antecédante*, die erst mit unzähligen anderen Willensakten verrechnet den Gesamtplan des Universums ergibt – sodass wir uns immer mit Rückschlägen „zufriedengeben“ müssen,¹⁰¹⁰ deren Sinn für das größere Ganze (*reculer pour mieux sauter*)¹⁰¹¹ wir nicht erkennen können. Ein Geschöpf kann niemals absolut vollkommen sein – es kann sich lediglich graduell „vom Nichtseienden entfernen“¹⁰¹² und „über das Unwesen schwingen“.

1006 „travailler [...] à tout ce qui paroît conforme à la volonté divine presomtive ou antecedente, et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrete, consequente et decisive“ – *Monadologie* (1714) 90, GP VI, 622; vgl. Piro, „Ethische Gemeinschaft“, 247; zu der (in der Übersetzung ausgelassenen) Differenzierung zwischen *volonté antecedente* und *volonté consequente* s. o. Anm. 868. Ganz ähnlich schon dreißig Jahre zuvor: „circa futura autem sequamur voluntatem eius praesumptam, et nosmet ipsos ac quae circa nos sunt, quantum in nobis est perficere, sive Spartam nostram ornare conemur; licet fortasse voluntatem Dei eventu declarandam aliorum ivisse aliquando sit appariturum, neque enim Deo tempora ponere nostrum est, et soli perseverantes coronabuntur“ – 1684–85 (?), A VI.4 A, 583 f.

1007 „Elle imite dans son departement, et dans son petit Monde où luy est permis de s’exercer, ce que Dieu fait dans le grand“ – *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison* (1714) 14, GP VI, 605. Dass das Individuum gerade in seiner Eigenschaft als „plan-maker“ seine (platonisierend gedachte) Gottesebenbildlichkeit realisiert, betont auch Piro, *Spontaneità*, 221.

1008 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 131.

1009 *Von der wahren Theologia mystica* (1695?), ed. Vonnessen, 130.

1010 S. o. Anm. 1006.

1011 S. o. Anm. 31 / 46.

1012 „a non Entitate recedere“ – an Eckhard, Sommer 1677, A II.1², 543; Leibniz greift hier eine Formulierung seines Briefpartners auf, zum Kontext s. o. Anm. 916.

ZWISCHENFAZIT

Ein einfach Wesen ist Gott selbst, doch ohne Mass,
 Der andern Liechter Quell, die von ihm Mass empfangen,
 Dass zur Vollkommenheit sie Schritt vor Schritt gelangen,
 Sie reichen nimmer dran und nähern immer sich,
 Wo ihnen ihre Schuld nicht worden hinderlich.¹⁰¹³

Damit schließt sich auch in diesem Abschnitt der Bogen von der Philosophiegeschichte zur Metaphysik: Dass die Geschöpfe zum ewigen Fortschritt berufen sind, liegt in ihrer ontologischen Struktur begründet, ihrem Zusammengesetztsein aus Form und Materie, ihrem Oszillieren zwischen Gott und Nichts. Durch die Teilhabe am Wesen Gottes ist das Geschöpf auf Unendlichkeit angelegt; durch die private Beschränkung dieser Teilhabe kann diese Unendlichkeit nur idealer Horizont und Ziel des Strebens sein, niemals aktual eingeholt werden.¹⁰¹⁴

Genau wie in jungen Jahren versteht Leibniz die Geschichte der Philosophie als Fortschrittsprozess, providentiell gelenkt und theozentrisch auf die Erkenntnis Gottes und der Seelen gerichtet, den er in Vergangenheit und Gegenwart beobachtet und für die Zukunft prognostiziert und einfordert. Ganz wie damals begreift Leibniz das eigene, von Mechanizismus und Freigeisterei geprägte Zeitalter als problematisches, aber notwendiges Durchgangsstadium hin zu einer neuen rationalen Metaphysik. Noch mehr als in früheren Jahren versteht er diesen Fortschritt aber als organische Evolution, in der von Anfang an in *semina veritatis* die ganze Wahrheit implizit ist und die Wahrheitssuche insofern ein hermeneutischer Prozess ist: Philosophischer Fortschritt besteht in der verdeutlichenden, ordnenden, methodisch begründenden Auslegung dessen, was die Alten schon wussten, aber noch nicht verstanden. Dem entspricht eine eklektische Metaphysik, die platonische, aristotelische, mechanistische Ansätze verbindet: Real sind für Leibniz allein unausgedehnte, geistige Substanzen, deren Wesen in der Teilhabe an den intelligiblen Prädikaten Gottes (der Substantiellen Form) besteht und die deshalb „virtuell“ die göttliche Allwissenheit besitzen. Aber weil sie *nur* Teilhabende sind, bilden sie das Wesen Gottes nur in eingeschränkter, abgeschwächter, in die Vielheit geteilter Weise ab – sie haben außer „Form“ auch „Materie“, treten in Wechselwirkung zueinander und konstituieren damit den Raum und die mechanistisch strukturierte Körperwelt. Die geschaffene Substanz trägt somit ihren phänomenalen, nicht eigentlich realen körperlichen Ausdruck notwendig an sich und kann auch selbst nur phänomenal und sinnlich wahrnehmen: Der intelligiblen Wahrheit kann sie sich nur über Induktion aus dem Sinnlichen graduell annähern.

Neues zu lernen, heißt für Leibniz, das zu analysieren, was wir bereits wissen: Das „verworrene“ Wissen der philosophischen Tradition und der Sinne ist in die einfacheren Bestandteile zu zerlegen, die es „virtuell“ schon enthält – idealer Grenzwert dieses Prozesses sind für Leibniz aus sich selbst heraus einsichtige *termini primitivi*, die mit den Prädikaten Gottes identisch sind. Das mechanistische

1013 Auf den Tod Königin Sophie Charlottes, 1705, Pertz I.4, 111.

1014 Vgl. Leinkauf, „Begriff des ‚Geistes‘“, 132–36.

Weltbild ist für Leibniz ein erster Schritt in diese Richtung: Das Sinnenwissen mit seinen Farben, Tönen und Gerüchen wird auf die rein mathematisch bestimmte, qualitativ homogene Körperwelt reduziert, die all diese Phänomene hervorbringt. Leibnizens Geistmetaphysik versteht sich als die folgerichtige Fortsetzung dieses Prozesses, kann deshalb ihren Zentralbegriff der Substantiellen Form in Analogie zum physikalischen Kraftbegriff beschreiben: Die Reduktion des Mannigfaltigen auf Einheiten, des Sinnlichen auf das Intelligible ist erst dann abgeschlossen, wenn man über die mechanistische Physik hinaus zu den ewigen Seelensubstanzen und zum Schöpfer selbst gelangt ist.

Semina veritatis stehen für Leibniz am Anfang der philosophischen Entwicklung der Menschheit, „Wahrheitssamen“ wie das Wissen um Gott und die unsterbliche Seele, die wir nur recht verstehen müssen, um zur wahren Philosophie zu gelangen. *Semina aeternitatis* nennt der erkenntnistheoretische Leibniz der *Nouveaux Essais* die dort postulierten eingeborenen Ideen, in denen „virtuell“ alles Wissen schon enthalten ist. Die Metapher, sahen wir, ist den stoisch-neuplatonisch-patristischen λόγοι σπερματικοὶ verwandt – und wie diese, sehen wir nun, sind Leibnizens *semina veritatis* in einer Teilhabemetaphysik verwurzelt: Die Teilhabe der Geschöpfe am Wesen Gottes besteht in einem Kraftprinzip, einem infinitesimalen Bewegungsimpuls, der zur Verwirklichung eines dem Geschöpf selbst eingeschriebenen Telos drängt, sodass Geschöpfe nicht anders denn als Lebewesen denkbar sind und das Universum überall wie ein Garten oder ein Fischteich¹⁰¹⁵ von kleinen Lebewesen bevölkert ist und nirgends tote Materie kennt. Das geistige Leben der Menschheit als höchste geschaffene Existenzform entwickelt sich deshalb gleichsam organisch aus „Samen“, weil überhaupt geschöpfliches Sein sich notwendig stets als dynamische Selbstentfaltung eines Lebewesens äußert. Die dynamische, „samenhafte“ Selbstvervollkommnung des Geschöpfes ist Ektypus der in sich ruhenden Vollkommenheit Gottes.¹⁰¹⁶

Schon zweimal sind wir in diesem Abschnitt der „strukturellen Unendlichkeit“¹⁰¹⁷ der Materie begegnet: Dass diese aktual bis ins Unendliche geteilt ist und in jedem noch so kleinen Teilchen von Lebewesen und Entelechien wimmelt, ist für den nie abschließbaren Fortschrittsprozess des Universums verantwortlich, da stets noch weitere Substanzen „im Abgrund schlummern“, die „geweckt und zum Größeren und Besseren geführt und gleichsam urbar gemacht werden müssen.“¹⁰¹⁸ Dieser Struktur des Kontinuums ist zugleich zu verdanken, dass auch unser Wissen niemals an ein endgültiges Ziel gelangen kann: Sie sorgt für die unendlich vielfältigen feinen Abstufungen der Sinneswahrnehmungen, für die wir „gar nicht

1015 *Monadologie* (1714) 67, GP VI, 618.

1016 So auch Leinkauf zur Samenmetapher bei Kircher, *Mundus combinatus*, 99.

1017 Beeley, *Kontinuität*, 193.

1018 „semper in abyssio rerum superesse partes sopitas adhuc excitandas et ad maius meliusque et ut verbo dicam, ad meliorem cultum provehendas“ – *De rerum originatione radicali* (1697), GP VII, 308; s. o. Anm. 52.

genügend Namen haben“¹⁰¹⁹ und die „immer neues und neues Material bereitstellen für die Wissenschaft“.¹⁰²⁰ Diese eigentümliche Struktur des Materiellen, wissen wir aus den letzten Kapiteln, hat mit der hylemorphistischen Verfasstheit der Geschöpfe zu tun: Eben weil die Geschöpfe nicht Gott sind, kann ihr Wirken nur *potentia refracta* sein, „gebrochen“ an unendlich vielen anderen Geschöpfen, die einen kontinuierlichen Raum konstituieren, indem sie ihn unter sich aufteilen. Dass sich das Universum immer weiter vervollkommen und immer genauer analysiert werden kann, hat also mit dem unendlichen Abstand zwischen Gott und Kreatur zu tun: Geschöpfliche Vollkommenheit und geschöpfliches Wissen sind niemals absolut und weisen immer über sich hinaus; das *plus ultra* ist ihr Wesen.

Wissen ist uns „virtuell eingeboren“, lasen wir oben: Wir tragen es schon in uns und müssen es doch lernen – dies gilt für das Individuum wie für die Menschheit insgesamt. „Unsere Seele hat immer die Qualität an sich, dass sie jegliche Natur oder Form dann vorstelle, wenn es Gelegenheit gibt, an sie zu denken.“¹⁰²¹ Die stets wechselnden Perzeptionen haben zum generativen Prinzip eine gleichbleibende „Qualität“ der Substanz. Es handelt sich dabei, wissen wir nun, um die Substantielle Form, die als „Reihengesetz“ bestimmt, wann wir welche Perzeption haben, sodass wir jegliches Wissen aus uns selbst hervorbringen können. Die Substantielle Form ist damit, plotinisch gedacht,¹⁰²² zugleich erkennende Seele und erkennbare Idee: Denn die Perzeptionen, die sie als Seele wahrnimmt, entspringen ihrer eigenen intelligiblen, ideenhaften Natur, einer rationalen, durch eine *notio completa* beschreibbaren Struktur. Kraft dieser Form haben wir am Wesen und am Wissen Gottes teil. Aber anders als der Schöpfer haben wir außer dieser Form auch einschränkende Materie an uns. Wir können dieses Wissen also nicht wie Gott selbst ohne Anstoß von außen „intuitiv“ auf einmal erfassen, sondern benötigen Zeit, um es zu entfalten, und empirische „Gelegenheit“, um an es zu denken. Was in Gott ohne Entwicklung stets aktual gegeben ist, können die Geschöpfe nur Schritt für Schritt rekonstruieren, im präetablierten Verwiesensein aufeinander: Die Temporalisierung des göttlichen Wissens im Geschöpf ist das Signum seines niederen ontologischen Ranges.

Gott „wird an Vollkommenheit nicht zunehmen, denn er ist außerhalb der Zeit und der Veränderung und umfasst das Gegenwärtige und das Künftige gleichermaßen“;¹⁰²³ er ist ganz „Selbstwesen“ und ruht in sich. Das Geschöpf hingegen verbindet stets „Selbstwesen“ und „Unwesen“. Sein Glück, sein reines „Selbstwesen“, liegt darum nicht in seinem aktuellen So-Sein, sondern in dem, was in diesem So-

1019 „nous n'avons pas assés de noms pour toutes les differences subtiles des qualités sensibles“ – 1693, FH 40; s. o. Anm. 76.

1020 „novam semper ac novam scientiae [...] materiam suppeditare“ – *Apokatastasis* Hs. 2 (1715), FH 76.

1021 „nostre ame a tousjours en elle la qualité de se représenter quelque nature ou forme que ce soit, quand l'occasion se présente d'y penser“ – *Discours de métaphysique* (1686) 26, A VI.4 B, 1570 f.

1022 S. o. Anm. 791.

1023 „Summum illud Ens perfectione non augetur, quia est extra tempora et mutationes, et praesentia futurae aequae complectitur“ – 1694–96, Grua 95.

Sein über das So-Sein hinausweist: dem „Impuls oder der Tendenz zum Handeln“, die der aktuelle Zustand „impliziert“,¹⁰²⁴ der universellen, gesetzmäßig-harmonischen Reihe, als deren Teilmoment er lesbar ist; nicht in der tatsächlichen, momentanen Macht, Wissen, Realität, sondern dem *Übergang zu einem Mehr* an all diesen Vollkommenheiten, den das Geschöpf als beglückend erlebt.¹⁰²⁵

Schon von jetzt an lässt uns die Liebe zu Gott einen Vorgeschmack unseres künftigen Glücks genießen [...]. Es ist wahr, dass die höchste Glückseligkeit (von welcher *visio beatifica*, oder Erkenntnis Gottes, sie auch begleitet sein mag) niemals voll sein kann, weil Gott, der unendlich ist, niemals vollständig erkannt werden kann. Und so wird und darf unser Glück niemals in einem vollen Genießen bestehen, das nichts mehr zu wünschen übrig ließe und unseren Geist star und dumpf machen würde, sondern im ewigen Fortschreiten zu neuen Freuden und neuen Vollkommenheiten.¹⁰²⁶

Eine geschaffene Substanz, die die „Spur der göttlichen Allwissenheit und Allmacht“¹⁰²⁷ an sich hat, kann mit keiner eingeschränkten, relativen Vollkommenheit jemals glücklich werden – die absolute Vollkommenheit aber ist ihr unerreichbar. In der „besten der möglichen Welten“ wird Gott diesen zwiespältigen Wesen darum erlauben, sich unendlich zu vervollkommen – sich immer weiter über das sinnliche „Unwesen“ zu „schwingen“, das sie nie ganz loswerden können; sich immer mehr der göttlichen Allmacht und Allwissenheit anzunähern, die sie nie ganz erreichen können. Da es sich um geistige Substanzen handelt – genauer: um körperlich-geistige Substanzen, die umso realer und vollkommener sind, je mehr der Geist den Körper überwiegt – muss dieser Vervollkommungsprozess wesentlich geistiger Natur sein, ein Zuwachs an Wissen, der auch primär die geistigen Substanzen als das allein Reale zum Gegenstand hat: Der einzelne und die Schöpfung insgesamt wird vollkommener, je mehr wir in der Erkenntnis der Metaphysik fortschreiten. Leibniz kann diesen Prozess heilsgeschichtlich fassen und (tentativ) mit der eschatologischen „Wiederbringung aller Dinge“ gleichsetzen, weil er in mehrerlei Hinsicht theozentrischen Charakter hat: Er ist von der göttlichen Vorsehung geplant, wesentlich auf Gotteserkenntnis zentriert und macht die Kreatur Gott ähnlicher. Es ist gerade diese unendliche Selbst-Transzendierung, meint Leibniz, in der die Schöpfung zu sich selbst findet.

1024 S. o. Anm. 952.

1025 *Discours de Métaphysique* (1686) 15, A VI.4 B, 1554.

1026 „dès à présent l'Amour de Dieu nous fait jouir d'un avant-goût de la félicité future. [...] Il est vrai que la suprême félicité (de quelque vision beatifique, ou connoissance de Dieu, qu'elle soit accompagnée) ne sauroit jamais être pleine, parce que Dieu étant infini, ne sauroit être connu entièrement. Ainsi notre bonheur ne consistera jamais, et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y auroit plus rien à désirer, et qui rendroit notre esprit stupide, mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections“ – *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison* (1714) 18, GP VI, 606.

1027 „omniscientiae et omnipotentiae vestigium“ – 1688 (?), A VI.4 B, 1618. Ähnlich oben Anm. 988.

EPILOG

Aus Leibnizens experimentierfreudiger Pariser Zeit, die diese Arbeit nicht hat behandeln können, stammt ein Text,¹ der gewissermaßen eine Klammer zwischen der mechanistischen Mainzer Jugend und dem reifen Hannoveraner Hylemorphismus Leibnizens darstellt: Unter dem posthumen Titel *De vera methodo philosophiae et theologiae ac de natura corporis* verbindet Leibniz dort den fortschrittsoptimistischen Ton der Mainzer Zeit mit der – soweit ich sehe – ersten Erwähnung der Substantiellen Form im Sinne der reifen Metaphysik.²

Er beginnt mit einer autobiographischen Reminiszenz. Während seiner juristischen Studien hat er sich bisweilen „so zum Spaß“ von der drögen Materie abgelenkt: mit den mathematischen Wissenschaften. Nachdem er „einmal die Süße dieser verführerischen Disziplin gekostet“ hatte, ist er fast an diesen „Sirenenriffen“ hängengeblieben:³ Bloß spielend, habe er erstaunliche Fortschritte gemacht, die auch praktische „Früchte“ versprochen hätten, und ein schönes Theorem bereite unermessliche innere Lust. „Doch was mich immer wieder aufwühlte, war die Erinnerung an eine göttlichere Wissenschaft, der – wie ich beklagte – eine ähnliche Klarheit und Ordnung fehlte.“⁴

Sei es nicht widersinnig, dass die Menschheit Planetenbahnen und Kreisumfänge berechnen und Flaschenzüge bauen könne, aber keine vergleichbare Methodik zu den Fragen nach Gut und Böse und dem Weg zur Seligkeit besitze? Scholastische Denker wie Thomas, Bonaventura, Wilhelm Durandus und Gregor von Rimini haben auf dem Gebiet der Natürlichen Theologie Großes geleistet – aber ihnen fehlt das sichere Beweisverfahren, das Leibniz in den mathematischen Naturwissenschaften kennengelernt hat. „Vom Neuen verlockt, gab ich manchmal auch in der Theologie den Mathematiker, setzte Definitionen fest und versuchte von diesen aus gewisse *Elementa* herzuleiten, die denen Euklids an Klarheit in nichts nachstehen, sie in der Menge an guter Frucht sogar übertreffen sollten.“⁵

- 1 Aufgrund inhaltlicher Erwägungen datieren die Herausgeber das Manuskript auf die Zeit ca. 1673–75; auch eine Datierung auf die Hannoveraner Zeit sei aber andererseits vertreten worden. Sichere Orientierung bietet wohl lediglich das Wasserzeichen, das – wie auch die Schriftzüge – allgemeiner auf die Pariser Jahre (1672–76) verweist: Vgl. A VI.3, 154.
- 2 S. o. Einltg. Anm. 13; zur Abgrenzung vgl. T. I, Anm. 453 f.
- 3 „gustata semel dulcedine doctrinae pellacis, prope ad Sirenum scopulos obhaesi“ – *De vera methodo* (1673–75?), A VI.3, 155.
- 4 „Saepe tamen sollicitabat animum memoria scientiae diviniore, cui parem claritatem atque ordinem deesse ingemiscabam“ – *De vera methodo* (1673–75?), A VI.3, 155.
- 5 „invitatusque novitate nonnunquam in ipsa Theologia Mathematicum agebam, condebam definitiones atque inde ducere tentabam Elementa quaedam nihilo claritate inferiora Euclideis, magnitudine vero fructus etiam superiora“ – *De vera methodo* (1673–75?), A VI.3, 155.

Nur diese Natürliche Theologie kann eigentlich wissenschaftlicher Selbstzweck sein; die naturwissenschaftliche Ausrichtung des eigenen Zeitalters kann aber als wichtige Vorstufe zu ihr hinführen: „Wie im Gemeinwesen die meisten von uns für andere arbeiten, und nur wenige für sich selbst, so sammeln wir auch mit den experimentellen Ergebnissen nur Material für die Nachwelt, aus dem sich nach vielen Jahrhunderten ein Gebäude der Wahrheit errichten lassen wird.“⁶ Ein Motiv Pascals aufgreifend,⁷ illustriert Leibniz diese Entwicklung anhand der Analogie der menschlichen Lebensalter. Das Zeitalter der Scholastik ist für ihn die Kindheit der Menschheit; mit dem „Licht der *humaniores litterae*“ beginnt ihre eitle Jugendzeit. Zuerst stritt man sich lärmend über Universalien und Modaldistinktionen, dann über Silben bei Apuleius und Plautus; nun, in Leibnizens eigenem Zeitalter, sei die Menschheit von beiden „Krankheiten genesen“ und in das naturwissenschaftliche Erwachsenenalter eingetreten:

Wir wurden Männer und legten, als das Urteil reifer wurde, die Kinderklapper und die Jünglingstoga gleichermaßen ab, so als ob die Welt, seitdem sie aus der Barbarei erstanden ist, nach und nach an Alter und Weisheit zugenommen hätte. Wir erkannten, wie sehr dem Menschengeschlecht daran gelegen sein muss, die Natur selbst zu befragen und Gesetze bezüglich der Gestalt und Bewegung aufzustellen, durch sich die unsere Kräfte erweitern könnten.

Allein, auch dabei darf und wird es nicht bleiben:

Ich sehe, dass große Männer, nachdem sie die Jugend der Mathematik oder humanistischen Studien, das reifere Alter der Naturforschung oder ihren Ämtern gewidmet hatten, am Ende schließlich, als das Leben schon zur Neige ging, wieder dahin zurückkehrten, dass sie die Wissenschaft vom Geist ausbildeten, in der Rat für die ewige Glückseligkeit zu finden ist [...]. Und eben das prophezeie ich unserem Zeitalter, dass die Menschen den Wert einer frömmen Philosophie erkennen und zu ihr zurückkehren werden, dass die mathematischen Studien als Vorbild für eine strenge Urteilsbildung und zur Erkenntnis gleichsam der Idee der Harmonie und Schönheit dienen werden, die Ergebnisse der Naturwissenschaft aber zur Bewunderung des Schöpfers, der ein Abbild der Ideenwelt in der sinnlichen ausgebildet hat; dass schließlich alle Wissenschaft insgesamt auf die Glückseligkeit gerichtet sein wird.⁸

- 6 „Sed ut in Republica plerique aliis laboramus, pauci nobis, ita conquisitis experimentis tantum posteritati materiam colligimus, unde multa post secula veritatis aedificium excitari possit“ – *De vera methodo* (1673–75 ?), A VI.3, 156.
- 7 Pascal, *Fragment de préface sur le Traité du vide*, *Œuvres complètes* II, 139. Leibniz hatte in seiner Pariser Zeit Einblick in Manuskripte Pascals wie Descartes', vgl. Antognazza, *Biography*, 162 / 167. In den verbürgten Fällen handelt es sich dabei jeweils um heute verlorene Texte, sodass seine Kenntnis speziell dieses Stücks nicht belegt ist – immerhin aber nicht unmöglich scheint.
- 8 „Coepimus Viri esse, et maturescente iudicio crepundia posuimus cum praetexta: perinde ac si mundus ex quo a barbarie revixit, paulatim annis sapientiaque crevisset. Agnovimus quantopere generis humani intersit, naturam ipsam consuli, legesque figurarum ac motuum constitui, quibus nostrae vires augeantur. [...] Et video magnos viros, cum iuventutem in mathematicis aut humaniori literatura posuissent, aetatem experimentis naturae aut negotiis impendissent; in flexu vitae iam inclinantis ad scientiam Mentis excolendam rediisse, qua propriae felicitati consulitur. [...] Idem seculo auguror, fore ut pretium sanctioris philosophiae redeuntibus ad se hominibus agnoscatur, et mathematica studia tum ad severioris iudicii exemplum, tum ad

Wie sich der mathematisch, humanistisch und naturwissenschaftlich gebildete Staatsmann am Ende auf die Frömmigkeit besinnt, so soll und wird auch die Menschheit insgesamt sich nach der mechanistischen Zwischenphase wieder der Metaphysik zuwenden – die naturwissenschaftlichen Kenntnisse aber nicht über Bord werfen, sondern zur Stützung und Bereicherung der Metaphysik nutzen.

Per anticipationem spricht Leibniz dann an, wie er sich diesen Übergang von der Physik zur Metaphysik vorstellt: Unter Voraussetzung eines – mit Aristoteles gut vereinbaren – mechanistischen Verständnisses der Körperwelt muss man konstatieren, dass diese die Bewegung keinesfalls aus sich selbst hervorbringen kann. Descartes etwa ist unter Verkennung dieser Voraussetzung zu völlig falschen Bewegungsgesetzen gekommen. Konstitutiv für körperliche Substanzen ist neben der Ausdehnung auch das Handeln, denn „was nicht handelt, existiert auch nicht“;⁹ Kernmoment der Metaphysik sind darum „der *conatus* und das aktive Prinzip, oder, wie die Scholastiker sagen, die Substantielle Form“.¹⁰ Auf dieser Basis lässt sich die Schöpfung durch einen geistigen Gott belegen und die Möglichkeit¹¹ der katholischen Eucharistielehre aufzeigen; die mechanistische Naturphilosophie ist also Vorstufe zur Theologie nach dem Wort Bacons, „dass einen die Philosophie, wenn man nur ein wenig nippe, von Gott wegführe, aber wenn man mehr davon trinke, dem Schöpfer zurückgebe.“¹²

De vera methodo verweist auf wesentliche Gemeinsamkeiten zwischen dem jungen und dem reifen Leibniz, wie sie sich in der vorliegenden Arbeit erwiesen haben. Der junge Leibniz kritisiert die Bewegungsgesetze Huygens' und Wrens, der reife Leibniz – wie bereits in *De vera methodo* – im Sinne Huygens' und Wrens die Descartes'. Hinsichtlich der physikalischen Detailfrage diametral entgegengesetzt, haben beide Thesen dieselbe metaphysische Implikation: In beiden Fällen verlangt die festgestellte Problematik die Einführung eines infinitesimalen Bewegungsimpulses, der über die mechanistische Physik hinaus auf die Metaphysik verweist. Für den jungen Leibniz sind die *conatus* in einem punkthaften Geist beheimatet und machen „die Natur des Denkens“ aus;¹³ für den reifen Leibniz „besteht in der *Kraft*“ $m \times v^2$ „die Natur“ der Substantiellen Form,¹⁴ die den geistigen

cognoscendam harmoniae ac pulchritudinis velut ideam; naturae vero experimenta ad autoris qui imaginem idealis mundi in sensibili expressit, admirationem, studia denique omnia ad felicitatem dirigantur“ – *De vera methodo* (1673–75?), A VI.3, 156 f.

9 „quod non agit, nec existere“ – *De vera methodo* (1673–75?), A VI.3, 158.

10 „conatus, et agentis principii, sive ut Scholastici vocavere, substantialis formae“ – *De vera methodo* (1673–75?), A VI.3, 158.

11 Da es sich um ein Stück Offenbarungstheologie handelt, kann über den bloßen *Möglichkeitsbeweis* nicht hinausgegangen werden, s. o. S. 23.

12 „Sapienter dictum est a Viro egregio Francisco Bacono, Philosophiam obiter libatam a Deo abducere, profundius haustam reddere Creatori“ – *De vera methodo* (1673–75?), A VI.3, 157, S. o. T. I Anm. 6.

13 S. o. T. I Anm. 485.

14 S. o. T. II Anm. 950.

Monadenpunkt mitkonstituiert; *De vera methodo* nennt als Übergangstext¹⁵ *conatus* und Substantielle Form in einem Atemzug. „Auf keine andere Weise“ als durch die Bewegungslehre könne man zur Natürlichen Theologie emporgelangen, behauptet Leibniz 1671;¹⁶ die Berechnung des Kraftmaßes, insistiert er 1699, ist „die Pforte, durch die man zur wahren Metaphysik gelangen muss“.¹⁷

Über alle Lebensphasen hinweg betrachtet Leibniz also das eigene, mechanistische Zeitalter – das *seculum philosophicum*, heißt es 1671¹⁸ – als höchst ambivalentes historisches Durchgangsstadium: In sich antimetaphysisch und skeptisch gegenüber den Wahrheiten der Natürlichen Theologie, kann es gerade aufgrund dieser auf einem „immer größeren Scharfsinn“ fußenden Zweifel dazu verhelfen, diese Wahrheiten „durch sichere Beweise zu befestigen“.¹⁹ Die Skepsis und die scharfen, an der Mathematik geschulten methodologischen Standards des *seculum philosophicum* erlauben es, die Metaphysik als Wissenschaft allererst zu begründen; die moderne mechanistische Naturphilosophie ist darum „ein Geschenk Gottes an das Alter der Welt“ und „die einzige Planke, auf der sich fromme und kluge Männer im Schiffbruch des [...] Atheismus retten können“.²⁰ Die pädagogische und historische Entwicklung folgt dabei der Hierarchie des philosophischen Systems selbst: Der Einzelne wie die Menschheit als ganze muss fortschreiten vom Prinzipiierten zum Prinzip, vom Vielen zum Einigen, von dem „uns bekannteren“ körperlichen Universum zu der „ihrer Natur nach klareren und bekannteren“ geistigen Welt und ihrem Schöpfer.²¹ In diesem Gott fallen Wirk- und Finalursächlichkeit, klarste Intelligibilität und höchster Wert in eins; die Hinwendung zum intelligiblen ontologischen Ursprung des Universums ist damit zugleich ethisch richtig: Auf historischer Ebene stellt sie darum eine heilsgeschichtliche Besserung der Menschheit dar, auf individueller Ebene eine spirituelle Konversion oder „Lebensbeichte“, deren Versäumnis wir in der Todesstunde bereuen würden.²²

Wir haben in der Einleitung gesehen, dass Leibniz in späteren Jahrzehnten die Wiedereinführung der Substantiellen Form als scharfen Wendepunkt der eigenen Biographie schildert: Nachdem er sich als Teenager während seiner *Rosendal*-Spaziergänge gegen den Hylemorphismus entschieden hat, gelangt er nach langem Studium der mechanistischen Physik „gegen meinen Willen und gleichsam mit Gewalt“²³ zu der Erkenntnis, die Substantiellen Formen als Grundlage der Bewegungsphänomene anzuerkennen. Insofern wir in *De vera methodo* erstmals von

15 Wir sahen oben, dass auch später in der ‚hylemorphistischen‘ Phase noch der *conatus* in die Nähe der Substantiellen Form gerückt wird: S. o. T. II Anm. 952.

16 S. o. T. I Anm. 375.

17 S. o. T. II Anm. 974. Mathematische Studien als Vorbereitung zur Metaphysik finden wir auch in einem weiteren Übergangstext der Pariser Zeit: 1676 (?), A VI.3, 665–67.

18 S. o. T. I Anm. 2.

19 S. o. T. II Anm. 240.

20 S. o. T. I Anm. 94.

21 S. o. S. 213 / 90.

22 „confession generale“ – 1676 (?), A VI.3, 662 f; zur Thematik und diesem Text vgl. Meyer, „Philosophia perennis“, insb. 245.

23 „malgré moy et comme par force“ – *Discours* (1686) 11, A VI.4 B, 1544.

Substantiellen Formen lesen, müsste der Text zeitlich eigentlich in der Nähe dieses vermeintlichen Wendepunktes verortet sein. Allein hier ist von einer solch scharfen Kehrtwende nichts zu sehen: Die Zuwendung zur mechanistischen Naturwissenschaft war diesem Text zufolge schon von Anfang an begleitet von der „Erinnerung an eine göttlichere Wissenschaft“, die Leibniz nach dem Vorbild der Naturphilosophie verwissenschaftlichen möchte.

Am Ende der vorliegenden Arbeit lässt sich eine relative Berechtigung beider Darstellungen erkennen. Der junge Leibniz lehnt die Substantielle Form, als immaterielles, von der geometrischen *figura* eines Körpers unterschiedenes Konstituens einer Substanz in der Tat scharf ab und unterscheidet sich in dieser Hinsicht diametral von dem Hannoveraner Hylemorphisten. Wohl aber kennt auch er bereits die Systemstelle, die die Substantielle Form später besetzen wird: die eines immateriellen, geistigen, gottanalogen Moments, das der phänomenalen Körperwelt zugrundeliegt, den Ursprung der Bewegungen darstellt, die diese Körperwelt wesentlich konstituieren, und auf das folglich eine konsequente Analyse der mechanistischen Physik unweigerlich stoßen wird. Dass das physische Universum in diesem Sinne über sich hinausweise, ist für Leibniz klar, so lange wir sein Denken in dieser Frage zurückverfolgen können.²⁴ Indem der späte Leibniz die Verknüpfung dieses Gedankens mit dem der Substantiellen Form zum fundamentalen Bekehrungserlebnis stilisiert, eine Schwerpunktverschiebung zur Kehrtwende macht, fächert er eine von Anfang an bestehende Grundspannung seines Denkens diachron auf: Die historisch in seiner mechanistischen Physik immer schon mitgedachte Metaphysik folgt in diesem Narrativ zeitlich *nach* dem Mechanizismus. Während er in *De vera methodo* die Geistesgeschichte der Menschheit durch den typischen Lebenslauf eines Gelehrten versinnbildlicht, der nach humanistischen Jugendstudien und politisch-naturwissenschaftlichen Mannesjahren im Alter fromm wird, macht er in späteren Jahren die *eigene* Biographie zum Emblem der Menschheitsgeschichte und lädt damit seine mechanistisch oder cartesianisch orientierten Zeitgenossen zum Mitvollzug dieser Konversion ein.²⁵

Der junge wie der reife Leibniz kennt einen „ontologischen Komparativ“: Für beide sind die körperlichen Dinge – platonisch gedacht – in ‚seienderen‘ geistigen Prinzipien und letztlich in Gott fundiert; sie *sind*, weil, insofern und insoweit sie diesem Gott ähneln, in der Realität, Intelligibilität und Wert zum höchsten Grad gesteigert sind. Der reife Leibniz fasst das ‚komparativische‘ Verhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung im Gedanken der Substantiellen Form, kraft derer Körper Körperliche Substanzen sind und Anteil an den Prädikaten Gottes haben – jedoch nur partiell und abgeschwächt durch das negative Moment der passiven *materia prima*. Es ist diese gebrochene Teilhabe am Wesen Gottes, die die Schöpfung dynamisch macht: Es besteht in allen Dingen eine Spannung zwischen Gottähnlichkeit (Bloch spricht zugespitzt von „Pantheismus“) und Gottferne; Gott ist in allen

24 D. h. spätestens mit der *Ars combinatoria* von 1666, s. o. S. 117.

25 Ähnlich Mercer, *Metaphysics*, 466.

Dingen als transzendentes Moment eingeschrieben, das sie durch beständige Selbstüberschreitung einzuholen suchen.

[D]ie *Zentralmonade* [ist] eine *Zentralmonade*[,] also wieder durch keinen Sprung von der Welt getrennt[.] Nicht nur: *natura non facit saltus*, man kann auch sagen: *caelum non facit saltus*, auch der Himmel macht keinen Sprung. In Leibniz schläft Pantheismus, nur ein Pantheismus, der nicht eine Kugel darstellt wie bei Xenophanes²⁶ und bei Spinoza, sondern barock oder kathedralisch ist, mit einer Turmspitze. Ein Pantheismus mit Turmspitzen: Die oberste Turmspitze in der Zentralmonade ist das Ziel, worauf alles hingeht.²⁷

Alle Dinge sind für Leibniz wesentlich Geist; was wir um uns herum sehen, ist nur phänomenaler Ausdruck jener geistigen Welt, die in Gott ihren Ursprung und Höhepunkt hat. Der Schöpfer weiß darum alles *a priori* und intuitiv als unmittelbare Konsequenz seines eigenen Wesens.²⁸ Auch die Geschöpfe tragen dieses Wissen „virtuell“ in sich und werden Gott desto ähnlicher, je mehr von dieser Virtualität sie aktualisieren, je durchsichtiger ihnen die geistige Natur ihrer selbst und ihrer Umwelt wird. Die Philosophiegeschichte ist deshalb – als Kernmoment der Weltgeschichte überhaupt – Heilsgeschichte und ἀποκατάστασις πάντων: Bewegung der Menschheit und damit der ganzen Schöpfung hin zur „Turmspitze“ der göttlichen Vollkommenheit.

26 Die Hrsgg. verweisen hier auf die bei Capelle, *Vorsokratiker*, 123 gesammelten Belege.

27 Bloch, *Neuzeitliche Philosophie* I, 146.

28 Eine anregende Rekonstruktion der Metaphysik Leibnizens von der Prämisse „der ebenso objektiven wie subjektiven Vernunft“ (S. 129) aus bietet Kaehler, „Gradualität“.

BIBLIOGRAPHIE

Sämtliche Übersetzungen, soweit nicht eigens vermerkt, stammen vom Verfasser. Die Datierung der Werke Leibnizens, wo sie in der jeweils zitierten Ausgabe fehlt, folgt den vorläufigen Angaben im Arbeitskatalog der Akademie-Edition:

<<https://leibniz-katalog.bbaw.de/de>>.

Wo Texte auf dem Manuskript nach julianischem Kalender (oder beiden Kalendern) datiert sind, wird dieses Datum nach julianischem Kalender zitiert. Sämtliche Hyperlinks wurden zuletzt am 15. Juli 2023 abgerufen.

ABKÜRZUNGEN

- A: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe* („Akademie-Ausgabe“). Berlin u. a., 1923 ff.
- AA: *Kant's Gesammelte Werke* („Akademie-Ausgabe“). 29 Bde., Berlin 1900 ff.
- ADB: *Allgemeine Deutsche Biographie*. Leipzig 1875–1912.
- AT: *Œuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique*. Paris 1897–1913.
- BH: Eduard Bodemann (Hrsg.): *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover*. Hannover 1895; ND Hildesheim 1966.
- BSELK: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Vollst. Neued. v. Irene Dingel, Göttingen 2014.
- C: Couturat, Louis (Hrsg.): *Opuscules et fragments inédits de Leibniz extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*. Paris 1903.
- Corp. Ref.: *Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia (Corpus Reformatorum)*. Hrsg. v. Karl Gottlieb Bretschneider / Heinrich Ernst Bindseil. 28 Bde., Halle (Saale) / Braunschweig 1834–1860.
- DNP: Hubert Cancik / Helmut Schneider (Hrsgg.): *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Stuttgart 1996–2010.
- Ed. Leon.: *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia iussu Leonis XIII. P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum*. Rom 1882 ff.
- EdN: Friedrich Jaeger (Hrsg.): *Enzyklopädie der Neuzeit*. 16 Bde., Stuttgart 2005–2012.
- EW: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Hrsg. v. William Molesworth. 11 Bde., London 1839–1845, ND Aalen 1966.
- FH: Gottfried Wilhelm Leibniz: *De l'horizon de la doctrine humaine. Αποκατάστασις πάντων (La Restitution Universelle)*. Hrsg., übers., mit Anmm. und Nachwort von Michel Fichant. Paris 1991.
- GLW: *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*. Hrsg. v. Carl Immanuel Gerhardt. Halle 1860, ND Hildesheim 1963.
- GM: *Leibnizens mathematische Schriften*. Hrsg. v. Carl Immanuel Gerhardt. Berlin / Halle 1849–1863.
- GP: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hrsg. v. Carl Immanuel Gerhardt. Berlin 1875–1890.

- HWPPh: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel/Stuttgart 1971–2007; elektronische Ausgabe 2010.
- LH: *Leibniz-Handschriften*, Niedersächsische Landesbibliothek Hannover (digital).
- MEW: Karl Marx / Friedrich Engels: *Werke*. Hrsg. v. Inst. für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED / d. Inst. für Geschichte der Arbeiterbewegung / d. Rosa-Luxemburg-Stiftung. 44 Bde., Berlin 1956–2018.
- MPG: Jean Paul Migne (Hrsg.): *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. 161 Bde., Paris 1857–1866.
- MPL: Jean Paul Migne (Hrsg.): *Patrologiae cursus completus. Series latina*. 221 Bde., Paris, 1844–1865.
- OL: *Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae Latine scripsit omnia*. Hrsg. v. William Molesworth. 5 Bde., London 1839–1845, ND Aalen 1966.
- RE: Pauly, August / Wissowa, Georg u. a. (Hrsgg.): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung*. Stuttgart 1894–1980.
- RVL: Riley, Patrick (Hrsg.): „Leibniz, Platonism and Judaism. The 1714 Vienna Lecture on ‚The Greeks as Founders of a Sacred Philosophy‘“. In Daniel Cook (Hrsg.): *Leibniz und das Judentum*. Stuttgart 2008 (*Studia Leibnitiana Sonderheft* 34), 95–113.
- SBG: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Schriften und Briefe zur Geschichte*. Mit einer Einleitung von Gerd van den Heuvel und Übers. aus dem Lateinischen v. Malte-Ludolf Babin. Hannover 2004.
- TWA: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in zwanzig Bänden* („*Theorie-Werkausgabe*“), hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt (Main) 1969–1978.

LEIBNIZ-EDITIONEN UND -ÜBERSETZUNGEN

- Ariew, Roger / Garber, Daniel (Überss. / Hrsgg.): *Philosophical Essays*. Indianapolis / Cambridge 1989.
- Beeley, Philip: „Leibniz on Wachter’s ‚Elucidarius cabalisticus‘. A Critical Edition of the So-Called ‚Réfutation de Spinoza‘“. *The Leibniz Review* 12 (2002), 1–14.
- Buchenau, Artur (Übers.) / Cassirer, Ernst (Hrsg.): *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. 2 Bde., Leipzig 1904–1906.
- Busche, Hubertus (Hrsg./Übers.) / Zimmermann, Hans (Mitarb.): *Frühe Schriften zum Naturrecht*. Hamburg 2003 (*Philosophische Bibliothek* 543).
- Cohen, Claudine / Wakefield, Andre (Hrsgg. / Überss.): *Protogaea*. Chicago / London 2008.
- Dosch, Hans Günter / Most, Glenn W. / Rudolph, Enno (Hrsgg. / Überss.): *Specimen Dynamicum*. Kommentiert von Jörg Aichelin, Hans Günter Dosch, Pierre Keller, Hans Lichtenberger, Hans Joachim Maul, Glenn W. Most und Enno Rudolph. Hamburg 1982 (*Philosophische Bibliothek* Bd. 339).
- Dutens, Louis (Hrsg.): *Gothofredi Guillelmi Leibnitii Opera Omnia nunc primum collecta*. 6 Bde., Genf 1768.
- Fichant, Michel (Hrsg.): *Discours des métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*. Paris 2004.
- Gensini, Stefano (Hrsg.): *Epistolica de historia etymologica dissertatio*. In Ders: *Il naturale e il simbolico. Saggio su Leibniz*. Rom 1991, 201–271.
- Gerhardt, Carl Immanuel (Hrsg.): *Scientia infiniti*. Anhang zu „Zum zweihundertjährigen Jubiläum der Entdeckung des Algorithmus der höheren Analysis durch Leibniz“. In *Monatsberichte der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1875*. Berlin 1876. 28. Oktober, 588–608.
- Grua, Gaston (Hrsg.): *Textes inédits d’après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hannover*. 2 Bde., Paris 1948.

- Klopp, Onno: *Die Werke von Leibniz gemäß seinem handschriftlichen Nachlasse in der Königlichen Bibliothek zu Hannover. Erste Reihe: Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften*. 11 Bde., Hannover 1864–1884.
- Knorr v. Rosenroth, Christian (Übers., Pseudonym: Christian Peganius): *Ein ander vortrefflicher Tractat wider die gemeinen Irrthümer von der Bewegung natürlicher Dinge [= Hypothesis Physica Nova]*. In Thomas Brown: *Pseudodoxia Epidemica*. Leipzig / Frankfurt (Main) 1680, 201–253.
- Lamarra, Antonio: „Théologie, métaphysique, science générale. Une lettre inédite de Leibniz à A. L. Königsmann (1712)“. *Studia Leibnitiana* 24.2 (1992), 133–144.
- Li, Wenchao (Hrsg.): *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*. Frankfurt am Main 2002.
- Lodge, Paul (Hrsg. / Übers.): *The Leibniz-De Volder Correspondence*. New Haven 2013.
- Mathieu, Vittorio (Hrsg.): *Scritti politici e di diritto naturale*. Turin 1951.
- Miscellanea Berolinensia ad incrementum scientiarum*, Berlin 1710 ff.
- Mollat, Georg: *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*. Neue Bearbeitung. Leipzig 1893.
- Pasini, Enrico (Hrsg.): „Inediti“. In ders.: *Corpo e funzioni cognitive in Leibniz*. Mailand 1996, 207–226.
- Pertz, Georg Heinrich: *Leibnizens Gesammelte Werke*. 1. Folge: *Geschichte*. 4 Bde., Hannover 1843–1847.
- Riley, Patrick: *Leibniz' ‚Monadologie‘ als Theorie der Gerechtigkeit*. Übers. v. Hartmut Rudolph, hrsg. v. Wenchao Li. Hannover 2017 (*Hefte der Leibniz-Stiftungsprofessur* 30). Darin: *Leibniz' Wiener Vortrag (1714)*, Originaltext (S. 55–60) u. Übers. v. Florian Grumbach (S. 61–70).
- Riley, Patrick: „An Unpublished Lecture by Leibniz on the Greeks as Founders of Rational Theology“. *Journal of the history of philosophy* 14 (1976), 2, 205–216.
- Robinet, André (Hrsg.): „Leibniz: Lecture du *Treatise* de Berkeley“. *Les Études philosophiques* 2, *Romantisme Allemand* II (1983), 217–223.
- Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg. / Übers.): *Monadologie und andere metaphysische Schriften: Discours de métaphysique – La monadologie – Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. 2. verbesserte Auflage Hamburg 2014 (*Philosophische Bibliothek* 537).
- Vonessen, Franz (Hrsg.): „Zwei kleine philosophische Schriften“. *Antaios* 8.2 (1967), 121–133.
- Widmaier, Rita (Hrsg.): *Briefe über China (1694–1716). Die Korrespondenz mit Barthélemy des Bosses S.J. und anderen Mitgliedern des Ordens*. Hamburg 2017.

ANDERE PRIMÄR- UND SEKUNDÄRTEXTE

- Aceti, Guido: „Jakob Thomasius ed il pensiero filosofico-giuridico di Goffredo Guglielmo Leibniz“. *Ius. Rivista di scienze giuridiche* 8.2 (1957), 259–319.
- Achermann, Eric: *Worte und Werte. Geld und Sprache bei Gottfried Wilhelm Leibniz, Johann Georg Hamann und Adam Müller*. Tübingen 1997 (*Frühe Neuzeit* 32).
- Adams, Robert Merrihew: *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. Oxford 1994.
- Algazi, Gadi: „At the Study: Notes on the Production of the Scholarly Self“. In David W. Sabeau / Malina Stefanovska: *Space and Self in Early Modern European Cultures*. Toronto: 2012, 17–50.
- Almond, Philip C.: „Henry More and the Apocalypse“. *Journal of the History of Ideas* 54.2 (1993), 189–200.
- Alsted, Johann Heinrich: *Diatribes de mille annis apocalypticis*. Frankfurt 1627.
- Alsted, Johann Heinrich: *Encyclopaedia septem tomis distincta*. Herborn 1630.
- Alvárez Turienzo, Saturnino: „Révélacion, raison et *philosophia perennis*“. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 64 (1980), 333–348.
- Amberger, Hannes: „Revelation and Progress. The Concept of *philosophia perennis* from Steuco to Leibniz“. *Lexicon Philosophicum* 7 (2019), 21–46.

- Amberger, Hannes: „*Songe philosophique*. Il mito della caverna riscritto da Leibniz“. Mit e. ital. Übers. d. *Songe philosophique* v. Fiorenza Manzo. *Philosophia* 7.1 (2019 [2022]), 111–137.
- Amberger, Hannes: „*Spatium entitativum*. Leibniz’s Notes on Johann Heinrich Bisterfeld“. *Lexicon Philosophicum* 6 (2018), 117–131.
- Antognazza, Maria Rosa: „God, Creatures, and Neoplatonism in Leibniz“. In Li, *Für unser Glück* III (2016), 351–364.
- Antognazza, Maria Rosa: „The Hypercategorematic Infinite“. *Leibniz Review* 25 (2015), 5–30.
- Antognazza, Maria Rosa: „Bisterfeld and *immetatio*. Origins of a Key Concept in the Early Modern Doctrine of Universal Harmony“. In Mulsow, *Spätrenaissance-Philosophie*, 57–83.
- Antognazza, Maria Rosa: *Leibniz. An Intellectual Biography*. Cambridge 2009.
- Antognazza, Maria Rosa (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Leibniz*. Oxford 2018.
- Antognazza, Maria Rosa: „Primary Matter, Primitive Passive Power, and Creaturely Limitation in Leibniz“. *Studia Leibnitiana* 46.2 (2014), 167–186.
- Antognazza, Maria Rosa: „Pure Positivity in Leibniz“. In Francesco Ademollo / Fabrizio Amerini / Vincenzo De Risi (Hrsgg.): *Thinking and Calculating. Essays on Logic, Its History and Its Applications*. Cham 2022, 271–283.
- Antognazza, Maria Rosa: *Leibniz on the Trinity and the Incarnation. Reason and Revelation in the Seventeenth Century*. Übers. v. Gerald Parks, New Haven / London 2007.
- Aquin, Thomas von: *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi*. 4 Bde., hrsg. v. [Pierre] Mandonnet (lib. 1–2) u. Maria Fabian Moos (lib. 3–4), Paris 1929–1947.
- Aristoteles (pseud.): *De spiritu*. Hrsg. v. Amneris Roselli. Pisa 1992.
- Aristoteles: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Hamburg 2019 (*Philosophische Bibliothek* 721–726).
- Aristoteles: *Werke in deutscher Übersetzung*. Begründet von Ernst Grumach, hrsg. v. Hellmut Flashar. Berlin 1958 ff.
- Asche, Matthias: Art. „Peuplierung“. EdN 9 (2009), 1042–1045.
- Backus, Irena: „Leibniz and *potentia Dei absoluta*“. *Studia Leibnitiana* 46.1 (2014), 1–16.
- Bacon, Francis: *Opera omnia, quae extant: philosophica, moralia, politica, historica*. Frankfurt (Main) 1665.
- Bacon, Francis: *The Works of Francis Bacon*, hrsg. v. James Spedding / Robert Leslie Ellis / Douglas Denon Heath. 14 Bde., London 1857–1875, ND Stuttgart / Bad Cannstadt 1989.
- Baltes, Matthias / Dörrie, Heinrich (†) / Pietsch, Christian: *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung*. Stuttgart / Bad Cannstadt 1987 ff.
- Basso, Luca: *Individuo e comunità nella filosofia politica di G.W. Leibniz*. Soveria Manelli 2005 (*Filosofia Politica. Saggi* 5).
- Bayle, Pierre: *Dictionnaire historique et critique*. 2 Bde., Rotterdam 1697.
- Becchi, Alessandro: *Arlecchino e il microscopio. Saggio sulla filosofia naturale di Leibniz*. Mit einem Vorwort von Massimo Mugnai, Milano / Udine 2018.
- Beeley, Philip: „A Philosophical Apprenticeship. Leibniz’s Correspondence with the Secretary of the Royal Society, Henry Oldenburg“. In Paul A. Lodge (Hrsg.), *Leibniz and His Correspondents*. Cambridge 2004, 47–73.
- Beeley, Philip: *Kontinuität und Mechanismus. Zur Philosophie des jungen Leibniz in ihrem ideengeschichtlichen Kontext*. Stuttgart 1996 (*Studia Leibnitiana Supplementa* 30).
- Beiderbeck, Friedrich: „Leibniz’s Political Vision for Europe“. In Antognazza, *Oxford Handbook*, 664–683.
- Beiderbeck, Friedrich / Gädeke, Nora / Waldhoff, Stephan (Hrsgg.): *Scintillae Leibnitianae. Wenchao Li zum 65. Geburtstag*. Wiesbaden 2022.
- Beiderbeck, Friedrich / Li, Wenchao / Waldhoff, Stephan (Hrsgg.): *Gottfried Wilhelm Leibniz. Rezeption, Forschung, Ausblick*. Stuttgart 2020.
- Beierwaltes, Werner: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Zweite, durchges. Aufl., Frankfurt (Main) 2016.

- Belaval, Yvon: „Note sur Leibniz et Platon“. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 55.1 (1975), 49–54.
- Bella, Stefano Di: *The Science of the Individual. Leibniz's Ontology of Individual Substance*. Dordrecht u.a. 2005.
- Bella, Stefano Di: „Tales of Destiny. Logic and Rhetoric in Leibniz's Myths for Theodicy“. In Favaretti Camposampiero / Geretto / Perissinotto, *Theodicy and Reason*, 17–43.
- Berkeley, George: *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues between Hylas and Philonous*. Hrsg. v. Roger Woolhouse, London 1988.
- Bernstein, Howard R.: „Conatus, Hobbes, and the Young Leibniz“. *Studies in History and Philosophy of Science* 11.1 (1980), 22–37.
- Bien, Günther / Schwabl, Hans: Art. „Apokatastasis“. In HWPh 1 (1971), 440 f.
- Bierling, Friedrich Wilhelm: *Dissertatio de Pyrrhonismo Historico, oder von Ungewisheit der Historie*. Rinteln 1707.
- Bisterfeld, Johann Heinrich: *Bisterfeldius redivivus, seu oper[a] posthum[a] Joh. Henrici Bisterfeldi*. 2 Bde., Den Haag 1661.
- Bisterfeld, Johann Heinrich: *Phosphorus Catholicus, seu artis meditandi epitome*. Leiden 1657.
- Bisterfeld, Johann Heinrich: *Prima philosophiae seminarium*. Hrsg. v. Adrian Heereboord, Leiden 1657.
- Blickle, Peter: *Die Reformation im Reich*. 4., überarbeitete und aktualisierte Auflage, Stuttgart 2015.
- Bloch, Ernst: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*. Reinbek b. Hamburg 1970 (*Rowohlt's deutsche Enzyklopädie*).
- Bloch, Ernst: *Neuzeitliche Philosophie I. Von Descartes bis Rousseau. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie III, 1950–1956*. Hrsg. v. Eberhard Braun u. Ruth Römer, Frankfurt (Main) 1985.
- Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*. 3 Bde, Sonderausg. Frankfurt (Main) 1967.
- Bloch, Olivier: „Pierre Gassendi“. In Jean-Pierre Schobinger (Hrsg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Begründet von Friedrich Ueberweg. *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Bd. 2: *Frankreich und Niederlande*. Basel 1993.
- Boccaccio, Giovanni: *Tutte le opere*. 10 Bde, hrsg. v. Vittore Branca, Mailand 1964–1998.
- Bodeüs, Richard (Hrsg.): *Leibniz – Thomasius: Correspondance 1663–1672*. Paris 1993.
- Bodeüs, Richard: „Leibniz, Jean de Raey et la Physique Reformée“. *Studia Leibnitiana* 23.1 (1991), 103–110.
- Boehm, Rudolf: „Notes sur l'histoire des ‚Principes de la Nature et de la Grâce‘ et de la ‚Monadologie‘ de Leibniz“. *Revue philosophique de Louvain* 55 (1957), 232–251.
- Bohatec, Josef: *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierte Dogmatik des 17. Jahrhunderts*. Bd. 1, Leipzig 1912, ND Hildesheim 1966.
- Bormann, Claus v. / Franzen, Winfried / Krapiec, Mieczyslaw Albert / Oeing-Hanhoff, Ludger: Art. „Form und Materie (Stoff)“. HWPh 2 (1971), 977–1030.
- Brandom, Robert B.: „Leibniz and Degrees of Perception“. *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981), 447–479.
- Brather, Hans-Stephan (Hrsg. / Einleitg.): *Leibniz und seine Akademie. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der Berliner Sozietät der Wissenschaften 1697–1716*. Berlin 1993.
- Bredenkamp, Horst: *Die Fenster der Monade. Gottfried Wilhelm Leibniz' Theater der Natur und Kunst*. 3. korrigierte Auflg., Berlin / Boston 2020.
- Bredenkamp, Horst: *Leibniz und die Revolution der Gartenkunst. Herrenhausen, Versailles und die Philosophie der Blätter*. Berlin 2012.
- Breger, Herbert (Hrsg.): *Einheit in der Vielheit. VIII. Internationaler Leibniz-Kongress. Vorträge*. 3 Bde., Hannover 2006.
- Breger, Herbert / Niewöhner, Friedrich (Hrsgg.): *Leibniz und Niedersachsen. Tagung anlässlich des 350. Geburtstages von G. W. Leibniz, Wolfenbüttel, 1996*. Stuttgart 1999 (*Studia Leibnitiana Sonderhefte* 28).

- Brent, James: Art. „Natural Theology“. *Internet Encyclopedia of Philosophy*; <<https://www.iep.utm.edu/theo-nat/>>.
- Bröcker, Walter: „Platons ontologischer Komparativ“. *Hermes* 87.4, (1959), 415–425.
- Brown, Stuart (Hrsg.): *The Young Leibniz and His Philosophy (1646–76)*. Dordrecht u. a. 1999.
- Bruno, Giordano: *De la causa, principio et uno. Über die Ursache, das Prinzip und das Eine*. Auf der Basis der Edition Giovanni Aquilecchias hrsg., übers. u. komm. v. Thomas Leinkauf, Hamburg 2007 (*Giordano Bruno Werke* Bd. 3).
- Buck, August: *Italienische Dichtungslehren. Vom Mittelalter bis zum Ausgang der Renaissance*. Tübingen 1952 (*Beihfte zur Zeitschrift für Romanische Philologie* 94).
- Bücher, Friedrich Christian: *Plato mysticus in pietista redivivus. Das ist: Pietistische Übereinstimmung mit der Heydnischen Philosophia Platonis und seiner Nachfolger*. Danzig 1699.
- Busche, Hubertus: *Leibniz' Weg ins perspektivische Universum. Eine Harmonie im Zeitalter der Berechnung*. Hamburg 1997.
- Busche, Hubertus.: *Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden*. In ders.: *Monadologie*, 49–80.
- Cantor, Moritz: Art. „Cnollen, Adam Andreas“. ADB 4 (1876), 354.
- Capelle, Wilhelm (Übers. / Hrsg.): *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*. Stuttgart 1968 (*Kröners Taschenausgabe* 119).
- Cassirer, Ernst: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Marburg 1902.
- Cassirer, Ernst: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin 1910.
- Castilho Moreira, Vivianne De: „Aristóteles, inesse, Leibniz“. *DoisPontos* 11.2 (2014), 46–67; <<https://doi.org/10.5380/dp.v11i2.35443>>.
- Cheneval, Francis: „Leibniz' Staats- und Europakzept“. In ders. / Tilman Altwicker / Matthias Mahlmann: *Rechts- und Staatsphilosophie bei G. W. Leibniz*. Tübingen 2020 (*Politika* 20), 195–213.
- Collins, Ardis B.: *The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's „Platonic theology“*. Den Haag 1974 (*Archives internationales d'histoire des idées* 69).
- Conze, Werner: *Leibniz als Historiker*. Berlin 1951 (*Leibniz zu seinem 300. Geburtstag 1646–1946*, Lieferung 6).
- Cook, Daniel J. / Strickland, Lloyd: „Leibniz and Millenarism“. In Friedrich Beiderbeck / Stephan Waldhoff (Hrsgg.): *Pluralität der Perspektiven und Einheit der Wahrheit im Werk von G. W. Leibniz. Beiträge zu seinem philosophischen, theologischen und politischen Denken*. Berlin 2011, 77–90.
- Costa, Andrea: „L'étrange cas de la ‚théologie presque astronomique‘ des *Essais de Théodicée*“. *Journal of Interdisciplinary History of Ideas* 3.5 (2014), Nr. 2.
- Courtenay, William J.: *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*. Bergamo 1990 (*Quodlibet: Recherche e strumenti di filosofia medievale* Bd. 8).
- Crispo, Giovanni Battista: *De ethnicis philosophis caute legendis*. Rom 1594.
- Cudworth, Ralph: *The True Intellectual System of the Universe. First Part*. London 1678.
- Cusanus, Nicolaus: *De coniecturis. Mutmaßungen*. Hrsg. / übers. / komment. v. Josef Koch und Winfried Happ. Hamburg 2002 (*Philosophische Bibliothek* 268).
- Cusanus, Nicolaus: *Idiota de mente. Der Laie über den Geist*. Eingel. v. Giovanni Santinello / übers. / hrsg. v. Renate Steiger, Hamburg 1995 (*Philosophische Bibliothek* 432).
- Deitz, Luc: Art. „Physis/Nomos, Physis/Thesis“. *HWPh* 7 (1989), 967–971.
- Detel, Wolfgang / Schramm, Matthias u. a.: Art. „Materie“. *HWPh* 5 (1980), 870–924.
- Digby, Kenelm: *Demonstratio immortalitatis animae rationalis, sive tractatus duo philosophici, in quorum priori natura et operationes corporum, in posteriori vero, natura animae rationalis, ad evincendam illius immortalitatem, explicantur*. Übersetzt von I. L., Paris 1655.
- d'Ippolito, Bianca Maria / Montano, Aniello / Piro, Francesco (Hrsgg.): *Monadi e monadologie. Il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz e Husserl. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Salerno 10–12 giugno 2004*. Soveria Mannelli 2005.

- Dreizel, Horst: *Absolutismus und ständische Verfassung in Deutschland. Ein Beitrag zu Kontinuität und Diskontinuität der politischen Theorie in der Frühen Neuzeit*. Mainz 1992 (*Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Abt. Universalgeschichte. Beih. 24*).
- Duchesneau, François: *La dynamique de Leibniz*. Paris 1994.
- Duchesneau, François: „Leibniz’s Theoretical Shift in the Phoronomus and Dynamica de Potentia“. *Perspectives on Science* 6.1 (1998) 77–109.
Project MUSE <<https://muse.jhu.edu/article/28018>>.
- Dugas, René: *La mécanique au XVII^e siècle. Des antécédents scolastiques à la pensée classique*. Neuchâtel 1954.
- Dutz, Klaus D.: „Lingua adamica nobis certe ignota est“. Die Sprachursprungsdebatte und Gottfried Wilhelm Leibniz“. In Joachim Gessinger / Wolfert von Rahden (Hrsgg.): *Theorien vom Ursprung der Sprache*. 2 Bde., Berlin 1989, Bd. 1, 204–240.
- Ebert, Jochen: Art. „Wüstung“, *EdN* 15 (2012), 281–284.
- Eckhart, Johann Georg v.: „Lebensbeschreibung des Freyherrn von Leibnitz“. In Chr. G. von Murr: *Journal zur Kunstgeschichte und zur allgemeinen Litteratur*. 7. Theil, Nürnberg 1799, 123–231. ND in ders. / Johann August Eberhard: *Leibniz-Biographien*. Hildesheim / Zürich / New York 1982.
- Eco, Umberto: *Il nome della rosa*. 14. Auflg., Mailand 1986, dt. Übers. v. Burkhard Kroeber als *Der Name der Rose*, 44. Auflg. München / Wien 1986.
- Edel, Susanne: *Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz. Die Kabbala als tertium comparationis für eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung*. Stuttgart 1995 (*Studia Leibnitiana Sonderheft 23*).
- Elias, Norbert: *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie; mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft*. Neuwied 1969.
- Elster, Jon: *Leibniz et la formation de l’esprit capitaliste*. Paris 1975.
- Enenkel, Karl A.E.: *Die Stiftung von Autorschaft in der neulateinischen Literatur (ca. 1350 – ca. 1650). Zur autorisierenden und wissensvermittelnden Funktion von Widmungen, Vorworttexten, Autorporträts und Dedikationsbildern*. Leiden 2013.
- Enenkel, Karl A.E.: „Petrarch’s Construction of the Sacred Solitary Place in *De vita solitaria* and Other Writings“. In Ders. / Christine Göttler (Hrsg.): *Spaces, Places, and Times of Solitude in Late Medieval and Early Modern Europe*. Leiden 2018 (*Intersections. Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture* 53), 81–120.
- Eriksson, Gunnar: *The Atlantic Vision. Olaus Rudbeck and Baroque Science*. Canton, MA, 1994.
- Ettlinger, Max: *Leibniz als Geschichtsphilosoph. Festrede bei der 50jährigen Reichsgründungsfeier der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster am 18. Januar 1921*. München / Kempten 1921.
- Fabri, Honoratus: *Metaphysica demonstrativa, sive scientia rationum universalium. Auctore Petro Mousnerio Doctore medico. Cuncta excerpta, ex praelectionibus R. P. Honorati Fabri Societatis Iesu*. Lyon 1648.
- Favaretti Camposampiero, Matteo: „Sciences Without a Name: Teleology, Perfection, and Harmony in the Leibniz-Wolff Debate“. *Studia Leibnitiana* 50 (2018), 10–25.
- Favaretti Camposampiero, Matteo / Geretto, Mattia / Perissinotto, Luigi (Hrsgg.): *Theodicy and Reason. Logic, Metaphysics, and Theology in Leibniz’s Essais de Théodicée (1710)*. Venedig 2016.
- Feingold, Mordechai: „And Knowledge Shall Be Increased‘: Millenarianism and the Advancement of Learning Revisited“. *The Seventeenth Century* 28.4 (2013), 363–393;
<<https://doi.org/10.1080/0268117X.2013.846230>>.
- Felden, Johann v.: *Elementa iuris universi et in specie publici Iustinianaei*. Frankfurt 1664.
- Ferrari, Franco: „Individualità e totalità nella vita dell’intelletto: tracce di monadologia in Plotino?“. In d’Ippolito / Montano / Piro, *Monadi e monadologie*, 17–27.

- Ferrari, Franco: „La *chora* nel *Timeo* di Platone. Riflessioni su ‚materia‘ e ‚spazio‘ nell’ontologia del mondo fenomenico“. *Quaestio* 7 (2007), 3–23.
- Feuerbach, Ludwig: *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz’schen Philosophie. Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte*. Durchgesehen und neu herausgegeben von Friedrich Jodl. 2., unv. Auflg., Stuttgart-Bad Cannstadt 1959 (*Sämtliche Werke* Bd. 4).
- Fichant, Michel: „Ewige Wiederkehr oder unendlicher Fortschritt: Die Apokatastasisfrage bei Leibniz“. *Studia Leibnitiana* 23. 2 (1991), 133–150.
- Fichant, Michel: „Leibniz et les paradoxes de la modernité. Notes sur la préface a Nizolius“. In Hartmut Hecht / Regina Mikosch / Ingo Schwarz / Harald Siebert / Romy Werther (Hrsg), u. Mitarbeit v. Katharina Zeitz: *Kosmos und Zahl. Beiträge zur Mathematik- und Astronomiegeschichte, zu Alexander von Humboldt und Leibniz*. Stuttgart 2008, 71–82.
- Ficino, Marsilio: *Platonic Theology*. Hrsg. v. James Hankins m. William Bowen, übers. v. Michael J. B. Allen m. John Warden. 6 Bde., Cambridge, MA / London 2001–2006.
- Flashar, Hellmut: Kap. „Aristoteles“. In Ders. (Hrsg.): *Grundriss Geschichte der Philosophie*. Begr. v. Friedrich Ueberweg. *Die Philosophie der Antike*. Bd. 3: Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos. Basel 1983, 175–458.
- Frank, Günter: *Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit*. Stuttgart 2003 (*Quaestiones* 13).
- Frey, Christofer: *Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*. Gütersloh 1989.
- Fricke, Waltraut: *Leibniz und die englische Sukzession des Hauses Hannover*. Hildesheim 1957 (*Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens* 56).
- Fronterotta, Francesco: „La generazione dell’Intelletto dall’Uno come determinazione dell’indeterminato: gradazione, qualità e quantità“. In Kisser / Leinkauf, *Intensität und Realität*, 51–63.
- Fürst, Alfons: „Origenes als Theologe der Geschichte. Exegese und Philosophie in der Geschichtstheologie des Origenes“. In ders: *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte*. Berlin 2011 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 115).
- Gädeke, Nora: „Hausgeschichte – Reichsgeschichte – Landesgeschichte in den *Annales Imperii*: die Behandlung des ‚Sachsenherzogs‘ Widukind“. In Breger / Niewöhner, *Leibniz und Niedersachsen*, 105–125.
- Gaiser, Konrad: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Zweite Auflg., Stuttgart 1968.
- Gale, George: „On What God Chose. Perfection and God’s Freedom“. *Studia Leibnitiana* 8.1 (1976), 69–87.
- Garay, Eijo: „Las dignidades Lulianas“. *Estudios Lulianos* 18 (1974), 25–46.
- Garber, Daniel: *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Oxford 2009.
- Garber, Daniel: „Descartes Among the Novatores“. *Res Philosophica* 92.1 (2015), 1–19; <<https://doi.org/10.11612/resphil.2015.92.1.1>>.
- Garber, Daniel: „Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years“. In Kathleen Okruhlik / James Robert Brown: *The Natural Philosophy of Leibniz*. Dordrecht / Boston / Lancaster / Tokio 1985, 27–130.
- Garber, Daniel: „Thinking in the Age of the Learned Journal. Leibniz’s Modular Philosophy“. In Li, *Für unser Glück* VI (2017), 195–204.
- Garber, Daniel: „Motion and Metaphysics in the Young Leibniz“. In Hooker, *Leibniz*, 160–184.
- Garber, Daniel: „Leibniz: Physics and Philosophy“. In Nicholas Jolley (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge u.a. 1998, 270–352.
- Gartz, Jochen: *Vom griechischen Feuer zum Dynamit. Eine Kulturgeschichte der Explosivstoffe*. Hamburg / Berlin / Bonn 2007.
- Gassendi, Pierre: *Opera Omnia*. 6 Bde, Lyon 1658; Faksimile-Neudruck mit einer Einleitung von Tullio Gregory Stuttgart-Bad Cannstadt 1964.
- Gerhard, Dietrich: *Old Europe. A Study in Continuity, 1000–1800*. New York 1981 (*Studies in Social Discontinuity*).

- Gerhard, Dietrich: „Zum Problem der Periodisierung der europäischen Geschichte“, in ders.: *Alte und neue Welt in vergleichender Geschichtsbetrachtung*. Göttingen 1962 (*Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 10), 40–56.
- Geyer, Carl Friedrich: „Zu einigen theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie bei Origenes“. *Franziskanische Studien* 64.1 (1982), 1–18.
- Goff, Jacques Le: *Die Intellektuellen im Mittelalter*. 4., durchges. u. um ein Nachw. erw. Auflage, übers. v. Christiane Kaiser. Stuttgart 1986.
- Goldenbaum, Ursula: „Leibniz’ Philosophie des Geistes als Gegenentwurf zu Hobbes’ Philosophie des Körpers“. In Poser, *Nihil sine ratione. Nachtragsband* (2002), 204–210.
- Goldenbaum, Ursula: „Indivisibilia Vera: How Leibniz Came to Love Mathematics“. In Ursula Goldenbaum / Douglas Jesseph (Hrsg.): *Infinitesimal Differences: Controversies Between Leibniz and His Contemporaries*. Berlin u. a. 2008, 53–94.
- Goldenbaum, Ursula: „It’s love! Leibniz’s Foundation of Natural Law as the Outcome of his Struggle with Hobbes’ and Spinoza’s Naturalism“. In Kulstad / Laerke / Snyder, *Young Leibniz*, 189–201.
- Goldenbaum, Ursula: „Rationalismus und Empirismus über die natürliche Gleichheit der Menschen“. In Beiderbeck / Gädeke / Waldhoff, *Scintillae Leibnitianae*, 77–118.
- Gorni, Guglielmo: „Storia della lingua e storia letteraria (a proposito di Accademia della Crusca e ‚tre Corone‘)“. In Nicoletta Maraschio / Teresa Poggi Salani (Hrsg.): *Storia della lingua italiana e storia letteraria. Atti del I Convegno ASLI*. Florenz 1998, 18–31.
- Groh, Dieter / Biehler, Birgit: „Universalwissenschaft, Millenarismus und Zweite Reformation“. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 117.1 (2006), 25–62.
- Gudermann, Rita, Art. „Landesausbau“. *EdN* 7 (2008), 464–466.
- Günther, Horst: Art. „Neuzeit, Mittelalter, Altertum“. *HWPh* 6 (1984), 782–798.
- Günther, Hubertus: „The Babylonian Origins of Trier“. In Karl A. E. Enenkel, / Konrad A. Ottenheim (Hrsgg): *The Quest for an Appropriate Past in Literature, Art and Architecture*. Leiden 2018, 586–616.
- Gueroult, Martial: *Dynamique et métaphysique leibnizennes, suivi d’une note sur le principe de la moindre action chez Maupertius*. Paris 1934 (*Publications de la Faculté des Lettres de l’université de Strasbourg* 68).
- Guilbert, Louis / Lagane, René / Niobey, Georges: *Grand Larousse de la langue française*. 7 Bde., Paris 1971–1979.
- Halfwassen, Jens: „Mehr oder weniger ein Prinzip: Platons unbestimmte Zweiheit“. In Kisser / Leinkauf, *Intensität und Realität*, 11–30.
- Hannequin, Artur: „La première philosophie de Leibnitz“. In ders., *Études d’histoire des sciences et d’histoire de la philosophie* II. Paris 1908, 225–250.
- Hebraeus, Leo: *De amore dialogi tres*. Übers. v. Giovanni Carolo Saraceni. In *Artis cabalisticæ: hoc est, reconditæ theologiæ et philosophiæ scriptorum, tomus I*. Hrsg. v. Johannes Pistorius, Basel 1587, 331–608.
- Hecht, Hartmut: „Dynamik, Physik, Experiment“. In Beiderbeck / Li / Waldhoff, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, 665–762.
- Hecht, Hartmut: „Der Wissenschaftler als Laie“. In Elisabeth Strauß (Hrsg.): *Dilettanten und Wissenschaft. Zur Geschichte und Aktualität eines wechselvollen Verhältnisses*. Amsterdam / Atlanta, GA 1996, 135–154.
- Heinekamp, Albert (Hrsg.): *Leibniz als Geschichtsforscher. Symposion des Istituto di Studi Filosofici Enrico Castelli und der Leibniz-Gesellschaft, Ferrara, 12. bis 15. Juni 1980*. Wiesbaden 1982 (*Studia Leibnitiana Sonderheft* 10).
- Heinekamp, Albert: „Die Rolle der Philosophiegeschichte in Leibniz’ Denken“. In ders., *Geschichtsforscher*, 114–141.
- Heinekamp, Albert: *Das Problem des Guten bei Leibniz*. Bonn 1969 (*Kantstudien Ergänzungshefte* 98).

- Heinekamp, Albert (Hrsg.): *Leibniz et la Renaissance. Colloque du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris), du Centre d'Études Supérieures de la Renaissance (Tours) et de la G. W. Leibniz-Gesellschaft (Hannover), Domaine de Seillac/France, 1981*. Wiesbaden 1983 (*Studia Leibnitiana Supplementa* XXIII).
- Hengstermann, Christian: *Origenes und der Ursprung der Freiheitsmetaphysik*. Münster 2016 (*Adamantiana* 8).
- Henke, Ernst Ludwig Theodor: *Georg Calixtus und seine Zeit*. Halle 1853.
- Henle, Robert J.: *Saint Thomas and Platonism. A Study of the Plato and Platonic Texts in the Writings of Saint Thomas*. Den Haag 1956.
- Henshall, Nicholas: *The Myth of Absolutism. Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*. London / New York 1992.
- Herrera Castillo, Laura: *Curvas y espejos. El carácter funcional de la actividad monádica en G. W. Leibniz*. Granada 2015 (*Nova Leibniz*).
- Heumann, Christoph August: *Acta philosophorum, das ist gründl. Nachrichten aus der historia philosophica: nebst beygefügeten Urtheilen von denen dahin gehörigen alten und neuen Büchern*. 18 Stücke, Halle 1715–1727.
- Heuvel, Gerd van den: „Der Große Garten in Herrenhausen. Ein Spiegelbild Leibnizscher Metaphysik? Zu Horst Bredekamps ‚Leibniz und die Revolution der Gartenkunst‘“. *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 85 (2013), 379–391.
- Hinrichs, Ernst: *Fürsten und Mächte. Zum Problem des europäischen Absolutismus*. Göttingen 2000.
- Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie*. 2 Bde., Sonderausgabe der 13./14. Auflage, Freiburg 1991.
- Hochstetter, Erich: „Leibniz-Interpretation“. *Revue internationale de philosophie* 76–77 (2/3) (1966), 174–192.
- Holinshed, Raphael: *The Firste Volume of the Chronicles of England, Scotlande, and Irelande*. London 1577.
- Holz, Hans Heinz: *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*. Bd. I: *Die Signatur der Neuzeit*. Stuttgart / Weimar 1997.
- Holz, Hans Heinz: *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Zur Interpretation der Klassengesellschaft*. Neuwied / Berlin 1968 (*Soziologische Essays*).
- Holz, Hans Heinz: „Leibniz. Die Konstruktion des Kontingenten“. In ders. / Klaus Peters / Wolfgang Schmidt (Hrsg.): *Erkenntnisgewißheit und Deduktion. Zum Aufbau der philosophischen Systeme bei Descartes, Spinoza, Leibniz*. Darmstadt / Neuwied 1975 (*Philosophische Texte* 3), 129–178.
- Holz, Hans Heinz: *Leibniz*. Stuttgart 1958 (*Urban-Bücher* 34).
- Holz, Hans Heinz: *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik*. Stuttgart / Weimar 2005.
- Michael Hooker (Hrsg.): *Leibniz. Critical and Interpretive Essays*. Manchester 1982.
- Hotson, Howard: „Leibniz and Millenarianism“. In Brown, *Young Leibniz*, 169–198.
- Hübener, Wolfgang: „Leibniz – ein Geschichtsphilosoph?“. In Heinekamp, *Geschichtsforscher*, 38–48.
- Hübener, Wolfgang: „Occam’s Razor Not Mysterious“. *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983), 73–92.
- Hübener, Wolfgang: „*Scientia de Aliquo et Nihilo*. Die historischen Voraussetzungen von Leibniz Ontologiebegriff“. In ders: *Zum Geist der Prämoderne*. Würzburg 1985, 84–100.
- Hübener, Wolfgang: „Ist Thomas Hobbes Ultranominalist gewesen?“. *Studia Leibnitiana* 9.1 (1977), 77–100.
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana I, hrsg. v. S[tephan] Strasser, Den Haag 1950.
- Huygens, Christiaan: „A Summary Account of the Laws of Motion“. *Philosophical Transactions* 4.46 (1669), 925–928; <<https://doi.org/10.1098/rstl.1669.0010>>.

- Jolley, Nicholas: *Leibniz*. Zweite Auflg., London, Routledge, 2019 (Routledge Philosophers).
- Joly, Henri: „Thomasius et l'université de Leipzig pendant la jeunesse de Leibniz“. *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 6 (1878), 482–500.
- Jones, Matthew L.: „Calculating Machine“. In Antognazza, *Oxford Handbook*, 509–525.
- Jorati, Julia: „Leibniz on Slavery and the Ownership of Human Beings“. *Journal of Modern Philosophy*, 1.1 (2019), 10; <<http://doi.org/10.32881/jomp.45>>.
- Kabitz, Willy: *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems*. Heidelberg 1909.
- Kaehler, Klaus Erich: „Die Gradualität des Realen und des Wissens bei Leibniz“. In Kisser / Leinkauf, *Intensität und Realität*, 129–140.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach d. 1. u. 2. Originalausg. hrsg. v. Jens Timmermann, Hamburg 1998 (*Philosophische Bibliothek* 505).
- Kaulbach, Friedrich: *Einführung in die Metaphysik*. Darmstadt 1972 (*Die Philosophie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen*).
- Keller, Vera: *Knowledge and Public Interest, 1575–1725*, Cambridge 2015.
- Kisser, Thomas / Leinkauf, Thomas: *Intensität und Realität. Systematische Analysen zur Problemgeschichte von Gradualität, Intensität und quantitativer Differenz in Ontologie und Metaphysik*. Berlin / Boston 2016.
- Kluxen, Wolfgang: Art. „Analogie, I.6: Thomas von Aquin“. *HWPh I* (1971), 220–223.
- Knoppik, Jürgen: *Leibniz' Fortschrittsidee*. Dissertation, FU Berlin 1996 (Microfiche).
- Knoppik, Jürgen: „Leibniz' Fortschrittskriterium: Das Übergehen zu Neuem“. *Studia Leibnitiana* 29 (1997), 45–62.
- Kobusch, Theo: Art. „Intuition“. *HWPh 4* (1976), 525–40.
- Koch, Hal: *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*. Berlin/Leipzig 1932 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 22).
- Köcher, Adolf: *Geschichte von Hannover und Braunschweig 1648 bis 1714*. 2 Bde., Leipzig 1884/95 (ND Osnabrück 1965/66).
- Kondylis, Panajotis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Neuaufgl. Hamburg 2002.
- Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt (Main) 1989 (*suhrkamp taschenbuch wissenschaft* 757).
- Kremer, Klaus: *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Leiden 1966 (*Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie* 1).
- Kuhn, Wilfried: *Ideengeschichte der Physik. Eine Analyse der Entwicklung der Physik im historischen Kontext*. Zweite Auflage unter Mitarbeit von Oliver Schwarz, Berlin/Heidelberg 2001.
- Kulstad, Mark / Laerke, Mogens / Snyder, David (Hrsgg.): *The Philosophy of the Young Leibniz*. Stuttgart 2009 (*Studia Leibnitiana Sonderhefte* 35).
- Kurdzialek, Marian: Art. „Äther, Quintessenz“. In *HWPh 1*, 599–601.
- Kuruvachira, Jose: „Justin Martyr's Theory of ‚Seminal Logos‘ (Logos Spermatikos) and Its Relevance for Christian Dialogue“; <https://www.academia.edu/32600710/JUSTIN_MARTYRS_THEORY_OF_SEMINAL_LOGOS_AEdu_pdf>.
- Kvacsala, Janos: „Johann Heinrich Bisterfeld“. *Ungarische Revue* 13 (1893), 40–59, 171–197.
- Lærke, Mogens: „*De origine rerum ex formis* (April 1676): A Quasi-Spinozistic Parallelism in *De summa rerum*“. In Kulstad / Lærke / Snyder, *Young Leibniz*, 203–219.
- Lardet, Pierre: „Les ambitions de Jules-César Scaliger latiniste et philosophe (1484–1558) et sa réception posthume dans l'aire germanique de Gesner et Schegk à Leibniz et à Kant“. In Eckhard Keßer / Heinrich C. Kuhn: *Germania latina – Latinitas teutonica Politik, Wissenschaft, humanistische Kultur vom späten Mittelalter bis in unsere Zeit*. Akten des internationalen Kongresses, LMU München, 10.–13. September 2001, Paderborn 2003; elektronische Fassung (2002): <<http://www.phil-hum-ren.uni-muenchen.de/GermLat/Acta/Lardet.htm>>.

- Leduc, Christian: „L'objection leibnizienne au conventionnalisme de Hobbes“. In Marquer / Rateau, *Lecteur critique*, 35–51.
- Lehmann-Brauns, Sicco: „Der geschichtsphilosophische Hintergrund von Leibniz' Universalwissenschaft“. In Poser, *Nihil sine ratione. Nachtragsband* (2002), 237–247.
- Lehmann-Brauns, Sicco: *Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung*. Tübingen 2004 (*Frühe Neuzeit* 99).
- Leibniz und Europa. VI. Internationaler Leibniz-Kongreß unter der Schirmherrschaft des Niedersächsischen Ministerpräsidenten Gerhard Schröder. Vorträge II. Teil. Hannover, 18. bis 23. Juli 1994*. Hannover 1995.
- Leijenhorst, Cees: *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*. Leiden 2002 (*Medieval and Modern Science* 3).
- Leinkauf, Thomas: „Überlegungen zum Begriff des ‚Geistes‘ bei Leibniz“. In ders., *Einheit, Natur, Geist*, 117–136.
- Leinkauf, Thomas: „Die Bestimmung des Einzelseienden durch die Begriffe *contractio, singularitas* und *aequalitas* bei Nicolaus Cusanus“. *Archiv für Begriffsgeschichte* 37 (1994), S. 180–211.
- Leinkauf, Thomas: „Diversitas identitate compensata“. Ein Grundproblem in Leibniz' Denken und seine Voraussetzungen in der Frühen Neuzeit“. *Studia Leibnitiana* 28 (1996), 58–83 / 29 (1997), 81–102.
- Leinkauf, Thomas: „Einheit und Gegensatz. Der Traktat *Phosphorus sive de prima causa et natura mail* des Eilhard von Lubin als Dokument der Gegensatz-Ontologie der Spätrenaissance“. In Mulsow, *Spätrenaissance-Philosophie*, 88–121.
- Leinkauf, Thomas: *Einheit, Natur, Geist. Beiträge zu metaphysischen Grundproblemen im Denken von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Berlin 2012.
- Leinkauf, Thomas: „Die Frühe Neuzeit und die antike Philosophie“. In Ulrich Heinen (Hrsg.): *Welche Antike? Konkurrierende Rezeptionen des Altertums im Barock*. Wiesbaden 2011 (*Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung* 47), 29–78.
- Leinkauf, Thomas: „Leibniz' Geschichtsbegriff“. *Studia Leibnitiana* 51 (2019), 12–41.
- Leinkauf, Thomas: „*Habent sua fata conceptus, verba et termini*. Zu Aspekten der Entwicklung von Begriffen“. In Christoph Strosetzki (Hrsg.): *Literaturwissenschaft als Begriffsgeschichte*. Hamburg 2010 (*Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft* 8), 53–67.
- Leinkauf, Thomas: „Harmonie und Realität. Eine systematische Einleitung“. In ders / Meier-Oeser (Hrsgg.): *Harmonie und Realität*, 9–22.
- Leinkauf, Thomas: „Spätantike ‚Hermeneutik‘ und ihre Bedeutung für die Frühe Neuzeit“. *Kunsttexte* 12.1 (2012), 1–18; <<https://doi.org/10.18452/7648>>.
- Leinkauf, Thomas: „Leibniz und Platon“. In ders., *Einheit, Natur, Geist*, 191–212.
- Leinkauf, Thomas: Kap. „Lullismus, Kircher“. In Helmut Holzhey / Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.) / Vilem Mudroch (Mitarb.): *Grundriss Geschichte der Philosophie*. Begr. v. Friedrich Ueberweg. *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Bd. 4: *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa*. Basel 2001, Teilb. 1, 235–290.
- Leinkauf, Thomas: „Leibniz' Abhandlung *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* von 1684 – eine Diskussion erkenntnistheoretischer Grundprobleme mit Blick auf den *Tractus de intellectus emendatione* des Baruch Spinoza“. In ders., *Einheit, Natur, Geist*, 269–289.
- Leinkauf, Thomas: „Modelle der Geschichtsschreibung“. *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 9.2 (2001), 173–186.
- Leinkauf, Thomas: „Möglichkeit, Potential und Kraft (*possibilitas, potentia, potestas, virtus/vis*)“. In Frank Fehrenbach / Robert Felfe / Karin Leonhard (Hrsgg.): *Kraft, Intensität, Energie. Zur Dynamik der Kunst*. Berlin / Boston 2018 (*Naturbilder. Images of Nature* 2), 31–51.
- Leinkauf, Thomas: *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680)*. Zweite durchges. u. bibliograph. ergänzte Auflg., Berlin 2009.

- Leinkauf, Thomas: „Eines, Sein, seiendes Eines. Betrachtungen zur ‚Ontologie‘ im Denken der Neuplatoniker“. In Brigitte Kappl / Sven Meier (Hrsgg.): *Gnothi sauton. Festschrift für Arbogast Schmitt zum 75. Geburtstag*. Heidelberg 2018, 47–96.
- Leinkauf, Thomas: *Philosophie des Humanismus und der Renaissance*. 2 Bde., Hamburg 2017.
- Leinkauf, Thomas: „Der Platz des Anderen. Überlegungen zu Liebe, Glück, Leben bei Leibniz“. In ders.: *Einheit, Natur, Geist*, 169–190.
- Leinkauf, Thomas: „Aspekte und Perspektiven der Präsenz des *Timaios* in Renaissance und Früher Neuzeit“. In ders. / Carlos Steel (Hrsgg.): *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance. Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*. Löwen 2005, 363–385.
- Leinkauf, Thomas: „*Prisca scientia* vs. *Prisca sapientia*. Zwei Modelle des Umgangs mit der Tradition am Beispiel des Rückgriffs auf die Vorsokratik im Kontext der frühneuzeitlichen Debatte und der Ausbildung des Kontinuitätsmodells der *Prisca sapientia* bzw. *Philosophia perennis*“. *Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge* 2 (2017), 121–143.
- Leinkauf, Thomas: „*Scientia universalis, memoria* und *status corruptionis*. Überlegungen zu philosophischen und theologischen Implikationen der Universalwissenschaft sowie zum Verhältnis von Universalwissenschaft und Theorien des Gedächtnisses“. In Jörg Jochen Berns / Wolfgang Neuber (Hrsgg.): „*Ars memorativa*“. *Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400–1750*. Tübingen 1993 (*Frühe Neuzeit* 15), 1–34.
- Leinkauf, Thomas: „Substanz, Individuum und Person. Anthropologie und ihre metaphysischen und geisttheoretischen Voraussetzungen im Werk von Leibniz“. In ders., *Einheit, Natur, Geist*, 67–89.
- Leinkauf, Thomas: „*Systema mnemonicum* und *circulus encyclopaediae*. Johann Heinrich Alstedes Versuch einer Fundierung des universalen Wissens in der *ars memorativa*“. In Jörg Jochen Berns / Wolfgang Neuber (Hrsgg.): *Seelenmaschinen. Gattungstraditionen, Funktionen und Leistungsgrenzen der Mnemotechniken vom späten Mittelalter bis zum Beginn der Moderne*. Wien / Köln / Weimar 2000 (*Frühneuzeit-Studien* N. F. 5).
- Leinkauf, Thomas: „Gottfried Wilhelm Leibniz. Systematische Transformation der Substanz: Einheit, Kraft, Geist“. In Lothar Kreimendahl (Hrsg.): *Philosophen des 17. Jahrhunderts: Eine Einführung*. Darmstadt 1999, 198–221.
- Leinkauf, Thomas: „The *vinculum substantiale* and the Impact of Metaphysics in Leibniz's Late Philosophy“. In ders. / Meier-Oeser (Hrsgg.): *Harmonie und Realität*, 179–199.
- Leinkauf, Thomas: „Wissen und Universalität. Zur Struktur der *scientia universalis* in der Frühen Neuzeit“. *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 29 (2003), 81–103.
- Leinkauf, Thomas / Meier-Oeser, Stephan (Hrsgg.): *Harmonie und Realität. Beiträge zur Philosophie des späten Leibniz*. Stuttgart 2017 (*Studia Leibnitiana – Sonderhefte* 51).
- Leinsle, Ulrich Gottfried: *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*. Augsburg 1988 (*Reihe wissenschaftlicher Texte* 42).
- Li, Wencho: „Leibniz' *Discours sur la théologie naturelle de chinois*. Entstehung, Editionen und Übersetzungen“. In ders.: *Leibniz and the European Encounter with China. 300 Years of „Discours sur la théologie naturelle des Chinois“*. Stuttgart 2017 (*Studia Leibnitiana Sonderheft* 52), 17–36.
- Li, Wencho u. a. (Hrsgg.): „Für unser Glück oder das Glück anderer“. *Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover, 18.–23. Juli 2016*. 6 Bde., Hildesheim 2016 /17.
- Liddell, Henry George / Scott, Robert: *A Greek-English Lexicon*, bearb. v. Henry Stuart Jones u. Mitarbeit v. Roderick McKenzie, Oxford 1940;
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057>>.
- Ligota, Christopher: „Der apologetische Rahmen der Mythendeutung im Frankreich des 17. Jahrhunderts (P. D. Huet)“. In Walter Killy (Hrsg.): *Mythographie in der frühen Neuzeit. Ihre Anwendung in den Künsten*. Wiesbaden 1984 (*Wolfenbütteler Forschungen* 27).
- Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*. Hrsg. v. Peter H. Nidditch. Oxford 1975.

- Lodge, Paul: „Leibniz’s Commitment to the Pre-Established Harmony in the Late 1670s and Early 1680s“. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 80 (1998), 292–320.
- Lodge, Paul: „True and False Mysticism in Leibniz“. *The Leibniz Review* 25 (2015), 55–87.
- Loemker, Leroy E.: „Leibniz and the Herborn Encyclopedists“. *Journal of the History of Ideas* 22.3 (1961), 323–338.
- Löwith, Karl: „Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie“. In ders.: *Sämtliche Schriften* Bd. II, Stuttgart 1983, 7–239.
- Longnon, Jean: „Introduction“. In Ludwig XIV. (zugeschr.): *Mémoires*. Paris 2001, 7–29.
- Look, Brandon / Rutherford, Donald: „Introduction“ zu dies. (Hrsgg. / Überss.): *The Leibniz–Des Bosses Correspondence*. New Haven 2007, xix–lxxix.
- Lorenz, Kuno: Art. „Beweis“. *HWPh* 1 (1971), 882–886.
- Lovejoy, Arthur: *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea. The William James Lectures Delivered at Harvard University, 1933*. 22. Auflage, Cambridge, MA, 2001.
- Ludwig XIV (zugeschr.): *Conversation de Louis XIV. Année 1667*. In *Œuvres de Louis XIV.*, Bd. II, Paris 1806, 421–436.
- Ludwig XIV (zugeschr.): *Mémoires de Louis XIV pour l’instruction du Dauphin*. Bd. II, hrsg. v. Charles Dreyss, Paris 1860.
- Luhmann, Niklas: *Die Politik der Gesellschaft*. Hrsg. v. André Kieserling, Frankfurt (Main) 2000.
- Macdonald Ross, George: „Leibniz’s Debt to Hobbes“. In Pauline Phemister / Stuart C. Brown (Hrsg.): *Leibniz and the English-Speaking World*. Dordrecht 2007, 19–33.
- McGowan, Margaret: „Clusterings: Positive and Negative Values in ‚De la vanite‘“. *Montaigne Studies* 1 (1989), 107–119.
- Mahnke, Dietrich: *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 7 (1925), 305–611, Sonderabdruck Halle (Saale) 1925, ND Stuttgart/Bad Cannstadt 1964.
- Manzo, Fiorenza: „How Sincere Was Leibniz’s Critique of Hobbes’s Political Thought?“. *The Leibniz Review* 30 (2020), 29–60.
- Marchlewitz, Ingrid (Hrsg.): *Leibniz: Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß. Vorträge*. Hannover 1988.
- Marquer, Éric / Rateau, Paul (Hrsg.): *Leibniz lecteur critique de Hobbes*. Montréal / Paris 2015.
- Marquer, Éric / Rateau, Paul / Terrel, Jean: „Présentation“ zu: Marquer / Rateau, *Lecteur Critique*, 9–17.
- Marti, Andreas: Art. „421 – Verleih uns Frieden gnädiglich“. In Martin Evang, Ilsabe Seibt (Hrsg.): *Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch* Nr. 20. Göttingen 2015, 77–80.
- Mates, Benson: „Leibniz and the Phaedo“. In *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover, 17.–22. Juli 1972*. Bd. 1, Wiesbaden 1973 (*Studia Leibnitiana Supplementa* 12), 135–148.
- Mathieu, Vittorio: „Leibniz, Nizolius et l’histoire de la philosophie“, In Heinekamp, *Leibniz et la Renaissance*, 143 – 150.
- Médina, José: „La lecture leibnizienne du *De corpore* de Hobbes“. In Marquer / Rateau, *Lecteur critique*, 177–204.
- Médina, José: „Mathématiques et philosophie chez Thomas Hobbes. Une pensée du mouvement en mouvement“. In Jauffrey Berthier / Nicolas Dubos / Arnaud Milanese / Jean Terrel (Hrsgg.): *Lectures de Hobbes*. Paris 2013.
- Meier-Oeser, Stephan: *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*. Münster 1989 (*Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft* 10).
- Meinhardt, Helmut: Art. „Ontōs on“. *HWPh* VI (1984), 1205–1206.
- Meinhardt, Helmut / Schrimpf, Gangolf / Kluxen, Wolfgang u. a.: Art. „Idee“. *HWPh* IV (1976), 55–134.

- Meyer, Rudolf: „Leibniz und die *philosophia perennis*“. In Wilhelm Arnold / Hermann Zeltner (Hrsgg.): *Tradition und Kritik. Festschrift für Rudolf Zocher zum 80. Geburtstag*. Stuttgart-Bad Cannstadt 1967, 237–249.
- Meyer, Rudolf: „Leibniz und Plotin“. In *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover, 14.–19. November 1966*, Bd. V: *Geschichte der Philosophie*. Wiesbaden 1971 (*Studia Leibniana Supplementa* 5), 31–54.
- Mohler, Ludwig: *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen*. Paderborn 1923 (*Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte* hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft Bd. 20).
- Monaco, Davide: „Cusano e Leibniz. Nuovi dati e nuove ricerche per l'analisi di una continuità problematica“. *Archivio di storia della cultura* 31 (2018), 211–229.
- Monfasani, John: „The Greeks and Renaissance Humanism“ (2012). In ders., *Greek Scholars between East and West in the Fifteenth Century*. Farnham / Burlington, VT, 2016.
- Monfasani, John: „L'insegnamento universitario e la cultura bizantina in Italia nel Quattrocento“ (1990). In ders.: *Byzantine Scholars in Renaissance Italy. Cardinal Bessarion and Other Emigrés. Selected Essays*. Aldershot / Brookfield, VT, 1995.
- Mercer, Christia: *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*. Cambridge 2001.
- Mercer, Christia: „The Seventeenth-Century Debate between the Moderns and the Aristotelians. Leibniz and Philosophia Reformata“. In Ingrid Marchlewitz / Albert Heinekamp (Hrsg.): *Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*. Stuttgart 1990, 18–29 (*Studia Leibniana – Supplementa* 27).
- Mißfelder, Jan-Friedrich: *Das Andere der Monarchie. La Rochelle und die Idee der „monarchie absolue“ in Frankreich, 1568–1630*. München 2012 (*Pariser historische Studien* 97).
- Moll, Konrad: *Der junge Leibniz*. 3 Bde., Stuttgart-Bad Cannstadt 1978–1996.
- Mondadori, Fabrizio: „Leibniz on the Distinction between *Potentia Absoluta* and *Potentia Ordinata*“. In Marchlewitz, *Tradition und Aktualität*, 582–591.
- More, Henry: *Apology*. London 1664.
- More, Henry: *Collection of Several Philosophical Writings*. London 1662.
- Moriarty, Michael: „Montaigne and Descartes“. In Philippe Desan (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Montaigne*. Oxford / New York 2015 / 2016, 347–366;
<<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190215330.013.20>>.
- Müller, Kurt: Art. „Eckhard, Arnold“. *Neue Deutsche Biographie* 4, Berlin 1959, 292 f;
<<https://www.deutsche-biographie.de/pnd12855424X.html#ndbcontent>>.
- Mugnai, Massimo: „Leibniz o la morte di un difensore del ‚cristianesimo universale‘“. *Rivista di Storia della Filosofia* 67.1 (2012): *Commentatio mortis. Le morti dei filosofi in epoca moderna*. 141–152.
- Mulsow, Martin: „Ambiguities of the Prisca Sapientia in Late Renaissance Humanism“. *Journal of the History of Ideas* 65.1 (2004), 1–13.
- Mulsow, Martin: *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit*. Frankfurt (Main) 2012.
- Mulsow, Martin: „Sociabilitas. Zu einem Kontext der Campanella-Rezeption im 17. Jahrhundert“. In *Bruniana & Campanelliana* 1 (1995), 205–232.
- Mulsow, Martin (Hrsg.): *Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland. Entwürfe zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, okkulten Traditionen und Schulmetaphysik*. Tübingen 2009.
- Napoli, Giovanni di: „Il concetto di ‚philosophia perennis‘ di Agostino Steuco nel quadro della tematica rinascimentale“. In *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento. Atti del IV convegno di Studi Umbri. Gubbio. 22–26 Maggio 1966*. Gubbio / Perugia 1967, 458–489.
- Needham, Joseph: *Science and Civilisation in China*. Cambridge 1954 ff.
- Nennius (pseud.): *British History and the Welsh Annals*. Hrsg. u. übers. v. John Morris. London / Chichester / Totowa, NJ, 1980 (*History from the Sources*).

- Nizolius, Marius: *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri IV*. Hrsg. v. Gottfried Wilhelm Leibniz. Frankfurt 1670.
- Oeing-Hanhoff, Ludger: Art. „Analyse / Synthese“. *HWP* 1 (1971), 232–248.
- O’Hara, James Gabriel: „Leibniz and ‚la liberté des Anglois‘“. 2000. *The European Journal* 3.1 (2002), 1–3.
- O’Hara, James Gabriel: „Leibniz und die anglo-irischen Verfassungsdenker Robert Molesworth und William Molyneux“. In *Leibniz und Europa* II, 544–551.
- Oliveri, Lucia: *Imagination and Harmony in Leibniz’s Philosophy of Language*. Dissertation, Münster (2016) 2019; <<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6-05169689910>>.
- Origenes: *Contra Celsus. Gegen Celsus*. Griechischer Text nach M[arcel] Borret Hrsg. v. Michael Fiedrowicz / übers. v. Claudia Barthold, 5 Bde., Freiburg 2011–2012 (*Fontes Christiani* 50/1–5).
- Origenes: Περὶ ἀρχῶν τόμοι Δ. *De principiis libri IV. Vier Bücher von den Prinzipien*. Hrsg. und übers. v. Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp. Darmstadt 1976.
- Otto, A[ugust]: *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*. Leipzig 1890.
- Otto, Rüdiger: „Leibniz’ Aktivitäten für die sachsen-lauenburgische Erbfolge“. In Breger / Niewöhner, *Leibniz und Niedersachsen*, 53–75.
- Paasch, Kathrin: *Die Bibliothek des Johann Christian von Boineburg (1622–1672). Ein Beitrag zur Bibliotheksgeschichte des Polyhistorismus*. Berlin 2005 (*Berliner Arbeiten zur Bibliothekswissenschaft* 16).
- Pascal, Blaise: *Œuvres complètes*. Bd. II hrsg. v. Léon Brunschvicg u. Pierre Boutroux. Zweite Auflg., Paris 1923.
- Pasini, Enrico: „Cinque storie sulla Monadologia di Leibniz“. In d’Ippolito / Montano / Piro: *Monadi e monadologie*, 147–167.
- Pasini, Enrico: „Ex oppositis quid. Cusano, Erasmo, Leibniz“. In Dall’Igna, Antonio / Roberi, Damiano (Hrsgg.): *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*. Mailand / Udine 2013 (*Biblioteca cusana* 2).
- Patrizi, Francesco: *Nova de universis philosophia*. Ferrara 1561.
- Palumbo, Margherita: „Johann Christian von Boineburg“. *Il Bibliotecario* 23–24 (1990), 181–218.
- Patzig, Günter: „Theologie und Ontologie in der ‚Metaphysik‘ des Aristoteles“. *Kant-Studien* 52 (1960/61), 185–205, Nachdruck mit Nachwort in ders: *Gesammelte Schriften III. Aufsätze zur Antiken Philosophie*. Göttingen 1996, 141–174.
- Petersen, Johann Wilhelm: Μυστήριον ἀποκατάστασεως πάντων, das ist: Das Geheimnis der Wiederbringung aller Dinge. Pamphilia [eigentlich: Offenbach] 1700.
- Petersen, Peter: *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*. Leipzig 1921.
- Phemister, Pauline: *Leibniz and the Natural World. Activity, Passivity and Corporeal Substances in Leibniz’s Philosophy*. Dordrecht 2005 (*The New Synthese Historical Library* 58).
- Phemister, Pauline: „Progress and Perfection of World and Individual in Leibniz’s Philosophy, 1694–1697“. In Breger, *Einheit in der Vielheit* II, 805–812.
- Picon, Marine: „Le fondement des propositions de raison dans les écrits de Mayence“. In Herbert Breger (Hrsg.): *Natur und Subjekt: IX. Internationaler Leibniz-Kongress unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten, Hannover, 26. September bis 1. Oktober 2011*. Bd. 3, Hannover 2011.
- Picon, Marine: „Leibniz, Hobbes et les principes des sciences“. In Marquer / Rateau, *Lecteur critique*, 53–73.
- Piro, Francesco: „Il corpo politico dell’Europa. Da Leibniz a Vattel“. In Lorenzo Bianchi / Alberto Postigliola (Hrsgg.): *Un „progetto filosofico“ della modernità. Per la pace perpetua di Immanuel Kant*. Neapel 2000 (*Quaderni del Dipartimento di Filosofia e Politica, Istituto Universitario Orientale* 23).
- Piro, Francesco: „Creaturely Action in Leibniz’s Theodicy“, in Favaretti Camposampiero / Geretto / Perissinotto, *Theodicy and Reason*, 87–109.

- Piro, Francesco: „Leibniz and Ethics: the Years 1669–72“. In Brown, *Young Leibniz*, 147–167.
- Piro, Francesco: „Die ethische Gemeinschaft der Geister mit Gott“. In Hubertus Busche (Hrsg.): *Gottfried Wilhelm Leibniz, Monadologie*. Berlin 2009 (*Klassiker auslegen* 34), 245–259.
- Piro, Francesco: „L’impensabilità della fine. Il tema del giudizio finale tra Leibniz e Kant“. *Filosofia e teologia* 29.3 (2015), 472–489.
- Piro, Francesco: „Ius, iustum“. *Annali dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici* 7 (1981.1987), 1–54.
- Piro, Francesco: „I labirinti del pensiero e la tela della diplomazia. Gottfried Wilhelm Leibniz“. In Maria Bettetini / Stefano Poggi (Hrsgg.): *I viaggi dei filosofi*. Mailand 2010, 97–112.
- Piro, Francesco: „L’argument du ‚miracle perpétuel‘ et ses conséquences. Dispositions naturelles et action de la créature dans les derniers écrits de Leibniz“. *Les études philosophiques* 2016.3, 407–423.
- Piro, Francesco: „L’argomento del ‚miracolo perpetuo‘ e i suoi sottintesi teologici. Ancora sui rapporti Leibniz-Malebranche“. *Laboratorio dell’ISPF* 14.5 (2017); <<http://dx.medra.org/10.12862/LAB17PRF>>.
- Piro, Francesco: „‚Species infima‘. Definibilità e indefinibilità dell’individuo“. In d’Ippolito / Montano / Piro: *Monadi e monadologie*, 83–113.
- Piro, Francesco: *Spontaneità e ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell’azione in Leibniz*. Rom 2002 (*Uomini e dottrine* 37).
- Piro, Francesco: „Topik und Erkenntnistheorie in der frühen *philosophia de mente* Leibnizens“. In Marchlewitz, *Tradition und Aktualität*, 737–744.
- Piro, Francesco: *Varietas identitate compensata. Studio sulla formazione della metafisica di Leibniz*. Neapel 1990.
- Piro, Francesco: „Vicissitudes de deux œufs. Principe de raison et principe des indiscernables dans les premiers écrits de Leibniz“. Übers. v. Titti Pauciullo. In Enrico Pasini (Hrsg.): *La monadologie de Leibniz. Genèse et contexte*. Paris 2005, 3–29.
- Platon: *Divini Platonis Opera omnia quae exstant Marsilio Ficino interprete*. Zweisprachig, Frankfurt 1602.
- Popkin, Richard: „The Third Force in Seventeenth-Century Thought: Scepticism, Science and Millenarism“. In ders.: *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*. Leiden 1992 (*Brill’s Studies in Intellectual History* 22), 90–119.
- Poser, Hans: „Ens et unum convertuntur. Zur Leibniz’schen Einheit der Monade“. In ders., *Leibniz’ Philosophie*, 162–173.
- Poser, Hans: „Erfindungen für das bonum commune. Leibniz als Ingenieur“. In ders., *Leibniz’ Philosophie*, 381–407.
- Poser, Hans: *Leibniz’ Philosophie. Über die Einheit von Metaphysik und Wissenschaft*. Hrsg. v. Wenchao Li, Hamburg 2016.
- Poser, Hans (Hrsg. in Verbindg. m. Christoph Asmuth): *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz. VII. Internationaler Leibniz-Kongress*. 5 Bde., Hannover 2001–2002.
- Prinzen, Herbert: *Ennius im Urteil der Antike*. Stuttgart / Weimar 1998 (*Beiträge zum antiken Drama und seiner Rezeption Beiheft* 8).
- Rádl, Emanuel: *Geschichte der biologischen Theorien der Neuzeit*. 2. Auflage, 2 Bde., 1. Teil, Leipzig und Berlin 1913 (ND Hildesheim 1970).
- Ramelow, Tilman: *Gott, Freiheit, Weltenwahl*. Der Ursprung des Begriffs der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S.J. (1599–1649) und G. W. Leibniz (1646–1716). Leiden / New York / Köln 1997 (*Brill’s Studies in Intellectual History*, 72).
- Rateau, Paul: „L’univers progresse-t-il ? Les modèles d’évolution du monde chez Leibniz“. *Archives de Philosophie* 77.1 (2014), 81–103.
- Rauzy, Jean-Baptiste: *La doctrine leibnizienne de la vérité. Aspects logiques et ontologiques*. Mit e. Vorwort v. Jacques Bouveresse, Paris 2001 (*Bibliothèque d’histoire de la philosophie*).

- Rehbock, Theda: Art. „Rettung der Phänomene“. HWPh 8 (1992), 941–944.
- Reinhard, Wolfgang: *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. 2., durchges. Aufl., München 2000.
- Reinhard, Wolfgang: „Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters“. *Zeitschrift für Historische Forschung* 10.3 (1983), 257–277.
- Riley, Patrick: „Leibniz’ Concept of Universal Justice“. In *Nihil sine ratione* III (2001), 1061–1068.
- Risi, Vincenzo De: „Plotino e la Rivoluzione scientifica. La presenza delle Enneadi nell’epistemologia leibniziana dello spazio fenomenico“. In Riccardo Chiaradonna (Hrsg.): *Il platonismo e le scienze*, Rom 2012, 143–163.
- Robinet, André: *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendante dans l’oeuvre de G. W. Leibniz. Nombreux textes inédits*. Paris 1986 (*Bibliothèque d’histoire de la philosophie*).
- Rudolph, Hartmut: „Scientific Organizations and Learned Societies“, in Antognazza, *Oxford Handbook*, 543–562.
- Russell, Bertrand: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. With an Appendix of Leading Passages*. 6. Auflage, London 1964.
- Russell, Bertrand: *History of the Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. 2. Auflg., London 1947.
- Rutherford, Donald: *Leibniz and the Rational Order of Nature*. Cambridge 1995.
- Sachse, Richard: Art. „Thomasius, Jakob“. ADB 38 (1894), 107–112.
- Saffrey, H[enri]-D[ominique]: „ΑΓΕΩΜΕΤΡΗΤΟΣ ΜΗΔΕΙΣ ΕΙΣΙΤΩ: Une inscription légendaire“. *Revue des Études Grecques* 81, 384/385 (1968), 67–87.
- Scaliger, Julius Caesar: *Poetices libri septem*. [Genf] 1561.
- Scheible, Heinz: *Melanchthon. Vermittler der Reformation*. München 2016.
- Schepers, Heinrich: „Leibniz’ Arbeiten zu einer Reform der Kategorien“. In ders.: *Leibniz. Wege zu seiner reifen Metaphysik*. Berlin 2014, 51–81.
- Schepers, Heinrich: „Space and Time“. In Antognazza, *Oxford Handbook*, 410–422.
- Schiffers, Juliane: „Die konstitutive Passivität des Subjekts. Gottfried Wilhelm Leibniz“. In Kathrin Busch / Helmut Draxler (Hrsg.): *Theorien der Passivität*. München 2013, 32–59.
- Schlegel, Friedrich: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hrsg. v. Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. München / Paderborn / Wien / Zürich, 1958 ff.
- Schlüter, Dietrich: Art. „Akt/Potenz“. HWPh I (1971), 134–142.
- Schlüter, Dietrich: Art. „Eminentier“. HWPh 2 (1972), 452 f.
- Schmeisser, Martin: „Erdgeschichte und Paläontologie im 17. Jahrhundert: Bernard Palissy, Agostino Scilla, Nicolaus Steno und Leibniz“. In Herbert Jaumann (Hrsg.): *Diskurse und Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*. Berlin / Boston 2010, S. 809–858; <<https://doi.org/10.1515/9783110241068.809>>.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: „Apokalyptische Universalwissenschaft. Johann Heinrich Alstedts ‚Diatriben de mille annis apocalypticis‘“. In Martin Brecht u.a. (Hrsg.): *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*. Band 14 (1988): *Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert*. Göttingen 1988, 50–71.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Der Dämon des 19. Jahrhunderts. Anatomie eines überforderten Säkulum*s. Stuttgart / Bad Cannstadt 2021 (*problemata* 160).
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: „Leibniz konservativ interpretiert: Der letzte Vertreter der Philosophia perennis“. In *Leibniz und Europa* II, 265–282.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt am Main 1998.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: „Die Rationalität des Christentums. Leibniz als Theologe“. In Thomas A. C. Redon / Helmut Heit / Paul Hoyningen-Huene (Hrsg.): *Der universale Leibniz. Denker, Forscher, Erfinder*. Stuttgart 2009, 51–62.

- Schmidt, Georg: *Geschichte des Alten Reiches. Staat und Nation in der Frühen Neuzeit: 1495–1806*. München 1999.
- Schmitt, Arbogast: „Platon und das empirische Denken der Neuzeit“. In ders.: *Die Moderne und die Antike. Gründe und Folgen des größten Kulturbruchs in der Geschichte Europas*. Heidelberg 2019. 125–163.
- Schmitt, Charles B.: „Perennial philosophy. From Agostino Steuco to Leibniz“. *Journal of the history of ideas* 27 (1966), 505–532.
- Schnath, Georg: *Geschichte Hannovers im Zeitalter der neunten Kur und der englischen Sukzession 1674–1714*. 4 Bde. u. Registerbd., Hildesheim 1938–1982.
- Schnath, Georg: *Das Sachsenroß. Entstehung und Bedeutung des niedersächsischen Landeswappens*. 2. Aufl., Hannover 1961 (*Schriftenreihe der Landeszentrale für politische Bildung in Niedersachsen* B 6).
- Schneiders, Werner: „Aufklärung und Reform“. In ders.: *Philosophie der Aufklärung – Aufklärung der Philosophie. Gesammelte Studien*. Zu seinem 70. Geburtstag hrsg. v. Frank Grunert. Berlin 2005 (*Philosophische Schriften* 58), 423–446.
- Schneiders, Werner: „*Respublica optima*. Zur metaphysischen und moralischen Fundierung der Politik bei Leibniz“. *Studia Leibnitiana* 9.1 (1977), 1–26.
- Schönberger, Rolf: Art. „Teilhab“e“. *HWPX* X (1998), 961–969.
- Schüßler, Werner: *Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus). Eine Untersuchung zum Systemwechsel zwischen „système commun“ und „système nouveau“ und dem Versuch ihrer Vermittlung*. Berlin / New York 1992 (*Quellen und Studien zur Philosophie* 32).
- Schüßler, Werner: „*Nisi ipse intellectus*. Zu einem angeblichen Philosophoumenon Leibnizens“. *Archiv für Begriffsgeschichte* 34 (1991), 314–325.
- Schulenburg, Johann Christian / Cnollen, Adam Andreas: *Schediasma Mathematicum*. Bremen 1697.
- Scotus, Duns: *Opera omnia. Editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus Franciscanis de observantia accurate recognita*. Paris 1891–1895.
- Scribano, Emanuela: „False Enemies: Malebranche, Leibniz, and the Best of All Possible Worlds“. *Oxford studies in early modern philosophy* 1 (2003), 165–182.
- Sennefelder, Anna Karina: *Rückzugsorte des Erzählens. Muße als Modus autobiographischer Selbstreflexion*. Tübingen 2018 (*Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße* 7).
- Serres, Michel: *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. 2 Bde., Paris 1968.
- Shapin, Stephen / Schaffer, Simon: *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. 3. Auflage Princeton 2011.
- Simplikios: *In Aristotelis de caelo commentaria*. Hrsg. v. I. L. Heiberg, Berlin 1893 (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 7). Englische Übersetzung als *On Aristotle on the Heavens* von Ian Mueller, London 2014.
- Sleigh, Robert: „Truth and Sufficient Reason in the Philosophy of Leibniz“. In Hooker, *Leibniz*, 209–242.
- Smith, Justin Erik Halldór: „Christian Platonism and the Metaphysics of Body in Leibniz“. *British Journal for the History of Philosophy* 12 (2004), 43–59.
- Smith, Justin Erik Halldór: *Divine Machines: Leibniz and the Sciences of Life*. Princeton 2011.
- Smith, Justin Erik Halldór: „Medicine“. In Antognazza, *Oxford Handbook*, 485–499.
- Sonar, Thomas: „Der Tod des Gottfried Wilhelm Leibniz. Wahrheit und Legende im Licht der Quellen“. *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 59 (2008), 161–201.
- Sparr, Walter: „Die Schulphilosophie in den lutherischen Territorien“. In *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd. 4: *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation Nord und Ostmitteleuropa*. Hrsg. v. Helmut Holzhey und Wilhelm Schmidt-Biggemann unter Mitarbeit von Vilem Murdroch. Basel 2001, 475–587.

- Spehr, Christopher: „Wirkung und Rezeption I: Im Zeitalter der lutherischen Bekenntnisbildung und Orthodoxie“. In Albrecht Beutel (Hrsg.): *Luther-Handbuch*. Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen 2017, 510–520.
- Spinoza, Baruch de: *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. v. C. Gebhardt. Heidelberg 1925, ND Heidelberg 1972.
- Spitz, Lewis L.: „The Significance of Leibniz for Historiography“. *Journal of the History of Ideas* 13.3 (1952), 333–348.
- Stausberg, Michael: *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*. 2 Bde., Berlin / New York 1998 (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 42).
- Stegmüller, Friedrich: *Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas von Aquin*. Rom 1929.
- Steuco, Agostino: *De perenni philosophia libri X*. Lyon 1540.
- Stieglitz, Annette v.: *Landesherr und Stände zwischen Konfrontation und Kooperation. Die Innenpolitik Herzog Johann Friedrichs im Fürstentum Calenberg 1665–1679*. Hannover 1994 (*Veröffentlichungen der historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen* XXIV.7).
- Stollberg-Rilinger, Barbara: *Die Aufklärung. Europa im 18. Jahrhundert*. 3. aktualisierte Auflage, Stuttgart 2017.
- Strickland, Lloyd: „Leibniz’s Egypt Plan (1671–1672): From Holy War to Ecumenism“. *Intellectual History Review* 26:4 (2016), 461–476; <<https://doi.org/10.1080/17496977.2016.1221033>>.
- Strickland, Lloyd: „Leibniz on Whether the World Increases in Perfection“. *British Journal for the History of Philosophy* 14.1 (2006), 51–68.
- Suárez, Francisco: *Disputationes Metaphysicae. Opera Omnia* hrsg. v. C. Berton, Bd. 25–26, Paris 1866, ND Hildesheim 1965.
- Tanner, Marie: *The Last Descendant of Aeneas. The Hapsburgs and the Mythic Image of the Emperor*. New Haven / London 1993.
- Terzaga, Emilio: „Philosophia perennis. Comentario a la carta a Rémond del 26 de agosto de 1714“. In Quintín Racionero (Hrsg.): *G. W. Leibniz: analogia y expresion*. Madrid 1995, 485–492.
- Thienemann, August: „Die Stufenfolge der Dinge, der Versuch eines natürlichen Systems der Naturkörper aus dem achtzehnten Jahrhundert. Eine historische Skizze“. *Zoologische Annalen* 3.3 (1909), 186–274.
- Thomasius, Jacob: *Dissertationes LXIII varii argumenti magnam partem ad historiam philosophicam et ecclesiasticam pertinentes*. Hrsg. v. Christian Thomasius, Halle (Saale) 1693.
- Thomasius, Jacob: *Erotemata metaphysica pro incipientibus. Accessit pro adultis Historia variae fortunae, quam Metaphysica experta est*. Leipzig 1670.
- Thomasius, Jacob: *Exercitatio de Stoica mundi exustione: Cui accesserunt Argumenti Varii, Sed inprimis ad historiam Stoicae Philosophiae facientes, Dissertationes XXI*. Leipzig 1676.
- Thomasius, Jacob: *Miscellanea varii argumenti, maximam partem ex historia literaria, ecclesiastica, prophana aliisque selectis materiis, ob rerum dignitatem in unum librum collecta*. Leipzig 1737.
- Thomasius, Jacob: *Schediasma historicum*. Leipzig 1665.
- Tönnies, Ferdinand: „Leibnitz [sic] und Hobbes“. *Philosophische Monatshefte* 13 (1887), 557–573.
- Toeppen, Hugo: *Die Doppelinsel Nowaja Semlja. Geschichte ihrer Entdeckung*. Leipzig 1978.
- Trendelenburg, Adolf: *Elemente der aristotelischen Logik*. Bearbeitet und neu hrsg. von Rainer Beer, Reinbek 1967 (*Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft. Griech. Philos.* 11).
- Trottmann, Christian: *La vision béatifique : des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*. Rom 1995 (*Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome* 289).
- Utermöhlen, Gerda: „Die Literatur der Renaissance und des Humanismus in Leibniz’ privater Büchersammlung“. In Heinekamp, *Leibniz et la Renaissance*, 221–238.
- Varani, Giovanna: „Impegno ‚editoriale‘ e temi retorici nella prefazione a Nizolio“. In Stefano Gensini (Hrsg.): *Linguaggio, mente, conoscenza: intorno a Leibniz*. Rom 2005, 39–58.

- Varani, Giovanna: *Pensiero ‚alato‘ e modernità. Il neoplatonismo nella storiografia filosofica in Germania (1559–1807)*. Padua 2008 (*La filosofia e il suo passato* 25).
- Varani, Giovanna: „Zwischen Gemeinplätzen und ‚nouvelles ouvertures‘. Leibniz gegenüber dem Platonismus unter besonderer Berücksichtigung von Plotin. In Breger, *Einheit in der Vielheit* II, 1091–1098.
- Varani, Giovanna: „Protestantismus und Sprachwissenschaftsverständnis beim jungen Leibniz: unter besonderer Berücksichtigung des Gepräges Melanchthons in der Nizolius-Vorrede“. In Klaus D. Dutz (Hrsg.): *Individuation, Sýmpnoia pánta, Harmonia, Emanation: Festgabe für Heinrich Schepers zu seinem 75. Geburtstag*. Münster 2000, 199–222.
- Vasoli, Cesare: „La crisi del tardo Umanesimo e le aspettative di Riforma in Italia tra la fine del Quattrocento ed il primo Cinquecento“. In Giulio d’Onofrio (Hrsg.): *Storia della teologia* Bd. III. *Età della Rinascita*. Casale Monferrato 1995, 397–485.
- Veddeler, Peter: *Das Niedersachsenross, Geschichte des niedersächsischen Landeswappens*. Hannover 1996.
- Verbeke, Gérard: Art. „Logoi spermatikoi“. *HWP* 5 (1980), 484–489.
- Vickers, Brian: „Francis Bacon and the Progress of Knowledge“. *Journal of the History of Ideas* 53.3 (1992), 495–518.
- Vierhaus, Rudolf: „Politisches Bewußtsein in Deutschland vor 1789“. *Der Staat* 6.2 (1967), 175–196.
- Vleschauwer, Herman Jan de: „*Perennis quaedam philosophia*. Exégèse et antécédents d’un texte leibnizien“. In *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover, 14.–19. November 1966*. Bd. 1: *Metaphysik – Monadenlehre*. Wiesbaden 1968 (*Studia Leibnitiana Supplementa* 1), 102–122.
- Voisé, Waldemar: „Gottfried Wilhelm Leibniz ou l’historiographie d’un conciliateur“. In: *Discordia concors. Festgabe für Edgar Bojour zu seinem siebzigsten Geburtstag am 21. August 1968*. Basel/Stuttgart 1968, Bd. I, 123–130.
- Völkel, Markus: „*Pyrrhonismus historicus*“ und „*fides historica*“. *Die Entwicklung der deutschen historischen Methodologie unter dem Gesichtspunkt der historischen Skepsis*. Frankfurt (Main) / Bern / New York 1987 (*Europäische Hochschulschriften*, 3. Reihe: *Geschichte und ihre Hilfswissenschaften* 313).
- Waldhoff, Stephan: „Quellenkunde“. In ders. / Beiderbeck / Li, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, 29–165.
- Waldhoff, Stephan: „Zwischen Polytheismus und natürlicher Theologie – Leibniz’ Interpretation des antiken Heidentums in seinem Wiener Vortrag von 1714“. *Studia Leibnitiana* 36.1 (2004), 94–108.
- Waldhoff, Stephan: „Proposals for Political, Administrative, Economic, and Social Reform“. In Antognazza, *Oxford Handbook*, 684–698.
- Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus. Neuausgabe der ersten Fassung von 1904–05* hrsg. v. Klaus Lichtblau und Johannes Weiß. Wiesbaden 2016.
- Wegele, Franz Xaver v.: *Geschichte der Deutschen Historiographie seit dem Auftreten des Humanismus. Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit*. Bd. 20. München und Leipzig 1885, ND New York / London 1965.
- Weier, Winfried: „Cartesianischer Aristotelismus in 17. Jahrhundert“. *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 14 (1970), 35–65.
- Weigel, Valentin: *Der güldene Griff / Alle Ding ohne Irrthumb zu erkennen / vielen Hochgelährten unbekandt / und doch allen Menschen nothwendig zu wissen*. Hall (Sachsen) 1613.
- Wellmer, Friedrich-Wilhelm / Gottschalk, Jürgen / Walsdorf, Ariane: „Leibniz’ Scheitern im Oberharzer Silberbergbau. Neu betrachtet unter dem Gesichtspunkt eines modernen Projekt- und Innovationsmanagements“. In Beiderbeck / Gädeke / Waldhoff, *Scintillae Leibnitianae*, 313–334.

- Werf, Siebren Y. van der / Können, Günther P. / Lehn, Waldemar H. / Steenhuisen, Frits / Davidson, Wayne P. S., „Gerrit de Veer’s True and Perfect Description of the Novaya Zemlya Effect, 24–27 January 1597“. *Applied Optics* 42.3 (2003), 379–389; <<https://doi.org/10.1364/AO.42.000379>>.
- Wolgast, Eike: Art. „Reform, Reformation“. In Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hrsgg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. V, Stuttgart 1984, 313–360.
- Widmaier, Rita: „Die Dyadik in Leibniz’ letztem Brief an Nicolas Remond“. *Studia Leibnitiana* 49.2 (2017), 139–176.
- Widmaier, Rita: „Leibniz’ natürliche Theologie und eine ‚gewisse‘ Philosophia perennis“. In Li, *Für unser Glück* II (2016), 581–596.
- Widmaier, Rita: „Natürliche Theologie und Philosophia perennis. Leibniz’ Interpretation der alten und modernen chinesischen Philosophie in der Abhandlung Niccolò Longobardis S.J.“. In Li, *Für unser Glück* VI (2017), 781–806.
- Widmaier, Rita: „Die Rolle der Dyadik in Leibniz’ Missionstheorie für China“. In Barbara Hoster / Dirk Kuhlmann / Zbigniew Wesolowski (eds.): *Rooted in Hope. China – Religion – Christianity. In der Hoffnung verwurzelt. China – Religion – Christentum*. Sankt Augustin 2017 (*Monumenta Serica Monograph Series* LXVIII/1), Bd. I, 277–310.
- Wilson, Catherine, „Motion, Sensation, and the Infinite: The Lasting Impression of Hobbes on Leibniz“. *British Journal for the History of Philosophy* 5.2 (1997), 339–351.
- Wilson, Catherine: *Leibniz’s Metaphysics. A Historical and Comparative Study*. Princeton, NJ, 1989 (*Studies in Intellectual History and the History of Philosophy*).
- Wood, Neal: „The Social History of Political Theory“. *Political Theory* 6.3 (1978), 345–367.
- Wren, Christopher: „Theory Concerning the Same Subject [General Laws of Motion]“. *Philosophical Transactions* 3.43 (1668), 867 f; <<https://doi.org/10.1098/rstl.1668.0064>>.
- Zahn, Lothar: Art. „Reflexion“. *HWPh* 8 (1992), 396–405.
- Zedler, Johann Heinrich (Hrsg.): *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*. 68 Bde., Halle/Leipzig 1731–1754; <<http://www.zedler-lexikon.de>>.
- Zingari, Guido: „Leibniz, San Tommaso e la scolastica“. *Aquinas* 36.2 (1993), 265–298.
- Zwierlein, Cornel: *Politische Theorie und Herrschaft in der Frühen Neuzeit*. Göttingen 2020 (*Einführungen in die Geschichtswissenschaft. Frühe Neuzeit* 2).

STUDIA LEIBNITIANA – SONDERHEFTE

Im Auftrag der Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft e.V.
herausgegeben von Herbert Breger, Michael Kempe,
Wenchao Li (verantwortlich) und Pauline Phemister.

Franz Steiner Verlag

ISSN 0341-0765

23. Susanne Edel
**Metaphysik Leibnizens
und Theosophie Böhmnes**
Die Kabbala als *Tertium Comparationis*
für eine rezeptionsgeschichtliche Unter-
suchung der individuellen Substanz
1995. 225 S., kt.
ISBN 978-3-515-06666-2
24. Martine de Gaudemar (Hg.)
La notion de nature chez Leibniz
Colloque organisé par le departement de
philosophie de l'université de Provence
(Aix-en-Provence), le CNRS (Paris), et la
G.W. Leibniz-Gesellschaft (Hannover),
Aix-en-Provence, 13–15 Octobre 1993
1995. 240 S., kt.
ISBN 978-3-515-06631-0
25. Alexander Wiehart-Howaldt
Essenz, Perfektion, Existenz
Zur Rationalität und dem systematischen
Ort der Leibnizschen *Theologia Naturalis*
1996. XII, 223 S., kt.
ISBN 978-3-515-06840-6
26. Emily Grosholz / Elhanan Yakira
Leibniz's Science of the Rational
1998. 107 S., kt.
ISBN 978-3-515-07400-1
27. Paul Blum
**Philosophenphilosophie
und Schulphilosophie**
Typen des Philosophierens in der Neuzeit
1998. 302 S., kt.
ISBN 978-3-515-07201-4
28. Herbert Breger /
Friedrich Niewöhner (Hg.)
Leibniz und Niedersachsen
Tagung anlässlich des 350. Geburtstages
von G. W. Leibniz, Wolfenbüttel 1996
1999. 238 S. und 16 Farbtaf., kt.
ISBN 978-3-515-07200-7
29. Martin Fontius / Hartmut Rudolph /
Gary Smith (Hg.)
Labora diligentur
Potsdamer Arbeitstagung zur Leibniz-
forschung vom 4.–6. Juli 1996
1999. 240 S., kt.
ISBN 978-3-515-07602-9
30. Brandon Look
**Leibniz and the
'Vinculum Substantiale'**
1999. 143 S., kt.
ISBN 978-3-515-07623-4
31. Andreas Hüttemann (Hg.)
**Kausalität und Naturgesetz
in der Frühen Neuzeit**
2001. 240 S., kt.
ISBN 978-3-515-07858-0
32. Massimiliano Carrara / Antonio-Maria
Nunziante / Gabriele Tomasi (Hg.)
Individuals, Minds and Bodies
Themes from Leibniz
2004. 297 S., kt.
ISBN 978-3-515-08342-3
33. Alexandra Lewendoski (Hg.)
**Leibnizbilder
im 18. und 19. Jahrhundert**
2004. 261 S., kt.
ISBN 978-3-515-08401-7
34. Daniel J. Cook / Hartmut Rudolph /
Christoph Schulte (Hg.)
Leibniz und das Judentum
2008. 283 S. mit 6 fbg. und 1 s/w-Abb., kt.
ISBN 978-3-515-09251-7
35. Mark Kulstad / Mogens Lærke /
David Snyder (Hg.)
The Philosophy of the Young Leibniz
2009. 259 S. mit 1 Abb., kt.
ISBN 978-3-515-08098-9
36. Paul Rateau (Hg.)
**L'idée de théodicée de Leibniz
à Kant: héritage, transformations,
critiques**
2009. 222 S., kt.
ISBN 978-3-515-09351-4
37. Juan Antonio Nicolás (Hg.)
**Leibniz und die Entstehung
der Modernität**
Leibniz-Tagung in Granada,
1.–3. November 2007
2010. 278 S., kt.
ISBN 978-3-515-09357-6

38. Erich Barke / Rolf Wernstedt / Herbert Breger (Hg.)
Leibniz neu denken
2009. 108 S., kt.
ISBN 978-3-515-09374-3
39. Thomas Kisser (Hg.)
Metaphysik und Methode
Descartes, Spinoza, Leibniz im Vergleich
2010. 153 S., kt.
ISBN 978-3-515-09736-9
40. Paul Rateau (Hg.)
Lectures et interprétations des Essais de théodicée de G. W. Leibniz
2011. 316 S. mit 2 Abb., kt.
ISBN 978-3-515-09919-6
41. Wenchao Li / Hans Poser / Hartmut Rudolph (Hg.)
Leibniz und die Ökumene
2013. 314 S., kt.
ISBN 978-3-515-10309-1
42. Wenchao Li / Hartmut Rudolph (Hg.)
„Leibniz“ in der Zeit des Nationalsozialismus
2013. 309 S., kt.
ISBN 978-3-515-10308-4
43. Christian Leduc / Paul Rateau / Jean-Luc Solère (Hg.)
Leibniz et Bayle : Confrontation et dialogue
2015. 452 S., kt.
ISBN 978-3-515-10638-2
44. Wenchao Li (Hg.)
„Das Recht kann nicht ungerecht sein ...“
Beiträge zu Leibniz' Philosophie der Gerechtigkeit
2015. 184 S. mit 3 Abb., kt.
ISBN 978-3-515-11212-3
45. Arnaud Pelletier (Hg.)
Leibniz and the aspects of reality
2016. 149 S. mit 7 Abb., kt.
ISBN 978-3-515-11170-6
46. Arnaud Pelletier (Hg.)
Leibniz's experimental philosophy
2016. 257 S. mit 16 Abb., kt.
ISBN 978-3-515-11307-6
47. Wenchao Li / Simona Noreik (Hg.)
Leibniz, Caroline und die Folgen der englischen Sukzession
2016. 136 S. mit 8 fbg. und 2 s/w-Abb., kt.
ISBN 978-3-515-11383-0
48. Ansgar Lyssy
Kausalität und Teleologie bei G. W. Leibniz
2016. 417 S., kt.
ISBN 978-3-515-11349-6
49. Edward W. Glowienka
Leibniz's Metaphysics of Harmony
2016. 124 S., kt.
ISBN 978-3-515-11482-0
50. Nora Gädeke / Wenchao Li (Hg.)
Leibniz in Latenz
Überlieferungsbildung als Rezeption (1716–1740)
2017. 262 S. mit 25 fbg. und 3 s/w-Abb., kt.
ISBN 978-3-515-11474-5
51. Thomas Leinkauf / Stephan Meier-Oeser (Hg.)
Harmonie und Realität
Beiträge zur Philosophie des späten Leibniz
2017. 199 S., kt.
ISBN 978-3-515-11656-5
52. Wenchao Li (Hg.)
Leibniz and the European Encounter with China
300 Years of “Discours sur la théologie naturelle des Chinois”
2017. 295 S., kt.
ISBN 978-3-515-11733-3
53. Michel Serfati
Leibniz and the Invention of Mathematical Transcendence
2018. 248 S., kt.
ISBN 978-3-515-12082-1
54. Luca Basso (Hg.)
Leibniz und das Naturrecht
2019. 201 S., kt.
ISBN 978-3-515-12288-7
55. Maria Seidl
Pierre Gassendi und die Probleme des Empirismus
2019. 225 S. mit 2 Abb., kt.
ISBN 978-3-515-12341-9
56. Juan Antonio Nicolás
Körper, Geist, Monaden
Monadologie und Metaphysik bei Leibniz
2020. 267 S., kt.
ISBN 978-3-515-11030-3
57. Lucia Oliveri
Imaginative Animals
Leibniz's Logic of Imagination
2021. 286 S. mit 1 Abb., kt.
ISBN 978-3-515-13049-3
58. *In Vorbereitung.*

Gottfried Wilhelm Leibniz' Denken speist sich aus einer breiten Kenntnis früherer Philosophen – aber hat es die Philosophiegeschichte selbst zum Thema? Hannes Amberger bejaht diese Frage: Leibniz' Verständnis der Philosophiegeschichte orientiert sich an einem Fortschrittsparadigma, dem zufolge entscheidende Wahrheiten der Metaphysik von jeher bekannt sind, aber durch eine Verbesserung der philosophischen Methode in einem niemals abgeschlossenen Prozess kontinuierlich weiterentwickelt werden. Dieses für Leibniz lebenslänglich entscheidende Motiv dient Ambergers

Studie zugleich als hermeneutischer Schlüssel, der einen neuen Blick auf bekannte Themen der Leibniz-Forschung erlaubt: die Rezeption etwa Thomas Hobbes', des Platonismus oder der Scholastik, den Dualismus von Materie und Form, die Prästabilisierte Harmonie, den Erfahrungshintergrund im barocken Fürstenstaat und die zeitliche Gliederung von Leibniz' Werkbiografie. Entscheidende Prämisse für Leibniz' progressives Geschichtsbild, so die These, ist das neuplatonische Motiv der Teilhabe aller Dinge am Wesen Gottes.

ISBN 978-3-515-13545-0



www.steiner-verlag.de

Franz Steiner Verlag