

HEINRICH SCHEPERS

(Münster)

DIE POLARITÄTEN DES EINEN UND DES VIELEN IM BEGRIFF DER MONADE

Mes meditations fondamentales roulent sur deux choses, savoir sur l'unité et sur la multitude¹

Das Eine und das Viele sind gewissermaßen polare Begriffe, die einander bedingen. Hegel versteht unter Polarität "die Bestimmung des Verhältnisses der Notwendigkeit zwischen Verschiedenen, die Eines sind, insofern mit dem Setzen des Einen auch das Andere gesetzt ist".² Daß für Leibniz, der eher von Komplementarität gesprochen hätte, ein solches Verhältnis der wechselseitigen und notwendigen Bedingtheit zwischen dem Einen und dem Vielen besteht, wird deutlich an den verschiedenen Ausprägungen, in denen uns diese Polarität bei unserem Philosophen begegnet. Polarität in dem besonderen Sinn, daß beide Pole in dem Einen sind, mit der Eigentümlichkeit, daß das Eine nicht nur Gegenpol, sondern Prinzip des Vielen ist.

Das Thema dieses Symposions gibt mir Gelegenheit zu zeigen, daß man Leibniz' Metaphysik als die Arbeit an der rationalen Explikation der verschiedenen Ausprägungen der Polarität des Einen und des Vielen ansehen kann, Ausprägungen, die im Begriff der Monade kulminieren.

Erinnern möchte ich anfangs an einige unverrückbare Ausgangspositionen der Leibniz'schen Metaphysik: Es gibt keinen *influxus physicus*, keine absolute Zeit, keinen absoluten Raum, keine absolute Bewegung. Gleichwohl steht alles mit allem in wirkendem Zusammenhang, gleichwohl bewegen wir uns, handeln und leiden wir mit- und gegeneinander in Raum und Zeit. Das bedarf der Erklärung.

¹ Leibniz an Kurfürstin Sophie für Elisabeth Charlotte von Orleans im November 1696, A I,13 S. 90.

² Vgl. G. W. F. Hegel, Enzyklopädie, § 248, Zusatz (ed. Glockner, Bd 9, S. 57).

Descartes sicherte methodisch das *Ego*, gab jedoch für Leibniz nur unbefriedigende Lösungen für das Verhältnis des *Ego* zu den anderen *res cogitantes*, erst recht zu den *res extensae*, so zum eigenen Leib.

Leibniz griff tief in das Arsenal der *philosophia perennis*, um dieses Cartesische *ego* zu seiner Monade aufzurüsten. – In gewisser Hinsicht kann man in ihm den konsequentesten Cartesianer *in metaphysicis* sehen, kann man die Monadenlehre als die strenge Befolgung des von Descartes mit seinem *cogito, ergo sum* eingeschlagenen Weges verstehen. – Daß dabei gerade die Begriffspolaritäten des Einen und des Vielen eine bedeutende Rolle spielen, möchte ich zeigen.

Das Viele kommt bei Leibniz zumeist als das unendlich Viele vor und ist als solches implizit immer gemeint, wenn von Allheiten, von *omnes, omnia*, vom distributiven *totum*, vom Universum oder der Welt die Rede ist. Bekanntlich ist für Leibniz die Welt kein *totum*, kein einheitliches Ganzes, das sich aus Individuen zusammensetzt, gleichwohl aber eine unendliche Vielheit von in prästablierter Harmonie zusammenwirkender Monaden.

Das Eine ist für ihn vorzüglich das reale Eine, die wirkliche, unzerstörbare, weil unteilbare Einheit, das Individuum, die *substantia singularis*, die Monade.

Es war die Mathematik, die Leibniz erkennen ließ, daß das Verhältnis der Einheit zur unendlichen Vielheit mit höchstem Maß an Rationalität begriffen werden kann. Daß die Metaphysik neben der Einheit ausschließlich die unendliche Vielheit zum Gegenstand hat, gründet darin, daß es keine *ratio sufficiens* gibt, bei dem einem oder anderem vom realen Einem verschiedenen stehen zu bleiben, wenn nicht beim Unendlichen, bei dem in jeder Hinsicht Allesumfassenden. Und wiederum gibt es keinen Grund, warum, wenn aus diesem Unendlichem eines und nur eines ausgewählt werden soll, ein anderes als das Beste zu nehmen ist.

Leibniz' Metaphysik speist sich aus vielen Quellen, die von ihm in den klaren Fluß eines rationalen Begründungszusammenhangs von möglicher Einfachheit gebracht werden. Es ist müßig zu fragen, welcher Quelle die größere Bedeutung zukommt, wichtig aber zu sehen, wie sie alle von ihm transformiert werden, bevor sie in seine Lehre von den Monaden einfließen. Es ist diese originäre Transformation der Quellen, die Leibniz von einem Ekklektiker unterscheidet.

Lassen Sie mich in der hier gebotenen Knappheit die wichtigsten Quellen, bei denen in verschiedener Form das Eine und das Viele zur Geltung kommen, in Erinnerung rufen – von Fall zu Fall mit ausführlichen Zitaten.

Da ist erstens und schon früh die von Leibniz bevorzugte nominalistische Lösung der Individuation: *Omne individuum sua tota entitate individuatur*,¹ eine Lösung, die ihn beunruhigt, bis es ihm gelingt, mit seiner Konzeption der *notio completa* durch die maximale Bestimmtheit des individuellen Wesensbegriffs zu klären, was *tota entitate* bedeutet.

Da ist zweitens der hippokratische Aphorismus *Sýmpnoia pánta*, der das Zusammenfließen aller Teile behauptet, mit einem Wort, die Sympathie, die Leibniz, trotz Ablehnung des *influxus*, als grundlegende Hypothese vom menschlichen Organismus auf die ganze Welt überträgt:

Itaque quod Hippocrates de corpore humano dixit, de ipso universo verum est, omnia conspirantia et sympathetica esse, seu nihil in una creatura fieri, cuius non effectus aliquis exacte respondens ad caeteras omnes perveniat.⁴

So verstanden, gebietet das, die ganze Welt, alle Kreaturen, in die maximale Bestimmtheit jedes individuellen Wesensbegriffes einzubeziehen. Dieser Aphorismus wird die Grundlage für seine *hypothèse de la concomitance* und später für die der prästabilierten Harmonie, genial veranschaulicht durch seine Erfindung der *petites perceptions*.

Da ist drittens der platonische Begriff der Harmonie, dem Leibniz eine präzise Bestimmung gibt als *unitas in multitudine*⁵ oder auch als *diversitas identitate compensata*,⁶ und mit dem Prinzip *quanto major et varietas et in varietate unitas, hoc majorem esse harmoniam*⁷ bis hin zum Gradmesser der Perfektion entwickelt: *sequitur Harmoniam esse cogitabilium quatenus scilicet cogitabilia sunt perfectionem*,⁸ so daß nur die Wesen existieren, die gemeinsam das Höchstmaß an Perfektion entwickeln, eben *harmónikótata*⁹ sind.

Da ist viertens die plotinische Emanation, das Hervorgehen des Vielen aus dem Einen und zugleich das Verbleiben des Vielen im Einen, in seiner Ursache, der Schöpfung in Gott. Nur sie erkennt Leibniz, streng metaphysisch gesprochen, als den einzigen *modus causandi* in Gott – und mit

¹ A VI,1 S. 11.

⁴ A VI,4 S. 1618.

⁵ Vgl. A II,1 S. 333.

⁶ Vgl. A VI,3 S. 116.

⁷ Vgl. A VI,4 S. 1359.

⁸ A VI,4 S. 1360.

⁹ Vgl. A VI,4 S. 1637.

Gott in den Substanzen – an; wohlgerneht bei radikaler Negation der Möglichkeit eines *influxus realis* von einer Substanz auf die andere, mit Ausnahme eben des göttlichen Schöpfungsaktes.¹⁰ Die Emanation wird zum Prinzip aller in ihrer Ursache verbleibenden momentanen Besonderungen, *comme les pensées émanent de nostre substance*.¹¹ Er definiert die *causa per emanationem*, der Schulmetaphysik folgend, als eine solche, *ubi nulla intercedit mutatio neque tempus*,¹² auch als *causa efficiens sine mutatione sui*.¹³ Die Emanation ist momentan und als solche ohne Veränderung. Daher muß Leibniz das Prinzip aller Veränderungen in der Substanz selbst als *creatio continua*, als fortwährend wechselnde Emanationen, als *fulgurations continuelles*¹⁴ begreifen. *Sufficit aliqua esse, quae maneant eadem cum mutantur, ut Ego*,¹⁵ eben das mit *memoria* ausgestattete Ich.

Da ist fünftens das bereits erwähnte fundamentale *Cogito, ergo sum* Descartes', und damit die *res cogitans*, das *Ego*. Fundamental, weil Leibniz mit diesem Argument die Metaphysik auf ein sicheres Fundament gestellt sieht und Descartes rühmt, er habe mit ihm die Metaphysik von der Scholastik befreit. Dieses *Ego* wird für Leibniz der Prototyp der Substanz, insofern jeder an seinem Ich erfahren kann, was Substanz eigentlich bedeutet. Leibniz kann aber nicht beim *cogito* bleiben, er muß ihm sein *varia a me cogitantur*¹⁶ als gesichertes Korrektiv an die Seite stellen: *cum cogito, statim multa cogito, et unum in multis*.¹⁷

Und da ist zugleich der ärgerliche cartesische Dualismus der *res cogitantes* und der *res extensae*, der ihn zur Ausbildung seiner Hypothese von der allesumfassenden prästabilierten Harmonie, nicht allein der von Seele und Körper, zwingt.

Da sind sechstens die Primordialitäten *posse, scire, velle* in ihrer unendlichen Fülle und Perfektion, die Leibniz mit der Augustinischen Tradition auf die drei Personen der Trinität überträgt: die Macht auf den Vater; das Wissen auf den Logos, den Sohn; den Willen, die Liebe auf den Hl. Geist.¹⁸ Es ist genau diese trinitarische Struktur, die er ansatzweise schon als

¹⁰ Vgl. A VI,4 S. 1647.

¹¹ A VI,4 S. 1549 u. 1580.

¹² A VI,4 S. 637.

¹³ A VI,2 S. 490.

¹⁴ Vgl. Monadologie § 47.

¹⁵ A VI,4 S. 562.

¹⁶ A VI,4 S. 1499f.

¹⁷ A VI,2 S. 283.

¹⁸ Vgl. VI,4 S. 2365.

Student der Substanz zugrundelegt¹⁹ und festhält, wenn er die Monade als originäre Kraft, als *vis primitiva*, mit Perzeption qua Wissen und mit Appetitus qua Willen bzw. Streben begreift. Damit nimmt er die überlieferten Attribute Gottes, die Allwissenheit und die Allmacht, in gewissem, aber präzisen Sinn für jede Substanz in Anspruch, bis hin zur durchaus ernst gemeinten Charakterisierung der selbstbewußten, apperzipierenden Monaden als *petites divinités*.²⁰ Es sind nur Grade der Deutlichkeit, die die Monaden voneinander und von Gott, der Urmonade, unterscheiden, allerdings wesentlich durch ihre ihnen als Geschöpfen naturgemäß eigene Limitation.²¹

Unaquaeque substantia habet aliquid infiniti quatenus causam suam, Deum, involvit, nempe aliquod omniscientiae et omnipotentiae vestigium; nam in perfecta notione cujusque substantiae individualis continentur omnia ejus praedicata tam necessaria quam contingentia, praeterita praesentia et futura; imo unaquaeque substantia exprimit totum Universum secundum situm atque aspectum suum, quatenus caetera ad ipsum referuntur, et hinc necesse est quasdam perceptiones nostras etiamsi claras, tamen confusas esse, cum infinita involvant, ut coloris, caloris et similium.²²

Da ist siebtens der mathematische Punkt, den er als ausdehnungslose Einheit, zugleich aber als die unendliche Vielheit von Winkeln, die alle in ihm ihren Ausgang nehmen, begreift und zum Modell macht für die als metaphysischer Punkt aufgefaßte Monade mit der unendlichen Vielheit der in ihr erzeugten Phänomene.

Da ist achtens die potentiell unendliche Vielheit des mathematischen Kontinuums, aus der Leibniz die aktuell unendliche Vielheit der Monaden ableitet.

Da ist neuntens der potentiell ins Unendliche teilbare mathematische Körper, den Leibniz unterscheidet von dem aus aktual unendlich vielen lebenden Organismen zusammengesetzten organischen Körper, dessen jedweder Teil, wie ihm eigentümlich, wiederum einen solchen Organismus darstellt.

Da ist zehntens die reale Einheit der Monaden, der Leibniz die bloß phänomenale Vielheit der Körper gegenüberstellt, die in Wirklichkeit nichts als Aggregate sind und ebensowenig aus einfachen Substanzen zu-

¹⁹ Vgl. VI,1 S. 156.

²⁰ Vgl. Monadologie § 84.

²¹ Vgl. Monadologie § 60.

²² A VI,4 S. 1618. Vgl. VI,3 S. 524 u. Grua S. 139.

sammengesetzt wie Linien aus Punkten. *Les esprits et les ames sont des unités, les corps sont des multitudes.*²³

Da ist schließlich die aristotelisch-scholastische Begriffstheorie, wonach das Prädikat eines wahren Satzes stets in seinem Subjekt enthalten ist: *praedicatum inest subjecto*, wonach, anders gesprochen, das Subjekt die unendliche Vielheit seiner Prädikate enthält; eine Theorie, die Leibniz mittels der Erweiterung seiner endlichen Analyse der notwendigen Wahrheiten auf die unendliche Analyse der kontingenten, faktischen Wahrheiten, von den allgemeinen Begriffen auf die individuellen übertragen kann, und die ihn zur Ausbildung seines Konzepts einer *notio completa substantiae singularis* befähigt, eines Konzepts, mit dem er das logische Fundament seiner Monadologie legt.

Nur wenn man Leibniz' Monadologie, eingebettet in seine Theorie der möglichen Welten, aus solchen Quellen gespeist sieht und sich bemüht, die rationale Leistung nachzuvollziehen, die zu ihrer konsequenten Ausgestaltung geführt hat, wird man zu kurz greifende Interpretationen vermeiden.

Viele Interpretationen, die sich mehr auf den Buchstaben, weniger auf den Geist der Texte verlassen, differenzieren nicht genügend zwischen einerseits den tastenden Formulierungen in Schriften, die lediglich der eigenen Klärung dienen, den hinführenden, diskursbedingten Formulierungen in Briefen, den populären Formulierungen, die auf Erfahrungen und Erfahrbares zurückgreifen, um das Gemeinte in gewisser Hinsicht anschaulicher zu machen, nicht aber, um Metaphysik auf Empirie oder Gnoseologie zu gründen, und andererseits den strengen Formulierungen *in rigore metaphysico*, in denen Leibniz exakt ausdrückt, was er für wahr hält, und die als Richtschnur gelten müssen zur Deutung der anderen.

J'avoue qu'on est obligé de parler ainsi en s'accordant à la language populaire, ce qu'on peut faire dans un certain sens, sans blesser la vérité, mais quand il s'agit de s'expliquer exactement, je maintiens que, à parler dans la rigueur philosophique...²⁴

Leibniz bedient sich gerne uns vertrauter Begriffe und Bilder, um uns einen Einstieg in seine Metaphysik zu erleichtern, nimmt uns aber dabei gleichsam an die Hand zum Absprung in ihre rationale Überhöhung. Es ist ein bekanntes Sprachphänomen, daß wir Neues nur verstehen im Ausgang

²³ Grua S. 140.

²⁴ T § 290.

von Vertrautem und im steten Rückgriff darauf, so bekannt, daß man seit einiger Zeit vielfach glaubt, die "ordinary language" sei überhaupt fundamental. Dabei darf die vertraute Sprache doch keine Fessel sein, sie hat vielmehr als Leiter, wenn nicht gar als Sprungbrett zu dienen für das Denken des Neugedachten, für das Formulieren des noch nicht Gesagten.

Vergegenwärtigen wir uns den Prozeß der Begriffsbildung. Die ursprüngliche, vulgäre Bedeutung der Wörter wird transformiert in eine streng metaphysische. Musterbeispiel: das Holz, genauer das zum Bauen verwendete Holz, die *Hýle*, die bei Aristoteles zur *materia prima* wird. Der metaphysische Begriff borgt Bedeutungsanteile aus dem vulgären, hebt sich aber deutlich von ihm ab, ohne seine Herkunft zu verbergen. Man würde ihn jedoch völlig verkennen, wenn man seine neue Identität, die ihm durch präzise Definitionen und Zuschreibungen verliehen wurde, nicht voll anerkennt. Denn erst sie, diese neue Identität, macht ihn zum Träger neuer Gedanken.

Leibniz scheut sich bekanntlich nicht, diesen Prozeß bis zur Umkehrung des ursprünglichen Sinnes zu treiben. Aus bisher Passivem macht er Aktives. Aus dem ursprünglich rezipierenden Perzipieren macht er ein Produzieren, aus dem uns begegnenden Phänomen wird ein von uns, in uns erzeugtes. Aus dem das ankommende Licht reflektierenden Spiegel wird der lebende Spiegel, der seine Bilder selbst, ja sogar aus sich selbst spontan erzeugt.

So radikal wie Leibniz seine Gedanken entfaltet, so behutsam versucht er sie anderen zu vermitteln. Er mildert den *rigor metaphysicus* durch eine dem Partner gewohnte Sprechart, *pour concilier le langage metaphysique avec la pratique*.²⁵

So baut er dem Empiriker Locke im Vorwort der *Nouveaux Essais* eine in der Erfahrung nachvollziehbare Darstellung, die ihm aber verhüllt seinen Begriff der Monade *in nuce* näher bringen soll. Es sind die *petites perceptions*, die als Einzelne konfus, in ihrer Gesamtheit klar die Eindrücke vermitteln, die die Körper außer uns auf uns machen – wir wissen, daß das eine uneigentliche Redeweise ist – Eindrücke, die das Unendliche einschließen, Eindrücke, die auf die Verbindung hinweisen, die jedes Seiende mit dem ganzen Rest des Universums hat; Eindrücke, denen zufolge Leibniz sagen kann, daß das Gegenwärtige schwanger geht mit dem Zukünftigen, belastet ist mit allem Vergangenen, anders ausgedrückt, daß alles miteinander konspiriert, sympathisiert, oder wie es Hippokrates formulierte: *Sýmpnoia*

²⁵ A VI,4 S. 1553.

pánta,²⁶ und, wie Leibniz fortfährt, daß so durchdringende Augen wie die Gottes aus der geringsten der Substanzen den ganzen Lauf der Dinge des Universums zu erkennen vermögen.²⁷ Es komme zwar nur der höchsten Vernunft, der nichts entgeht, zu, distinkt die volle Unendlichkeit zu erfassen mit allen Gründen und Folgen. Alles, was wir über diese Unendlichkeiten vermögen, sei, sie mehr oder weniger konfus zu erkennen, aber wenigstens distinkt zu wissen, daß es sie gibt.²⁸

Die Vielheit der *petites perceptions*, die beispielsweise das Rauschen des Meeres ausmachen, beruht zwar auf einer nachvollziehbaren Wahrnehmungserfahrung, hat gleichwohl aber die Funktion eines Erklärungsmodells für metaphysische Besonderungen, so wie auch die Deutlichkeit und Verworrenheit von Perzeptionen letztlich nicht gnoseologisch zu verstehen sind. Es ging Leibniz darum, die Probleme, die sich unserem Begreifen entgegenstellen, durch die Konzeption der bis ins Unendliche abfallenden Grade der Deutlichkeit, durch eine der Mathematik entlehnte Anschauung zu beseitigen. Es sind die Grade der Deutlichkeit, mit denen Leibniz auch Aktivität und Passivität erklärt. Gott ist reine Aktivität, alle seine Perzeptionen sind in höchstem Grade distinkt. Die nackten Monaden sind beinahe völlig passiv, ihre Perzeptionen sind im annähernd höchsten Maße konfus. Gelegentlich formuliert Leibniz sogar:

Substantiae habent materiam metaphysicam seu potentiam passivam quatenus aliquid confuse exprimunt, activam quatenus distincte.²⁹

Diese unmerklichen Perzeptionen konstituieren das Individuum. Wir können auch sagen, mit diesen unendlich vielen unmerklichen Perzeptionen konstituiert sich die Einheit des Individuums. Mit ihnen erklärt Leibniz die, wie er sagt, "bewundernswerte prästabilierte Harmonie von Seele und Körper" und auch die aller Monaden oder einfachen Substanzen, um den unhaltbaren, weil unverständlichen "influxus" der einen auf die anderen durch ein rationaleres Konzept zu ersetzen.

Wir tun Leibniz keinen Torte an, wenn wir seine Scheu vernachlässigen und seine Gedanken in aller uns möglichen Deutlichkeit konsequent mit metaphysischer Strenge explizieren.

²⁶ Vgl. A VI,3 S. 87.

²⁷ Vgl. A VI,6 S. 55.

²⁸ Vgl. A VI,6 S. 57.

²⁹ A VI,4 S. 1504.

Wir wissen, für unseren Philosophen gibt es, streng metaphysisch gesprochen, nichts als Monaden mit ihren Perzeptionen und Appetitus.

Je crois qu'il n'y a que des monades dans la nature, le reste n'étant que les phenomenes qui en resultent.³⁰

Imo rem accurate considerando dicendum est, nihil in rebus esse nisi substantias simplices [scil. Monades] et in his perceptionem atque appetitus.³¹

Man könne nicht einmal begreifen, daß es bei den einfachen Substanzen etwas anderes gibt, und folglich gäbe es auch nichts anderes in der Natur, schreibt er 1714 an Remond.³²

Die Perzeption ist ein momentaner Zustand, ein *etat passager, qui enveloppe et represente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple*.³³ Sie bedeutet *la représentation de la multitude dans le simple* oder *expressio multorum in uno*,³⁴ nämlich in der Monade; der Appetitus hingegen bedeutet den Übergang von einer Perzeption zur nächsten.³⁵

Man kann die Perzeption als Emanation aus der Monade verstehen und die *appetitus* als *fulgurations continues*, als das kontinuierliche Fortschreiten von Perzeption zu Perzeption. Insofern die Monade ihr Sein aus Gott hat, insofern Gott sie im Dasein hält durch eine *creatio continua*, können die einzelnen Momente ihrer Existenz als Emanationen verstanden werden, die ohne Veränderung das Emanat in sich behalten, gleichermaßen als Perzeptionen der Urmonade, und kann die zeitgebärende Veränderung, genau genommen der Übergang von einem Sachverhalt zu einem kontradiktorischen, als kontinuierliche Folge göttlicher Ausblitzungen, als *fulgurations*, wiederum gleichermaßen als Appetitus der Urmonade, verstanden werden.

Ad temporis naturam intelligendam requiritur ut consideretur mutatio seu contradictio praedicata de eodem, diverso respectu, qui respectus – später sagt er meistens *ordo* – *nihil aliud est, quam consideratio temporis*, er könnte auch sagen *constitutio temporis*. Und er fügt noch hinzu: *Spatium et tempus non sunt res, sed relationes reales. Nullus est locus absolutus, nec motus*.³⁶

³⁰ Erdmann S. 745 B.

³¹ GP 2, S. 270.

³² Vgl. GP 3, S. 622.

³³ Monadologie § 14.

³⁴ Vgl. GP 4, S. 475 u. GP 7, S. 327.

³⁵ Vgl. Leibniz an G. S. Treuer nach dem 1. Juni 1708 (LBr. 939, Bl. 3).

³⁶ A VI,4 S. 1621, vgl. auch S. 1641.

Um diesen radikal neuen, metaphysischen Begriff der Perzeption, der weder mit dem des Wahrnehmens noch mit dem des Denkens verwechselt werden darf, anschaulich zu machen, gebraucht Leibniz gerne zwei, wie ich meine, komplementäre Modelle, das der Stadt, des *point de vue*, und das des lebenden Spiegels, des *miroir vivant*.

Im Stadtgleichnis ist die Stadt nur virtuell außerhalb der sie perzipierenden Betrachter. In Wirklichkeit existiert sie nur in den Betrachtern, in jedem auf die ihm eigentümliche Weise, entsprechend seinem *point de vue*, und es gibt so viele Betrachter, wie es verschiedene Standpunkte gibt.³⁷

Heute könnten wir das computertechnisch erläutern: die Stadt ist nur simuliert, wirklich sind allein die Computer-Daten, die zur Erzeugung der Simulation benötigt werden. Erst durch das Fortschreiten von Datensatz zu Datensatz können Veränderungen sichtbar gemacht werden, die Simulation wird, wie man sagt, animiert. Bei Leibniz ist das allerdings ein kontinuierlicher Prozeß.

Im Modell des lebenden Spiegels dagegen ist das Gespiegelte, letztlich die ganze Welt, nur virtuell außerhalb des Spiegels. In Wirklichkeit erzeugt der Spiegel, einem autarken inneren Prinzip folgend, spontan sein Bild der Welt. Anschaulicher wird das Modell des Spiegels, wenn man sich ihn nicht flach, sondern konvex, besser noch, als eine Kugel vorstellt, und diese Kugel auf die Größe eines Punktes reduziert, der, wie erinnert wurde, die unendlich vielen Winkel in sich vereinigt, die von ihm ausgehen. Darüberhinaus hat man in seiner Lebendigkeit den Übergang von Bild zu Bild, also die Funktion des Appetitus zu sehen.³⁸

Komplementär sind diese Modelle insofern als im Stadtgleichnis durch die Vielheit der Betrachter eine Stadt repräsentiert wird, im Spiegelgleichnis dagegen ein Spiegel in sich die Vielheit der Welt vereinigt.

Beide Modelle sind zum einen bei radikaler Negation der Möglichkeit eines Einflusses von einer Substanz auf die andere, also von der Außenwelt auf die Monade – Stichwort: Fensterlosigkeit –, und zum anderen, nicht zu vergessen, bei radikaler Weigerung, den Raum und die Zeit als absolut gegeben anzuerkennen, dazu bestimmt, die Perzeption zu erklären. Sie zeigen, daß die erzeugten Perzeptionen, wie ich es erläutern möchte, als momentane Querschnitte durch die Geschichte der unzerstörbaren Monade aufgefaßt werden können und als solche die Ordnung des Nebeneinander, des Koexistenten, nämlich den Raum überhaupt erst konstituieren. Der Fortgang der Geschichte kommt indessen, und mit ihm die Konstitution

³⁷ Vgl. A VI,4 S. 1618.

³⁸ Vgl. GP 3, S. 72.

der Ordnung des Nacheinander, nämlich der Zeit³⁹ – und mit ihr der Bewegung und des Lebens – erst durch die *appetitus*, durch das Finalgesetz gehorchende Fortschreiten von Perzeption zu Perzeption zustande.

Nicht erst Kant, Leibniz war es, der zum Verstehen seiner Philosophie ausdrücklich eine Kopernikanische Wende *à force de raisonner* verlangte.⁴⁰

Leibniz lehrt uns zu sehen, daß die bloß phänomenale Vielheit des uns in der Erfahrung Begegnenden auf der realen Vielheit des von der jeweils einen Monade als Phänomene in ihr selbst Erzeugten und Verbleibenden basiert.

Auch, daß die reale Vielheit der göttlichen Schöpfung, die Vielheit der von Gott in die Existenz gebrachten Monaden, aus der idealen Vielheit der göttlichen Ideen, *qua possibilia*, hervorgeht, von denen bekanntlich nur diejenigen existent werden, die miteinander kompatibel ein Maximum an Perfektion erreichen und so die beste der möglichen Welten ausmachen.

Maximal ist die originäre Vielheit aller Possibilia *in mente Dei*, oder wie es Leibniz gegenüber Arnauld genauer ausdrückt, in der *regio possibilitatis*. Diese ist vom Ort der platonischen Ideen zu unterscheiden, wo *sub ratione generalitatis* die ewigen Wahrheiten und die allgemeinen Begriffe angesiedelt sind. Alle Individualbegriffe, logisch gesprochen, alle *notiones completae*, die Leibniz gelegentlich auch *ideae vivae*⁴¹ nennt, und damit auch alle faktischen Wahrheiten sind in der Region der Möglichkeiten beheimatet.⁴²

Jede dieser Possibilia möchte ich – ohne die Wirksamkeit Gottes zu verletzen – als ein mögliches Individuum auffassen, das sich autark individualisiert durch seine spontan von ihm selbst entworfene Weltgeschichte. Weltgeschichte wohlverstanden in ihrem umfassendsten Begriff, der die ganze Welt seit Beginn der Schöpfung bis hin zum Ende aller Tage umfaßt.

In notione perfecta substantiae individualis in puro possibilitatis statu a Deo consideratae ante omnium existendi decretum actuale, jam inest quicquid ei eventurum est, si existeret, imo tota series rerum, cujus partem facit. Itaque non quaeretur an Adamus sit peccaturus, sed an Adamus [ex sponte sua] peccaturus ad existendum sit admittendum.⁴³

³⁹ Vgl. GP 4, S. 568.

⁴⁰ Vgl. Bodemann, LH S. 63, GP 7, S. 120, 542 u. Grua S. 137f., 486.

⁴¹ C S. 10.

⁴² Vgl. GP 2, S. 39 u. 51f.

⁴³ A VI,4 S. 1619.

Hier liegt, nebenbei bemerkt, offenbar der Kern von Leibniz' Lösung des Freiheitsproblems.

Jedes *Possibile* ist von jedem anderen streng unterschieden. Mit seinem *principium identitatis indiscernibilium*, dem Prinzip der Identität des Nicht-unterscheidbaren, sichert Leibniz die Einmaligkeit jeder der Possibilia in dieser unendlichen Vielheit. Daher würde Leibniz, nebenbei angemerkt, keinerlei *transworld identity* anerkennen.

Die *Possibilia*, die jeweils miteinander kompatibel sind, machen zusammen je eine vollständige mögliche Welt aus. Wir können sagen, ihre Weltgeschichten passen zueinander, sie koexistieren in einer der möglichen Welten.

Nur die *Possibilia* einer, nämlich die der besten dieser unendlich vielen möglichen Welten, werden von Gott zur Existenz gebracht, nur sie werden in vollem Sinn *Realia*, wenngleich Leibniz allen *Possibilia* einen Grad von Perfektion zuspricht, der sie befähigt, nach Existenz zu streben.

Da jedes *Possibile*, so gesehen, die ganze Welt entwirft, der es angehört, kann Leibniz auch sagen, daß Gott aus einem einzigen *Possibile* dessen ganze Welt erkennt. Gelegentlich begreift er die *Possibilia* sogar als die verschiedenen *points de vue* Gottes.

Leibniz wählt zur leichteren Veranschaulichung dieser Theorie gerne Personen mit uns vertrauten Lebensumständen, so etwa Adam, Judas, Cäsar, Alexander und Tarquinius. Die konsequente Rationalität seiner Theorie wird aber erst sichtbar durch eine schrittweise erfolgende, möglicherweise schwindelerregende, aber unvermeidliche Extrapolation.

Wir müssen extrapolieren auf die volle Geschichte der exemplarisch genannten Personen, da sie wie alle anderen einfachen Substanzen mit der Schöpfung in die Welt gekommen sind und nur durch Annihilation aus ihr, besser gesagt, mit ihr, wieder verschwinden können.

Wir müssen ferner extrapolieren auf die volle Geschichte aller Individuen dieser Welt, nicht allein der Geister, sondern aller einfachen Substanzen überhaupt, bis hin zu den sogenannten nackten Monaden. Denn auch sie repräsentieren, wenn auch nicht bewußt, nicht mit entsprechender Deutlichkeit, gleichwohl die ganze Welt.

Unaquaeque substantia habet aliquid infiniti, quatenus causam suam, Deum, involvit, nempe aliquod omniscientiae et omnipotentiae vestigium, nam in perfecta notione cujusque substantiae individualis continentur omnia ejus praedicata tam necessaria quam contingentia, praeterita, praesentia et futura; imo unaquaeque substantia exprimit totum Universum secundum situm atque aspectum suum.⁴⁴

⁴⁴ A VI,4 S. 1618.

Es ist schon merkwürdig sich vorstellen zu müssen, daß in irgendeiner Form unter uns noch die Monaden Alexanders, Cäsars und Leibniz' existieren, aber auch schon die Monaden, die im Jahr 3000 vielleicht besser als wir Leibniz interpretieren werden.

Damit aber nicht genug, denn drittens müssen wir beachten, daß jedem Individuum dieser Welt, jedem real existierenden Individuum, mögliche Individuen in jeder einzelnen der unendlich vielen möglichen Welten entsprechen.

Gegen Descartes und Spinoza betont Leibniz immer wieder *non existere omnes mentes possibles, quod ex eo demonstro, quia omnia existentia inter se commercium habent*.⁴⁵ Die Ursache für dieses *commercium* ist Gott, der selbst keine Ursache hat und einzig ist. *Necesse est omnia [existentia] exprimere eandem naturam, sed diverso modo*, nämlich auf vollkommene Weise das Universum und, sofern sie Geister sind, auch Gott.⁴⁶ (Kann es – wie manche Interpreten behaupten – eine mögliche Welt mit weniger Individuen geben, etwa eine mit vermehrter Inkompatibilität? Braucht Leibniz nicht vielmehr gelegentlich numerische, endliche Vielheiten als Verständnismodell für höhere Perfektion?) *Ante creationem* sind diese möglichen Welten alle homogen. Sie füllen, um eine Wendung Wittgensteins zu gebrauchen, den ganzen logischen Raum – und Leibniz würde analog ergänzen, sie füllen auch die ganze logische Zeit.

Fassen wir die Possibilia als Gedanken Gottes auf, so können wir sagen, es gibt keine ungedachten Gedanken, keinen Gedanken, den Gott unterdrückt hätte: *il n'y a point de rapport, qui échappe à son omniscience*.⁴⁷

Nur wenn alle möglichen Welten als solche vollausgebildet, nur wenn sie alle gleichberechtigt zur Wahl stehen, kann Leibniz behaupten, daß Gott in seiner allumfassenden Weisheit und in seiner unendlichen Güte, ohne Willkür zu üben, die beste ausgewählt hat.

Il faut que la cause du monde [Dieu] ait eu regard ou relation à tous ces mondes possibles pour en déterminer un.⁴⁸

Aber erst wenn die Possibilia als spontan sich selber konstituierende Individuen aufgefaßt werden, erst wenn man Leibniz' *Hypothese de la spontanéité*⁴⁹ voll zur Geltung bringt, kann man seine metaphysische Begrün-

⁴⁵ A VI,4 S. 1503.

⁴⁶ Vgl. A VI,4 S. 1503, vgl. auch S. 1625.

⁴⁷ A VI,4 S. 1550.

⁴⁸ GP 6, S. 106.

⁴⁹ GP 4, S. 476.

derung der Freiheit verstehen. Allerdings tritt bei den apperzipierenden Geistern ergänzend die moralische Begründung durch das finale Prinzip des Besten für das von ihnen zu verantwortende Handeln hinzu. Wir lesen:

Quand il s'agit de s'expliquer exactement, je maintiens que nostre spontanéité ne souffre point d'expection.⁵⁰

Tout ce qui nous peut jamais arriver, ne sont que des suites de nostre estre.

Ce qui arrive à chacune n'est qu'une suite de son idée toute seule.⁵¹

Tout estat present d'une substance luy arrive spontanément, et n'est qu'une suite de son estat precedent.⁵²

Ex notione Substantiae individualis sequitur etiam in Metaphysico rigore, omnes substantiarum operationes, actiones passionisque esse spontaneas, exceptaque creaturarum a Deo dependentia, nullum intelligi posse influxum earum realem in se invicem, cum quicquid cuique evenit, ex ejus natura ac notione profluat, etiamsi caetera alia abesse fingerentur, unaquaque enim universum integre exprimit.⁵³

Die Schöpfung ist, so gesehen, Gottes Bestätigung der Optimität des freien Weltentwurfes einer jeden der existierenden Monaden. Sie konnten sich nur nicht die Welt aussuchen, die existent werden wird, und können natürlich auch nicht "sein wie Gott", wenn auch ihm ähnlich, und selbstverständlich kann auch keine Monade genau so sein, wie eine andere (sie wäre kein Klon, sondern würde mit ihr zusammenfallen).

Die hier nur im Anriß vorgestellten Ausprägungen der Polarität des Vielen und des Einen sollten einen Eindruck vermitteln von der komplexen Mannigfaltigkeit, die Leibniz im Begriff der Monade zur Einheit gebracht hat, in einem Begriff, dessen Fülle er seinen Zeitgenossen vorenthalten hat, aus wohlberechtigter Furcht – jedenfalls aus seiner Sicht –, auf Unverständnis zu stoßen.⁵⁴

Wir verfügen heute über soviel von ihm hinterlassene, zeitlebens sekretierte Papiere, daß wir uns davon ein besseres Bild machen können als alle Zeiten zuvor. Wir werden aber seinen wirkungslos gebliebenen Gedanken kein neues Leben einhauchen können. Uns bleibt nur zu berichten und nachzudenken.

⁵⁰ T § 290.

⁵¹ A VI,4 S. 1551.

⁵² GP 2, S. 47.

⁵³ A VI,4 S. 1620.

⁵⁴ Vgl. die nicht abgesandte Erklärung für Nicolas Remond vom Juli 1714, GP 3, S. 624.