

HANS POSER

(TU Berlin)

ENS ET UNUM CONVERTUNTUR  
ZUR LEIBNIZSCHEN EINHEIT DER MONADE

*Revera autem nullum ex partibus pluribus componitur Ens vere unum, et omnis substantia est indivisibilis et quae partes habent non sunt Entia, sed phaenomena tantum.*

G. W. Leibniz, VE VI.1253

1. *Einleitung*

Die Monade, Kulminationspunkt der leibnizschen Metaphysik und konsequenteste Durchgestaltung des neuzeitlichen Gedankens der Individualität des Einzelnen, ist Inbegriff der Einheit eines organischen Wesens. Gebildet ist sie nach dem Muster meines individuellen Seins, das bei Descartes noch im unbestimmten cogito verharret und das bei Kant zugunsten des namenlosen transzendentalen Subjekts wieder zum empirischen Ich absinken sollte: Mein *Ich*, das Bewußtsein meiner selbst als sich durchhaltende Einheit ist das Vorbild der leibnizschen Konzeption.<sup>1</sup>

Diese Einheit muß es geben, da es Vielheit gibt; geradezu apodiktisch halten dies die Einleitungssätze der *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison* fest. „Die Substanz“, heißt es dort, „ist einfach oder zusammengesetzt. Die einfache Substanz ist die, die keinerlei Teile hat. Die zusammengesetzte ist die Ansammlung der einfachen Substanzen oder der Monaden. Monas ist ein griechisches Wort, das 'Einheit' bedeutet oder das, was eins ist. Die zusammengesetzten Dinge oder die Körper sind Vielheiten; die einfachen Substanzen, das Lebendige, die Seelen, die Geister dagegen sind Einheiten“.<sup>2</sup> Diese Einheiten sind das eigentliche Seiende – oder

<sup>1</sup> So immer wiederkehrend im *Système nouveau*, GP IV.471 ff.

<sup>2</sup> § 1, GP VI.598: „La substance [...] est simple ou composée. La substance simple est celle qui n'a point des parties. Le composé est l'assemblage des substances simples, ou des

in der von Leibniz im Briefwechsel mit Des Bosses zustimmend aufgenommenen scholastischen Formulierung: „Ens et unum convertuntur“.<sup>3</sup> Diesen Zusammenhang von Einheit und Sein gilt es, auf dem begriffs- und modaltheoretischen Hintergrund der leibnizschen Konzeption des Individuums als Monade auszuloten. Das Problem, dem wir uns im folgenden schrittweise nähern wollen, besteht in der Beziehung zwischen der Monadenlehre und ihrem Einheitskonzept auf der einen Seite, der modallogischen Kennzeichnung des Individuums durch dessen vollständigen Begriff der individuellen Substanz auf der anderen. Hierfür wird zunächst ein kurzer Blick auf die Tradition und ihre Sicht des Verhältnisses von Einheit und Vielheit zu werfen sein, gefolgt von einer knappen Darstellung der leibnizschen Stellung dazu. Auf dieser Grundlage wird sich das Verhältnis von Ontologie und Begriffstheorie behandeln lassen. Von dort wird der Weg über die Monade als Ich schließlich in der Sicht der Monade als Entelechie im Sinne der inhaltlichen Modalitäten der aristotelischen *Metaphysik* münden.

## 2. *Ens et unum in der Tradition*

Der Gedanke einer Engführung, ja Identifizierung von Einheit und Sein geht auf Parmenides zurück und hat über Platon und den Neoplatonismus geradeso wie in Gestalt der aristotelisch-scholastischen Unterscheidung von *unum per se* und *unum per accidens* im abendländischen Denken eine zentrale Rolle gespielt, schon weil hier eines der sich durchhaltenden philosophischen Probleme verborgen liegt, die Frage nämlich, wie Einheit angesichts der uns umgebenden Vielheit überhaupt zu denken ist.

Es empfiehlt sich, kurz die Ausgangsbestimmung der aristotelischen *Metaphysik* ins Gedächtnis zu rufen. Danach ist ein *unum per accidens*, das ἓν κατὰ συμβεβηκός, das zufällige Zusammenkommen beispielsweise zweier Akzidenzien im Subjekt. Das *unum per se*, ἓν καθ' αὐτό, ist dagegen selbst einer mehrfachen Unterscheidung fähig: (1) die Einheit des bloß Zusammengesetzten – etwa einer Maschine; (2) die Einheit der Gestalt, etwa eines Apfels; (3) die Einheit des Allgemeinen – etwa die Zusammenfassung dessen, was unter den Begriff Katze fällt; und schließlich (4) die Einheit des le-

---

Monades. Monas est un mot grec, qui signifie l'Unité, ou ce qui est un. Les composés ou les corps sont des Multitudes; et les substances simples, les Vies, les Ames, les Esprits sont des Unités“.

<sup>3</sup> Des Bosses hatte dies in seinem Brief an Leibniz vom 12.2.1706 (GP II.296) als aristotelisches Axiom bezeichnet, das er seinem eigenen Denken zugrunde lege. Leibniz nimmt die Formel in zwei Briefen zustimmend auf, an Des Bosses, 14.2.1706 (GP II.300) und an Des Bosses, 11.3.1706 (GP II.304).

benden Individuums, etwa meiner Katze. Eigentliche Einheit ist das schlechthin Eine, das im Stetigen und vor allem im Unteilbaren besteht.<sup>4</sup> Es ist nicht mit der Zahl Eins zu verwechseln, sondern ist Quelle aller Zahlen;<sup>5</sup> und es ist weder Eigenschaft noch Gattungsbegriff.<sup>6</sup>

Alle diese Bestimmungen zeigen, daß Einheit immer mit Bezug auf Vielheit gedacht wird. Zugleich aber werden Problemhorizonte sichtbar, die über Jahrhunderte die Diskussion bestimmen sollten; denn wie verhalten sich Eins, Einheit und Vielfalt zueinander? Und was ist Einheit, wenn sie nicht Eigenschaft, nicht Gattung ist und doch von etwas prädiert wird?

In der Scholastik gab es zwei divergierende Auffassungen des Verhältnisses von Einheit und Vielfalt, die beide vom aristotelischen Stoff-Form-Paar ausgehen. Während Thomas von Aquin argumentiert, die Materie könne jeweils nur von *einer* Form bestimmt sein, die virtuell alle Möglichkeiten in sich schließt,<sup>7</sup> weshalb Thomas um der echten Einheit der konkreten Realität willen die Einzigkeit der substantiellen Form fordert,<sup>8</sup> vertraten die Dualisten und die Pluralisten wie Bonaventura die Auffassung, daß man wegen der Pluralität von Formen in der Realität eine entsprechende Vielfalt hierarchisch gegliederter Formen annehmen müsse. Die scholastischen Auseinandersetzungen, die beispielsweise Francisco Suárez in seinen *Disputationes metaphysicae* darstellt, kannte Leibniz, und dessen *Disputatio V* mit dem Titel *De unitate individuali eiusque principio* zitiert er schon in seiner Frühschrift *De principio individui*;<sup>9</sup> hierauf wird noch zurückzukommen sein.

### 3. Leibnizens Unterscheidung von *unum per se* und *unum per accidens*

Leibniz stützt sich ausdrücklich auf die scholastische Terminologie; aber von den genannten aristotelischen Bedeutungen ist es die Einheit des lebendigen Individuums, die für ihn zentral wird. Weder ist eine Schafherde eine Einheit, noch eine Uhr, so planvoll ihre Teile ineinandergreifen,<sup>10</sup> noch Ab-

<sup>4</sup> *Met.* X.1, 1052a 29; *Met.* V.6, 999a 2; *Met.* V.6, 1015b 16 ff.; *Met.* III.3, 999a 2.

<sup>5</sup> *Met.* V.6, 1016b 18; *Met.* XII.7, 1072a 32.

<sup>6</sup> *Met.* VIII.6, 1045b 6.

<sup>7</sup> *De spirit. creaturis* a. 3.c.

<sup>8</sup> So A. Huning: *Einheit und Vielheit in der Wesensform*, in: *Hist. Wb. d. Philos.* II, Basel 1972, 400-405, Sp. 401, gestützt auf *Thomas von Aquin, Quodlibet* I, q. 4, a. 6c und XII, q. 7, a. 9c.

<sup>9</sup> GP IV.18 u. 24; vgl. A. Robinet: *Suárez im Werk von Leibniz*, in: *Studia Leibnitiana* 13 (1981), 76-96, S. 86.

<sup>10</sup> *Eclaircissement du nouveau système* § 2, GP IV.494.

strakta. Damit aber beginnen die Probleme erst, denn was ist die „wahre“ Einheit – die Seele oder der beseelte Körper als Einheit von Seele und Körper, und wie verhält sich der materielle Körper hierzu? An Des Bosses schreibt Leibniz, unter Voraussetzung der Substantialität der Monaden oder einer gewissen realen Vereinigung sei er der Meinung, es gebe auch eine andere Vereinigung, die bewirke, daß ein Lebewesen oder jeder beliebige organische Körper der Natur eine substantielle Einheit sei, die eine herrschende Monade besitzt, was etwas ganz anderes sei als die Einheit, die ein einfaches Aggregat bildet, wie dies bei einem Steinhäufen der Fall sei: dieser bestehe nur in einer bloßen lokalen Vereinigung von Gegenwärtigem, jene in einer Vereinigung, die etwas substantiiertes Neues konstituiere, das die Scholastik ein *unum per se* nannte, das Vorige dagegen ein *unum per accidens*.<sup>11</sup>

In diesem kleinen Abschnitt sind wesentliche Aussagen der Monadenlehre in knappster Form zusammengefaßt. Zugleich wird das Verhältnis von Substanz und Akzidenz näher erläutert; denn Leibniz betont, daß, wenn man zusammengesetzte Substanzen zuläßt, diese zusammen mit den Akzidenzien den Gegensatz zu den eigentlichen Substanzen als *unum per se* bilden. So ist ausschließlich die einfache Substanz – die Monade – „ultimum subjectum“, sie allein ist ein *Concretum*, während alle Attribute Abstrakta – genauer: Abstrakta von Prädikaten der Substanz – sind.<sup>12</sup> Die gegenüber Des Bosses zugestandene Einheit von Monade und Körper wird zwar als „*unum substantiale*“ bezeichnet, schon um an den Briefpartner anknüpfen zu können; dennoch ist diese körperliche Substanz keine wahre Substanz und kein wirkliches *unum per se*, sondern eine abgeleitete Einheit, wenngleich gewiß nicht *per accidens*, sondern eine, die durch die Monade als deren „*vinculum*“, deren Verbindendes konstituiert wird.<sup>13</sup>

Bezogen auf Lebewesen ist der behauptete Zusammenhang von Seele und Körper augenfällig, auch wenn die Einheit erst durch die Monade gestiftet wird: In der Spanne zwischen Leben und Tod bildet jedes Lebewe-

---

<sup>11</sup> An Des Bosses, 20.9.1712, GP II.457: „Ego quoque sentio, admissis Substantialibus praeter monades, seu admissa Unione quadam reali, aliam longe esse Unionem, quae facit ut animal vel quodvis corpus naturae organicum sit *Unum substantiale*, habens unam Monadam dominantem, quam Unionem, quae facit simplex aggregatum, quale est in acervo lapidum: haec consistit in mera unione praesentiae seu locali, illa in unione substantiatum novum constituyente, quod Scholae vocant *unum per se*, cum prius vocent *unum per accidens*“. – Vgl. die Definitionen VE II, S. 324: „*Unum per se* est quod a parte rei unum est, ut ego. *Unum per accidens* fit cum plura entia ad modum unius uno actu mentis concipiuntur, ut strues lignorum“.

<sup>12</sup> An Des Bosses, l.c., GP II.457.

<sup>13</sup> An Des Bosses, l.c., GP II.458.

sen eine solche Einheit. Doch dies wird verbunden mit der These, der Körper sei als abgeleitete Einheit nur Aggregat: „Es gibt keine körperliche Substanz“.<sup>14</sup> So kann Leibniz mit Aristoteles davon überzeugt sein, daß nur Lebewesen aufgrund ihres Organisationsprinzips Substanzen und Individuen sein können; doch zugleich radikalisiert er dies, weil die wahre und ursprüngliche Einheit nur im Organisationsprinzip, nicht aber im Organisierten gesehen wird: Letzteres ist nur „zusammengesetzte Substanz“.<sup>15</sup> – Daß Leibniz diese unmittelbare Einheits-Erfahrung über Geburt und Tod hinaus ausdehnt, daß Monaden also unsterblich sind, hat theoretische Gründe, die vor allem mit dem klassischen Substanzbegriff zusammenhängen, der Entstehen und Vergehen der Substanz gerade ausschließt. Dagegen ist das Weltall, für Aristoteles als lebendiger Kosmos geradezu „Prototyp der Einheit“,<sup>16</sup> phänomenal betrachtet, für Leibniz ein mechanisches System und damit (wie eine Uhr) ein bloßes Aggregat. Daran ändert sich nichts, wenn man zu der Gesamtheit der die Welt konstituierenden Monaden übergeht: Diese sind zwar je für sich ein unum per se, aber ihre Gesamtheit bildet nicht einmal ein totum, weil wegen der Vorstellung der bis ins Unendliche gehenden Abstufung ein Abschluß nicht gegeben ist. Auch in dieser Sicht ergibt sich also nur ein Aggregat.<sup>17</sup>

Zusammenfassend läßt sich damit sagen, daß die Monade ursprüngliche substantielle Einheit ist, während der beseelte Körper eine abgeleitete substantielle Einheit und der materielle Körper ein Aggregat im Sinne einer akzidentellen Einheit ist. Damit ist allein die Monade jenes Ens, das zugleich Unum ist.

#### 4. *Ontologie und Begriffstheorie*

Die eben entwickelte leibnizsche Vorstellung von einem ursprünglichen unum per se hat eine ontologische und eine begriffstheoretische Seite. Die

<sup>14</sup> „Non datur substantia corporea, cui nihil aliud insit quam extensio seu magnitudo, figura et horum variatio“, *Primae veritates*, C 522. – An der fraglichen Stelle spricht Leibniz allerdings auch von „substantia corporea“ (C 523), doch schon vorher erklärt er: „In rigore Metaphysico dici potest nullam substantiam creatam in aliam exercere actionem metaphysicam seu influxum“ (C 521); denn nur so wird die Definition der Substanz erfüllt, ein unum per se zu sein. Wenn Leibniz deshalb definiert: „Corpus est substantia quae agere et pati potest“ (VE VIII, S. 2040), so kommt der einende Substanzcharakter dem darin enthaltenen Anteil der substantiellen Form zu: „Forma substantialis seu Anima est principium unitatis et durationis, materia vero multitudinis et mutationis“. L.c., S. 2039.

<sup>15</sup> „unum per se substantiatum, seu substantia composita“, an Des Bosses, l.c., GP II.459.

<sup>16</sup> G. Martin: *Leibniz. Logik und Metaphysik*, Köln: Univ.-Vlg. 1960, S. 144.

<sup>17</sup> Vgl. *De rerum originatione radicali*, GP VII.302; und NE II.13 § 21, GP V.137f.

ontologische betrifft das Verhältnis von Substanzen und Attributen, die korrespondierende begriffliche Bestimmung der Einheit ist dagegen rein formal; sie besagt, daß etwas dann Substanz ist, wenn ihr Begriff immer nur als Subjekt, nie als Prädikat eines anderen Subjektes auftreten kann und deshalb erste (oder letzte) Einheit sein muß, die alles von ihr Prädizierbare umschließt. Genau dies ist für Leibniz im vollständigen Begriff einer individuellen Substanz gegeben.<sup>18</sup>

Damit aber stehen wir vor folgender Schwierigkeit: Wie ist auf der begriffstheoretischen Ebene die monadische Einheit einzuholen, wie und wo findet die monadische Einheit ihre Entsprechung im begriffstheoretischen Konzept der individuellen Substanz? Noch deutlicher: Wieso gilt die Entsprechung von ontologischem *ens* und begrifflich-formalem *unum*?

Die Frage ist seit Parmenides nicht zur Ruhe gekommen, aber hier stellt sie sich in neuem Gewande. In der Tradition war klar, daß der Begriff der Einheit kein abstraktiv gewonnener Allgemeinbegriff sein kann; das betont schon Aristoteles, der doch sonst eine Abstraktionstheorie der Begriffsbildung vertritt. Ebensowenig kann Einheit eine Eigenschaft des Individuums sein, die es – wie irgendeine Eigenschaft sonst – haben kann oder auch nicht; Einheit ist überhaupt keine unmittelbare Eigenschaft. Thomas von Aquin bezeichnet die Einheit denn auch als ein *transzendentele*, denn sie kommt nicht zu den anderen Eigenschaften hinzu. Aber was ist sie dann? Schon die scholastische Formulierung – *ens et unum convertuntur* – macht deutlich, daß die beiden verwendeten Begriffe – *ens* bzw. *unum* – nicht einfach identisch sind, sondern auf je unterschiedliche Weise etwas in den Blick rücken. Eine differenzierte Diskussion hierüber, die Gottfried Martin nachgezeichnet hat,<sup>19</sup> führt über Thomas bis zur zusammenfassenden Darstellung der Positionen in den *Disputationes metaphysicae* von Suárez; auf sie verweist, wie erwähnt, der junge Leibniz. Explizit übernimmt er in *De principio individui* die These, daß die unio dem *ens* nichts hinzufügt: „*unum supra Ens nihil addit reale*“.<sup>20</sup> Unio ist also eine *begriffliche* Kennzeichnung der Realität, keine reale Eigenschaft. Doch auch die oft zitierte, scheinbar tautologische Kurzformel, die Leibniz gegenüber Arnauld verwendet – „was nicht wahrhaft *ein* Wesen ist, das ist auch nicht

<sup>18</sup> *Disc. Met.* § 8 bzw. 13, GP IV.432 bzw. 436. Vgl. C 520.

<sup>19</sup> G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlin: de Gruyter 1969, Kap. IV: *Das Sein von Einheit überhaupt* (S. 115-150); ders.: *Leibniz*, Kap. IX: *Unum* (S. 142-156); ders.: *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Berlin: de Gruyter 1949, Kap. I: *Die Einheit* (S. 1-31).

<sup>20</sup> § 5, GP IV.18/A IV.1.12. vgl. § 20, GP IV.24/A VI.1.16.

wahrhaft ein *Wesen*<sup>21</sup> – klärt nicht, wie sich ontische und begriffliche Seite zueinander verhalten, sondern überspielt das Problem rhetorisch durch den Hinweis auf eine akzeptierte Tradition.

Bemerkenswert ist, daß Leibniz das Problem der aggregativen Einheit und Vielheit in die Teil-Ganzes-Problematik einordnet, indem er sie unter den Relationen abhandelt. Schon in den einleitenden Paragraphen der *Dissertatio de arte combinatoria* lesen wir nach der Unterscheidung von Ens, Qualitas, Quantitas und Relatio, jede Relation sei entweder Unio oder Convenientia. Im Falle der Unio werden die in Relation stehenden Dinge als partes zum totum zusammengefügt. Und Leibniz fährt fort: „Dieser Fall liegt vor, sobald wir Vieles zugleich gleichsam als *Einheit* betrachten“.<sup>22</sup> Hieran wird Leibniz weiterhin festhalten: Relationen sind *in mente*,<sup>23</sup> also auch ein Begriff von *unio per aggregatum*. Wie aber steht es dann um das *unum per se*?

Später, in den *Nouveaux essais*, hebt Leibniz gegen Locke hervor, der Begriff der *unité* (ebenso wie jene der Existenz und der Kraft) entstamme der Reflexion, nicht aber den Sinnen,<sup>24</sup> und sei deshalb eine eingeborene Idee.<sup>25</sup> Doch gerade hinsichtlich der wahren, essentiellen Einheit der Substanz wird deren Quelle der Erkenntnis genauer bestimmt: Ich erfahre diese Einheit nur und ausschließlich an mir selbst, ich erfahre mich in meiner Erhaltung durch Veränderungen hindurch; und ich erfahre mich hierbei nicht als Aggregat, das dann ja Teile hätte, sondern als ursprünglich Eines.<sup>26</sup> Oder mit Leibniz: Im Anschluß an die Feststellung, die Alten hätten treffend demjenigen, was ein *unum per se* sei, nämlich Geistern, Seelen oder Entelechien, eine „substantielle Form“ zugesprochen, schreibt er weiter: Daß aber Substanzen „in den Veränderungen bestehen bleiben“, „dies

<sup>21</sup> An Arnauld, 30.4.1687, GP II.97: „Pour trancher court, je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est diversifié que par l'accent, sçavoir que ce qui n'est pas véritablement *un* estre, n'est pas non plus véritablement un *estre*. On a toujours crû que l'un et l'estre sont des choses réciproques“.

<sup>22</sup> „Hoc contingit quoties plura simul tanquam *Unum* supponimus“. *Ars combinatoria* § 4, A VI.1.170.

<sup>23</sup> „*Relatio* est secundum quod duae res simul cogitantur“. VE I, S. 147.

<sup>24</sup> NE II.7 § 1/A VI.6.129.

<sup>25</sup> NE Préf./A VI.6.51.

<sup>26</sup> Dies nicht gesehen zu haben, macht die Schwäche, ja Untauglichkeit der stark von Heidegger inspirierten Dissertation von H. Ropohl: *Das Eine und die Welt. Versuch zur Interpretation der Leibniz'schen Metaphysik*, Leipzig 1937, aus. Ebenso abwegig trotz zum Teil treffender Beobachtungen ist die Schrift von O. Ruf: *Die Eins und die Einheit bei Leibniz. Eine Untersuchung zur Monadenlehre*, Meisenheim 1973, weil die Zentralthese, die ursprüngliche monadische Einheit sei die von Subjekt und Objekt (vgl. S. 165f.), gänzlich an Leibniz vorbeigeht.

nämlich erfahren wir in uns, denn sonst könnten wir nicht einmal uns selbst wahrnehmen, da jede Wahrnehmung Gedächtnis einschließt“.<sup>27</sup>

Das *cogito*, von Leibniz als erste Tatsachenwahrheit verstanden, fällt von Anbeginn in die Problematik von Einheit und Vielheit; denn es ist nur reflexiv unter der Voraussetzung zu gewinnen, daß „*varia a me cogitantur*“.<sup>28</sup> Nun gilt, „daß ich ein *unum per se* bin, und in diesem *unum* sind alle Darstellungen des Denkens enthalten“.<sup>29</sup> So verbindet sich im Ich die Einheit der Substanz mit der Vielheit ihrer *cogitationes*. Damit ist diese Einheit unausweichlich auf innere Vielheit bezogen. Die aber besteht nicht aus Teilen, welche zusammengenommen das Ganze ausmachen – gerade hier vermeidet Leibniz stets eine Gegenüberstellung von *pars* und *totum* –, denn die „*multitudo*“ derjenigen Perzeptionen,<sup>30</sup> die zur Einheit des Ich gebracht werden, sind gerade nicht von ihm isolierbar.<sup>31</sup> Die Substanz eint sie also nicht nur, sondern konstituiert sie zugleich als Weltrepräsentation; und sie konstituiert damit wiederum sich selbst in ihrer perspektivischen Individualität.

Dies alles zeigt, daß Leibniz die Begriffe *ens* und *unum* erstens zu den Fundamentalbegriffen des menschlichen Denkens zählt,<sup>32</sup> daß sie zweitens nur in der Reflexion gewonnen werden und daß die Weise, in der wir etwas mit ihnen bezeichnen, eine Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis darstellt, – also eine transzendente Bedingung. Genau dort aber, nämlich unter den Transzendentalien, hatte auch die Tradition den Begriff des *unum* eingeordnet. Damit wird verständlich, wieso Leibniz ihn mit den Relationen zusammenbringt; die nämlich haben für ihn einen vergleichbaren Status, weil sie nicht unmittelbar Eigenschaften von Dingen sind.

### 5. Das modale Problem der Einheit

Auf dem Hintergrund des Aufrisses monadologischer Metaphysik stellt sich nun das modale Problem der Einheit. Die leibnizsche Modaltheorie, Grundlage der möglichen Welten, kann hierzu folgende Elemente namhaft

<sup>27</sup> Dies ist die Fortsetzung des dem Beitrag vorangestellten Mottos, VE VI, S. 1253.

<sup>28</sup> *Animadversiones* I.7, GP IV.357.

<sup>29</sup> „*Sum unum quoddam per se, et in hoc uno sunt omnes illae repraesentationes cogitantis*“, *Initium institutionum iuris perpetui*, Mollat S. 4; zit. b. A. Gurwitsch: *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, Berlin: de Gruyter 1974, S. 157.

<sup>30</sup> *Mon.* § 16.

<sup>31</sup> Die hier zum Ausdruck kommende Perspektivität der Repräsentation hat A. Gurwitsch subtil herausgearbeitet.

<sup>32</sup> So enthält der *Catalogus notionum primarium* die Begriffe „*Ens per se, per accidens; Unum per se, per accidens*“, VE III, S. 590.

machen: Jeder Substanz, also jeder Monade korrespondiert ein vollständiger Begriff der individuellen Substanz, der durch Bedingungen widerspruchsfreier Verträglichkeit konstituiert ist.<sup>33</sup> Aber die gesuchte Einheit und Unteilbarkeit der Monade hat nichts zu tun mit der Unteilbarkeit der absolut einfachen Begriffe, aus denen der vollständige Begriff der Monade zusammengesetzt ist, obwohl – strukturell gesehen – für deren Existenz genauso wie bei den Monaden oder später bei Wittgensteins Elementarsätzen ex negativo argumentiert wird: Es muß sie geben, weil es Zusammengesetztes gibt. Obwohl nun die Monade keine Teile hat, hat sie sehr wohl innere Zustände, denen wiederum Begriffskomplexe des vollständigen Begriffes der individuellen Substanz korrespondieren; diese lassen sich darum begrifflich isolieren. Nun gehört der Begriff der Einheit selbst zu den absolut einfachen Begriffen, ohne doch in die Zusammensetzung des vollständigen Begriffes einer individuellen Substanz eingehen zu können, weil es sich um ein Transzendente handelt, oder, anders gesagt, weil Unum nie Attribut sein kann. Damit ergibt sich eine interessante Hierarchie unter den einfachen Begriffen, die hier jedoch nicht weiter untersucht werden kann. Doch ist wichtig, festzuhalten daß die begriffliche Kennzeichnung von etwas als ein unum nicht auf der Ebene von dessen vollständigem Begriff liegen kann. Damit sind wir hinsichtlich der begrifflichen Kennzeichnung der individuellen Substanz als ein unum wieder zurückverwiesen auf die durch den Substanzbegriff verbürgte formale Eigenschaft, daß ein Begriff genau dann der vollständige Begriff einer individuellen Substanz ist, wenn er nie als Prädikat, immer nur als Subjektbegriff auftreten kann: Nur auf dieser formalen Konstitutionsebene vermag der Begriff des unum zu greifen. Daraus folgt aber in keiner Weise, wieso ein solcher Komplex, wenn er Substanz ist, sich als Einheit in einem *Ich* sollte sehen können. Doch die Schwierigkeiten liegen noch tiefer, wenn man sich vergegenwärtigt, daß das formale Kriterium der Substantialität und Einheit auch für alle *möglichen* Individualbegriffe möglicher Individuen aller möglichen Welten gilt! Die modale Kompossibilitätsbedingung, welche die sämtlichen vollständigen Begriffe einer jeden möglichen Welt regiert, reicht gerade nicht aus, die *wirklichen* Individuen dieser Welt als unum per se gegenüber allen Möglichkeiten auszuzeichnen.

Nun gibt es zwei Alternativen, die weiterführen könnten. Die eine besteht darin, sich darauf zu besinnen, daß entia in der leibnizschen Terminologie der regio idearum angehören, die alle möglichen Welten umfaßt; „ens et unum convertuntur“ würde sich also hierauf beziehen müssen. Fraglos

<sup>33</sup> Vgl. *Disc. Met.* § 13 u. *Primae veritates*, C 520.

kommt möglichen Individuen möglicher Welten Einheit zu; aber nur als *Begriff* haben sie Existenz. Doch diese Alternative scheidet hier schon deshalb aus, weil Leibniz das scholastische Prinzip nie in einem solchen Sinne verwendet, sondern – ebenso wie bei Ausdrücken wie ‘ens verum’ oder ‘unum per se’ die Begriffe ‘unum’ und ‘ens’ stets auf das von Gott Geschaffene bezieht. So betont Leibniz im Briefwechsel mit Arnauld, nach seiner Vorstellung gebe es keinerlei Realität ohne wahre Einheit.<sup>34</sup> – Der zweite denkbare Ausweg besteht darin, zu fragen, was zum bloß möglichen Begriff einer individuellen Substanz (als bloß begriffliche Einheit) hinzutreten muß, um zur wirklichen individuellen Substanz (als der Einheit des perzipierenden Ich) zu gelangen. Die Frage zielt also darauf, worin Christian Wolffs von Kant so geschmähtes *complementum possibilitatis* besteht. Wodurch unterscheidet sich die bloß mögliche Einheit von einer geschaffenen, wirklichen Einheit? Ersichtlich – und darauf stützt sich Kants Kritik – kann dieses *complementum* nicht in einem weiteren Begriff bestehen. Es ist also auszuloten, was das göttliche Fiat, gestützt auf das Prinzip des Besten, der bloß logischen Möglichkeit hinzufügt.

#### 6. *Die Unio als principe actif*

In den *Nouveaux essais* hebt Leibniz hervor, er habe „die wahren Prinzipien der Dinge“ in den „Einheiten der Substanz“ gefunden.<sup>35</sup> Um diese wahren Prinzipien geht es. Der Hinweis auf die Ich-Identität, die ich im Wechsel erfahre, wird hierbei zum Schlüssel, denn der Wechsel betrifft ja die Perzeptionen, also die Zustände des Ich selbst. Bei dem, was sich in diesen wechselnden inneren Zuständen durchhält, handelt es sich, so Leibniz, um „ein Lebendiges, das mit einer Seele begabt ist (oder mit einem ihr analogen Prinzip der Tätigkeit, das seine *wahre Einheit* ausmacht“.<sup>36</sup> „*Quelque principe actif, qui en fait la vraie Unité*“ – das ist eine völlig andere Kennzeichnung der Einheit als jene formale auf der begrifflichen Ebene! Sie spiegelt sich unmittelbar in der Definition der Monade als der ursprünglichen Einheit als ein „Etre capable d’Action“, wie Leibniz gleich zu Beginn der *Principes de la nature et de la grace* formuliert.<sup>37</sup> *Tätigkeit* ist das ge-

<sup>34</sup> „Je ne conçois nulle réalité sans une véritable unité“. An Arnauld, 30.4.1687, GP II.97.

<sup>35</sup> „Je trouve les vrais principes des choses dans les unités de substance“, NE I.1, A VI.6.71.

<sup>36</sup> NE IV.10 § 9, A VI.6.440; Herv. H.P.

<sup>37</sup> GP VI.598.

suchte nicht-begriffliche complementum possibilitatis! Leibniz sagt dies im *Système nouveau* selbst ganz explizit: „l'acte ou le complement de la possibilité“.<sup>38</sup> Analog definiert er, Formen seien für ihn nichts anders „als Tätigkeiten oder Entelechien“.<sup>39</sup> Damit nimmt Leibniz den Terminus auf, den Aristoteles in *De Anima* für die tätige Einheit der Seele einführt.<sup>40</sup>

Das Element, das Leibniz zum Beleg der entelechialen Struktur der Monade benennt, ist die „appétition“<sup>41</sup> oder der „appetit“.<sup>42</sup> Seit dem *Système nouveau* und dem *Specimen dynamicum* fundiert er dieses Streben in der „vis primitiva activa“ und der ihr korrespondierenden „vis primitiva passiva“. Diese ursprüngliche aktive oder passive Kraft wird als die „wahrhaftige unmittelbare Ursache“, als „intern“ und als „strebend zu neuen Perzeptionen“ beschrieben.<sup>43</sup> Solches Streben ist *spontan*, weil es nicht von außen bewirkt ist, sondern allein aus dem Inneren der Monade entspringt;<sup>44</sup> und es ist gerichtet, weil die Perzeptionenabfolge durch das innere Gesetz der Monade festgelegt wird, gegeben durch deren vollständigen Begriff. Diese Spontaneität aber ist es, die den Substanzcharakter der Monade garantiert, denn nur so ist die Monade *causa sui*: Damit wird eine weitere traditionelle Bestimmung der Substanz eingebunden und zur Fundierung des Monadenkonzepts als unum und als Tätigsein verwendet.

Faßt man das Ergebnis zusammen, so gilt nicht nur *ens et unum convertuntur*, sondern auch *ens et actio convertuntur*, oder wiederum mit Leibniz: „Soweit mir der Begriff der Tätigkeit klar geworden ist, folgt meines Erachtens aus ihm und wird zugleich durch ihn erhärtet der allgemein anerkannte philosophische Satz, daß die *Tätigkeit den Substanzen eigen ist*. Und dies finde ich so wahr, daß es auch in der Umkehrung richtig sein muß, so daß also nicht nur alles, was handelt, eine Einzelsubstanz ist, sondern daß auch jede Einzelsubstanz ununterbrochen handelt“.<sup>45</sup>

<sup>38</sup> *Système nouveau*, GP IV.479.

<sup>39</sup> „*Formae [...] nihil aliud mihi sunt, quam Activitates seu Entelechiae, et substantiales quidem sunt Entelechiae primitivae*“, an Johann Bernoulli, 18.11.1698, GM III.551.

<sup>40</sup> *De Anima* 412a 10 u. b 9, sowie 414a 25. Zu einer hierauf aufbauenden Leibniz-Deutung vgl. W. Jahnke: *Die höchste Bedeutung von Einheit. Entelechie und Apperzeption in der Monadologie*, in: *Akten des [I.] Int. Leibniz-Kongresses Hannover 1966*, Bd. I, Wiesbaden 1968 (= *Stud. Leibn. Suppl. I*), S. 161-174.

<sup>41</sup> *Monadologie* § 15.

<sup>42</sup> An Bourguet, Dez. 1714, GP III. 575.

<sup>43</sup> „La véritable cause immédiate“, *Tb.* III.400, GP VI.354; vgl. *NE*, A VI.6.210; „tendance à de nouvelles perceptions“, an Bourguet, 5.8.1715, GP III.581.

<sup>44</sup> – nämlich „de son propre fond“, *NE* II.21 § 72.

<sup>45</sup> *De ipsa natura* § 9, GP IV.509: „ita ut non tantum omne quod agit sit substantia singularis, sed etiam ut omnis singularis substantia agat sine intermissione“.

Nun muß dem auch eine Entsprechung von unio und actio korrespondieren. Der Zusammenhang von *Einheit* und *Tätigkeit*, der zugleich wieder den von Einheit und Vielheit einbezieht, wird besonders scharf umrissen mit der Bemerkung: „Die der Seele eigene Tätigkeit aber ist die Perzeption, und die Verbindung der Perzeptionen bewirkt die Einheit des Perzeptierenden“.<sup>46</sup> Damit ist die Einheit des wahrnehmenden Ich konstituiert durch das Perzeptionengesetz in Verbindung mit der Tätigkeit des Appetitus, – eine Lösung, welche die zentrale Bedeutung des Ich für die Leibnizsche Monadologie deutlich werden läßt und die zugleich vorweist auf Kants Synthesis der Apperzeption im transzendentalen Subjekt.

All dies gilt unbeschadet des teleologisch-entelechiellen Moments der gesetzmäßigen Gerichtetheit des Appetitus. Leibniz beruft sich in diesem Zusammenhang immer auf Aristoteles; so erklärt er, er erkenne mit Platon und Aristoteles „im Körper eine tätige Kraft oder ἐντελέχεια an“; und etwas später gegen Descartes gewendet: „In den Entelechien oder dem δυναμικόν sind die Prinzipien des Mechanismus enthalten“.<sup>47</sup> Der Mechanismus der Körperwelt mit ihrer vis derivativa wird so zurückbezogen auf die monadische „vis primitiva activa vel substantialis“. Von ihr spricht Leibniz als „vis activa primitiva quae Aristoteli dicitur ἐντελέχεια ἢ πρώτη, vulgo forma substantiae“.<sup>48</sup> Damit erfährt die Modaltheorie der aristotelischen *Metaphysik* eine neuzeitliche Umdeutung. Denn zum einen wird die aristotelische Finalität als monadische Entelechie im Reiche der Zwecke durch den göttlichen Schöpfungsakt und die lex individui als das die individuelle Perzeptionenfolge festlegende Gesetz bestimmt. Zum anderen erscheint diese Finalität im derivativen Bereich der Materie als von Gott auferlegte kausale Naturgesetzlichkeit der Phänomene. Damit ist ein dreifacher Perspektivenwechsel verbunden. *Erstens* dominiert nicht mehr die modallogische Seite, denn sie gestattet gerade nicht die Auszeichnung von entia als existierend und als Individuen mit Realität. Stattdessen wird eine dynamische Modalität zum tragenden Element. *Zweitens* wird nicht von möglichen Welten, sondern von *dieser* Welt ausgegangen. Das bedeutet modaltheoretisch eine Wende, die wir sonst Kant zuschreiben, wo Wirklichkeit zum vorgängigen Modus wird; denn vom Pallas-Mythos in der *Theodizee* abgesehen, interessieren Leibniz mögliche Welten nur zur Lösung des Freiheitsproblems und des Theodizeeproblems, nicht aber beispielsweise zur prak-

<sup>46</sup> „Unitatem percipientis facit perceptionum nexus“, ausgelassenes Postscriptum zum Brief an Des Bosses, 24.4.1709, GP II.372.

<sup>47</sup> Mai 1702, GP IV.393 bzw. 399.

<sup>48</sup> L.c., S. 395.

tischen Analyse unserer Handlungsentscheidungen in *dieser*, der wirklichen Welt.<sup>49</sup> *Drittens* muß damit zum logisch-kombinatorischen Prinzip, das von der *Ars combinatoria* bis zu den *Generales inquisitiones* leitend war, etwas Aktives hinzutreten, weil die Welt durch eine göttliche Aktivität geschaffen und mit innerer Aktivität versehen ist. Dieses Aktive ist in modaler Gestalt bei Aristoteles im Formbegriff gegeben, es wird in der Scholastik zur *forma substantialis* ausgestaltet und in der Akt-Potenz-Lehre als Dynamik entfaltet. Es galt nun für Leibniz, das Element der aristotelischen Entelechie umzudeuten in eine neuzeitliche Sicht, die der Kausalität eine angemessene Rolle zuweist. Eben dies geschieht durch den Gesetzesbegriff, zunächst als individuelles Gesetz, das jeder individuellen Substanz innewohnt, dann als Naturgesetz, das die Phänomene regelt. Solche Gesetze konstituieren einerseits *Einheit* im Individuum und seiner Perzeptionsfolge und andererseits *Ordnung* in der Vielfalt der Phänomene. Sie garantieren damit zum einen eine teleologische Deutung – Gott hat sie als Ordnungsprinzipien festgelegt und damit den Weltlauf gewährt, dem wir zugehören. Zum anderen erlaubt diese Wende, das Verhältnis von Einheit und Vielheit, von Ordnung und Pluralität als *Harmonie* zu verstehen, die letztlich das oberste Ziel des Prinzips des Besten im göttlichen wie im menschlichen Handeln darstellt. Die aber gewinnt eine gänzlich neuzeitliche Ausrichtung dadurch, daß das Unum der Monade als einziges wirkliches Ens in Analogie zum Ich gewonnen und gedeutet wird: ein substantielles Ich, das sich durch die Vielheit der Perzeptionen als *seiner* Perzeptionen als Einheit in seinem Tätigsein allererst konstituiert. Das traditionelle Problem von Einheit und Vielfalt wie das von *ens et unum* haben damit eine umfassende, dem neuzeitlichen Denken angemessene Umdeutung erfahren.

---

<sup>49</sup> Das spiegelt sich auch in Leibnizens Gebrauch von „kontingent“: Nur eine Stelle ist mir bekannt, wo er von „*falsae contingentes*“ spricht (*Generales inquisitiones* § 61, C 371). Dasselbe gilt für „*faussettes possibles*“ (VE V, S. 1089). Vielmehr beschäftigt er sich sonst nur mit *wahren* kontingente Aussagen. Damit aber bezieht er sich auf diese Welt.