

Dirk Cürsgen
Leibniz und die Frage nach dem Sein

Dirk Cürsgen

Leibniz und die
Frage nach dem Sein

BoD · Norderstedt
2019

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über:
<http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7494-2939-4
© Dirk Cürsgen – Norderstedt 2019

Alle Rechte vorbehalten.
Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.

INHALT

I.	Einleitung	7
II.	Das Konzept der Monade	15
III.	Erste Wahrheiten	26
IV.	Kontingenz	29
V.	Monade und Zeit	33
VI.	Idee, Substanz und Perzeption	36
VII.	Denken und Substanz	42
VIII.	Seinsfrage und Schöpfung	47
IX.	Schöpfung und Möglichkeit	57
X.	Das Existieren der Monaden	62
XI.	Monade und Kraft	66
XII.	Ermöglichung und Negativität	71
XIII.	Seinsfrage und Denken	77
XIV.	Seinsfrage und Nichts	81
XV.	Geschichtliches zur Seinsfrage	86
XVI.	Einheit und Vielheit	91
XVII.	Konkretionen von Sein und Denken	98
XVIII.	Schöpfung und Grund	104
XIX.	Modale Aspekte der Schöpfung	111
XX.	Denken und Möglichkeit	116
XXI.	Denken und Zeichen	122
XXII.	Zeichen und Schöpfung	129
XXIII.	Seinsfrage und Sein	139
	Literaturverzeichnis	149

I. Einleitung

„Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?“¹ Warum gibt es überhaupt irgendetwas und nicht vielmehr nichts? Fragt diese Frage nicht nichts, weil sie mit dem Sein oder dem Etwas auch das Nichts anspricht? Denn bereits zu Beginn des Denkens hält Parmenides fest: „Das Nichtseiende kannst Du weder erkennen noch aussprechen. [...] Dies ist nötig zu sagen und zu denken, daß nur das Seiende existiert. Seine Existenz ist möglich, die des Nichtseienden dagegen nicht.“² Ist die Seinsfrage also deshalb schon unsinnig, weil bereits die Idee des Nichts als der absoluten Abwesenheit unsinnig ist?³ Wird sie nicht obsolet, weil prinzipiell nie nichts sein kann? Oder ist diese Warum-Frage vielmehr, wie Heidegger meint, der Ausgangspunkt jeglicher Philosophie, die Grundfrage der Metaphysik; „die Frage aller wahrhaften Fragen und sie wird, ob wissentlich oder nicht, in jeder Frage notwendig mitgefragt.“⁴

Wenn sich eine Frage überhaupt stellen läßt, dann kann sie auch beantwortet werden;⁵ freilich wäre vordem zu klären, was eine Antwort sein kann und soll, was man von ihr erwartet. Die Seinsfrage als die radikal zu Ende geführte Frage nach dem zureichenden Grund von allem und jedem wird geschichtlich erstmalig beim späten Leibniz in voll entwickelter begrifflicher Ausdrück-

¹ Vgl. G. VI, 602. [= Carl Immanuel Gerhardt (Hrsg.): *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. 7 Bände. Berlin 1875–1890.]

² Vgl. noch Aristoteles: *Analytica posteriora*, 92b5–7.

³ Vgl. in diesem Sinne etwa Bergson: *L'évolution créatrice*. Paris 2006, 272–298.

⁴ Vgl. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. GA 40, Frankfurt am Main 1983, 3–9. – Vgl. bereits Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. In: Arthur Hübscher (Hrsg.): *Sämtliche Werke*, Band III. Wiesbaden ²1946–1950, 189: „In der Tat ist die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphysik in Bewegung hält, das Bewußtsein, daß das Nichtsein dieser Welt ebenso möglich sei, wie ihr Dasein.“

⁵ Vgl. Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.5.

lichkeit und dezidierter Bewußtheit gestellt. Gleichwohl kommt sie weder denkerisch aus dem Nichts noch schwebt sie systematisch bindungslos im luftleeren Raum. Vielmehr ist von einem wesentlichen und sachlich konsequenten Zusammenhang zwischen der Seinsfrage – selbst in ihrer vordergründigen Gleichgültigkeit oder Neutralität dem gegenüber, was faktisch ist und wie das Sein tatsächlich verfaßt ist – und Leibniz' konkreter Metaphysik auszugehen. Die Antwort auf die Frage beruht auch auf dem Was, Wie und Wozu des vorliegenden resp. weltlichen Seins, die Rückschlüsse auf den Grund und die Motivation der Schöpfung erlauben. So stellt sich die Seinsfrage bei Leibniz ein vor dem Hintergrund seiner Logik, seiner Substanzlehre, seines Gottes- und Weltbegriffs, seiner Theorie des Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit oder seiner Auffassung von Wesen und Aufgabe des Vorstellens resp. Denkens, kann letztlich ohne all dies in seiner speziellen Gestalt und Reichweite nicht verstanden werden.

Leibniz darf als der letzte im Sinne des Wortes universelle Geist gelten: In menschlicher Nachahmung der göttlichen mens infinita wendet sich sein Denken nach außen, um sich, so tief wie möglich eindringend, allen Gegenständen zuzuwenden. Es kann daher nicht verwundern, wenn der universellste Geist auch die allumfassende und erschöpfende Frage nach dem Grund schlechthin stellt: Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Warum gibt es eher eine Sache als keine? In ihrer klassischen Gestalt wird die Frage erst 1714 formuliert, doch belegt schon ein früher Text von 1671, worum es geht: Um die Existenz mindestens eines Dinges – und zwar eines Dinges, das nicht zugleich Gott und damit Grund seiner selbst ist. Erst später werden Gründe sichtbar, die dazu führen, daß das von Leibniz erfragte Sein eine maximale Pluralität von Dingen impliziert. Es geht um kontingente Entitäten, wobei Daß *und* Was der Existenz in der Antwort zu beachten sind: „Die Erkänntnüss Göttlicher Natur ist aus nichts anders zu nehmen als aus der wahren Demonstration seiner Existenz. Solche muss hauptsächlich dahehr geholet werden, dass zuzörderst ohne ihn nicht möglich ist eine Ursach zu haben (da

doch nichts ohne Ursach ist), warumb die Dinge, so doch könnten nicht seyn, etwas seyn; und denn ferner, warumb die Dinge so doch könnten confus und verworren seyn, in einer so schönen, unaussprechlichen Harmoni seyn. Jenes macht, dass er seyn mus Ratio ultima rerum und also die höchste Macht; dieses dass er seyn mus Harmonia maxima rerum und also die gröste Weisheit.“⁶

Leibniz stellt die Grund-Frage auf dem Boden des Gedankens der *Welterschöpfung*, in dem Sein und Nichts einen durch Gott bewerkstelligten Übergang ineinander zulassen. Es geht ihm an zweiter Stelle um Chaos und Kosmos bzw. Harmonie (wie in den griechischen Kosmogonien oder teilweise der biblischen *Genesis*), an erster Stelle jedoch um das Nichts und das geschaffene Etwas. Der jede *Weltentstehungslehre* im weiteren und die Parmenideische Ontologie im engeren Sinne leitende Grundsatz des nihil de nihilo verliert bei Leibniz seine absolute Verbindlichkeit: Aus dem Nichts kann kein Sein entstehen, ebensowenig kann es in Nichts vergehen.⁷ Alles Werden ist vom Sein fernzuhalten, es ist das einzig Bestehende. Das Sein ist das Notwendige und zu Bejahende; das Nichts ist das Niemalige, das Verschlussene und Auszuschließende, das Unmögliche, der reine Ungedanke – auf dem gleichwohl Parmenides’ ganzes Denken steht, denn das Sein kann sich erst als Einziges und Wahres (jenseits des von den Sterblichen

⁶ Vgl. A. IV.1, 532. [= *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Preußischen (jetzt Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin 1923ff.]

⁷ Vgl. dazu im Anschluß an Parmenides besonders Empedokles: DK 31 B 8 und 11–12. Beide Grundauslegungen der Welt müssen freilich ein Sein voraussetzen, sei es göttlicher oder physischer Art. Im kosmogonischen Sinne wird etwas immer aus etwas, etwas anderem und ursprünglicherem. – Eine feste Terminologie war nicht Parmenides’ Ziel, so daß εἶναι für εἶόν und μηδέν für τὸ μὴ εἶόν stehen kann – letzteres wohl seine sprachliche Neuschöpfung. Ἐόν und μὴ εἶόν haben jedoch den Vorrang vor εἶναι und μηδέν, die unspezifische Begriffe sind. Zudem wäre der Gegenbegriff von μηδέν εἶν oder τι, die dann statt des εἶόν im Zentrum ständen.

Gemeinten) zeigen, wenn es *gegen* das Nichts gestellt wird. Das Sein ist das Notwendige und Unumgängliche, *weil* das Nichts sich als das Unmögliche erweist. Es gibt nur den einen und geraden Weg des Seins, keinen zweiten, der sich auch wieder von sich abwenden, sich um- und zurückwenden müsste. Die Bahnen können nicht zueinander führen und sich kreuzen. Von zwei Wegen ist einer der Holzweg, doch wohin führt der gangbare Weg, wer oder was begeht ihn, seine Zeichen⁸ vernehmend? Das Denken. Alles außer dem Denken führt in die Irre, vor allem in die des scheinbaren dritten Weges.

Worauf Parmenides abzielt, ist die Herbeiführung der endgültigen Krisis (κρίσις) und Entscheidung des Wesens des Denkens: Entschieden ist, der eine Weg ist undenkbar und namenlos, der andere wirklich und wahr. Gesetzt ist, das lediglich zwei kontradiktorische Wege zu denken sind – wobei eben nicht vorausgesetzt wird, das beide Wege tatsächlich zu denken sind, denn am Ende erweist sich, daß dies allein für den ersten gilt. Man kann *über* den zweiten Weg sprechen, aber nicht *von* ihm. Ist der zweite Weg falsch und unmöglich, so muß der erste der wahre sein. Der Status von Sein *und* Nichtsein wird geprüft und begründet. Der Beweis geht in der Sache vom Nichtsein aus, das Sein ist das Resultat, so daß sich in der Sache erst herausstellen muß, daß τὸ ἕν, der Gegenbegriff zum Nichtsein, das Subjekt von εἶναι ist. Die Scheidung der beiden Wege ist endgültig und prägt jedem Weg den Zug der Notwendigkeit auf: Wenn es nicht ist, dann ist es notwendig nicht; und wenn es ist, dann ist es notwendig. Es gibt Denken und Sagen, und wenn das Nichtseiende nicht gedacht werden kann, dann muß das einzige Andere, das Seiende, als Einziges gedacht werden. Das Denken muß denken, daß das Sein ist. Ein Weg muß gangbar sein, und das Denken ist das Begehen des

⁸ Ein Rest des mutmaßlichen Ursinnes des Seinsbegriffs – das räumliche Sich-Befinden – bewahrt sich auch darin, daß dem Sein die vollendete Gestalt der Kugel zugeschrieben wird.

ersten Weges. Nur wer das Seiende denkt, denkt überhaupt; jenseits des $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ ist kein Denken.

Das eine absolut Seiende ist das Ziel, während der Ausgangspunkt beim vielen relativ Seienden liegt. Das Argument schreitet von den $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\alpha$ und $\alpha\pi\acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\alpha$ zum $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ voran, denn für das Denken gibt es allein das eine Seiende, ungegenständlich und unteilbar. Es gibt keinen ontologischen Komparativ. Das $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ ist kein vorhandenes Ding, weil gerade dann seine Festlegung auf nur eines völlig unsinnig wäre. Wie aber das Seiende absolut und eines ist, so auch das Nichtseiende in seinem Nichtsein, und nur als solches wird es für das Denken in seiner wahren Unerreichbarkeit und Unzugänglichkeit offenbar: Das Nichtsein ist nicht die Verneinung des vorgängigen, absolut Positiven, sondern der ursprüngliche Ungedanke; der zweite Weg beruht nicht auf Sinnentzug; das Nichts ist nicht das Leere (wie das Seiende in sich Fülle ist); das Nichts ist auch nicht das Residuum einer fiktiven Aufhebung des Seins; der zweite Weg wurde nicht verschüttet oder zerstört, er war nie und wird nie gangbar sein.

Das Denken steht vor einer Alternative von zwei Wegen, die es als Grenzen und Extrema auffindet und aus eigener Kraft erkennt. Das reine Denken denkt nur Grenzen ohne ein Zwischenreich der Vermittlung, die es nicht oder bloß scheinbar gibt. In dieser ‚Logik‘ des Äußersten ist das Denken es selbst, gelangt es zur Wahrheit. Das Denken kann sich dem Sein und seinem Sein – dem Denken und dem Gedanken – nicht entziehen. In dem, was das Denken denken muß, was gedacht werden muß, bestimmt es sich selbst. Das Denken des Wahren und seiner Zeichen ist in eins die Selbstbestimmung des Denkens. Auf seinem Weg kann das Denken das Sein nicht umgehen, kann ihm nicht ausweichen. Die Wahrheit des ersten Weges zeigt sich indes nur aus und mit der Unwahrheit und Unmöglichkeit des zweiten. Um das Seiende sagen zu können, muß eigens die Absage an das Nichts getan werden. Das Denken muß der Wahrheit des ersten Weges erst zugeführt werden, es begeht ihn nicht ursprünglich und von Anfang an.

Warum wurde der erste Weg vor Parmenides nicht konsequent beschritten? Warum und von wem wurde der zweite Weg nicht verworfen? Warum sucht das Denken den Ausweg eines dritten Weges, der massenhaft begangen wird, warum irren auf ihm *alle* Menschen umher? Dieser Weg setzt die ersten beiden, wenn auch in mißleiteter Weise, voraus und ist der des Werdens. Durch die Zulassung des Nichtseins – bei Gorgias, den Atomisten oder auch Platon – wird zugleich das Viele entfesselt. Es kommt zur Mischung und Verbindung von Sein und Nichtsein. Mit der Sicherung vor allem des Logos durch die Existenz des Nichtseins im *Sophistes* wird das Viele als das Reich des Logos eröffnet. Damit das Viele sein kann, muß das Nichtsein sein, denn es gehört zur Wechselseitigkeit des Vielen, ein jedes ist konstitutiv jedes andere nicht. Auch der Gedanke der Schöpfung oder des Entstehens aus dem Nichts beschreitet den dritten Weg, das Nichts wird zum Woraus des relativen oder kontingenten Seins, während Gottes Sein parallel den Seinssinn des ersten Weges bewahren soll. Noch Hegel glaubt, man könne, ja man müsse den dritten Weg gehen. Sein und Nichts müssen sich selbst zu ihrer Einheit und Wahrheit im Werden, im Entstehen und Vergehen, weiterbestimmen und vermitteln.

Bei Leibniz richtet sich die Seinsfrage an das kosmogonische Entstehen, nicht an das Vergehen.⁹ Denn weder gibt es den Tod noch das Ende der einmal entstandenen Welt in ihrem unendlichen Fortschritt. Das Aus-Nichts steht im Zentrum, nicht das Ins-Nichts, das als Rand und zweite Grenze des Seins ver-

⁹ Dem Augustinischen Gedanke, daß das Nichts im Geschaffenen in der Gestalt von Hinfälligkeit, Veränderung oder Mangelhaftigkeit präsent bleibt, das Kreatürliche also eine Tendenz zum Vergehen und Nichts hat (vgl. Augustinus: *De immortalitate animae* 7,12; *De cura pro mortuis gerenda* II,2,2; II,6,8; *Confessiones* 11; *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 21; *De beata vita* 2,8), steht Leibniz denkbar fern. Der Schöpfung eignet vielmehr wesentlich – wenn auch auf dem Boden des fortdauernden Wirkens Gottes – Aufstieg, Steigerung und Fortschritt.

schwindet. Das endliche Denkvermögen fragt nach dem Grund des endlichen Seins und seines bis ins Unendliche ausstehenden Zwecksinnes. Der Sinn dieses Seins ist aber das Denken als maximale Vielheit der Denkkustände und der verschiedenen Denkinhalte. Das in der Seinsfrage solchermaßen Befragte ist das kontingente, relative Etwas; das Gefragte ist der Grund und das Warum; das Erfragte ist das Was, Wie und Wozu des Geschaffenen als Kraft des Denkens.

Alles Fragen erstet, alles Fragliche besteht im Bereich des Nicht-Notwendigen. Dasjenige Seiende, das von einer besonderen Weise zu sein, bestimmt und betroffen ist, fragt nach dem Grund und Sinn genau dieser Seinsweise: des Kontingenten. Dieses ist indes durch seine nähere Bestimmung als Denkkraft mit der anderen Seinsweise – Gott – verbunden. Fragendes und Fragliches liegen auf derselben Ebene. Das Fragende fragt nach seinem Grund, dem Grund seinesgleichen und danach, was das Kontingente dem Notwendigen bedeutet. Gott selbst fragt weder nach dem Grund seines Seins (also nach sich selbst) noch nach dem Grund des anderen Seins, dessen Sinn und faktische Unausbleiblichkeit ihm ursprünglich bereits offenbar und einsichtig ist. Obwohl Gott frei ist, scheint das Schaffen der Welt immer schon näher zu liegen als dessen Unterbleiben.

Es soll im folgenden darum gehen, die Konsequenzen aus Leibniz' Gedanken zu ziehen, und zu diesem Zweck gilt es, eigene Gewichtungen vorzunehmen, manches herauszuheben, anderes zurückzustellen. Eine reine Darstellung oder ein objektives, in voller Sachnähe sich bewegendes und die Intentionen des Autors treffendes und wiedergebendes Referat kann es ohnedies gar nicht geben. Bereits jede bloße, kommentarlose Zitatensammlung wählt aus und statuiert eine Hierarchie innerhalb des Gesagten, eine Färbung und standpunkthafte Betrachtungsweise des Ganzen. Noch mehr tut dies jede Rekonstruktion, die daher unausweichlich zu einer über das sogenannte Immanente hinausgehenden Konstruktion geraten muß.

Jeder Interpretation haftet so ein Maß an Gewalttätigkeit an, denn keine vermag alles zu berücksichtigen. Das Wesentliche kann nicht durch das Abwägen aller gegebenen Aspekte und Bestandteile eines Textcorpus mit dem Ziel ihrer versöhnten und untereinander adäquat gewichteten Ausgewogenheit erreicht werden. Der Unruhe einer Frage – und vor allem der Grundfrage – kann nicht durch eine glättende, alles Einzelne relativierende, alles beruhigende, alles einbeziehende, allem gerechtwerdende Antwort Rechnung getragen werden; dies ist nicht die Entsprechung, die der denkenden Auslegung im Verhältnis zur Frage eignet. Das Wesentliche ist vom nach allen Seiten und in alle Richtungen genügetuenden Gesamtbild eines Autors freizuhalten. Alles zu überblicken, gewährt nicht ohne weiteres den Durchblick auf das Wesentliche.

Es kann den Verfasser also lediglich die Absicht leiten, das herauszuarbeiten, was ihm das Wesentliche an Leibniz' Philosophie zu sein scheint und worauf sie in der Sache sowie geschichtlich hinausläuft. Ein Blickwinkel, unter den sich Leibniz' Denken insgesamt stellen läßt, ist definitiv die Seinsfrage. Einige Grundlinien sollen deshalb nachfolgend auf diesen Punkt hin zusammen- und eingeführt werden, um den Grundcharakter seines Denkens aus der Perspektive der Grundfrage sichtbar werden zu lassen. Dies impliziert Schärfungen seiner Standpunkte, das Vornehmen anderer Gewichtungen, das Setzen anderer Schwerpunkte; mancher Gedanke und manches Gesagte stellt sich dadurch vielleicht anders dar, als es in den Texten selbst der Fall zu sein scheint.

An dem, was Leibniz sagt, soll gezeigt werden, was in seinem Denken gemeint ist, wohin es führt. Am Gesagten soll gezeigt werden, worauf sein Denken basiert, wohin es in der Sache führt und worauf es hinausläuft. Das explizit Gesagte soll auf das Implizierte, das unausgesprochene, aber dennoch Mitgemeinte und -gedachte hin weiterverfolgt werden. Weil Leibniz' Denken weniger Werkcharakter besitzt, als vielmehr in einem permanenten Arbeitsprozeß verbleibt, ist es ein mosaikhaftes Vorgehen letztlich sogar unumgänglich. Verschiedene Kontexte können also

durchaus auf eine leitende Frage bezogen werden. Vieles wird aus den Kontexten und thematischen Bindungen, in denen es bei Leibniz steht, gelöst und auf etwas anderes bezogen, als Beitrag zu einer anderen Frage herangezogen werden.

Der Grundfrage soll in ihren Facetten und Verflechtungen begrifflich und gedanklich in dem Rahmen nachgegangen werden, den Leibniz ihr gibt. Welchem Boden, aus welchen Grundgedanken erwächst sie? Woraus ergibt sie sich, und wo führt sie hin? Welchen Ort und welche Stellung hat sie bei Leibniz? Unter welchen impliziten und expliziten Voraussetzungen steht sie, welche Vorgaben macht Leibniz ihr? Welchem Zweck dient ihre Beantwortung, was trägt ihre Lösung zum Aufbau seines Systems bei? Was ergibt sich für die Frage selbst und ihren Sinn, über Leibniz hinausgehend, aber durch den Beitrag, den sie zu seiner Philosophie leistet? Inwieweit erhellt der engere Kontext der Seinsfrage den Gang und die Entwicklung seines Denkens? In welche Richtung bewegt die Frage das Denken? In welchem Maße prägt die Frage Leibniz' Philosophie und ihre Einheit? All dem soll mit der gebotenen spekulativen und systematischen Anstrengung nachgegangen werden.

II. Das Konzept der Monade

Jede Substanz ist immateriell, aber nach verschiedenen Qualitäten und Relationen innerlich unterscheidbar und somit ontologisch komplex. Monaden sind Begriffseinheiten, Monadenkomplexe im eigentlichen Sinne keine Substanz. Deshalb gibt es zwar reinen Geist, aber keine reine Materie. Es gibt unendlich viele, nicht identische Individualsubstanzen, die in einer relationalen Ordnungseinheit stehen. Monaden eignet lediglich eine intrinsische Vielheit von Eigenschaften, die sie unterscheidbar macht und zu jeweils konkreten Tätigkeitsmodi bestimmt. Weniger eine res, ein Ding, ist die Substanz vor allem eine vis, Kraft, Geschehen und Handeln, denn nur das, was handelt, existiert.¹⁰ Von mathematischen

¹⁰ Vgl. G. VI, 235; VII, 326.

Punkten unterscheiden sich Monaden dadurch, daß von ihnen *Wirkungen* ausgehen.¹¹

Nach der Skizze der *Monadologie* hat die äußere Synthese von Monaden aufgrund ihres aggregativen Charakters kaum systematische Relevanz, d.h., die systematische Einheit des Substantiellen und seiner Totalität wird ganz im Inneren jeder Monade fundiert.¹² Eine Schöpfung und Aufhebung der Monaden ist nur metaphysisch möglich, so daß es zwar eine Metaphysik der Natur, aber keine Physik der Substanz geben kann.¹³ Metaphysische Substanzen unterliegen keinerlei von außen kommender Veränderbarkeit ihres Inneren. Der Satz vom Grund¹⁴ äußert sich in der phänomenalen Natur und bei den Substanzen anders: Bei den Monaden gibt es lediglich die Schöpfung aus und die Aufhebung in nichts; bei der Synthesis kann immer nur etwas aus etwas resultieren. Die Monaden entstehen insgesamt und in eins und vergehen alle zusammen. Sie bestehen zu aller Zeit, während Zusammensetzungen bloß begrenzte Zeit bestehen.¹⁵ Der vollständige

¹¹ Vgl. *Système nouveau*: § 3.

¹² Vgl. *Monadologie*: § 2.

¹³ Vgl. *Monadologie*: § 4.

¹⁴ Die fundamentale Stellung des Kausalprinzips tritt besonders bei atomistischen Weltauffassungen hervor, sei es im mechanischen oder im metaphysisch-vitalen Atomismus. So findet sich die erste begriffliche Fassung des Kausalprinzips bei Leukipp (vgl. DK 67 B 2): Es gibt unendlich viele Atome bzw. Atomformen und daher in der Konsequenz auch unendlich viele verschiedene Dinge und Phänomene. (Vgl. in diesem Sinne schon Anaxagoras (DK 59 B 12): Es gibt den alles erkennenden und beherrschenden Nous und die Dinge, die alle voneinander verschieden sind.) Die Atome befinden sich bereits ursprünglich – im und durch den leeren Raum – in ewiger Bewegung, d.h., das Seiende besteht und bewegt sich im Nichts des leeren Raumes. Die Auslegung der Naturvorgänge nach dem Modell des Vitalen wird zugunsten einer das Kausalprinzip fordernden Mechanik der von sich her toten Materie verschoben.

¹⁵ Vgl. *Monadologie*: § 5.

individuelle Begriff fixiert die immanente Totalität jeder Monade in der idealen Koordination ihres Zugleichseins.

Gott als Monade ist der absolute, unendliche Begriff, in dem alle Prädikate enthalten sind, und er schafft als Monade Monaden, folglich ihm Gleiches.¹⁶ Substanzen sind quantitativ einfach, qualitativ komplex und relational universalreflexiv, besitzen also bloß Qualitätsprädikate (Eigenschaften), ohne die sie ununterscheidbar wären; die Substanzen sind daher alle notwendig verschieden. Jede Monade ist die Kraft zur Verwirklichung ihrer immanenten Prädikate, d.i. all ihrer Qualitäten als einer metaphysischen Einheit, in der Zeit: Dies ist der Sinn ihres Seins, ihr Endzweck. Jede Monade ist eine individuell bestimmte Totalrepräsentation aller Monaden und des Alls, wodurch sich die Welt zur Harmonie aller möglichen Perspektiven von verschiedener Distinktheit und Adäquatheit fügt.¹⁷

Zur Verfassung des Seins gehört, daß es keine zwei völlig gleichen Entitäten gibt, denn eine Wiederholung des Identischen verstieße gegen den Satz vom Grund.¹⁸ ‚Veränderung‘ bezeichnet nur die determinierte innere Zustandsabfolge, die kontinuierliche Analyse der Substanz in der Zeit, die in gewissem Sinne autogenetische Selbstanalyse, nach der sie strebt, wobei die individual spezifische Geschichte jeder Substanz anfänglich vorherbestimmt und ihr anerschaffen ist.

Alles Seiende ist perzeptiv verfaßt, also erfüllt von je vorübergehenden Zuständen bewußter oder unbewußter Repräsentationen, die eine Vielheit in die substantielle Einheit einschließen und darstellen. Jede Perzeption ist dabei ein repräsentierender Qualitätenkomplex.¹⁹ Aus sich heraus strebt (appetitus) die Substanz nach dem Übergang zwischen den Perzeptionen. Sie ist das Streben nach der Einheit und dem Sukzess der Repräsentation der

¹⁶ Vgl. *Monadologie*: § 7.

¹⁷ Vgl. *Monadologie*: § 8.

¹⁸ Vgl. *Monadologie*: § 9.

¹⁹ Vgl. *Monadologie*: § 14.

jeweiligen inneren Zustände, also eine selbstreflexive und -analytische Kraft im Hinblick auf das, was ihr anfänglich bereits innewohnt. In ihrer Selbstanalyse – der ursprünglichen monadischen Intention auf und Vollzugsweise von Selbstrealisation – leistet die Substanz zugleich eine spezifische Abbildung der gesamten Welt.

Eine Substanz ist gar nichts anderes als ihr analysierendes Tätigsein in bezug auf sich selbst in der Zeit.²⁰ Ihre einzigen inneren Handlungen hierbei sind die Perzeptionen.²¹ Jede monadische Perzeptionsfolge konstituiert einen jeweils absolut individuellen Modus der innersubstantiellen Weltrepräsentation. Ist das Bewußtsein generell das Unterscheiden zwischen Vorstellungen, so erhebt es sich als Geist zum Selbstbewußtsein der Substanz.²² Konkret richtet sich die Perzeptionsfolge in jeder Substanz nach dem Satz vom Grund, d.h., ihre innere Zeittotalität ist im Anfang schon enthalten. Alles, was beginnt, realisiert seinen im Voraus festgelegten Verlauf und sein festgelegtes Ende.²³

Das Vorstellen-Müssen bildet ein lückenloses Kontinuum, wobei die einfachen Perzeptionen die Kontinuität des vorstellenden Existierens tragen und gewähren. Alle Vorstellungstypen stehen in einem übergängigen Kontinuum.²⁴ Der Unterschied zwischen den Perzeptionen besteht in der Kraft des Aktes, nicht in seinem Gehalt. Was die Substanz maximal herstellen kann, ist die vollständige Unterschiedenheit ihrer Immanenz vermittels der eigenen Analyse- oder Unterscheidungskraft.²⁵ Die Monaden wurden zu dem Zweck geschaffen, die Autogenese und -poiese der Totalität ihrer spezifischen Immanenz zu vollbringen, die wiederum das Ganze individuell vorstellt und repräsentiert. Es geht um

²⁰ Vgl. *Monadologie*: § 15.

²¹ Vgl. *Monadologie*: § 17.

²² Vgl. *Monadologie*: § 20–21.

²³ Vgl. *Monadologie*: § 22.

²⁴ Vgl. *Monadologie*: § 23.

²⁵ Vgl. *Monadologie*: § 24.

die perspektivenartige Existenzmaximierung. Die ontologisch-substantielle Kraft der Monaden bekundet sich primär in ihrer Erkenntnisfähigkeit. In der Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten sowie ihrer Abstraktionen steigen wir zu reflexiven Akten auf, durch die man an das Ich denkt, das alle höheren Gedanken begleitet und als in sich gegeben weiß. Die Apperzeption wiederum ist unmittelbar mit den grundlegenden metaphysischen Ideen wie Sein, Substanz, Einfachheit, Notwendigkeit oder Gott verbunden.²⁶ Aus diesen Atomen allen Denkens, den *prima possibilis* oder *notiones irresolubiles*, kann Gott alle komplexen Ideen ableiten.

Alle notwendigen Wahrheiten sind bereits formal, d.i. gemäß dem Satz vom Widerspruch, wahr. Der Satz vom Grund fixiert mit dem konkreten Sosein jedes Seienden seine unterscheidbare Differenz zu allem anderen Seienden, die sich näherhin immer auch in der inneren Kraft seines perzeptiven Unterscheidungsvermögens manifestiert. Einzig Gott vermag alle Substanzen qua distinktem Begriff zu unterscheiden; ihm allein eignet die vollkommene Analysefähigkeit. Er ist der absolute Grund, weil er alles als unterschieden weiß und schafft, so daß er ebenso als absolutes Selbstbewußtsein zu bezeichnen ist. Gott begründet alles durch ein fehlerloses bewußtes Unterscheiden und in der Sache als begreifbar Unterschiedenes.²⁷

Notwendige Wahrheiten lassen sich vermittels der endlichen Analyse ihrer Begriffe auf Identitätsurteile zurückführen, Tatsachenwahrheiten hingegen sind der endlichen Analyse nicht zugänglich, sondern gründen in Gottes Wahl. Der Grund der Wahrheit notwendiger Wahrheiten ist der Satz vom Widerspruch, der Grund der Wahrheit kontingenter Wahrheiten liegt im Telos der Perfektion als dem Fundament der konkreten Anwendung des Satzes vom Grunde.²⁸ In diesem Sinne statuiert die Existenz

²⁶ Vgl. *Monadologie*: § 30.

²⁷ Vgl. *Monadologie*: § 31–32.

²⁸ Vgl. *Monadologie*: § 33.

von Monaden eine Tatsachenwahrheit. Die (unendliche) Analyse der Tatsachenwahrheiten fordert, sie als gut im Verhältnis zu allen anderen Tatsachen zu erweisen.²⁹ Die Universalrelationalität des Seins zeigt sich sowohl logisch – jeder individuelle Begriff einer Substanz steht durch seine innere Vollständigkeit, die notwendig für jede mögliche Welt gilt, in Beziehung zu allen anderen Begriffen – als auch metaphysisch – als prästabilisierte Harmonie, die kontingent die faktisch-aktuale Welt bestimmt.³⁰

Wenn alles Mögliche nach Wirklichkeit strebt, dann gibt es in Gott kein solches Streben mehr im Hinblick auf sich selbst; als höchste Substanz enthält er soviel Realität wie überhaupt möglich.³¹ Alles Mögliche existiert als widerspruchsfreie Idee und repräsentierender Begriff in Gott. Das Gedachtsein in Gott ist die Subsistenz des Möglichen, so daß Gott Möglichkeit und Wirklichkeit, Begriff und Existenz sowie ihre Übergänge begründet. Gott findet jede Kreatur als Possibilität in seinem Denken vor und kann sie nicht ändern.³² Die ewigen Wahrheiten hängen zwar von Gottes Verstand ab, aber nicht von seinem Willen: Sie hängen davon ab, daß sie gedacht werden, können aber, wenn sie gedacht werden, niemals anders gedacht werden. Gott findet sie in sich vor, schafft sie jedoch nicht.³³ Die Substanzen bestehen als solche im Handeln, konkret im Vorstellen, das als Ziel die Perfektion der Perzeptionen verfolgt.³⁴ Selbst die Naturgesetze sind nichts anderes als teleologische Koordinationsprinzipien, die möglichst viele Substanzen zur Einheit einer Welt fügen sollen.³⁵

In den Ideen Gottes besteht eine Unendlichkeit von möglichen Universen, von denen indes lediglich eines existieren kann, dessen zureichenden Grund, der auch Gottes Wahl bestimmt, es

²⁹ Vgl. *Monadologie*: § 36.

³⁰ Vgl. *Monadologie*: § 39.

³¹ Vgl. *Monadologie*: § 40.

³² Vgl. *Monadologie*: § 43.

³³ Vgl. *Monadologie*: § 46.

³⁴ Vgl. *Monadologie*: § 49.

³⁵ Vgl. *Monadologie*: § 50.

aufzuweisen gilt. Viele aktuelle Universen verstießen gegen das Prinzip der Existenz des Besten, d.i. Gottes Wahlziel, das seinem Vergleich der unendlichen Möglichkeiten entspringt. Alternative Möglichkeiten schließen einander logisch aus; die aktual wirkliche Welt ist das, was sein soll, was aber niemals alles Mögliche ausschöpft (wie im Determinismus). Das Wirkliche ist nur als Bestes notwendig, nicht etwa weil es das einzig Mögliche wäre. Existenz impliziert für Leibniz die Einheit und Einsheit der wirklichen Welt, die bloß eine innere Unendlichkeit zuläßt, während eine Vielzahl von realen Welten kontradiktorische Möglichkeiten zugleich realisieren müßte, was eben unmöglich ist.³⁶

Jede mögliche Welt strebt gemäß dem Grad ihrer Vollkommenheit, d.i. ihrer Kraft, zur Existenz, aber Gott schafft die angemessenste Welt, die in ihm am stärksten aus dem Denken zum Sein strebt. Während wir nur wählen, was das Beste zu sein scheint, wählt Gott das, was das Beste ist. Das Telos der Perfektion und der *convenance* als Gottes Handlungsgrund determiniert die kontingenten Wahrheiten insgesamt. Alle Möglichkeiten sind als gedachte und rein im Denken universal vergleichbar oder durchdenkbar in ihrer Rationalität, so daß Gott ihre immanente und relationale Kraft und Güte durchschaut, d.h., er durchdenkt jede Möglichkeit als relationalen Begriff mit allen Prädikaten, Konsequenzen, Implikationen und Dispositionen. Das logisch Verträglichste ist ipso facto bereits das Stärkste und die Existenz am meisten Intendierende. Vollkommenheit ist eine vollständig relationale Instanz, die in der Einheit einer Substanz und eines Begriffs eingeschlossen wird. Ein Kampf zwischen den Möglichkeiten findet nicht statt, sondern einzig eine Logik der Entscheidung, die immer schon unabänderlich ist.³⁷ Sind die notwendigen Wahrheiten in jeder möglichen Welt wahr, so gibt es kontingente Wahrheiten ausschließlich in einer wirklichen Welt. Da jede aktuelle Welt relational-vielheitlich verfaßt sein muß, kann sie immer

³⁶ Vgl. *Monadologie*: § 53.

³⁷ Vgl. *Monadologie*: § 54.

auch bloß relativ gut sein und werden. Die Sphäre der Kontingenz ist bestimmt durch unendliche Komplexität und Alternativen sowie eine unendliche Zahl von inneren Momenten, was die vollständige Analyse durch einen endlichen Verstand verbietet. Die höchste Freiheit wählt daher in der Sache zwar notwendig das Beste, aber die Wahl als solche erfolgt niemals aus Zwang.³⁸

Alle erschaffenen Dinge passen sich an jedes einzelne Ding an und sind mit ihm, wie auch umgekehrt, verknüpft, so daß jede Monade in Beziehungen eingeht, die alle anderen Monaden ausdrücken, weshalb wiederum jede Monade ein lebendiger Spiegel des Universums ist. Es herrschen also wechselseitige Beziehungen zwischen allen Monaden und aller Monaden mit dem All, die die Welt zu einem relationalen Reflexionskosmos machen. Jede Monade bildet eine perspektivische, spiegelhafte Repräsentation des Alls, jenseits der Möglichkeit kausaler Interaktion.³⁹ Schon die Logik aller Begriffs-Substanzen offenbart ihre Harmonie und Gemeinschaft miteinander sowie ihren idealen und universalen Verweisungscharakter; die größtmögliche Ideal-Relationalität bestimmt die beste aller möglichen Welten. Sofern aller Seinsausdruck oder alle Seinsreflexion in begrenzten Entitäten stattfindet,

³⁸ Vgl. *Monadologie*: § 55.

³⁹ Ohne Beeinflußbarkeit durch die äußere mechanische Kausalität sind die immateriellen Monadenzustände immanent koordiniert, und in diesem Sinne ist die Welt der bestmögliche Prozeß interner Vorstellungen. Alle Monaden sind hierbei in ihren Zuständen miteinander kohärent. Ebenso ist der mechanische Zusammenhang der Phänomene bzw. der materiellen Körper von Gott ideal eingerichtet worden, und in diesem Sinne ist die Welt der bestmögliche Mechanismus. Schließlich aber ist die Parallelität der beiden Systeme und all ihrer sukzessiven Zustände optimal koordiniert, sie sind a priori exakt aufeinander abgestimmt (vgl. G. IV, 500–503). Zur Geschaffenheit beider Systeme in ihren Existenzweisen gehört ihre vollkommene Übereinstimmung miteinander ohne jeden wechselseitigen Einfluß. Und deswegen muß Gott als das notwendige Subjekt der Stabilisierung dieser Harmonie wirken.

entstammt die Begrenzung der Erkenntnis dem Erkennenden, nicht dem Erkennbaren und Erkannten.⁴⁰

Auf diese Art wird das eine Universum in der unendlichen Vielheit der Monaden, entsprechend ihrer individuellen Hin-sichtsweisen, perspektivisch vervielfacht. Alle Bestimmtheit und Repräsentation kann sich mithin nur perspektivisch und reflexiv kundtun, womit es zu einer Vervielfältigung (in) der Einheit kommt: Jede reale Innerlichkeit und ideale Relationalität zeitigt sich als unvollkommene mikrokosmische Abbildung des vollkommenen Makrokosmos, was im Ganzen eine systematische, harmonische Hierarchie der Substanzen entstehen läßt. Alle möglichen Perspektiven werden durch unendlich viele Monaden realisiert. Die Differenzen der Erkenntnis- und Repräsentationsweisen gründen dabei in den speziellen Substanzen selbst, die in eins Begriffe und Subjekte jeweils verschiedener Deutlichkeitsstufen darstellen.

Das All besteht aus der Gesamtheit seiner je einzigartigen Repräsentationen, die allerdings in letzter Konsequenz alle eine ursprüngliche, absolute Einheit und Gegebenheit widerspiegeln. Über das unizentrische Vorstellungshandeln der Monaden bleibt die Vielheit monistisch und henologisch rückgebunden. Das Substanz-Subjekt konstituiert aus sich heraus eine totale, hermetische Weltperspektive, die jeweils mit keiner anderen Perspektive völlig identisch sein kann. Jede Einheit besteht als spezifisch restringierte und darin selbständige, aber zugleich totale Erkenntnisperspektive und Universalrepräsentation. Die Vielheit ist eine in sich maximal geordnete Einheit, indem sich die absolute Einheit in endlichen Subjekten eingeschränkt reflektiert.⁴¹

Die universelle Harmonie resultiert daraus, daß jede Substanz alle anderen Substanzen durch die Relationen, die es in ihr gibt, genau ausdrückt. Die Relationen – als innere Bestimmungen und Qualitäten jeder Substanz – sind der Modus der koordinier-

⁴⁰ Vgl. *Monadologie*: § 56.

⁴¹ Vgl. *Monadologie*: § 57.

ten und in sich ausgewogenen Einheit des Alls. Jede Monade vollzieht zwingend die bereits ursprünglich in ihr fixierten Veränderungen und Perzeptionen und steht dabei zu jedem einzelnen Zeitpunkt, mit seiner konkreten Struktur, zu allen anderen Monaden und ihren jeweiligen Zuständen in Relation und sachgehaltlicher Übereinstimmung; die Güte der Welt besteht folglich in gar nichts anderem als dieser Relationsordnung und Perzeptionenkorrespondenz oder -kongruenz. Die Einheit einer Monade entwickelt sich in ihrer inneren, relationalen und repräsentierenden Vielheit, und jede in einer Monade unmittelbar gegebene Vorstellung ist in eins eine mittelbare Vorstellung des Alls.⁴² Das Vorstellen macht somit das Wesen jedes Seienden aus und bestimmt es in seiner Innerlichkeit.

Keine Monade vermag nur einen Teil der Dinge darzustellen, sondern notwendig das Ganze: dies in den Einzelheiten des Universums freilich verworren (d.i. in synthetischer Indifferenz), deutlich (d.i. analytisch vollständig differenziert) im Nächststehenden. Nicht im Gegenstand selbst, sondern in der Modifikation der Erkenntnis des Gegenstandes haben die Monaden ihre je eigentümlichen Beschränkungen. Verworren erstrecken sie sich alle auf das unendliche Ganze. Jede Monade ist daher eine niemals völlig adäquate, aber, nach ihrem Sachgehalt überhaupt betrachtet, unendliche Totalreflexion.⁴³ Reflexion ist allein auf dem Boden der Ganzheit möglich und erzeugt immer eine spezielle Totalrepräsentation; alles, was ist, wird unendlich reflektiert und ist in sich universal reflektierend tätig.⁴⁴ Die substantiellen Differenzen in der Welt gründen und äußern sich in Repräsentationsweisen. Eine Welt mit bloß einer Entität wäre weder gut noch sinnvoll noch plausibel, sofern hier die maximale Unterdrückung des Seins und des Seinsstrebens des Möglichen stattfände.

⁴² Vgl. *Monadologie*: § 59.

⁴³ Vgl. *Monadologie*: § 60.

⁴⁴ Vgl. *Monadologie*: § 61.

Eine Grundfrage des Leibnizschen Systems besteht darin, wie der Übergang zwischen dem Unausgedehnten, Einfachen und Unteilbaren – der denkbaren Substanz – und dem Ausgedehnten und Synthetischen – den wahrnehmbaren Körpern, die auch den Begriff der Existenz ermöglichen – mittels des fluxus puncti genau zu begreifen ist. Der Substanzbegriff darf nicht materiell ausgelegt werden, vielmehr ist die Differenz zwischen Substanz und Materie eine unendliche, weil die Materie für Leibniz nicht lediglich potentiell unendlich teilbar, sondern wirklich ohne Ende unterteilt ist, während die Monaden überhaupt keine Teile besitzen.⁴⁵ Jede Welt besteht aus unendlichen Welten, so daß auch ihre Einheit in sich unendlich ist.⁴⁶ Außer für Gott und sein Erkennen bleibt die Subtilität des ‚Alles in allem‘ – der Tatsache, daß alles Wirkliche wirklich in allem Wirklichen enthalten ist – jedoch imperzeptibel.⁴⁷ Die höchste Einheit impliziert daher die absolut adäquate Perzeption von allem.⁴⁸

Die Substantialität der Substanz liegt in ihrer Einheit, d.h., die Substanz kann nur Substanz sein, weil und indem sie unteilba-

⁴⁵ Vgl. *Monadologie*: § 65.

⁴⁶ Vgl. *Monadologie*: § 67. – Leibniz kann als der betonteste Infinitist seiner Zeit gelten: „Ich bin so sehr für das aktual Unendliche, daß ich, anstatt zuzugeben, daß die Natur es verabscheut, wie man gemeinhin sagt, dafür halte, daß sie es überall anstrebt, um die Vollkommenheit ihres Urhebers besser anzuzeigen.“ (Vgl. G. I, 416) Sowohl Gott als auch das Unendliche sind *ideae innatae*, sie werden nicht durch Erweiterung endlicher Ideen entwickelt, sondern sind uns ursprünglich positiv gegeben (vgl. *Nouveaux Essais* II.17, § 16; 23, § 33; 29, § 15). Es gibt zudem aktual Unendliches, das von Gott verschieden ist: Raum und Zeit sind unendlich; das Kontinuum setzt sich aus unendlich vielen Teilen zusammen; die von Gott geschaffene Welt ist unendlich und von einem unendlichen Reichtum an Geschöpfen erfüllt, weil sie die beste mögliche von unendlich vielen Welten ist und selbst dem kleinsten Teil der Materie eine unendliche Zahl von Geschöpfen innewohnt.

⁴⁷ Vgl. *Monadologie*: § 68.

⁴⁸ Vgl. *Monadologie*: § 70.

re Einheit ist. Weil jede physische Einheit nicht zur absoluten Unteilbarkeit vorstößt, muß die metaphysische Elementar-Einheit, die Substanz, absolute und ausdehnungslose Einheit sein. Allein absolute Einheiten sind mögliches Sein, und nur sie existieren im vollen Sinne. Die Begründung der Substantialität der Substanz ist also henologisch. Alles Seiende hat sein Sein und seine Substantialität von den letzten Einheiten her. Was die Monaden vermögen, vermögen sie als und durch Einheit. Kraft gründet in Einheit, ist Einheit, bewirkt Einheit, und Einheit ist immer und ursprünglich als Einigungskraft wirksam.

Konkret wird die Einheit als unendliche Vielzahl von Minima (Punkten) ausgelegt. Die Tendenz der Kraft ist aus Einheit heraus stets die Herstellung und Aneignung von Einheit; dies geht indes vor sich im Modus der absoluten Innerlichkeit des Intensiven. Die Monaden intendieren die Repräsentation des Existierenden, des vielen, wirklichen Seienden. Zugleich unterscheidet sich das Kraftmaß, das die vielen Einheiten kennzeichnet. Das ontologische Problem besteht also darin: Auf welche Weise ist jede Monade das Ganze, und wie hängt sie mit ihm zusammen? Wie verhalten sich die Monaden zueinander, und wie konstituiert sich die Totalität aus dem Gefüge der seinsintendierenden Einheiten? Das Auseinandertreten der Möglichkeit und Wirklichkeit von Welten wird hier thematisch.

III. Erste Wahrheiten

Nach *De veritatibus primis*⁴⁹ gibt es einen durch eine absolut erste Wahrheit ermöglichten Beweis a priori für den Grundsatz: Alles Mögliche strebt positiv nach Existenz und existiert, wenn nicht etwas anderes, mit ihm Unverträgliches es daran hindert. Dabei kann sich einerseits qualitativ die Stärke des Strebens einzelner Entitäten unterscheiden, andererseits können sich quantitativ Grad und Zahl der Verträglichkeit mit anderem unterscheiden. Die intrinsische Vollkommenheit jeder einzelnen Entität jedoch,

⁴⁹ Vgl. G. VII, 194–195; A. VI.4, 1442–1443.

von der ontologisch auszugehen ist, liegt im Maß ihres essentiell fundierten Existenzstrebens. Auf das Ganze gesehen existiert diejenige Verbindung (*combinatio*) der Dinge, in der am meisten existiert. Das Wesen bestimmt quantitativ und qualitativ die substantielle Kraft jedes bestimmten Existenzstrebens, das Sein jeder Entität besteht in gar nichts anderem als dieser Kraft und diesem Streben. Wäre die Kraft einer Entität, die die Summe der Kräfte aller anderen Entitäten übersteigt, so verfaßt, daß sie alles andere ausschliesse, so wäre nur diese Entität wirklich – was zumindest in unserer Welt nicht der Fall ist. Das Grundgesetz des Seins ist jedenfalls das seiner modalen Dynamik.

Die Vollkommenheit der Welt besteht für Leibniz in der synchron, vor allem aber diachron zu deutenden Existenz der höchsten denkbaren Zahl verträglicher Dinge: Vollkommenheit ist die maximale Einheit von Vielheit, also ein synthetischer und relationaler Begriff und Seinsgrund. Das Wissen um die Verträglichkeit, als Motivationsgrund und Leitfaden der Weltschöpfung, eignet dem die Möglichkeiten mit- und gegeneinander durchrechnenden, modalreflektierenden Gott. Was die Dinge voneinander unterscheidet und ihre sachliche Verträglichkeit miteinander bestimmt, ist ihr Wesen, wobei das Spektrum der Verträglichkeit vom bloß negativen Sich-nicht-Ausschließen gemäß dem Satz vom Widerspruch bis zum positiven Sich-Fördern der Possibilitäten reicht. Die aktuelle Welt ist somit bereits aus mathematisch-reflexionslogischen Gründen die beste aller denkbaren und möglichen Welten. Bei der Perfektion geht es, wie gesagt, um die Totalität, und d.h. vor allem um die Existenz des Meisten in der gesamten Zeitabfolge der Entitäten in dieser Welt. Es gibt Schlechtes in der Welt, jedoch denkbar wenig, denn das Schlechte ist der Preis der größtmöglichen Vielheit in ihrer hierarchischen Ordnung.

Mit dem Möglichen ist jede denk- und vorstellbare, bestimmte Wesenheit gemeint. Wenn mithin alles Mögliche notwendig nach seiner Existenz oder Wirklichkeit strebt, dann führt die Notwendigkeit durchgängig und a priori die Relation zwi-

schen Möglichkeit und Wirklichkeit herbei und charakterisiert sie ontologisch – sei es als strikte Implikation, als faktische und universale Gegebenheit der Strebetendenz oder als Unmöglichkeit des Übergehenkönnens. (Einzig Gott war nie möglich.)

Die Modalkategorien werden von Leibniz als Kraftgefüge gedacht: Das Mögliche ist unvollkommen, das Wirkliche ist Teil der Vollkommenheit, die Notwendigkeit ist die Verbindung zwischen beiden, aus der die konkrete Welt hervorgeht. Jede Möglichkeit und Substanz ist aus sich heraus und auf sich bezogen kausal wirksam. Das Streben nach Wirklichkeit ist teleologisch, das Wesen jedes Möglichen ist sein Formgrund, das reine Möglichsein impliziert schon den Wirkgrund. Das Existenzstreben bildet das zentrale analytische Prädikat jedes denkbaren und bestimmten Wesens und jeder Möglichkeit.

Zudem gibt es noch einen Beweis a posteriori für den Satz ‚Alles Mögliche strebt nach Existenz‘. Wenn man nämlich setzt, daß etwas existiert, dann existiert entweder alles, was die These unmittelbar belegt, oder es existiert nicht alles, was die Notwendigkeit eines Grundes für den negativen Ausschluß und die Existenzhierarchie nach sich zieht. Jede inexistente wesenhafte Möglichkeit ist eine existenzstrebende Kraft, doch gibt es genau so viele Substanzen wie die, die weltaktuell existieren. Ohne die Annahme der Existenzintention für alle Wesen wäre niemals zu begründen, warum überhaupt etwas ist, d.h., für die Nicht-Universalität dieser Strebetendenz gibt es keinen zureichenden Grund. Von der Existenz gibt es keine Idee, sie ist letztlich das Streben des Wesens, denn andernfalls hätte sie ein eigenes Wesen und fügte den Dingen etwas Neues und Weiteres hinzu, woran wiederum und so fort bis ins Unendliche die Existenzfrage zu richten wäre. Die Essenz besteht als Streben nach weltlich-aktueller Existenz; das Streben ist letztlich der Grund selbst.

Der Satz vom zureichenden Grund wird dementsprechend sowohl positiv auf die analytisch mit jeder Möglichkeit verbundene, ja mit ihr identische Existenzintention zurückgeführt als auch negativ auf die Inkommpossibilität verschiedener Dinge. Die Kausa-

lität erweist sich als analytisch im Substanzbegriff enthalten. Von der Seite der Notwendigkeit her basiert der Satz vom Grund positiv auf der immanenten, begrenzten Existenzintention alles je Singulären; von der Seite der Unmöglichkeit her bestimmt er negativ die relational-zwischenhafte, äußerliche und wechselseitige Unvereinbarkeit des Vielen, also die in diesem herrschende Verdrängung oder Kompatibilität.

Alle rein positiven Begriffe sind nach dem Satz vom Widerspruch verträglich, während die Unverträglichkeit im Satz vom Grund wurzelt, sofern diverse Entitäten sich in ihrer Existenzkonkurrenz kausal – nach Stärke, Zahl usw. – ausschließen. Der Satz vom Grund stiftet Ausschluß und Negation, reduziert die unendlichen Möglichkeiten auf die endliche Wirklichkeit. Auf dem Weg zur wirklichen Welt, aber ebenso in dieser geschieht nichts ohne zureichenden Grund. In diesem Sinne ist der Satz vom zureichenden Grund eine absolut erste Wahrheit, aus der alle Erfahrung a priori bewiesen werden kann und die alle konkreten Erfahrungen bestimmt. Aufgrund der reinen Formalität des modalontologischen Arguments scheint es im Einzelfall nicht leicht, zu begründen, warum etwas unverträglich, also inexistent ist.

IV. Kontingenz

Eine unendliche Kraft – Gott – kann durch nichts an der Existenz gehindert werden. Gott ist so, etwa nach *De contingentia*,⁵⁰ die Identität von Existenz und Essenz; es gehört zu seinem Wesen und Begriff zu existieren, er war logisch nie bloß möglich. Die Ununterschiedenheit von Existenz und Essenz heißt Notwendigkeit und charakterisiert das ens necessarium. Bei den Kreaturen folgt die Existenz nicht aus der Essenz, sie sind kontingent. Die Essenz bildet das logisch Ursprüngliche und den Ausgangspunkt, zu dem die Existenz ipso facto gehören oder hinzutreten kann. Wie in *De veritatibus primis* geht es auch hier im Kern um das Verhältnis des (auf die mathematische Analysis rückführbaren)

⁵⁰ Vgl. A. VI.4, 1649–1652.

Satzes ‚omne possibile exigit existere‘ und der ontologischen Aussage ‚praedicatum inest subiecto‘.

Notwendig sind Wahrheiten, die ohne weiteres aus der Analyse der Begriffe bewiesen werden können, so daß sie in identische übergehen, die ausschließlich vom Widerspruchssatz abhängen, z.B.: Alle Körper sind ausgedehnt. Notwendige Wahrheiten sind analytisch-apriorische Identitätsurteile oder Urteile der Ununterscheidbarkeit, sofern die Identität negativ als Ununterscheidbarkeit gefaßt wird. Kontingente Wahrheiten hingegen, Tatsachenwahrheiten, können nicht rein auf den Satz vom Widerspruch zurückgeführt werden, sondern sind empirisch-aposteriorischer und synthetischer Natur. Sie folgen mithin dem Satz vom Grund, der die Verwirklichung von Möglichkeiten, die immer begrenzt ist, bestimmt. Sofern aber notwendige und kontingente Sätze wahr sind, muß es etwas Gemeinsames zwischen ihnen geben: Es kann immer ein Grund des nicht-identischen Satzes angegeben werden, der bei den notwendigen Wahrheiten nötig, bei den kontingenten eine Tendenz verleiht. Es herrscht daher die Analogie zwischen notwendigem und stärkerem Seinsgrund.

Generell zeigt die Analyse bei wahren Sätzen die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat, bei falschen ihre Nichtverbundenheit. Die Analyse der Wahrheit – der *connexio terminorum* – führt bei kontingenten Sätzen niemals auf den Satz vom Widerspruch oder die Notwendigkeit zurück. Jedem universal behafteten Satz, sei er notwendig oder kontingent, eignet die Verbindung von Subjekt und Prädikat, die bei identischen Sätzen evident ist, sonst aber aus der Begriffsanalyse aufscheinen muß. Bleibt die Analyseketten der Reduktion auf eine identische Gleichung bei notwendigen Sätzen endlich, so ist sie bei kontingenten Sätzen unendlich und wird nur Gott vollständig einsichtig. Begriffsanalyse und Kausalregreß, Logik und Ontologie sind komplementäre Prozesse, wobei die Erkenntnis wesentlich die Reduktion auf die ursprüngliche, allgemeine Einfachheit oder Einheit zu leisten hat. Für Gott, die singuläre Instanz adäquater Erkenntnis,

erschließt sich die Unendlichkeit als positive und vollständig bestimmte Totalität, für uns bleibt sie ein negativer Fortgang ohne aktuellen Abschluß.

Aufgrund des vollkommenen Zusammenhangs der Dinge wird in jedem Teil des Universums für einen klar sehenden Beobachter das ganze Universum erkennbar; alles ist in allem. Notwendige und kontingente Wahrheiten unterscheiden sich nicht primär dadurch, daß erstere rein durch logische Begriffsanalyse, letztere allein durch Erfahrung zu ermitteln sind. Vielmehr werden *alle* Wahrheiten als solche durch Begriffsanalyse gewonnen; der Unterschied besteht darin, daß die notwendigen Wahrheiten in endlich vielen Schritten gefunden werden, während für die kontingenten dazu unendlich viele Schritte nötig sind, denn kontingente Sachverhalte sind durch unendlich viele Gründe bedingt.⁵¹ In jeder Substanz spiegelt sich das gesamte unendliche Universum,⁵² doch nur Gott überblickt diese Unendlichkeit deutlich, während die übrigen Geister die Unendlichkeiten bloß verworren erkennen: Die Seele vermag es nicht, alle ihre Falten mit einem Schläge auseinanderzuwickeln, denn sie gehen bis ins Unendliche.⁵³ Nur Gott hat eine deutliche Erkenntnis von allem, doch ist auch der menschliche Geist eine Welt für sich, die das Unendliche einschließt.⁵⁴

Wenn Gott nun, für uns gänzlich einsehbar, immer weise, gut, gerecht und ohne Willkür handelt, so bleibt doch die Frage, ob er das Beste aus Notwendigkeit oder Freiheit wählt. Wir vermögen den wahren, formalen Grund der Existenz in Begriff und Essenz nicht in jedem Einzelfall zu erkennen, weil dies den Fortgang ins Unendliche einschließt, so daß unsere Erkenntnis sich hier zwar auf Erfahrungen beschränkt, aber gleichwohl den aprio-

⁵¹ Vgl. *De contingentia; Monadologie*: § 36.

⁵² Vgl. *Principes de la nature et de la grâce*: § 12.

⁵³ Vgl. *Principes de la nature et de la grâce*: § 13; *Monadologie*: § 60–61.

⁵⁴ Vgl. *Système nouveau*: § 16.

rischen Satz vom (stärkeren) Grund (zwischen Gegensätzen) als universal annimmt.

Der Satz vom Grund ist das formale Gesetz des Übergangs zur Existenz, wobei er in und zwischen den Dingen wirkt sowie insgesamt eine Kette bildet. Er regelt quantitativ und qualitativ die ontologische Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit und damit die notwendige Verendlichkeit des Unendlichen. Es gibt zwar unendliche Reihen von Möglichkeiten, aber keine kann in den anderen enthalten sein, weil jede universell ist. Eignet allen notwendigen Dingen die Existenz unmittelbar, so bestimmt der Satz vom Grund die kontingenten Dinge in ihrer Existenz komparativ. Und ist die Vernunft bei Gott und bei den Menschen gleichermaßen ein Handlungsgrund, der das Stärkere und Bessere unter den Gegensätzen erkennt, dann darf sie als dasjenige betrachtet werden, was bei kontingenten Dingen an die Stelle der Notwendigkeit tritt.

Substanzen sind im Kern gar nichts anderes als das Streben nach Sein, nach der Steigerung der eigenen Vollkommenheit, die ebenso die des Ganzen erhöht. Dieselbe Kraft ist aber auch die der Repräsentation, also das Streben danach, die Vielheit des Anderen in sich hineinzuholen. Jedes Seiende ist qua Repräsentation die Fülle des Seins und der Totalität. Das Ganze *ist* in allem Einzelnen in der Weise der Vorstellung. Das Einzelne will die Steigerung seines Seins *als* Ausweitung derjenigen Kraft, sich alles Seiende deutlicher vorzustellen, es distinkter zu erkennen. Das Wesen jeder Monade besteht in der Kraft, nach Existenz und Erkenntnis zu streben. Die Deutlichkeit der Vorstellung liegt dabei in der Einsicht in die *Begründungszusammenhänge* des vorgestellten Seienden: Das Seiende ist deutlich repräsentiert und erkannt als Begründetes.

Wer das weltliche Sein hervorbringt und erkennt – also Grund im doppelten Sinne ist –, der hat alles Mögliche gegeneinander erkannt und durchgerechnet, und zwar als bestmögliche Einheit von Vielheit. Einem absoluten Bewußtsein ist alles Seiende als Vorgestelltes permanent anwesend, beständig präsent. Re-

präsentation zielt auf die stabile Anwesenheit der Totalität des Seienden. Das Sein muß vom Wesen der Substantialität her so sein, daß es im Horizont der Perspektivenfülle endlicher Substanzen zur Fülle der Bewußtheit kommt. Das Sein ist Bewußtsein und wird in maximaler Fülle bewußt repräsentiert.

V. Monade und Zeit

Das konkrete Maß der Existenz jedes Seienden ist die Zeit, die Folgeordnung der Reihe alles Existierenden, das eben keinesfalls zugleich existieren kann.⁵⁵ In der Zeit insgesamt vollzieht sich die Gesamtdisposition alles Existierenden nach Vernunftgründen; in ihr geht die Welt als bewegte Ordnung vor sich. Ohne Zeit gibt es keine Bewegung, doch die Zeit ist nicht selbst Bewegung.⁵⁶ Primär zugänglich wird die Zeit als Bewußtseinsphänomen anhand der Folge von Vorstellungen. Wie jede Monade das Ganze repräsentiert, so ist jeder Teil der unendlich teilbaren Zeit ihrer Ganzheit ähnlich und mit ihr gleichartig,⁵⁷ und wie jede Monade stetig vorstellt, so verfließt die Zeit als Nacheinander gleichförmiger Jetztpunkte. Anders als die Zeit ist das Bewußtsein jedoch teillose Einheit, es stellt ungleichartig vor und schreitet nicht konstant fort.⁵⁸

Die Zeit verläuft geradlinig und raumanalog.⁵⁹ Mit ihrem gleichbleibenden Charakter kann die Erdumdrehung als Referenzbewegung fungieren, an der feste Maße zu gewinnen sind.⁶⁰ Damit stellt die Zeit ein Epiphänomen der Phänomenwelt dar: leer, passiv und äußerlich, abhängig von der Tätigkeit der Seele in ihr. Jedes Ding hat aus sich heraus seine Dauer in der identischen Zeit.⁶¹ Als natürliches und bewußtes ist das Endliche in der Zeit

⁵⁵ Vgl. G. VII, 18.

⁵⁶ Vgl. G. VII, 406.

⁵⁷ Vgl. G. VII, 22.

⁵⁸ Vgl. G. V, 139.

⁵⁹ Vgl. G. VII, 402–403.

⁶⁰ Vgl. G. V, 139.

⁶¹ Vgl. G. VII, 399.

und entwickelt in ihr seine relativen Strukturen im Ganzen der Welt. Zeit macht innere wie äußere Relationen meßbar, stiftet Reihen- und Ordnungsverhältnisse. Als universelle Ordnungsform alles relationalen Nacheinanders bildet die Zeit die Anwendungsbedingung des Satzes vom Grund, der auch das Vor und Nach seinem Wesen gemäß als Grund und Folge rational erschließt und distinkter vorstellt als bloß zeitlich; die Existenzsukzession wird zur Kausalsukzession.

Die Zeit formiert ein reines, ideales System möglicher Verhältnisse, das jeden möglichen Gehalt in seine Sukzession aufnimmt und bestimmt,⁶² selbst denjenigen möglicher Welten, die nur Gott überschaut. Ausschließlich die menschliche Erkenntnis ist durch die Zeit gekennzeichnet, wenn diese auch im Hinblick darauf eine ewige Wahrheit ausmacht.⁶³ Die Zeit ist – quasi als Organon des Satzes vom Grunde – die ideale Form der Weltkonstruktion, der Disposition der realen Vielheit zur geordneten Einheitsfolge, derer Gott sich bedient, um jeder Entität ihr Verhältnis zu ihm, zum Ganzen der Welt und zu jeder anderen Entität zu geben. Für das Bewußtsein der Substanzen markiert die Zeit die Form der Weltrepräsentation, des Vorstellens, das sämtliche ontischen und ontologischen Zustände widerspiegelt. Als Universalordnung der Koexistenz und Sukzession aller Substanzen und ihrer inneren Zustände ist die Zeit nicht substantiell, nichts real Existierendes.⁶⁴

Sofern sie Substanz ist, steht die Monade jenseits der Zeit, sofern sie innerlich vorstellt, ist sie in der Form des Vorstellen-Könnens an die Zeit gebunden. Sie existiert nicht lediglich fort-dauernd in der Zeit, sondern besteht ewig; sie verfügt weder über eine Ausdehnung in der Zeit noch im Raum. Das oszillierende und daher vielheitlich-endliche Repräsentieren der einfachen Monade ist der Grund der Zeit, beide sind auf phänomenaler Ebene

⁶² Vgl. G. IV, 568.

⁶³ Vgl. G. V, 140.

⁶⁴ Vgl. G. II, 515; III, 622; VII, 402.

untrennbar verbunden. Indem die Monaden sich alle Seinszustände vorstellen, stellen sie zugleich sich selbst dar und bringen ihr eigenes Sein zum Ausdruck. Das Phänomene vorstellende Subjekt realisiert eben darin sein eigenes Sein, und nur dort, wo Vorstellungen sind, gibt es Zeit. Endliche Substanzen müssen zeitlich vorstellen. Einzig die perspektivenfreie, ungehemmte und augenblickhafte Universalrepräsentation Gottes ist, sofern sie keine Grenzen kennt, unzeitlich und jenseits des Phänomenalen. Uneingeschränktes Repräsentieren stellt somit nichts körperlich-phänomenal vor, mithin äußerlich, getrennt und außereinander.

Die Substanz erwirkt sich selbst im inneren Vollzug ihrer Perzeptionen, und allein im und als Wirken ist sie wirklich. Einzig im Repräsentieren der Welt gewinnt jede Substanz ihre konkrete Eigenwirklichkeit und Selbsterschließung als Subjekt. Und in der Repräsentation hat auch das All seine genuine Wirklichkeit, nicht als an sich und vordem bestehendes dingliches Gesamtaggregat. Das Vorgestelltwerden ist das eigentliche Sein der Welt; die Welt ist als Vorstellungskonnex immer schon im und für das Subjekt. Dieses ist nicht wie bei Kant etwas rein formal Bestimmtes und über seine Formen Bestimmendes, dem jeder Vorstellungsinhalt abgeht, sondern es ist a priori als weltrepräsentierende Perzeptionenabfolge inhaltlich vollständig erfüllt und bestimmt. Synthetische Poiesis eines ungebundenen Materials gibt es für Leibniz nicht.

Die Aufgabe der Erkenntnis besteht darin, die implizit-eingefaltete Mitgegenwart der Totalität in jeder endlichen Perzeption zu analysieren, verdeutlichend zu sondern und das Konfuse zum Dezidierten zu erheben. Vorstellen bedeutet in diesem Sinne: Ausfalten des Eingefalteten. Jede Monade strebt danach, ihr Vorstellen zu klären und darin fortzuschreiten – geleitet durch die Idee einer Perfektion, wie sie sich aus der Möglichkeit einer unendlichen Progression des endlichen Erkennens ergibt. Die in perspektivischer Weise universalontologische Ausdehnung der Repräsentation bleibt in der Einheit des progredierenden monadischen Bewußtseins gesammelt und gebunden.

Jede Monade will den Fortschritt des Bewußtseins und trägt damit das Zeitmoment der Zukunft konstitutiv in sich, denn allein in dieser kann sie ihre Existenz steigern und vollenden. Die Substanz vermag nur zu werden und zu entwickeln, was sie immer bereits ist, so daß ihre *omnitudo realitatis* die Gesamtheit ihrer individuellen endlichen Zeit umspannt und ihrer bedarf, um zur ganzen Wirklichkeit zu gelangen. Die Zeit ist die Vollzugsform und -bedingung der Selbstanalyse der Substanz und des vollständigen Durchlaufen-Könnens der perspektivischen Allheit ihrer repräsentierenden Zustände. Von Anfang an und für alle Zeit steht fest, was jedem Existierenden zukommt und was nicht, d.h., aus ihm selbst heraus treten in ihm alle seine notwendigen Zustände notwendig ein. Jede Substanz folgt ihrem Gesetz und ist darin ein Moment des einen, absoluten Gesetzes der göttlichen Wertschöpfung.

Auf das Ganze des Schöpfungsplans gesehen, bedarf daher auch die Verwirklichung der Fülle des Möglichen insgesamt – der Perzipierenden wie ihrer jeweiligen inneren Perzeptionen – einer langen Zeitdauer und erfordert diese als ihre empirische Entsprechung. Hierin gründet die Dauer der wirklichen und geschaffenen Welt. Da die Seinsfrage auch den Übergang von der Einheit des Vorweltlichen zur die Welt konstitutiv bestimmenden Vielheit einschließt, benötigt die Vielheit zu ihrer Verwirklichung einen ausgedehnten Zeitraum; das Viele vermag außerhalb der Zeit nicht zu existieren. Für Leibniz ist die realisierte Vielheit die einzige Alternative zu Gott, das einzige, was außer ihm noch sein kann. Sie führt aber ebenso unumgänglich zur Brechung der Einheit, ihrer Besonderung in viele individuelle Perspektiven, ontologisch in eine Vielzahl von Monaden, deren jede eine konkrete Totalität ausmacht.

VI. Idee, Substanz und Perzeption

Substanzen sind qua Schöpfung existierende Begriffe oder Ideen. Die inneren Perzeptionen der Monaden sind demgemäß die existierenden Prädikate, die den Begriffen (analytisch) zukommen.

Da in allen Monaden immer dasselbe – perspektivisch konkretisiert und individualisiert – in den Perzeptionen repräsentiert wird, sind die Monaden zudem diejenigen substantialisierten Begriffe, deren Prädikate kombinierbar und verträglich sind. Bereits im ‚Zustand‘ des Begriffsgefüges sind daher alle Monaden prästabiliert. Schon die Begriffe drängen – freilich jenseits jeden reellen Handelns, zu dem einzig der Geist fähig ist – auf ihre Realisierung. In der rein innerlichen, solipsistischen Poiesis konstituiert jede Subjekt-Monade perzeptiv ihr Universum und darin das eine reale Universum. Die größtmögliche Vielheit des Individuellen innerhalb der bestmöglichen Welt bringt die ideale Wechselermöglichung aller Individuen mit sich: Kein Individuum kann ohne alle anderen bestehen. Auf diese Weise ist jede der vielen Entitäten, was ihren jeweiligen inneren Gehalt betrifft, die auf nicht identische Weise vervielfachte Einheit.

Weil zudem alles Seiende im Wesen Denken ist, wird das Seiende als Denkendes plurifiziert. Die Welt existiert, um – als eine und dieselbe – in möglichst vielen Weisen perspektivisch zu denken und gedacht zu werden. Denken und Gedachtwerden sind die Bestimmungen des Seins, das in seiner inneren Vielheit, vermittels der je spezifischen Repräsentationen des Identischen, zur durchgängigen Selbstbezüglichkeit gelangt. Auch das Übel inhäriert der Welt, sofern sie vom Begriff des Guten her die Gestalt größtmöglicher Vielheitlichkeit haben muß. Reine Güte liefe auf den Monismus und damit auf die begrifflich und sachlich unmögliche Verdoppelung Gottes hinaus; die Welt wäre gegebenenfalls noch einmal Gott selbst, aufgrund ihrer Ununterscheidbarkeit von ihm jedoch wieder mit ihm identisch. Die Vielheit mindert *perfectio* und *realitas* zwar zwingend, doch umgekehrt ist sie auch der einzige gangbare Weg, wenn überhaupt etwas sein soll – und d.h. etwas anderes außer Gott sein soll.

Sofern das göttliche Denken unhintergebar ist, bestehen die Ideen ursprünglich im Denken. Jenseits der Ideen und des Denkens steht lediglich das Unmögliche. Erst in der wirklichen Welt wird aus der statischen Möglichkeit, d.i. einer *idea*, eine

wirkliche res. Sind idea und res in Gott ununterscheidbar, so repräsentieren die Ideen in der wirklichen Welt die Dinge. Jede idea ist eine mögliche (also widerspruchsfrei denkbare) res; was logisch möglich ist, ist es also auch ontologisch.

Es können aber nicht alle Ideen in einer Welt wirklich werden, selbst in der göttlichen regio idearum sind sie in mehreren möglichen Welten kompossibel, d.h., nur für sich genommen ist jede Idee widerspruchsfrei denkbar. Einerseits sind die Ideen die Urbilder der Substanzen, andererseits sind sie auch alle als Abbilder in den Monaden präsent, nämlich als Perzeptionen, so daß die Monaden die Ideen a priori virtuell in sich tragen. Die regio idearum bildet das externe Objekt der Seele und des Denkens, das der Seele jedoch zugleich eingeboren ist und qua Erkenntnis graduell verschieden aktualisiert wird. Im Wie, nicht im Was der Erkenntnis differieren mithin die nicht-göttlichen Monaden von der göttlichen.

Gott ist die Quelle der Möglichkeiten (Essenzen) wie der Existenz.⁶⁵ Die Ideen sind dadurch, daß Gott sie denkt. Die Ideen als Möglichkeiten haben somit ihr Sein im Denken und von ihm her, aber zugleich auch immer schon im Hinblick auf die Existenz und auf sie hin. Wie die Monaden – das Wirkliche – nach Perzeptionen, also dem Denken, streben und in ihnen bis zum Ende fortschreitend die Fülle der Ideen verwirklichen wollen, so streben bereits die Möglichkeiten selbst nach der Existenz. Als Summe des widerspruchsfrei Denkbaren und von Gott Gedachten konstituiert schon die reine Ideenwelt eine maximale logische Vielheit: Das Wesen des Denkens – in der göttlichen Urform, aber ebenso generell betrachtet – ist es, möglichst viel oder alles zu denken. Bereits vom Denken her gewinnt das Sein für Leibniz seinen Reichtum an der größtmöglichen Vielheit und an ihrem inneren Ordnungszusammenhang. Gott denkt auf das existierende Sein hin; er denkt in den Möglichkeiten die absolute Vielheit,

⁶⁵ Vgl. *Nouveaux Essais*: II.15, § 4.

die nie zu einer einzigen wirklichen Welt werden kann. Das Sein im Sinne des Weltlichen gründet im Denken, beruht auf Ideen.

Der Übergang von der *regio idearum*, als der logischen Einheit und Summe des Möglichen, zur wirklichen Welt kann folglich keinesfalls ein notwendiger, sondern bloß ein gewollter sein. Die Verwirklichung einer möglichen Welt ist selbst etwas Möglichen, der verwirklichten Welt eignet daher der Modalcharakter der Kontingenz: Sie ist, hätte aber auch nicht sein können.⁶⁶ Kontingenz bedeutet entschiedene Indifferenz, also die Verwirklichung einer Möglichkeit, die nicht notwendig ist. Das Kontingente ist das faktisch Wirkliche, das auch nicht sein oder nicht geschehen könnte; es geht über die Möglichkeit nur durch die nicht-notwendige Existenz hinaus.

Entsprechend dem Prinzip des Besten – die *ultima ratio* ist also rein logischer, nicht dynamischer Natur – überführt Gott im Schöpfungsakt eine Menge kompossibler Begriffe und Aussagen in eine Menge kompossibler denkender Entitäten und bringt damit die bestmögliche Welt als Inbegriff der *prima contingentia* hervor. Selbst der Satz vom Grund ist kontingent und nicht logisch, denn seine Negation bleibt widerspruchsfrei denkbar. Freiheit bezieht sich für Gott wie für die Menschen ausschließlich auf die Existenz, nicht auf die Essenzen, die ursprünglich als unhintergehbare Möglichkeiten vom Wesen des Denkens her bestehen.

Am *cogito* entfaltet sich die Einheit und identisch bleibende Substantialität der Monade, insofern sie viele verschiedene *cogitationes* – als nur in der Einheit möglich, in ihr stehend, bleibend und sie nicht verändernd – vollzieht und erfährt. Einheit im vollen Sinne kann nur vom Bewußtsein her verstanden werden. Als Ich erfährt sich die Monade als eine Substanz in der Vielheit von Vorstellungen. Ohne ihre immanente Vielheit bliebe die monadische Einheit in ihrer Kraft gehemmt, sinnlos und unzugänglich.

⁶⁶ Vgl. A. VI.1, 465–466, 480–481: *Possibile est quicquid potest fieri. Contingens est quicquid potest non fieri.* – Vgl. bereits Aristoteles: *Metaphysik* XII, 6, 1071b23–26.

lich, ohne die Einheit gäbe es keine zusammenhängende Vielheit. Die Substanz steht nicht über der Vielheit, sondern ist ihre Einheit, das Gefüge einer spezifischen Vielheit, die eine individualperspektivische Einheit des Vorstellens ausdrückt und entwickelt. Wirkliche Einheiten sind, anders als mögliche, subjektiv verfaßt, d.i. im Vorstellen handelnde Substanzen. Sie sind die Kräfte, selbst ihre innere Vielheit von Perzeptionen hervorzubringen und zu vollziehen.

Was bei den Möglichkeiten noch eine bloße Seinstendenz ist, wird beim Wirklichen zur autokonstitutiven Tätigkeit des Vorstellens.⁶⁷ Wirkliche Einheiten vermögen lediglich immanent tätige Einheiten zu sein: Sie realisieren ihren individuellen Begriff vollständig im teleologischen Prozeß des Durchlaufens ihrer inneren Zustände. Jede Monade verwirklicht daher im Vorstellungshandeln ihr Vermögen zu handeln überhaupt. Die Monade als solche ist ein andauernder Akt, jede ihrer Perzeptionen ist ein vorübergehender, ihr anfänglich eingeschriebener Akt. Die Differenz zwischen dem vollständigen Begriff jeder Substanz und der geschaffenen wirklichen Substanz liegt im aktiven, unaufhaltsamen Fortschreiten von Vorstellung zu Vorstellung, in der inneren teleologischen Selbstbewegung der Monaden. Sogar die Kontingenz der wirklichen Welt insgesamt kann allein durch die Vollziehung dieses teleologisch-agathologischen Prozesses in jeder Monade aufgebrochen werden. Substanzen, wirkliche Einheiten, können ausschließlich vorstellende, lebendige und konkrete Subjekte sein.

Wird die substantielle Einheit der Monaden in ihrer jeweiligen Möglichkeit begrifflich-logisch präfiguriert, so besteht sie in der Wirklichkeit im immanenten ideellen Kontinuum: im inneren Perzeptionskontinuum jeder Monade, das ausschließlich sie individuell ausmacht und ihre einzigartige Geschichte konstituiert. Das Streben nach dem Übergehen zwischen den Perzeptionen in jeder Substanz gründet im Existenzstreben der Ideen im Denken

⁶⁷

Vgl. G. IV, 479.

Gottes und als dessen Gedanken.⁶⁸ Mit der Schöpfung wird dieser Charakter der *possibilia* in die Wirklichkeit übertragen und als wirkliches Tätigsein der Monaden realisiert.

Das Vorstellen und das Verwirklichungsstreben jeder Entität bilden den durchlaufenden Grundzug des Seins. Dabei sind das Mögliche wie das Perzeptive insgesamt Kontinua, einmal freilich ein statisch-instantanes, einmal ein dynamisch-prozessuales Kontinuum. Alles Perzipieren läuft auf den Gipfelpunkt der Apperzeption hinaus, das Vorstellen hat im Denken und in seiner Distinktheit sein Ziel. Wenn deshalb das göttliche Denken den Ausgangspunkt der Leibnizschen Ontologie markiert, dann ist die Gotteserkenntnis auch wieder der offensichtliche Fluchtpunkt der wirklichen Welt, das Endziel des die monadische Tätigkeit ausmachenden Vorstellungslebens und damit dieser Welt selbst. Das reflexive Denken ist das Ziel des Perzipierens, sofern Gott allein der Apperzeption zugänglich ist.

Alle Vorstellungszustände werden in ihrer Vielheit gedanklich repräsentiert, wodurch es zur unendlichfachen Wechselspiegelung dieser Zustände kommt. Jede Perzeption ist ein Synthese der Mannigfaltigkeit jedes inneren Zustands; jede Monade leistet im Ganzen eine spezifische synthetische Vereinheitlichung der weltlichen Allheit, der Vielheit des Universums, das in der Gesamtabfolge der Vorstellungszustände besteht. Obwohl die Substanz – das Existieren des Idealen – nichts anderes tut und tun kann als Vorstellen, kann sie ontologisch nicht ohne weiteres darauf reduziert werden, weswegen Leibniz den *perceptiones* den *appetitus*, d.i. die Kraft zur sukzessiv-kontinuierlichen sowie teleologisch-vollständigen Hervorbringung und Umsetzung aller inneren Zustände, fundierend unterlegt. Die Substanzen werden als wirklich tätige Kräfte geschaffen, aber das einzige Wozu und Worin der Tätigkeit dieser Kraft ist das Vorstellen. Die Kraft markiert darum die Schnittstelle und den ontologisch einleuchtendsten Übergangspunkt zwischen dem vorweltlichen Existenzstreben

⁶⁸ Vgl. *Principes de la nature et de la grâce*: § 2; G. VII, 289.

der (denkbaren und gedachten) Möglichkeiten und dem Tätigsein des Wirklichen in seinem konkreten Wie (dem Vorstellen). Möglichkeit und Wirklichkeit sind sich im Kraftbegriff am nächsten und ähnlichsten.

VII. Denken und Substanz

In seinem An-sich-Sein bekundet sich das Mögliche als das Nicht-Widersprüchliche und damit konsistent Denkbare. In seinem Für-sich-Sein strebt es, ohne Hinblick oder Rücksicht auf alles andere Mögliche, nach Existenz. Jeder Möglichkeit entspricht ein Begriff. Was keinen Begriff hat bzw. wovon kein Begriff zu bilden ist, das ist undenkbar, nicht stimmig vorstellbar, daher unmöglich und zum Streben nach Existenz unfähig. Müsste das Unmögliche wie das Mögliche als sachlich denkbar gelten, mithin als Etwas – denn die Ontologie ist die Lehre vom Denkbaren –, dann bliebe für das Nichts als Undenkbares nur das Feld der leeren, sinnlosen Ausdrücke und Lautgebilde übrig. Wenn es unendlich viele Möglichkeiten gibt, dann auch unendlich viele Unmöglichkeiten und damit Undinge (ovale Kreise, dreieckige Kreise, viereckige Kreise usw.). Der Aufweis des Widerspruchs ist damit die Logik des Nichts; jede Unmöglichkeit ist ein Unbegriff des Nichts. Das Unmögliche ist das Undenkbare, das, was einzig als undenkbar denk- und einsehbar ist. Wenn die Ontologie die Lehre vom Sein bzw. vom Möglichen als Denkbaren ist, dann auch die vom Nichts bzw. vom Unmöglichen als Undenkbarem.

Der Satz vom Widerspruch steht so im Zentrum der Ontologie. Wie Gott von seinem Begriff her, als das schlechthin Notwendige und die Allheit des Realen, *causa sui*, Position und Affirmation seiner selbst ist, so ist das Unmögliche entsprechend *negatio sui*, Destruktion und Aufhebung seiner selbst. Wie das Mögliche zur Existenz drängt, so hebt das Unmögliche sich als Unwahres und Scheinbegriff auf; es zeigt sich dem Denken ausschließlich als sich aus innerer Notwendigkeit Aufhebendes. Anders als Descartes verneint Leibniz jede Instabilität des Logischen. Und da jede Wesenheit und Möglichkeit die Widersprüchlichkeit

hinter sich gelassen hat, findet in der Schöpfung die Analyse der Prädikate jedes Begriffs in Gestalt der perzeptiven Sukzession reibungslos und ohne jeden äußeren Einfluß statt. Substanz ist Denken, und Denken ist Substanz; kein Wirkliches denkt nicht. Die Stufen des Seienden sind Grade des Denkens: Wirklichkeit = Substanz = Subjekt und Denken.

Sämtliche Bestimmungen der Substanz liegen in ihren inneren Vorstellungszuständen. Sie denkt alle Bestimmungen als ihre Bestimmungen, als Bestimmungen für sie. In ihrer höchsten Gestalt weiß die Substanz somit, a) daß Gedanken sind, b) daß Gedanken Gedanken sind, c) daß die Gedanken ihre Gedanken sind, ihr Sein ausmachen und es zum Subjekt bestimmen, d) daß ihre Gedankenwelt universal ist. Alle Gedanken hängen, nach dem Satz vom Grund determiniert, genetisch zusammen, jede innere Qualität der Substanz ist also die Bedingung der nachfolgenden Qualität. Identische Gedanken oder Qualitäten gibt es nicht, alle sind in etwas verschieden voneinander, weswegen jeder Gedanke von jedem bestimmt wird und ihn im Gegenzug bestimmt. All-Einheit bedeutet hier: Was ist, bestimmt alles andere und wird von allem anderen bestimmt; Verschiedenheit fällt in eins mit Wechselbestimmtheit und Wechselkonstitution, dies sogar innerhalb der zeitlichen Sukzession. Der Einfachheit der Substanz entspricht ihre unendliche innere Bestimmtheit. Daß alle Substanzen ontologisch und kausal bezuglos außereinander sind, wird durch die vom Absoluten gesetzte Korrespondenz ihrer inneren Zustände ausgeglichen. Die Substanzen werden nicht durch äußere Akzidentien affiziert, sondern bestimmen sich in sich selbst. In jedem geistigen Zustand jeder Substanz bestehen alle Zustände aller Substanzen, d.h., jeder Zustand ist ein Zustand aller Zustände. Alle kontingenten Substanzen sind als einfache außereinander, so daß *eine notwendige Substanz* vor, neben und gegebenenfalls nach ihnen existieren muß – als das rein positive Prinzip ihrer Einheit sowie immanenten Koordiniertheit.

Das Absolute soll auch darin das Absolute sein, daß es das Kontingente nicht hervorbringen muß. Es ist in sich allseitig be-

stimmte und gesättigte Positivität, die jede Hierarchie des Kontingenten real schaffen kann, aber eben nicht muß. Wie alles als Gedachtes im Absoluten für sich und gegeneinander bestimmt ist, so ist das Absolute selbst vollständig bestimmt, ebenso aber absolute Bestimmungskraft, die sich als Substanzbestimmung gegen es selbst, doch auch gegen die Welten des Kontingenten richtet. Wenn alles Kontingente Substanz, Subjekt und darin Selbstbestimmung als Denkendes ist, dann ist Gott als absolutes Subjekt absolute Selbstbestimmung, die sich auch im Was und Wie der Schöpfung geltend macht. In der Wahl des Besten gewinnt die Selbstbestimmung Gottes konkrete Notwendigkeit. Alles Mögliche und Denkbare gehört in Gottes Denken zu seinem Denken und Sein, denn als absolut positives Sein und *omnitude realitatis* muß Gott unmittelbar zugleich absolutes Denken alles Denkbaren sein. Die Setzung des Möglichen in die Wirklichkeit jedoch bleibt kontingent; alles einzelne Mögliche kann wirklich sein oder auch nicht. Allerdings werden alle kontingenten Monaden simultan gesetzt, weitere kommen danach nicht mehr hinzu. Permanent wirkt Gottes Setzungskraft deshalb einzig in der Erhaltung aller Monaden. Wie Gottes Denken niemals endet, so auch sein schaffendes und erhaltendes Tätigsein gegenüber der Schöpfung.

Als *singuläre causa sui* ist Gott *causa omnium*, die allmächtige und zur Schöpfung realer Substanzen fähige Kraft. Wie sich seine Seinsfülle als ungehemmtes, allumfassendes Denken manifestiert, so jede Seinsminderung als Einschränkung des Denkvermögens bis hinab zur Denkfähigkeit. Die Seinsminderung und Seinsungleichheit des Kreatürlichen kann bei Leibniz nicht mehr in einer das Geistige aufnehmenden Materie wurzeln, sondern in der notwendigen Beschränktheit des geschaffenen Geistigen selbst, der schwächeren Denkvermögen. Der Akt der Schöpfung der Welt ist für endliche Intellekte und nicht allmächtige Willen unnachvollziehbar, denn das Setzen von Existenz aus dem Nichts verschließt sich – im Gegensatz zum Formen oder Ordnen einer chaotischen Materie – dem Erkennen.

Gottes Sein – und damit der Inbegriff des Seins – erschließt sich primär vom Denken her, denn sein Sein findet er vor und kann es nicht verneinen, während er sich im Möglichen und Denkbaren als absolutes Denken durchdringend ausbreiten kann. Aus seinem Denken heraus und gegen das Denkbare zeigt sich Gottes Allmacht, in ihm bewegt er sich. Ebenso jedoch offenbart sich erst auf dieser Basis ein Sein, das auch nicht sein kann und das ursprünglich nicht ist; erst im Denken Gottes und von ihm her bekundet sich dieses Sein als Schöpfungsmöglichkeit, als etwas Offen- und Ausstehendes. Wie jede bestimmte Macht sich auf etwas beziehen muß, also eine Relation darstellt, so auch die universelle Macht als Macht über Sein und Nichtsein dessen, was sein kann, aber nicht sein muß, was ebenso im Nichtsein verbleiben könnte.

Das geschaffene Sein wird als Kraft des Vorstellens realisiert, die höchste Form des Vorstellens jedoch ist das Denken: Wie das Denken als höchstes Vorstellen zu gelten hat, so die anderen Arten des Vorstellens als gemindertes Denken, d.h., das Vorstellen wird vom Denken her verstanden. Das Seiende ist Substanz, die Substanz ist Kraft, die Kraft ist Kraft zum Vorstellen, das Vorstellen schließlich ist wesentlich Denken. Kraft und Denken bilden dabei gleichermaßen die Verfassung der vorweltlichen wie der weltlichen Substanz. *Was* das Denken aber denken kann, das steht als Denkbare oder Mögliches zwischen Etwas und Nichts, und ihm haftet daher stets Nichtigkeit an, auch im Denken, das die Substanzen wirklich vollziehen. Vor der Welt existiert das Denkbare noch nicht im Sinne des Wirklichen; in der Welt existiert es als Denkendes und nimmt die Nichtigkeit mit in die Welt hinüber. Die Dynamis als Möglichkeit wird durch den Schöpfungsakt zur Dynamis als Kraft – die als Grundzug der Wirklichkeit permanente Tätigkeit oder *Energeia* einschließt. Das Mögliche ist sonach allein im Hinblick darauf möglich, daß es zur wirklichen Kraft wird. Der Grundzug des Vitalen umgreift alles: das Streben der Möglichkeiten, das Wollen Gottes, die Kraft des Vorstellens, die Anstrengung des Existierens, das Tätigsein des

Substantiellen. Entsprechend fällt dem Nichts der Charakter des Toten, Stillstehenden, Untätigen oder Bewußtlosen zu.

Somit besteht auch das Kontingente dann, wenn es existiert, als immerfort Denkendes. Plastisch gesprochen hat dieses Sein keine Fenster, durch die das Nichts eindringen könnte, keine Nähte, Lücken oder Brüche. In der inneren Poiesis des Denkens und seiner Zustände gibt es keine Stockungen, Unterbrechungen und Schwachstellen, nie wird nicht und nichts gedacht. Nie erlischt in den Monaden die Produktion geistiger Zustände, seien sie auch noch so verdunkelt und inadäquat. Jenseits jeder Ausdehnung sind alle Monaden Kraftkonzentrationen, reine Kraftzentren und opake Instanzen des Tätigseins, die allein in sich selbst Zustände hervorbringen; sie verlassen niemals sich selbst, bleiben in sich und bewegen sich ausschließlich durch ihre eigenen inneren Bestimmungen. In Gott aber herrscht die schlaflose Vollendung des Denkens. Er denkt ewig und ewig sich selbst, dies freilich – anders als bei Aristoteles –, indem er alles Denkbare denkt. Das Denkbare wiederum bildet eine Menge mit unendlich vielen Instanzen und Gehalten – anders als bei Parmenides, für den das Denken nur Eines und ein Einziges als Sein zu denken vermag.

Wenn Gott als Monade zu begreifen ist, und alle Monaden auf gleiche Weise fensterlos sind, dann muß auch Gott fensterlos sein. Wie aber ist eine Entäußerung oder ein Hervorbringen Gottes dann zu verstehen? Als vollendete, autarke *omnitudo realitatis* bedarf er der Welt nicht, und er verändert sich durch sein Schaffen nicht. Gott sieht unmittelbar ein, daß allein er existiert, weil er allein notwendig existiert. Außer und neben ihm besteht nur das Denkbare, durch das sein Denken mit Gedanken erfüllt ist. Gott findet sich als den seienden vor *und* als den, der das Denkbare denkt. Das alles durchdringende und erschließende Denken ist die Gott zugewiesene und ursprünglich offenstehende Tätigkeit und Seinsweise. Deshalb kann Gott nicht nicht denken und nicht nicht denken wollen. Sein Existieren ist in sein Denken gefügt, im Denken ist er da; der eine, der ist, ist im unendlichen Denken. Al-

les, was er schaffen kann, ist mithin ein anderes Existieren, das dem seinen gemäß und das dem gemäß ist, was er tut, dem Denken. Was neben Gott noch zu sein vermag, existiert daher als Denken, als gemindertes Existierendes im geminderten Denken. Alles, was außer Gott ist, ist so in gewissem Sinne Gott: in der Form seiner Selbstwiederholung und zugleich Selbstminderung. Bloß vom Möglichen her, das immer schon vorliegt, gewinnt das Kontingente seine Selbständigkeit und Eigenbestimmtheit, doch wird auch das Mögliche, bei aller Selbstgegebenheit, von Gott konstitutiv gedacht.

VIII. Seinsfrage und Schöpfung

Die Antwort auf die Seinsfrage – eingeschränkt auf die Frage nach der Weltschöpfung oder Monadenschöpfung – bewegt sich bei Leibniz im Horizont des Tätigseins und der Kraft. Handeln fällt aber vollumfänglich mit dem Vorstellen zusammen, das der wirkliche substantielle Grundzustand jedes weltlichen Seienden ist. Die teleologische Verwirklichung jeder individuellen Monadenimmanenz, d.i. der Allheit, der in ihr angelegten Zustände, ist die Verwirklichung von Gottes Willen. Die Seinsfrage richtet sich auf das Wollen und den Sinn des Gewollten, einerseits in sich selbst, andererseits für den Wollenden. Der Sinn des Seins besteht in Kraft, Tätigkeit, Vorstellen: Begriffe, die, in der Sache untrennbar, auf ein und dasselbe hinauslaufen. Das Denken in einer Welt von Spiegeln des Seinsganzen ist die Fülle und Güte des wirklichen Seins, das, wozu es gut ist, wozu die Vielheit in jeder Monade und der Monaden insgesamt gut ist.

Gott kann das Gute nicht willentlich festsetzen oder inhaltlich verändern, sondern ist genötigt, nach dem Prinzip des Besten zu handeln, das das mögliche Sein des Kontingenten a priori bestimmt. Das moralisch *Gute* fällt aber zusammen mit dem ontologischen Prinzip der Hervorbringung derjenigen maximalen *Vielheit*, die noch geordnet und planvoll zu existieren vermag.⁶⁹

⁶⁹ Vgl. etwa *Discours de métaphysique*: § 6; G. VII, 296.

Die moralische Notwendigkeit ist also inhaltlich rein ontologisch bestimmt und gesättigt. Gott schafft nicht das Mögliche in seiner Verfassung als existenzerstrebende Kraft,⁷⁰ sondern koordiniert lediglich das, was existieren wird, und trennt es von dem, was rein möglich bleiben muß. Letzteres wird sowohl durch die göttliche Kraft zurückgehalten oder unterdrückt als auch von dem gehemmt, was zur weltlichen Existenz zugelassen wird und sich durchsetzt. Weltschöpfung bedeutet die Arbeit an der Vielheit der Möglichkeiten unter dem Gesetz der Auslese des Besten. Alles Sein ist Kraft und unterscheidet sich darin bloß graduell und modal, nicht substantiell.

Von den endlichen Substanzen bleibt gegenüber Descartes nur die *res cogitans* übrig; ausgedehnte oder auch unbelebte Substanzen gibt es für Leibniz nicht. Deshalb eignet den Monaden Denken, zuhöchst Selbstbewußtsein, und Leben, zuhöchst tätiges Leben. Alle Monaden streben nach tätiger Erkenntnis als der Art und Weise der Verwirklichung der Seinsfülle ihrer inneren Zustände. Als höchste monadische Seinsweise bildet der Geist die Sphäre des Selbstbewußtseins der Substanz von ihren Inhalten und inneren Zuständen. Er ist das Reich der eingeborenen Ideen, der relativ einfachen Begriffe, die durch Sinnesindrücke aktualisiert werden können, und ihm inhärieren zudem die der Erfah-

70

Das Mögliche rein für sich genommen ist Existenzwille sowie das eigentlich Denkbare, d.i. das durch Widerspruchsfreiheit zum Denken Zugelassene, das dem Denken als denkbar Offenstehende und das im Denken sachlich Vollziehbare, der Begriff. Die Ideen sind Grundlage und Gegenstand der unendlichen Menge kategorischer Aussagen, die die Welt insgesamt beschreiben. Was möglich ist, zeigt sich im Denken und von ihm her. Das Mögliche ist kein indifferenter Zwischenzustand zwischen Etwas und Nichts, sondern eine Kraft, die ihre Betätigung und Verwirklichung erstrebt. Auch die Freiheit, die innerhalb der determinierten Welt gegeben ist, gründet darin, daß das Denken die anderen möglichen Welten einbezieht. Nur der vernünftige Geist kann denkend diesen Bezug zum Möglichen halten.

rung entstammenden elementaren Tatsachenwahrheiten, wie etwa das Cartesische *cogito ergo sum*.⁷¹

Die Frage, warum überhaupt etwas ist, ist gleichbedeutend mit der Frage, warum Gott aus einem vollständigen Begriff eine individuelle Substanz macht. Der Begriff ist dasjenige, was wirklich werden kann; die Substanz ist der wirklich gewordene Begriff und die einzige Weise, in der der Begriff wirklich werden kann. In der wirklichen Welt werden die Ideen dann gemäß der Ausprägung der Vorstellungskraft perzipiert. Die Kraft der Monade besteht allein in ihrer Vorstellungskraft, d.h., jede Monade wird von Gott als vorstellende Selbsthervorbringung hervorgebracht, als konkrete Spontaneität geschaffen. Das Vorstellen bewegt sich in seiner höchsten Gestalt des geistigen Denkens selbst.⁷²

Das Denken ist folglich dazu da, die Welt als Inbegriff aller Zustände des Denkens und des Denkbaren sukzessiv vollständig zu realisieren.⁷³ Das Sein – das Mögliche wie das Wirkliche – muß erkannt und reflektiert werden, damit seine Güte ersichtlich und erfassbar wird: Das Mögliche wird schon vor der Welt und unab-

⁷¹ Vgl. G. VII, 293.

⁷² Vgl. G. VII, 147–148.

⁷³ Auf diese Weise läßt sich auch die Philosophiegeschichte monadologisch begreifen: Das gänzlich Unwahre gibt es nicht. In der wirklichen Welt der wirklichen Vorstellungen muß in jeder Vorstellung, wie verdunkelt und bewußtlos auch immer sie sein mag, etwas Wahres enthalten sein. Die teleologische Abfolge der Vorstellungen in jeder Monade ist daher auch in philosophiegeschichtlicher Sicht ein Fortschritt im Bewußt- und Distinktwerden. Die Philosophiegeschichte ist eine Einheit und progressive Selbstanalyse der Wahrheit. Jede philosophische Ansicht ist in diesem Prozeß notwendig und bringt ein perspektivisches Moment der Wahrheit zum Vorschein; jedes philosophische System spiegelt die Ganzheit der Wahrheit im Rahmen ihrer speziellen Einschränkung. Fraglich ist darum, ob der Erkenntnis- und Vorstellungsfortschritt jemals vollendet und abgeschlossen werden kann, was eigentlich nur Gott möglich sein dürfte, oder ob er unendlich verläuft, weil er im Rahmen der weltlichen Erkenntnis vor sich geht.

hängig von ihr von Gott insgesamt distinkt und adäquat erkannt, weil er die Ideen vollständig zu analysieren vermag. In der wirklichen Welt kommt das endliche Erkennen hinzu, die Existenz des endlichen Denkenden, des Gedachten und des Vorgestellten.

Die Erkenntnis des Seins ist freilich schon von seiner Möglichkeit her vollendet. Ein Sein, das nicht erkennt und erkannt wird, wäre sinnlos. Die Erkenntnis gehört zur Güte des Seins und zu seiner es begründenden Rechtfertigung. Das wirkliche Sein existiert dabei zuhöchst als sich selbst bestimmendes Denken. Wenn der Geist und das Denken sich aber selbst bewegen, so ist das, wozwischen und worin er sich überhaupt bewegen kann, als Vorstellungen und dem sachlichen Gehalt nach als Ideen zu bestimmen. Jede Vorstellung und Idee treibt aus sich die nächste hervor, weshalb die Dynamik fundamental zum Charakter des Seins gehört: in der Existenztendenz des Möglichen, in der Kraft des Wirklichen, in der Natur der Vorstellungen im Denken.

Die Seinsfrage spiegelt den unhintergehbaren Seinsdrang dessen wider, was substantiell ist, also der monadischen Subjekte. Die Monaden wollen tendentiell wissen, warum sie sind, warum etwas ist, warum und wozu diese Welt da ist, weil sie schon von ihrer Möglichkeit her das Streben nach Sein sind. Die Monaden sind Sein und fragen nach dem Sein als Subjekte: Das Ich ist ebenso Denken wie der Charakter des Seins, und es fragt daher nach dem Sein, das in metaphysischen Bestimmungen vom Subjekt her erschlossen wird. Weil das Sein gedacht wird, ist es vom Wesen des Denkens und des Denkenden aus bestimmbar.

Jeder Monade eignet eine Denkkraft, unter deren Einheit das Sein steht.⁷⁴ Jede Substanz wird als Ich verständlich, ihre Subjektivität bildet ihre stringente henologische Konkretisierung. Nur weil wir sind und Seiendes perzeptiv repräsentieren, fragen wir nach dem Sein und seinem Grund. Seiendes ist bloß, sofern und indem es Seiendes und Sein denkt und versteht. Im substantiellen Kern sind alle Monaden in ihrem Sein gleich, ihre Diffe-

74

Vgl. G. IV, 482; VI, 502; VI, 612.

renzen sind sekundär. Die Monaden wissen, daß sie sind, und sie wissen, daß sie dies wissen. Die Substanz ist mithin denkendes, lebendes Subjekt. (Noch der Aufstieg der virtuellen Welten hängt an dieser Auslegung des Seins als Kraft des vorstellenden Existierens.) Das Sein wird repräsentiert und ist repräsentierend. Das Subjekt will sein und will das Sein repräsentieren.

Das Sein ist in seiner Nicht-Selbstverständlichkeit und Faktizität eigens zu begründen, weil es ein Abgehen vom Einfachen bedeutet: Das Nichts ist einfacher als das Sein.⁷⁵ Zur Klärung der Frage ist der Rückgang in den Bereich des Möglichen erforderlich, von dort her kann etwas zu existieren anfangen oder fortdauernd nicht existieren. Das Sein muß sich aus dem Nichtsein erst erheben und kann auch wieder in es zurückfallen, es unterliegt stets der Möglichkeit, nicht zu sein, während das Nichtsein in rechtfertigungsunbedürftiger Endgültigkeit verharren kann.

Die Monaden finden in sich die Kraft, das Streben den Bewegungsimpetus zum Sein vor, und sie beantworten daraus die sich in ihnen als Vorstellung erhebende Frage nach der Begründung des Seins. Ein Sein ohne Denken und Bedenken seines Ursprungs wird so undenkbar. Für Leibniz ist das Sein schwieriger und mühevoller, aber besser als das Nichts. Das Sein entstammt der Bewältigung und Überwindung von Widerständen; ein müheloses Sein ist in sich nichtig. Gott für sich allein und ohne Schöpfung wäre eine reine Einheit, deren Denken absolut geordnet ist, aber die Schöpfung impliziert Mühe, weil das Sein-Können im Horizont der Vielheit steht, die, um gut zu sein, selektiert und koordiniert werden muß. Existenz bedeutet immer eine kontingente Tatsachenwahrheit und erfüllt sich primär als geschaffene, wirkliche Welt.

Die Seinsfrage wird von Leibniz, wie später von Schelling, in die Weltfrage abgeleitet. Das Etwas, das sie in Abhebung vom Nichts erfragt, befragt die Welt, das Wirkliche, das endliche Sein, das *ens creatum*, letztlich den Menschen als dessen Gipfel nach

⁷⁵ Vgl. *Principes de la nature et de la grâce*: § 7.

dem Grund. Warum es das Absolute, mithin Gott, oder das Mögliche gibt, tritt nicht in den Fragehorizont. Es geht hier also in der Sache um das Parmenideische Dritte, die Welt der Vorstellung, der Vielheit und der Mischung – die Parmenides zurückwies. Ontologisch und weltlich ist die Vielheit von Individuen für Leibniz nicht zu hintergehen, sondern allein noetisch, sofern Gott, als singuläre, vorweltliche Einheit und Primordialmonade, alles Seiende in seinem Denken erschlossen hat.

Die konkrete Vielheit der Welt wird von der göttlichen Weisheit intendiert,⁷⁶ und zwar auf dem Fundament des konstitutiven und unvordenklichen Existenzstrebens jeder Möglichkeit. Da die vom Ganzen her zu denkende Vollkommenheit der Welt formal und inhaltlich an ihrer inneren Vielheit hängt, ist es nicht erforderlich, eine bloße größtmögliche Vielzahl von Entitäten zu realisieren, sondern vielmehr diejenige maximale Mannigfaltigkeit, die in höchster Ordnung und Einheit gebunden sein und bestehen kann. Das Maximum und Optimum liegt hier in der konkreten Wechselseitigkeit aller Momente der Totalität. Diese in der und als Vielheit mögliche Güte stiftet den Beweggrund und das Ziel der Seinsentscheidung. Nur eine einzige Entität – und sei sie die beste – realisierte zwingend weniger Güte; der Monismus brächte folglich, darin dem einen, einfachen und in sich unterschiedslosen Nichts verwandt, die ultimative agathologische Verarmung des Seins mit sich.

Das Gute ist dasjenige Maß der Vielheit und seiner konkreten Verwirklichung, wie es sich in Gottes alle Möglichkeiten einbeziehendem agathologischem Selektionskalkül erwiesen hat. Noch mehr Vielheit, als sie in der besten Welt besteht, wäre vielleicht möglich, aber nicht mehr gut zu nennen. Der ontologische Gesamtprofit ist maßgebend: Das Beste liegt in der realen Koexistenz und Sukzession des meisten Guten, d.i. der Welt. Das größte Gut bedeutet: Alles verwirklicht sein individuelles und indivi-

⁷⁶ Vgl. dazu bereits Thomas von Aquin: *Expositio super librum Boethii De trinitate* 4,1; *Quaestiones Disputatae de potentia dei* 3,16.

duell das All vorstellendes Wesen, existiert mithin teleologisch-prozeßhaft ihm gemäß im Ganzen. Gottes Reflexion wirkt hier als ontologischer Filter zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, Vorweltlichem und Weltlichem.

Die Welt entfaltet sich als universaler Seinszusammenhang in einer jedes Außen vermeidenden Innerlichkeit der Individuen; es gibt nur diese Innerlichkeit des Seins. Darauf beruht auch die Harmonie aller Entitäten, die Übertragungen und Vergleiche zwischen den Seinsbereichen sowie die universelle Möglichkeit von Proportions- und Funktionsanalogien erlaubt – wodurch Leibniz überdies den Gedanken der Seinsanalogie fortführt („omnia in natura sunt analogica“).

Daß die faktisch wirkliche Welt die bestmögliche ist, läßt sich lediglich a priori, nicht aber mit hypothetischen Methoden a posteriori wie der Induktion beweisen. ‚Welt‘ ist nur scheinbar ein empirisches Konzept, wenn man von Teilen und Regionen derselben ausgeht, aber als Einheit und Totalität ist die Welt nichts Empirisches. Deshalb lassen sich wohl in allen Einzelsphären lokale Verbesserungen denken, für das Ganze jedoch ist dies nicht einsehbar zu machen. Was Gott will, ist gut und gerecht, aber nicht deswegen, weil er es will, sondern er will es, weil es gut ist. Welterschöpfung und -ordnung sind nur objektiv, nicht subjektiv (und damit wandelbar) zu begründen. Das Gute wurzelt in den notwendigen und ewigen Wahrheiten der Natur. Güte kann nicht als analytisches Prädikat schon im Begriff des Handlungsvermögens eingeschlossen sein; Macht kann nicht den Formalgrund der Gerechtigkeit ausmachen. Wenn das gerecht ist, was im gleichen Maße der Weisheit (d.i. dem Verstand) und der Güte (d.i. dem Willen) gemäß ist, dann übt Gott in der Welterschöpfung eine Meßkunst im Bereich des Möglichen aus, das im Hinblick auf die Wirklichkeit durchdacht wird. Auf diesem Boden wird das Solgende – das sich als Teil in das Ganze einpaßt, mit dem Anderen zusammenstimmt und das auf seine Weise die Welt insgesamt repräsentiert – zum Sein geführt.

Die Einheit des Erkennbaren bleibt bei Leibniz selbst in der unendlichen Vielheit der Perspektiven gewahrt, denn in allen Perceptionen wird der Sache nach letztlich nur Eines und das Selbe erkannt, nämlich das die Welt ausmachende Sein – freilich eben in individuell verschiedenen, plurifizierten, aber koordinierten Weisen, in denen alles Einzelne am Ende sein Wesen realisiert und sein Glück findet. Das Sein im Sinne der Welt soll sein, damit es von dem, was ist – und zwar in der Weise ist, daß es wesentlich erkennt –, erkannt wird. Ein Sein, das nicht erkennt und nicht erkannt wird, macht keinen Sinn und läßt sich daher auch nicht zureichend begründen. Seiendes existiert (weltlich), um das Sein als ideales Gefüge von Seiendem vorzustellen, es je innerlich, eigenständig und individuell in unendlicher Perspektivenvielfalt zu repräsentieren. Das eigentlich Seiende, die Substanz, ist in der Weise da und wirklich, daß es das Sein aus möglichster Vielheit heraus in möglichster Vielfältigkeit erkennt, so daß das Erkennen-Können das genuine Vermögen des Seienden, den Ausdruck seiner, sofern es Kraft ist, ausmacht. Ohne diese Signatur der Erkennbarkeit hätte es ebensowenig einen Sinn, daß das Sein gut ist.⁷⁷

Sofern Sein oder Nichtsein kein Merkmal der Sache selbst sein können⁷⁸ und sofern Etwas und Nichts, nach dem Satz vom Widerspruch, nicht zugleich der Fall sein können, unterliegt, was das Ganze des Seins, die Welt, betrifft, die Entscheidung für oder gegen dieses Sein dem freien Willen, obwohl sie nachträglich, als Entscheidung für das Sein, rational begründbar ist. Kontingenz meint kein apriorisches Schweben zwischen Sein und Nichtsein,

⁷⁷ Vgl. dazu bereits Aristoteles' Theorem, daß Sein besser als Nichtsein ist (etwa *De generatione et corruptione* II, 10, 336b28–29; *De generatione animalium* II, 1, 731b28–31). – Das höchste Seiende ist auch für Aristoteles das zuhöchst denkende Wesen, das das Höchste, nämlich sich selbst, denkt. Die Theorie ist deshalb beglückend, weil sie mit dem Erkennenden von der Gesamtverfassung der Welt her im Einklang steht, weil das Sein, als das Erkennbare, gut ist.

⁷⁸ Vgl. schon Aristoteles: *De interpretatione* 3, 16b22–23.

sondern: Das faktisch Existierende könnte ebensogut auch nicht sein, es ist nicht notwendig wirklich. Die Seinsfrage bezieht sich demgemäß auf die Begründung des kontingenten Seins gegenüber dem faktisch verdrängten und überstiegenen Nichtsein: Warum ist das Kontingente bzw. das kontingent Wirkliche nicht nicht, wo das Nichtsein doch ebensogut der Fall hätte sein und bleiben können? Die Entscheidung für das Sein ist jedenfalls zugleich die für seine Erkennbarkeit durch und in sich selbst.

Die Seinsfrage wird von Leibniz mittels des Satzes vom Grunde als Frage nach dem Grund des Seins als Welt ausgelegt. Das Nichts hat keinen Grund, ist weder Grund noch möglicher Anfang, ist unfundierbar und die Aufhebung der Fundamente des Seinkönnens. Der absolute Grund organisiert das Seiende, bewahrt es vor dem Nichtsein und koordiniert das Viele zur seienden Einheit einer Welt. In der besten aller möglichen Welten ist alles gut, sinnvoll durchorganisiert und als das Ganze repräsentierender Teil des Ganzen gerechtfertigt. Das Nichts und der Nihilismus können in einem solchen Sein, dem besten, das überhaupt möglich ist, keinen Ort gewinnen. Vor diesem Hintergrund dient die Seinsfrage der letzten Selbstvergewisserung der Substanz in ihrer Bewußtheit vom Grund her über das Ganze. Bei Leibniz steht der Satz vom Grund im Zentrum der Beantwortung der Seinsfrage, und zwar als das Grundgesetz des nachvollziehbaren Übergangs aus der Sphäre des Prämundanen zur existierenden Welt. Erst mit dem Verlust des Vertrauens in das Prinzip der zureichenden Begründbarkeit und Begründetheit bricht sich der Nihilismus Bahn.

Das Seiende ist vor allem von seiner Vielheit her Grund und Gegenstand der Metaphysik. Sogar der Neuplatonismus stellt die Seinsfrage als die nach dem Warum von Vielheit; warum ist nicht bloß Eines?⁷⁹ Der Sinn von Sein liegt in seiner inneren Vielheit, die sich durch den ontologischen Komparativ von Stufen

⁷⁹ Vgl. Plotin: *Enneade* V, 1 [10], 6,4–8. Vgl. aber bereits Aristoteles: *Metaphysik* XIV, 2, 1088b35–1089a6; 1089b15–23.

systematisch zum Charakter des Seins ausgestalten läßt. Maximale Vielheit in aufeinander abgestimmter quantitativer und qualitativer Hinsicht bildet vom Seienden her das Seinsziel. Dabei ist die Vielheit eine rein ontologisch mögliche Struktur. Unendliche Vielheit ist die der absoluten Einheit zur Seite gestellte zentrale protoontologische Instanz, durch die das Sein in seinen Differenzen intendierbar wird. Vielheit bedeutet zugleich Ursprungsverlust und -ferne.

Ob henologisch oder ontotheologisch betrachtet, ist die Vielheit der einzig denkbare Entfaltungsweg des Ursprungs. Das Sein – ob Nous oder Gott – erreicht inbegrifflich seine unendliche innere Sättigung mit der (potentiellen) Vielheit von Seiendem. Die Vielheit ist absolut faktisch, muß aber dennoch, weil sie nicht selbst der Ursprung sein kann, protologisch hergeleitet werden. Nur die Leugnung der Vielheit läßt ein reines Sein oder einen reinen Ursprung übrig, jedoch: für wen und was? In der Ermächtigung zur Vielheit besteht die henologische und ontologische Bestimmung der Immanenz. Doch läuft die Vielheit nicht einfach in Ordnung aus, sondern kann auch zu Chaos, Übermächtigkeit, Undurchsichtigkeit und Willkür führen: Das Sein bietet keinen Anblick mehr, hat kein Aussehen. Nur das Eine ist eindeutig und unbezweifelbar, weil jenseits der Zweiheit; alles Seiende und Viele hingegen ist zweideutig und zweifelhaft. Das Sein als Grund wird im Bezug zum Vielen gedacht, und auch die Erkenntnis soll eine Mannigfaltigkeit verarbeiten.⁸⁰ Selbst der maximal gesteigerten Macht der Gattung entgleitet am Ende das Seiende in einer Massenhaftigkeit, die doch Reichtum und Fülle hätte sein sollen. Seine Vielheit entwertet das Seiende zuletzt. Das Einheitsniveau, das dem Sein in seiner Geistigkeit eignet – Dichte, Schwere und Fülle –, geht verloren.

⁸⁰ Vgl. dazu auch Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65, Frankfurt am Main 1989, 208–212, 216–217, 250–251, 273–275, 399, 459–460.

IX. Schöpfung und Möglichkeit

Für Leibniz sind Wirklichkeit und Vielheit zwei Seiten derselben Sache. Eine Welt kann überhaupt nur als eine geordnete Vielheit sowohl sein (die möglichen Welten) als auch existieren (die wirkliche Welt).⁸¹ Wirklich ist einerseits allein das Individuelle, andererseits das Vorstellende. Bereits von seinem Möglichsein her, also idealiter, muß alles einzelne Wirkliche miteinander verflochten sein und sich wechselseitig universal repräsentieren. Vom vielen Einzelnen aus wird die Welt insgesamt zugänglich und durchsichtig; von jedem Einzelnen her ist das Ganze die Einheit, die es ist: in das Einzelne zurückgenommen und doch ständig aus ihm hervorgehend. Die Zustandsabfolge ist ein jeweils rein monadenimmanenter Prozeß, zugleich jedoch die Konstitution und Reflexion der Totalität, des wirklichen Weltganzen. Jedes Individuum besteht als universelle Weltrepräsentanz, und diese erweist sich als unendlichfach perspektivisch individuiert und erkenntnismäßig abgestuft. Jede einfache Substanz repräsentiert schließlich nicht bloß alle anderen Substanzen, sondern auch das Aggregat der äußeren Dinge, der phänomenalen Körperwelt.

Im Rahmen ihrer Wechselseitigkeit sind Sein und Nichts die fundamentalen Möglichkeiten: Wenn nichts ist, ist das Sein das Mögliche; wenn etwas ist, ist das Nichts das Mögliche. In diesem Sinne laufen Sein und Nichts immer nebeneinander her. Die Seinsfrage richtet sich auf die Existenz: Warum ist etwas, konkret die wirkliche Welt? Die Wirklichkeit wird allein als Einschränkung und Einengung des Möglichen verständlich. Die maximale Vielheit des Wirklichen innerhalb einer Ordnung bedeutet die minimale Zurückhaltung des Möglichen. Das Mögliche ist – sofern die Seinsfrage als Schöpfungsfrage ausgelegt wird – das Nichtigte, aus dem heraus das Etwas selektiv geschaffen wird; rein von sich her ist es das Schwache, Kraftlose, nicht von sich aus zur

⁸¹ Generell wird ein ens dabei durch einen distinkten Begriff, ein existens jedoch durch eine distinkte Perzeption erfaßt (vgl. G. VII, 319).

Wirklichkeit Durch- oder Vordringen-Könnende, das bloß Denkbare und Gedachte. Was das Mögliche freilich in seiner Schwäche ‚ist‘, das ist es auf das Wirklichsein hin.

Das Mögliche ist ungeschaffen und unabhängig von Gott, der vorweltlich-absoluten Monade, die lediglich die in der Schöpfung wirklichen Vorstellungslinien vollständig koordiniert. Das Wirkliche besteht in nichts anderem als in Kraft und Vorstellen. Das endliche Vorstellen – die ontologische Grundvollzugsweise von Kraft und Bewegung – ist das Wirkliche, nichts irgendwie Unwirkliches oder bloß Innerlich-Subjektives. Das Sein wird bei Leibniz letztlich vom Denken aufgezehrt, denn das Vorstellen ist das, was das Sein der Sache nach ausmacht und bestimmt. Die Kraft der Substanz, des Wirklichen, ist nicht die Kraft zu irgendetwas, sondern ausschließlich zum Vorstellungsvollzug. Konkret sind die Bewußtseinsinhalte wirklich, die in ihrer Bestimmtheit Beständigkeit zeigen, bewahren und sich darin dem begrifflichen Denken gegenüber bewähren.

Schöpfung bedeutet der Sache nach Möglichkeitsreduktion: Das Denkbare wird auf das Existierende eingeschränkt; das wirkliche Sein ist die Regression des Denkbaren. Gottes Entschluß zur Schöpfungshandlung geht die rationale Überlegung voraus. Zuerst erfolgt das Denken, die logisch reflektierende Abwägung und Auswahl der Möglichkeiten, dann erst die Entscheidung zur Handlung sowie diese selbst, die Hervorbringung des Wirklichen. Gott steht nicht, wie wir Menschen, immer schon in einer Situation weltlichen Handelns, sondern er kann Theorie und Praxis, Erkennen und Vollbringen trennen und sukzessiv wieder verbinden. Doch auch Gott benötigt – wie das animal rationale – Gründe für sein Handeln, die zu ihm hin bewegen. Der absolute Grund liegt hier im modal-plethologisch fundierten Gutsein des Seins: Das Sein wird selbst vom absoluten Sehen im Licht der Gründe gesehen; von ihnen her wird das Sein zugänglich und erschlossen. Zugleich jedoch tritt das Mögliche als Denkbare mit in das Wirkliche hinüber, denn die möglichen Welten bilden den Bezugspunkt der Rationalität der freien Wahl des Menschen, des Überle-

gens und logischen Abgehens vom Wirklichen in seiner gottgegründeten Determination. Auch das wirkliche Vorstellen der Monaden in der Welt wird daher notwendig vom Möglichen fort- und mitbestimmt. Freiheit bezieht sich auf das Denken des Möglichen innerhalb des Wirklichen und durch das Wirkliche. Vom Standpunkt des Wirklichen aus und auf dem Boden seiner Faktizität wird das Mögliche hinzugedacht. Das Denken des Möglichen besteht hier im Grunde in einem andenkenden Rückgang ins Vorweltliche. Lediglich im Blick auf das Mögliche ist das Wirkliche frei, weil es über seine Determination, in der es als Wirkliches steht, hinauszusehen vermag. Das Wirkliche sieht, wogegen (und woraus) es wirklich ist, auf wessen Verneinung oder Nicht-Verwirklichung es beruht.

Das Wirkliche als maximale Kompossibilität des Kontingenten und Verwirklichung des optimalen Gesamtkalküls im Bereich der Möglichkeiten ist das Vernünftigste und Beste gleichermaßen, aber trotzdem abhängig vom absoluten Willen. Im Denken erfolgt die Abstimmung der Möglichkeiten miteinander zu in Einheit verträglichen Welten. Das Denken ist darum bereits vorweltlich die Kraft der Koordination des Möglichen, das auf seine Zusammenstimmung und Vereinbarkeit hin durchschaut wird. Die Vielheit des Möglichen zeigt sich allein im Denken und wird auch von ihm zu so und so bestimmten Einheiten, zu möglichen Welten, konkretisiert. Das Denken aktualisiert mithin das Mögliche als Mögliches (d.i. Gedachtes), doch dieses besteht schon unabhängig vom Denken. Die Verwirklichung des Möglichen bleibt dem Willen vorbehalten. Das Mögliche ermöglicht das Denken, eröffnet es als Denken von etwas, des Denkbaren, das durch das Denken zum Gedachten wird. Umgekehrt kann das Mögliche nur vermittels des Denkens – des Zusammen-durchdacht-Werdens in der Einheit des Denkens und des Denkenden – auf die Wirklichkeit hin gewendet werden.

Ohne daß das Mögliche gedacht wird, könnte es nicht in die Wirklichkeit überführt werden. Das Denken begründet und disponiert die Transzendierbarkeit des Möglichen in Wirklichkeit,

der Wille verrichtet die Transzendierung selbst. Gott wird hierbei als die Kraft verstanden, die das endliche Wirkliche – das selbst in der Gestalt von Kraftpunkten besteht – in sein Sein führt. Jedes Wirkliche ist daher die Kraft zur Vollbringung des Inhalts seines vollständig bestimmten individuellen Begriffs und in jedem Begriff auch der gesamten Wirklichkeit; alles ist in allem, jedes Einzelne ist das Ganze.

Sein bedeutet im Sinne geschlossener weltlicher Immanenz die Übereinstimmung alles Seienden miteinander. Zur Güte der wirklichen Welt gehört zudem, daß sie gewußt wird. Die beste aller möglichen Welten impliziert folglich ein Maximum an Bewußtheit. Zur Fülle von Realität und Ordnung, dem Charakter der Vollkommenheit der Welt, zählt ein Höchstmaß an Denken und Erkennen. Auf der anderen Seite jedoch muß eine Welt, die als Kraft und Tätigkeit ausgelegt wird, damit in eins Schwäche und Leiden kennen, ohne die erstere überhaupt nicht möglich wären.

Zur universellen Harmonie und Bestheit des Ganzen gehört deswegen sowohl das Gute als auch das Übel. Eine Harmonie ausschließlich des Guten ist nicht möglich, sondern sie impliziert notwendig die Abstufung bis hinab zum Schlechten. Rein metaphysisch betrachtet ist ‚Harmonie‘ ein henologisch bipolarer Relationsbegriff, sofern er Einheit und Vielheit aufeinander bezieht: Harmonie ist die Einheit in der Vielheit und Verschiedenheit.⁸² Die höchste Harmonie stellt sich mit derjenigen Einheit ein, die die größte Vielheit geordnet in sich enthält; reine Einheit und reine Vielheit ergeben keine Harmonie. Jeder Begriff, das Denken insgesamt, jede Welt bildet notwendig die Einheit einer Vielheit. Die Welt ist eine Vielheit von Substanzen, deren jede eine Vielheit innerer Zustände einschließt. Die Welt ist die Einheit aller Substanzen, deren jede die Einheit ihrer inneren Zustände ist. Jede Welt muß ein harmonisches Gefüge bilden, denn jede eint eine spannungshafte, aber in sich verträgliche Vielheit und läßt sie

⁸² Vgl. A. VI.1, 484; VI.3, 116; VI.4, 1358–1359.

nicht auseinandergehen. Das Denken gliedert schon die Möglichkeiten oder Ideen in welthafte Einheiten; als Denkbare und im Denken erscheint demnach das Zusammenstimmen des Möglichen.

Denken ist das Sehen der Verhältnisse zwischen den Möglichkeiten. Jeder Denkkakt faßt eine Vielheit zur Einheit zusammen und erzeugt damit Harmonie. Zuletzt ist jedes Element der Vielheit, das die Totalität der Welt mitkonstituiert (d.h. jede Monade), selbst eine autonome Einheit, die ohne jede äußere Beeinflußbarkeit die Harmonie der Welt mitträgt und spezifisch repräsentiert. Alles Einzelne leistet seinen besonderen Beitrag zur Gesamtordnung und ist zugleich eine singuläre Gegebenheits- und Ausdrucksweise des Seinsganzen. Diejenige Harmonie ist die größte, in der jedes Element einmalig ist und doch in seiner Einzigartigkeit das Ganze widerspiegelt. Darin liegt die Wahrheit, die Unverborgenheit des Seinsganzen und jedes Seienden, das (sich) durchsichtig ist und Durchsicht auf das Ganze gewährt.

Keine Verstimmung vermag die aus dem Grund stammende Stimmigkeit des Ganzen und die Abgestimmtheit des Einzelnen miteinander zu stören. Es geht Leibniz um die Entfaltung der maximalen Vielfalt, soweit sie in der Wahrheit einer Ordnung stehen kann. Einheit wirkt immer an und in der Vielheit: Sie bringt sich in dieser erst als vollständig realisierte Einheit hervor, bringt aber ebenso die Vielheit aus sich hervor. Die maximale Verbundenheit des maximal Individuellen und Unterschiedenen gibt den Sinn des Seins; die Art und Weise, in der dieser Zustand sich einstellt, ist das Denken.

Die Seinsfrage muß bei Leibniz deswegen auch als Frage nach dem Denken formuliert werden: Warum gibt es neben dem göttlichen Geist oder dem omnipotenten unendlichen Denken noch das endliche Denken, gebunden in der Gestalt einer Vielheit substantieller, endlicher Vorstellungsvermögen? Warum gibt es wirkliches Denken außer dem göttlichen? Warum es überhaupt Denken (also Gott) gibt, warum es Denkbare bzw. Mögliches gibt, ohne das das Denken nicht möglich wäre, es sei denn, man

ginge davon aus, daß das Denken das Denkbare selbst hervorbringt, danach fragt Leibniz nicht. Das Mögliche wird gedacht, aber es denkt nicht, während das Wirkliche stets denkt und gedacht wird – indem es repräsentiert und repräsentiert wird. Wirklichkeit bedeutet: die perspektivisch individuierte und stufenweise Selbstrepräsentation in der Vollzugsform des Vorstellens bis hinauf zum Denken; das Denken repräsentiert sich, maximal vielfältig, als sich repräsentierend. Jedes Wirkliche ist ein Spiegel, in dem alle Spiegel sich spiegeln.

X. Das Existieren der Monaden

Die Bestimmung der Monaden geht logisch von individuellen Begriffen aus, die als vollständige Begriffe konstruiert sind, mithin als unendliche Konjunktion aller einem Individuum zukommenden Prädikate. Schon vom Logischen her, aber noch darüber hinausgehend, eignet den Monaden somit in vielfacher Weise der Charakter der Unendlichkeit. In jedem Wirklichkeitsakt, d.i. in jeder Perzeption, wird dann eine Vielheit als Einheit zum Ausdruck gebracht, dies jedoch in gradhaft verschiedener Angemessenheit. Sofern jede individuelle Substanz von ihrem Begriff her die gesamte Reihe der Dinge enthält, schließt sie in gewissem Sinne eine Unendlichkeit ein.⁸³ Die inneren Zustände der Monaden bilden dabei keine Teile, denn andernfalls wäre die Monade ihrem Inhalt nach eben keine aktualunendliche Einheit.

Jede Monade ist die Einheit ihrer unendlich vielen Perzeptionen, also eine unendliche Einheit; allerdings vermag sie diese lediglich sukzessiv zu entwickeln und zu verwirklichen. Die Wirklichkeit insgesamt weist mit den Monaden eine unendliche Vielzahl individueller Subjektzentren auf. Jede denkende Monade ist dazu imstande, den Begriff und das ideelle Gesetz des Aktualunendlichen zu begreifen, es als Prinzip in den Dingen zu ergründen, ohne die Unendlichkeit materialiter in allen einzelnen Zu-

⁸³

Vgl. A. VI.4, 1663.

ständen oder Phänomenen einzuholen, konkret zu durchlaufen oder gar, wie Gott, simultan zu überblicken.

Jede Monade realisiert grundsätzlich ihr inneres Programm und vollzieht die Zustände ihrer Kraft als einen Weg der Perfektionierung, des Vollbringens der eigenen Wirklichkeit und des Fortschritts. In der besten aller möglichen Welten wird dadurch der Superlativ der Unendlichkeit als komparativer Fortschritt der Endlichkeit, als Besser-Werden, ausgelegt. Die volle Wirklichkeit der Substanzen wird an das unbestimmte Ende eines Weges gestellt; die Dynamik und Entfaltung der Kraft dehnt und wirkt sich bis ins Unabsehbare aus.

Alles ist auf die wirkliche Welt hin angelegt, aber die prä-mundane Dynamik des existiturire⁸⁴ der Ideen und der omnipo-

⁸⁴ Wenn Wolff die Existenz als *complementum possibilitatis* definiert (vgl. *Philosophia prima, sive Ontologia*. Frankfurt/Leipzig 1730, § 174), als das, was erfüllend zur Möglichkeit hinzukommen muß, damit sie ins Dasein treten kann, so steht er auf dem Boden von Leibniz' Lehre von der besten aller möglichen Welten mit ihrem Daseinsgrund im Willen Gottes, der das Vollkommenste wirklich werden läßt. Als *existentificans* bezeichnet Leibniz das *ens necessarium*, insofern in Gott, der *ratio ultima rerum*, mehr Grund für die Existenz der Dinge als für ihre Nicht-Existenz besteht. Die Ursache, die bewirkt, daß etwas existiert, baut darauf auf, daß alle Möglichkeiten den Drang haben zu existieren, oder, wie Leibniz formuliert: „*omne possibile existiturire*“ (vgl. Louis Couturat: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Paris 1903, 534; G. VII, 289), alles „kann einmal existieren“, weil es im wirklich existierenden notwendigen Seienden gründet. Dies setzt eine Ontologie voraus, in der die Differenz von Existenz (Aktualität) und Essenz (Möglichkeit) gilt und die den Vorrang des Möglichen vor dem Wirklichen betont. Den Möglichkeiten eignet der Charakter nach Dasein strebender Essenzen; wird ihnen dieses Strebevermögen zugesprochen, dann impliziert dies Vollendung und Komplementierung schon in der Verwirklichung des Vermögens. Gilt in der Scholastik die Existenz als Heraustreten aus den Ursachen, in denen das *ens* in *potentia* vor seiner Aktualisierung quasi existierend verborgen war, so liefert in der Wesensphilosophie die innere Möglichkeit, oft auch als im Geiste Gottes subsistierende Idee ver-

tentia dei setzt sich in der Wirklichkeit fort: in der creatio continua, im appetitus der Substanzen, im monadisch-entelechialen percipere und im conatus der Körper. Im Dynamischen prägt sich ein einheitlicher und allumfassender Seinscharakter aus, wobei Gottes Denken die Quelle aller Dynamik ist, angefangen vom Existenzstreben des Denkbaren bis hinab zur physischen Bewegung. Die Wirksamkeit der Kraft herrscht vor der Welt, in ihr und endet niemals. Das Ende der Welt bedeutete nämlich, daß jede Monade wie Gott geworden wäre, sich folglich zur selben distinkten, adäquaten und intuitiven Erkenntnis des Erkennbaren hinaufgearbeitet hätte wie er. Gottes aktual unendliches Bewußtsein können die nichtgöttlichen Monaden indes nicht erreichen. So gibt es

standen, den Ausgangspunkt. Bevor etwas zu existieren beginnt, muß es möglich sein; der Zustand, der zur Möglichkeit hinzukommen muß, ist das sie erfüllende complementum possibilitatis. Was dieses Hinzukommende ist, das nötig ist, um ein ens – und zwar eher dieses als ein anderes – aus dem Zustand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit zu überführen, wird erst im jeweiligen Begründungszusammenhang sichtbar. In der theologia naturalis etwa wird der zureichende Grund, um den es sich immer beim complementum possibilitatis handelt, für Gottes eigene Existenz in seinem Wesen aufgewiesen: Gott existiert aus eigener Kraft, sein Wille ist zureichender Grund für die Erschaffung der besten Welt und damit für die Existenz aller kontingenten Dinge; ihr Dasein ist besonders determiniert durch die sie verursachenden series contingentium und den allgemeinen nexus rerum coexistentium, insofern der zureichende Grund ihrer Wirklichkeit erst in dem außerhalb der Reihen stehenden notwendigen Seienden liegt (vgl. *Theologia naturalis*. Frankfurt/Leipzig 1736–1737, Band 1, §§ 31, 70, 433, 438; Band 2, §§ 357, 376, 377, 381; *Cosmologia generalis*. Frankfurt/Leipzig 1731, §§ 83–90). Kant erst verwirft durch seine Absage an den Anselmischen Gedanken die Deutung der Existenz als Eigenschaft, die realiter zu einem vordem bloß Möglichen hinzukommen kann: „Dieses Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht. Denn was über dasselbe noch zugesetzt werden sollte, wäre unmöglich.“ (Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, B 284; *Akademie-Ausgabe*, Band XXVIII/1, 412–413, 494).

zwar unendlich viele Monaden und sie bilden ein unendliches Gesamtsystem, in dem jeder Monade eine unendliche Zahl innerer Zustände eignet, doch Gottes Unendlichkeit erlangen sie nicht.

Jede Monade besteht als (unräumlich zu denkende) reine Innerlichkeit allein in und aus sich selbst. Sie ist das ursprüngliche Geeintsein, aber ebenso das Einigen aller ihrer inneren Zustände, was als Kehrseite die völlige Bezuglosigkeit zu allen anderen Monaden mit sich bringt. Sie ist die Kraft, die auf die Hervorbringung ihrer eigenen Einheit in Gestalt all *ihrer* vielen Zustände gerichtet ist. Die Endlichkeit jeder Monade gründet in der spezifischen Einschränkung ihrer Kraft;⁸⁵ in eingeschränkter Weise ist aber auch jede Monade allwissend.

In der innermonadischen Selbstentfaltung in Form der Abfolge der Perzeptionszustände ist jeder Zustand zu seinem Zeitpunkt anfänglich festgelegt. Von Anfang an ist die Monade auf dem Weg zu sich selbst als vollständig zu realisierender. Jede Monade trägt die ganze Zeit in sich, sie ist die Einheit einer Vielheit, die in der Zeit und durch die Zeit hindurch wirklich wird. Insofern bildet sie ihr eigenes Telos, besteht als teleologische Immanenz und verfolgt ihre immanente Teleologie. Jede Monade trägt ihr Gesetz der konkreten kontinuierlichen unendlichen Reihe in sich, das im Einklang mit dem Gesamtgesetz der wirklichen Welt steht.

Der Welt eignet so in jedem Individuum und insgesamt eine bestimmte Richtung. Jede der unendlich vielen Monaden ist unsterblich, wodurch die volle Verwirklichung ihrer inneren Zustandsfülle einer unbestimmten Zukunft anheimgestellt bleibt. Im Hinblick auf die Verwirklichung möglichst vieler Seinsmöglichkeiten darf die Vielheit nicht rein horizontal verstanden werden, sondern es müssen in vertikaler Richtung Typen von Monaden und Individuen realisiert werden, d.h. Monaden mit einem je verschiedenen Maß an Kraft.⁸⁶ Was den Menschen betrifft, so nimmt

⁸⁵ Vgl. G. IV, 470.

⁸⁶ Vgl. G. VII, 501: *Subtilitas naturae procedit in infinitum.*

er die Mitte zwischen den nackten Monaden und Gott als höchster denkender Monade ein. Aus der Mitte wird von ihm nach Sein und Denken – denn der Mensch ist das *animal cogitans*⁸⁷ – gefragt, wird ein Seinsbegriff gewonnen, indem von der Mitte her Abbau und Steigerung der Subjekthaftigkeit der Substanzen erfahren werden.

XI. Monade und Kraft

Es ist aber Gott, der als Maximum von Sein und Erkenntnis den Maßstab für das Sein gibt. Er ist allerdings nicht nur nach Sein und Denken ein unendliches Wesen, sondern auch ein notwendiges, die einzige Substanz, die notwendig existiert. Als absolute Frage läßt sich die Seinsfrage nur jenseits der Notwendigkeit und damit des Gottes- und Schöpfungsgedankens stellen. Wenn etwas notwendig existiert, kann es nicht infragegestellt werden, denn es ist das Denken, das fragt. Das Notwendige kann nicht nicht gedacht werden, es ist unmöglich, es als nichtseiend zu denken. Auf dem Boden der Ontotheologie zeigt sich dem Denken etwas, das als notwendig existierend gedacht werden muß und das notwendig existiert.⁸⁸ Die Frage, warum Gott existiert, bleibt dann sinnlos, wenn die Notwendigkeit des Denkens die des Seins impliziert und mit sich bringt.

Deshalb konkretisiert sich die Seinsfrage bei Leibniz zur Frage nach dem Kontingenten und seiner so und so bestimmten Einrichtung oder Verfassung. Das Daß fällt ins Wie und Was zurück. Freilich läßt sich aber immer noch fragen: Warum gibt es etwas Notwendiges – und darum notwendig etwas – und nicht nichts? Warum wird das Sein in Gestalt seiner Notwendigkeit er-

⁸⁷ Vgl. *Opuscules et fragments inédits*, 438.

⁸⁸ Einerseits ist Gott das dem Denken zugänglichste, klarer und denkbare als sonst irgendetwas, nämlich sofern er notwendig existiert; andererseits wird Gott hinsichtlich seines Was- und Wie-Seins ins Unausdenkliche verlegt. In dem sich hier auftuenden riesigen Raum werden das Denken und Fragen festgehalten und gebunden.

zwungen? Warum ist und bleibt das Notwendige nicht das Einzige? Denn nie gibt es rein und exklusiv das, was sein muß, sondern – unmittelbar mit diesem in untrennbarer Einheit und Gemeinschaft stehend – auch das, was sein kann? Es gibt das Notwendige nie ohne das mit ihm eröffnete Mögliche.⁸⁹ Das Etwas ist also selbst unter dem Charakter der Notwendigkeit nicht völlig unhintergebar und somit unfraglich.

Das Wie des Faktischen und Kontingenten weist zurück auf das Daß, darauf, daß etwas ist und nicht nichts. Es gibt den Hinweis auf das Warum, den Grund der Existenz der wirklichen Welt insgesamt. Der Grund läßt sich aus der Verfassung des Begründeten erschließen. Dieser Zusammenhang zwischen Daß und Was bzw. Wie basiert jedoch auf der Voraussetzung eines vernünftigen, denkenden Grundes, der qua Schöpfung das Existierende aus dem Nichtsein erhebt. Das Daß ist hier auf eine zwingende Weise mit dem Wie des Seins verknüpft. Bei Schelling ist deshalb etwas außer Gott, damit Gott durch es von seinem unvordenklichen Sein frei werden kann; dazu muß er alle möglichen Gestalten des Geschichtlichen durchschreiten. Bei Leibniz ist nur dann und deshalb etwas, wenn und weil es das Bestmögliche ist. Das Wirkliche zeigt sich in seinem Wie als Kraft (genauer als koordinierte Totalität absolut individueller Kräfte), als Reflexion (Spiegelung) und Kongruenz alles Seienden.

Die Monaden sind nichts Gegenständliches mehr, sondern ihr Bestand liegt im Vollzug ihrer inneren Kraft des Vorstellens.

⁸⁹ Für Leibniz stellt sich die Seinsfrage einerseits aus der Spannung zwischen der (absoluten) Notwendigkeit und ihrem unabdingbaren logischen Gegenbegriff, dem der Kontingenz, andererseits aus der damit zwingend verbundenen Annahme einer Vielheit von möglichen Welten. Eine notwendige Wahrheit ist in allen möglichen Welten wahr, während kontingente Aussagen in mindestens einer möglichen Welt wahr, in mindestens einer möglichen Welt hingegen falsch sind. ‚Es gibt etwas, oder es gibt nichts‘, ist in diesem Sinne eine logisch notwendige Aussage, denn es ist unmöglich, daß diese Aussage falsch ist; vielmehr ist sie in allen möglichen Welten wahr.

All dies deutet zurück auf den Grund des Daß-Seins überhaupt: Sein ist Kraftaufwendung gegen das Nichts. Als Kraft behauptet sich das Seiende fortwährend gegen das Nichts. Das Seiende besteht als ständige Erhebung über und Widerstand gegen das Nichts; sein Sich-Anstrengen ist sein Sein gegenüber dem Nichts. Das Seiende existiert in der Form des inneren Bewußtseins- und Vorstellungsfortschritts; käme es zum Stillstand, fiel das Seiende aus der Bewegung ins Nichts. Das Stehvermögen, das Sich-Halten des Seienden im Sein durch seine Kraft wird verstärkt durch den rein immanent gegebenen Zusammenhang alles Seienden in Gestalt der lückenlosen und unabänderlichen Perzeptionenfolgekongruenz, die auf prästabilisierte Weise, also vom Grund her, zwischen allen Monaden herrscht.

Die Instanz der Monade stiftet einen universalen Seinscharakter, der von Gott bis hinab zum rein Vegetativen reicht, ohne daß der Begriff dabei bloß analog verwendet würde. Ihre Wesensverfassung ist die der Einfachheit und der unteilbaren, ursprünglichen Einheit, aber ebenso der Vereinzeltheit oder Einsamkeit. Die Übereinstimmung aller Monaden mit allen ist eine kommunikationslose; sie wird nicht hergestellt, sondern ist jeder Monade immer schon eingegeben, d.h., wenn sie ist, kann sie nicht anders sein. Zudem ist jede Monade eine Kraft, die keine Ermüdung kennt und in ihrem Seinsvollzug dem Nichts nicht mehr nahe kommen kann. Eine Schwächung, ein Nachlassen der je spezifischen Kraft ist für Leibniz unmöglich. Schließlich besteht jede Monade als Spiegel, jede stellt vor und darin alle anderen Monaden dar.

Als Weltprinzip ist jede Monade ein Universalspiegel, ihr inneres Geschehen ist das der Spiegelung. Sie sammelt und konzentriert alles im Gang ihrer Repräsentation, d.h., jede einfache Substanz zeigt (sich) alles sich gemäß rein in sich und ohne äußere Beziehungen einzugehen. Das Spiegeln der Monade erfolgt in ihr für sie selbst und ist das, wozu die Monade ihre Kraft hat, die sich also allein als Spiegelung entfaltet. Das Einfache ist daher je nach seiner Kraft die spezielle Reflexion des Ganzen, es stellt sich

eine unendlichfache und unendliche diversifizierte Reflexion des Seins ein. Die Wirksamkeit und Wirklichkeit der Kraft liegt ausschließlich in der Konstitution der Repräsentation: Das Verhältnis des Seienden zum Sein ist das der Repräsentation, womit alles in allem ist, aber auf transzendente Weise, in Subjekten verschiedener Kraft.

Das Seiende ist wesentlich Kraft, weil das Sein – anders als das Nichts – eine fortdauernde Anstrengung bedeutet.⁹⁰ Das Wirkliche existiert als leistende und vollbringende Kraft, in der es sein Sein und das Sein realisiert. Das Nichts ist leicht, unbedürftig und ursprünglich, weil es keines zureichenden Grundes bedarf – des Gesetzes der Tatsachenwahrheiten und der Kontingenz. Das Nichts ist selbstgegeben. Nur Gott vermag die Kraft aufzubringen, um das Sein hervorzubringen und fortwährend sich erhalten zu lassen. Die Schöpfung impliziert die unendliche Vervielfachung der Kraft, ohne daß dabei die Urkraft Gottes abnimmt. Als Kraft widersteht das Sein in kontinuierlicher Schöpfung jederzeit dem Nichts. Zum Sein gilt es, sich eigens zu erheben oder erheben zu werden, wozu Kraft aufgebracht und angewendet werden muß. Deswegen wird die Seinsfrage konsequent im Horizont des Kraftbegriffs gestellt und beantwortet. Schon das Mögliche strebt aus dem Nichtsein heraus, worin es gefördert oder gehemmt werden kann. Die Monade als Kraft gründet das Seiende (monadare), das Seiende gründet in den Monaden (monadatum).⁹¹ Alles Seiende wird von der monadischen Einheit beherrscht, um eine Einheit zu sein. Das Sein der Monade ist nichts anderes als Kraft, Vermögen und Wirken. Das Mögliche, das als das (Noch-)Nichtige bereits zum Existieren und zum Etwas drängt, setzt schon von diesem besonderen Charakter des Möglichen her das Ursprüngliche als Überwindung des Nichts.

⁹⁰ Vgl. *Principes de la nature et de la grâce*: § 7.

⁹¹ Vgl. Louis Dutens (Hrsg.): *G.G. Leibnitii, Opera omnia*. Genf 1768, Band V, 173–174.

Aus dem Begriff des Möglichen heraus – als Streben und Drang zur Existenz – entsteht der Vorzug des Seins vor dem Nichtsein: Eher ist das Sein als das Nichtsein. Der Satz vom Grund regelt lediglich die Verhältnisse zwischen den Möglichkeiten insgesamt im Hinblick auf ihre Koexistenz. Ihm gemäß wird jede Möglichkeit konkret zum Sein in Koexistenz zugelassen oder am Sein gehindert. Der Satz vom Grund regelt mithin die Ordnung der Kräfte, und er gilt bereits auf dem Boden des Vorzugs, den das Sein vor dem Nichtsein besitzt. Möglichkeit und Wirklichkeit, *possibilitates* und *monades* sind in die Einheit des Satzes vom Grund und des Kraftbegriffs gestellt. Sein und Nichts sind, aufgrund eines Möglichkeitsbegriffs, der als Drang gefaßt wird, keine gleichrangigen Möglichkeiten mehr. Die Idee ist nicht mehr der autarke Maßstab, nach dem das Seiende strebt, sondern die Ideen streben nach der Existenz als ihrer vollen Wirklichkeit, die sie von sich aus nicht haben. Das Wesen ist bloß der von Gott gedachte Begriff der Möglichkeit der Dinge sowie das ideale sachliche Fundament ihrer Verwirklichung.

Von der reinen Form der Möglichkeit (*nuda possibilitas*) bzw. der formalen Bedeutung der *possibilitas* im Sinne der Widerspruchlosigkeit ist das Was der Möglichkeit (*quantitas realitatis, gradus essentiae*) bzw. ihre materiale Bedeutung im Sinne der *perfectio* als Größe der positiven Realität zu unterscheiden. Hinzu kommt noch der Vermögensbegriff der *vis activa primitiva*, die als Drang zur Existenz ausgelegt wird (*tendentia existendi, propensio ad existendum, exigentia existentiae*).⁹² Es ist von grundlegender Bedeutung, daß die Bestimmung der Monade als Kraft – und dies gilt für die absolute Substanz und die geschaffenen Substanzen gleicherweise – von Leibniz auch auf das Mögliche ausgedehnt wird. Nur so ist im Denken die Einheit von Möglichkeit, Gott und wirklicher Welt zu erzielen. Die Existenz ist keine Realität oder Perfektion neben anderen, sondern das Mögliche drängt auf seine Existenz hin; dies ist eine absolut erste Tatsachenwahrheit.

⁹² Vgl. G. VII, 194–197; 289–291; 302–308.

Anders als beim Kontingenten gibt es beim schrankenlos Perfekten, der *omnitude realitatis*, keine Hemmung. Die absolute Monade existiert deswegen als unbegrenzte Kraft, volle Positivität und jenseits der Möglichkeit eines Widerspruchs; nichts vermag die unbedingte Möglichkeit in ihrem Seinsdrang zu hindern, so daß sie notwendig existiert.

XII. Ermöglichung und Negativität

Die Negativität ergibt sich durch die Einschränkung der Kraft der Substanz. Jede Monade außer der göttlichen unterliegt dieser Einschränkung in bestimmtem Maß, weil sie geschaffen ist und Gott seine unendliche Kraft in keiner Monade der Schöpfungswelt zu wiederholen vermag. Dem Sein von Etwas, das nur als und im Rahmen der Weltschöpfung möglich ist, wird notwendig und unmittelbar seine Nichtigkeit eingeschrieben: die Mängel der Perzeptionskraft, die Verdunkelung und das damit verbundene Fehlen der vollständigen Durchsichtigkeit und Offenbarkeit des Seins der Welt. Daß etwas da und wirklich vorhanden ist, impliziert von seinem Grund her die Beschränkung seines Seins.

Das Seiende hängt in seinem Ist und Da von einem Grund ab, dessen positive Fülle sich dem Begründeten und Abhängigen verschließt und verweigert, nicht in dieses übergehen kann. Das Sich-Entziehen und -Verweigern des Grundes ist dabei sowohl ein Phänomen des Ausfallens und Abgrenzens als auch das Gesetz des Anfangens. Die Warum-Frage fragt infolgedessen nach dem Existieren des Geminderten, Eingeengten und Zurückbleibenden. Es ist im Hinblick auf die beste aller möglichen Welten ausgeschlossen, daß sie das Beste überhaupt (Gott) ist. Um sein zu können, muß sie das Andere gegenüber dem Besten sein. Zugleich minimiert Leibniz durch das Gesetz der prästabilierten Harmonie die innere Reibung und Widerständigkeit des eigentlichen Seins, das Sich-Entgegenstehen und Sich-Entgegenwirken der monadischen Kräfte; diese müssen sich in keinem Kampf gegeneinander verschleifen oder gar erschöpfen.

Die Seinsfrage ist als Warum-Frage eine Frage nach der Ermöglichung, und zwar des mit Negativität Durchsetzten durch das rein Positive. Die Ermöglichung wird jedoch vom *Wirklichen* her und auf dieses zurück erfragt: einmal auf dem Boden der faktischen resp. kontingenten Wirklichkeit des Weltlichen, einmal im Ansetzen des Wirklichen schlechthin (Gott), das der Grund und das Ermöglichende des abhängig und derivativ Wirklichen ist. Der erschöpfenden Positivität Gottes, der *omnitudo realitatis*, entspricht bei Leibniz die radikale Auslegung der Ermöglichung als *creatio continua*. Diese Gestalt der Ermöglichung wie auch der Existenz des Ermöglichten bezeugt die Fülle und Kraft der göttlichen Wirklichkeit. Es kommt hier zur unendlichen Prolongation der Ermöglichung, der Grund wirkt unablässig. Er ist beständig und fortwährend das Sein des Seienden. Die Seinsfrage wird entsprechend zu einer Frage an *jeden Augenblick* der permanent geschehenden Schöpfung, weil die Ermöglichung als eine gezeitigte und unaufhörliche vor sich geht. Unter der Geltung einer solchen Deutung der Ermöglichung wird das Ermöglichte – trotz der Bestimmung seines Wesens als Kraft – unselbständig und gerät in eine Schwebelage und Vorbehaltlichkeit seines Existierens. Das Absolute kann sich nicht wiederholen, und was es ermöglicht, kann bloß eine Minderung seiner Positivität sein.

Das Nicht-Absolute arbeitet jedoch am Abbau seiner Negativität und ihrer Überwindung. Gibt es später bei Schelling eine abschließende Vollendung des Weltprozesses im Sinne einer Einbringung und eines Ankommens am Ziel des göttlichen Plans, so wird bei Leibniz alles im inneren, infiniten Perfektionsfortschritt der Substanzen zurückbehalten. Ihm geht es um die maximale Ausbreitung und Konkretisierung des Seins, sowohl was den göttlichen Grund als Denkvermögen von unendlicher Eindringlichkeit und Differenzierungskraft betrifft als auch im Hinblick auf das Begründete: Alles ist maximal bestimmte, besondere Fülle und besteht in dieser; das Sein bleibt nirgendwo bloß allgemein und leer, denn es ist um seiner reichen, vervielfachten Besonderheit

willen. Diese wird in der Kraft schrittweise entfaltet und zugleich durch sie in der Beständigkeit des Existierens gesammelt.

Der infinite Fortschritt ist die in Einheit stehende innere Konkretisierung der Monade. Vorstellen und Denken werden, als eigentliche Realisierungsweisen der Kraft, zur progredierenden Selbstvertiefung, Selbststeigerung und *Selbstdeutung des Seins*. Dieses wird (sich) gänzlich durch- und einsichtig, es ist offenbar, zugänglich und gegeben, indem alles alles *und* sich je selbst als alles vorstellt. Die Monaden sind und durchschauen auf perspektivisch bestimmte und limitierte Weise das gesamte Sein, und sie erkennen darin zugleich sich selbst im unzerbrechlichen Spiegel wieder. Das Seiende als präsentes re-präsentiert das Sein im Sinne der Ganzheit, doch bedeutet das ‚re-‘ eine Minderung des Repräsentierten. Das Präsente ist nur präsent als repräsentierend, es besteht ausschließlich in der Kraft und dem Vollzug der Repräsentation. Als Spiegel ist das Seiende – die Substanz oder Monade – anwesend, um das Anwesende zu spiegeln; alles ist Spiegel und Spiegelbild zugleich.

Die wirkliche Welt steigert die Bewußtheit des Seins und vermehrt das Seiende, während das Sein, ausgelegt als Seiendstes und als unendliches Sein Gottes, überhaupt nicht vervielfältigt und ausgedehnt werden kann. Die Seinsfrage tritt bei Leibniz an sekundärer Stelle hervor, denn er fragt weder nach dem Sein noch nach dem höchsten Seienden, sondern nach der endlichen, geschaffenen Wirklichkeit. Daher könnte die Frage auch lauten: Warum ist etwas/ein Seiendes (das nicht existieren muß) und nicht nichts/kein Seiendes? Gleichgültig bleiben die Höhe und Bestimmtheit des Seienden, denn es steht schon im Licht seiner Abhängigkeit von einem höherem Grund. Indem die Seinsfrage auf den Grund abzielt, ist sie der Ausdruck des Willens, der eine radikale Rechtfertigung der Existenz der Welt verlangt – und zwar vom höchsten Seienden, von Gott fordert. Gott ist als Monade das absolute Subjekt, Seiendstes und höchstes Denken – das System der Ideen, sofern sie seine Perzeptionen sind – in eins und deshalb auch der alles ermöglichende Demiurg, der das Mögliche

als Welt verwirklicht. Diese Welt ist und wird erkannt, denn das Bewußtsein ist vor das Seiende gestellt, bringt alles als seiend vor sich; ja, dieses Vor-sich-Haben ist selbst das Präsenze und Seiende schlechthin. Einzig im Bewußtsein läßt sich von Seinspräsenz oder -gegebenheit reden. Die Welt wird als bewußte hergestellt, das Bewußtsein stellt die Welt (in sich) her. Jedes perceptum der perceptio ist selbst im Wesen ein Perzipierendes, d.h., nur Vorstellendes ist vorstellbar und wird vorgestellt.

Seine inneren Zustände zu setzen, sich selbst im Setzen dieser Zustände zu setzen und das Andere in diesen je eigenen Zuständen setzungshaft zu repräsentieren – dies ist in jeder Monade ein und dasselbe Geschehen. Im Universum als dem System der Substanzen besitzen diese ihre Bestimmtheit ausschließlich darin, daß sie dasjenige, dessen Teil oder Element sie sind, in spezifischer und singulärer Weise ausdrücken, wodurch das Ganze als Ausgedrücktes zum vollständigen System der Ausdrücke seiner selbst in allem Einzelnen wird. Alles ist sowohl Repräsentierendes als auch Repräsentiertes, als Teil Darstellung der Totalität.

Die Differenz zwischen Ausdrückendem, Ausdruck und Ausgedrücktem verschwindet niemals komplett, denn das Repräsentierte bleibt vom Repräsentierenden im selben Maße unterschieden, wie es real mit ihm – als Gang seines Inneren – identisch ist. Alles objektiv Bestehende ist zugleich in sich vorstellendes Subjekt und vorgestelltes (Sich-)Vorstellen, womit die innere Wesenszwiefältigkeit der repräsentierenden Perzeption zutage tritt. Alles Seiende wird offenbar und durchschaut, das Vorgestellte gelangt im Vorstellen zur Gewißheit, das Seiende kommt in der Form der Vorstellung bei sich selbst an. Das Subjekt objektiviert die anderen Subjekte und wird als Subjekt von ihnen objektiviert, so daß jedes Seiende eine perspektivisch-subjekthafte Konzentration und Kontraktion des Seinsganzen statuiert.

Gott führt die je für sich alle und alle im gleichen Maß möglichen Ideen zu einem System der größtmöglichen Zahl verträglicher Ideen zusammen, mithin zur Einheit der besten möglichen Welt. Niemals kann die Gesamtfülle der Ideen in nur eine

wirkliche Welt eingebracht werden, d.h., die absolute Seinsfülle ist allein Gott innerlich und zugänglich. Zu seiner Wirklichkeit gehört es, alle Möglichkeiten zu sehen und begreifen zu können; einzig Gott denkt wirklich alles Denkbare, geschaffene Wirklichkeit vermag dies nicht.

Die Ideen werden von Gottes Denken aus der Vereinzelung und ihrem reinen Für-sich-Sein in die Gesamteinheit ihrer positiven und negativen Verhältnisse zusammengefügt. Er gewahrt, wie weit ihre Koinonie reicht und wo Unvereinbarkeit herrscht; in seinem Denken werden daher alle Ideen unverkürzt durchschaut und ergründet. Alle endlichen Monaden hingegen repräsentieren oder perzipieren ihre Inhalte stets in der Form der Kontraktion. Jede Monade ist somit selbst eine Kontraktion der Gesamtwelt. In einer Welt von Spiegeln und Spiegelungen zeigt sich ausschließlich in der göttlichen Monade das Sein nicht bloß vollständig, sondern unverzerrt und ungebrochen.

Das endliche Sein, so wie es in den weltlichen Monaden zutage tritt und vorstellend repräsentiert wird, ist in Spiegelschrift geschrieben. Gott allein vermag das Sein – jenseits jeder Einfaltung, Minderung, Einschränkung, Verwirrung oder Verdunkelung – gänzlich in seiner Urschrift zu lesen. Die Schöpfung markiert einen Grenzgedanken, in dem das Ende des Nichtseins der wirklichen Welt in den Anfang ihres Seins umgewendet wird, wobei das Hauptgewicht auf den Anfang fällt, wo es unter dem Sog des Guten zur Engführung der Möglichkeiten kommt. Wenn der Mensch nach dem Grund der Schöpfung fragt, dann fragt er sowohl nach seinem eigenen Grund als auch nach dem alles anderen Mitexistierenden. Wie alles wirkliche und endliche Seiende in der Welt in gleicher Weise und in gleichem Maße Substanz ist, so ist auch der Schöpfer selbst noch als Substanz konzipiert und bleibt deswegen dem Menschen und seinem Denken zugänglich. Gott ist weder als Absolutes noch als Schöpfer der ganz andere.

Es ist das absolute Subjekt – der Inbegriff des Denkens und der Ort des Denkbaren –, das auf die Existenz des Denkbaren ausgerichtet ist. Denken und Denkbare tendieren von sich aus

auf Verwirklichung. Die bloße Möglichkeit ist weniger und weniger gut als das Wirkliche. Wenn Vielheit gut ist, kann Gott nicht das Einzige sein und bleiben wollen, doch ist neben ihm lediglich geringeres, endliches Sein möglich. Das unabhängige und allerrealste Wesen ermöglicht daher die Wirklichkeit desjenigen Seins, das nicht autark und perfekt ist. Wirklichkeit im strengen Sinne ist aber mit Denken verbunden: Das Wirkliche denkt und wird vom Denken gedacht.

Der Sinn des Seins besteht in der in sich konvergenten Vielheit seines perspektivischen Durchdachtwerdens, seines höchstmöglichen Offenbarwerdens im und durch das Denken. Was ist, denkt, und was denkt, ist. Allein in der aufs höchste entwickelten Innigkeit dieser Durchdringung kommt es zur Einheit von Sein und Denken. In der Form der Wahrheit läßt sich des Seienden habhaft werden: Die anderen Monaden kann eine Monade nicht sein, sie kann sie nicht in sich hineinholen. Dies vermag sie lediglich, sofern und soweit sie vorstellend und repräsentierend die Wahrheit über sie weiß. Wahrheit *ist* Bewußt-sein, ist die Gegebenheitsweise des Seienden für ein Bewußtsein.

Weil es unendlich viel Denkbare (Wahres) gibt, gibt es auch das immer geschehende Denken in Gestalt des absoluten Denkvermögens: Es ist sinnlos, unendlich viele denkbare ewige Wahrheiten zu haben, die nicht gedacht werden. Es ist sinnlos, daß es Intentionalität gibt, aber nichts, worauf sie sich richten kann. Es ist sinnlos, daß es Intendierbares gibt, daß nie intendiert wird. Die Einheit und wirkliche Korrelativität wird bereits mit der Möglichkeit der Relata vorgezeichnet. Für Leibniz stellt sich die Seinsfrage konkret als Suche nach dem Grund dafür, daß Gott als absolute Vernunft aus der Fülle möglicher, denkbarer Welten diejenige mit der größten inneren, aber geordneten Vielheit wirklich herstellt. Das Denken der Möglichkeiten – auch auf die Wirklichkeit hin – ist das Urfaktum. Kant schreitet in dieser Richtung konsequent weiter fort, denn auch er geht von der Faktizität der Vernunft aus. Die Seinsfrage stellt sich ihm als die sinnlose Frage

nach dem Warum des Denkens⁹³ als des poetischen Grundes von sinnvoll aussagbarem, d.i. gegenständlichem Sein. Die Vernunft ist in der Gestalt faktisch, daß sie das Vermögen der Poiesis ist.

XIII. Seinsfrage und Denken

Wie vermag das Endliche aus dem Unendlichen oder Absoluten hervorzugehen?⁹⁴ Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Die Seinsfrage fragt stets nach dem *anderen* Sein, dem der Welt und des Endlichen, nach der *Entäußerung*, nicht nach dem Sein Gottes in sich oder dem Sein des Absoluten. Selbst wenn sich nachweisen ließe, daß die Antwort auf eine bestimmte Frage, wie etwa die Seinsfrage, weder endgültig zu bestätigen noch zu widerlegen ist, werden Frage und Antwort damit nicht sinnlos. Die Seinsfrage ist dergestalt die Frage *nach* dem Absoluten, daß sie eine Frage *an* es stellt, nämlich die nach dem Warum des weltlichen Seins.

⁹³ Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A XVII.

⁹⁴ Die Seinsfrage verhält sich an sich indifferent gegenüber Endlichkeit und Unendlichkeit, überhaupt gegen jede nähere Bestimmung, Gestalt oder konkrete Verfaßtheit des Seins. Selbst bei einem ewigen Sein läßt sich sinnvoll nach dem Warum fragen. Im Warum erstrebt das Denken den Grund, den es vor dem beständigen Hintergrund der Bezweifelbarkeit und der zumindest unterstellbaren Kontingenz verlangt. Begründen und Rechtfertigen sind einerseits ein Zeichen objektiver Schwäche – etwas ist nicht von sich her zwingend und evident –, andererseits zeigen sich in ihnen die Macht und Kraft des Subjektiven, das den Anspruch erheben und den Grund finden kann. Der Mensch, im Zentrum stehend, fordert den Grund, um durch ihn zu wissen. Das Ableiten aus dem Grund ist zugleich ein Messen, ein Angleichen des Erkenntnisniveaus an den die Zustände erhellenden, seienden Grund. Begründen ist letztlich ein Verstehen und Zurückführen, ein Nachvollziehen und Nachkonstruieren des Faktischen. Die Seinsfrage fordert das letzte Warum des absolut Faktischen. Es gibt also scheinbar Fragen, die schon entschieden sein müssen, bevor sie sich unabweisbar und mit vollem Gewicht stellen können.

Damit gewinnt die Seinsfrage die vereinheitlichende und kohäsive Kraft der Grundfrage: Sie ist die absolut ursprüngliche, weil der *Sache* nach voraussetzungslose Frage. Sie fragt nach dem absolut zureichenden Grund; sie ist nicht konkret, sondern allgemein, weil allem Seienden gemein. Die Seinsfrage beruht auf ihrer eigenen inneren Unruhe, die die des Denkens überhaupt mitumfaßt und aus der sie hinausdrängt. In dieser Frage verkörpert sich die Uneindeutigkeit des Seienden im Ganzen und das von ihm selbst und seinem Grund her. Sie tritt für das Denken aus dem Seienden selbst hervor, weil dieses als das Ganze von sich her keine unbedingte Notwendigkeit mit sich bringt, was sich an dem zweiten Teil der Frage kundtut: „und nicht vielmehr Nichts?“

Es scheint, das Nichts sei für das unvoreingenommene Urteilsvermögen sogar das Näherliegende und an sich Wahrscheinlichere; das Seiende hingegen wirkt suspekt und eigens der Rechtfertigung bedürftig, es verliert seine Selbstverständlichkeit. Aus der sachlichen Schwebe und dem Gleichgewicht gilt es, erst ein Übergewicht für das Seiende zu finden und zu begründen. Das Fragen gewinnt daher allein aus dem Parmenideischen Gegeneinander von Seiendem und Nichts seinen eigentlichen Raum, seine Möglichkeit und Kraft. Das Seiende ist nicht einfach bloß in alternativer, absoluter Faktizität gegeben, sondern das Nichts steht ihm als das allererst zu überwindende Andere zur Seite; es muß einen Grund für die Entscheidung beider zugunsten des Seins, ein Woher und Weswegen, geben. Umgekehrt bleibt das Nichtsein als Möglichkeit bestehen, es geht mit dem Seienden mit und wird nie endgültig unterworfen.

Das Seiende *ist* Seiendes, *indem* es dem Nichtsein entgegensteht und widerstreitet, ihm aber auch entspringen und anheimfallen kann. Weder *ist* das Seiende notwendig, noch *bleibt* es notwendig bestehen. Die Seinsfrage hält damit die Herkunft des Seienden aus der vorgängigen Unbestimmtheit und schwankenden Uneindeutigkeit eines Entweder-Oder fest. Lediglich in dieser Doppelseitigkeit wird das Seiende auf angemessene Weise fragwürdig, so daß das Denken in der Seinsfrage seine Freiheit

gegen das Sein erfährt. Es kann nur so fragen: Warum gibt es Seiendes? Woher hat es das Sein, und was bedeutet dieses Sein?

Die Seinsfrage markiert den Punkt, von dem aus die grundsätzliche Scheidung ermöglicht wird, die dem Denken überhaupt seinen Ansatzpunkt eröffnet, nämlich die von Welt und Vorweltlichkeit. Es vermag nun, das Sein von zwei Seiten aus in den Blick zu bekommen, zwei Sphären auf ihren gemeinsamen Verbindungspunkt hin zu durchmessen, um sie wechselseitig in Beziehung zueinander zu setzen. Alles Sein gründet in Gott, geht nach seinem Entschluß stufenweise zu eigenem Sein hervor. Gott ist das Woher und Wodurch, aber ebenso das Wohin und Weswegen des Seins. Es ist der Mensch, der auf dem Boden seiner innerweltlichen Faktizität, aus dem Innwerden der nicht selbstverständlichen und nicht notwendigen Tatsache heraus, daß er ist, nach dem Warum des Seins, nach dem Grund des Seins, zu dem er wesentlich hinzugehört, überhaupt fragt, und damit in eins nach dem Ausfall der Alternative (des Nichts). Die Frage nach dem Warum des Seins wird so in ein Vorher und ein Nachdem auseinandergelegt, um in dieser Zweiseitigkeit vom Potentiellen, vom Willen und vom Endzweck her die ihr je eigentümliche Antwort zu finden. Zwischen Begriff und Welt, Denken und Wirklichkeit gibt es allein eine kontingente oder konditionale Kongruenz: *Wenn* Gott das Sein will, *dann* ist es notwendig aus dem herzuleiten, was vorab das Denkbare und Gedachte war. Im Blick auf Gottes Allmacht schließlich konkretisiert sich die Seinsfrage dahingehend, wissen zu wollen, warum und wozu das Absolute die Endlichkeit benötigt. Es ist das philosophische Fragen, das als geistiges Fragen eine Würdigung des Höchsten leistet, die im Sein als dem Frag-würdigsten an ihren Anfang und ihr Ende kommt.

Als Teil des Seins will der Mensch es von innen heraus, von den Gesetzmäßigkeiten seiner selbst her verstehen, sich also mit ihm. Das Sein kann ihm ausschließlich aus der Konjunktion und dem fragemäßigen Entgegen verständlich werden. Das Sein überhaupt – abgesehen von allem Besonderen, seinen vielen bestimmten Weisen – wird als das eine Einfache bestimmbar nur ge-

gen sein Anderes, aus dem „und nicht Nichts“ heraus. Für das Denken, das die Seinsfrage stellt, zeigt sich das Sein in der Weise, daß die Last einer Zwiespältigkeit auf ihm liegt, die es zum Zweifelsfall macht. Sein Grund bleibt im Dunkeln, und von der Unklarheit des Warum strahlt die Ungewißheit aus auf das Ob (Ist das Sein nicht bloß Schein, gar nicht wirklich da?) und das Was (Was ist eigentlich wirklich seiend?), das Wozu und das Wielange; das Nichtigte dauert in allem Sein und Schein fort, taucht es ins Zwielflicht, nimmt ihm die Selbstverständlichkeit, macht es zum Unheimlichen schlechthin.

Das Denken bestimmt das Wesen des Menschen dahingehend, daß es immer schon zum Sein hin und vom Nichtsein weg entschieden ist. Aus der Zweiseitigkeit dieser einen Entscheidung heraus ist das Denken die Konfrontation mit dem Schein, dem das Denken – aus der Verwicklung und Zerstückelung – ein Sein abgewinnen muß. Das Sein ist das, woraufhin und wohinein aus dem Schein Stetiges und Stimmiges versammelt werden; das Kriterium der Krisis. Dem Sein eignet ein Woher, es offenbart sich nur in einer Entscheidung, die gegen etwas fällt, und zwar an dem gemeinschaftlichen Punkt, von dem aus die drei Wege von Sein, Nichtsein und Schein ihren Ausgang nehmen: Was auseinandergeht und sich trennt – selbst wenn sich damit ein unvordenkliches Geschehen immer schon vollzogen hat –, gehört vordem einander zu und bleibt deswegen in gewissem Sinne fortgesetzt das, was ständig zusammen ist, sich nur mit- und gegeneinander erschließt.

Der Weg des Nichtseins wird nicht ein für allemal mit der Einsicht in seine Unbegehbarkeit erledigt. Die beständige Gewißheit dieser Unwegsamkeit ist notwendig, um den ersten Weg gehen und sich zugleich auf dem dritten halten zu können. Um den ersten Weg beschreiten zu können, ist der zweite als ungangbar im Wissen zu bewahren. Dabei sind Sein und Nichtsein gegenüber dem dritten Weg das Ungewohnte und Ungeläufige. Das Festhalten aller drei Wege in ihrer Gemeinschaft eröffnet dem Menschen erst das ihm Notwendige und Mögliche – und dies eben auch vom Unmöglichen her. Sein wesentliches Wissen liegt im Unterschei-

den und Zusammenhalten der Wege, aus dem sie verständlich werden. Der dritte Weg ist dabei nur scheinbar der erste, weil an seinem Ende nicht das Seiende steht: Dieses verwandelt hier sein Aussehen, weshalb sich verschiedene Ansichten über es erheben können. Doch der Wissende sieht, wie das Seiende sich in sich zu Einem zusammenhält, vollständig ist und geradeso aus dem Schein des Vielgestaltigen und nicht Vollgültigen hindurchscheint. Allein im Gegen- und Miteinander der drei Wege gewinnt der Mensch seinen Stand und Rang, verhält er sich überhaupt zum Sein. Allein auf diesem Boden kann der Mensch erkennen, daß das Seiende das einzige Worumwillen des Denkens ist, daß dieses kein Vermögen neben anderen ist, sondern sein Verhalten zum Seienden überhaupt, sofern es sich zeigt.

XIV. Seinsfrage und Nichts

Daß etwas ist, markiert den radikalen, absoluten Einzelfall: fragwürdig, jenseits jeder Selbstverständlichkeit und ekstatisch. Die Seinsfrage als Frage nach dem Grund in der Zwiefältigkeit, nach der Entscheidung der Alternative von Sein und Nichts, denkt jedes als das Andere des Anderen. Warum ist nicht das jeweils Andere der Fall? Das Denken entspringt dieser Fraglichkeit des Seins. Den Boden der Seinsfrage bildet eine Entgegenstellung, deren Sinn immer die *Bewährung* ist: Das Gute bewährt sich als Gutes am Bösen und kann nur auf diese Weise seine Wahrheit zeigen, als das erscheinen, was es ist. So wird auch das Sein durch das Nichts herausgefordert. Man kann nach dem Sein nur in Abgrenzung gegen sein Anderes fragen, und das Sein insgesamt läßt sich einzig vom Nichts abheben.

Im Schöpfungsgedanken wird das (endliche) Sein aus dem Nichts als dem Älteren geschaffen – freilich von einem Gott, der immer schon war. Die Frage nach dem Seinsgrund scheint unmittelbar die nach dem Beweggrund nach sich zu ziehen, nach dem Warum des Eintretens von Bewegung, nach dem Woher, Woraus und Wodurch des Etwas. Wie und Woraus wurde ein Sein in Gang gesetzt? Bereits die Möglichkeit einer Alternative trägt das An-

fangsproblem in die Seinsfrage. Nur die Verweigerung (wie bei Parmenides) oder die Absolutsetzung (wie bei Nietzsche) der Geschichtlichkeit und Beweglichkeit des Seins entzieht der Anfangsfrage den Boden.

„Warum ist Etwas?“ ist die Frage nach dem Grund, „Was ist das Sein?“ ist die Frage nach dem Wesen. Das Wesen des Seins wird in der Frage nach dem Grund nur dahingehend implizit mitbestimmt, daß es das Andere neben dem Nichts ist. Das „überhaupt Etwas“ bleibt gegenüber den verschiedenen Seinsweisen und ihrer Genealogie oder Hierarchie neutral, was alles dann auf die Seite der Wesenfrage fällt. Die Seinsfrage ist als Frage nach dem Grund also möglichst allgemein, ohne doch nach dem Allgemeinen, dem Wesen, zu fragen. Das Etwas ist allgemein, aber, anders als das Wesen, dadurch nicht bestimmt. Es bleibt gleichgültig gegen jede nähere Bestimmung, das logisch hinreichende Irgendetwas, die bloße Verneinung des Nichts. Aus der Andersheit gegenüber dem Nichts gedacht, ist das Sein nichts Absolutes mehr, sondern an es gebunden und von ihm her bestimmt; erst entgegen dem Nichts ist das Sein der Fall. Das Sein ist Sein als Überwindung des Nichts, zwischen beiden herrscht ein Schwanken und ein Ringen von Sich-Widerstehendem. Selbst nichts Absolutes und Bezugsloses wird das Sein zugleich absolut vom Nichts geschieden, es läßt das Nichts als Anderes ganz hinter sich. Dies führt zu der Vorstellung, das Nichts sei das genetische Woraus des Seins: Das Sein erhebt sich aus dem Nichts, geht aus ihm hervor, taucht aus ihm auf. Das Nichts wird dem Sein als Herkunft, aber auch als Horizont seiner Abwege unterlegt.⁹⁵

⁹⁵ Darauf deuten auch bestimmte Redeweisen: Der Weg führt ins Nichts, er ist ziel- und zwecklos, hat ein sinnloses Ende, das den Weg entwertet. Etwas taucht aus dem Nichts auf, plötzlich, unvorhersehbar und scheinbar grundlos. Alles war für nichts, also vergeblich. Sich nichts aus etwas zu machen, heißt, es leicht zu nehmen, weil es bedeutungslos ist. Das Nichtswürdige sollte nicht sein, ist nichtig, verfehlt, wert- und wesenlos, in der Vernichtung dem Nichts zuzuführen. Das Nichtssagende bleibt leer und scheinhaft.

Sein und Nichts sind vom Wesen und von der Möglichkeit der Seinsfrage her aufeinander verwiesen. Sie ergeben nur einen fraglichen Sinn wegen der Beziehung aufeinander. Sein und Nichts sind ohne einander keine Möglichkeiten für das Denken und haben außerhalb ihrer Einheit keinen Sinn. Der Grund und jede Begründungsperspektive ergeben sich aus ihrer Gemeinschaft im und für das Denken. Sein und Nichts können auf dem Boden der Entscheidung zwischen ihnen einander gegenübergestellt und verglichen werden. Sie sind die zwei Seiten einer proportionalen Fundamentalalternative. Sie sind einander nicht völlig fremd oder heterogen, sondern stehen in der Einheit des Grundverhältnisses. Auch wenn allein das Sein ein Weg ist, wird im Fortgang in dieser Richtung der Entscheidung die andere Seite nicht einfach und endgültig zurückgelassen und beiseite geschoben. Das Nichts begleitet das Sein und seine Vernehmbarkeit auf deren Weg, und es hat an jedem Punkt Einfluß auf diesen Weg; es äußert sich in der Nichtigkeit, in Leere, Schein, Zweifel, Mangel, Schwäche oder Vergehen. Obwohl beide den größten (denkbaren) Unterschied bilden, stehen sie doch zugleich in der größten Nähe zueinander. Die Seinsfrage stellt Sein und Nichts Seite an Seite neben- und zueinander, aber auch gegeneinander: als die zwei einander zugewiesenen und aneinanderstoßenden Möglichkeiten, als die unhintergehbare, rätselhafte Zwiespältigkeit und Zweideutigkeit des Ursprungs.⁹⁶

In der Seinsfrage ist also der Nihilismus mitgegeben: Sie ist ohne das Nichts gar nicht stellbar, gründet in der ersten Einheit des ersten Unterschieds und richtet sich auf diese. Im Denken

⁹⁶ Bei Hegel findet dieser Zwiespalt seine logische Auflösung in die ursprüngliche Vermittlung und unhinterfragbare Verschränkung von Sein und Nichts, in das unzertrennliche, wechselseitige Ineinandersein beider, ihr Immer-schon-Übergegangensein ineinander. In der ersten Einheit wird so der erste Gegensatz aufgelöst, ihre Einheit ist die vollständige Immanenz, in der jede begriffliche Transzendierung – zum Zweck der vollständigen Realisierung der Immanenz – eingeschlossen bleibt.

sind Sein und Nichts Zwillinge, man kann nur über beide zusammen nachdenken. Das Nichts ist in der Seinsfrage weder vergessen noch mißachtet, doch es gilt als vom Sein absolut verschieden. In jeder möglichen Antwort auf die Seinsfrage ist das Nichts analytisch enthalten. Doch ebenso herrscht zwischen ihnen der größtmögliche Abstand. Für Parmenides sind Sein und Denken eins, allein das Sein ist denkbar, das Nichts hingegen kann nicht gedacht werden; von ihm ist lediglich zu denken, daß es nicht gedacht werden kann. In beiden Gedanken bezieht das Denken sich radikal auf sich selbst, ohne einander sind beide nicht denkbar. Das Sein ist das Nicht des Nichts, und selbst wenn es nie ein Sein gegeben hätte oder geben würde, wäre das Nichts wesentlich das Nichts des Etwas. Jedes ist es selbst, indem es das andere ausschließt. Ihre ‚Vermittlung‘ erzeugt reinen Schein. Sein und Nichts sind zwei Möglichkeiten, die sich gegenseitig zurückweisen und zwischen denen ein Übergang oder Wechsel unmöglich scheint: Es ist möglich, daß etwas ist, und es ist möglich, daß nichts ist, aber wenn das eine der Fall ist, ist das andere nicht der Fall und kann es auch nicht mehr sein. Beide scheinen, wenn sie jeweils der Fall sind, absolut unauflösbar zu sein. Die europäische Philosophie hat sich dennoch für den dritten Weg entschieden, für Werden, Bewegung, Geschichte, Fortschritt, Vielheit sowie die Vermittlung von Sein und Nichts. Von Anfang an eignet der Seinsfrage daher eine henologische Prägung, denn das Etwas markiert den Inbegriff einer *Vielheit* von Seiendem, und diese Vielheit bildet den Ausdruck der *Fülle* des Seins.

Die Seinsfrage richtet sich rückwärts, sucht nach einer *vis a tergo*, deren Findung nicht selten aus der Klärung des seinsimmanent nach vorne wirkenden Prinzips, des Zwecks, resultieren soll. Auf dem Boden des faktisch gegebenen Seins fragt die Seinsfrage nach dessen Grund. Die Symmetrie, die Gleichmöglichkeit von Sein und Nichts, ist bereits aufgehoben, und das Denken versucht hier den Rückgang in das vorgängige Noch-Nicht des Seins. (Auf ähnliche Weise versucht sich der Mensch auch gerne daran, sich frühere Zeiten vorzustellen, wie es wohl war, als es dies und jenes

noch nicht gab.) Das nach vorne wirkende Prinzip ist das Gute: Es ist gut, daß etwas ist und nicht nichts, und deswegen ist etwas. Darum muß jedoch das, was ist, selbst zu etwas gut sein, das Sein insgesamt ist zu etwas gut. Die Seinsfrage ist aus diesem Grund, wie bei Leibniz deutlich sichtbar wird, auch aufs engste mit dem Fortschrittsgedanken verflochten. Das Sein ist besser als das Nichtsein, aber erst am Ende kann im Sein das Maximum des Guten realisiert werden. Dem Sein eignet anfänglich und im gesamten Verlauf seiner Bewegung aus sich heraus notwendig die Perfektibilität, die Verbesserbarkeit hin zur ausstehenden, abschließenden, vollendeten Wirklichkeit des Guten in der Welt.

Die beste aller möglichen Welten ist die faktisch gewählte Welt von ihrem Ende her. Die Welt ist insgesamt und zu jeder Zeit gut, weil sie stetig besser werden kann und wird. In diesem Besser-Werden des Guten gründet auch die Beglückung, die das Sein gewährt und verheißt. Nicht mehr die Grundwahrheit, daß es ist und nicht nicht ist, zeitigt den Jubel über das Sein, sondern sein zu seinem Wesen gehörender Fortschritt. Das Glück des Endlichen ist *sein* Fortschritt. Zugleich ist das Sein – wegen der wesentlich zu ihm gehörenden Bewegung – anstrengend und beschwerlich: Zu existieren, zu erkennen, zu handeln, etwas hervorzubringen macht Mühe, beansprucht alle Kräfte, ist ein fortwährender Kampf. Das Sein wird zur Gewohnheit, und der Mensch ermüdet zuletzt unter seiner Last. Geschichtlich tritt der Nihilismus als ontologische Regression und eine das Ende verschleppende Erschöpfung zutage. Dem Nichts scheint zukünftig nichts mehr entgegenzustellen.

Scheint die Seinsfrage in ihren Vorformen – und gerade hinsichtlich des Problems, wie aus Nichts Etwas hervorgehen können soll – noch einen gewissen Platz in der Komödie gehabt zu haben,⁹⁷ so ist sie am Ende bei Schelling die letzte und ver-

⁹⁷ Vgl. Epicharmos: DK 23 B 1,1–6.

zweiflungsvollste Frage geworden.⁹⁸ Das Denken hat gelernt, das Nichts ernst zu nehmen. Seiner Drohung stellt schon Parmenides, auf dessen Höhe sich das Denken nicht halten konnte, die Absolutsetzung des Seins und die Verwerfung des Nichts entgegen:⁹⁹ Das Sein kann kein Woher, keine Physis, Arche oder Genesis haben, und dennoch muß das Nichtseiende eigens und als Eigenes ab- und zurückgewiesen werden. Der Nihilismus liegt so als Möglichkeit bereits in der fundamentalen Frage, der Seinsfrage: Das Sein ist in seiner Fragwürdigkeit zu begründen, fordert seine Rechtfertigung. Das für sich undenkbbare Nichts ist, allein aus der Alternative heraus gedacht, das logisch zumindest ebenso Naheliegende. Das Sein gilt aber anfänglich auch als das (im rein objektiven Sinn) *Bessere*. Es ist das Einzige, das dem Denken gemäß sein kann, dem das Denken entsprechen kann. Erst am Ende scheint das Nichts das Stärkere zu werden. Die von ihm ausgehende Entwertung ist die des Seins, die dessen Entwicklung voraussetzt und darin ihre Bedingung hat. Wenn der unvordenkliche und niemals als Akt vollzogene Anfang darin besteht, daß das Sein, entgegen dem Nichts, zum Fall wird, und wenn im Anfang, als erster Gegenwart, alle Zukunft schon enthalten ist, dann muß die Abhebung vom Nichts das Sein in seiner Geschichte begleiten und mitbestimmen. Durch diese Abhebung hat auch das Nichts seine fortdauernde Präsenz in der Seinsgeschichte.

XV. Geschichtliches zur Seinsfrage

Im Horizont des Satzes vom Grund fragt die Seinsfrage zugleich nach dessen Geltungsbereich und Reichweite. Es gibt für Leibniz etwas, weil es gut ist, daß etwas ist. Was aber neben dem einen Gott noch wirklich sein kann, ist die Vielheit im Rahmen der Welt. Anders als für Platon fällt das Gute nicht mehr ohne weiteres mit der reinen Einheit zusammen, von der der Kosmos ein

⁹⁸ Vgl. Schelling: SW XIII, 7. Vgl. außerdem SW V, 114; VI, 155; VII, 179; XIII, 7, 242.

⁹⁹ Vgl. Parmenides: DK 28 B 8,6–10; ferner Melissos: DK 30 B 1,1–6.

bloßes gemindertes Abbild ist, sondern die Wirklichkeit der Welt ist das Ziel des Seins der Ideen oder Possibilitäten. Als mögliche Welten im Denken bleiben sie hinter der Fülle und Höhe des Seins zurück. Maximale Vielheit des Wirklichen in Koexistenz bildet das Ziel der Wege Gottes. Wenn das Etwas jedoch nur in der Form der Vielheit sein kann und soll, wozu ist dann das Viele gut? Um die Welt denkend zu repräsentieren und das Mögliche zu verwirklichen.

Bei der kosmologischen Engführung des Ideellen geht es um das Sein der Welt, des Endlichen, des Geschaffenen, der Geschichte. Das Sein oder Etwas, das gemeint ist, erstreckt sich nicht auf das Sein des Möglichen oder Gottes, das von gänzlich anderer Art und Unundenkbarkeit zu sein scheint als das Sein der wirklichen Welt, das von Gott als Grund abhängt. Die besondere Frage, ob das Sein aus dem Nichts hervorgehen kann oder nicht, muß sachlich erst eigens mit der allgemeinen Frage, warum nicht nichts ist, verschränkt werden, auch wenn sie dies in der Tradition nicht selten schon ist.

Die Seinsfrage, wie sie in ihrer wohl bekanntesten Form von Leibniz gestellt wird, ist eine fundamentalmetaphysische Frage auf dem Boden der Ontotheologie und des Denkens in den Formen von Grund und Ursache. In dieser Gestalt ist ihre Verschränkung mit der Schöpfungstheologie, die sich bereits bei Platon geltend macht, unvermeidlich. Schon er fragt nach dem Grund des Entstehens des Alls, der Motivation des Demiurgen, und benennt das Gute bzw. die Anähnlichung an es als diesen Grund.¹⁰⁰ In der an Michael Hansch gerichteten *Dissertatio epistolica de philosophia Platonica*¹⁰¹ zeigt sich klar, daß konstitutive Momente von Leibniz' System auf Platon zurückgehen. An erster

¹⁰⁰ Vgl. etwa Platon: *Timaios*, 29d6–e4. Auf dieser Ebene traditionsbildend wirkt im Platonischen Kontext etwa Seneca: *Epistulae morales ad Lucilium*, Liber VII, Brief 65,9–10.

¹⁰¹ Vgl. Christian Kortholt (Hrsg.): *Viri illustris Godefredi Guilielmi Leibnitii Epistolae ad diversos*, Band 3. Leipzig 1738, 64–70.

Stelle ist hier die Bindung der Seinsfrage an eine zwar christlich gewendete, in der Sache aber auf den *Timaios* zurückgehende metaphysische Kosmologie im Horizont des Schöpfungsgedankens zu nennen. Gott, d.i. die Ursache seiner selbst wie die einzige Ursache alles anderen, trägt in seinem Geist das Reich des Denkbaren, die *regio idearum* oder das *pays de possibles*; ein Konzept, das auf den *Sophistes* rückführbar ist, um dann freilich vor allem mit dem Mittelplatonismus folgenreiche Bestimmungskraft zu erlangen. Gott vermag willentlich auf alles Mögliche – als seinen *mundus intelligibilis* – zuzugreifen. Alles Mögliche ist hierbei zwar *in* Gott, hat sein Sein aber nicht *von* oder *durch* Gott. Er schafft die unsterblichen *simplices substantiae*, die intelligiblen τὰ ὄντως ὄντα, die das einzige sind, das wirklich gewußt werden kann. Als erste Substanz birgt indes nicht nur Gott, sondern jeder Intellekt eine intelligible Welt in sich, und in jedem Intellekt bestehen a priori die ewigen Wahrheiten, Begriffe und Prinzipien.

Auch im christlichen Rahmen wird die Seinsfrage als Frage nach dem Schöpfungsgrund konkretisiert:¹⁰² Gott will das Gute, oder er will schlicht die Existenz der Welt; spätere Denker benennen seine *gratia* oder *charitas* als weitere Gründe. Besonders dezidiert und reflektiert zeigt sich die sachliche Einschränkung der Seinsfrage dann etwa bei dem Averroisten Siger von Brabant im 13. Jahrhundert. In seinen *Quaestiones in metaphysicam* findet sich ein Abschnitt, der nicht nur eine Formulierung enthält, die der Leibnizschen Formulierung der Seinsfrage äußerst nahe kommt, sondern in dem auch bereits die Restriktion des Fragehorizonts begründet wird:¹⁰³ Gemäß dem Satz vom Grund im Aris-

¹⁰² Vgl. etwa Augustinus: *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, LXXXIII 28; *Confessiones*, XI 10, 12; *De Genesi contra Manichaeos*, I 2, 4; *De civitate Dei*, XI 21.

¹⁰³ Vgl. Siger von Brabant: *Quaestiones in metaphysicam*, IV, 63–71. [William Dunphy/Armand Maurer (Hrsg.): *Siger de Brabant: Quaestiones in metaphysicam*. Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie. Louvain-la-Neuve 1981–1983. Band I: *Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne*; Band II: *Texte*

totalischen Verständnis ist die Seinsfrage ausschließlich für den Bereich des Physisch-Sinnlichen zulässig, nicht aber auf Gott anwendbar; in dieser Tradition steht auch Leibniz. Gott ist von seinem Begriff her nur so überhaupt denkbar, daß er durch nichts an der Existenz gehindert ist; die Grundfrage läuft beim absolut Notwendigen also ins Leere. Als vom Begriff, vom Denken her unhintergebar Existierendes schließt Gott es aus, daß es jemals gar nichts geben oder gegeben haben könnte. Gottes Nichtsein ist undenkbar, so daß das Nichts unmöglich je als absolutes gemeint sein kann.

Radikaler stellt sich die Seinsfrage vordem lediglich im Kontext der Henologie, des Neuplatonismus. Dort wird das Seiende primär von seiner Vielheit her Gegenstand der Metaphysik. Die Seinsfrage stellt sich als die nach dem Warum von Vielheit: Wie kann das Viele aus dem Einen hervorgehen, wenn doch aus dem Einen nur Eines entspringen kann, und warum gibt es nicht bloß das Eine?¹⁰⁴ Bei Plotin wird unmißverständlich klar, daß Sein oder Seiendes immer auch Vielheit bedeutet und impliziert, während das absolute Eine nichts von allem ist, nicht etwas ist, nichts ist.¹⁰⁵ Mit dem Schöpfungsgedanken wird im Neuplatonismus

inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris.]

¹⁰⁴ Vgl. etwa Plotin: *Enneade* III, 8 [30], 10,14–15; V, 1 [10], 6,4–8; V, 2 [11], 1,3–4; Damaskios: *De principiis* III, 9,20–22. [Leendert Gerrit Westerink/Joseph Combès (Hrsg.): *Damascius: Traité des premiers principes*. 3 Bände. Paris 1986–1991.]

¹⁰⁵ Vgl. besonders *Enneade* IV, 8 [6], 6,1–6, wo das Eine jenseits jeder Vielheit als Nichts verstanden wird. Vgl. zudem III, 8 [30], 9,54 und 10,28–35; V, 1 [10], 7,18–19.

Im Hypothesenschema des Platonischen *Parmenides* sind ‚Ist‘ und ‚Ist nicht‘ Prämissen, die als Copula über das Etwas ausgesagt werden. Das Etwas fungiert als Subjekt (problematisch ausgesagt und hypothetisch als ‚Wenn‘), dessen Copula durch die Relationsfaktoren spezifiziert wird, denen gemäß drei Konklusionslinien als Prädikate vom Subjekt ausgesagt werden (‚Es ist wahr, daß es in Selbstrelation X ist‘). Auf dem zweiten Weg fungiert ‚das Andere‘ als Etwas und

weder das eigentliche Sein noch gar das Eine erreicht; er fixiert mithin eine Frage ungeordneten Ranges, weil das Problem des Seins und des Grundes der Schöpfung sich erst unterhalb des Hervorgangs des Geistigen und Seelischen stellt. Doch selbst das reine und höchste Sein kann niemals das Erste, Unhintergehbare und Unvordenkliche ausmachen. Der Sinn von Sein ist konstitutiv an dessen innere Vielheit gebunden; Vielheit benennt eine ausschließlich ontologisch mögliche Struktur. Und wenn es Vielheit gibt, dann kann das Sein nicht mehr – wie bei Parmenides – das Erste und überhaupt Einzige sein, denn es ist an sie gebunden und damit einer Begründung bedürftig.

Ob henologisch oder ontotheologisch betrachtet, ist mit ‚Sein‘ oder ‚Etwas‘ stets eine abhängige Struktur gemeint, die Vielheit einschließt und sie als den einzig denkbaren Entfaltungsweg des Ursprungs aufweist. Nur die Leugnung der Vielheit läßt ein reines Sein oder einen reinen Ursprung übrig. Zugleich bedeutet Vielheit auch Ursprungsverlust und -ferne. Als zunehmende Vielheitlichkeit geht das Sein den Weg der Unordnung und des Zerfallens. Der Wegfall des Absoluten – sei er als Gott oder als das Eine konzipiert – hinter dem Sein und dem Vielen muß das

Subjekt, wobei ‚das Andere‘ einen sinnvollen sachlichen Bezug zum bestimmten Subjekt des ersten Weges haben muß. Beim Anderen ist das Subjekt das Andere des Anderen. Das absolute Eine bildet zwar ein logisches Etwas, aber kein reales (vgl. Plotin: *Enneade* V, 3 [49], 12,50–52: Hier wird festgehalten, daß das Eine kein Etwas sein kann), sondern erzeugt die Realität des Etwas erst (als seiendes Denken des Seins), indem es als es selbst vollkommen zu negieren ist, und dies wiederum auf drei Relationsebenen. Die prädikativen (dreifachen) Folgen sind Bestimmungen eines relational (zweifach) bestimmten Subjekts. Über allem steht die Grunddifferenz zwischen Etwas und Nichts (τί und οὐδένος). Das Nichts hat, im Gegensatz zum allein denkbaren Etwas, keine mögliche Dihairese. Das Denken setzt sich nur in sich in Differenz zum Nichtdenken als Nichts. Seit der Stoa gilt das Etwas als oberster Gattungsbegriff (vgl. dazu Carl Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande*. Graz 1855, ND Leipzig 1927, Band I, 427).

Nichts zur absoluten Bedrohung werden lassen; das Nichts wird zum Nichtigten und Vernichtenden. Das Sein ist nicht mehr bloß etwas Abhängiges und Gemindertes, sondern ohne die Bindung an einen absoluten Grund vom Nichts umstellt und durchdrungen.

XVI. Einheit und Vielheit

Mögliches, Denkbare und Denken sind bei Leibniz unhintergebar auf Vielheit hin angelegt, sind ihr gemäß verfaßt und bewegen sich in ihr. Als das Ursprüngliche ist die geistige Vielheit gebunden in der Einheit des absoluten Subjekts und Bewußtseins. Gottes Freiheit ist deshalb auch keine leere, sondern steht vor unendlich vielen bestimmten materiellen Möglichkeiten, die nach Existenz verlangen. Die wirkliche Welt bedeutet eine Engführung der Vielheit auf dem Boden des Prinzips, daß nicht das reine, absolute Eine das Gute ist, sondern die optimal geeinte Vielheit, die Ordnung maximal verträglicher Vielheit, das System der Wirklichkeit, der größte mögliche harmonische Spiegelsaal. Alles existiert von der Vielheit her auf die Vielheit hin, und die Einheit markiert vor allem eine Bedingung und Funktion, die das Existieren von Vielheit ermöglicht und begleitet. Vom Möglichen her gedacht, meint Einheit die Vereinbarkeit des Möglichen; in der wirklichen Welt ist sie der Zusammenhang und die geordnete Abfolge der Vielheit, aber ebenso die Einfachheit jedes Elements der Vielheit. Es geht um das Management der Kontingenz, um maximale Wirkung durch minimalen Aufwand an Kraft, Handlung und Begründung, durch den geringsten Verbrauch und in der einfachsten Ordnung.¹⁰⁶

Die Kraft der Einheit zeigt sich um so mehr, je größer die Vielheit ist, die sie strukturiert und zusammenhält. Der qualitative und henologische Ordnungsbegriff tut sich in gesteigerter Inten-

¹⁰⁶ Zur Bewerkstelligung dieses Resultats durch eine *mathesis divina*, einen *mechanismus metaphysicus* und den *Infinitesimalkalkül* vgl. G. VI, 216–217; VII, 270, 303.

sität kund, wenn die quantitative Reichhaltigkeit von Instanzen zunimmt, die gebändigt, organisiert und gegliedert wird. Das he-nologische Grundverhältnis ist für Leibniz das einer wechselseitigen Potenzierung seiner Pole. Die Vielheit als solche kann sie realisieren und entfalten nur innerhalb einer Einheit; und die Einheit verwirklicht sich allein an einer Vielheit, die sie vereinheitlicht und in deren Progression sie sich intensiviert. Einheit und Vielheit sind absolut wechselbezüglich und was das Optimum angeht wechselkonstitutiv. Vielfalt impliziert nie bloß Quantität, sondern ebenso Qualität. Vollkommene Bestimmtheit fordert vollkommene Unterschiedenheit gegenüber allem anderen, wodurch sich zusätzlich der Verhältnisstatus von etwas zu allem anderen klärt. In diesem Sinne meint Ordnung so viel wie relationale Einheit oder Einheit von Relationen, und im Wachstum der Ordnung nehmen Einheit und Vielfalt daher gleichermaßen zu. Harmonie oder Vollkommenheit konstituiert sich durch Mittel *und* Zwecke, durch Ursachen *und* Wirkungen, weil sie alle zur Einheit gehören, sie bestimmen und von ihr bestimmt werden. In ihrer Proportion ohne mögliche Prioritäten stellt sich die Totalität ein.

Vollkommenheit ist ein Begriff, in dem Einfachheit und Vielfalt vereinigt sind, was auf verschiedenen Ebenen für Gott wie für die Schöpfung gilt. Der sachliche Gehalt, der in den inneren Zuständen der vielen Monaden vorkommt, ist überall derselbe, aber die Qualität der epistemischen Repräsentation ist überall verschieden. Die größte Kraft zur besten Repräsentation hält als Schöpfungsmaßstab und -ziel der bloßen Vielzahl von Monaden die Waage. Das Wesen aber, das dem Totalbegriff entspricht, umfaßt nicht nur sämtliche positiven Bestimmungen sachlich in sich, sondern repräsentiert sie auch völlig adäquat. Größe ist quantitativ, qualitativ und epistemisch zu verstehen, so daß Gott nicht allein das Seiendste ist, sondern zugleich das Maximum und Optimum des Denkens und Erkennens; das Begriffene und das Begreifen bestehen in ihm vollkommen.

Warum aber ist Gott als Wesen von unendlicher Kraft, dem komplementär unendliche Ressourcen an Möglichkeiten zur Ver-

fügung stehen, an den ökonomischen Minimalkalkül der Kargheit gebunden? Dies beruht auf der Eingeschränktheit dessen, was jede mögliche Welt, eine Welt überhaupt, in sich aufzunehmen und zu umfassen vermag. Will er schaffen, so muß Gott diese Determination erdulden und berücksichtigen. Die Menge des Möglichen muß im Hinblick auf das hervorbringbare Wirkliche verringert und zusammengedrängt werden, so daß Gott in gewissem Sinne von seiner Schöpfung etwas zu erleiden hat, was seinem reinen Wesen zuwiderläuft.

Die Menge möglicher, nach Existenz verlangender Essenzen ist aktual unendlich, während Raum und Zeit nur progressiv unendlich sind, weshalb die Zahl der Entitäten in ihnen limitiert werden muß. Es kann wegen der Natur des Materiellen nur um das optimierte Neben- und Nacheinander der Entitäten gehen, denn das Geistige bedarf für sich bloß eines geringen Raumes. Das Materielle hingegen kann, im Gegensatz zum Geistigen, ausschließlich in der Weise sein, daß es miteinander konkurriert, einander ausschließt und (in der Zeit) verdrängt.¹⁰⁷ Gott kann sich dennoch nicht auf die Schaffung allein des Geistigen beschränken, weil auch das Materielle eine Grundmöglichkeit des Seins ausmacht, die, wenn sie auch nicht die bessere und ursprüngliche ist, zur Fülle des Wirklichen hinzugehören muß, um dessen Einseitigkeit zu vermeiden.

Die Einheit und die Konnexion, in der das Mögliche von sich her anfänglich einzig stehen kann, ist das Denken. Ihm erst zeigt sich das Mögliche als unterschiedene, aber zusammengeschlossene Vielheit. In seiner Unterschiedenheit drängt das Mögliche zwar nach außen, in die Existenz, aber als Substanz kann keine Instanz der Vielheit mehr aus sich heraustreten, sondern jede vollzieht ihre gedankliche Vielheit als Vorstellungsabfolge rein immanent. Weil alle Monaden jedoch der Sache nach das Eine, die eine Welt repräsentieren, gibt es überhaupt nichts (anderes) mehr, in das sie hinausgehen könnten. Eine Entäußerung ist weder mög-

¹⁰⁷

Vgl. A. VI.4, 1536–1537.

lich noch notwendig. Perzipierend stellen sich die Monaden im Durchschreiten ihrer inneren Vielheit als volle Einheit her, doch zugleich setzt das zusammenhängende Durchlaufen und Übergehen in dieser Vielheit ihre subjektive Geeinheit immer schon voraus.

Die Einheit ist also Bedingung der Möglichkeit wie der Wirklichkeit des Denkens, sein Anfang, seine Mitte und sein Ziel. Das Denken ist die Bewegung der Einheit und die Einheit der Bewegung gleichermaßen. Existieren bedeutet für Leibniz: die selbsttätige, vollständige, immanente Konkretisierung des absolut Einfachen in der Vollzugsweise des Vorstellens. Und nur dort, wo die Monaden sich zum Bewußtsein erhoben haben, gewinnen sie im Fortschritt ihrer inneren ideellen Zustände ihre Geschichte, die keine andere ist als die der ganzen Welt. Die im Denken erschlossene präexistente Pluralität ist die Bedingung der existierenden Vielheit; und in der Verbundenheit beider, im Übergang zwischen beiden Sphären offenbart sich auch, inwiefern es gut ist, daß Vieles existiert.

Das Gute erstreckt sich bei Leibniz sowohl auf das Was als auch auf das Daß des Existierens: Das Was ergibt sich aus dem dem Denken sich zeigenden und von ihm errechneten Maximum des geordnet der Koexistenz fähigen möglichen Seienden, d.h., das Gute wird hier material als Ziel der maximalen Pluralität wirksam; das Daß wird vom Guten bestimmt, insofern es überhaupt besser ist, daß etwas existiert und nicht nichts. Im ersten Sinne ist das Gute Gegenstand der theoretischen Erkenntnis, nämlich das Ideal der Verbindung logischer Möglichkeiten im Denken. Im zweiten Sinne ist das Gute das Prinzip und das Ziel des willentlichen Handelns Gottes. Der Wille Gottes kann einzig das Andere wollen, das, was weniger ist als Gott; darin ist er frei.

Es geht Leibniz nicht um den Willen, der zuhöchst allein sich selbst will und nur darin frei ist.¹⁰⁸ Das Gute impliziert Be-

¹⁰⁸

Vgl. Georg Lasson (Hrsg.): *G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Leipzig 1917–1920, 921: Der Wille an und

wegung und Arbeit um des anderen Seins willen. Daß die Schöpfung für den Schöpfer eine Mühe und Last bedeutet, trägt sich aber auch in sie hinein: Das Existieren, das Abarbeiten der in jeder Substanz anfänglich schon vollständig angelegten inneren Perzeptionenabfolge ist eine fortwährende Anstrengung. Das Nichts bestünde als das fortdauernde Nicht-Handeln Gottes im Zustand einfacher Ruhe. Die Poiesis der Welt ist das Abweichen vom Nichts und deshalb voller Beschwerlichkeit. Hervorgebracht wird aber nicht irgendetwas, sondern die Vielzahl vorstellender Subjekte, also die Vielzahl des Seienden, dessen Sein sich exklusiv im Vorstellen vollzieht und verwirklicht.

Das Nichts ist der Anfang, das Woher, Woraus und Wogegen des Etwas. Nichts bedeutet hier: Es ist nicht etwas, es existiert nicht ein Ding oder eine selbständige Substanz außer und neben Gott. Nichts bedeutet: logisch möglich, widerspruchsfrei denkbar und als solches im Geist Gottes präsent und gedacht, aber Fehlen des realen, wirklichen Seins. Die Seinsfrage stellt sich entsprechend: Warum verharrte Gott nicht im Denken, sondern schuf willentlich etwas, die wirkliche Welt? Letztlich zieht dies die gravierende Folge nach sich, daß dieses Nichts im endlichen Denken, als dem kontingent-wirklichen Sein, weiterbesteht. Das Nichts liegt den geschaffenen Substanzen zugrunde: als ihre Denkbarkeit und reine Gedachtheit, als ihr ursprüngliches Möglichsein, als Inwendigkeit des Weltbegriffs und rationaler Weltentwurf insgesamt in Gottes Geist.

Und wie das göttliche Denken die Welt schon vor ihrer Verwirklichung repräsentiert, so vermögen auch die kreatürlichen Monaden nichts anderes als die Welt zu repräsentieren. Sie sind

für sich will nur sich selbst; er ist frei nur, wenn er sich selbst, den Willen, will. (Dies analog dem höchsten Denken, dem sich selbst denkenden Denken.) – Zur nihilistischen Zuspitzung eines solchen Willens vgl. Heidegger: *Holzwege*. GA 5, Frankfurt am Main 1994, 234–235. – Der Wille will bei Leibniz allenfalls insoweit sich selbst, als jede gewollte Monade nicht nur die Welt insgesamt, sondern auch Gott widerspiegelt.

gar nichts anderes als vorstellende Subjekte, und in dieser Seinsweise besteht die Nichtigkeit fort. Das bloße Möglich- und Denkbaresein tritt so mit in das Geschaffene ein, weshalb die Substanzen der Welt auch niemals vollständig selbständig sind, sondern im Rahmen der *creatio continua* permanent von Gott in der Existenz gehalten werden und werden müssen. Der in der Seinsfrage thematische Schöpfungsakt bleibt im Kern supranatural, kann keinen Gegenstand der Naturphilosophie bilden. Die Nichtigkeit der ersten Materie – sei sie geschaffen oder nicht –, die ja als Kandidat für einen stoffursächlichen Sinn des *ex nihilo* der Schöpfung infrage kommt, wird dabei von Leibniz mit der *res extensa* überhaupt ontologisch ausgeschaltet; seine Substanzen bestehen nicht mehr aus Materie.

Anders als die *extensio* ist das Denken, wenn auch nicht perfekt, so doch immer schon Fülle und nicht zugleich immer auch Leere.¹⁰⁹ Als *res cogitans* existiert die geschaffene Monade im und als Denken, und zwar primär als Denken des Wirklichen im Sinne ihrer inneren Vorstellungszustände. In der Herauswendung oder Entäußerung des göttlichen Denkens der Möglichkeiten, also im Schöpfungsakt, wird ein Teil des Reiches der Ideen frei in die Wirklichkeit entlassen – eine Wirklichkeit, die fundamental weder materieller noch räumlicher Natur ist. Das Mögliche, die Region der Ideen, das Reich des Denkbaren, das von Gottes Geist denkend umschlossen ist, tritt an die Stelle der ersten Materie, die vordem als die Instanz galt, die der Möglichkeit nach alle Dinge enthielt und in sich trug. Die Ideen ersetzen die Materie als das Woraus der Schöpfung, und sofern diese aus Nichts erfolgt, können die Ideen relativ zur realen Schöpfung als nichts gelten.¹¹⁰ (Das Nichts, das Denkbare, wird nicht von Gott ge-

¹⁰⁹ Vgl. dazu etwa Dominique Séglard (Hrsg.): *M. Merleau-Ponty: La Nature. Notes cours au Collège de France*. Paris 1995, 170–172.

¹¹⁰ Das Nichts ist das Woraus des Seins, und zwar in Gestalt einer Schöpfung aus Nichts, die allein den monistischen Begriff der Allmacht adäquat realisiert, weil jede Materie oder überhaupt Vorgege-

schaffen, doch die möglichen Welten, die das Denkbare auf seine mögliche Koexistenz hin verbinden und ordnen, entstehen im Geist und Denken Gottes. Bloß sofern Gott aus *ihnen* eine auswählt und verwirklicht, hat er auch das ‚Nichts‘ geschaffen, aus dem dann ‚Etwas‘ hervorgebracht wird.)

Als das Geschaffene sind die Monaden dergestalt von ihrem Woraus bestimmt, daß sie in ihrem Wesen Vorstellen und zuhöchst Denken sind. Damit sind die göttliche Monade und die kreatürlichen Monaden gleicher Art, nur graduell nach Macht und Aktivität abgestuft. Weil aber das Nichts auch Untätigkeit bedeu-

benheit eliminiert wird. Das Sein zeigt sich dem Nichts gegenüber als Macht. Absolute Allmacht gibt es nur gegenüber dem Nichts, denn jede Voraussetzung göttlichen Handelns bedeutete ein Etwas, ein Sein, das, die Allmacht einschränkend, an der Möglichkeit der Schöpfung beteiligt wäre. Reine Macht steht voraussetzungslos dem Nichts gegenüber, andernfalls wäre sie bloß relativ. Ebenso erschöpft sich Allmacht nicht in einem einmaligen Akt, sondern wirkt in einer *creatio continua* stetig dem Nichts entgegen. Der Grund hat bei Leibniz dieselbe Konstitution wie das Begründete: Er ist die Fülle des Seins und Denkens und damit gleicher Art wie das Geschaffene; der allmächtige Gott schafft das Maximum des Möglichen. Gott kann sowohl als der vollkommen Andere, als Verneinung des Seins, als Nichts der Welt gedacht werden, aber ebenso als Fülle des Seins, die eine mit ihr im Wesen kongruente und konvergente Schöpfung hervorbringt. Gott will und setzt das Sein als Denken und als Denkendes, denn das Seiende und Substantielle bestehen im Denken. Die Seinsfrage ist daher vom Wirklichen her zu konkretisieren als Frage danach, warum es Denken gibt und nicht nicht.

Zum Auftauchen des Gedankens einer Schöpfung aus dem Nichts in der jüdisch-christlichen Tradition vgl. zuerst etwa 2 *Makk.* 7,28; *Der Hirte des Hermas* 1,1,6. [In: *Die Apostolischen Väter. Aus dem Griechischen übersetzt von Franz Zeller.* München 1918.] – Selbst wenn Gott als der nichtseiende gedacht wird, gründet das nachgeordnete Sein – eben als Schöpfung aus dem nichtseienden Gott – im Nichts. Zum nichtseienden Gott (der durch sein Denken schafft) vgl. etwa Hippolyt: *Refutatio* VII, 20,1; 20,4; 22,2–3; 24,4. [Miroslav Marcovich (Hrsg.): *Hippolytus: Refutatio omnium haeresium.* Berlin/New York 1988.]

tet, durchdringen und prägen Kraft und Tätigsein bei Leibniz schlechthin alles: Gott als das absolut Seiende und schlechthin unhinterfragbare Notwendige, die zur Existenz strebenden denkbaren Möglichkeiten und die geschaffenen Monaden; und dieser Charakter bewahrt Denkendes, Denken und Denkbare vor dem Versinken ins Nichts.

XVII. Konkretionen von Sein und Denken

Sub-stare bedeutet: dabei sein, standhalten, widerstehen, das Unter- oder Untenstehende. Auch der Grund ist das Untere und Tragende; die absolute Substanz ist der Grund ihrer selbst, überhaupt bezieht sich der Satz vom Grund fundamental auf Substanzen. Die Substanz ist die Gegenwart des Grundes: Sie ist die Kraft zu begründen, und der Grund wirkt auf und in Substanzen. Der Grund greift somit allein auf das Unteilbare und vollkommen Einfache zu, denn nur das Unzusammengesetzte macht eine wirkliche und nicht bloß gedankliche Einheit aus. Die Substanz ist zuhöchst das Gegenteil des physischen Objekts, weil ihre Seinsweise intelligibel ist und daher aus der subjektiven Selbsterfahrung zugänglich und abgeleitet wird.¹¹¹ Der Grund regelt mithin das Sein intelligibler Kräfte, er ist das Gesetz des Geistigen: Vollständige individuelle Begriffe werden individuelle geistige Substanzen, die ihre unendliche immanente Komplexität realisieren.

Der Grund wirkt als Kraft auf jede Substanz, die eine Kraft ist und sich dadurch appetitiv in sich hervorbringt, indem sie fähig ist, selbst der Grund zu sein, um zwischen ihren Zuständen überzugehen. Als Kraft zeitigt die Monade ihre inneren Zustände, sie ist Subjekt und Objekt ihrer Kraft und verändert sich gesetzmäßig durch sich selbst.¹¹² Damit existiert die Substanz als eine sich selbst zeitigende, aktualisierende und in sich progredierend über-

¹¹¹ Vgl. Gaston Grua (Hrsg.): *Gottfried Wilhelm Leibniz. Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*. Paris 1948, 558.

¹¹² Vgl. G. II, 264.

gehende. Jede Substanz erzeugt in sich den individuellen endlosen Realisationsfortschritt hin zu der mit ihrer Schöpfung in ihr angelegten Gesamtheit von Modifikationen, d.h., sie ist eine Entelechie der Unendlichkeit sowie eine ursprüngliche virtuelle Totalität im Sinne des Wortes. Grund und Kraft sind im Hinblick auf die Monaden letztlich austauschbare Begriffe. Jede Monade produziert in sich das Universum ihrer Repräsentationen, die Totalität ihres speziellen perzeptiven Phänomenbestandes. Was für das All überhaupt gilt, gilt genauso für jede einzelne Substanz: Die Einheit vertieft, intensiviert und verwirklicht sich als ganze in der Vielheit, die sie, als ihr Inhalt, anreichert, und nur von der Einheit durchdrungen, wird das Viele überhaupt eine reelle, bestimmte und begreifbare Vielheit.

Die Monade als Subjekt enthält die phänomenale Objektivität als ihre immanenten Bestände und Eigenschaften, und dies in der Gegebenheitsweise gnoseologischer Vorkommnisse im weitesten Sinne. Jeder innere Zustand einer Monade ist eine, wie auch immer geminderte und getrübe, Form des Vorstellens. Zwar schließt jeder Augenblick unendlich viele Perzeptionen ein,¹¹³ doch sind sie zumeist unterbestimmt und epistemisch mangelhaft durchdrungen. Perzeptionen sind dunkel, wenn sie *unbestimmt und d.h. undifferenziert* bleiben, wenn ein Mangel an klarem, detailliertem Seinsgehalt herrscht. Damit jedoch erweisen sich die schwächsten Perzeptionen als besonders stark von *Negativität* geprägt.

Seins- oder Realitätsfülle meint keinen bloß irgendwie faktisch vorhandenen Bestimmungsreichtum, sondern die erschöpfende noetische Differenziertheit der Bestimmungen. Das Bestimmte muß als Bestimmtes *erkannt* werden, um wirklich bestimmt zu *sein*. Vollkommenheit ist nicht nur gleichbedeutend mit der Fülle des positiven Sach- und Realitätsgehaltes, sondern

¹¹³ Vgl. Hans Heinz Holz (Hrsg.): *G.W. Leibniz. Philosophische Schriften*. Frankfurt am Main 1996, Band 3.1: *Nouveaux Essais*: Preface, XX.

ebenso mit voller affirmativer Intelligibilität.¹¹⁴ Sein und Denken, Denkbare und Denkendes unterliegen demselben ontologischen Kriterium der Positivität. Was mehr ist – qualitativ wie quantitativ –, ist in höherem Grade denkbar, wird in höherem Maße gedacht; in beidem wird dieselbe Seinsfülle realisiert. Die höchste Substanz leistet das Maximum des Denkens in der Masse des Denkbaren. Der Denkakt wächst mit dem Sachgehalt in ihm, mit der Fülle der Relationen von Objektivem in ihm.¹¹⁵

Müssen menschliche Intellekte viele Perzeptionen durchlaufen, so vermag Gott in einer einzigen Perzeption adäquat, intuitiv und instantan alles vollständig zu repräsentieren: alle Wahrheiten, alle Begriffe, alle Bestimmungen, alle Unterschiede, alle Relationen. Sein Denken ist einfach, vollkommen differenziert und unendlich. Dem absoluten Denken und restlos positiven Seinsgehalt (Gott) eignet die Gegebenheitsweise aktueller Unendlichkeit, während der Mensch zwischen diesem absoluten Sein und dem Nichts steht. Das reine Sein (d.i. der absolute Bestimmungsreichtum und Realitätsgehalt), aber auch das reine Nichts (d.i. die vollständige Bestimmungsleere) sind der menschlichen Erkenntnis nicht proportional.

Kann Gott die Unendlichkeit bewußt erkennen, so erweist sich das menschliche Bewußtsein als auf die Endlichkeit restringiert. Sowohl absolut einfache Begriffe als auch unendlich reichhaltige Perzeptionen bleiben aus diesem Grunde in den Monaden notwendig unbewußt. Einerseits nämlich sind im unaufhörlichen Fluß der Perzeptionen einfache oder atomare Begriffe als solche imperzeptibel, weil eine isolierbare bewußte Perzeption des absolut Einfachen innerhalb des kontinuierlichen Fließens prinzipiell nicht möglich ist. Andererseits läßt sich keine Substanz vollständig erkennen, weil sie unendlich viele Bestimmungen enthält und

¹¹⁴ Vgl. Carl Gerhardt (Hrsg.): *Der Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff. Aus den Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Hannover.* Halle 1860, 161.

¹¹⁵ Vgl. A. IV.4/B, 1360.

selbst in jeder deutlichen Perzeption unendlich viele verworrene präsent sind, die somit als solche nicht zu Bewußtsein kommen können.¹¹⁶

Generell ist das Denken durch zwei Sphären strukturiert, das Notwendige und das Mögliche. Das Kontingente ist der Inbegriff wahrer Möglichkeiten, deren Negation – folglich das Nichtsein des Kontingenten – aber gleichfalls möglich ist. Notwendige Wahrheiten sind hingegen nicht negierbar, unabhängig von aller Existenz sind sie wahr. Ihre Wahrheit zeigt sich nicht erst qua Existenz, sondern bereits im Gedachtwerden; ein absolutes Subjekt und Denken enthält sie unvordenklich. Gott ist als Denken der notwendigen Wahrheiten selbst notwendig, weil sie ihre Realität lediglich in diesem Denken haben können.¹¹⁷ Gott ist die Substanz, die existieren muß, weil sie alle notwendigen Wahrheiten enthält, die aber weitergehend auch alles Mögliche denkt und teilweise als existierend hervorbringt. Das Mögliche ist das, woraus Gott auswählen kann, ob es existieren soll oder nicht. Er ist der Inbegriff alles Möglichen, das gedacht wird und nur im göttlichen Denken existiert, während der Teil des Möglichen, der als Welt oder Schöpfung existiert, als das Kontingente bezeichnet wird. Die Gesamtheit des Denkbaren, aller Ideen und ihrer Relationen, wird im unbedingten Denken modal abgestuft begriffen und erschlossen. Ohne Gottes Denken gäbe es weder Mögliches noch Wirkliches,¹¹⁸ er ist die unteilbare, unendliche Substanz alles Denkbaren.¹¹⁹

Absolutes Denken bedeutet konkret die absolute Durchdringung der eigenen göttlichen Innerlichkeit in einem einzigen Akt. Gott denkt, was in ihm ist, die Fülle alles Denkbaren, doch dieses entsteht nicht, sondern ist in und mit ihm immer schon da. Er ist die Quelle alles Denkbaren, sofern es adäquat gedacht wird,

¹¹⁶ Vgl. *Principes de la nature et de la grâce*: § 13.

¹¹⁷ Vgl. G. VII, 305, 311.

¹¹⁸ Vgl. *Monadologie*: § 45; A. VI.4/B, 1618.

¹¹⁹ Vgl. *Nouveaux Essais*: II.17, § 1.

aber notwendige Wahrheiten werden dem Gehalt nach nicht und durch nichts erzeugt. Gott erschafft daher weder die Möglichkeit der Dinge noch seinen eigenen Verstand.¹²⁰ Alles Notwendige – die notwendigen, denkbaren Wahrheiten oder Ideen einerseits und die göttliche Substanz in ihrem Denken andererseits – besitzt seine Existenz miteinander verknüpft und gemeinschaftlich; alles Notwendige ist eins und ko-existiert ohne irgendeine Form der Priorität notwendig. Das Notwendige im Sinne des Denkbaren oder Möglichen wäre nicht notwendig, wenn es in oder von Gott allererst generiert würde. Trotz der unendlichen Vielheit real verschiedener Ideen in Gott bleibt er deswegen auch unteilbar und in der Einheit des Notwendigen.

Wie sollte das Denken oder das Denkvermögen das Denkbare erzeugen? Was wäre es vordem und unabhängig vom Denkbaren? Wie könnte das Denken gegebenenfalls die Hervorbringung des Denkbaren unterlassen? Welchen Status hätte eine Erzeugung, die nicht unterbleiben kann? Entstehen lassen kann man nur, was ebensogut nicht sein kann, aber das Denkbare kann im Denken überhaupt nicht ausbleiben. Mit dem Denkbaren ‚erzeugte‘ Gott auch sich selbst, die beiden Momente könnte er weder trennen noch unterlassen. Er könnte die Ideen nicht nicht und nicht anders schaffen. Wenn Gott die Ideen generierte, dann generierte er damit zugleich sich selbst. Wie er im Erkennen des Denkbaren sachlich auch sich selbst erkennt, sich in ihnen und als sie erkennt, so bestimmt er in der Vorstellung der Schöpfung sich selbst, weil sie sein immanentes Konzept darstellt. Die Allmacht muß sich nicht auf das Notwendige erstrecken. Das Notwendige entsteht nicht aus einem Notwendigen, sondern beides *ist* schlechterdings – zugleich, gemeinsam, auf einmal und vereint. Und deshalb gibt es in Gott auch kein Nacheinander von Zuständen oder Handlungen. In seiner instantanen Universalperzeption vollzieht er seine unendliche Identität. Zwar läßt sich formal eine appetitiv-willentliche und alternativenbezogene von einer perzep-

¹²⁰

Vgl. *Theodizee*: § 380.

tiv-rationalen bzw. logischen und alternativlosen Erzeugung unterscheiden, doch sind beide in Gott komplementär und als ein Zustand nicht voneinander zu trennen.

Seine Existenz besitzt das Denkbare unmittelbar in Gott und sofern er es denkt, nicht jedoch sein Wesen und seinen Sachgehalt. Die Ideen existieren als Notwendigkeiten in Gott, nicht aber als Möglichkeiten oder Essenzen für eine Schöpfung. Ihre weltliche Existenz bringen die Ideen also nicht mit sich, sondern diese muß geschaffen werden, d.h., ihr Nichtsein im Hinblick auf die Welt und als eine solche muß überwunden werden. Dieses Nichtsein haftet den Essenzen in der Welt weiter an: in der Sukzessivität, Zeitlichkeit und Inadäquatheit des Denkens und seiner Zustände, als Zurückfallen-Können ins Nichtsein, als ihr Gebundensein in der Kontingenz überhaupt. Nicht die Ideen und notwendigen Wahrheiten brauchen einen zureichenden Grund, sondern ihre Existenz: Ist diese in Gott unhintergebar und selbst notwendig, so bleibt sie im Hinblick auf die Schöpfung und in ihr kontingent. Von den geschaffenen Monaden her betrachtet, sind die Ideen daher ‚nur denkbar‘, nicht existent und wirklich im Sinne einer geschaffenen Welt, denn sie entstehen erst durch das endliche monadische Vorstellen. Die Essenzen müssen von den Monaden gedacht werden, um in ihnen zu existieren, so daß ihnen in gewissem Sinne für diese Monaden Nichtigkeit anhaftet.

Das Vorweltliche erscheint dem Weltlichen als absolute Seinsfülle Gottes *und* zugleich als nichtiges Noch-Nicht seiner eigenen weltlichen Wirklichkeit. Ist das Denken und das Denkbare in Gott dessen Seinsfülle, so ist es in den geschaffenen Substanzen defizitär, stets ausstehend und eingeschränkt. Weil das Denkbare nicht weltlich werden muß, tritt es auch niemals ganz in das Sein der Welt hinüber: Es hält den Substanzen in der Welt ihr Nicht-sein-Können vor Augen. Das Denken ist aber prinzipiell die Seinsweise, in der das Nichtsein des Möglichen überwunden ist – im göttlichen wie im geschaffenen Denken; im göttlichen und für es vollständig, im endlichen bedingt und unendlich sukzessiv. Nichtseiend oder ‚bloß möglich‘ ist das Mögliche in

Gottes Denken allein im Hinblick auf die noch nicht seiende Schöpfung. Das Mögliche ist ein Nichts nur in der Perspektive dessen, was aus ihm werden kann, was aber nicht existieren muß. Zugleich wird das Mögliche im endlichen Denken niemals vollständig wirklich und als Idee absolut repräsentiert. Der ideelle Seinsgehalt Gottes ist der Schöpfung immanent, aber erstens nicht vollständig und zweitens nicht völlig adäquat, weshalb Gott der Schöpfung sowohl transzendent als auch immanent ist. Das absolut Positive als solches ist das Transzendente und Unendliche; alles Endliche hingegen ist der Schöpfung immanent und von Negativität durchdrungen. Gott steht für den Traum, daß ein Subjekt die Unendlichkeit auffängt und bewältigt; und zugleich ist durch sein Sein das absolute Nichts unvordenklich inhibiert.

XVIII. Schöpfung und Grund

Nichts und Nichtsein haben sich in der Geschichte als überaus schillernde Begriffe erwiesen. Konkret wurde das Mögliche wie das Unmögliche als Nichtsein ausgelegt, das Denkbare (das Vorgestellte und Vorstellbare, das gedachte oder gedankliche Sein) wie das Undenkbare (das Unvorstellbare); die abstrakten Allgemeinbegriffe wie das Falsche und in sich Widersprüchliche (das in seinen formalen Bestimmungen Inkompensible und daher Unmögliche) galten als Nichts; ebenso das Irreale – vom bloßen Nichtrealen oder Nichtgegenwärtigen bis hin zum prinzipiell Realitätsunfähigen; weiterhin die Materie (die als undenkbbare, formlos-formbare Universalmöglichkeit vom Mangel geprägt ist) wie das Absolute – Gott oder das Eine, die zwar die überseiende Fülle alles Möglichen verkörpern, aber auch undenkbar und namenlos bleiben; Privation, Negation und Verschiedenheit galten als Sinn des Nichtseins. Das Nichts war Abgrund, Leere, Abwesenheit oder Wesenlosigkeit, aber auch bloße Pseudoidee; es galt als keine Sache, kein Begriff, kein Gedanke, keine Bestimmung; es wurde als Grund der Freiheit, des Bösen oder des Scheins namhaft gemacht. Das Nichts wurde als aliquid bzw. ens (in ratione) und nihil konzipiert. So konnten im Reich des Vorgestellten die Ge-

dankendinge als Imaginaria zum Unmöglichen tendieren – Fiktionen und Figmente wie Zentauren gehören hierher – oder sie konnten – wie die Mathematika oder die Ideen von Artefakten – zur Seite des Möglichen und Potentiellen hinneigen. Desgleichen wurde die creatio ex nihilo als Schöpfung aus der Potenz, aus der Materie oder aus dem Absoluten verstanden; das Nichts selbst wurde als schöpferisches genommen.

Die Begriffe von Etwas und Nichts haben im rein logischen und formalen Kontext jedenfalls nicht dieselbe Bedeutung wie im schöpfungstheoretischen. ‚Etwas‘ bedeutet bei Leibniz im weitesten Sinne Denkbarkeit und daher Möglichkeit, dann aber auch das substantiell konkret Existierende, sofern es eine positiv bestimmte Einheit ist, und schließlich sogar das in physischer Hinsicht Reale: ‚Nichts‘ hingegen meint zunächst entsprechend das Undenkbare und daher Unmögliche bzw. abstrakt Nominelle, dann aber das Nicht-Existierende, Irreale, Privative und Scheinbare.¹²¹ Wenn also bereits das Mögliche und Denkbare ein Etwas ist, dann muß das kreatürliche Etwas deutlich davon unterschieden werden.¹²²

Wenn das Nichts ausschließlich das Unmögliche und Undenkbare wäre, dann könnte eine Schöpfung nicht aus diesem Nichts ein Etwas hervorbringen. Mit Blick auf die Schöpfung ist das Mögliche das – freilich relative – Nichts. Gott selbst steht jenseits der Seinsfrage und ihres Geltungsfeldes, weil sie eine Frage nach dem Grund ist; seine Existenz fällt ganz auf die Seite der Antwort, nicht auf die des Fraglichen. Zwar ist Gott als reale Substanz auch ein aliquid,¹²³ eine Kraft, die Kräfte schafft, doch als

¹²¹ Vgl. A. VI.2, 487; VI.4/A, 874–875, 937.

¹²² Daher ist die Ontologie im ersten Sinne die „Wissenschaft vom Denkbaren ganz allgemein, insofern es ein solches ist.“ (Vgl. *Opusculas et fragments inédits*, 511). Vgl. dazu noch Husserl: *Cartesianische Meditationen*. Hua 1, Den Haag 1963, 106, 181. Die kontradiktorische Fundamentalerkenntnis vollzieht sich im reinen Denken und unterscheidet zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit.

¹²³ Vgl. A. VI.3, 502.

absoluter Grund und notwendig Seiendes muß er in seinem Sein unfraglich bleiben. Seine Unendlichkeit hält jede Nichtigkeit von ihm fern. Es kann in der Seinsfrage für Leibniz somit einzig um die Existenz des – unhintergebar *vielheitlichen* – Kontingenten in seinem Verhältnis zum *einen* notwendig Existierenden gehen, nicht um dieses selbst.¹²⁴

Erst durch das Prinzip des Guten zeigt sich, daß die Seinsfrage, die zunächst unbestimmt nach irgendetwas fragt, und die Weltfrage, die nach dem Grund der konkreten Totalität endlicher Dinge fragt, zusammengehören. Das Dasein von im rein formalen Sinne etwas überhaupt und das Wiesein der konkreten Welt bilden für Leibniz eine Einheit des Fraglichen.¹²⁵ Die immanente Konkretisierung von Gottes Entscheidungsmotiv gehört zur Frage, weil es nur *einen* Grund von Gottes Wahl insgesamt geben kann.¹²⁶ Es geht nicht um das Kontingente schlechthin, sondern um das bestmögliche Kontingente. Ohne das Prinzip des Guten bliebe die Wahl des Etwas im Rahmen der Vielheit des Möglichen irrational.¹²⁷ Gott schafft nicht die Essenzen oder Möglichkeiten, sondern deren weltliche Existenz, d.h., die Vielheit innerhalb der Region des absoluten Ursprungs wird in eine konkrete Vielheit, die Einheit einer realen Welt transformiert, wobei die vollständige Überführung des Möglichen in eine einzige Wirklichkeit etwas *Unmögliches* darstellt.¹²⁸

Im göttlichen Geist und durch ihn vollziehen sich die Bejahung und die Verneinung des Ideellen im Hinblick auf das Wirkliche. Das Beste kann nur das Beste aus einer Vielheit sein; bei dem als Schöpfung zu verstehenden Etwas geht es nicht um ein

¹²⁴ Vgl. A. VI.4/B, 1617.

¹²⁵ Vgl. A. VI.4/B, 1360; G. VII, 289.

¹²⁶ Vgl. A. VI.4/B, 1634.

¹²⁷ Vgl. G. II, 424.

¹²⁸ Dabei wird die Sphäre des Unendlichen sogar beim Übergang vom Möglichen zum Wirklichen nicht verlassen: Beide Mengen sind unendlich, nur von verschiedener Mächtigkeit. Die Zahl der Elemente ist in jeder Welt unendlich (vgl. G. VI, 252).

bloßes, in der Sache gleichgültiges Existierendes, sondern um die *Koexistenz von Vielem*,¹²⁹ die sich allein aus dem Prinzip des Besten bestimmt. Damit verbleibt Leibniz auf der Platonischen Ebene, denn so, wie er die Seinsfrage als eine zwiefältige stellt, ist sie auf ein Parmenideisches Sein unanwendbar. Sie richtet sich auf das endliche (d.i. kreatürliche) Sein, auf das mindere (d.i. außergöttliche) Sein, auf die in Unterschieden bestehende Vielheit: Es ist etwas, indem und damit Vieles ist. Jenseits der göttlichen Existenz läßt sich Existenz nur als Vielheit maximieren.

Der Grund ist die Instanz, die die Wegbewegung und Abwendung der Schöpfungskraft vom leichteren und ursprünglichen Nichts zum anstrengenden und unwahrscheinlicheren, aber besseren und daher vorzuziehenden Etwas einsichtig macht.¹³⁰ Die Antwort auf die Seinsfrage hat den Grund aufzuweisen, warum statt nichts etwas existiert, warum aus dem Nichts das Etwas geschaffen wurde. Ohne (stärkeren) Grund liegt das Nichts näher,

¹²⁹ Vgl. A. VI.1, 472.

¹³⁰ Das Nichts scheint eine einzige, einförmige Möglichkeit zu bilden, während es andererseits viele mögliche Weisen gibt, daß etwas ist. Dem Nichts gegenüber ist es daher scheinbar unendlich wahrscheinlicher, daß etwas ist, und dies quasi automatisch, ohne eine Wirkursache anzusetzen. Allerdings ist die Existenz einer geordneten Welt oder gar einer maximal geordneten Pluralität in ihr ohne einen denkenden Grund weit weniger wahrscheinlich. – Umgekehrt, aber mit einem ähnlichen Automatismus, gehen moderne Versionen der Theorie des *horror vacui* (vgl. Aristoteles: *Physik* IV, 6–9) wie die Quantenfluktuation davon aus, daß jeder Zustand aus der unendlichen Menge aller möglichen Zustände in einer unendlichen Zeit eintreten wird. Selbst der seltenste, abständigste und unwahrscheinlichste Zustand muß in einer unendlichen Zeit eintreten. Auch wenn das Existieren der Welt diesen ‚Ausnahmezustand‘ darstellt – die realisierte Randmöglichkeit der Asymmetrie, durch die ein verschwindend geringer Überschuß die reguläre Annihilation des Polaren übersteht und dadurch ein stabiles Etwas stiftet, in dem die Materie ein Übergewicht gegenüber der Strahlung gewinnt –, musste er sich irgendwann ereignen.

weil es das Leichtere und Einfachere darstellt, so daß es beim Nichts bliebe.¹³¹ Der Weg, der als Übergang zu begründen ist, führt immer vom Nichts zum Etwas. Lediglich ein guter Grund – nämlich der Grund des Guten selbst – vermag das absolute Subjekt dazu zu bewegen, sich der Mühe und Arbeit der Schöpfung zu unterziehen, und ohne diesen Grund würde die unendliche Kraft an sich halten und es beim Nichts bleiben. Dergestalt bekundet sich das Fundamentalprinzip des ‚nihil sine ratione‘ bei der letzten Frage als ein doppeldeutiges: Das Etwas bedarf des Grundes, das Nichts hingegen ist weder begründungsfähig noch -bedürftig.

Die Gottes Denken immanente, logische Kombinatorik des Ideellen resp. die Kalkulation der längstmöglichen Reihe des Kompossiblen, das Sich-Ausschließen oder Sich-Zulassen und Vereinbarsein des Möglichen innerhalb der pluralen Totalität, ist etwas Ursprüngliches und von sich selbst her Gegebenes, das vom Denken, selbst vom absoluten, nur nachvollzogen wird. Das Drängen aller Möglichkeiten auf Existenz ist unhintergebar und wird von Gott lediglich – gemäß den Zielprinzipien des Besten, der Fülle, der Harmonie, der Ordnung, der Vielfalt von einmaligen Individuen (oder Haecceitäten), der Einfachheit oder der Ökonomie – rational koordiniert, z.T. zugelassen und z.T. in sich zurückgehalten. In der Einheit seines Denkens wird der Universalzusammenhang aller Möglichkeiten und alles Ideellen offenbar und bewußt. Das Mögliche überhaupt fügt sich zu möglichen Welten, deren beste geschaffen wird. Die Güte dieser wirklichen Welt ist alsdann keine statische, sondern eine zeitliche und progressive,¹³² wobei das Ziel dieses unendlichen Fortschritts in der Erhebung der Substanzen zum Denken besteht.

Das Mögliche ist dem Schöpferischen – als dem einen immer schon Realen und notwendig Existierenden – immanent, und in dieser Immanenz gebunden, strebt das Mögliche nach seiner

¹³¹ Vgl. A. VI.4/B, 1363, 1651; G. I, 138.

¹³² Vgl. G. VI, 237; VII, 308.

Existenz.¹³³ Wie das Mögliche indes in die Wirklichkeit übergeht, bleibt unklar. Ob Leibniz sich hier eher vordergründiger und tradierter Kategorien bedient, wie der trinitarischen Figur von Allmacht, Wissen und Güte, oder ob er eher hintergründige, ins Apersonale weisende, quasi-mechanische Spekulationen über das Licht und die Dyadik beibringt¹³⁴ – die Zumutung eines Sprunges bleibt dem Denken nicht erspart. Warum strebt das Mögliche nach Existenz? Warum streben das Denkbare und Gedachte zum Denken und zur ‚Ausdehnung‘ ins Denkende (so wie die proto-physische Licht- oder Erstmaterie nach Ausdehnung strebt¹³⁵)? Wie wird aus dem Denkbaren und Möglichen das wirklich Denkende, die Substanz, deren Vollendung im Subjekt und seinem Denken liegt?

Beim fraglichen Sein – sei es das primordiale Mögliche oder das geschaffene Wirkliche – geht es immer darum, daß das Seiende sich einholt, daß es wird, was es ist und sein kann, aber noch nicht ist. Deshalb sind Streben, Drängen, Tätigsein oder Kraft der Grundcharakter desjenigen Seins, nach dessen Sein und Seinsgrund sich fragen läßt. Die Unvollständigkeit und das aktive Auf-sich-selbst-Aussein bestimmen das Kontingente, sei es als noch bloß möglich gedacht oder sei es bereits wirklich. Die Monaden werden geschaffen in einer Seinsweise der ständigen Hervorbringung ihrer selbst in Vorstellungen. Als Kräfte weisen sie das Nichts permanent ab und zurück, halten sich gegen es im Sein, um in einer unendlich entfernten Zukunft ihre inneren Anlagen vollständig realisiert zu haben und sie selbst geworden zu sein; den Zwischencharakter zwischen Nichts und erreichter Seinsfülle überwinden sie dabei aktual nie. Die göttliche Kraft hält die geschaffenen Kräfte als sich selbst innerlich hervorbringend im Sein, in dem sie sich in jedem Moment einerseits gegen das Nichts behaupten, andererseits sich selbst als vollendeten näher kommen.

¹³³ Vgl. A. VI.4/B, 1634–1635.

¹³⁴ Vgl. A. VI.2, 225, 238; G. IV, 505.

¹³⁵ Vgl. G. I, 306.

Vollendung bedeutet für Leibniz inhaltlich soviel wie bewußtes Denken, Wissen und Erkennen des Seins: Das Seiende ist, um zu erkennen und erkannt zu werden. Und dies wiederum im Horizont der Vielheit: Vieles soll existieren, um zu erkennen und erkannt zu werden, denn an viel Seiendem gewinnt man viel Sein.¹³⁶

¹³⁶ Kant schreibt, wenn auch in anderem Kontext (vgl. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Akademie-Ausgabe, Band VII, 128–130): „Der logische Egoist hält es für unnötig, sein Urteil auch am Verstande Anderer zu prüfen; gleich als ob er dieses Probersteins (criterium veritatis externum) gar nicht bedürfe. [...] Dem Egoism kann nur der Pluralism entgegengesetzt werden, d.i. die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten.“ Genau dies – die ganze Welt wird in jedem Selbst befaßt – benennt den Charakter des Monadischen.

Natürlich weiß ein Briefschreiber wie Leibniz um den Wert der kommunikativen Prüfung von Einsichten, doch trägt für ihn jeder Standpunkt einen Wahrheitsgehalt in sich, keine Monade steht außerhalb der Wahrheit, und jede spiegelt das Eine-Selbe, um das es geht: die ganze Welt. Nur auf den ersten Blick könnte Leibniz also als Verfechter des Pluralismus gelten, der Ideologie der Vielfalt als Welt- und Lebensideal. Bei ihm hat die Vielheit aber den Sinn, daß das eine Sein in allen möglichen Perspektiven repräsentiert und begriffen wird. Jede Monade bleibt auf den absoluten Grund als Zentrum auch des Geschaffenen bezogen, weshalb die Vielheit a priori in der Einheit gebunden bleibt. Die beste mögliche Welt ist kein Wunschkonzert des Subjektiven, sondern es geht um das, was objektiv machbar ist – auf dem Boden der Vielheit und nach Maßgabe seiner Stimmigkeit und seines Zusammenhangs. Die Unterschiedenheit und die Individualität der Monaden sind das Medium der Totalität, notwendige innere Momente des Allgemeinen. Es gibt in dieser Vielheit keine Gleichgültigkeit des äußerlichen Nebeneinanders. Die Einheit gelangt durch die Fülle der Unterschiede zu sich selbst und ist kein bloßes Minimum an notdürftiger Koordination innerhalb einer maßlosen Progression des Partikularen, die in der Vielheit den Zweck der Welt sieht. Diese fügt sich bei Leibniz der Ordnung durch das Gute und ist nicht selbst ohne Einschränkung das Gute, so daß es sehr wohl zu viel Vielfalt geben kann.

Die Individuen sind nicht bloß gleichgültig und äußerlich gegeneinander abstrakt gesetzte viele Einheiten, sondern eine unendliche Innerlichkeit, eine konkrete, geistige Totalität, in der sie arbeiten, die das Weltganze reflektiert und in sich trägt. Das Innere ist für sich unendlich, mithin auch unsterblich, doch die Lebendigkeit besteht hier in einem Fortschreiten, das zur Ruhe unfähig ist. Das Subjekt ist gebunden im Prozeß des permanenten Objektivierens des Inneren und im Inneren; und der Drang dieses Sich-Objektivierens des Subjekts, seine Kraft hierzu, ist unbegrenzt. Seine absolute Form ist deshalb das bewußte Denken.

Das Allgemeine ist das unendlich Konkretisierte in dessen gleichförmiger innerer Selbsttätigkeit, die das Allgemeine konkret hervorbringt. Die Kraft ist so im Kern Kraft zum Denken. Die Substanz kann nur Substanz sein, indem sie Subjekt ist; sie kann sich immanent konkretisieren allein, indem sie denkt und im Denken fortschreitet. Die Durchsichtigwerdung und Erschließung der Substantialität – und damit dessen, was ist – geschieht rein im Denken. Die Antwort auf die Seinsfrage kann also einzig lauten: Es ist etwas und nicht nichts, damit es denkt, im Denken sich selbst und das Ganze begreift, sich denkend seinem Grund – dem absoluten Denken – annähert. Wesen und Sinn des Denkens wiederum kommen am deutlichsten und substantiellsten in der Vielheit denkender Subjekte zum Vorschein: Die maximale Brechung des einen göttlichen Lichts in der perspektivischen Erkenntnis der Individuen bringt das Vermögen des Denkens überhaupt zur vollen Entfaltung, so daß der subjektive Zweck des Individuums zugleich der allgemeine Zweck ist. Das, was das Einzelne tut und als was es sich verwirklicht, das ist das Allgemeine.

XIX. Modale Aspekte der Schöpfung

Zwischen dem Möglichen und dem Kontingenten besteht nur ein logischer Unterschied der Perspektive auf zwei faktische Zustände: Das Mögliche ist das, was nicht ist, aber sein kann; das Kontingente ist das, was ist, aber nicht sein muß. Zwar erhebt jede Es-

senz oder Possibilität Anspruch auf ihre Existenz, doch der ontologische Umschlag zwischen diesen Zuständen wird – im Rahmen eines kreationistischen (und das heißt zugleich: eines voluntaristischen) Fundamentalverständnisses des Satzes vom Grund – einem singulären absolut notwendigen Sein anheimgestellt, das gleichermaßen allwissend wie allmächtig ist und nach dem Prinzip des dem Begriff des Grundes gemäßen Vorrangs des Etwas vor dem Nichts handelt.¹³⁷ Jede Existenz bedeutet eine Vollkommenheit, weil sie die Wirklichkeit bereichert;¹³⁸ jede Existenz bedeutet ein Mehr an Realität als sie das nicht existierende bloße Wesen besitzt.¹³⁹

Existenz, reine Positivität, Sein oder Nichts sind absolut einfache, undefinierbare und unanalysierbare Begriffe, d.h., sie sind nicht klarer zu machen, als sie uns immer schon sind.¹⁴⁰ Nur das uneingeschränkt positive (d.i. unendliche) Sein hält aus sich heraus das Nichts zwingend von sich fern. Nur für das notwendig Seiende gilt: Wenn es möglich ist, dann existiert es.¹⁴¹ Allem Eingeschränkten haftet hingegen Negativität (Privation) und mit ihr Kontingenz an; seine Möglichkeit ist mit Grenzen und Negativität durchsetzt. Weil alle rein positiven Ausdrücke logisch kompatibel sind, kann der Grund von Inkommensibilität und Konkurrenz im Hinblick auf das Existieren nicht in ihnen liegen. Gäbe es also ausschließlich einfache Begriffe und rein positive Kombinationen zwischen ihnen, wären alle Begriffe kompatibel.¹⁴² Einander ausschließende Weltkonzepte gäbe es dann nicht, ein Schöpfungskalkül wäre überflüssig, der Satz vom Widerspruch bliebe gegenstandslos. Deshalb muß die Negation (im privativen Sinne)

¹³⁷ Vgl. A. VI.3, 472.

¹³⁸ Vgl. G. I, 266.

¹³⁹ Vgl. G. I, 227.

¹⁴⁰ Vgl. G. I, 271; VI, 578; Grua, 324–325.

¹⁴¹ Vgl. G. IV, 405; *Monadologie*: § 45.

¹⁴² Vgl. dazu und zum Folgenden G. IV, 296; G. VII, 195, 261, 310; A. VI.3, 572; *Monadologie*: § 45; Grua, 430; Franz Schupp (Hrsg.): *Generales Inquisitiones*. Hamburg 1993, § 194.

als Prinzip der Inkompatibilität gelten. Gott ist der eine absolut positive Begriff, die Einheit aller positiven Bestimmungen, und in dieser Form ist er vollständig bestimmt. Hierin besteht die Transzendenz Gottes gegenüber den geschaffenen Monaden, denen zwar auch vollständig bestimmte Begriffe entsprechen, welche jedoch nicht vollständig positiv sind, weil in ihnen das, was sie nicht enthalten, negiert und damit negativ enthalten ist. Allein Gott schließt das Negative gänzlich aus und enthält es auf keine Weise. In seinem Denken werden alle Ideen vollständig begriffen, auch sofern sie durch ihren negativen Gehalt inkompatibel sind. Erst auf diesem negativen Fundament wird eine Lehre von der Schöpfung als selektierende Inkarnation des Logischen, d.i. der Begriffe in Substanzen, möglich und sinnvoll. Das Nichts wird in letzter Konsequenz zum bloßen Noch-Nicht der Schöpfung.

Ohne das Nichts und das Negative wäre eine Schöpfung, wäre kontingentes Sein überhaupt nicht möglich. Es könnte nicht entstehen, weil es immer schon existierte; nichts könnte ins Sein treten, weil alles bereits von seinem Begriff her rein positiv wäre, folglich mit nichts inkompatibel und daher im Gefüge des Positiven immer schon zur Wirklichkeit zugelassen. Aufgrund seiner inneren Negativität bildet das Kontingente eine hervorbringbare, eingeschränkte Seinsweise. Das Negative macht Begriffe unvereinbar, wodurch eine Wahl und Scheidung innerhalb des Möglichen allererst möglich wird. Dasjenige Sein, nach dem die Grundfrage fragt, ist ein defizitäres und sekundäres. Zwar wird es in seiner Seinsweise zu maximaler Präsenz gebracht und zu optimaler Verfassung erhoben, aber *sui generis* ist es eben weder das höchste noch das ursprüngliche Sein. Denn dieses Sein ist mit Negativität durchsetzt und hat in ihr den Grund seiner Möglichkeit. Die Frage richtet sich also stets auch an das Nichts, sofern es dieses Sein – schon vom Begriff her – mitermöglicht; mithin nicht nur, sofern es mit der Schöpfung überwunden worden ist, sondern auch, sofern es das Kontingente mitbedingt und ihm immanent ist. Einzig das, was schon vom Begriff her nicht rein positiv ist, sondern in seiner Bestimmtheit Negativität einschließt und ein-

begreift, kann überhaupt aus dem Nichts zu etwas erhoben werden. Die Negativität, die in solchen Begriffen eingeschlossen ist, kann Gott im Schöpfungsakt nicht aus ihnen heraus-schaffen.

Wenn Vollkommenheit unendliche Positivität oder universale, einfache, unbegrenzte und negationslose Sachhaltigkeit bedeutet, dann sind maximale Reichhaltigkeit und absolute Ordnung in Gott vereinigt. Vollständige Bestimmtheit meint vollständige Unterschiedenheit, womit in eins der Verhältnisstatus von etwas im Hinblick auf alles andere klar wird. Wie im mathematischen Vergleich die Gerade keine Grenze hat und den eindimensionalen Raum komplett ausfüllt, so ist die Halbgerade zwar gleichfalls unendlich, sie steht jedoch zudem unter einer negativen, begrenzenden Bestimmtheit, nämlich dem *Anfang*, und sofern eine Begrenzung stets einer Unvollkommenheit entspricht, kann die anfangende Schöpfung durchaus mit einem Strahl verglichen werden.¹⁴³ In sich unendlich ist sie dennoch nicht vollkommen; die reine, absolute Kraft setzt den Anfang vieler Kraft-Substanzen, die zugleich von unendlicher Dauer sind.

Gottes Denken löst den ideellen Existenzkonflikt¹⁴⁴ auf, sofern die Möglichkeiten in seinem Geist nach allen Seiten in ihre Verhältnisse treten. Gottes Willenswahl kann daher nicht aus dem Wesen jeder res selbst und rein für sich resultieren, sondern aus einem Totalkalkül. Gottes Denken ist die ‚Wirklichkeit‘ des Möglichen als Möglichen sowie der Grund, der das Streben nach einer Existenz außerhalb des göttlichen Geistes, das jeder an sich ‚nichtigen‘ Möglichkeit in Gottes Geist eigen ist, zulässt oder zurückhält. Über das Nichts wird allein ein absolutes Sein endgültig Herr – und dies gilt sogar im Hinblick auf es selbst. Nur ein absoluter Grund und Grund seiner selbst kann mithin die Trägheit und das Widerstreben des Nichts gegenüber dem Existieren überhaupt wie einer Welt außerhalb seiner brechen. Gäbe es kein notwendig Seiendes, dann auch kein mögliches Sein – weder in Got-

¹⁴³ Vgl. Grua, 126, 324.

¹⁴⁴ Vgl. G. VII, 290.

tes Denken noch außerhalb seiner in Gestalt unserer kontingenten Welt.

Ohne die rein durch die Vernunft ermittelbare entscheidende Notwendigkeit der *positio dei* existierte überhaupt nichts. Gott als Aseität (*ens a se*) muß notwendig existieren. Die Vernunft muß also dem Nichts das Sein allererst abringen. Sie erkennt, daß sie sich, um ein Sein zu sichern, des Gedankens des Nichtseins Gottes – und damit des Nichts schlechthin – zu erwehren hat. Um die relative Wirklichkeit der Welt zu bewahren, ist deshalb vorangehend der Nachweis der absoluten Wirklichkeit ihres gleichermaßen unendlichen wie einfachen Grundes als des einen *aliquid extramundanum* erforderlich.

Man muß die Unhintergebarkeit oder gar Notwendigkeit der Welt aufheben, um Platz für ihre Möglichkeit und hinreichende Begründbarkeit zu bekommen. Von einem absoluten und äußeren Grund her wird sie für Leibniz erst plausibel herleitbar; sie vermag sich nicht aus sich heraus selbst zu rechtfertigen. Und fortdauernd in der Welt präsent, sie gründend und erhaltend, zeigt sich die unendliche Kraft Gottes als unendlicher Fortschritt der von ihm geschaffenen Welt, die in aller Anstrengung des Existierens unermüdet bleibt. Letztlich jedoch marginalisiert und entwertet eine allmächtige Kreativität das Geschaffene: In totaler Abhängigkeit muß dieses prinzipiell hinter ihr zurückbleiben, weil Gott sich nicht selbst kreativ wiederholen kann. Er kann nur eine Welt als *factum*, als Werk und Tatsache, willentlich setzen, aber sie bleibt, und dies bis ins Unendliche, das beste Nicht-Beste, das zweitbeste Sein, das Perfektionsmaximum lediglich im Bereich des Kontingenten.

Etwas ist notwendig nicht, wenn es unmöglich und undenkbar ist, aber das Nichts selbst ist zwar undenkbar, als ‚Faktum‘ oder Gesamtzustand jedoch nicht unvorstellbar, also keine Unmöglichkeit. Tatsächlich kann es für Leibniz nie nichts und das Nichts geben. Gott ist das *ens necessarium*, *weil* es das *ens*

realissimum ist.¹⁴⁵ Die Unmöglichkeit seines Nichtseins (also die Nichtigkeit dieses Gedankens oder Begriffs) gründet darin, daß er die quantitative Allheit sämtlicher qualitativen, positiven Bestimmtheiten und denkbaren Sachgehalte einschließt; jede Privation fehlt, Existieren wird als eine spezielle realitas (Qualität) begriffen. Weil Gott ein faktisch vollkommenes Wesen (d.i. Begriff resp. Möglichkeit) ist, muß er notwendig existieren: Er ist die omnitudo realitatis, das ens infinitum, die vis infinita und damit auch das unendliche Denken.

Deswegen ist auch die Grundlosigkeit in keinem Fall möglich, in jedem Fall unmöglich, d.h. nichts. Die Vernunft – das Vermögen des Denkens, durch Gründe in und für sich Grenzen zu setzen – vermag freilich trotz alledem den maßlosen Geist der Seinsfrage, der den Geist des Denkens selbst anzeigt, nicht zu bändigen. Die Warum-Frage richtet sich an und gegen alles, sogar das Notwendige oder das Denken. Den Versuch, etwas notwendig Existierendes ganz aus dem Sog dieser Frage herauszuhalten, unternimmt Leibniz nicht, auch wenn das Denken notwendig etwas Notwendiges denken muß.

XX. Denken und Möglichkeit

Alles Sein, das absolute wie das kontingente, hat ontologisch dieselbe Wesensbestimmtheit, denselben Grundcharakter: Es ist Substanz, Kraft, Tätigkeit, zuhöchst Denken. Alles Tun und Hervorbringen ist daher durchgängig verstehbar, prinzipiell gleichartig und sachlich nachvollziehbar. Erzeugt nach Leibniz das absolute das kontingente Sein – indem Gott rechnet und seinen Gedanken ausführt, entsteht die Welt¹⁴⁶ –, so wird etwa bei Plotin dem Einen eine absolute Hervorbringungstätigkeit (ἁπόλυτος ποιησις) hinsichtlich des in toto kontingenten Seins zugeschrieben.¹⁴⁷ Die Poiesis bleibt ontologisch wie henologisch das

¹⁴⁵ Vgl. dazu Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 584–587/B 612–615.

¹⁴⁶ Vgl. G. VII, 191.

¹⁴⁷ Vgl. Plotin: *Enneade* VI, 8 [39], 20,6.

Grundmodell der Antwort auf die Frage nach dem Warum des Seins. Das Absolute ist die absolute Potenz der Poiesis, absolute und unverminderbare Kraft.

Doch auch das geschaffene Substantielle kann nicht sein und gegen das Nichts bestehen, wenn es lediglich in sich verharrt und in einem festen Zustand stehenbleibt, sondern es existiert – als Tätiges und Sich-Hervorbringendes – in der unendlichen inneren Steigerung seines Seins als der Verwirklichung seiner speziellen Kraft und Spontaneität. Als Charakter des Existierenden eignen der Kraft ein einheitliches Wesen und zugleich eine höchste Erscheinungsweise, die ihr Verständnis insgesamt leiten: Vorstellen und Denken. Existieren bedeutet Fortschreiten im und zum Denken, wozu das Seiende die Kraft besitzt und worin es sich vollbringt. In allem Denken denken folglich die Monaden immer auch sich selbst, ihr Inneres.

Kann man einen Begriff noch rein für sich denken, so kann eine Substanz ausschließlich im Gesamtgefüge der Substanzen und im Einklang mit ihnen existieren. Durch die Kompossibilität aller Substanzen müssen diese keinerlei Kraft für den Kampf mit Widerständen vonseiten anderer Substanzen aufwenden, mithin für ihre Selbsterhaltung, sondern sie realisieren ungehemmt sukzessiv das Programm ihrer immanenten Bestimmungen und Zustände. Übel, Vernichtung oder Gegeneinanderarbeiten gibt es allein auf phänomenaler, nicht auf substantieller Ebene, denn die Monaden können weder ge- noch zerstört werden. Die in der Welt auftretenden Übel fallen somit letztlich nicht ins Gewicht, sie sind ein „Beinahe-Nichts“ (*presque néant*).¹⁴⁸

Was ist aber Vorstellen? Welche Seinsweise eignet dem unvernichtbaren Denken, welche vermittelt es dem Gedachten? Gott ist der Inbegriff von Sein *und* Denken. Er ist das absolute Denken und die Fülle von Sein, Existenz und Wirklichkeit; er ist absolutes Subjekt und absolute Substanz. Gott gewinnt die Fülle seines Seins aber *nicht* aus dem und durch das Denken, denn das

¹⁴⁸

Vgl. *Theodizee*: § 19.

Gedachte existiert nicht, ist bloße Möglichkeit. Das Gedachte wiederum erlangt sein Sein nicht durch das Denken oder Gedachtwerden, denn dann wäre *alles* Mögliche bereits qua Denken wirklich. Worin besteht also Gottes Sein und Wirklichkeit abgesehen vom Denken? Was ist eine Substanz abgesehen vom Denken, wenn alles Wirkliche sein Sein ausschließlich als denkendes hat und vollzieht, wenn alle Kraft letztlich geistige Kraft ist?

Es gibt ein Denken des Möglichen, das Gott in seiner Totalität bewältigt, und es gibt ein Denken des Wirklichen, das alle Monaden leisten. Doch was *sind* das Denken und die denkende Substanz jenseits des Gedachten? Als was existiert das Wirkliche – anders als das Mögliche – jenseits seines Gedachtwerdens? Das Mögliche existiert nicht und wird als solches gedacht; es ist das ursprünglich und zuerst Denkbare und Gedachte. Sofern Gott sich selbst denkt, denkt er zwar auch und zugleich das Mögliche ‚in sich‘, aber dieses ist denkbar und wird gedacht vor allem im Hinblick auf *seine eigene* Wirklichkeit und zwar in einer *Welt*, d.h., es trägt schon in dieser Prägung zu Gottes Realität bei. Am ursprünglich Denkbaren und Gedachten, am Möglichen, haftet die *Nichtigkeit*. Dieses Nichtige ‚ist‘ dann in Gottes Denken, bleibt jedoch auch in ihm nichtig. Die Nichtigkeit des Denkbaren (d.i. des Möglichen) verschwindet durch das Denken und in der Vollzugstatsächlichkeit des Denkens nicht.

Das Mögliche wird sachlich nicht durch das Denken oder Gedachtwerden möglich. Aber als Mögliches, als etwas, das wirklich werden können soll, muß es von einem Denken gedacht und in es eingebunden werden; und zwar von einem Denken, das mit Schöpfungsmacht verbunden ist und das das Mögliche im Hinblick auf die Wirklichkeit anschaut und durchsieht, es auf eine weltliche Einheit hin zusammendenkt. Das absolute Denken ist die Instanz, durch die hindurch das Mögliche zu einem Etwas werden kann. Ungedacht muß es auch ungewollt bleiben und kann gar nicht erst zum Gegenstand des Wollens werden.

Aus der Perspektive des Satzes vom Grund ist beim Kontingenten das Nichtsein denkbar: Das Denken sieht am Wirkli-

chen dessen Nicht-Notwendigkeit, die Möglichkeit seines Nichtseins. ‚Etwas‘ bedeutet: etwas Kontingentes; nicht nichts; wenigstens nicht überhaupt nichts, aber auch nicht alles, was möglich wäre und sein könnte; wenigstens eines ist („quelque chose“, ein Ding) und nicht keines. Mit ‚Etwas‘ ist zunächst die minimale Abhebung vom und Überwindung des Nichts gemeint. Zwischen dem Minimum des Einen und der Allheit – der absoluten Fülle des Seins – steht die Vielheit des Seienden. Das Etwas bleibt gegenüber dem Nichts quantitativ und qualitativ unbestimmt: Etwas bedeutet Nicht-Keines; Nichts bedeutet Nicht-Eines, nicht zumindest ein Reales.¹⁴⁹ ‚Etwas‘ bedeutet logisch zwar lediglich, daß es zumindest ‚Eines‘ gibt, aber Leibniz faßt es inhaltlich als Unendlichkeit von Monaden und maximale reale Vielheit, die dennoch nicht die Allheit des Möglichen einholt. Das Konzept der Schöpfung impliziert infolgedessen die Einschränkung der Unendlichkeit des Möglichen zu der des Wirklichen.

Das Größte, was es überhaupt gibt, ist Gottes Denkkraft (seine Weisheit), die die unendliche Zahl von Möglichkeiten nicht nur umfaßt und in sich trägt, sondern sie vergleicht, abwägt, ordnet, logisch komplett durchdringt, durchgängig ins Verhältnis setzt, reflektiert, kurz: architektonisch in Systeme fügt, von denen Gott das beste wählt.¹⁵⁰ Die wirkliche Welt enthält eine unendliche Zahl individueller Substanzen, die in lückenloser Verflechtung koexistieren und – von wenigen, einfachen und möglichst universellen Gesetzen bestimmt¹⁵¹ – ein Kontinuum bilden. Dieser Unendlichkeit geht die ebenfalls unendliche, aber mächt-

¹⁴⁹ Vgl. dazu auch Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 290–291/B 347; *Logik*, A 147: Der höchste und formalste Begriff ist der von einem Gegenstand überhaupt, der in Etwas und Nichts (völlige Inhaltslosigkeit) zerfällt. Als abstrakteste Begriffe haben sie nichts Gemeinsames. Eines, Vieles und Alles stehen im Gegensatz zu Keines, d.i. der das Etwas als Realität aufhebenden Negation, dem Begriff vom Fehlen einer Anschauung oder dem Mangel eines Gegenstandes.

¹⁵⁰ Vgl. G. VI, 252.

¹⁵¹ Vgl. dazu am Beispiel des Dreiecks G. VII, 278; A. VI.4, 1351–1352.

gere Menge von Möglichkeiten überhaupt sowie von möglichen Welten voraus. Jede mögliche Welt ist in sich unendlich. Es gibt lediglich eine beste mögliche Welt, die bei größtmöglicher Einfachheit nicht allein die meisten Substanzen, sondern auch die größtmögliche in ihnen gebundene Realität verwirklicht.¹⁵²

Gäbe es unter den unendlich vielen möglichen Welten keine beste – es ließe sich eine endlose Sukzession immer besserer Welten vorstellen –, dann hätte Gott überhaupt keine Welt geschaffen.¹⁵³ Gäbe es mehrere mögliche beste Welten, so bliebe Gottes Wahl ohne zureichenden Grund und damit bewegungsunfähig in der Indifferenz und Willkür eines Äquilibriums gefangen. Wie über Gott hinaus nichts Größeres und Vollkommeneres mehr gedacht werden kann, so ist auch über die faktisch reale Welt hinaus keine bessere mehr möglich und denkbar. Gleichwohl besteht für Gott keine Notwendigkeit, überhaupt eine Welt zu schaffen; sein Wille und seine Vernunft bleiben von der Nötigung zum Besten unangetastet, weil er vordem prinzipiell aus einer unendlichen Zahl möglicher Welten auswählen könnte.¹⁵⁴ Selbst das Bestmögliche bleibt kontingent, und das *summum bonum* bildet für Gott eine finale Notwendigkeit, einen Zweckgrund, keine *causa efficiens*. In diesem Sinne bedeutet das Gute bzw. Beste die maximal mögliche ontologische Sättigung des Satzes vom zureichenden Grund.

Weil die Welt die Realitätsfülle des einen Gottes nicht einfach wiederholen oder verdoppeln kann, muß diese Fülle sich in ihr als Vielheit und Verschiedenheit ausprägen. Die bestmögliche Welt ist daher ein Kompromiß: Es könnte einfachere (geordnetere) Welten mit nur sehr wenigen Entitäten geben; es ließen sich noch größere Mengen von Entitäten realisieren, aber um den Preis größerer Komplexität und Unordnung. Realitätsfülle und -diversität gilt es also auszugleichen: Die maximale Quantität von

¹⁵² Vgl. G. I, 331; VI, 603; VII, 195; Grua, 267.

¹⁵³ Vgl. *Monadologie*: § 53.

¹⁵⁴ Vgl. dazu etwa A. II.1, 117; A. VI.4, 1444–1449.

Entitäten resultiert aus dem optimalen Verhältnis von Geordnetheit und Mannigfaltigkeit der Entitäten, mithin aus einer Grenzwertbestimmung. Weder Vielheit noch Ordnung jeweils rein für sich erreichen ihr absolutes Maximum. Das Optimum besteht in der Balance zwischen Ordnung resp. Gesetz als Einheitsfaktor und Varietät als Vielheitsfaktor.¹⁵⁵ Die Entitäten werden beim Anstieg der Vielheit nicht einfach mechanisch mehr; der Perfektionszuwachs der Welt durch mehr Seiendes ist kein additiver, sondern stellt sich aus der wechselseitigen Potenzierung der Kräfte ein. Einheit fordert ihre innere Sättigung durch eine geordnete Vielheit, und die Vielheit ist außerhalb ihrer Bindung und Fügung durch Einheit sinnlos.

Einzig die Harmonie von Einheit und Vielheit, Ordnung und Diversität gewährleistet das, weswegen die Monaden überhaupt existieren: die Fülle geordneter Denkbarkeit, die Reichhaltigkeit des Intelligiblen. Die bestmögliche Welt bietet das angemessene Feld für die Verwirklichung des Wesens des Denkens; in ihr ist das Sein zuhöchst erkennend, wird das Sein, nach Breite und Tiefe gleichermaßen, bestmöglich erkannt. Gott schafft ein Sein, das sich dem Denken – in Gestalt einer Vielzahl von selbständigen Substanzen, individuellen Subjekten oder perspektivischen Vorstellungskräften – als systematisch verfaßte Einheit und Vielfalt des Denkbaren darbietet. Die beste Welt ermöglicht das Maximum an Denkbarkeit und damit einhergehend an rationalen Kraftäußerungen resp. Denkkuständen, das Höchstmaß an intelligibler Zugänglichkeit, Betätigung und Durchschaubarkeit. Und hierin gründet ebenso das Glück der Denksubjekte, ihre Freude an der Ordnung und dem Reichtum der Welt. Das Immer-besser-Werden der Perzeptionen zieht das Perzipieren des Immer-Besseren nach sich, also das Wachsen der Harmonie zwischen den Entitäten und des durch die Erkenntnis der Harmonie verursachten Glücks.¹⁵⁶ Als höchstes Glück des ewigen Lebens kann nicht

¹⁵⁵ Vgl. G. IV, 43; VI, 238, 603.

¹⁵⁶ Vgl. G. VII, 87.

der volle Genuß der Gottesschau gelten, weil Gott unendlich ist und daher nicht vollständig erkannt werden kann, sondern der permanente Fortschritt zu stets neuen Freuden und Vollkommenheiten.¹⁵⁷

Leibniz trennt logische und reale Möglichkeit nicht; möglich ist, was deutlich erkannt werden kann, Erkenntnis wird herstellbar: „possibile est, cuius aliqua est essentia, seu realitas, seu quod distincte intelligi potest.“¹⁵⁸ Das Mögliche treibt den innerweltlichen Fortschritt des Wirklichen an, die Auffindung und Einbringung des unerschöpflichen Ertrages, den Gott in die Dinge gelegt hat. Die Idee des Fortschritts schränkt Gott nicht ein, vielmehr wird sie – begriffen als Reinigung von Fehlern, Steigerung des Erkennens und des technisch Machbaren und allgemein als Optimierung – zur adäquaten Auslegung und Offenbarung der Vollkommenheit des *deus calculans*.

Das Fortschreiten kann hierbei kein Ende finden. Der unendliche Fortschritt ist die Vollzugsweise weltlicher Perfektion, der Zweck der faktisch-zuständlichen Vollendung wird in die Unendlichkeit verlegt. Nicht einmal in der Antike wird der Natur unterstellt, bis ins Unendliche ausstehende Zwecke zu verfolgen, sondern nur konkrete, nächste Zwecke; die Unendlichkeit als Zweckhorizont fehlt. Das Modell, das Leibniz vorschwebt, ist daher ein technisch-poietisches, kein natürliches mehr. Seine bestmögliche Welt ist, jenseits der Natur, eine technomorphe. Immer neue, weitere technische Möglichkeiten bis ins Unendliche erfüllen der Sache nach das Ideal der Perfektibilität, der stets werdenden Perfektion.

XXI. Denken und Zeichen

Simuliert der *genius malignus* die fiktive Welt in sich schlüssig, so ist sie für den Menschen ebenso wirklich, wie die real existierende. Gott hat deshalb lediglich die Existenz des Denkens, nicht der

¹⁵⁷ Vgl. *Principes de la nature et de la grâce*: § 18.

¹⁵⁸ Vgl. Grua, 289.

Außenwelt zu sichern, weil die *res cogitans* selbst dann existieren muß, wenn alles, was das Ich denkt, Träume eines Dämons sind. Auch der Geist, der träumt, daß er denkt, denkt wirklich.¹⁵⁹ Eine materielle, von Außen her wirksame Welt wird obsolet, weil alles zur spontanen Konzeption des Geistigen wird; die Monaden entwickeln ein Wirklichkeitsbewußtsein, in dem Traum und Erfahrung nur graduell unterschieden sind. Dabei erweist sich das menschliche Vorstellen, rein auf seine Konstruktionen bezogen, als heteronom, einer Logik unterworfen, die den Resultaten des *deus calculans* folgen muß. Erkenntnis hervorbringen heißt, den Schöpfungsprozeß Gottes nachvollziehen. Der Sinn endlichzeitlichen Denkens und damit Existierens gerinnt darin, die ewigen Wahrheiten approximativ einzuholen.

Der Mensch ist soweit Gott, wie er sich vermittelt des Kalküls dazu macht. Absolutes und apodeiktisches Wissen ist ihm ausschließlich in der Mathematik möglich, in der alle Objekte frei konstruiert werden können. Das intuitive Erkennen bleibt Gott vorbehalten, der alle Begriffsmerkmale instantan überblickt, was restringierte Denkvermögen durch Symbolsysteme ausgleichen, in denen „die Schlußfolgerung allein im Gebrauch der Charaktere besteht und ein Irrtum des Geistes und des Kalküls dasselbe ist.“¹⁶⁰ In ihnen sind die Zeichen komplett unabhängig von jedem möglichen Wirklichkeitsbezug; Irrtümer sind Rechenfehler. Es gilt, die Ausdrucksqualität oder äußerliche Bezeichnungsrelation der Zeichen zu eliminieren, um nach vorgegebenen systemhaften Kalkülregeln mit ihnen wie mit anderen Gegenständen verfahren zu können. Nicht mehr lediglich Mittel der Erkenntnis gewinnen die Zeichen konstituierende Funktion für das Denken. Zeichen sind wie Dinge, wodurch in letzter Konsequenz Formalismus und Mechanismus konvergieren; Zeichenmuster werden mechanisch erzeugbar.

¹⁵⁹ Vgl. A. VI.3, 636.

¹⁶⁰ Vgl. G. VII, 205.

Werden Formeln interpretationsfrei verwendet, so kann jeder formalisierbare Vorgang durch eine Maschine ersetzt werden, die qua Kombinatorik prinzipiell alle Wahrheiten entdecken kann. Es müßte mithin nicht nur eine nicht- oder nachmenschliche Intelligenz dazu imstande sein, die Welt durch eine universelle Formelsammlung zu ersetzen, sondern idealiter kann eine Maschine alle Weltprozesse errechnen. Alles Geschaffene kann dem Modell der Maschine gemäß begriffen werden; die Welt insgesamt arbeitet wie eine allumfassende Denkmaschine, eine „lebendige Rechenbank“, in der „alle Zahlen sich selbst rechnen.“¹⁶¹ Zeichen sind im Kern Funktionsoperatoren,¹⁶² deren Handhabung maschinell bewerkstelligt werden kann. „Alle Folgerungen, die aufgestellt werden, können sogleich aus den Wörtern oder Characteren selbst hervorgehen.“¹⁶³ Daß das Denken vom Semantischen absehen kann, daß die Gedanken taub werden (*pensées sourdes*), die Erkenntnis blind (*caeca*), macht den Vorzug einer solchen unverfügbaren symbolischen Erkenntnis aus.¹⁶⁴

Unser Denken ist niemals zeichenunabhängig, sondern an die erkenntnisgebende Funktion der Symbole gebunden, weshalb die Erkenntnisfunktion der Sprache auf Maschinen übertragbar ist. Im Hintergrund steht das Ideal einer universalis *characteristica universalis* als der adäquaten *lingua philosophica*. Dehnt sich der Begriff des Kalküls zum Universalkalkül des Denkens aus, so wird die Welt fehlerfrei, nichts steht mehr außerhalb ihrer formalisierten Ordnung. Mathematische Fundamenteinsichten und -operationen sind verschlüsselte Formen von (erlebten) Geschehnissen. Reine Vernunftkalküle entstammen nicht der Naturerkenntnis, sie sind vor jeder Erfahrung Gesetzmäßigkeiten der Na-

¹⁶¹ Vgl. A. II.1, 160.

¹⁶² Vgl. G. VII, 31, 206.

¹⁶³ Vgl. Franz Schmidt (Hrsg.): *Leibniz. Fragmente zur Logik*. Berlin 1960, 93.

¹⁶⁴ Vgl. G. IV, 423; V, 254.

tur und ihrer Erkennbarkeit. Nichts anderes kann uns begegnen als Symbol, Gedanke und Perzeption.

Um Vernunftkalküle zu Gegenständen der Perzeption werden zu lassen, müssen sie in Repräsentationen – also in darstellende Vorstellungen, die das Vorgestellte vertreten – transformiert werden. Rein für sich etablieren Kalküle keine vorangehende Ordnung, sondern stellen diese im Medium der Repräsentation allererst her. Die Bedeutungsdimension einer Tatsache wird begründet durch die syntaktischen Verfahren unveränderlicher Zeichenmuster, die Beziehung der Zeichen untereinander. Zur Übersetzung der Zeichen in Ausdrücke (*expressiones*), durch die Vorstellungen mit dem Vorgestellten verbunden werden, heißt es: „Die Zeichenkunst ist die Kunst, Zeichen derart zu bilden und zu ordnen, daß sie Gedanken darstellen bzw. daß sie untereinander jene Beziehung haben, welche Gedanken ihrerseits untereinander haben. Ein Ausdruck ist eine Ansammlung von Zeichen, welche die Sache, die ausgedrückt wird, vergegenwärtigen. Das Gesetz der Ausdrücke ist folgendes: daß ein Ausdruck für eine Sache aus den Zeichen für jene Sache zusammengesetzt werde, aus deren Ideen die Idee der Sache, die ausgedrückt werden soll, zusammengesetzt wird.“¹⁶⁵

Damit Zeichenausdrücke ihren Satzstatus zurückerhalten, müssen sie interpretiert werden. So wie das Denken auf reale Dinge nur Bezug nehmen kann, wenn zuvor die Möglichkeit dieser Dinge ausgedrückt wird, muß die Formel des Kalküls durch eine eindeutige Zuordnung der Zeichen zu den Begriffen in Repräsentationen umgelegt werden. Zeichengefüge vermögen so nach festzusetzen, welche Bestimmungen dem Repräsentierten konkret zuzuschreiben sind. Durch die damit mögliche eindeutige Erschließung der Erkenntnisgegenstände läßt das Denken die unendliche Komplexität des Ästhetischen ganz hinter sich. Die

¹⁶⁵

Vgl. Eduard Bodemann: *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover*. Nachdruck Hildesheim 1966, 80–81.

Struktur der Zeichen präformiert die der von ihnen dargestellten Gegenstände. Ein ontologischer Primat der Dinge ihren Zeichen gegenüber entfällt. Das Universum der Begriffe ist auf eine endliche Menge von Ideen zurückführbar, die als ein nicht weiter zerlegbares Alphabet der menschlichen Gedanken funktionieren; aus diesen unauflösbaren Begriffen sind qua Synthese alle sonstigen Begriffe zu gewinnen.¹⁶⁶

Die Ideenkombination selbst wiederum muß dadurch verbürgt sein, daß zwischen Ideen resp. Gegenständen und Charakteren Gleichförmigkeit herrscht, so daß die Zeichenausdrücke, die die zusammengesetzten Ideen repräsentieren, aus den Zeichen, die die einfachen Ideen repräsentieren, zusammengesetzt sind. Realität gründet in einem gesetzmäßigen Zusammenhang, der sich über Strukturen definiert, die in einer universellen Kunstsprache beschreibbar sind. Daß den Symbolen freilich Realität zukommt, gründet im Denken Gottes. Sein Kalkül sichert, daß das Universum der Begriffe auf eine endliche Menge von Grundbegriffen (Ideen) rückführbar ist, aus deren Verbindung alle Begriffe hergeleitet werden können.

Alles Wirkliche ist in den geschaffenen Geistern präsent, weil es zuvor dem göttlichen Geist immanent ist. Deswegen allein kann im Denken die gesamte Wirklichkeit be- und verschlossen sein. Durch die kreationistisch-poietische Auslegung des absoluten Denkens und des wirklichen Seins, wird das innerweltliche Denken prinzipiell sowohl als lebendiges wie als maschinelles realisierbar. Lebendiges und mechanisiertes (oder automatisiertes) Denken werden als symbolisch darstellbares Rechnen ununterscheidbar. Stellvertreter und Stellvertretenes, Zeichen und Repräsentiertes, Rechenakt und Denkakt, Poiesis und Theoria sind konvertibel. Mit dem logischen Kalkül wächst der ars combinato-

¹⁶⁶

Vgl. G. VII, 185.

ria als *scientia generalis* daher eine zweifache Aufgabe zu: sowohl *ars iudicandi* als auch *ars inveniendi* zu sein.¹⁶⁷

Eine unendliche Zahl von kreatürlichen Kraftzentren mit einer jeweils unendlichen Progression innerer Darstellungsperspektiven bzw. Vorstellungszustände wird zur Totalität der Stellvertretung von Gottes Unendlichkeit. Der Mensch ahmt in seinem Denken, wie ein alter *deus*, den göttlichen Schöpfungsakt nach, indem er Neues entdeckt und hervorbringt, das ontologisch freilich bloß das im unendlichen Fortschritt noch je Unwirkliche der von Gott her immer schon und von Anfang an wirklichen Welt einholt. Die beste aller möglichen Welten ist nur dann die faktische, wenn sie durch das Handeln der Monaden im innerweltlichen Prozeß immer besser wird und immer mehr Wirklichkeit realisiert. Das rein Mögliche indes, das niemals mehr wirklich werden kann und wird, bleibt als Reich der Fiktionen, die das wahre und wesentliche Denken definitiv hinter sich läßt, zurück.

Wenn Gott ein rechnender Gott ist und das Gute errechnet, dann ist auch die Schöpfung – als Wirkung einer solchen Ursache – als Rechenmaschine begreifbar. Wie aus dem Grund präzise die Wirkung zu erschließen ist, so aus der Wirkung umgekehrt der Grund. Wenn Menschen Kalkülmaschinen erzeugen können, dann liegt diese Möglichkeit notwendig im innermonadischen Fortschritt begründet. Das Künstliche ist ebenso notwendig wie das Natürliche im Wesen der vorstellenden Substanz beschlossen. Jede poetische, sich inventorisch auswirkende Vorstellung ist den repräsentierenden Monaden – d.i. dem seinserschließenden Sein – nicht weniger und nicht anders *a priori* immanent, als es alle anderen Vorstellungen sind. Alle Vorstellungen tragen zum Fortschritt bei, der zugleich das Genauer-Werden des Vorstellens impliziert, ihre zunehmende Helligkeit und ihre Aufhellung zum

¹⁶⁷ Vgl. G. VII, 516; A. VI.2, 408: „Logick- oder Denckkunst ist die Kunst den Verstand zu gebrauchen, also nicht allein, was fůrgestellet zu beurtheilen, sondern auch was verborgen zu erfinden.“

wahren, gewissen, ein- und durchdringenden und doch zugleich perspektivischen Erkennen. Über die Grenze ihres Begriffs kann keine Monade hinauskommen – denn der Begriff ist durch seine Prädikate individuell und unendlich gleichermaßen; und durch beides wird er für endliche Erkenntnisvermögen uneinholbar und unsagbar. Die kontingent wirkliche Welt insgesamt als Summe aller Individuen wird zum bestmöglichen Individuum.

Unverborgenheit geht als Resultat aus der Begriffsanalyse hervor. Alles Denkbare nimmt in Gottes Verstand die Form eines vollausgebildeten Subjekts an und füllt ihn in dieser Gestalt aus. Gott vermag alle Begriffe analytisch restlos zu durchschauen, sie sind für ihn also – von der Widersprüchlichkeit freigesprochen – vollständige existenzfähige Subjekte. Ihre Geschichte ist die der Entwicklung oder Ausfaltung der in ihnen eingeschlossenen Prädikate. Jedes Prädikat macht somit die exakte Bestimmtheit eines konkreten Vorstellungszustandes der Subjekt-Substanz aus. Und wenn jede Monade bis ins Unendliche fortschreitet, dann muß vorangehend auch die Menge der Prädikate, die im Subjekt enthalten sind, eine unendliche sein. Was Gott schafft, besitzt die Kraft, sein Sein zu tragen und es als Vorstellen hervorzubringen; das geschaffene Sein birgt die unendliche Kraft eingeschränkter Selbstvollbringung hin zu einer gänzlich schlaf-, schatten- und faltenlosen eigenen Durchlichtung.

Wenn die Begriffe oder Möglichkeiten nach Existenz streben, dann heißt das, daß sie, wenn sie denn existieren, die in ihnen a priori und primordial enthaltenen Prädikate hintereinander und zusammenhängend verwirklichen werden. Als Kräfte bringen die Substanzen resp. Subjekte die in ihnen eingeschlossenen Prädikate als Bestimmungen, genauer als Vorstellungszustände hervor. Wirklichkeit besagt in diesem Sinne die Poiesis des Analytischen, denn als Subjekt wird der Begriff autopoietisch, er wird zur Entwicklung der in ihm eingefalteten Prädikate. Die Schöpfung bewerkstelligt den Umschlag des Gedachten ins Denkende. Existieren bedeutet Denken: bei Gott wie bei allen anderen Monaden. Was Existenz erlangt, gewinnt nicht bloß die Fähigkeit zu den-

ken, es muß sogar denken. Das Denken kann keine Existenz hervorbringen, doch das Existierende wird als Denkendes hervorgebracht. Zum Wesen tritt also mit der Existenz das Denken hinzu: als Sich-Denken des Wesens und der Wirklichkeit insgesamt.

Denken heißt aber konkret Spiegeln. Das Denken *ist* das Sein in der Form der Repräsentation. Einerseits ist jede Monade ein singuläres Individuum; es gibt nicht zwei identische Monaden. Andererseits ist jede Monade das, was alle Monaden sind, nämlich eine perspektivische Repräsentation der ganzen Welt und aller anderen Monaden mit ihren inneren Zuständen. Als denkende ist jede Monade ein Singulum, das in und von ihr Gedachte ist in jeder Monade dasselbe: Alles. Mangel und Sinn der Vielheit von Substanzen liegen in der je speziellen Eingeschränktheit ihres Repräsentationsvermögens hinsichtlich der Adäquatheit und Explizitheit des Repräsentierens und des Repräsentierten. Es geht hier mithin um das *Wie*, nicht um das *Was* der Spiegelung des Universums.

Alle Vorstellungen aller Monaden konvergieren und decken sich im *Was*, alle unterscheiden sich im *Wie*. Nur Gott verfügt über eine absolute Perspektive. Zwar bleibt jede geschaffene Monade in ihrem Sein hinter dem Einen und Höchsten in seiner Fülle zurück, allem Sein eignet jedoch prinzipiell der Charakter der Kraft zum intellego, zur Noesis. Durch die Allheit der Perspektiven wird die Welt bis ins letzte ausgefüllt, ins Licht der Spiegel gestellt, ge- und durchdacht. Hierin besteht der Seinssinn der glücklichen Spiegel. Der Tod bildet lediglich ein Intermezzo im Gang der monadischen Unsterblichkeit, im unaufhörlichen immanenten Vorstellungsfortschritt. Alle Monaden bestehen im Willen und in der unendlichen Kraft zum Vorstellen. Das Sein der Substanzen wäre allein durch Gott blitzartig aufhebbar – was auf unabsehbare Zeit hinaus aber nicht sein Vorsatz sein kann.

XXII. Zeichen und Schöpfung

Leibniz' System sucht immer wieder die Ausdrucksformen eines Wahrheits- und Wissensbegriffs, der das Denken und damit das

mögliche Sein logisch-mathematisch auslegt. Die Möglichkeiten (und damit die Wesenheiten) sind bis zur letzten Einfachheit ihrer zeichenhaft eindeutig formalisierbaren und dadurch genau ausdrückbaren Elemente hin analysierbare Begriffe; Gedanken sind auf dem Boden strenger Definitionen stehende deduktiv beweisende Reihen von bedeutungsmäßig vollkommen geklärten exakten Argumenten; Gott ist die alle Möglichkeiten auf ihre Kompatibilität hin durchkalkulierende und koordinierende Rechenkraft, was etwa die Anwendung des Binärsystems – alles ist auf den Gegensatz von Etwas resp. Einheit und Nichts, auf die 1 und die 0, zurückführbar – oder der das Verhältnis von Seinsordnung und -vielfalt bestimmenden Infinitesimalrechnung auf den rationalen Nachvollzug der Schöpfung und ihrer Planung erlaubt.

Im Hinblick auf die Schöpfung setzt Leibniz zwei Urprinzipien an: Gott und das Nichts. Das Binärsystem kann hierbei als zahlengenerative Veranschaulichung der Schöpfung gelten, sofern in ihm alle Zahlen aus der Verbindung der Einheit – der absoluten Position und dem von allen inhaltlichen Bestimmungen freien Etwas – mit dem Nichts, der reinen, unbestimmten Negation und Privation, hervorgebracht werden können, d.h., das Nichts genügt, um alle Zahlen bis ins Unendliche zu unterscheiden.¹⁶⁸ Außer dem Nichts ist nichts von Gott unabhängig, und Gott schafft weniger aus dem Nichts als vermittels seiner die Welt. Er differenziert durch das privative Nichts seine eigene absolute Substanz und Realitätsfülle zu unendlich vielen kreatürlichen Entitäten, deren Schaffung und Erhaltung einen fortdauernden Vorgang bildet.

Die ursprüngliche, einfachste Unterscheidung ist die zwischen Position und Negation, Etwas und Nichts, aus der alle anderen, konkreten Unterschiede resultieren. Das Etwas ist die eine, rein formale, unbestimmte Setzung von allem, das etwas ist, die singuläre, allumfassende Position. Das Nichts bezieht sich, und

¹⁶⁸ Vgl. Rita Widmaier (Hrsg.): *Gottfried Wilhelm Leibniz. Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689–1714)*. Hamburg 2006, 311, 479.

das wiederum unbestimmt und völlig allgemein, unmittelbar negierend auf dieses Etwas und setzt sein Fehlen, das Nicht-Etwas, wodurch Position und Negation sich vereinigen. Alles, was nicht Gott ist, ist eine solche Vereinigung des Etwas mit dem Nichts als der Privation des Etwas. Ihre rein formale logische Beziehung ist die ihrer Ungleichheit, in der sie zur Einheit ihrer dualen Unterscheidung zusammentreten. Das Etwas ist alles, was etwas ist, das Nichts ist nichts von dem, was etwas ist, mithin absolut leer und der Mangel an aller Bestimmtheit, die Null. Umgekehrt unterbindet das Etwas als differenzlose Allposition jede Vielheit innerhalb des einen Positiven, es fungiert als die reine Eins. Aus diesem binären Grundunterschied sind alle Zahlen ableitbar, auf ihm beruhen alle Zahlssysteme.

Logisch entspricht jede in ihrem Positivitätsgehalt eingeschränkte Monade einer natürlichen Zahl. Auch wenn Gott in der Grundunterscheidung als Eins figuriert, ist er in jeder Zahl bis ins Unendliche konstitutiv präsent; die Einheit ist als Eins das positive Prinzip aller Zahlen. Aus dem einen Grundunterschied von absoluter Position und absoluter Negation lassen sich unendlich viele Verbindungen von relativen Positionen und Negationen ableiten, die allesamt je verschiedene und konkret bestimmte Einheiten beider darstellen. Wie jede Zahl eine exakt bestimmte, besondere Einheit von Eins und Null ist, so ist jede Monade eine Einheit von Gott und Nichts. Die Menge aller Kombinationsmöglichkeiten von Eins und Null bildet die Menge aller möglichen Zahlenwerte, aus denen sich wiederum alle möglichen Teilmengen erzeugen lassen. Alle Zahlen stehen zu allen anderen in eindeutig bestimmten Beziehungen, aus denen sich ihre Systematik, mithin alle ihre positiven und negativen Verhältnismöglichkeiten und -gesetze, komplett konstituieren und erschließen läßt. So entstehen etwa Teilmengen wie die Sukzession aller Vielfachen von Zwei, aus der alle ungeraden Zahlen ausgeschlossen sind. Doch besitzen alle Vereinbarkeiten wie Unvereinbarkeiten hier quantitativen Charakter, während bei den Monaden auch qualitative Relationen bestehen.

Weil die Einheit Gottes seine positive Unendlichkeit impliziert, entstehen alle Unterschiede und alle bestimmten Abgrenzungen zwischen den konkreten Kreaturen durch das Privative, durch das die Unendlichkeit unendlich oft und verschieden negiert, begrenzt und damit begreifbar wird.¹⁶⁹ Das Endliche wird durch das Nichts voneinander und von Gott unterschieden. Die Privation erzeugt an der absoluten Einheit eine unendliche Ausdifferenzierung und Vervielfachung, und dies gilt sowohl für das Denkbare wie das Substantielle. Das Denkbare impliziert als solches Grenze, Bestimmung und Negation, anders kann es weder sein noch erkannt werden. Durch die Privation werden endliche Substanzen möglich und begreifbar. Durch sie ergeben sich konkrete Begriffe, die einander teilweise negieren und im Widerspruch zueinander stehen. Qua Negation entsteht also eine Vielzahl von Begrenzungen oder Einschränkungen der göttlichen Totalität aller Sachgehalte; es eröffnen sich endliche Einheiten, die die absolute Einheit bzw. das unendliche Sein Gottes im Hinblick auf ein mögliches Sein außer Gott privativ begrenzen und modifizieren. Als Herr der Unendlichkeit ist Gott die als unbegreifbar begreifbare ultima ratio, in deren Erkenntnis wie nur unendlich fortschreiten können. Das Vollkommene ist das Seiendste, Sachhaltigste, Denkendste und Denkbarste; für uns bleibt diese Totalität des Denkens und des Denkbaren, aufgrund ihrer unendlichen Komplexität, in ihrer vollen Konkretheit substantiell und logisch uneinholbar.

Dies gründet auch in der verschiedenen Seinsweise von Gott und Geschaffenem, obwohl beides monadischen Charakter hat. Die Schöpfung vollzieht sich in der Hervorbringung von Spiegeln. Alles, was sich in ihnen spiegelt, erscheint dabei spiegelverkehrt. Wenn Gottes absolute Einheit und Seinsfülle von den Monaden unvermeidlich allein in einem Hinter- und Nacheinander von Vorstellungen repräsentiert werden kann, dann kann diese unendliche Sukzession als die Seinsweise der Verkehrung von

¹⁶⁹

Vgl. Grua, 126.

Gottes instantaner All-Einheit begriffen werden. Durch die sukzessiv-perzeptive Aktivität, in der die kreatürlichen Monaden sich selbst und ihr spezielles Universum immanent hervorbringen, reproduzieren sie in der Form der Verkehrung den singulär-instantanen göttlichen Schöpfungsakt. Das Eine verkehrt sich zum Vielen überhaupt, aber auch in jedem für sich.

Wenn Gott als Kraft und Denken zu bestimmen ist, die beide sein Sein ausmachen, dann ist alles, was er ist, was in ihm ist und was er denkt, ebenso als Kraft auszulegen. Deswegen macht es durchaus Sinn, davon zu sprechen, daß die Essenzen oder Möglichkeiten nach Existenz streben. In Gott kann nicht zwischen ihm als tätigem Subjekt und bloß passiven Objekten seiner Kraft unterschieden werden. Wie selbst dem untersten, dunkelsten Perzeptionsniveau ein geringer Grad an positivem Seinsgehalt und an Kraftrealisation entspricht, so wohnt bereits den Möglichkeiten (wenn auch vielleicht infinitesimal gegen Null gehend) ein appetitus resp. eine Tendenz zur Existenz inne. Als bestimmter Seinsgehalt strebt jede Möglichkeit in Gott zur (weltlichen) Existenz, weil sie ein Teil von dessen Kraft und Sein ist. Das Mögliche ist nicht lediglich das passiv Gedachte. Nicht allein dem Denken, sondern auch dem Gedachten eignet in Gott und von ihm her der Charakter der Kraft und des Strebens. Gerade weil der Gehalt der *res cogitans* – mithin die Fülle des Perzipierten neben dem Perzipierenden – bei Leibniz eine eminente Bedeutung gewinnt und sogar zur Gewißheit des *cogito* gehört,¹⁷⁰ kann auch in Gottes Denken das Gedachte keine untergeordnete Rolle in völliger Inaktivität spielen. Die Essenzen sind keine reinen Gedanken oder Begriffe, sondern haben in Gott ein Sein.

In Gott sind Sein und Denken der Essenzen als Vollzugsweisen seiner Kraft nicht zu trennen. Wie Gott selbst nicht erst entsteht, so entsteht auch das nicht, was er denkt. Die Existenz Gottes ist nicht durch das Existenzstreben seiner unendlich vollkommenen Essenz vermittelt, durch welches er dann notwendig

¹⁷⁰ Vgl. G. IV, 327–329, 357; A. VI.4/B, 1395.

existierte, sondern er existiert unvordenklich und ebenso alles, was in ihm ist und seine Essenz ausmacht. So wenig sich bei Gott seine Existenz den Essenzen verdankt, so wenig gibt es eine Existenz Gottes ohne die und vor den Essenzen. Das Mögliche wird von Gott mit derselben Notwendigkeit gedacht wie das Notwendige, weil Gott *alles* Denkbare denken *muß*. Wenn alles, was sich denken läßt und was denkbar ist, sogar die *prima possibilis*, erst durch das Denken erzeugt würde, dann wäre das Denken die wahrhafte Kraft der *creatio ex nihilo*. Was aber wäre das Denken als Denken ohne das Denkbare, vor ihm und ohne es? Gibt es für Leibniz ein reines Denken vor allem Denkbaren und zu Denkenden, das allein sich selbst denkt im Sinne des Aristotelischen *Nous*? Damit es Denken gibt, muß es Denkbare geben, welches sachlich nicht anders verfaßt und strukturiert sein kann als es ist. Das Denken stünde also immer schon unter der Notwendigkeit zu erzeugen, und das Erzeugte könnte nie anders und anderes sein als es ist. Ungleich Aristoteles ist Leibniz' Gott schöpferisch, und dies ist mit seinem Sein und Denken verflochten. Gott könnte aber nichts schaffen, wenn er nicht(s) denken würde, und zwar keine unendliche Vielheit von Möglichkeiten.

Gott kann nicht nicht denken, er kann nichts anderes denken als das Denkbare und nichts anderes wollen als das Denkbare, ohne das er also nichts wäre, sofern Denken und Wollen sein Sein konstituieren. Alle Möglichkeiten sind vollständig bestimmte Begriffe und so auch in Gottes Erkennen gegeben, während wir als endliche Subjekte einzig das als möglich einsehen, was wirklich ist. Wenn vom Existenzstreben der Essenzen die Rede ist, so sind damit die Wesenheiten je für sich gemeint. Dabei ist zu unterscheiden zwischen der holistischen Realität aller Essenzen in und mit Gott und ihrem konkreten Existieren als Möglichkeiten im Hinblick auf eine weltliche Schöpfung. In Gott konstituieren die Essenzen ein Sein mit Gott, denn sie machen seine Essenz aus. Nur im Hinblick auf die Schöpfung streben die Essenzen nach Existenz, also nach einem Sein als endliche, denkende Substanzen und Subjekte.

Als relationale, noetische Entitäten streben die Possibilien gemäß der Größe ihres positiven Sachgehalts nach Existenz. Das, was der Möglichkeit nach mehr ist als ein anderes Mögliches, dem eignet ein höherer Anspruch und eine größere Wahrscheinlichkeit, von Gott geschaffen zu werden. Das absolut Existierende als maximaler Seinsgehalt führt diejenigen Essenzen eher in die Existenz, die ein größeres und besseres Sein einschließen; rein aus sich heraus können die Essenzen sich nicht – bei allem Streben danach – existenzifizieren.¹⁷¹ Was immer die Essenzen im existierenden Gott sind – Leibniz reserviert den Begriff der Existenz für das Wirkliche¹⁷² –, sie sind allein im Blick auf die Schöpfung bloße Möglichkeiten, die (noch) nicht existieren und nach weltlicher Existenz streben, danach also, geschaffene Monaden oder selbstständige Denksubstanzen zu sein. Freilich liegt nicht in den Möglichkeiten selbst der zureichende Grund für den Übergang in die Wirklichkeit, und desgleichen können nicht alle Essenzen zur Existenz in einer Welt gelangen. Was in Gottes Denken vereint besteht, kann im Hinblick auf seine mögliche Koexistenz in möglichen Welten sowie in der konkreten Schöpfung gegeneinander stehen. Ohne die Unvereinbarkeit oder Nichtübereinstimmung der Essenzen, als möglichen Universen und Ereignisfolgen, wäre jedes Selektionskalkül hinsichtlich der Schöpfung überflüssig, weil alle Möglichkeiten unmittelbar koexistieren und wirklich werden könnten.

Der Gedanke des Strebens der Möglichkeiten nach Existenz stimmt jedenfalls mit einer Konzeption der Schöpfung als Emanation¹⁷³ zusammen: Gott entäußert sich, und ohne sein Sein dabei zu vermindern, entsteht weiteres Sein. Die Essenzen verlassen Gottes Sein nicht, die Existenz kreatürlicher Monaden schmälert Gottes Existenz in keiner Weise, denn das Unendliche kann

¹⁷¹ Vgl. A. VI.4/C, 2232.

¹⁷² Vgl. Couturat, 529–530.

¹⁷³ Vgl. zum Emanationsbegriff exemplarisch A. VI.2, 490; VI.4, 637, 1549, 1580; G. III, 345.

sich in der Schaffung – sogar unendlich vieler – selbständiger Substanzen nicht reduzieren oder einschränken. Gott wäre auch ohne das Unvollkommene vollkommen, nur existierte dann nicht das Maximum des Wirklichen in seinen beiden Formen des Unendlichen und Endlichen. Wenn Gott um seiner eigenen Vollkommenheit willen das Unvollkommene schaffen müsste, dann bedeutete dies einen Selbstwiderspruch. Es gibt keine agathologische Selbstsuspension des Unendlichen.

Das Gottes Wahl im Hinblick auf die inkommöglichen Möglichkeiten leitende Kriterium ist das Ganze der Schöpfung: Was bewirkt in ihr ein Mehr an Sein (an Realitätsgehalt), ein Mehr an Seiendem (der Zahl selbständiger Möglichkeiten), ein Mehr an Harmonie (an stimmigen Relationen zwischen dem Existierenden)? Die Welt überhaupt als notwendig bestimmte gewinnt in solcher Selektion Gestalt; die beste Welt enthält das meiste des besten Möglichen. Ohne daß dieses Verhältnis logisch notwendig wäre, entsteht im selben Moment, in dem Gott *causa sui* ist, zugleich die Schöpfung. In dem Moment, in dem alles Essentielle und Mögliche im Denken offensichtlich wird, ist auch die konkrete Existenz der Welt entschieden und bewerkstelligt. Ohne ein Gott äußerliches Sein bestünden in ihm zwar alle Möglichkeiten und Seinsgehalte, doch es würde nicht das Maximum an Wirklichkeit realisiert, denn zu seiner eigenen Wirklichkeit kann Gott nichts hinzufügen. Alles, was außer Gott noch wirklich sein kann, fügt er zur einen bestmöglichen Welt zusammen. Wie die Essenzen nach Existenz streben, so geht Gottes Streben nach Harmonie (und Existenz) immer schon über seine eigene Existenz hinaus. Alles, was ist und sein kann – das Absolute und das Endliche –, besteht zugleich. Eine Selbsteinschränkung Gottes auf die eigene Wirklichkeit allein ist nicht möglich. Zur vollen Wirklichkeit gehört notwendig auch die Wirklichkeit im Modus der Unvollkommenheit.

Denken, Wollen und Wirken sind in Gott bloß konzeptionell zu trennen, in der Sache jedoch ein einziger identischer Vorgang ohne Sukzession. Er erfüllt lediglich sein eigenes Wesen,

wenn er schöpferisch handelt. Er durchdenkt die Ideen, wählt eine Welt aus ihnen aus und veräußerlicht sie in einem einzigen Aktus. Logik, Ordnung und Existenz sind daher nicht zu separieren; die Logik stiftet die Ordnung von Denken und Wirklichkeit gleicherweise. Perzeption und Appetition sind prinzipiell miteinander verschränkt, weil ihre Einheit sich aus dem Wesen der Kraft ergibt, die unhintergebar in diese Zweiheit auseinandergeht, sie zugleich jedoch stets zusammenhält. Und sofern Appetition und Perzeption in Gott untrennbar sind, sind auch Wollen und Erkennen dies. Gott denkt nicht erst und will daran anschließend, sondern beides geht in eins vor sich.

Indem er denkt, erkennt er alles als (sein) Sein; indem er will, will er alles als das Gute, das er selbst im Höchstmaß verkörpert. Daß die Welt gut ist, bedeutet kein äußerliches Resultat von Denken und Handeln, sondern ist deren Verfassung in Gott bereits eingeschrieben. Gott will das Gute, weil er es selbst ist. Das Erkennbare ist gut, das Gute ist erkennbar. Gott erkennt das Sein als das Gute nicht erst, bevor er es tut und verwirklicht. Indem er denkt und strebt, denkt er das Gute und strebt nach ihm, d.h., das Gute ist kein an zweiter Stelle erst hinzukommendes rationales Motiv für Gottes Handeln, das prinzipiell auch auf anderes gerichtet sein könnte. Gottes absolute logische Perzeption ist von seiner absoluten Appetition durchzogen, und aus dieser Wechseldurchdringung heraus vermag Gott alle Möglichkeiten in sich zu ergründen, zu vergleichen, zu gewichten sowie gemäß ihrer Güte zu setzen. Er begreift eine unendliche Zahl von jeweils unendlich reichhaltigen Universen in all ihren Relationen; er fügt das Mögliche in unendlich viele Systeme und verleiht dem besten System die Existenz.¹⁷⁴ Formal erkennen auch wir, daß dies so ist, aber inhaltlich können wir dieses unendliche Erkennen und Vergleichen nicht leisten,¹⁷⁵ so daß die Schöpfung konkret ein unbegreifliches Wunder bleibt.

¹⁷⁴ Vgl. *Theodizee*: §§ 8, 225.

¹⁷⁵ Vgl. *Theodizee*: § 10.

Nur weil alles Mögliche einen begrenzten Sachgehalt einschließt und als solcher besteht, kann jede Möglichkeit separat analysiert und in ihren Synthesemöglichkeiten erschlossen werden, während der eine Totalbegriff sämtlicher rein positiver Realität eine solche Logik verbietet und er daher auch nicht in einer weiteren Wirklichkeit außerhalb Gottes identisch reproduziert werden kann. Wenn Gott denkt, denkt er alles, immer aber zugleich sich selbst. Auch das Unvollkommene denkt er im Modus der Vollkommenheit. Als Totalbegriff maximaler Positivität erkennt er sogar die qua Negation von diesem abgehenden eingeschränkten Begriffe im Modus der Totalität. Die unendlich vielen begrenzt positiven Begriffe fügen dem Totalbegriff zwar nichts hinzu, sie sind vielmehr in ihrer Gesamtheit eine derivative unendliche Zerlegung des absoluten Begriffs, aber ihre Erkenntnis durch Gott bleibt trotz ihrer Negativität eine vollkommene. Gott erkennt alles als – lediglich in seiner Vereinzelnung betrachtetes – Moment des Totalbegriffs sowie dessen Vollkommenheit, Einheit und Absolutheit gemäß. Was etwas für sich genommen nicht ist, das besteht im absoluten Begriff als etwas anderes, so daß die Grenzen der Begriffe in das absolute Denken keine Negativität hineinragen können.

In der unendlichen Menge aller (negativ) bestimmter Möglichkeiten ist keine andere Gesamtrealität und nicht weniger Realität enthalten als im singulären Totalbegriff. Diese Menge ist nur seine vollständige Ausfaltung. Die Möglichkeiten sind dieselbe Realität nur durch Negativität bestimmt und im Hinblick auf eine außergöttliche Existenz. Durch die Negativität wird die eine absolute Wirklichkeit oder positive Realität in die distinkte Gesamtheit der möglichen Realität außer Gott umgewendet. Andernfalls wäre das Mögliche bloß all das, was nicht Gott und was Gott nicht wäre, womit es Seinsgehalte gäbe, von denen Gott ausgeschlossen wäre, die er als Totalbegriff nicht umfasste und auf die er sich ausschließlich fremdschöpferisch richten und beziehen könnte. Jede mögliche Welt wäre dann sachlich etwas anderes als Gott – nur das Notwendige wäre dann Gott und allen Welten

notwendig gemeinsam. Das Mögliche, als den Inbegriff aller objektiv möglichen (endlich-weltlichen) Substanzen, vom Totalbegriff aller reinen Positivität, als dem Selbstbegriff Gottes, sachlich und logisch zu separieren, verfehlt die Verfassung der Innerlichkeit Gottes.

XXIII. Seinsfrage und Sein

Sein bedeutet *Anstrengung* – für den Schöpfer wie für das Geschaffene. Deshalb ist das Seiende als das gegeben, was die Anstrengung *aushält*; es ist dergestalt verfaßt, daß es die Arbeit bewältigt und in ihr fort dauert: als *Kraft*. Als denkende Kräfte und Substanzen bestehen die Monaden gegen das Nichts, ihre Existenz kann nur eine sein, die dem Nichts entgegen ist. Das Sein muß sich aus dem Nichts, aus seinem Nichts, *erheben*. Die Schöpfung erfordert also Kraft, um das Sein in einer speziellen *Bewegung* aus dem Nichts zu führen.¹⁷⁶ Die begrifflichen Möglichkeiten, die Gott denkt, müssen zu denkenden Substanzen oder substantiell Denkendem werden. Der Begriff ist das konkret Nichtige im Vergleich und Bezug zu den wirklichen Substanzen. Schon das göttliche Denken ist eine Bewegung und mithin eine Anstrengung, die Kraft beansprucht, aber vor allem die Schöpfung selbst als Bewegung verlangt Kraft. Die (bestmögliche) Wirklichkeit muß dem Möglichen abgewonnen werden und zwar durch den optimalen Variationenkalkül, durch das Ausloten der äußersten Grenze seiner Koordinierbarkeit. Die *Verhältnisse* zwischen den Möglichkeiten, die für die Wirklichkeit konstitutiv sind, erschließen sich aber allein durch das *Denken*: Dieses ist die exklusive Form der Einheit des Vielen.

Die Monaden existieren als denkende, und als denkende halten sie sich gegen das Nichts. Sie sind, dauern und perfektionieren sich, indem sie denken, und d.h., indem sie das Sein (besser

¹⁷⁶ Vgl. dazu bereits Aristoteles: *Metaphysik* IX, 8, 1050b25–30, wo er betont, daß die Bewegung für das endliche Seiende Anstrengung bedeutet.

oder schlechter) vorstellen: Als Denken des Seins sind sie nicht nichts. Jede Monade dehnt ihr Sein innerlich aus, weil sie im Denken fortschreitet und dadurch das Sein der Welt vorstellungshaft in sich hat. In der Kraft zum Denken und im Vollzug des Denkens des Seins bewahrt sich jede Monade vor dem Nichts. Das Denken des Seins ist ihr Sein und ihr Sinn. Der Fülle ihres Seins, d.i. ihrer repräsentierenden Vorstellungszustände, entgegengehend und sie erstrebend halten sie das Nichts ab und von sich fern. Das Denken leistet indes wesentlich das *Begründen*, das Finden des Grundes (auch im Hinblick auf die schöpfungsfähigen Kompossibilitäten). Es ist die Kraft, die Anstrengung des Grundes und des Begründens auf sich zu nehmen. Vom Grund her gedacht wird das Sein, in seiner Gestalt als Schöpfung, zu einem ökonomischen und Selektionsproblem.

In diesem Sinne stellt sich auch die Seinsfrage dem Denken als Frage nach dem Grund dar. Das Begründen ist der Sinn des Denkens, darin wird es zum Wissen. Durch den Grund stellt das Denken das Sein sicher, durch das Begründen sichert es jedoch ebenso sich selbst als die in ihren inneren Zuständen wahrheits- und wirklichkeitsgemäß fortschreitende Seinsrepräsentation. Der Vorstellungsforgang ist objektiv nach dem Satz vom Grund bestimmt, was auch die Seinsfrage als eine Vorstellung und als Frage nach dem Grund einschließt. Nur von einem Grund her ist das Sein gegen das Nichts zu rechtfertigen. Die Frage nach dem universellen (weltranszendenten) Grund kann einzig von geschaffenen, aber selbstbewußten Monaden mit höchster Reflexionskraft gestellt werden. Ist diese beantwortet, so gibt es nur noch den immanenten Fortschritt in der Erkenntnis und Durchdringung der Welt und ihrer Vielheit.

Die Monaden sind der Einsamkeit geweiht, doch währt die Flucht des Einsamen zum Einsamen bei ihnen ewig. Um die Masse ihrer inneren Zustände aufzuarbeiten und dadurch an das Ende zu kommen, bedürfen sie der Unendlichkeit, und Leibniz nennt diesen Weg ‚Fortschritt‘. Im Prozeß der inneren Selbstanalyse zeigt sich, daß alle Substanzen die Unendlichkeit als Weltho-

izont fordern müssen. Die Zukunft wird damit in eine unabsehbare und unkonkrete Ferne verlegt. Vor dem Sein gibt es wieder nur Sein – Sein derselben Art, lediglich gesteigert zum Absoluten und zur ihrem eigenen Begriff vollkommen adäquaten *causa sui*. Es gibt für Leibniz, anders als für Schelling, keine Befreiung vom Sein, kein Übersein, kein freies Handeln und Wollen jenseits der Vernunft. Die Seinsfrage, als die Grundfrage im doppelten Sinne, verbleibt im Raum des ontologischen und noologischen Komparativs, der sich zwischen den Polen von Gott einerseits und der Welt andererseits aufspannt.

Die Erfüllung des Wesens des Seins wird in eine faktisch unversiegliche Zukunft hinein verlegt, und sie verharrt im Bereich des Seins. Der absolute Grund *ist* das absolute Sein, die ultimative Substanz, und der Satz vom Grund hängt an einem Sein *dieser* Art. Wille und Vernunft decken sich vom höchsten Sein her vollständig. Die kosmologische Engführung der Seinsfrage gerät Leibniz dabei nicht zu einer naturalistischen oder physikalistischen, denn alles was ist, ist wesentlich als Vorstellen zu bestimmen. Das Denken, das Haben und Vollziehen von Vorstellungen, ist die Weise, wie Sein vollbracht und erfüllt wird, wie es möglich und wirklich ist. Das Denken erwirkt die Wirklichkeit als seine Wirklichkeit, und es erwirkt sich seine Wirklichkeit als erdachte. Ein Sein – sei es göttlicher oder weltlicher Natur – ohne Denken bleibt nicht bloß unvollständig, sondern ist unmöglich.

Gott ist, und er will, daß außerdem noch Seiendes ist. Das Nichtsein dieses anderen muß und kann er nicht ausdrücklich wollen, denn es ist der Urzustand: Gott ist, und was darüber hinaus sein kann, ist nicht; einzig das Fortbestehen dieses Urzustands kann er wollen. Aber auch sein eigenes Nichtsein zu wollen, bildet für den notwendig Seienden eine Unmöglichkeit. Unter der Prämisse, daß Sein besser ist als Nichtsein, kann Gott das Nichtsein ohnehin für nichts wollen, nicht für sich und nicht für das andere. Schopenhauer oder Mainländer drehen dagegen diesen Vorrang des Seins einfach um: Das Nichts ist nun das Bessere, das Prinzip besitzt nicht mehr die absolute Sehkraft der Vernunft,

sondern ist blind, und wenn der Wille blind und grundlos ist, dann muß die Welt, als seine Erscheinung, ebenso grundlos sein. Das Etwas ist der Weg des Menschen zu seinem Nichts.

Für Leibniz hingegen ist der Grund stets ein vernünftiger und nachvollziehbarer. Wäre der Grund nicht rational, so hätte die Welt gar keinen Grund. Ein unvernünftiges Prinzip begründet nicht und ist selbst grundlos, denn was auf unvernünftige Weise etwas hervorbringt, tut dies grundlos. Der Satz vom Grund erschließt sich allein aus der Vernünftigkeit aller Gründe. Das Faktum des bloßen Hervorbringens von etwas statuiert noch keine eigentliche Begründung und Relation. Für diese gilt es, ein einsehbares Warum und Wozu beizubringen, d.i. das Vernünftige, das indes keine zwingende Notwendigkeit impliziert. Und lediglich dadurch ist der Grund auch dem Denken zugänglich, das das Sein von etwas aus dem Grund heraus begreift.

Um die Warum-Frage in Leibniz' Sinne wissenschaftlich stellen zu können, muß eine Einheit der Gegebenheitsweise zwischen Gott und Welt unterstellt werden. Beiden eignet der Charakter der Seins, so daß der Grund nicht nur in der Welt, sondern auch zwischen Gott und Welt zu begründen vermag. Das Sein ist überall – vor der Welt und in der Welt – eines und das gleiche, so daß der Satz vom Grund universal gilt. Er bestimmt alles Geschehen in der Welt, doch ebenso das Hervorgehen der Welt qua Schöpfung insgesamt. Indem sich die Frage mithin überhaupt stellen läßt, ist sie bereits beantwortet und entschieden.

Das Sein kann sich als möglich und zugänglich nur zeigen, wenn es im Licht des Grundes steht, begründet und durchgängig begründbar und erklärbar ist. Dies ist seine Signatur bei Gott, den geschaffenen Monaden bis hin zur körperlichen Welt. Einem anders gearteten Sein gegenüber würde das Faktum des Denkens – derjenigen Instanz, die nach Gründen sucht und sich in ihrem Auffinden verwirklicht – oder auch des Physischen keinen Sinn ergeben. Ordnung, Gesetz, Zusammenhang, Absehbarkeit oder Fortschritt sind der wirkliche Charakter des Seins wie desjenigen, das ein solches Sein erkennend erschließt. Ohne Grund und Be-

gründbarkeit könnte es keine Einheit und keine Möglichkeit eines wirklichen Seins und seiner noetischen Repräsentierbarkeit geben. Die Begründung ist die permanente Bewegung des Seins wie des Denkens, d.h., der Zustand und Aktus des Begründens vollzieht sich ohne Unterlaß. Und weil das Denken begründet, ist es die höchste Form des Vorstellens und dessen Maß.

Der Grund *ermöglicht* das Seiende in seinem Sein, er *führt* es ins Sein hinein; der Grund ist das *Untere* und *Feste*, auf dem sich das Seiende *erhebt*, indem es zum Sein erhoben wird; auf ihm *beruht* das Sein, er *trägt, hält* und *sichert* es: All diese Bestimmungen des Seienden vom Grund her und als begründetes tragen schon das Gepräge der *Kraft* – also desjenigen, was das Sein und Wesen des Seienden überhaupt ausmachen soll. Der Grund ist, als höchster und erster Grund sowie als höchstes Seiendes gleichermaßen, für das Sein zuständig und entscheidend. Das Denken des Subjekts bedient sich des Grundes und seines Sein-Müssens, um sich das Seiende anzueignen und verfügbar zu machen. Das Seiende steht hier immer schon bereit, es ist erklärbar und vom Horizont her selbstverständlich geworden, es ist nichts, das noch länger Verwunderung hervorriefe oder sich unerwartet einstellte.

Wenn das Nichts das Leichtere ist, dann ist es dies für das Denken, von dem das Nichts keine Begründungsarbeit mehr verlangt. Wie das Nichts nichts braucht, so ist es kraftlos und zu nichts brauchbar, es wird entbehrlich und zur bloßen Hülle und Aufmachung der Grundfrage, die in der Sache immer schon entschieden ist. Leibniz kennt das Ausbleiben des Seins nur als Zurückbleiben des Möglichen im Nichtsein. Ansonsten präsentiert sich der Grund im Begründen und das Begründete als Überwindung des Nichtseins. Der Sinn, der dem Sein als begründetem zukommt, manifestiert sich in der Durchrechnung des Möglichen auf das Wirkliche hin, in der Maximierung des Etwas gegenüber

dem Nichts. Letztlich wird das Nichts a priori wie a posteriori vom Sein abgeschnitten.¹⁷⁷

Das Denken sieht zwar immer schon das Sein, dies jedoch, voraussetzungslos betrachtet, stets im Lichte seiner möglichen Nichtigkeit: Das Sein könnte einen Anfang haben, könnte enden und steht jederzeit in der Bewegung der Behauptung gegen das Nichts. Alle diese Momente werden von Leibniz der Regression und einer logischen Bewältigung unterworfen. Niemals kann das Nichts als etwas Absolutes gedacht werden, und auch die Überwindung des relativen Nichts erfolgt endgültig, sofern das geschaffene Sein von unendlicher Dauer ist und sich dabei wiederum in einem permanenten Prozeß des Fortschritts befindet.

Durch die Güte des Seins werden seine Nichtigkeit und seine Herkunft aus dem Nichts zum Verschwinden gebracht. Nicht nur ist jedes mögliche Sein (d.i. jede mögliche Welt) gegenüber dem Nichts das Bessere, sondern das faktische Sein ist zudem das bestmögliche, der Abstand zum Nichts also der größtmögliche. Konkret ist die wirkliche Welt in der Weise die

¹⁷⁷ Die Warum-Frage erhebt sich geschichtlich später als die Was-Frage. Schien es ehemals unumgänglich, zuerst zu wissen, was das Seiende ist, um nach seinem Grund fragen zu können, so läßt sich nach der Trennung von Essenz und Existenz abstrakt nach dem Warum von Irgendetwas fragen, weshalb Leibniz das Was aus dem Grund der Schöpfung und ihres Kalküls miterschließen kann: Das Was ergibt sich aus dem Abgleich des vorweltlich Möglichen (der Begriffe) mit dem weltlich Wirklichen (dem Existierenden). – Wenn die Warum-Frage die Grundfrage der Metaphysik und die Metaphysik als solche Nihilismus ist, dann tritt die Verfehlung von Sein *und* Nichts gleichermaßen in dieser Frage zutage. Es ist nicht nur mit dem Seienden im Grunde nichts, sondern ebenso mit dem Sein selbst (vgl. dazu ausführlich Heidegger: *Nietzsche II*. Pfullingen 1961, 336–361; *Besinnung*. GA 66, Frankfurt am Main 1997, 267–275, 377). Die Warum-Frage fragt aus dem Wesen des Nihilismus heraus – nach den Gründen des Seienden; das Nichts, als dem Sein zugehörig, wird nur oberflächlich berührt, obwohl es als Gegenhalt des Seins innerlich zu dessen Raum und Gegend, zu seinem Wesen, gehört.

bestmögliche, daß sie im Horizont des unendlichen Fortschritts besser wird. Sie ist die seiendste – und dies in der Form des Werdens und des das Sein immer besser begreifenden Vorstellens und Denkens. Das Denken vernimmt nichts anderes mehr als das Sein. Alles Seiende denkt und wird gedacht; alles Seiende besteht im Denken, und das Denken denkt ausschließlich das Sein.

In der Seinsweise des Denkens stellt sich die maximale Ausfaltung und Selbstdurchdringung der Immanenz ein. Das Sein spiegelt sich in größtmöglicher noetischer Diversität, Konkretion und Individualität. Das ‚Alles in allem‘ erreicht seine genuine Vollzugsform, nämlich die des Geistigen, das von Leibniz wiederum als innere Progression ausgelegt wird: Die Immanenz des Geistigen jeweils in sich (in jeder Monade) und in der geistigen Welt insgesamt erwirkt sich in einem Prozeß des unendlichen Fortschreitens. Alles, was ist, findet nach Leibniz somit seine wesentliche Kennzeichnung darin, daß es denkt. Alles Geschaffene denkt und hat im Denken sein Sein. Ihm ist im Denken alles Seiende innerlich gegeben, vorstellig und erschlossen. Jede Monade verwirklicht als denkende ihr Sein und gewinnt dabei zugleich sukzessiv die Weltganzheit als in ihr repräsentierte. Ebenso denkt Gott alles, was möglich ist und sich selbst in allem Möglichen. Vorrangig als denkendes Wesen ist Gott auch den geschaffenen Monaden zugänglich, sofern sie denselben Seinscharakter aufweisen, also vornehmlich selbst denkende Wesen sind. Gott ist folglich primär als denkender dem Denken offenbar und faßlich. In ausgezeichneter Weise ist das Denken sowohl Grund als auch Endzweck des Seienden, denn dem notwendig Seienden eignet das absolute Denken, dem Kontingenten hingegen das werdende und hinsichtlich der adäquaten Repräsentation restringierte Denken.

Das Denken muß für Leibniz ein Seiendes denken, das nicht nicht sein kann, das nicht als nichtseiend denkbar ist. Es gibt ein Etwas, das nicht vom Denken hervorgebracht wird und dessen Sein sich nicht im und als Denken erst herstellen und zur Gänze verwirklichen muß. Dieses Notwendige stellt das Denken nicht her, sondern ihm bleibt das Denken äußerlich und nachträg-

lich. Allein für das Kontingente ist das Denken die Weise, etwas (aus logischen Gründen) notwendig Existierendes einzusehen und es für sich als das notwendig Existierende zu setzen. Gott denkt, aber er fragt nicht nach seinem Sein. Nach dem Grund des Seins fragt nur dasjenige, dessen Sein selbst fraglich ist und nicht – im Denken ersichtlich – notwendig ist. Nach dem Grund des notwendig Existierenden zu fragen, ist für ein Denken, das am Prinzip des Satzes vom Grund seinen Maßstab nimmt, eine sinnlose und korrupte Vorstellung. Was notwendig existiert, das kann unmöglich nicht existieren, dessen Nichtsein ist undenkbar; mithin ist es unvordenklich und hat seinerseits keinen Grund mehr. An seiner Grenze dreht das lineare Denken des Grundes in einen Zirkel ein. Wenn etwas aber seinem Begriff gemäß nicht anders gedacht werden kann denn als existierend, die Existenz also zu seiner Denkbarkeit gehört, dann erfüllt sich diese Struktur ontologisch als Selbstbegründung. Das absolute Sein begründet sich selbst. Sein Sein ist rational und kausal unhintergebar, logisch notwendig in seiner Denkmöglichkeit impliziert, so daß dem ontologischen Gottesbeweis zwingend der Gedanke der *causa sui* korrespondiert.

Mit dem Fall des ontologischen Arguments und der uneingeschränkten objektiven Geltung des Satzes vom Grund wird die Seinsfrage abgründig: Sie fragt nicht mehr nach dem Grund des Seins, sondern verweist auf dessen absolute Grundlosigkeit und Unbegründbarkeit. Die Seinsfrage ohne jede Einschränkung universal zu stellen, bedeutet: Es gibt überhaupt nichts Notwendiges im ontologischen Sinne des Sein-Müssens; etwas Notwendiges, ontologisch evidenterweise Existierendes ist eine Unmöglichkeit. Das Denken stellt sich das Sein nicht länger als ein begründetes zu, das Sein erschließt sich in seinem Daß, Was und Wie nicht mehr vom Grund her. Erst jenseits des ontologischen Komparativs und des Grundes vermag alles Sein – selbst das Ewige, das Logische, das Mathematische, das Denken selbst – fraglich zu werden. Es ist deswegen folgerichtig, wenn Gott, die modale Abstufung und die Differenzierung von ‚Sein‘ oder die Kategorie des

Grundes bei Kant zu Funktionen des – auf die Konstitution von Endlichkeit, empirischer Gegenständlichkeit und Phänomenalität gerichteten und eingeschränkten – Denkens werden.

Für Leibniz liegt der Sinn des Fragens im Begründen und geht in diesem auf. Die Angabe des Grundes ist die Antwort auf jede Frage. Das weder Begründungsfähige noch -bedürftige bleibt unfraglich, ein Sein jenseits des Grundes. Auch im Hinblick auf das geschaffene Sein bildet das Kontinuum der inneren Zustände jeder Monade eine Begründungskette, jeder Zustand gründet im vorangehenden und begründet den nachfolgenden. Dabei stiftet die Erkenntnis des unfraglichen Seins durch das fragliche (kontingente) – in eine bis ins Unendliche ausstehende Zukunft hinein – den Sinn und die Aufgabe des fraglichen Seins als einer wesentlich, aber stets unvollendet denkenden Substanz. Für das Endliche in seinem Existieren bleibt die Einholung der eigenen vollen Wirklichkeit ein logisch gesättigtes Versprechen, dessen Erfüllung fortdauernd aussteht, denn die absolute Wirklichkeit birgt allein das Unendliche.

Das Reich des Seins ist die Unendlichkeit. Es kennt keine Grenzen, und es gibt keinen Weg hinein oder hinaus, weder für Gott noch für das Geschaffene. Alles muß in seiner Gestalt von Unendlichkeit verharren. Als unendliches steht das Sein dem Nichts gegenüber; als unendliche Kraft be- und verwahrt sich das Sein vor dem Nichts. Festigkeit gewinnt das Sein einzig in seiner Unendlichkeit. Erst jenseits der Unendlichkeit liegt das Nichts, so daß selbst der Unendlichkeit eine Form der Grenze zukommt. Die innere Gliederung der Unendlichkeit muß selbst eine Unendlichkeit produzieren, nämlich eine unendliche Zahl von Grenzen und Bestimmungen, von Begriffen, Möglichkeiten, Ideen und Monaden. Jeder Weg, der somit über das unendliche Sein hinausführen könnte, ist selbst ein unendlicher.

Der Abstand zwischen dem Wirklichen (in der Seinsweise der Sukzession der geistigen Zustände eines Kraftzentrums) und dem Wirklichsten (dem notwendigerweise Wirklichen) erhält sich bei allem Fortschritt der Monaden als unendlicher. Ihre unendli-

che, selbsterhaltende Bewegung wird mit dem potentiellen Zu-Ende-Kommen dieser Bewegung in Gott zusammengedacht. Eine aktuale, komplette ‚Selbstverwirklichung‘ der Individuen gibt es in der geschaffenen, eingeschränkten Welt und im Rahmen ihrer Seinsweise nicht: „Jede geschaffene Sache schmeckt den Schatten des Nichts.“¹⁷⁸ In diesem Sinne bleibt Wittgenstein zuzustimmen: „Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist. Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als begrenztes Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.“¹⁷⁹

¹⁷⁸ Vgl. Meister Eckhart: *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, n.20 [LW III, 17].

¹⁷⁹ Vgl. Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.44; 6.45. – Gleichwohl macht es für ihn keinen Sinn, sich über die Existenz der Welt zu wundern: „To say "I wonder at such and such being the case" has only sense if I can imagine it not to be the case. [...] It is nonsense to say that I wonder at the existence of the world, because I cannot imagine it not existing.“ (Vgl. Wittgenstein: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Herausgegeben und aus dem Englischen von Joachim Schulte. Frankfurt am Main 1989, 15.) Das Mystische gründet in der Einsicht, daß es die Welt gibt; ein Daß, das weder begründbar noch aussagbar ist, aber nichtsdestoweniger im Zentrum des Denkens steht. Wissenschaften können das Wie der Welt beschreiben, nicht jedoch ihr Gegebensein. Das Mystische resultiert somit aus der Begrenztheit von Denk- und Sagbarkeit, das Ganze ist nicht sagbar, sondern kann bloß bedeutet oder gezeigt werden.

LITERATUR

In der Literaturliste wird lediglich das verwendete, weiterführende Schrifttum verzeichnet. Primärautoren werden direkt und ohne Nennung des Vornamens in den Fußnoten belegt. Texte von Leibniz werden nach folgenden Ausgaben nachgewiesen: (1) Carl Immanuel Gerhardt (Hrsg.): *Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophische Schriften*. 7 Bände. Berlin 1875–1890. Nachdruck Hildesheim 1978. [= G.]; (2) *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Preußischen, Berlin-Brandenburgischen und Göttinger Akademie der Wissenschaften. Berlin/Darmstadt 1923 ff. [= A.]

- Bassler, Otto Bradley: „Leibniz on the indefinite as infinite“. In: *Review of Metaphysics* 51 (1998) 849–874.
- Bender, Sebastian: *Leibniz' Metaphysik der Modalität*. Berlin/Boston 2016.
- Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main 1986.
- Blumenfeld, David: „Leibniz's theory of striving possibles“. In: *Studia Leibnitiana* 5 (1973) 163–177.
- Buchheim, Thomas (Hrsg.): *Nicholas Rescher. Why is there anything at all?* Freiburg 2018.
- Busche, Hubertus (Hrsg.): *Leibniz: Monadologie*. Berlin 2008.
- Busche, Hubertus: „Haecceitas und Possibilienlehre. Zur Bedeutung von Johannes Duns Scotus für die Leibnizsche Metaphysik“. In: Mechthild Dreyer/Matthias Vollet (Hrsg.): *Die Rezeption des Duns Scotus*. Münster 2013, 155–173.
- Busche, Hubertus: „Monade und Licht. Die geheime Verbindung von Physik und Metaphysik bei Leibniz“. In: Carolin Bohlmann/Thomas Fink/Philipp Weiss (Hrsg.): *Lichtgefüge des 17. Jahrhunderts*. München 2008, 125–162.
- Busche, Hubertus: „Vielfalt als Prinzip der bestmöglichen Welt. Leibniz als Denker der Diversität“. In: Thomas Kirch-

- hoff/Kristian Köchy (Hrsg.): *Wünschenswerte Vielheit. Diversität als Kategorie, Befund und Norm*. München 2016, 115–151.
- Busche, Hubertus: *Leibniz' Weg ins perspektivische Universum. Eine Harmonie im Zeitalter der Berechnung*. Hamburg 1997.
- Cassirer, Ernst: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Marburg 1902.
- Cristin, Renato (Hrsg.): *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität*. Stuttgart 1994.
- Dawkins, Richard: *The God Delusion*. London 2006.
- Deleuze, Gilles: *Die Falte. Leibniz und der Barock*. Frankfurt am Main 2000.
- Feger, Hans: „Logik ohne Dornen. Zum Zusammenhang von wissenschaftlicher Methode und sinnlicher Erkenntnis im 17. und 18. Jahrhundert“. In: *Daphnis* 22 (1993) 197–264.
- Goldschmidt, Tyron (Hrsg.): *The Puzzle of Existence: Why is there Something rather than Nothing?* New York 2013.
- Gurwitsch, Aron: *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*. Berlin 1974.
- Heidegger, Martin: *Seminare Kant – Leibniz – Schiller. Teil 1: Sommersemester 1931 bis Wintersemester 1935/36*. Frankfurt am Main 2013.
- Heinekamp, Albert: *Das Problem des Guten bei Leibniz*. Bonn 1969.
- Heinekamp, Albert/Schupp, Franz (Hrsg.): *Leibniz' Logik und Metaphysik*. Darmstadt 1988.
- Henrich, Dieter: *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen 1960.
- Hermanni, Friedrich/Breger, Herbert (Hrsg.): *Leibniz und die Gegenwart*. München 2002.
- Hermanni, Friedrich: „Warum ist überhaupt etwas? Überlegungen zum kosmologischen und ontologischen Argument.“ In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 65 (2011) 28–47.
- Holt, Jim: *Gibt es alles oder nichts? Eine philosophische Detektivgeschichte*. Reinbek bei Hamburg 2014.

- Hübener, Wolfgang: „Scientia de aliquo et nihilo. Die historischen Voraussetzungen von Leibniz' Ontologiebegriff“. In: Alexander Schwan (Hrsg.): *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag*. Darmstadt 1975, 34–54.
- Jalabert, Jacques: *Le Dieu de Leibniz*. Paris 1960.
- Janke, Wolfgang: „Die Zeitlichkeit der Repräsentation. Zur Seinsfrage bei Leibniz“. In: Vittorio Klostermann (Hrsg.): *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt am Main 1970, 255–283.
- Janke, Wolfgang: *Leibniz. Die Emendation der Metaphysik*. Frankfurt am Main 1963.
- Jolley, Nicholas (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge 1995.
- Kaehler, Klaus Erich: *Leibniz. Der methodische Zwiespalt der Metaphysik der Substanz*. Hamburg 1979.
- Klowski, Joachim: „Der historische Ursprung des Kausalprinzips“. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48 (1966) 225–266.
- Klowski, Joachim: „Die Konstitution der Begriffe Nichts und Sein durch Parmenides“. In: *Kant-Studien* 60 (1969) 404–416.
- Klowski, Joachim: „Parmenides' Grundlegung seiner Seinslehre B 2–7“. In: *Rheinisches Museum für Philologie* 120 (1977) 97–137.
- Klowski, Joachim: „Zum Entstehen der Begriffe Sein und Nichts und der Weltentstehungs- und Welterschöpfungstheorien im strengen Sinne“. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 49 (1967) 121–149 und 225–254.
- Kolakowski, Leszek: *Why is there Something rather than Nothing? Questions from Great Philosophers*. London 2008.
- Krämer, Sybille: *Berechenbare Vernunft. Kalkül und Rationalismus im 17. Jahrhundert*. Berlin/New York 1991.
- Kulstad, Mark: *Leibniz. Apperception, consciousness and reflection*. München 1991.
- Lamarra, Antonio/Palaia, Roberto (Hrsg.): *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz*. Florenz 2000.

- Leslie, John/Kuhn, Robert (Hrsg.): *The Mystery of Existence. Why is there anything at all?* Chichester 2013.
- Martin, Gottfried: *Leibniz. Logik und Metaphysik*. Köln 1960.
- McRae, Robert: *Leibniz. Perception, Apperception and Thought*. Toronto 1976.
- Parkinson, George: *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*. Oxford 1965.
- Patt, Walter: „Warum ist überhaupt etwas, und nicht vielmehr nichts?“ In: Stephan Grätzel/Peter Reifenberg (Hrsg.): *Ausgangspunkt und Ziel des Philosophierens. Akademietagung zum 100jährigen Gedenken an ›Le Point de départ de la recherche philosophique‹ (1906) von Maurice Blondel*. London 2007, 153–190.
- Poser, Hans: *Leibniz' Philosophie. Über die Einheit von Metaphysik und Wissenschaft*. Hamburg 2016.
- Poser, Hans: *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G.W. Leibniz*. Wiesbaden 1969.
- Rescher, Nicholas: *Leibniz. An Introduction to his Philosophy*. Oxford 1979.
- Rescher, Nicholas: *On Leibniz*. Pittsburgh 2003.
- Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 12 Bände. Basel 1971–2007.
- Roinila, Markku: *Leibniz on Rational Decision-Making*. Helsinki 2007.
- Ross, George MacDonald: „Leibniz and the origin of things.“ In: Marcelo Dascal/Elhanan Yakira (Hrsg.): *Leibniz and Adam*. Tel Aviv 1993, 241–257.
- Saame, Otto: *Der Satz vom Grund bei Leibniz*. Mainz 1961.
- Schepers, Heinrich: *Leibniz. Wege zu seiner reifen Metaphysik*. Berlin 2014.
- Schlierf, Michael: *Der harmonische Idealismus. G.W. Leibniz' Metaphysik*. Hamburg 2013.
- Schnepf, Robert: *Die Frage nach der Ursache. Systematische und problemgeschichtliche Untersuchungen zum Kausalitäts- und zum Schöpfungsbegriff*. Göttingen 2006.

- Schubbe, Daniel/Lemanski, Jens/Hauswald, Rico (Hrsg.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*. Hamburg 2013.
- Shields, Christopher: „Leibniz’s doctrine of the striving possibles“. In: *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986) 343–357.
- Wiesner, Jürgen: *Parmenides – Der Beginn der Aletheia. Untersuchungen zu B 2 – B 3 – B 6*. Berlin/New York 1996.
- Wilson, Catherine: „Plenitude and Compossibility in Leibniz“. In: *The Leibniz Review* 10 (2000) 1–20.
- Wippel, John: *The ultimate Why Question. Why is there anything at all rather than nothing whatsoever?* Washington 2011.
- Woolhouse, Richard (Hrsg.): *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments I–IV*. London 1994.